

# Encore

## Séminaire de Jacques Lacan

### 1972-1973

Cet essai de mise en écriture de ce séminaire a été réalisé par :

VRMNAGRLSOFAFBYPMB.

Les sources utilisées ont été les notes de CC, DA, EP, la sténotypie pour les quatre premières séances, la version Gabbay et les enregistrements sur cassettes audio.

Séance du :

– 21 novembre 1972

– 12 décembre 1972

– 19 décembre 1972

– 09 janvier 1973

– 16 janvier 1973

– 13 février 1973

– 20 février 1973

La transcription des sept premières séances de ce séminaire a été établie de 1991 à 1998.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 21 novembre 1972

Il m'est arrivé de ne pas publier l'*Éthique de la psychanalyse*<sup>1</sup>. En ce temps-là, c'était une forme, chez moi, de la politesse : « après-vous, j'vous-en-prie », « j'vous-en-pire », « passez-donc-les-près-vous... »

Avec le temps, j'ai pris l'habitude de m'apercevoir qu'après tout je pouvais en dire un peu plus. Et puis, je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement c'était quelque chose de l'ordre du « je n'en veux rien savoir ». C'est sans doute ce qui aussi, avec le temps, fait que encore je suis là, et que vous aussi vous êtes là, je m'en étonne toujours, encore !

Il y a quelque chose, depuis quelque temps, qui me favorise c'est qu'il y a aussi chez vous, chez la grande masse de ceux qui sont là, un même, en apparence un même « je n'en veux rien savoir ».

Seulement tout est là, est-ce le même ? le « je n'en veux rien savoir » d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes. Est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Je ne crois pas.

Et même, c'est bien parce que vous me supposez partir d'ailleurs dans ce « je n'en veux rien savoir » que ce supposé vous lie à moi.

De sorte que s'il est vrai que je dise qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon « je n'en veux rien savoir », d'ici que vous atteigniez le même, il y aura une paye,

et c'est bien ce qui fait que c'est seulement que,

quand le vôtre vous apparaît suffisant,

vous pouvez, si vous êtes, inversement de mes analysants<sup>2</sup>,

vous pouvez normalement vous détacher de votre analyse.

Il n'y a, contrairement à ce qui s'émet, nulle impasse de ma position d'analyste avec ce que je fais ici à votre égard.

L'année dernière, j'ai intitulé ce que je croyais pouvoir vous dire « ... ou pire », puis « ça s'oupire », s apostrophe. Ça n'a rien à faire avec je ou tu : « je ne t'oupire pas », ni « tu ne m'oupires ». Notre chemin, celui du discours analytique, ne progresse que de cette limite étroite, de ce tranchant du couteau qui fait qu'ailleurs ça ne peut que soupirer. C'est ce discours qui me supporte, et pour le recommencer cette année, je vais d'abord vous supposer au lit... un lit de plein emploi, à deux.

Ici il faut que je m'excuse auprès de quelqu'un, qui ayant bien voulu s'enquérir de ce qu'est mon discours, un juriste pour le situer, j'ai cru pouvoir pour lui faire sentir ce qui en est le fondement, c'est à savoir que le langage ça n'est pas l'être parlant.

Je lui ai dit que je ne me trouvais pas déplacé d'avoir à parler dans une faculté de droit, celle où il est sensible, sensible par ce qu'on appelle l'existence des codes, du code civil, du code pénal et de bien d'autres,

que le langage ça se tient là,

c'est à part,

et que l'être parlant, ce qu'on appelle les hommes,

il a affaire à ça tel que ça s'est constitué au cours des âges.

Alors commencer par vous supposer au lit, bien sûr il faut qu'à son endroit je m'en excuse !

Je n'en décollerai pas pourtant aujourd'hui, et si je peux m'en excuser c'est à lui rappeler qu'au fond de tous les droits, il y a ce dont je vais parler, à savoir la jouissance. Le droit ça

<sup>1</sup> Pourtant... Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, livre VII, Paris, Seuil, 1986.

<sup>2</sup> Autre lecture possible : « [ ... ] que vous pouvez, si vous êtes, inversement, de mes analysants... » où Lacan, après avoir parlé de sa position d'analysant, *hic et nunc*, à l'égard de ceux qui sont là, parlerait de la position inverse où se trouvent certains des membres de son auditoire qui sont en position d'être ses analysants.

parle de ça, le droit ça ne méconnaît pas même ce départ, ce bon droit coutumier dont se fonde l'usage du concubinat, ce qui veut dire coucher ensemble.

Évidemment je vais partir d'autre chose, de ce qui dans le droit reste voilé, à savoir ce qu'on en fait, s'étreindre. Mais ça c'est parce que je pars de la limite, d'une limite dont en effet il faut partir pour être sérieux, ce que j'ai déjà commenté<sup>3</sup> : pouvoir établir la série, la série de ce qui s'en approche.

L'usufruit<sup>4</sup> ça c'est bien une notion de droit et qui réunit en un seul mot ce que déjà j'ai rappelé dans ce séminaire sur l'éthique dont je parlais tout à l'heure, à savoir la différence qu'il y a de l'outil<sup>5</sup>, qu'il y a de l'utile à la jouissance.

L'utile ça sert à quoi ? C'est ce qui n'a jamais été bien défini en raison d'un respect, d'un respect prodigieux que grâce au langage l'être parlant a pour le moyen.

L'usufruit ça veut dire qu'on peut jouir de ses moyens mais qu'il ne faut pas les gaspiller ; quand on a reçu un héritage, on en a l'usufruit, on peut en jouir à condition de ne pas trop en user. C'est bien là qu'est l'essence du droit, c'est de répartir, de distribuer, de rétribuer ce qu'il en est de la jouissance.

Mais qu'est-ce que c'est que la jouissance ? C'est là précisément ce qui, pour l'instant, se réduit à nous d'une instance négative. La jouissance c'est ce qui ne sert à rien, seulement ça n'en dit pas beaucoup plus long.

Ici je pointe la réserve qu'implique ce champ du droit, du droit à la jouissance. Le droit ce n'est pas le devoir. Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi c'est l'impératif de la jouissance : jouis !

C'est le commandement qui part, d'où ?

c'est bien là que se trouve le point tournant qu'interroge le discours analytique.

C'est bien sur ce chemin que j'ai essayé dans un temps, le temps de l'«après-vous» que j'ai laissé passer, pour montrer que si l'analyse nous permet d'avancer dans une certaine question, c'est bien que nous ne pouvons nous en tenir à ce dont je suis parti assurément respectueusement : à ce dont je suis parti soit de l'*Éthique* d'Aristote<sup>6</sup>, pour montrer quel glissement s'était fait avec le temps.

Glissement qui n'est pas progrès, glissement qui est contour, glissement qui, d'une considération au sens propre du terme, d'une considération de l'être qui était celle d'Aristote, a fait venir au temps de l'utilitarisme de Bentham<sup>7</sup> au temps de la *Théorie des fictions*<sup>8</sup>, au temps de ce qui du langage a démontré la valeur d'outil, la valeur d'usage.

Ce qui nous laisse enfin revenir à interroger ce qu'il en est de cet être, de ce «Souverain Bien» posé là comme objet de contemplation, et d'où on avait cru pouvoir édifier une éthique.

Je vous laisse donc sur ce lit à vos inspirations.

<sup>3</sup> Dans toutes les séances du 22 février 67 au 14 juin 67 du séminaire «La logique du fantasme», Lacan a utilisé une série (en l'occurrence la série infinie dite de Fibonacci) pour tenter de donner, tout comme il va le faire ici, «... la topologie de ce qu'il en est concernant la jouissance» (30 mai 67).

<sup>4</sup> Usufruit : emprunté du latin juridique *ususfructus*, mot fait de deux mots juxtaposés, signifiant «droit d'usage et jouissance d'un bien dont on n'est pas propriétaire», in O. Bloch et W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Vendôme, P.U.F, 1975, p. 660.

<sup>5</sup> Outil : au XVI<sup>e</sup> siècle souvent *util* par croisement avec l'adjectif utile, in O. Bloch et W. Von Wartburg, *op. cit.*, p. 452.

<sup>6</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990.

<sup>7</sup> Lacan cite Bentham le 29 mai 1950 dans une communication pour la XIII<sup>e</sup> conférence des psychanalystes de langue française, reprise in *Écrits* : «Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie», pp. 125-149. Lacan fait également référence deux fois à Bentham au cours de son séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, le 18 novembre 1959 et le 11 mai 1960. Cf. Michael A. Soubbotnik, «Le tissu de la fiction : approche de Bentham» in *Revue du Littoral* n° 36, Paris, E.P.E.L., octobre 1992, pp. 65-81. Cf. annexe.

<sup>8</sup> J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Paris, texte anglais établi par Philip Schofield, traduction et commentaire par Jean-Pierre Cléro et Christian Laval, Paris, Seuil, Coll. Points, 1997.

Je sors, et une fois de plus j'écrirai sur la porte, dans la fin qu'à la sortie peut-être vous puissiez vous rendre compte des rêves que vous aurez sur ce lit poursuivis, la phrase suivante : *la jouissance de l'Autre*,

de l'Autre avec... il me semble que depuis le temps ça doit suffire que je m'arrête là, je vous en ai assez rebattu les oreilles de ce grand A qui vient après, et que maintenant il traîne partout, ce grand A mis devant l'Autre, plus ou moins opportunément d'ailleurs, ça s'imprime à tort et à travers,

la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre qui Le,

lui aussi avec un grand L,

qui Le symbolise n'est pas le signe de l'amour<sup>9</sup>.

J'écris ça, je n'écris pas après : terminé, ni amen, ni ainsi soit-il.

<Elle> n'est pas le signe, c'est néanmoins la seule réponse. Le compliqué c'est que la réponse elle est déjà donnée au niveau de l'amour, et que la jouissance de ce fait reste une question, question en ceci que la réponse qu'elle peut constituer n'est pas nécessaire d'abord. Ce n'est pas comme l'amour.

L'amour, lui, fait signe et, comme je l'ai dit depuis longtemps, est toujours réciproque. J'ai avancé ça très doucement en disant que les sentiments c'est toujours réciproque, c'était pour que ça me revienne :

– Et alors ? et alors et l'amour ? et l'amour il est toujours réciproque ?

– Mais oui ! mais oui<sup>10</sup> !

C'est même pour ça qu'on a inventé l'inconscient, c'est pour s'apercevoir que le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre, et que l'amour c'est une passion qui peut être l'ignorance de ce désir, mais qui ne lui laisse pas moins toute sa portée. Quand on y regarde de plus près on en voit les ravages.

Alors bien sûr ça explique que la jouissance du corps de l'autre, elle, ne soit pas une réponse nécessaire. Ça va même plus loin, ce n'est pas non plus une réponse suffisante, parce que l'amour, lui, demande l'amour, il ne cesse pas de le demander, il le demande, encore. Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour.

Alors d'où part, ça, qui est capable, certes, mais de façon non nécessaire, non suffisante, de répondre par la jouissance, jouissance du corps, du corps de l'autre ?

C'est bien ce que l'année dernière, inspiré d'une certaine façon par la chapelle de Sainte-Anne qui me portait sur le système, je me suis laissé aller à appeler l'(a)mur<sup>11</sup>. L'(a)mur c'est ce qui apparaît en signes bizarres sur le corps et qui vient d'au-delà, du dehors, de cet endroit que nous avons cru comme ça pouvoir lorgner au microscope sous la forme du *germen*, dont je vous ferai remarquer qu'on ne peut dire que ce soit là la vie puisqu'aussi bien ça porte la mort, la mort du corps, que ça le reproduit, que ça le répète, que c'est de là que vient l'en corps.

Il est faux de dire séparation du *soma* et du *germen*, puisque de porter ce *germen* le corps porte des traces. Il y a des traces sur l'(a)mur. L'être du corps est sexué, certes, mais c'est secondaire comme on dit. Et comme l'expérience le démontre, ce ne sont pas de ces traces

<sup>9</sup> Il n'y a aucun témoignage de l'écriture de cette phrase, pas plus sur la porte qu'au tableau. Nous la considérons toutefois comme un écrit et la transcrivons en italiques. Lacan revient constamment à cette phrase, dans cette séance ainsi que dans les suivantes. Nous avons pris le parti d'écrire régulièrement jouissance de l'Autre avec un grand A puisque Lacan est très explicite sur ce point, et jouissance du corps de l'autre avec un petit a puisqu'il s'agit cette fois de l'autre qui Le symbolise, précisément ce grand Autre.

<sup>10</sup> Lacan a prononcé avec insistance : « Mais z'oui, mais z'oui ».

<sup>11</sup> Dans la séance du 6 janvier 1972 des Entretiens de Sainte-Anne intitulés : « Le savoir du psychanalyste », Lacan parle aux murs : « ... puisque je croyais parler à l'Amphithéâtre Magnan et que je parle à la Chapelle. Quelle histoire ! Vous avez entendu ? Vous avez entendu ? Je parle A LA CHAPELLE ! c'est la réponse, je parle à la Chapelle, c'est-à-dire AUX MURS ! » Plus loin, il utilise le néologisme (a)mur que nous reprenons donc. « L'amour, le bien que veut la mère pour son fils, l'« (a)mur », il suffit de mettre entre parenthèses le a pour retrouver ce que nous touchons du doigt tous les jours, c'est que même entre la mère et le fils, le rapport que la mère a avec la castration, ça compte pour un bout ! »

que dépend la jouissance du corps en tant que l'Autre il symbolise. C'est là ce qu'avance la plus simple considération des choses.

De quoi s'agit-il donc dans l'amour ? Comme la psychanalyse l'avance, avec une audace d'autant plus incroyable que toute son expérience va contre, que ce qu'elle démontre c'est le contraire, l'amour c'est de faire Un. C'est vrai qu'on ne parle que de ça depuis longtemps, de l'Un : la fusion, l'Éros seraient tension vers l'Un.

« Y a d'l'Un », c'est de ça que j'ai supporté mon discours de l'année dernière, et certes pas pour confluer dans cette confusion originelle... celle du désir qui ne nous conduit qu'à la visée de la faille où se démontre que l'Un ne tient que de l'essence du signifiant. Si j'ai interrogé Frege<sup>12</sup> au départ c'est pour tenter de démontrer la béance qu'il y a de cet Un à quelque chose qui tient à l'être, et derrière l'être<sup>13</sup> à la jouissance.

L'amour..., je peux quand même vous dire par un petit exemple, l'exemple d'une perruche qui était amoureuse de Picasso, ça se voyait à la façon dont elle lui mordillait le col de sa chemise et les battants de sa veste. Cette perruche était bien en effet amoureuse de ce qui est essentiel à l'homme, à savoir son accoutrement. Cette perruche était comme Descartes pour qui des hommes c'était des habits en *promenade*<sup>14</sup>, si vous me permettez bien sûr c'est pro, ça promet la ménade<sup>15</sup>, c'est-à-dire quand on les quitte.

Mais ce n'est qu'un mythe, un mythe qui vient converger avec le lit de tout à l'heure. Jouir d'un corps quand il n'y a plus d'habits c'est quelque chose qui laisse intacte la question de ce qui fait l'Un, c'est-à-dire de l'identification. La perruche s'identifiait à Picasso habillé.

Il en est de même de tout ce qui est de l'amour. Autrement dit, l'habit aime le moine parce que c'est par là qu'ils ne sont tous qu'Un. Autrement dit, ce qu'il y a sous l'habit et que nous appelons le corps ce n'est peut-être en l'affaire que ce reste que j'appelle l'objet a. Ce qui fait tenir l'image c'est un reste. Et ce que l'analyse démontre c'est que l'amour dans son essence est narcissique, que le baratin sur l'objectal est quelque chose dont justement elle sait dénoncer la substance dans ce qui est reste dans le désir, à savoir sa cause, et ce qui le soutient de son insatisfaction, voire de son impossibilité.

L'impuissance de l'amour, quoiqu'il soit réciproque, tient à cette ignorance d'être le désir d'être Un. Et ceci nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux.

La relation d'eux, qui ?

Les deux sexes.

<sup>12</sup> La première référence à Frege serait dans la séance du 20 mars 1957 du séminaire « La relation d'objet et les structures freudiennes » (inédit). On retrouve cette référence à Frege dans la séance du 28 février 1962 du séminaire « L'identification » (inédit), référence qui se limite à une seule phrase : « Aussi bien, vous n'aurez pas de peine – vous le trouverez à la lecture de Frege, encore que Frege ne s'engage pas dans cette voie faute d'une théorie suffisante du signifiant – à trouver dans le texte de Frege, que les meilleurs analystes mathématiciens de la fonction de l'unité, nommément Jevons et Schröder, ont mis l'accent de la même façon que je le fais sur la fonction du trait unaire ». Les premiers développements importants donnés à la lecture de Frege apparaissent en janvier 65 dans le séminaire « Problèmes cruciaux de la psychanalyse » où Lacan dit explicitement (20 janvier 1965) les réserver « à la partie fermée de ce cours, qui prendra nom séminaire ». C'est dans les séances fermées du 27 janvier 65 et du 24 février 65 que respectivement Yves Duroux puis Jacques-Alain Miller centrent leurs interventions sur Frege.

<sup>13</sup> Nous nous sommes référés pour la majuscule de l'« Un » et la minuscule de l'« être » au compte-rendu de « ... ou pire », Jacques Lacan, *Scilicet 5*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1975 (écrit antérieurement à « L'Étourdit » d'après Joël Dor, *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, Inter Éditions, 1983, p. 77). On trouve « Être » en majuscule in Jacques Lacan, « L'Étourdit », *Scilicet 4*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973.

<sup>14</sup> Terme inventé par Lacan dont la référence se trouve dans : Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 281 : « .. si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire, et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux ».

<sup>15</sup> Ménade : figure de la mythologie grecque, compagne de Dionysos généralement consacrée aux mystères de ce dieu. Nymphes champêtres, nourrices, puis accompagnatrices de Dionysos. On représentait les ménades à sa suite, échevelées, nues ou vêtues de voiles légers dissimulant à peine leur nudité, poussant des hurlements. Elles dépecèrent Orphée dans leurs rites sanguinaires. Quant aux femmes adonnées au culte, elles employaient des stupéfiants et entraient dans une extase sacrée qui les faisaient devenir la proie de Dionysos. *Larousse*, 1963, tome 7, p. 247 et P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque*, Vendôme, P.U.F, 1951, p. 288.

Assurément, ai-je dit, ce qui apparaît sur ces corps, sous ces formes énigmatiques que sont les caractères sexuels qui ne sont que secondaires, sans doute fait l'être sexué. Mais l'être c'est la jouissance du corps comme tel, c'est-à-dire comme **a**, mettez-le comme vous voudrez comme **a** sexué, puisque ce qui est dit jouissance sexuelle est dominé, marqué par l'impossibilité d'établir comme tel, nulle part dans l'énonçable, ce seul Un qui nous intéresse, l'Un de la relation : rapport sexuel.

C'est ce que le discours analytique démontre, en ceci justement que pour ce qui est d'un de ces êtres comme sexué, l'homme en tant qu'il est pourvu de l'organe dit phallique, j'ai dit « dit », le sexe corporel, le sexe de la femme, j'ai dit de « la » femme, justement il n'y en a pas, il n'y a pas « la » femme, « la » femme n'est *pas toute*, le sexe de la femme ne lui dit rien si ce n'est par l'intermédiaire de la jouissance du corps. Ce que le discours analytique démontre c'est, permettez-moi de le dire sous cette forme, que le phallus c'est l'objection de conscience faite par un des deux êtres sexués au service à rendre à l'Autre<sup>16</sup>.

Et qu'on ne me parle pas des caractères sexuels secondaires de la femme parce que, jusqu'à nouvel ordre, ce sont ceux de la mère qui priment chez elle. Rien ne distingue comme être sexué la femme sinon justement le sexe. Que tout tourne autour de la jouissance phallique c'est très précisément ce dont l'expérience analytique témoigne, et témoigne en ceci que la femme se définit d'une position que j'ai pointée du *pas toute* à l'endroit de la jouissance phallique.

Je vais un peu plus loin : la jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas dirai-je à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit c'est de cette jouissance, celle de l'organe<sup>17</sup>. Et c'est pourquoi le surmoi, tel que je l'ai pointé tout à l'heure du « jouis ! », est corrélat de la castration qui est le signe dont se pare l'aveu que la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre<sup>18</sup>, ne se promet que de l'infinitude, je vais dire laquelle : celle que supporte le paradoxe de Zénon, ni plus ni moins, lui-même<sup>19</sup>.

Achille et la tortue, tel est le schème du jouir d'un côté de l'être sexué. Quand Achille a fait son pas, tiré son coup auprès de Briseis, telle la tortue elle aussi a avancé d'un peu, ceci parce qu'elle n'est *pas toute*, pas toute à lui. Il en reste. Et il faut qu'Achille fasse le second pas, et comme vous savez, ainsi de suite.

C'est même comme ça que de nos jours, mais de nos jours seulement, on est arrivé à définir le nombre, le vrai, ou pour mieux dire, le réel<sup>20</sup>. Parce que ce que Zénon n'avait pas vu, c'est que la tortue non plus n'est préservée de cette fatalité d'Achille, c'est que comme son pas à elle est de plus en plus petit, il n'arrivera non plus jamais à la limite. Et c'est en ça que se définit un nombre quel qu'il soit s'il est réel. Un nombre a une limite, et c'est dans cette mesure qu'il est infini. Achille, c'est bien clair, ne peut que dépasser la tortue, il ne peut pas la rejoindre, mais il ne la rejoint que dans l'infinitude.

<sup>16</sup> Il nous semble qu'à cet endroit, on pourrait aussi écrire autre, compte tenu de la présentation un peu phénoménologique que fait Lacan.

<sup>17</sup> De nombreux auditeurs ont noté : orgasme.

<sup>18</sup> Pour la justification de petit a à corps de l'autre, cf. note 16.

<sup>19</sup> Aristote nous rapporte ainsi le second argument de Zénon contre le mouvement : « Il consiste à dire que le plus lent à la course ne peut pas être rattrapé par le plus rapide, étant donné que le poursuivant doit nécessairement atteindre le point d'où le poursuivi est parti... » *Physique*, VI, ix, 239 14.

<sup>20</sup> Pour les nombres réels, cf. note 28.

Seulement, en voilà de dit pour ce qui est de la jouissance, en tant qu'elle est sexuelle. La jouissance est marquée d'un côté par ce trou qui ne l'assure que d'autre voie que de la jouissance phallique. Est-ce que de l'Autre<sup>21</sup> côté, quelque chose ne peut s'atteindre qui nous dirait comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance dans la jouissance, serait réalisé ?

C'est ce qui, chose singulière, peut être suggéré par des aperçus très étranges. Étrange c'est un mot qui peut se décomposer : l'être ange ; c'est bien quelque chose contre quoi nous met en garde l'alternative d'être aussi bête que la perruche de tout à l'heure. Néanmoins, regardons de près ce que nous inspire l'idée que dans la jouissance, dans la jouissance des corps, la jouissance sexuelle ait ce privilège de pouvoir être interrogée comme étant spécifiée, au moins, par une impasse.

C'est dans cet espace, espace de la jouissance, prendre quelque chose de borné, fermé, c'est un lieu, et en parler c'est une topologie<sup>22</sup>. Ici nous guide ce que, dans quelque chose que vous verrez paraître en pointe de mon discours de l'année dernière, je crois démontrer la stricte équivalence de topologie et de structure<sup>23</sup>, ce qui distingue l'anonymat de ce dont on parle comme jouissance, à savoir ce qu'ordonne le droit, une géométrie, justement,

l'hétérogénéité du lieu, c'est qu'il y a un lieu de l'Autre.

De ce lieu de l'Autre, d'un sexe comme Autre, comme Autre absolu, que nous permet d'avancer le plus récent développement de cette topologie ? J'avancerai ici le terme de compacité<sup>24</sup>. Rien de plus compact qu'une faille, s'il est bien clair que quelque part, il est donné que l'intersection de tout ce qui s'y ferme étant admise comme existante en un nombre fini d'ensembles, il en résulte, c'est une hypothèse, que l'intersection existe en un nombre infini. Ceci est la définition même de la compacité<sup>25</sup>. Et cette intersection dont je parle c'est celle que j'ai avancée tout à l'heure comme étant ce qui couvre, ce qui fait l'obstacle au rapport sexuel supposé. À savoir ce dont j'énonce que l'avancée du discours analytique tient précisément en ceci,

que ce qu'il démontre c'est que son discours ne se soutenant que de l'énoncé qu'«il n'y a pas», qu'il est impossible de poser le rapport sexuel, c'est de par là qu'il détermine ce qu'il en est réellement aussi du statut de tous les autres discours.

Tel est, dénommé, le point qui couvre l'impossibilité du rapport sexuel comme tel. La jouissance en tant que sexuelle est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel.

Suivons là le complément de cette hypothèse de compacité. Une formule nous est donnée par la topologie que j'ai qualifiée de la plus récente, à savoir d'une logique construite précisément sur l'interrogation du nombre et de ce vers quoi il conduit, d'une restauration d'un lieu qui n'est pas celui d'un espace homogène.

Le complément de cette hypothèse de compacité est celui-ci : dans le même espace borné, fermé, supposé institué,

<sup>21</sup> Pour la justification de A dans Autre, que l'on retrouve pp. 11 et 12, cf. note 29.

<sup>22</sup> Si le terme « topologie » indique un secteur des mathématiques, l'expression « une topologie », utilisée ici par Lacan, est communément synonyme de « structure topologique ». cf. article en fin de séance.

<sup>23</sup> Jacques Lacan, « L'Étourdit », *Scilicet 4*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973.

<sup>24</sup> Cf. annexe II en fin de séance.

<sup>25</sup> Avec cette définition de la compacité en termes de finis, où l'hypothèse porte sur une famille finie et la conclusion sur une famille infinie, Lacan tente de donner une topologie de la jouissance côté phallique dans des termes assez similaires à ceux utilisés dans le séminaire « La logique du fantasme » avec la série de Fibonacci. Dans les deux cas l'impossibilité du rapport sexuel c'est l'impossible d'un point de butée que l'infini ne peut offrir : ici, sous la forme d'une conclusion qui porte sur l'infini, dans « La logique du fantasme », avec la série de Fibonacci, sous la forme de l'incommensurabilité de « a » à 1.

l'équivalent de ce que tout à l'heure j'ai avancé de l'intersection passant du fini à l'infini est celui-ci,  
 c'est qu'à supposer ce même espace borné, fermé, recouvert d'ensembles ouverts,  
 c'est-à-dire de ce qui se définit comme excluant sa limite,  
 de ce qui se définit comme plus grand qu'un point, plus petit qu'un autre, mais en aucun cas égal ni au point de départ ni au point d'arrivée, pour vous l'imager rapidement<sup>26</sup>,  
 le même espace donc étant supposé recouvert d'espaces ouverts, il est équivalent, ça se démontre, de dire que l'ensemble de ces espaces ouverts s'offre toujours à un sous-recouvrement d'espaces ouverts, eux tous constituant une finitude, à savoir que la suite des dits éléments constitue une suite finie<sup>27</sup>.

Vous pouvez remarquer que je n'ai pas dit qu'ils sont comptables<sup>28</sup>, et pourtant c'est ce que le terme fini implique. Pour être comptables, il faut qu'on y trouve un ordre, et nous devons marquer un temps avant de supposer que cet ordre soit trouvable. Mais ce que veut dire en tout cas la finitude démontrable des espaces ouverts, capables de recouvrir cet espace borné, fermé en l'occasion de la jouissance sexuelle, ce qui implique en tout cas c'est que les dits espaces, et puisqu'il s'agit de l'Autre côté mettons-les au féminin, peuvent être pris un par un ou bien encore une par une.

Or, c'est cela qui se produit dans cet espace de la jouissance sexuelle qui de ce fait s'avère compact. Ces femmes *pas toutes*, telles qu'elles s'isolent dans leur être sexué, lequel donc ne passe pas par le corps mais par ce qui résulte d'une exigence dans la parole, d'une exigence logique, et ce très précisément en ceci que la logique, la cohérence inscrite dans le fait qu' *ex-siste* le langage, qu'il soit hors de ces corps qui en sont agités, l'Autre, l'Autre avec un grand A, maintenant qui s'incarne, si l'on peut dire, comme être sexué, exige cet « une par une ». Et c'est bien là qu'il est étrange, qu'il est fascinant, c'est le cas de le dire – Autre fascination, Autre *fascinum* – cette exigence de l'Un, comme déjà étrangement le *Parménide* pouvait nous le faire prévoir, c'est de l'Autre qu'elle sort. Là où est l'être c'est l'exigence de l'infinitude.

Je commenterai, j'y reviendrai, sur ce qu'il en est de ce lieu de l'Autre. Mais dès maintenant pour faire image, et parce qu'après tout je peux bien supposer que quelque chose dans ce que j'avance puisse vous lasser, je vais vous l'illustrer.

On sait assez combien les analystes se sont amusés autour de ce Don Juan dont ils ont tout fait, y compris ce qui est un comble, un homosexuel ! Est-ce qu'à le centrer sur ce que je viens de vous imaginer, de cet espace de la jouissance sexuelle à être recouvert de l'Autre<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cette définition est non seulement une façon « d'imager rapidement », mais les notions de « plus grand qu'un point » et « plus petit qu'un autre » ne tiennent pas sans se référer à une droite orientée, ce qui n'est pas indiqué ici.

<sup>27</sup> Lacan donne ici une définition de la compacité en termes d'ouverts qui n'est pas *stricto sensu* le complément de, ou complémentaire à, la première en termes de fermés, mais qui est très exactement sa contraposée, cf. article en fin de séance.

<sup>28</sup> Lacan utilise ici le terme de comptable là où, plus usuellement en mathématiques, on utiliserait celui de dénombrable. Il ne faut pas, ici, entendre que l'on ne peut pas compter ou dénombrer les éléments d'une suite finie. Les éléments d'une suite finie sont en effet comptables ou dénombrables, tout comme ceux d'une suite infinie si elle est constituée d'éléments *discrets*. Le premier des exemples est la suite infinie et discrète que constituent les entiers naturels  $\mathbf{N}$  ( $-\infty \dots -1, 0, 1, 2, 3 \dots \infty$ ) que l'on peut compter ou dénombrer. On parle alors d'*infini dénombrable*. D'une façon générale on qualifie de dénombrable tout infini dont on peut faire correspondre chacun des éléments à un nombre de la suite des entiers naturels (on dit alors qu'il est équipotent à  $\mathbf{N}$ ). Mais ce que l'on ne peut pas compter ou dénombrer, ce sont les éléments d'un ensemble infini et *continu* tel celui des nombres réels  $\mathbf{R}$  représenté par tous les points d'un segment de droite. N'importe quel intervalle de la droite numérique réelle  $\mathbf{R}$  contient une infinité de points. On parle alors d'*infini non dénombrable*. Lacan ne veut donc pas dire que les éléments d'une suite finie ne seraient pas comptables ou dénombrables. Il souligne simplement en creux cette caractéristique importante d'une suite d'être ou non dénombrable suivant qu'elle est ou non équipotente à  $\mathbf{N}$  (suite infinie) ou à une de ses parties (suite finie).

<sup>29</sup> Autre avec un grand A à « Autre côté » pour bien marquer que c'est du côté de la jouissance de l'Autre, considérée comme un espace compact où se déploient des recouvrements ouverts à l'infini dont on peut, précisément parce que cet



côté par des ensembles ouverts et aboutissant à cette finitude... j'ai bien marqué que je n'ai pas dit que c'était le nombre et pourtant bien sûr que ça se passe, finalement on les compte. Ce qui est l'essentiel dans le mythe féminin de Don Juan c'est bien ça, c'est qu'il les a une par une, et c'est cela qu'est l'Autre sexe, le sexe masculin pour ce qu'il en est des femmes.

C'est bien en cela que l'image de Don Juan est capitale, c'est dans ce qui s'indique de ceci qu'après tout il peut en faire une liste, et qu'à partir <des> noms on peut les compter. S'il y en a *mille e tre* c'est bien qu'on peut les prendre une par une, et c'est là l'essentiel.

Vous le voyez, il y a là tout autre chose que l'Un de la fusion universelle. Si la femme n'était pas *pas toute*, si dans son corps ce n'était pas *pas toute* qu'elle est comme être sexué, rien de tout cela ne tiendrait.

Qu'est-ce à dire, que j'aie pu pour imager des faits qui sont des faits de discours, ce discours dont nous sollicitons dans l'analyse la sortie, au nom de quoi ? du lâchage de tout ce qu'il en est d'autres discours, l'apparition de quelque chose où le sujet se manifeste dans sa béance, dans ce qui cause son désir.

S'il n'y avait pas ça je ne pourrais faire le joint, la couture, la jonction avec quelque chose qui nous vient bien tellement d'ailleurs : une topologie dont pourtant nous ne pouvons dire qu'elle ne relève pas du même ressort, à savoir d'un autre discours, d'un discours combien plus pur, combien plus manifeste dans le fait qu'il n'est genèse que de discours, et que cela converge avec une expérience à ce point que cela nous permette de l'articuler. Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose de fait aussi pour nous faire revenir, et justifier dans le même temps, ce qui dans ce que j'avance se supporte, se *s'oupire* de ne jamais recourir à aucune substance, de ne jamais se référer à aucun être, d'être en rupture de ce fait avec quoi que ce soit qui s'énonce comme philosophie. Est-ce que cela n'est pas justifié, je le suggère, c'est plus tard que je l'avancerai plus loin, je le suggère en ceci que tout ce qui s'est articulé de l'être, tout ce qui le fait se refuser au prédicat...

de dire « l'homme est » par exemple sans dire quoi, que l'indication par là nous est donnée que tout ce qui est de l'être est étroitement relié précisément à cette section du prédicat et indique que rien en somme ne peut être dit sinon par ces détours en impasse, par ces démonstrations d'impossibilité logique par où aucun prédicat ne suffit, et que ce qui est de l'être, d'un être qui se poserait comme absolu n'est jamais que la fracture, la cassure, l'interruption de la formule « être sexué » en tant que l'être sexué est intéressé dans la jouissance.

---

espace est compact, extraire un sous-recouvrement fini (donc extraire du « une par une » de l'infini). La jouissance de l'Autre côté est ici opposée (*cf.* p.10) à la jouissance phallique, elle aussi considérée comme un espace compact mais où se déploie cette fois une sous-famille finie d'espaces fermés dont l'intersection est non vide, ce qui permet, toujours parce que l'espace est compact, de conclure que toutes les familles – y compris donc les familles infinies – ont elles-mêmes une intersection non vide (donc tirer une conclusion sur de l'infini là où l'hypothèse porte sur du fini). Cette question est développée dans l'article en fin de séance.

## ANNEXE 1

Jeremy Bentham est né en 1748 dans un faubourg de Londres. Il devient avocat en 1763 mais ne plaide jamais et se consacre, outre son intérêt pour les sciences, la chimie et la botanique, à la rédaction de nombreux ouvrages concernant les lois dans l'espoir d'introduire une rigueur quant à la formulation, rigueur encore absente de la législation anglaise.

La *Théorie des fictions*, publiée pour la première fois à Londres en 1932, est constituée d'un ensemble de textes concernant le langage.

«L'objectif de Bentham, par ses remarques linguistiques, a été de comprendre et de montrer en quoi les mots, nécessaires à toutes les sciences, ne sont pas innocents et il a espéré, par des analyses logiques, arriver à faire que leur emploi, judicieux et non ambigü, soit possible». (Introduction, p. 23).

«Ce sont des mots comme qualités, quantité, mouvement, relation, liberté, etc.. Il s'agit donc de fictions en tant que représentées par des mots et n'existant que par les mots qui les désignent ou les représentent. En ce sens, on peut dire qu'il s'agit de fictions non pas liées à l'imagination ni créées par elle, mais créées par le langage et seulement par le langage». (p. 24).

## ANNEXE 2

## LA COMPACITÉ

Que Jean-Michel Vappereau soit ici remercié pour ses explications patientes sans lesquelles nous n'aurions pu rédiger cet article.

«Le développement systématique de la topologie ne date que d'un siècle (recherches de H. Poincaré 1854-1912 et de L. E. J. Brouwer [1881-1966]). L'origine du terme vient de J. B. Listing (1808-1872), qui l'utilise en 1831 pour remplacer le terme *analysis situs* forgé par Leibniz (1646-1716) en 1679<sup>30</sup>».

La topologie est la partie des mathématiques qui étudie la notion, à priori intuitive, de continuité et de limite. Ainsi l'intuition nous apprend que parmi les trois figures suivantes nous pourrions déformer continûment les deux premières l'une dans l'autre, mais aucune d'entre elles ne peut être déformée dans la troisième.



(Extrait de l'article "Topologie", Encyclopædia Universalis.)

La topologie s'intéresse donc à l'espace, tout comme la géométrie, mais elle n'a pas forcément comme elle de préoccupations métriques. Pour la topologie l'espace n'a pas besoin d'être mesurable, il lui suffit qu'elle y trouve un ordre. La topologie est classiquement divisée en trois secteurs, topologie générale, topologie algébrique et topologie différentielle.

\*  
\* \*

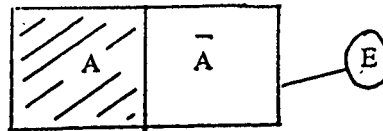
La compacité, à laquelle Lacan fait référence dans cette séance est une notion de topologie générale laquelle, dans le prolongement des notions de limite et de continuité, étudie principalement les espaces compacts et les espaces connexes.

<sup>30</sup> R.Thom, *Paraboles et catastrophes*, Coll. Champs, Ed. Flammarion. Paris 1983, note 1, p.161.

La compacité peut se définir de plusieurs façons dont on démontre l'équivalence. Lacan fait ici référence à la définition la plus usuelle qui se formule en terme d'espaces ouverts, ainsi qu'à une définition en terme d'espaces fermés qu'il présente comme complémentaire de la première.

Intuitivement on peut dire qu'un espace est ouvert ou fermé suivant qu'il contient ou non ses limites. Ainsi sur la droite réelle  $\mathbf{R}$  l'espace fermé  $[0, 1]$  comprend les points 0 et 1, alors que l'espace ouvert  $]0, 1[$  ne les comprend pas.

Ajoutons que, dans un espace de référence donné, le complémentaire d'un espace ouvert est un espace fermé. Dans l'espace  $E$ , le complémentaire de l'espace  $A$  est l'ensemble des éléments de  $E$  qui n'appartiennent pas à  $A$ . Une de ses notations est  $\bar{A}$ . Une représentation courante d'un ensemble et son complémentaire est le diagramme de Carroll :



Un exemple sur la droite  $\mathbf{R}$  : sur l'intervalle semi-ouvert  $]3, 8]$  le complémentaire de l'espace ouvert  $]3, 6[$  est l'espace fermé  $[6, 8]$ .

**DÉFINITION dite O :** en terme d'ouvert on dit d'un espace topologique qu'il est compact si de tous les recouvrements ouverts de celui-ci (y compris donc les recouvrements infinis) on peut extraire un sous-recouvrement fini.

Lacan donne cette définition *in extenso* : « ... l'ensemble de ces espaces ouverts s'offre toujours à un sous recouvrement d'espaces ouverts, eux tous constituant une finitude, à savoir que la suite des dits éléments constitue une suite finie<sup>2</sup> ».

Il faut entendre recouvrement dans son sens commun, tout comme on dit que des tuiles recouvrent un toit, si deux d'entre elles ne se chevauchent pas correctement le toit n'est pas recouvert. Des tuiles sur un toit donnent l'image d'un recouvrement du plan  $\mathbf{R}^2$ . Dans l'espace euclidien  $\mathbf{R}^3$  le recouvrement pourra être assuré par des sphères. Dans un espace supérieur à 3 on parlera de recouvrement par des hyper-sphères.

Nous nous situerons plus simplement, comme Lacan le fait implicitement dans cette séance<sup>3</sup>, dans le cadre de la topologie de la droite numérique réelle  $\mathbf{R}$ , ainsi nommée parce que l'on fait correspondre à chaque point de la droite un nombre réel unique.

Sur cette droite le recouvrement de l'intervalle fermé  $[0, 1]$  pourra, par exemple, être assuré par les intervalles suivants :

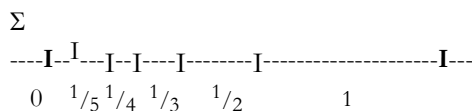
1) Une suite infinie de type  $]1/n, 1]$  où  $n$  est un nombre entier naturel  $\mathbf{N}$  supérieur à 1.  
 $]1/2, 1]; ]1/3, 1]; ]1/4, 1]; \dots; ]1/n, 1]$

2) Un intervalle  $[0, \Sigma[$  où  $\Sigma$  est un nombre compris entre 0 et 1.

Plus brièvement ce recouvrement peut s'écrire :

$$\mathbf{G} = \{ ]1/n, 1], [0, [ : \text{où } 0 < \Sigma < 1 \text{ et } n \in \mathbf{N}, \text{ avec } n > 1 \}$$

et s'imager ainsi :



où l'on voit que le recouvrement de l'espace  $[0, 1]$  est effectif dès que  $1/n < \Sigma$ .

<sup>2</sup> Voir transcription p.11

<sup>3</sup> Voir tout le passage où Lacan fait référence à l'exemple de Zénon, Achille et la tortue, qui se situe sur une droite, transcription p. 9.

Le lecteur attentif aura remarqué que la définition de la compacité parle de recouvrir un espace fermé avec des espaces ouverts. Or, si l'espace à recouvrir  $[0, 1]$  lui apparaît bien comme fermé, que dire des espaces recouvrants  $]1/n, 1[$  et  $[0, \Sigma[$  notés comme ouverts d'un côté et fermés de l'autre ?

Il faut, ici, demander à ce lecteur de mettre de côté la représentation intuitive qu'il a des ouverts et des fermés qui prend appui sur l'écriture avec les crochets ( $[ ]$ ;  $] [$ ), pour faire un usage des termes d'ouverts et de fermés en accord avec la définition d'une topologie. Rappelons que l'expression « une topologie » est communément synonyme de « structure topologique ».

Une topologie  $T$  sur un ensemble non vide  $X$  se définit généralement par un ensemble de parties ouvertes de  $X$  (c'est-à-dire de sous-ensembles ouverts de  $X$ ).

On dit que  $T$  est une topologie sur  $X$  si cet ensemble vérifie les axiomes suivants :

- O1 l'ensemble  $X$  et l'ensemble vide sont des ouverts qui appartiennent à  $T$
- O2 la réunion, d'autant qu'on veut, de parties ouvertes de  $T$  est une partie ouverte de  $T$ .
- O3 l'intersection d'un nombre fini de parties ouvertes de  $T$  est une partie ouverte de  $T$ .

Puisqu'une topologie est définie par des axiomes, ici O1, O2 et O3, déterminer si les intervalles  $]1/n, 1[$ ,  $[0, \Sigma[$  voire même  $[0, 1]$  sont des ouverts ou des fermés ne devient pertinent qu'après s'être demandé, d'abord, par rapport à quel espace de référence, et avoir vérifié, ensuite, qu'ils répondent aux trois axiomes O1, O2, et O3.

Prenons l'exemple de l'ensemble  $X = \{a, b, c, d, e\}$  et des familles suivantes de parties de  $X$  :

$$T_1 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{b, c, d, e\}\}$$

$$T_2 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{b, c, d\}\}$$

$$T_3 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{a, b, d, e\}\}$$

Les ensembles  $T_1$ ,  $T_2$  et  $T_3$  sont-ils des topologies sur  $X$  ?

- $T_1$  est une topologie sur  $X$  puisqu'il vérifie les trois axiomes O1, O2 et O3.
- $T_2$  n'est pas une topologie sur  $X$  puisque la réunion des deux éléments suivants de  $T_2$ ,  $\{a, c, d\} \cup \{b, c, d\}$  est égale à  $\{a, b, c, d\}$  et que cet élément n'appartient pas à  $T_2$ , du coup  $T_2$  ne vérifie pas l'axiome O2.
- De même  $T_3$  n'est pas une topologie puisque l'intersection des deux éléments suivants de  $T_3$ ,  $\{a, c, d\} \cap \{a, b, d, e\}$  est égale à  $\{a, d\}$  et que cet élément n'appartient pas à  $T_3$ , c'est-à-dire que  $T_3$  ne vérifie pas l'axiome O3.

En suivant cette démarche il apparaît que les espaces  $]1/n, 1[$ ,  $[0, \Sigma[$ , et même  $[0, 1]$ , sont des ouverts de l'espace de référence fermé  $[0, 1]$ . Pour comprendre cela il faut juste encore préciser la notion de *topologie induite*.

Reprenons d'abord l'exemple de l'ensemble  $X$  muni de la topologie  $T_1$ , donné ci-dessus. Soit l'ensemble  $X = \{a, b, c, d, e\}$ , et l'ensemble des ouverts de  $X$  que nous avons appelé sa topologie, soit :

$$T_1 = \{X, \emptyset, \{a\}, \{c, d\}, \{a, c, d\}, \{b, c, d, e\}\}$$

Nous avons montré que  $T_1$  est une topologie car elle vérifie les axiomes O1, O2, et O3.

Considérons maintenant le sous-ensemble  $A = \{a, d, e\}$  de  $X$ . Et bien, les intersections des ouverts de  $X$ , soit  $T_1$ , avec  $A$  forment l'ensemble des ouverts de  $A$ . Nous noterons cet ensemble  $T_A$  et nous l'appellerons la topologie induite par  $X$  sur  $A$ .

Les intersections des ouverts de  $X$  avec  $A$  sont :

$$\begin{aligned} X \cap A = A & \quad \emptyset \cap A = \emptyset & \quad \{a\} \cap A = \{a\} & \quad \{c, d\} \cap A = \{d\} & \quad \{a, c, d\} \cap A = \{a, d\} \\ & \quad \{b, c, d, e\} \cap A = \{d, e\} \end{aligned}$$

La topologie induite par les ouverts de  $X$  sur  $A$  est donc :

$$T_A = \{A, \emptyset, \{a\}, \{d\}, \{a, d\}, \{d, e\}\}$$

Il est aisé de vérifier que l'ensemble  $T_A$  est en accord avec les axiomes O1, O2, et O3, et qu'il est donc une topologie sur  $A$ .

En ce qui concerne l'exemple que nous avons pris sur l'espace  $[0, 1]$  pour illustrer la notion de compacité, (*cf.* plus haut p.3) la topologie qui va nous intéresser est la topologie induite par la droite  $\mathbf{R}$  sur l'espace  $[0, 1]$ .

Rappelons que la topologie usuelle sur la droite  $\mathbf{R}$  est définie, comme l'est généralement toute topologie, par la connaissance de ses ouverts. Notons ] x, y [ ces ouverts.

L'espace fermé [ 0, 1 ] est une partie de  $\mathbf{R}$  qui aura avec ces ouverts ] x, y [ un certain nombre d'intersections. Et bien, les intersections de [ 0, 1 ] avec les ouverts ] x, y [ de  $\mathbf{R}$  déterminent une topologie sur [ 0, 1 ] dont les ouverts sont précisément ces intersections. C'est la topologie induite sur [ 0, 1 ] par la topologie de  $\mathbf{R}$ .

Voici 5 exemples d'intersections possibles entre un ouvert ] x, y [ de  $\mathbf{R}$  et [ 0, 1 ]. Les intersections sont représentées en hachurées :

$$1) \text{-----} ] \text{-----} [ \text{-----} [ 0, 1 ]$$

x 0                      1 y

$$2) \text{-----} [ \text{-----} ] \text{-----} [ \text{-----} \emptyset$$

0                      1 x y

$$3) \text{-----} [ \text{---} ] // [ \text{---} ] \text{-----} ] x, y [$$

0 x y 1

$$4) \text{-----} [ \text{-----} ] // [ \text{---} ] \text{-----} ] x, 1 [$$

0 x 1 y

$$5) \text{-----} ] \text{---} [ // [ \text{---} ] \text{-----} [ 0, y [$$

x 0 y 1

Il existe bien d'autres intersections des ouverts de  $\mathbf{R}$  avec [ 0,1 ]. Par exemple celles engendrées par plusieurs ouverts de  $\mathbf{R}$ , ] x, y [ et ] x', y' [.

$$6) \text{-----} [ \text{---} ] // [ \text{---} ] // [ \text{---} ] \text{-----}$$

0 x y x' y' 1                      ] x, y [ \cup ] x', y' [

$$7) \text{-----} [ \text{---} ] // [ \text{---} ] \text{-----} ] x', y' [$$

0 x x' y y' 1

Il existe une infinitude d'autres intersections des ouverts ] x, y [ de  $\mathbf{R}$  avec [ 0, 1 ]. Imaginez que l'on prenne en compte des ouverts ] x « , y » [ et ] x''', y''' [ , etc.. ainsi que toutes les réunions et intersections que ces ouverts ont entre eux sur l'espace [ 0, 1 ]. On pourrait cependant dresser une liste finie d'un certain nombre de types d'intersections dont, entre autres, les 7 types ci-dessus.

Toutes ces intersections sont, conformément à la définition d'une topologie induite, des ouverts de l'espace de référence [ 0, 1 ]. Le lecteur qui dresserait la liste des différents types d'intersections possibles, pourrait vérifier que l'ensemble qu'elles constituent est une topologie sur l'espace [ 0, 1 ] car cet ensemble vérifie les trois axiomes 01, 02 et 03. Cette topologie s'écrit :

$$\mathbf{T}[0, 1] = \{ \emptyset, [ 0, 1 ], ] x, y [ , ] x, 1 [ , [ 0, y [ , ] x, y [ \cup ] x', y' [ , ] x', y [ , ] x', y' [ , \dots \text{ etc. } \}$$

On voit donc qu'à partir du moment où l'on a défini une topologie par des axiomes, on ne peut plus faire un usage approximatif des termes d'ouverts et de fermés. Il faut d'abord définir l'espace de référence, et l'on s'aperçoit alors qu'un ensemble peut être ouvert relativement à un sous-espace mais ni ouvert, ni fermé dans l'espace tout entier. C'est, par exemple, le cas des intervalles de type ] 1/n, 1 [ ou bien [ 0, 1/n [ qui sont des ouverts de la topologie induite par  $\mathbf{R}$  sur [ 0, 1 ] mais qui ne sont ni ouverts, ni fermés par rapport à  $\mathbf{R}$  tout entier. Un espace peut même être un fermé de l'espace tout entier et être un ouvert de l'espace de référence. C'est le cas de [ 0, 1 ] qui est un fermé de  $\mathbf{R}$  tout entier mais qui est un ouvert

de la topologie induite par  $\mathbf{R}$ , au motif qu'il vérifie avec les autres ouverts induits par  $\mathbf{R}$  sur  $] 0, 1 [$  les axiomes 01, 02 et 03.

Avant ces indispensables précisions sur la notion de topologie induite, nous disions que le recouvrement de l'espace  $] 0, 1 [$  était assuré par l'ensemble des ouverts notés :

$$\mathbf{G} = \{ ] 1/n, 1 [ , [ 0, \Sigma [ : \text{où } 0 < \Sigma < 1 \text{ et } n \in \mathbf{N}, \text{ avec } n > 1 \}$$

Ce recouvrement est infini puisque la suite  $] 1/n, 1 [$  est infini. Quand  $n$  tend vers l'infini,  $1/n$  tend vers 0 sans jamais l'atteindre et le recouvrement n'est possible qu'à adjoindre à cette suite infinie l'espace  $] 0, \Sigma [$ . (Voir le schéma ici p. 3).

De ce recouvrement infini  $\mathbf{G}$  on voit que l'on peut extraire un sous-recouvrement fini dès que  $1/n < \Sigma$ . Aussi petit que soit  $\Sigma$  il y aura toujours un  $1/n$  plus petit.

Si par exemple  $\Sigma = 1/10\ 000$  on pourra extraire du recouvrement infini  $\mathbf{G}$  le sous-recouvrement fini  $\mathbf{G}'$  :

$$\mathbf{G}' = \{ ] 1/2, 1 [ , \dots, ] 1/10\ 001, 1 [ , [ 0, 1/10\ 000 [ \}$$

Nous venons donc de montrer que sur l'intervalle fermé  $] 0, 1 [$  l'on pouvait extraire un sous-recouvrement fini d'un recouvrement infini. Si on peut procéder à cette extraction à partir de n'importe quel recouvrement infini, on aura démontré que l'intervalle  $] 0, 1 [$  est compact. On démontre effectivement (théorème de Heine-Borel) que sur un intervalle fermé et borné quelconque de la topologie usuelle de  $\mathbf{R}$  on peut toujours extraire un sous-recouvrement fini d'un recouvrement infini. Tout intervalle fermé et borné est donc compact.

\*  
\* \*

Afin de mieux cerner cette notion de compacité considérons l'exemple, *a contrario*, d'un espace non compact : l'espace ouvert  $] 0, 1 [$ . On constate que celui-ci peut bien faire l'objet d'un recouvrement infini par la suite des intervalles ouverts

$] 1/n, 1 [$ , mais on voit aussi que de ce recouvrement infini on ne pourra jamais extraire de sous-recouvrement fini. Tout le problème réside dans le fait que tous les points  $\Sigma$  compris entre 0 et 1 ne peuvent être recouverts d'une manière finie. En effet, on pourra toujours, dans le cas présent, produire un point  $\Sigma$  plus petit que le point  $1/n$  faute de disposer, comme précédemment, ( cas du fermé  $] 0, 1 [$  ) du point 0, limite de la suite  $1/n$ .

Comme on ne peut procéder à l'extraction d'un sous-recouvrement fini à partir d'un recouvrement infini, on peut donc conclure que l'espace ouvert  $] 0, 1 [$  n'est pas compact.

On saisit, avec cet exemple d'un intervalle non compact, en quoi les notions de limite et de compacité sont très proches. Aller dans le sens de la compactification d'un intervalle dans lequel une suite converge vers un point limite  $x$  qui lui est extérieur consiste à lui adjoindre ce point limite  $x$ .

\*  
\* \*

Il y a, disions-nous au début de cet article, plusieurs façons de définir la compacité. Nous avons donné la définition en terme d'espaces ouverts, il en est une autre qui se formule en terme d'espaces fermés. Nous avons dit ici, p. 2, que dans un espace de référence donné, le complémentaire d'un espace ouvert est un espace fermé. Que le lecteur se rapporte aux schémas que nous avons donnés pour illustrer la topologie induite par les ouverts  $] x, y [$  de  $\mathbf{R}$  sur  $] 0, 1 [$ , il établira facilement la liste des fermés complémentaires.

Les 7 exemples                      Les 7 fermés correspondants  
d'ouverts étaient :                      sont :

$$\begin{array}{l} ] 0, 1 [ \text{-----} \emptyset \\ \emptyset \text{-----} ] 0, 1 [ \\ ] x, y [ \text{-----} ] 0, x [ \cup ] y, 1 [ \end{array}$$

$$\begin{aligned}
 ] x, 1 ] & \text{-----} [ 0, x ] \\
 [ 0, y [ & \text{-----} [ y, 1 ] \\
 ] x, y [ \cup ] x', y' [ & \text{-----} [ 0, x ] \cup [ y, x' ] \cup [ y', 1 ] \\
 ] x', y [ & \text{-----} [ 0, x' ] \cup [ y, 1 ]
 \end{aligned}$$

De même que l'ensemble des ouverts de l'espace  $[ 0, 1 ]$  devait répondre aux axiomes O1, O2, O3 pour former la topologie  $\mathbf{T} [0,1]$ , l'ensemble des fermés de cet espace doit répondre à des axiomes F1, F2, F3 pour former la topologie  $\mathbf{T} [F,1]$ .

En effet, en terme de fermés une topologie,  $\mathbf{T}_F$ , sur un ensemble non vide X peut se définir par un ensemble de parties fermés de X (c'est à dire de sous-ensemble fermés de X) qui vérifient les trois axiomes suivants :

- F1 : l'ensemble X et l'ensemble vide sont des fermés qui appartiennent à  $\mathbf{T}_F$ .
- F2 : l'intersection, d'autant qu'on veut de parties fermées de  $\mathbf{T}_F$  est une partie fermée de  $\mathbf{T}_F$ .
- F3 : la réunion d'un nombre fini de parties fermées de  $\mathbf{T}_F$  est une partie fermée de  $\mathbf{T}_F$ .

La topologie induite par les fermés de  $\mathbf{R}$  sur l'espace  $[ 0, 1 ]$  s'écrit :

$$\mathbf{T}[0,1]^f = \{ \emptyset, [ 0, 1 ], [ 0, x ] \cup [ y, 1 ], [ 0, x ], [ y, 1 ], [ 0, x ] \cup [ y, x' ] \cup [ y', 1 ], [ 0, x' ] \cup [ y, 1 ], \dots \text{ etc. } \}$$

Le lecteur qui dresserait la liste exhaustive de ces fermés pourrait vérifier qu'elle est en accord avec les axiomes F1, F2, F3.

On peut donc définir la compacité en terme de fermés :

DÉFINITION dite **F** : de toute famille de fermés (les familles infinies incluses) d'un espace considéré X dont l'intersection est vide on peut extraire une sous-famille finie dont l'intersection est vide.

Cette définition est équivalente à celle en terme d'ouverts, elle lui est complémentaire.

Reprenons l'exemple que nous avons employé ici page 3 sur l'espace  $[ 0, 1 ]$  pour illustrer la notion de compacité, mais donnons-en la formulation en terme de fermés. Nous avons alors deux types d'intervalles fermés, complémentaires des intervalles ouverts précédemment utilisés.

Les intervalles ouverts étaient :

$$[ 0, \Sigma [ \text{ et } ] 1/n, 1 ] .$$

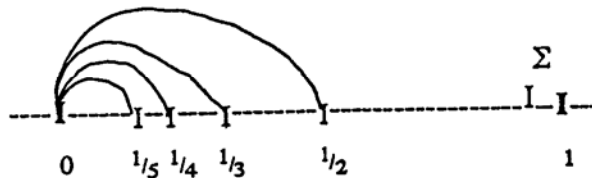
Leurs complémentaires fermés seront :

$$[ \Sigma, 1 ] \text{ et } [ 0, 1/n ] .$$

L'ensemble de ces fermés peut se noter :

$$\mathbf{GF} = \{ [ 0, 1/n ], [ \Sigma, 1 ] \text{ où } 0 < \Sigma < 1 \text{ et } n \in \mathbf{N} \}$$

et se dessiner ainsi :



En terme d'ouverts l'enjeu était de vérifier que l'espace  $[ 0, 1 ]$  était bien recouvert par l'ensemble  $\mathbf{G}$  des espaces ouverts. En terme de fermés l'enjeu sera, au contraire, de vérifier que l'ensemble  $\mathbf{GF}$  des espaces fermés n'assure pas ce recouvrement, c'est à dire que l'intersection de tous ces espaces est vide.

Si on considère, par exemple, la famille infinie de fermés,

$$GF = \{ [0, 1/3], [0, 1/4], \dots, [0, 1/n], [1/2, 1] : \\ \text{où } n \rightarrow \infty \}$$

on voit que l'intersection de toutes ses parties est vide et qu'on peut en extraire une sous-famille finie, par exemple :

$$GF \ll = \{ [0, 1/3], [0, 1/4], [1/2, 1] \}$$

dont l'intersection des trois éléments qui la compose est vide.

Dans cet exemple l'intersection est vide dès que  $1/n < \Sigma$ .

\*  
\* \*

Dans cette séance, Lacan commence par donner une définition en terme de fermés qu'il présente un peu plus bas comme complémentaire de celle en terme d'ouverts (voir « ...le complément de cette hypothèse de compacité » (transcription p.10), la voici :

«Rien de plus compact qu'une faille s'il est bien clair que quelque part, il est donné que l'intersection de tout ce qui s'y ferme étant admise comme existante en un nombre fini d'ensemble, il en résulte, c'est une hypothèse, que l'intersection existe en un nombre infini. Ceci est la définition même de la compacité » (transcription p.10).

Une lecture attentive de cette définition un peu obscure montre que, s'il s'agit bien d'une définition en terme de fermés (voir « ... l'intersection de tout ce qui s'y ferme»), mais il ne s'agit pas de celle complémentaire de la définition en terme d'ouverts. Il s'agit d'une autre définition en terme de fermés, très exactement celle-ci :

DÉFINITION dite **F'** : Si l'intersection de toute sous-famille finie d'une famille d'un espace X est non-vide alors toute famille (y compris donc les familles infinies) est elle-même non vide.

Nous avons appelé :

- **0** la définition en terme d'ouvert.
- **F** la définition en terme de fermés de la page 9.
- **F'** la définition en terme de fermés que nous venons de donner.

Ces trois définitions équivalentes sont articulées les unes aux autres par les liens logiques suivants :

$$\begin{array}{ccc} & \text{complémentaires} & \text{contraposées} \\ \mathbf{0} & \text{<----->} & \mathbf{F} \text{ <----->} \mathbf{F}' \end{array}$$

La contraposition est un terme de logique. La contraposée de  $P \Rightarrow Q$  (qui se lit « P implique Q » ou encore « si P alors Q ») est  $(\text{non } Q) \Rightarrow (\text{non } P)$ . Par exemple, l'énoncé contraposé de « si n est multiple de 6 alors n est pair » est l'énoncé « si n est impair alors n n'est pas multiple de 6 ».

Nous soutenons que Lacan nous donne **F'**, car :

- Parler de « l'intersection de tout se qui s'y ferme... » évoque une suite qui s'accumule en un point pour faire intersection et qu'il est donc implicitement question d'une intersection non vide, ce qui correspond à la définition **F'**, et est à l'opposé de la définition **F** où il n'est question que d'intersection vide.
- D'autre part, la présentation à deux reprises par Lacan de l'intersection comme passant du fini à l'infini est cohérente avec la définition **F'**. Dans **F** l'hypothèse (ou la prémisse) porte sur un nombre infini de fermés, et la conclusion sur l'extraction d'une sous-famille finie, alors que dans **F'**, on a bien ce passage du fini à l'infini, l'hypothèse porte effectivement sur une sous-famille finie et la conclusion sur une famille infinie.

Si Lacan donne **F'** comme première définition de la compacité, c'est probablement pour le caractère séduisant qu'il y a à tirer des conclusions sur l'infini à partir du fini. On part en effet d'un ensemble fini, dont on peut donc faire le tour, pour en tirer des conclusions sur un ensemble infini.



Pourtant le point fort de cette leçon du séminaire s'articule autour de la possibilité de pouvoir extraire du fini à partir de ce qui se présente comme infini.

La jouissance de l'Autre côté, pour reprendre les termes de Lacan, c'est à dire la jouissance qui n'est pas du côté phallique, est prise comme un espace sur lequel se déploie une suite infinie mais dont on peut, parce que cet espace est borné fermé, donc compact, extraire du fini, du un par un, ou plutôt, puisqu'il s'agit de la jouissance de l'Autre côté, du une par une. Si cet espace était ouvert, et donc non compact, on ne pourrait dégager du un de l'infini, c'est ce qui se passe du côté de l'être dit Lacan. ("Là où est l'être c'est l'exigence de l'infinitude". Transcription p. 12).

Il vaut de noter que la transcription de J. A. Miller rend illisible cette question de la compacité, point d'orgue de cette première séance, notamment parce que, l'opposition fini/infini de la définition en terme de fermés y est complètement évacuée. Une première fois il est dit que « l'intersection de tout ce qui s'y ferme étant admise comme existante sur un nombre infini d'ensemble il en résulte que l'intersection implique ce nombre infini. Ceci est la définition même de la compacité<sup>4</sup>». Transcription à comparer avec celle que nous avons donné ici-même page 10. Une seconde fois, quelques lignes plus bas, quand il est question de « ... l'intersection s'étendant à l'infini » au lieu de « ... l'intersection passant du fini à l'infini », (transcription p.11).

Le lecteur n'a, dès lors, quasiment aucune chance d'aborder correctement une question dont on ne peut dire qu'elle soit facile.

A celui qui voudrait en savoir plus nous conseillons un livre de topologie générale : *Topologie, cours et problèmes*, Seymour Lipschutz, Série Schaum, Ed. Mc Graw Hill. Nous conseillons également l'ouvrage à paraître de Jean-Michel Vappereau, *Nous, la topologie du sujet* Ed. Topologie en extension.

---

<sup>4</sup> J. Lacan, *Encore, Livre XX*, Ed. Seuil, Paris 1975, p.14.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 12 décembre 1972

Lacan paraît-il, pour son premier séminaire, comme on l'appelle, de cette année, aurait parlé, je vous le donne en mille, de l'amour, pas moins !

La nouvelle s'est propagée.

Elle m'est revenue même de pas très loin, bien sûr, d'une petite ville de l'Europe<sup>31</sup> où on l'avait envoyée en message.

Comme c'est sur mon divan que ça m'est revenu, je ne peux pas croire que la personne qui me l'a rapportée y crût vraiment, vu qu'elle sait bien que ce que je dis de l'amour c'est assurément qu'on ne peut pas en parler. « Parlez-moi d'amour », ça veut dire des chansonnettes. J'ai parlé de la lettre d'amour, de la déclaration d'amour, ce n'est pas la même chose que la parole d'amour.

Enfin, je pense qu'il est clair, même si vous ne vous l'êtes pas formulé, il est clair que dans ce premier séminaire j'ai parlé de la bêtise, de celle qui conditionne ce dont j'ai donné cette année le titre à mon séminaire, et qui se dit *Encore*. Vous voyez le risque ! Je vous dis ça uniquement pour vous dire ce qui fait ici le poids, le poids de ma présence : c'est que vous en jouissez. Ma présence seule, du moins j'ose le croire, ma présence seule dans mon discours, ma présence seule est ma bêtise. Je devrais savoir que j'ai mieux à faire que d'être là. C'est bien pour ça que je peux avoir envie tout simplement qu'elle ne vous soit pas assurée en tout état de cause.

Néanmoins, il est clair que je ne peux pas me mettre dans une position de retrait, de dire qu'encore et que ça dure c'est une bêtise, puisque moi-même j'y collabore. Évidemment je ne peux me placer que dans le champ de cet *Encore*. Et peut-être à remonter un certain discours qui est le discours analytique jusqu'à ce qui fait le conditionnement de ce discours, à savoir cette vérité, la seule qui puisse être incontestable de ce qu'elle n'est pas, qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ceci ne permet d'aucune façon de juger de ce qui est, ou n'est pas, de la bêtise. Et pourtant il ne se peut pas, vu l'expérience, qu'à propos du discours analytique quelque chose ne soit pas interrogé qui est, à savoir qu'il ne tient pas essentiellement de s'en supporter de cette dimension de la bêtise. Et pourquoi pas après tout ne pas se demander quel est le statut de cette dimension pourtant bien présente. Car enfin il n'y a pas eu besoin du discours analytique pour que, c'est là la nuance, comme vérité soit annoncé qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Ne croyez pas que moi j'hésite à me mouiller. Ce n'est pas d'aujourd'hui que je parlerai de Saint Paul, je l'ai déjà fait. Ce n'est pas ça qui me fait peur, même de me compromettre avec des gens dont le statut, la descendance n'est pas à proprement parler ce que je fréquente. Néanmoins que les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, ce fut la conséquence du message, voilà ce qui, au cours des âges, a eu quelques répercussions. Ça n'a pas empêché le monde de se reproduire à votre mesure. La bêtise tient bon en tout cas.

Ce n'est pas tout à fait comme ça que s'établit le discours analytique, ce que je vous ai formulé du petit *a* et du S2 qui est en dessous et de ce que ça interroge du côté du sujet. Pour produire quoi ? C'est bien évidemment que ça s'installe là-dedans, dans la bêtise pourquoi pas, et que ça n'a pas ce recul, que je n'ai pas pris moi non plus. De dire que si ça continue c'est de la bêtise, au nom de quoi le dirais-je ? Comment sortir de la bêtise ?

Il n'en est pas moins vrai qu'il y a quelque chose, un statut à donner de ce qu'il en est de ce neuf discours. De son approche de la bêtise, quelque chose s'en renouvelle. Sûrement il va plus près, car dans les autres c'est bien ce qu'on fuit. Le discours vise toujours à la

---

<sup>31</sup> Il s'agit d'Amsterdam.

moindre bêtise, ce qu'on appelle la bêtise sublime, car sublime veut dire ça, c'est le point le plus élevé de ce qui est en bas<sup>32</sup>.

Où est dans le discours analytique le sublime de la bêtise ? Voilà en quoi je suis en même temps légitimé à mettre au repos ma participation à la bêtise en tant qu'ici elle nous englobe, et à invoquer qui pourra sur ce point m'apporter la réplique...

de ce qui, sans doute dans d'autres champs...

mais non bien sûr ! puisqu'il s'agit de quelqu'un qui ici m'écoute, qui de ce fait est suffisamment introduit au discours analytique.

Comment ?

C'est là ce que déjà au terme de l'année dernière, j'ai eu le bonheur de recueillir d'une bouche qui va se trouver la même<sup>33</sup>. C'est là que dès le début de l'année j'entends que quelqu'un m'apporte, à ses risques et périls, la réplique de ce qui dans un discours, nommément le philosophique, résout, oblique, mène sa voie, la fraye d'un certain statut à l'égard de la moindre bêtise.

Je donne la parole à François Récanati que vous connaissez déjà.

FRANÇOIS RECANATI –

– Je remercie le docteur Lacan de me donner la parole une deuxième fois, parce que ça va m'introduire directement à ce dont je vais parler, en ce sens que ce n'est pas sans rapport avec la répétition. Mais d'autre part, je voudrais aussi bien prévenir que cette répétition c'est une répétition infinie, mais que ce que je vais dire là aussi, ce ne sera pas fini en ce sens que je n'aurai absolument pas le temps de venir au terme de ce que j'ai préparé. C'est-à-dire qu'ici, en quelque sorte, c'est véritablement au bouclage de la boucle que devait prendre sens ce qui comme préliminaire va m'y amener ; là je vais être obligé à cause du temps et à moins de reprendre ça une autre fois, de m'en tenir aux préliminaires, c'est-à-dire proprement de ne pas encore entrer de plain-pied dans cette bêtise dont a parlé le docteur Lacan.

Vous vous souvenez que ce que la dernière fois j'avais essayé de vous montrer, c'est que la répétition ne se produit qu'au troisième coup, qui était le coup de l'interprétant. Ça veut dire que la répétition, c'est la répétition d'une opération, en ce sens que pour qu'il y ait du terme à répéter, il faut qu'il y ait une opération qui produise le terme ; c'est-à-dire que ce qui doit se répéter, il faut bien que ça s'inscrive et l'inscription de cet objet ne peut se faire elle-même qu'au terme de quelque chose de l'ordre d'une répétition.

Il y a là quelque chose qui ressemble à un cercle logique, et qui est en fait un peu différent, plutôt quelque chose de l'ordre d'une spirale, en ce sens où le terme d'arrivée et le terme de départ, on ne peut pas dire que ce soit la même chose ; ce qui est donné, c'est que le terme d'arrivée est le même que le terme de départ, mais le terme de départ lui-même n'est pas déjà le même ; il devient le même, mais seulement après coup.

Il y a donc deux répétitions à envisager, dissymétriques, la première qui est le procès par où se donne cet objet qui doit se répéter, et on peut appeler ça en quelque sorte l'identification de l'objet au sens où il s'agit du déclin de son identité ; et on voit très bien ce que ça veut dire : quand on décline cette identité de l'objet, cette identité décline aussi sec. Et la tautologie initiale « *a est a* » dont on se souvient que Wittgenstein dit que c'est un coup de force dénué de sens, c'est proprement ce qui institue le sens, car il passe quelque chose là-dedans, c'est-à-dire que dans le « *a est a* », *a* se présente tout d'abord comme le support indifférencié tout à fait potentiel de tout ce qui peut lui arriver comme détermination. Mais dès qu'une détermination effective lui est donnée, dès que c'est d'existence qu'il s'agit et pas du n'importe quoi de toutes ses déterminations possibles, alors précisément il y a une sorte de transmission de pouvoir, c'est-à-dire que ce qui devait faire fonction de support, en l'occurrence ce *a* indéterminé, ce *a* potentiel, est en quelque sorte marqué par le fait qu'il y a de l'être tout d'un coup qui s'intercale entre lui et lui-même, c'est-à-dire que lui-même se répète, et il se répète sous la forme d'un prédicat ; c'est-à-dire qu'il y a une espèce d'amoindrissement, et cet amoindrissement se symbolise par ceci que dans « *a est a* », le *a* qui avait fonction de support tout d'un

<sup>32</sup> SUBLIME, adj. et n. m. est emprunté savamment (v. 1400) au latin classique *sublimis* « suspendu en l'air », « haut, élevé », au figuré « élevé, grand », spécialement en rhétorique ; en latin médiéval, le mot passe dans le vocabulaire des alchimistes au sens d'« élevé par la chaleur à la décantation de ses parties volatiles ». L'adjectif est formé de *sub-*, marquant le mouvement de bas en haut, et de *limis* ou *limus* adj. « oblique » en parlant de l'œil et du regard, mot sans étymologie claire. *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, Tome 2, p. 2031.

<sup>33</sup> Intervention de François Récanati le 14 juin 1972, publiée sous le titre : « Intervention au séminaire du docteur Lacan », *Scilicet* 4, Paris, Seuil, Le champ freudien, 1973, pp. 55 à 73.

coup se voit lui-même supporté par quelque chose de l'ordre de l'être qui le supporte, qui le dépasse, qui l'englobe, et lui-même n'est dans cette relation que ce qui prédique la prédication en tant que la prédication, c'est ce que supporte l'être. Sur ceci je vais revenir...

JACQUES LACAN – D'ailleurs chacun sait que « La guerre est la guerre » n'est pas une tautologie, non plus que « un sou est un sou » !

FRANÇOIS RECANATI – Exactement. Je vais revenir là-dessus parce que c'est à peu près le nerf de toute l'affaire et que je voudrais parler – c'est de ça que je crains de n'avoir pas le temps de le faire – de la logique de Port-Royal<sup>34</sup>, parce que c'est une théorie de la substance, justement, et qu'il a été dit la dernière fois qu'on ne se réfère pas ici à aucune substance. Mais j'y viendrai tout à l'heure. Qu'on sache simplement que la répétition effectivement, la première, répète l'indétermination initiale de cet objet qui se donne comme potentiel, mais qu'en répétant cette indétermination, l'indétermination se trouve soudain déterminée d'une certaine façon ; c'est-à-dire qu'on peut bien poser que la répétition du vide ou la répétition de l'impossible, enfin que ce type de répétition de quelque chose qui n'est pas donné et qu'il faut donc produire dans le temps qu'on voudrait le répéter, on peut bien poser que c'est l'impossible, et c'est ce que dit à peu près tout le monde, mais il suffit que ce soit impossible pour qu'il y ait quelque chose là d'assuré, et que cette assurance permette justement une répétition, c'est d'ailleurs une deuxième répétition.

Plutôt que de m'étaler là-dessus, je cite cette phrase de Kierkegaard : « La seule chose qui se répète, c'est l'impossibilité de la répétition ». Ça fait très bien voir ce qu'il en est, et ça fait le joint avec ce que j'avais dit l'année dernière de la triade qui supporte toute répétition, la triade objet – *representamen* – interprétant. C'est-à-dire qu'entre l'objet et le *representamen* on change en quelque sorte d'espace, ou au moins il y a quelque chose comme un trou qui fait justement l'objet et le *representamen* inapprochables dans cette relation. Mais ce trou, en tant qu'il insiste, ceci permet de fonder une vraie répétition dans ce sens que le coup d'après, il y a quelque chose qui va incarner ce trou qui sera l'interprétant, et qui pourra en quelque sorte répéter de deux façons ce qui passait entre l'objet et le *representamen* : d'une part l'inscrire en disant : « il y avait du trou » et en permettant que cette impossibilité ou ce trou, ça se répète. Mais d'autre part il va non pas seulement le signifier mais le répéter parce que, entre l'impossibilité de départ qui passait entre l'objet et le *representamen* et son signifiant qui est l'interprétant, il y a le même rapport impossible qu'il y avait justement entre l'objet et le *representamen* ; c'est-à-dire qu'il faudra un deuxième interprétant pour prendre en charge la répétition de cette impossibilité.

Dans l'interprétant, il y a quelque chose comme l'effectuation d'une impossibilité jusque là potentielle, et l'impossibilité inscrite par l'interprétant, c'est disons le premier terme de cette existence dont le zéro potentiel était porteur, au sens où de quelque manière, le tout conduit au « il existe » et j'y reviendrai également.

Ce qui est important, c'est que l'impossibilité du rapport objet/*representamen* se donne comme telle pour l'interprétant. L'interprétant dit : « Ça, c'est impossible » mais, dans la mesure où elle se donne pour l'interprétant comme telle, dès que l'interprétant lui-même se donne pour un autre interprétant, c'est alors que cette impossibilité est vraiment un terme, terme fondateur d'une série. C'est-à-dire que ça permet au nouvel interprétant d'assurer quelque chose de solide, comme si cette solidité, c'était l'interprétant premier qui l'avait fondée à partir de quelque chose originairement fluide.

Ce qui échappait dans le rapport objet/*representamen*, ça vient s'emprisonner dans l'interprétant. Mais on voit bien, et je l'ai déjà dit, que ce qui s'emprisonne dans l'interprétant et ce qui échappait dans le rapport objet/*representamen*, ce n'est pas exactement la même chose, puisque précisément ce qui échappait dans le rapport objet/*representamen*, ça continue à échapper dans le rapport entre ce rapport et l'interprétant. C'est-à-dire que de toute façon, il y a le même décalage, la même inadéquation. Et c'est bien l'impossibilité de la répétition sur laquelle je vais maintenant appuyer un peu, qui produit ce qui se passe et qu'on peut constater, c'est-à-dire la répétition de l'impossibilité.

Ce qui institue le décalage, ce décalage d'où s'origine la répétition, c'est l'impossibilité pour quelque chose d'être à la fois ce quelque chose et en même temps de l'inscrire. C'est-à-dire que l'existence de quelque chose ne s'inscrit que pour autre chose et, par suite, ça ne s'inscrit que quand c'est autre chose qui est donné. Et si tant est que c'est d'existence ponctuelle qu'il s'agit, l'existence de quelque chose ne s'inscrit qu'au moment où elle décline justement, du moment où c'est d'une autre existence qu'il est question.

<sup>34</sup> La logique de Port-Royal est aussi le titre d'un ouvrage : A. Arnauld, P. Nicole, *la logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard (collection TEL, n° 211), 1992.

Cette disjonction, c'est à peu près ce qui passe entre l'être et l'être prédiqué, et j'espère avoir le temps d'arriver jusqu'à la logique de Port-Royal qui était théoriquement le noyau de mon exposé, mais c'est douteux.

Vous vous souvenez que la dernière fois, Lacan a caractérisé l'être comme étant section de prédicat. Et c'est à proprement parler de cela qu'il est question. Et tout de suite je vais donner quelques réflexions sur ne fut-ce que cette formule : section de prédicat qui fait sentir immédiatement la récurrence où se construit ce qui justement est supposé supporter tout prédicat, c'est-à-dire l'être, ce qui supporte les prédicats avant, ça se donne après les prédicats. Et d'une certaine manière, s'il y a une section de prédicat pour trouver l'être, ça veut dire que ce qui supporte les prédicats, c'est ce qui n'est pas dans les prédicats. C'est justement ce qui est absent des prédicats, ce qui est absent dans la prédication.

C'est donc l'absence d'être, d'une certaine manière, qui porte les prédicats, ce qui implique aussi et de façon un peu indirecte que les prédicats ne sont eux-mêmes prédicats que de cette absence.

Que le prédicat puisse être coupé, c'est comme si en quelque sorte il y avait déjà une partition élémentaire, comme si une ligne était donnée en pointillé, une frontière et qu'il suffit de découper comme dans certains emballages.

JACQUES LACAN – Articulez bien la notion de section de prédicat puisque c'est ce que vous avez accroché dans ce que j'ai laissé, et j'ai juste presque achoppé là-dessus.

FRANÇOIS RECANATI – La section de prédicat, c'est proprement le noyau de mon exposé. On peut imaginer ça comme une vibration, c'est-à-dire que c'est à partir d'une espèce de halo que je vais essayer, en faisant le tour véritablement, de cerner ce noyau qui va apparaître dans tous les exemples que je vais donner.

Section de prédicat, c'est donc comme si ça pouvait être coupé. Je n'insiste pas là-dessus, sinon qu'il est évident que ce n'est pas d'avoir coupé la coupure qu'on va retrouver l'insécable, et que la frontière, une fois qu'on a tailladé dedans, elle insiste d'autant plus qu'elle se manifeste comme trou.

Disons que la section, pour prendre les sens qui viennent, c'est aussi bien faire deux de ce qui était un, et si je signale ce sens qui n'est pas ce qui se reçoit ici, c'est parce que c'est celui que Groddeck donne à un de ses concepts, qui s'appelle justement la *sexion*, c'est-à-dire que ça n'est pas sans intéresser le sexe, d'une certaine manière. Et ça, c'est la manière pour Groddeck de faire référence à Platon – et quand je dis Platon, il ne s'agit pas du *Parménide* mais du *Banquet*. Vous vous souvenez que, dans le discours d'Aristophane, est soulevé le problème de ce mythe de l'androgyne originaire qui aurait été coupé en deux. Ça aurait été ça, la *sexion* avec un x.

Or, ce sur quoi je voudrais insister, c'est sur quelque chose qui ressort très bien du *Banquet*, non pas spécifiquement du discours d'Aristophane mais un peu de tous les discours, même ceux qui sont supposés contradictoires, et je vais ne prendre que deux exemples : le discours de Diotime d'une part, celui d'Aristophane de l'autre. Et le *Banquet*, ça porte sur l'amour.

L'amour, dit Diotime, c'est ce qui, partout où il y a du deux, fait office de frontière, de milieu, d'intermédiaire, c'est-à-dire d'interprétant. Quand je dis « interprétant », c'est parce qu'on peut très bien traduire comme ça le mot que Platon emploie, qui est un mot dérivé de *mantiké*, qui veut dire l'interprétation et Platon dit que ce mot vient de *maniké* qui veut dire le délire. C'est ce qui fait office d'interprétant. Mais le seul intérêt de cette formule – parce que somme toute, personne dans l'assemblée du *Banquet* ne la conteste – c'est ce qui permet de s'en suivre ceci que l'amour en aucun cas ne saurait être beau, parce que ce qui se pose comme objet de l'amour, ce qui comme série tombe sous le coup de l'amour, l'amour étant comme une marque qui fait défiler, qui instaure une espèce de couloir où une série d'objets va passer, les objets qu'il a marqués, l'amour ne peut pas être beau parce que ses objets sont beaux, et il est dit qu'en aucun cas, ce qui est l'agent d'une série, l'instance même de la série ou le terme ultime de série, ce qui chapeaute une série ne peut avoir les mêmes caractères que les objets qui sont dans cette sériation ; c'est-à-dire que les objets de l'amour sont beaux, l'amour ne peut pas être beau. C'est là à proprement parler un caractère de cette instance de sériation, un caractère de l'interprétant que personne, parmi les polémistes présents dans l'assemblée du *Banquet*, ne remet en question.

Et on peut voir assez facilement le rapport qu'il y a avec Aristophane, même si ça paraît plus lointain, c'est que quand il dit qu'à l'origine, les hommes avaient quatre jambes, quatre bras, deux visages et deux sexes, ils devenaient un peu trop arrogants parce qu'ils n'avaient plus vraiment de désir ; il ne leur manquait pas grand chose ; alors Zeus a décidé de les couper en deux pour qu'ils deviennent humiliés. Mais ce qu'a dit Zeus, c'est que ça ne compte pas, une coupure, s'il n'y a pas des effets de coupure, c'est-à-dire que si la coupure est ponctuelle et qu'après ça continue comme avant, ça ne sert à rien. Alors ce qu'il a voulu, c'est que ça reste, qu'il y ait un effet ; et pour cela, il a tourné les visages, qui étaient alors comme les sexes dans le dos (et l'endroit de la coupure, c'était proprement le ventre puisqu'il y a le nombril qui est l'indice de la coupure) il a décidé de tourner les visages du côté du

nombril, pour que les hommes s'en souviennent, de cette coupure ; et puis pendant qu'il y était, il a tourné les sexes également, pour qu'ils puissent essayer de se recoller et que ça les occupe. Mais l'important et ce pourquoi j'ai déroulé tout ça, en rapport avec le discours de Diotime, c'est que le résultat de toute cette opération, qui peut apparaître dérisoire, c'est simplement que l'homme, on lui a tourné le visage, il ne peut plus regarder derrière lui, il ne voit plus qu'en avant, il voit seulement ce qui le précède. Est-ce qu'on voit bien que c'est précisément également ce que dit Diotime, c'est-à-dire que c'est ça la fin de tout, c'est-à-dire la fin du tout en tant qu'à toute série, il manquera le terme ultime de la sériation, le point de vue, ce d'où la sériation se construit.

JACQUES LACAN – C'est bien ce que je disais tout à l'heure : qu'il ne voit pas l'*encore*.

FRANÇOIS RECANATI – Ce que je viens là d'isoler à partir de deux discours, on va le retrouver comme deux points très liés à propos des ordinaux.

Ce qui fait l'ordinal, on vous l'a déjà dit, c'est quelque chose de l'ordre d'un nom de nom. Et on va voir plus précisément de quoi il retourne, en ce sens que l'ordinal, c'est un nom, mais si c'est un nom, la fonction de ce mot, c'est de nommer quelque chose qui n'est pas, justement, son propre nom ; c'est en quelque sorte le nom second de ce qui précède, du nom qui précède et qui, comme nom lui-même, est bien un nom, mais ne sert qu'à nommer quelque chose qui précède etc.. Voilà le rapport avec Aristophane ; je n'insiste pas.

Il y a un problème qui va se poser tout de suite, et je tâcherai de l'aborder, c'est que le premier ordinal, lui n'est pas vraiment un nom de nom, parce qu'il n'y a pas de nom qui le précède, si tant est qu'il soit le premier. C'est pourquoi j'ai écrit à côté le « nom du nom » parce que c'est ça le premier ordinal. Et je dirai même : si c'est cela qui se passe au début, c'est à cause de ça qu'après il y a du nom de nom, parce que justement, dès lors qu'on donne un nom à ce qui n'en a pas, c'est dans l'identification justement quelque chose comme le déclin de l'identité en ce sens qu'on en dit un peu plus, et que ce plus qu'on dit, il va falloir lui-même non pas tant le résorber mais l'identifier, lui donner un nom et, à partir de là, c'est le décalage infini. Nommer, en général, c'est faire le point de ce qui précède dans la série. Mais le point, en tant que lui-même fonctionne comme nom, précède quelque chose à venir également, et ce quelque chose à venir, si on le considère absolument, ce qui est toujours à venir, ce sera ce qu'on pourrait appeler l'«encore» qui lui, ne précède rien qui ne soit lui-même, c'est-à-dire ne détient pas de nom, innommable de ce fait. On voit que de ce point de vue là, ce que j'appelle l'encore, c'est l'index de l'infini.

Et d'autre part, on peut dire que l'infini est déjà là ; il est donné dès le départ dans l'homonymie du nom et du non. C'est-à-dire que le nom, c'est quelque chose comme la propagation du non plus radical qui, avant toute nomination, dans l'instant de toute nomination, se donne comme quelque chose d'infini. On voit donc quelque chose se détacher comme deux bornes, le non d'une part et l'encore, et l'ordination, c'est ce qui passe entre les deux. C'est-à-dire que ce qui va m'intéresser – et on peut voir le rapport de ceci avec la section de prédicat c'est-à-dire avec cette expression et cette récurrence – c'est le rapport entre les deux.

Le système de la nomination en général, vous voyez à peu près comment on peut l'appréhender : c'est l'enrobage d'un impossible de départ, enrobage qui justement dans ce rapport à l'impossible, ne se soutient que de l'encore comme indice de cette transcendance de l'impossible par rapport à tout enrobage. Et si l'impossible, c'est ce qui dit non (ce qui n'est pas évident et je regrette de n'avoir pas le temps de développer ce point) il faudra l'entendre à peu près comme une dénégation radicale, en tant que la dénégation, c'est quelque chose qui est déjà infini. C'est-à-dire que, en tant que c'est déjà infini, la dénégation se moque pas mal de ce qui arrive, en quelque sorte, derrière elle, ce qu'elle supporte, c'est-à-dire tout le jeu de prédication, tout le jeu d'objectivation prédicative qui prend la dénégation par exemple pour la nier, en disant non ou en disant oui. Ça ne donne jamais de oui. La dénégation reste intacte, avec des petits jeux qui se passent sur son corps, pourrait-on dire. Et alors, ce n'est même pas pour l'infini de la dénégation, une chatouille.

Alors ceci nous amène à penser – c'est une parenthèse – que même si ce que j'ai appelé la manipulation logique sur fond d'infini, ça devient infini à son tour, ça ne veut pas dire qu'on va guérir l'infini à coup d'infini et que ça va donner tout d'un coup du fini ou quelque chose comme du oui. Au contraire, ça va devenir pire en ce sens que ce qui, dans la nomination, peut devenir infini, ce n'est pas la même chose que ce qui est déjà là comme infini dans ce que j'appelle cette dénégation initiale, en ce sens que ce qui, dans la manipulation logique, vient comme infini, c'est la nomination de l'infini, et que ce qui est déjà là comme dénégation infinie, c'est ce qui infinitise toute nomination. C'est l'infini de la nomination. Ce qui fait que la nomination de l'infini, elle sera une nomination comme les autres, c'est-à-dire qu'elle sera aussi bien sujette à cette infinitisation qui est déjà là, qui part d'une source qui est au début. C'est-à-dire que ça ne va rien changer et qu'on peut poser quelque chose comme oméga, le plus petit ordinal infini, ça ne va pas s'arrêter là, ça continue dans l'ensemble des parties d'oméga, dans les alephs etc..

Dès lors que l'infini est donné dans cette position là, il faut que l'infini lui-même soit infini, c'est-à-dire qu'on continue ces passages d'infini à l'infini, etc., qu'on continue « encore ». Comme si ce qui veut s'atteindre dans cette histoire, c'est précisément l'encore lui-même.

L'encore a donné comme la limite de l'extension de ce non radical dont j'ai parlé, et je vais maintenant parler du rapport entre le non radical et l'encore, puisque c'est à ça que va m'introduire rétroactivement ce sur quoi je vais revenir, c'est-à-dire la section de prédicat.

La section de prédicat, on le voit immédiatement, c'est à la fois ce qu'il y a après toute prédication, c'est-à-dire une fois qu'on peut dire « il n'y en a plus, des prédicats » et c'est aussi bien ce qui, avant toute prédication, la supporte. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que cet avant et cet après, c'est la même chose, c'est-à-dire que c'est ce qui constitue, ce qui soutient la prédication comme l'enrobage d'une impossibilité, cette impossibilité qu'il faut comprendre comme l'impossibilité même de la prédication, c'est-à-dire l'impossibilité de fournir tous les prédicats, de les mettre ensemble, sans qu'au-moins un se détache comme représentant dans l'impossibilité, dans l'existence l'impossibilité ou si l'on veut l'encore.

Plus précisément quant aux ordinaux, l'ordinal nomme le nom de celui qui le précède. Cela veut dire deux choses : qu'un ordinal ne se nomme pas lui-même mais est nommé par son successeur, et qu'à chaque ordinal appartient la sommation mécanique de tous ceux qui le précèdent. Puisqu'un ordinal nomme son précédent, son précédent nomme son précédent etc., c'est-à-dire qu'il y a accrochée à chaque ordinal la série de tous les ordinaux qui l'ont précédé.

Or, déjà ces deux points impliquent une discordance essentielle entre le nom et le nom de non, et c'est ce que j'appellerai un effet d'écrasement.

Ce qui vient identifier le zéro par exemple, dans une définition du zéro, comme quelque chose comme l'élément unique de l'ensemble identique à zéro, ou pour l'ensemble vide on peut très bien dire : ce qui est élément unique de l'ensemble de ses parties, ou simplement cet ensemble de ses parties dont il est l'élément qu'il vient identifier proprement, ceci se donne comme prédicat du zéro. Or, on voit bien que dans ce prédicat, il y a quelque chose en plus qui est donné, en plus que l'ensemble vide, en plus que le zéro. Et c'est tellement tangible. La preuve en est que justement le zéro et le un qui n'est censé être autre que l'identification du zéro, ça fait justement deux.

On voit qu'on change de niveau, que ça n'a aucun rapport, que ça ne se situe pas – il y a un décalage, on passe d'un niveau à un niveau supérieur. Mais ce qui est remarquable, c'est que ce zéro et ce un qui n'ont rien à voir, qui ne se situent pas au même niveau, on les met ensemble comme les éléments de ce nouvel ensemble constitué par l'ordinal deux. Zéro et un, ça fait deux justement au sens où le zéro et le un sont en quelque sorte nivelés, mis sur un même plan dans le deux. Et pour le deux lui-même, l'opération va se répéter dans ce passage du deux au trois etc..

Le *representamen* n'a là avec l'objet pas de rapport possible, et c'est toujours ce cursus de l'interprétant qui intervient, c'est-à-dire que c'est incarné par quelque chose, et dans la mesure où c'est incarné, où le quelque chose qui échappe est bridé, il resurgit également juste après cette incarnation.

On peut prendre la formule d'un ordinal pour mieux voir ce dont il est question.

## JACQUES LACAN – Rendez-le à Cantor quand même !

FRANÇOIS RECANATI – Voici la formule qu'on peut considérer comme la formule du 4.

$$\begin{array}{r}
 0 \quad 0 \quad I \quad : \quad 0 \quad I \quad 2 \\
 0, \{0\}, \{0, \{0\}\} \quad : \quad \{0, \{0\}, \{0, \{0\}\}\} \\
 0 \quad I \quad 2 \quad : \quad 3 \\
 4
 \end{array}$$

Dans cette formule, que se passe-t-il ? On sait que c'est le terme ultime de cette série qui compte. On voit que dans le 4, ce qui est répété, c'est le 3. Et on voit que le 3 répète lui-même le 2, qui lui-même répète le 1, qui lui-même répète le 0.

Mais ce qui est important, c'est que le 4 n'est pas seulement la mise entre parenthèses, la nomination du 3 qui lui-même met entre parenthèses et nomme le 2 etc.. Ce n'est pas seulement l'exposition, même répétitive, c'est-à-dire avec des parenthèses en plus, de ce qui déjà se donnait dans le 3. C'est la mise dans un même ensemble du 3 déjà comme écrasement, comme ensemblisation de termes hétérogènes, c'est-à-dire la même chose que dans le 2, le fait qu'il y ait le 0 et le 1 qui soient mis absolument sur le même plan ; dans le 3, c'est déjà un écrasement du 0, du 1 et du 2, c'est-à-dire qu'on les met dans un même ensemble. Et le 4, c'est ici précisément la mise en rapport dans un même ensemble du 3 comme écrasement, comme cette ensemblisation forcée, avec les éléments que le 3 a écrasés, séparés du 3, hors du 3. C'est-à-dire que c'est une répétition. On voit que la partie de gauche et la partie de droite. C'est la même chose, à part qu'à droite, il y a des parenthèses en plus. C'est ici (entre 2 et 3) qu'il y a comme une barre de clivage, ce qui me permet de dire qu'on peut voir dans cette

formule que si le 3 déjà est la désignation de ce qui s'est passé, d'un passage-écrasement, entre le 0 et le 1, et du 0 et du 1 au 2, si le 3 est déjà cet écrasement, c'est-à-dire une manière de désigner ce qui s'est passé d'une rupture avant, d'une rupture qui est précisément le passage du 0 au 1, d'une rupture c'est-à-dire d'un éclatement des parties de ce qui déjà se donnait comme ensemble, on voit que ce qui se désigne dans la formule du 4, c'est précisément cette désignation même, en tant qu'on peut voir exposés sur le même plan d'une part toutes les parties de ce qui forme le 3, et d'autre part le 3 lui-même. C'est-à-dire que l'écrasement lui-même, le fait de mettre des parenthèses en plus, ce n'est pas suffisant comme résultat pour laisser prégnant ce passage du 0 à son écrasement dans le 1, du 1 à son écrasement dans le 2 etc. le 2 ou le 1 comme résultat n'exprimant plus ce passage. Il faut que dans l'ensemble constitué par le 4 soient présents à la fois les termes séparés des différents passages et la série des passages-écrasements, pour que le 4, comme nomination de tous ces passages impossibles mais effectifs, prenne en charge dans sa propre formule l'histoire de la progression qu'on voit ici répétée, c'est-à-dire laisse ouvert ce qui se pose comme question, comme irrésolution dans ce mouvement, c'est-à-dire l'insistance dans cette course de ce qui, à travers les différentes limites successives qui font en quelque sorte opposition au passage du 0 au 1, du 1 au 2 etc., l'insistance à travers ces limites successives de ce qui se donne comme limite absolue et qui serait l'encore.

Et si le 4, comme écrasement totalitaire, c'est-à-dire comme sommation de tout ce qui s'est passé avant lui, de tous les écrasements impuissants à s'achever, si le 4 laisse ouverte cette question, c'est bien parce que lui-même, en tant qu'écrasement, répondant à cette faille qui appelle une fermeture impossible, il ne peut à son tour que s'écraser encore, c'est-à-dire reproduire la faille, nommément dans la nouvelle formule qui l'inclut comme élément, et c'est-à-dire le 5, et qui pour ce faire le confronte à tous les éléments qu'il contient, mis à côté de lui, pour faire surgir entre tous ces éléments et leur écrasement dans le 1 l'impossible identité.

Il suffirait donc de répéter tout ce qu'il y a là ici et de remettre les parenthèses pour obtenir le 5.

L'impossible identité, c'est ce qui se répète à chaque nouvel écrasement avec ceci que dans la suite, dans la confrontation, à l'intérieur du 4, du 3 constitué et de tous ses éléments, c'est déjà les écrasements qui s'écrasent encore un peu, alors que le paradigme de l'écrasement, on peut le trouver au début dans le passage du 0 au 1 et, cet écrasement, il faut le comprendre de façon tout à fait concrète, comme celui d'Icare, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui prend son vol et qui s'écrase misérablement, et qui ne s'écrase pas dans le trou qui devait être survolé, qui s'écrase sur la falaise de l'autre côté en quelque sorte.

On peut considérer qu'entre un ordinal et un autre, ou plutôt entre le rien de l'ensemble vide et son inscription dans le 1, il y a quelque chose comme une barrière, une frontière, ou bien un trou. Mais ce trou, on ne peut pas l'atteindre, exactement dans le sens où, comme le rappelait Lacan la dernière fois, comme dans le cas d'Achille, on peut dépasser ça mais on ne peut pas l'atteindre. Si une fois qu'un écrasement est donné, il se répète, c'est justement parce que ce qui se pose comme frontière n'a pas été atteint ; elle est toujours là, cette frontière, existante. On n'est jamais dans l'entre-deux, l'entre deux ordinaux, mais toujours dans l'un ou dans l'autre, l'un étant l'ensemble qui prend en charge mais n'est pas soi-même compté, et l'autre étant ce qui prend l'ensemble premier mais n'est toujours pas lui-même compté.

C'est dire que la limite dont je parle et qui s'atomise et qui se fragmente en une série de frontières qu'on ne peut jamais atteindre et qui donc se reproduit, se pose comme limite absolue, c'est donc le tout, le tout c'est-à-dire le quelque chose qui se soutient tout seul, qui n'a pas besoin d'autre chose et qui est pour la philosophie la substance, ou encore la substance des substances, c'est-à-dire l'être.

Cette limite insiste comme toujours ailleurs, et le passage qui la manifeste comme trou, entre quelque chose et son support, ce passage pas un instant ne peut être saisi comme entre deux. On le voit en ce qui concerne le passage du fini à l'infini par exemple car, comme je l'ai dit, on peut poser le plus petit ordinal infini. Néanmoins, cela ne se présente pas de façon harmonieuse comme précédé justement du plus grand fini ou précédé de quelque chose de fini, parce que cet infini ne serait dès lors que du fini plus un. Entre les deux, il y a véritablement ce trou qui n'a pas pu être atteint, et qui se répète dès lors dans l'infinisation des infinis.

Cela dit, cette insistance de la limite en tant qu'elle est exclue, en tant qu'elle existe, plus exactement, ça ne fait pas qu'exprimer qu'il y a un fossé entre le 0 et le 1, mais c'est bien plutôt leur écrasement dans le 2 qui implique une certaine méconnaissance de ce fossé, un refus véritablement, quelque chose qui ressemble à un déni ou à une dénégation c'est-à-dire quelque chose qui participe de ces procédés inconscients qui définissent la logique formelle d'une certaine façon puisqu'ils mettent en œuvre l'infini, et que mettre en œuvre l'infini, c'est véritablement désarmer la plupart des procédés de la logique.

Je cite un exemple que j'ai lu dans un article récent sur les mathématiques modernes où il était dit que dans une classe d'école, quand on demande un exemple d'ensemble infini, il n'est jamais répondu par quelque chose comme « les entiers » ; il n'est jamais répondu numériquement, mais toujours par un ensemble fini, un grand ensemble fini comme « les cailloux de la terre » ou quelque chose comme ça. Ça montre bien que pour ce qui est justement du nombre, il y a quelque chose qui fait croire que ça



peut s'arrêter, et en même temps c'est très juste, parce que ça n'arrête pas de s'arrêter. Mais si je dis « ça n'arrête pas de s'arrêter », c'est bien ça, c'est-à-dire que ça n'arrêtera jamais de s'arrêter.

La limite dont j'ai parlé, on peut la concevoir en analogie avec la mort, avec le silence, et je regrette de n'avoir pas beaucoup le temps de le développer, mais en général c'est ce vers quoi converge le discours ; c'est-à-dire que la répétition, c'est le *representamen* de la mort. Et je voudrais montrer, en prenant un minimum d'exemples, que dans le rêve par exemple, on l'a déjà dit, il y a quelque chose qui se manifeste comme équation du désir = 0. Mais cette équation du désir, elle est en plus, elle est en retrait. C'est celui qui interprète le rêve qui dit : « c'est l'équation du désir » qui se débrouille pour faire zéro. Le rêve lui-même, il est dans du zéro, c'est-à-dire que ça s'équilibre.

En même temps « équation du désir = 0 », ça ne s'arrête évidemment pas là. Ça ne peut pas s'arrêter là, parce que le rêve, justement, continue à produire des énoncés ; ça continue à parler. Et bien sûr, ça voudrait bien être égal à zéro, mais il faudrait pour ça que ça se taise, ce qui n'est pas le cas.

Or, le zéro, s'il est inséré dans cette équation, équation du désir = 0, ça signifie qu'il est supporté, qu'il est désigné par l'équation qui le produit comme ce à quoi elle aboutit.

Or, le fait qu'il soit désigné, qu'il soit supporté, c'est proprement la transformation déjà de ce 0 en 1. Le 0, quand on lui met des accolades, ça devient du 1. Or, c'est précisément la tâche de l'interprétation que de rendre sensible, dans ce 0, le 1 dont il est porteur, le 1 dont en tant que le 0 se manifeste, en tant qu'il est désigné, c'est alors qu'il se produit à partir du 1. Et on peut comprendre comment il se fait que l'interprétation soit comme un wagon rajouté à une équation déjà donnée, c'est que précisément, le rêve lui-même c'est le terme ultime de la série ; c'est par exemple le 1. Mais quand on est dans le 1, le 1 porte tout entier, il est focalisé sur ce 0 qu'il inscrit, et s'il fait lui-même 1, c'est pour autre chose, c'est-à-dire pour la venue de quelque chose d'autre qui arrive dans l'interprétation ; ce qui se donne comme résistance à l'interprétation du rêve dans une analyse, cette espèce d'ennui à parler d'un rêve, comme si c'était déjà pas mal tel quel, comme si tel quel c'était bien, et comme s'il ne faut rien y rajouter, ça a à voir avec la barre résistante à la signification qui est censée séparer le signifiant du signifié.

A se laisser garder, dans la mesure où il est question d'interprétation, par Pierce plutôt (s'il y a une opposition entre eux) que par Saussure, il faut bien se souvenir que le signifié dont on parle, ce n'est pas autre chose que du signifiant, mais dans une série, au sens où précisément il y a des fonctions dans cette série, des rôles qui s'échangent, et qu'on peut dire qu'effectivement il y a un rôle de signifié par rapport à un rôle de signifiant ; mais le signifié, c'est un signifiant plongé dans l'interprétation au sens de Pierce, et qui se trouve en quelque sorte écrasé, minimisé, amoindri, singularisé dans le surgissement d'un autre signifiant, surgissement d'un autre qui permet, par cette confrontation qui est la même qu'on voit ici, de comprendre qu'on a affaire à des unités d'un autre ensemble, à des éléments d'un ensemble plus large. Et cet écrasement a lieu sans que ce qui fait trou entre les deux, dans le surgissement de ce nouveau signifiant entre les deux signifiants, soit à proprement parler produit, mais c'est dans la répétition de ce phénomène, dans son caractère infini qu'est donné quelque chose comme la limite de l'interprétation ; et la limite de l'interprétation ou de la signification pour Pierce, c'est la béance du potentiel, c'est-à-dire quelque chose qu'il faut mettre en rapport avec le sujet et, quitte à le mettre en rapport avec quelque chose, on peut également voir s'il est en liaison avec ce qu'on appelle l'ensemble de tous les ensembles. Parce que l'ensemble de tous les ensembles peut-être précisément c'est ce potentiel infiniment silencieux dont parle Pierce et qui se trouve au début et à la fin de toute série. Dire qu'il n'existe pas, c'est aussi bien dire qu'il existe comme limite de toute inscription, et aussi bien comme grain de sable dans la machinerie de toute équation qui veut s'égaliser à zéro, car dans le temps de cet « égal à 0 » le zéro se produit comme ce terme, et dès lors il peut être confronté à quelque chose d'autre qu'on prendrait dans l'équation qui lui a donné naissance, et qui le singulariserait dans un autre ensemble plus général où il figurerait à titre d'un élément.

Si je dis cela, c'est parce que j'ai entendu, il n'y a pas longtemps, un analyste déclarer que la plupart du temps, les futurs analysants viennent le voir pour un entretien préliminaire dès lors qu'il s'est passé quelque chose c'est-à-dire dès lors qu'un grain de sable, un petit quelque chose de rien du tout est venu enrayer, est venu rendre insupportable une économie jusque là très bien supportée. Or ce grain de sable, ce n'est pas autre chose que ce 1 dont j'ai parlé, c'est-à-dire qu'il se constitue de la prise en compte globale de cette équation, de cette économie très satisfaisante dans leur extrême singularité qui n'est pas rien, c'est-à-dire en opposition à quelque chose d'autre, quelque chose qu'on peut éventuellement prendre au dedans de cette équation, et singulariser c'est-à-dire poser comme actuellement en face de l'équation toute entière.

Il suffit qu'un seul trait de l'équation soit produit isolément pour qu'il brise l'équilibre de l'équation elle-même qui était un équilibre de repli sur soi-même et pour qu'il fonctionne comme grain de sable. Il suffit d'un léger glissement (je ne peux pas ici citer d'exemples et c'est dommage car cela paraît extrêmement bien) d'un changement de niveau tout à fait dérisoire, c'est-à-dire d'un transport, d'un transport de ce qui se donne comme équation dans quelque chose d'autre, où il y a d'autres éléments qui sont en jeu pour que cette équation satisfaite d'elle-même, cet ensemble fermé, devienne tout d'un coup autre chose, c'est-à-dire pour qu'on se rende compte qu'il peut aussi bien fonctionner comme un

élément d'un autre ensemble, comme partie d'un autre ensemble qui peut précisément être l'ensemble de ses parties comme ici on le voit, c'est-à-dire comme un élément d'un ensemble où le tout de l'équation précédente figure à côté de n'importe quoi, à côté de n'importe quel trait et au même titre que l'ensemble vide par exemple.

Il n'est pas de tout qui ne puisse être ravalé, être éclaté au rang de singularité élémentaire dans quelque chose qui se donne comme un ensemble plus grand, c'est-à-dire l'ensemble de ses parties. Et cette singularité, dès lors qu'elle se donne, précisément dans un instant de flottement, appelle aussi bien l'écrasement, le nivellement dans un nouvel ensemble, qui lui garantit, à elle, cette nouvelle singularité, une place en propre, une fonction, quelque chose comme un emploi.

Le passage d'un ensemble à l'ensemble de ses parties, c'est donc la débandade de tout. Mais cette débandade prend des formes singulières, dès lors qu'elle n'a lieu, qu'il ne se produit d'éparpillement que pour reformer un nouveau tout, que pour se récraser immédiatement dans un nouveau tout, c'est-à-dire pour que ce qui s'éparpille se reconsolide, mais de manière qui ne revient pas au point de départ mais suivant une progression, se consolide dans autre chose qui cette fois forme un ensemble compact.

Peut-être en définitive la victoire va à l'éparpillement en ce sens que si l'impossibilité de la répétition peut se répéter, l'impossibilité de la totalisation ne peut pas, elle, se totaliser, puisque si l'on prend l'ensemble de tous ces tout dont la totalisation est rompue par leur fractionnement dans l'ensemble de leurs parties, si véritablement cet ensemble se constitue de tous ces tout comme de ses parties, alors il subit le même destin, c'est-à-dire que lui-même peut se fractionner, ce qui implique que jamais tous ces tout ne pourront se totaliser, sinon ce serait autre chose que l'ensemble de ses parties, autre chose que ce que l'on connaît d'une totalisation ou d'un écrasement possibles.

On voit que les ruptures d'ensembles ça conduit à la constitution de nouveaux ensembles, à l'écrasement, et ces nouveaux ensembles tendent, eux aussi, vers la rupture, ce qui permet de dire qu'en définitive – et je n'insisterai pas là-dessus quoique ce soit important – tout est une question de rythmes. À un niveau tant soit peu général, il n'est de système que de rupture, et je regrette aussi de ne pas pouvoir m'étaler un peu là-dessus, mais ce fut une des erreurs du linguicisme contemporain de postuler quelque chose comme une régulation intra-systématique dans un ensemble, sans la poser fonction de quelque chose qui participe à un ordre, fonction d'une limite exclue.

## JACQUES LACAN – Fonction d'une ?

FRANÇOIS RECANATI – Fonction d'une limite exclue.

Quelque chose comme l'interprétation de Pierce a été perçu en linguistique comme seulement une partie de ce que pour Pierce est l'interprétation, c'est-à-dire la possibilité par exemple dans un système de passer d'un signifiant à un autre, alors que ce sur quoi cette opération élémentaire fait fond, c'est sur un travail sémiotique plus essentiel – je ne fais que le mentionner – qui est précisément, pour un même signifiant ou pour un même ensemble de signifiants, le passage d'un système à un autre de type différent. Il y a là quelque chose comme la torsion, l'écrasement du signifiant et au demeurant il suffit de regarder le rêve pour s'apercevoir de ce que ça peut signifier ; c'est-à-dire que la surdétermination doit se comprendre non pas seulement comme surdétermination sémantique dans un système, mais plus proprement comme surdétermination sémiotique, comme possibilité d'un passage pour un même signifiant d'un système à un autre, comme écrasement du signifiant.

La remarque d'un tel processus, liée à quelque chose d'autre qui est intéressant que je vais dire, on la trouve chez Bacon qui, à partir de ses réflexions sur le langage, a fondé un procédé de cryptographie.

Ce procédé consiste à passer d'une lettre intérieure à une lettre extérieure et à faire le trajet dans les deux sens, c'est-à-dire à sauter une frontière que ce passage met en relief. Je ne vais pas insister sur ce en quoi il y a un changement de système chez Bacon, mais j'en donne l'exemple pour voir quelque chose qui est proprement ce qui déjà insistait dans cet exemple ici, quelque chose qu'on retrouve à tous les carrefours, qui est nommément quelque chose comme l'omission des parenthèses, et qui permet justement le passage de la frontière, quelque chose qui a rapport avec la possibilité d'une substitution de deux termes, c'est-à-dire que, dans la substitution de deux termes, tout est fonction des parenthèses ; et si je me suis permis d'ignorer les parenthèses ou de changer la place des parenthèses ou des accolades, à ce moment là tout est possible. C'est d'ailleurs ce que reprochait Frege à Leibniz, ce qu'il lui reprochait d'avoir fait ; et c'est ce qu'on retrouve chez Bacon dans son procédé cryptographique dont je vous donne l'exemple.

A chaque lettre de l'alphabet (latin en l'occurrence c'est-à-dire de 24 lettres) on fait correspondre un groupe de cinq lettres. Et ce groupe est formé uniquement de a et de b, selon une des 32 combinaisons possibles. C'est là le premier temps : c'est une interprétation simple.

Dans le deuxième temps, c'est le message qu'on va transformer par le biais de cette transposition ; le message qui est uniquement en a et en b va être retransformé en alphabet latin selon une autre interprétation, selon une autre loi de transformation.

A	B	C
(aaaaa)	(aaaab)	(aaaba)

JACQUES LACAN —... ?

FRANÇOIS RECANATI – La première opération est donc celle-ci. Maintenant, le phénomène essentiel du changement de système, quoique je ne pointe pas que ce soit précisément un changement de système, mais ce qui fait qu'il y a interprétation, c'est qu'une fois qu'on a un message formé uniquement en a et en b par la transcription à partir de chacune des lettres dans ce tableau, on va retranscrire dans l'alphabet originel latin, en prenant non pas chaque groupe de 5 a ou de 5 b, parce que ce serait proprement réeffectuer ce découpage qu'il s'agit de masquer ; on va prendre chaque a et chaque b séparément, et chaque a et chaque b, comme ce sont les deux seules lettres dont est formé le message moyen, le message frontière, il pourra correspondre à chacun un nombre énorme de lettres de l'alphabet latin. Si on prend un alphabet latin compliqué de majuscules et d'italiques, chaque lettre apparaissant en majuscule et majuscule italique, minuscule et minuscule italique, on aura 4 fois 24 lettres, et le a et le b auront chacun la moitié de ces lettres comme traduction possible. C'est-à-dire que la seule chose qui va compter, ce sera l'ordre des lettres du message, dans la mesure où le décodeur sait qu'il faut couper le message en portions de 5.

Par exemple, on se donne une série ordonnée de manière très simple de a et de b, dans l'ordre, et on fait correspondre ensuite l'alphabet à chaque a et à chaque b, ce qui fait qu'à chaque fois qu'on aura un a, on pourra mettre ce qu'on voudra qui lui correspond, et à chaque fois qu'on aura un b, ce sera la même chose. L'essentiel, ce sera la position des italiques et l'ordre général des lettres.

a b a b a b a b

A . a . B . b .

Ce qui s'est passé entre les deux, c'est justement qu'on a fait tomber ces parenthèses qui regroupaient les groupes de 5. On les a fait tomber, et c'est là l'essentiel. Cela dit, je regrette de n'avoir pas le temps de développer ce point.

Ce qui permet la rupture et l'éclatement dont j'ai parlé, c'est donc la structure ouverte de l'ordination ; c'est d'ailleurs ce fait que le terme, l'agent de la série – c'est ce que je disais au début – est absent de la série qu'il agence, c'est-à-dire qu'il n'y sera présent qu'un coup d'après. De cela, de cette absence naît la possibilité du décalage qui est la réobjectivation de la série toute entière.

Il est très sensible dans un récit de cas que le grain de sable dont nous avons parlé, s'il manifeste un changement de niveau, c'est que ce qui était proprement l'agent totalisant de la formation précédente, c'est-à-dire ce qui était les dernières parenthèses, en quelque sorte, de la formation précédant le grain de sable, cela devient un élément, cela est compté dans la série pour un nouvel agent totalisant. C'est-à-dire qu'il est clair que le point de fuite ou le point de chute d'une formation en général, d'une formation inconsciente par exemple, ce point est absent de la formation au niveau du désigné au niveau de ce qu'elle désigne, de ce qu'elle manifeste et de ce qu'elle met en scène. C'est-à-dire qu'il s'agit, à partir du désigné, de faire cette remontée, de mettre en évidence ces parenthèses, en quelque sorte, qui sont là mais qui sont absentes.

Qu'on prenne un seul exemple qui est celui de ce rêve, où alors vraiment ça va de soi, commenté par Freud à l'époque où il cherchait partout des réalisations de désir où justement il y a une patiente qui lui amène sur un plateau un rêve où il n'y a pas de désir apparent. On peut se casser la tête, on ne trouvera pas de désir, on ne trouvera pas d'équation du désir, mais de réalisation de désir. Mais Freud, qui a très bien compris ce processus dit : « Justement, son désir, c'est qu'il n'y ait pas de désir dans le rêve, c'est-à-dire que j'aie tort ». Ce qui montre bien que ce qui, dans le rêve, est présent, c'est le zéro, le pas de désir, le pas d'équation etc.. Mais tout ce zéro, il est encerclé dans des parenthèses, il est inséré dans l'ensemble plus général, comme une partie de cet ensemble qui représente le désir dans sa généralité. C'est-à-dire qu'il est supporté par un désir, et le désir, en tant qu'il a là la fonction de support, il est absent du désigné. Et c'est à l'interprétation de faire surgir ce 1 qui était à l'état potentiel dans ce zéro.

Il y a quelque chose dans la rupture qui ne veut pas s'achever, ce que j'ai appelé la méconnaissance et qui conduit aux écrasements successifs. Et l'écrasement, lui, ne peut pas s'achever ; il ne peut pas être complet. Mais ce vers quoi tend le processus, puisque déjà j'en ai un peu parlé, c'est l'écrasement. L'écrasement de tout ce qui peut se passer, c'est-à-dire de toutes les ruptures, un écrasement complet

qui délimiterait et qui achèverait la totalité des ruptures possibles ; l'ensemble de tous les ensembles, c'est l'ensemble de tout ce qui peut produire, par rupture, un nouvel ensemble ; et s'il est dit que tout ensemble, par rupture, donne naissance à un nouvel ensemble, alors l'ensemble de tous les ensembles se définit comme un possible.

Or justement ce qui est impossible, c'est d'encercler une rupture, de la mettre en boîte ; car dès que d'une rupture se produit un nouvel ensemble, c'est pour repousser, pour décaler la rupture qui, du nouvel ensemble va faire encore un autre.

La rupture n'est jamais dans l'ensemble, même si l'ensemble ne tient que de vouloir encercler la rupture, et l'ensemble de tous les ensembles, celui qui engloberait la rupture, est impossible.

Après ces préliminaires, on peut dire que ce qui passe, puisque je reviens à mon point de départ qui était la question du « *a est a* », entre un sujet et l'opération qui l'objective, le définit ou le limite dans la prédication, ça a partie liée avec la catégorie de ce qui se soutient soi-même.

Or, puisque ce qui soutient quelque chose n'est soutenu que par autre chose, on vient de le voir, la catégorie de ce qui se soutient soi-même, il semble que ce soit impossible. Mais si c'est impossible, cette impossibilité même peut avoir des effets sur la prédication, qui n'est autre qu'un encerclement supporté par ce qui veut être encerclé. Et ça va de soi à regarder que quelque chose supporte son prédicat mais que le prédicat en même temps va essayer d'encercler ça, de lier ce qui le supporte.

Ce qu'il y a de réel dans ces effets pourrait apparaître un peu n'importe où. Ça aurait été sans doute plus attrayant de voir ce qui en apparaît par exemple dans l'œuvre de Proust, mais enfin j'ai pris la logique de Port-Royal parce que c'est précisément une théorie de la substance, une théorie de ce qui se soutient soi-même, et qu'une telle théorie ne peut fonctionner que, je pense, sur ce qu'on vient de voir, même si c'est afin de reproduire sans cesse une méconnaissance.

Ce qui m'a amené à la logique de Port-Royal, où on trouve un enchevêtrement de thèmes intéressants comme le signe, la prédication, la substance et l'être, c'est ce qui a été dit d'une section de prédicat caractérisant l'être, car dans la logique de Port-Royal, la prédication élémentaire « l'homme est » y est considérée comme la forme vide de toute prédication, comme si le prédicat était en l'occurrence « pas de prédicat », imprédicable.

Il y a dans la logique de Port-Royal une série d'objets qui se prédisent justement de ne pas se prédiquer ; et cela participait à la fois de leurs préoccupations jansénistes d'une part et cartésiennes de l'autre.

Je développe un peu cette question du prédicat et de la substance pour montrer que si on pousse un peu à bout ces concepts qui se trouvent une théorie de la substance, on obtient quelque chose qui est à peu près ce que j'ai dit avant.

Un prédicat, c'est quelque chose dans l'ensemble qui est supporté par une chose, une substance, la substance étant ce qui se soutient soi-même.

La substance, c'est ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même et comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit.

Le prédicat, c'est ce qui, étant conçu dans la chose et comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon et la fait nommer telle.

Ce sont deux définitions qu'on trouve au début. Or, déjà à partir de là il y a quelque chose qui va rater, il va y avoir un point d'achoppement qui va être en quelque sorte produit par le langage courant.

Dans la logique, il est dit qu'un nom de substance, c'est tout naturellement un substantif ou absolu, tandis qu'un nom de prédicat, c'est un adjectif ou connotatif. Le problème qui se pose, c'est qu'il y a des substantifs qui n'ont rien à voir avec les substances, apparemment, qui ne sont pas des choses, des substances comme la terre, le soleil, le feu, l'esprit, qui sont les exemples donnés de substances dans la logique de Port-Royal. C'est-à-dire qu'à part ces substantifs dont je viens de parler, il y a aussi les noms qui expriment des qualités connotatives, c'est-à-dire des noms qui participent de la prédication. Par exemple la rondeur.

Il est dit d'une part : « l'idée que j'ai de la rondeur me représente une manière d'être ou un mode que je ne conçois pouvoir subsister naturellement sans la substance dont il est mode ». Et tout de suite après, il est dit : « Les noms qui signifient premièrement et directement les modes parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec la substance, sont aussi appelés substantifs et absolus, comme dureté, chaleur, justice, prudence ».

Autrement dit, c'est à partir d'un point de détail assez dérisoire qu'on peut concevoir – et ça se déroule dans la logique de Port-Royal – que ce qui a tout d'abord été mode, ou dans le discours prédicat, après avoir premièrement et directement été tel, il suffit d'un certain décalage pour que ça devienne à son tour de la substance, la substance étant ce qui se soutient soi-même.

Or, ce décalage, il va falloir essayer de le cerner, et vous allez voir que ça a rapport avec l'ensemble des parties d'un ensemble. C'est le passage par exemple dans le discours d'un prédicat « rond » au substantif « rondeur ». Or participent de la rondeur tous les objets qui peuvent être prédiqués ronds. C'est-à-dire que la rondeur, pour employer une autre expression, c'est l'extension du prédicat « rond ». Et l'extension du prédicat, ce n'est pas un prédicat, c'est une substance. Ce qui fait qu'à partir d'une extension de prédicat, on obtient une substance – et je vais creuser cette affaire – vous voyez bien

qu'une substance comme terre, soleil etc. c'est-à-dire une collection de prédicats, c'est un objet à quoi se rapportent une multiplicité de prédications possibles ; tandis qu'une extension de prédicat, c'est proprement un prédicat qui se soutient de pouvoir être référé à une série d'objets possibles qui sont dès lors dans la position de prédiés de prédicat – ce qui fait qu'à partir d'une extension de prédicat, on obtient une substance, ça a quelque chose à voir avec l'ensemble des parties d'un ensemble, et nommément il est dit dans la logique de Port-Royal que l'abstraction, c'est ce qui consiste à considérer les parties indépendamment du tout dont elles sont partie ; et il est dit que c'est ainsi qu'on peut concevoir l'attribut, c'est-à-dire le prédicat, indépendamment de la substance singulière qui le supporte actuellement.

On part d'un ensemble, une chose comme ensemble de prédicats, à qui appartiennent, mais inessentiellement donc ces prédicats ; on sépare les parties, les prédicats, de la chose, et à partir de là, de manière en quelque sorte magique, on peut considérer une nouvelle substance qui est ce par quoi les prédicats singuliers peuvent avoir rapport à l'unité, indépendamment de toute relation actuelle à une substance singulière.

Il y a donc un processus qui, à partir du morcellement d'une unité, conduit à une autre unité.

Il faut comprendre que ce qui se donne au début comme substance, c'est-à-dire comme l'objet à quoi peuvent se rapporter une série de prédicats possibles, c'est la même chose que le premier a du « a est a » ; c'est quelque chose de potentiel, c'est-à-dire que ça se donne comme le support de tout ce qui peut arriver comme prédication, support potentiel, c'est-à-dire qu'il fonctionne au niveau du tout, au niveau du n'importe quoi ; mais dès que quelque chose est donné, dès qu'il existe du prédicat, le support potentiel part en fumée, c'est-à-dire que dès qu'une parole actuelle est donnée, le support cesse d'être sujet ; il est rapporté à son prédicat actuel, comme si lui-même n'était qu'un objet pertinent pour ce prédicat, ce prédicat s'élevant en extension de prédicat, c'est-à-dire en valeur intrinsèque. Et c'est le prédicat qui devient support, substance dans l'extension, c'est-à-dire qu'il y a une inversion des rôles.

L'extension de prédicat, c'est un ensemble d'objets rapportés à un prédicat ; les objets prédiéent le prédicat. Alors que dans la substance potentielle, c'étaient tous les prédicats possibles qui étaient rapportés à l'objet.

Or, ce qui passe entre ces deux types de substance, collection potentielle de prédicats et extension de prédicats, c'est de l'ordre de ce qu'on a vu à propos des ordinaux. (J'aimerais bien que cela apparaisse tout seul).

La substance potentielle, c'est un ensemble de prédicats ; et l'extension de prédicat, c'est un ensemble d'objets. On fait sortir de la substance potentielle un prédicat qu'elle contient, qu'elle est supposée contenir. Et on met la substance et ce prédicat actuel en rapport, l'un en face de l'autre, dans un nouvel ensemble comme là on a mis en rapport le 3 comme enfermement de parties qu'on retrouve juste à côté de lui-même, tout ça dans un même ensemble.

Ce prédicat actuel dans un nouvel ensemble, mis à côté de la substance potentielle, c'est-à-dire la désignation de la désignation qui s'effectuait dans la première mise ensemble, c'est-à-dire dans la première substance, c'est ça qui donne l'extension de prédicat.

Maintenant, si les prédicats abstraits de la substance première, ça arrive à faire de l'Un quand même, c'est grâce à la singularité de ce qui s'érige en première substance, de ce qui prend le relais, c'est-à-dire l'extension de prédicat. Si on repousse encore un peu la différence qui fonde l'Un, on peut très bien s'interroger, à considérer les extensions indépendamment des prédicats : qu'est-ce qui soutient l'extension ? C'est-à-dire que, si l'extension est l'interprétant qui soutient les prédicats dans leur rapport actuel de substance potentielle, qu'est-ce qui soutient les extensions, quel est leur interprétant, dans leur rapport à ce rapport lui-même ?

On voit que, dans la mesure où, dans le passage de la collection potentielle de prédicats à l'extension de prédicat, il y a une inversion des rôles. D'un point de vue formel, les deux substances, c'est la même chose, c'est qu'il y a quelque chose qui supporte et quelque chose qui est supporté, même si dans un cas c'est le contraire que dans l'autre. Mais si l'on ajoute à cela la dimension proprement historique ou ordinale, celle que j'ai essayé de pointer au début, on obtient que, dans la constitution d'un ensemble, il y a quelque chose comme la substantification d'un prédicat et qui est corrélatif de la prédication d'une substance. Et ça, c'est exactement ce que nous avons reconnu comme rupture-écrasement dans l'*inter-prétation*.

Or, il est possible que le jeu de la collection – ou on peut dire compréhension – et de l'extension dans la logique de Port-Royal, ça recouvre la dialectique de la rupture et de l'écrasement. Et si c'est le cas, c'est bien évidemment dans un sens très particulier qu'il va falloir entendre cette propriété de la substance de se supporter soi-même. Parce que cette autonomie de la substance, dès lors, elle est toute relative, c'est-à-dire qu'elle tient dans le rapport dyadique qui l'oppose à ce qui la prédié, à son prédicat, c'est-à-dire que l'un supporte et l'autre est supporté mais si de la substance se prédié et du prédicat se substantifie, ça signifie qu'il faut envisager une relation triadique où s'établit quelque chose comme une réciprocité décalée, une réciprocité discordante.

Si du prédicat devient substance pour supporter dans l'extension des objets qui, le coup d'avant, supportaient dans la collection, des prédicats, ce manège peut aussi bien continuer encore un peu, de telle sorte que l'extension à son tour soit supportée par quelque chose donc dont elle ne soit que le prédicat. La relation substance – prédicat se présente comme celle du multiple singulier, je l'ai dit, et c'est la même chose dans un sens et dans l'autre. Après la collection et l'extension, il peut y avoir quelque chose de l'ordre d'une collection d'extensions, c'est-à-dire un ensemble dont les éléments soient précisément ces nouvelles substances que sont les extensions, mais désubstantifiées, prises comme prédicats d'une substance supérieure qui les supporte.

Or, c'est proprement la catégorie des ensembles suprêmes, parce que dans la logique de Port-Royal, tout a une fin, et là on touche à quelque chose qui a à voir avec l'Être.

L'extension de prédicat comme substance, c'est ce qui fait tenir ensemble un sujet et un prédicat dans une relation actuelle ; c'est-à-dire que si, dans la relation dyadique, le sujet supporte le prédicat, dans la relation triadique, c'est l'extension de prédicat qui supporte la relation dyadique. L'extension comme substance a donc la fonction de l'interprétant, je l'ai déjà dit.

Alors quel est le nouvel interprétant – je répète cette question – qui supporte la relation dyadique entre la première relation dyadique et l'extension comme interprétant ? Si tant est que le terme ultime d'une relation sérielle la représente toute entière moins lui-même – et vous avez sans doute remarqué qu'on n'arrête pas de travailler dans cette hypothèse – alors, de même que l'ensemble des relations objet-prédicat c'est-à-dire l'extension, tient lieu de et interprète ces relations, ce sera l'ensemble de toutes les extensions qui sera l'interprétant de l'extension. C'est-à-dire que si l'on répète le processus, l'extension substantialisée du prédicat va se désubstantialiser et être rapportée comme prédicat à ce qui supporte toute extension, l'Être. L'Être, c'est la seule chose qui est dite se supporter véritablement soi-même, c'est-à-dire qu'il n'est le prédicat de rien. Une fois l'Être produit comme terme de la série, on peut revenir, on peut régresser jusqu'à des substances telles que l'étendue, la pensée, et les fonder. C'est y compris à partir de l'Être qu'on va peut-être saisir de manière plus aiguë ce que représente la prédication, car on a vu que, de proche en proche, c'est finalement sur l'Être que s'appuie la relation prédicative.

De l'Être, dans la logique de Port-Royal, il est dit qu'il fait partie de ces choses qui ne peuvent en aucun cas se prédiquer pour la raison évidente que, s'il est prédicable, ce prédicat qu'on lui donnerait, si on le substantifie, il sera quelque chose de plus vaste que l'Être, et l'Être sera lui-même rapporté comme prédicat à cette substance nouvelle qui sera l'extension de ce prédicat. Or, l'Être ne peut pas être un prédicat donc l'Être n'a pas de prédicat.

Je cite la logique à propos de l'Être et de la pensée : « Il ne faut pas nous demander que nous expliquions ces termes parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde qu'on les obscurcirait en voulant les expliquer ». C'est généralement ce qu'on dit dès qu'il est question de choses comme ça. Parler de l'Être, c'est le réduire à du moindre être, de même que parler de la pensée, puisque si la pensée est l'ensemble de tout ce que l'on peut penser et de tout ce que l'on peut en dire, elle est forcément quelque chose en plus que tout ce qu'on pourra en dire, en même temps, de ce fait que l'Être ne saurait être prédiqué et de cet autre que l'Être est le support de toute prédication, il y a quelque chose comme une disjonction entre cet Être qui ne supporte rien parce qu'il ne peut être séparé de rien, et ce tout qui ne peut se concevoir que supporté par l'Être. Mais ceci n'est disjonction qu'à considérer dans un premier temps l'Être d'une part et les prédicats de l'autre ; on va voir que cette conception est fautive. Et si l'Être est proprement ce rien dans le discours, il est l'ensemble de tout le discours, c'est-à-dire ce qui échappe au discours, ce qui le constitue.

Ce qui échappe au discours, c'est le discours lui-même, de ce point de vue là, puisqu'il n'y a de discours comme mise ensemble, comme écrasement, qu'afin de rattraper ce qui précisément lui échappe.

Ainsi l'Être, il faudra certainement le situer aussi bien au début du discours, dans le non radical, qu'à la fin dans l'encore.

Or, la différence que nous avons isolée entre la substance potentielle comme possibilité d'une prédication, et toute prédication actuelle qui ravale la substance au rang de prédicat devenu substance, cette différence nous permet de comprendre ce qu'est l'être.

Ce n'est pas rien qu'un ensemble comme totalité fermée, par exemple le 3 que vous voyez au tableau, soit différent de l'ensemble de ce qu'on peut recenser comme parties de cet ensemble. La substance comme support, collection de prédicats, comprend de façon potentielle la série des prédicats qui lui appartiennent, mais indépendamment d'aucune actualisation du prédicat, car dès qu'on actualise un prédicat, dès qu'il existe un prédicat, au contraire, c'est de l'expulsion hors de la substance d'un prédicat qu'il s'agit ; c'est une rupture, la rupture qui par démembrement, met en rapport la substance avec tout ce qu'elle supporte.

C'est ici qu'est le nœud de l'affaire, car s'il y a une différence entre d'une part la mise en rapport sur le mode prédicatif actuel de la substance avec les prédicats qui la définissent, et d'autre par la substance elle-même en tant qu'elle est supposée n'être rien d'autre que son rapport aux prédicats, le fait de les

supporter, alors il faudra conclure que la substance, c'est autre chose qu'un support de prédicat, autre chose que ce à quoi se rapportent les prédicats.

Néanmoins, il n'y a pas autre chose dans la substance que des prédicats ensemble, et ça, c'est dit. Et pourtant, si on met en rapport la substance, comme ensemble de prédicats, avec ces prédicats dont elle est l'ensemble, on se trouve en face non pas d'une simple redondance mais proprement d'une différence ; et ce qu'il y a de plus dans la substance, ce qui fait cette différence, le fait que les prédicats soient ensemble, ce n'est pas seulement une simple détermination supplémentaire des prédicats, car il est dit dans la Logique que la substance toute entière tient dans cette différence entre le fait pour les prédicats d'être ensemble ou de ne pas l'être. C'est-à-dire que si l'on supprime la possibilité de cette différence, il ne peut plus y avoir de substance, c'est-à-dire qu'il reste un niveau de prédicats, univers indifférencié, ce que Pierce appelle l'univers du peut-être, qui est aussi bien le néant absolu, dans la mesure où il est dit dans la Logique que sans la substance, les prédicats ne tiennent pas, ils ne sont plus rien. La substance est ce qui fait tenir quelque chose, ce qui permet des relations, c'est-à-dire ce qui est en plus quand les prédicats sont ensemble.

Or, en même temps, nous n'avons cessé de constater que ce « plus » tient à ce qu'un ensemble de prédicats devient un terme singulier, fait du Un, et que ce terme singulier ne fait pas partie de ce dont il est l'ensemble au moment où il désigne ce dont il est l'ensemble.

Ainsi la substance, c'est ce qui, quand un ensemble est donné, le constitue et lui manque, cela dans le même temps. Autrement dit, ce qui manque dans un ensemble, c'est ce qui le constitue : la substance.

Maintenant, si on regarde ce qui manque explicitement dans la logique de Port-Royal – parce qu'il est dit qu'il y a quelque chose qui manque – on s'apercevra malheureusement ou non que ce n'est pas la substance, justement. Ce qui manque, c'est de l'ensemble ; ce qui, quand il n'y a pas autre chose que ce qui manque, est équivalent à rien. C'est une définition comme une autre. Et il est dit dans la logique que si, de ce tout formé de la substance et des prédicats, on enlève la substance, alors il ne reste rien, pour ceci que les prédicats et les attributs n'existent que parce qu'il y a de la substance.

Là, on est véritablement embarqué dans un couloir logique dont on ne peut pas sortir, une série de propositions qui nous entraînent. La substance n'est autre que les prédicats plus quelque chose. Ce « plus » se définit comme manquant. Et les prédicats sont ce qui seul n'est rien mais qui se produit quand de la substance est donnée ; c'est-à-dire : les prédicats ne sont rien sans quelque chose, la substance, qui n'est autre que l'addition à ces prédicats supposés contradictoirement déjà donnés, de ce qui de toute façon, dans la somme, fera défaut.

La substance supporte les prédicats, mais aussi d'une certaine manière les prédicats supportent la substance, comme ce rien encore dont par substantification va naître la singularité d'une différence. Les prédicats ne sont que du zéro. La substance est ce qui s'ajoute à zéro pour faire un, mais dans ce Un constitué, il n'y a que les prédicats, c'est-à-dire le zéro, qui apparaisse, car ce qui fait Un, justement, dans l'inscription du zéro, c'est absent de ce qu'inscrit le Un, c'est-à-dire du contenu, du désigné du Un, c'est-à-dire le zéro.

Ces contradictions donc, que j'ai relevées par ces quelques formules, semblent pouvoir se réordonner à partir de la réintroduction du point de vue ordinal qui a précédé au début de cette prise en vue de la logique de Port-Royal, c'est-à-dire l'opposition entre la collection et l'extension. Ça se comprend comme ça. La substance supporte le prédicat qui, définit, porte sur la substance.

Maintenant on va prendre toutes les propositions contradictoires une par une et n'en accepter qu'une à la fois, c'est la meilleure solution. Après, tout va marcher.

La substance étant ce qui manque, le prédicat est un effet de manque, ce qui porte sur un manque, l'enrobage du manque. Mais d'autre part, le prédicat n'est rien sans la substance, et il est impossible de différencier la substance du prédicat actuel comme manifestation de la substance manquante.

Cependant, puisqu'il est dit que le prédicat n'est rien sans la substance, et puisqu'il est dit qu'il n'y a pas de substance qu'elle manque, alors comme il y a du prédicat, on est forcé de déduire que le prédicat, c'est la substance. Puisque sans la substance, il n'y a pas de substance, le prédicat, ça devrait n'être rien, or ça donne du Un, ce qui implique que ce Un du prédicat, c'est non pas le prédicat mais à proprement parler la substance.

Or, ça ne se comprend qu'à partir de ce point de vue ordinal qui est la question de la substantification du prédicat.

Le prédicat qui n'est censé être rien sans la substance, s'il se manifeste comme quelque chose, ce quelque chose comme autre que le rien du prédicat est forcément la substance ; c'est-à-dire que dans l'extension du prédicat, le prédicat est substantifié, c'est-à-dire que le prédicat dans l'extension va tenir lieu de substance de façon ponctuelle, pour quelque chose qui va tenir lieu de prédicat, c'est-à-dire les objets de l'extension. Et, en même temps, maintenant il y a de la substance, il y a de la substance, or elle est supposée manquer, en même temps, dès que la seconde classe de prédicats est produite, l'opération se répète, et ce qui dans le premier temps a tenu lieu de la substance, va manquer comme substance, puisque, par l'opération que j'ai pointée, ça va s'appliquer comme prédicat au nouveau terme qui apparaît comme une substance provisoire. Et ceci à l'infini c'est-à-dire que, dès qu'une substance est donnée, elle s'inscrit en s'actualisant par les prédicats qui s'y appliquent, mais dès que les

prédicats s'actualisent, la substance se rapporte à ces prédicats qui acquièrent une valeur substantielle qui est l'extension, c'est-à-dire qu'il est impossible à la substance d'être à la fois donnée et inscrite dans le même temps.

La substance peut donc très bien se définir comme ce qui manque et comme ce qui fait l'ensemble. D'une part un prédicat s'appuie sur le premier prédicat tenant lieu de substance, pour le définir, pour l'identifier, pour le prédiquer. Et d'autre part le premier prédicat-substance rapporté en cette relation au second qui acquiert une extension, il disparaît en tant que substance, pour ne devenir qu'un élément dans l'extension du prédicat second et lui conférer le relais de cette fonction de substance. La substance est une fonction que celui-ci transmettra à un troisième prédicat etc..

On voit que la première substance, celle qui est supposée être au début, la substance potentielle, est tout à fait mythique. Ce qui compte, c'est ce jeu de relais, c'est la relation actuelle de prédication qui, rendue possible par la substance potentielle, l'inscrit et la transforme en terme, en prédicat dans un rapport, étant entendu que le terme ultime du rapport joue à son tour le rôle de substance, c'est-à-dire manque dans le rapport et ne s'inscrit qu'à devenir autre chose que de la substance, c'est-à-dire du prédicat.

Les substances successives sont donc la série des incarnations transitoires de ce qui manque et qui soutient toute pseudo-substance comme enrobage du manque.

L'être, c'est bien ce qui supporte tout discours en tant que le discours, c'est ce qui se produit sur le bord du trou qu'il constitue. L'Être est donc à la fois ce qui est avant le discours, qui porte le discours, et qui est après, la fin de tout discours, son point de convergence, sa limite.

Dans la logique de Port-Royal, je voudrais situer les choses, ce n'est pas une telle théorie du discours qu'on peut trouver, c'est le contraire. Mais, dans la mesure où c'est le contraire, il y a quelque chose comme cette théorie qui insiste au sein même de ce discours qui est tenu, alors que le projet initial de Port-Royal, c'était de construire un métalangage et que c'est dit nommément, c'est au contraire que quelque chose insiste dans Port-Royal, malgré Port-Royal, c'est-à-dire cela prend ses effets à partir de ceci que dès lors que l'Être est présenté comme ce qui ne peut pas être prédiqué, comme ensemble de tout ce qui peut être attribué, cette imprédication de l'être est présentée dans une formule déjà éloquente ; il est dit : « L'Être est imprédicable », or justement « imprédicable », c'est peut-être là ce premier prédicat qui, dans cet essai de signifier l'impossible, ne fait que le répéter par le fait d'exposer sa propre vacuité et qui, par là, trace d'un seul coup la limite de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas.

En ce sens, le possible, le potentiel, c'est ce qui est impossible à effectuer ; c'est ce qui ne peut pas se donner sans se transformer et changer de fonction ; tandis que l'impossible, c'est la seule chose qui peut se réaliser, en laissant ouverte ce qui fonde cette impossibilité, c'est-à-dire cette béance, car le type de réalisation de l'impossible laisse béante l'impossibilité, ceci par exemple qu'est la prédication de l'imprédicable.

Je termine sur quelque chose qui nous amènerait un peu plus loin, mais je n'ai pas envie de conclure, c'est-à-dire de boucler ce discours qui n'était qu'un préliminaire : le langage, c'est ce qui représente l'Être pour la parole, c'est-à-dire que la parole est dans la position de l'interprétant, entre l'arbre et l'écorce, de même que le fini, c'est ce qui se tisse entre deux infinis.

Applaudissements

JACQUES LACAN – Je conclurai avec ces mots : avec le temps, ça sort !



## ANNEXE 1

Le chapitre I des Principes généraux s'intitule d'abord « Nature du signe linguistique », puis « La langue comme système de signes ». Saussure introduit deux nouveaux termes : « signifiant » et « signifié ». Ce sont les « organisateurs », les « discriminants » de la substance communiquée et de la substance communicante. C'est-à-dire que l'introduction des deux termes est une conséquence du principe de l'arbitraire du signe linguistique.

Le signe linguistique unit un concept et une image acoustique, termes que Saussure remplace respectivement par signifié et signifiant. Le signe fait référence à une entité plus petite que la phrase, probablement le vocable.

L'élément linguistique consiste en deux termes, d'une part un objet, hors du sujet (dessin de l'arbre), d'autre part le nom, l'autre terme vocal ou mental (arbor).

Premier principe : l'arbitraire du signe.

Le signifiant est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité. Le lien unissant le signifiant au signifié est radicalement arbitraire.

Ce premier principe est un principe sémiologique général, valable pour n'importe quelle sorte de signe.

Second principe : caractère linéaire du signifiant.

Le signifiant de nature auditive représente une étendue. Cette étendue est mesurable dans une seule dimension : c'est une ligne. Les éléments se présentent l'un après l'autre, ils forment une chaîne.

La possibilité de découper les mots dans les phrases est une conséquence de ce principe.

Ce second principe ne concerne que le signifiant, et est donc spécifique des signes à signifiant acoustique, c'est-à-dire des signes du langage verbal.

Saussure parle d'un principe qui régit la structure des signifiants : il n'y a pas de signifiant là où il n'y a pas de signifié.

Le chapitre IV de la Linguistique Synchronique concerne la valeur linguistique.

Les deux éléments entrant en jeu dans le fonctionnement de la langue sont les idées et les sons. Cette combinaison produit une forme, non une substance. La langue est comparable à une feuille de papier : la pensée est le recto et le son le verso, on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso. Dans la langue, on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son.

La pensée est linguistiquement amorphe hors de la langue. L'arbitraire radical vient d'abord, la relativité des valeurs signifiantes et signifiées en est la conséquence.

Puisque pour Saussure un signifiant ne peut avoir qu'un seul signifié, les « significations » d'un mot sont une chose différente de son signifié. Les « syllabes » sont pour Saussure une réalité « phonologique », et non pas de langue mais de parole. La signification est l'équivalent de la phonation, c'est-à-dire qu'elle est la réalisation du signifié d'un signe faite au niveau de la parole, de l'exécution.

Il distingue entre la référence concrète, au moyen d'un signe, à un objet particulier et la façon dont le signe propose à notre représentation subjective cet objet ou d'autres possibles. La distinction entre référence concrète et façon de la faire est rendue par Saussure avec signification (ou sens) et signifié. Frege, avant lui, l'avait déjà bien vu, lui qui distingue Bedeutung et Sinn reprenant les problèmes déjà posés par Bolzano.

En affirmant qu'un mot signifie quelque chose, en s'en tenant à l'association de l'image acoustique avec un concept, on n'exprime en aucun cas le fait linguistique dans son essence et dans son ampleur. La langue n'est pas seulement l'ensemble des caractéristiques différentielles des entités, mais elle est l'ensemble de tout ce qui arbitraire, donc non seulement des complexes différentiels mais aussi, au niveau des classes des phonèmes, des classes de variantes.

Arbitraire et différentiel sont deux qualités corrélatives.

- Les signes de l'écriture sont arbitraires (aucun rapport entre la lettre t et le son qu'elle désigne).
- La valeur des lettres est purement négative et différentielle (différentes écritures de t).
- Le moyen de production du signe est totalement indifférent car il n'intéresse pas le système (stylo, crayon, blanc, noir... sans importance).

Dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. Bien que le signifié et le signifiant soient, chacun pris à part, purement différentiels et négatifs, leur combinaison est un fait positif. Le signe est une réalité positive, c'est-à-dire que le signe est une « entité concrète ».

Deux signes comportant chacun un signifié et un signifiant ne sont pas différents, ils sont seulement distincts. Entre eux il n'y a qu'opposition.

Les caractères de l'unité se confondent avec l'unité elle-même. C'est la différence qui fait le caractère, comme elle fait la valeur et l'unité. Ce qui distingue un signe c'est ce qui le constitue. La langue est une forme et non une substance.

En conclusion :

La particularité du signe saussurien concernant le signifiant, c'est la mise à l'écart du champ de la référence (la réalité référentielle). Ce qu'il fait fonctionner au niveau du signifiant et du signifié c'est la notion de pure différence fonctionnelle sans substance. Il n'est jamais question de la substance, c'est un rapport d'opposition entre les termes qui constituent chaque niveau. Pour Benveniste, relation de nécessité et de contingence entre signifiant et signifié et relation arbitraire (culturelle) entre le signe et la réalité.

Au niveau du signifiant et du signifié, au lieu de parler d'éléments, on parle de chaînes. Ce qui s'articule autour de la question de la métaphore et de la métonymie.

Quand Saussure situe l'objet de la linguistique, la question de la réalité n'est pas incluse : élément bi-polaire. Chez Pierce, le référentiel est intégré : élément tri-dimensionnel. Le sens n'est pas d'une substance mais d'un jeu d'opposition.

Chez Saussure, il y a exclusion du champ de la réalité.

Il met l'accent sur la notion de système. Pour saisir le fonctionnement du système, il revient sur le problème de la nature du signe. Signe n'est pas synonyme de mot. La notion de chaîne parlée passe avant celle de la phrase.

Les langues ne sont pas des systèmes purs de signes arbitraires.

– Caractère linéaire du signe et du message : les unités constitutives des langues naturelles (orales, phoniques) se déroulent dans le temps.

– Caractère « discret » des unités au moyen desquelles est construit le message.

Les unités linguistiques sont « différentielles », elles s'opposent les unes aux autres sans gradation. Un phonème sera ou /p/ ou /non p/ mais jamais + ou – p.

Un signe linguistique (arbitraire, linéaire, différentiel) est un objet qui unit indissolublement un signifiant, c'est-à-dire une production phonique, et un signifié, c'est-à-dire synonyme de concept ou synonyme de chose. C'est une conception dyadique du signe.

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Bibliothèque scientifique Payot, 1972, pp. 97-103 et 155-169.

## ANNEXE 2

## COMMERCE

## V

## AUTOMNE MCMXXXV

## PARIS

## L'EXPÉRIENCE DU PROVERBE

(J'ai passé plusieurs années à Madagascar, demeurant dès le premier jour dans une famille malgache, dont je m'appliquais à partager les travaux et, plus que les travaux, les soucis et les pensées. Ce ne fut pas sans maladresses.

Si les difficultés, que me présentèrent en particulier les proverbes, sont propres à la langue malgache, ou communes à toutes les langues, je ne le chercherai pas ici. Je ne veux que décrire, avec le plus de soin qu'il me sera possible, mon expérience, et les découvertes – ou bien les ruses – qui me firent dépasser ces difficultés).

## I

Avant de m'appliquer à connaître le langage proverbial, j'ai éprouvé de façon particulièrement vive son existence par la gêne, et, si je puis dire, le tort qu'il m'apportait.

J'ai appris directement le malgache, à l'usage, en m'interdisant de recourir, pendant la première année, à la lecture et à l'écriture. Alors que je savais déjà me servir de la plupart des phrases qui revenaient dans les conversations de chaque jour, je commençai seulement d'avoir le sentiment que mon langage différait de celui des Malgaches : la richesse de mon vocabulaire n'était pas ici en cause, ni la correction de ma syntaxe – il est curieux au contraire que je ne parvins que bien plus tard à de tels soucis, et lorsque raisonnablement j'aurais dû cesser de les éprouver – mais il me semblait plutôt qu'il manquait à mes paroles un certain poids, une valeur, un ton de conviction. Elles me paraissaient privées de cette part d'elles-mêmes qui eût dû les faire accepter de qui m'écoutait. Toute discussion, si je la voulais soutenir, m'obligeait sévèrement à reconnaître que je savais exprimer mes pensées peut-être, mais non pas les imposer.

Dans toute assemblée, dont les membres ont un droit égal à parler, il arrive que des opinions fort sages, et sagement exposées, ne « prennent » pas, ne laissent pas trace de leur passage. Il est peu de dire qu'elles ne sont pas écoutées, il semble qu'elles ne soient même pas entendues. L'échec peut tenir à quelque défaut de celui qui les exprime, à sa timidité par exemple. Un adage malgache remarque ainsi que l'orphelin, dirait-il les choses les plus justes, n'est pas compris : c'est qu'il était privé de l'assurance que donne l'affection des parents.

Tout en me reconnaissant un défaut semblable dans ses effets, je ne le rapportais pas à moi-même, et me refusais à y voir un trait de mon caractère. J'avais au contraire toutes raisons de supposer que l'autorité, dont je ressentais l'absence, était de nature extérieure, matérielle, et que je ne l'acquiesçais pas par simple ignorance : tout se passait comme s'il y eût eu, à l'intérieur de la langue commune, et perçant par instants cette langue, un second langage, ésotérique, à la pratique duquel une convention tacite attachât toute influence.

Il existe en toute langue des parlers secondaires, spéciaux, et tels que sont dans le français parlé l'argot d'un corps de métier, ou la langue littéraire. L'irruption brusque de l'un ou de l'autre dans une conversation peut surprendre, toucher, déplaire. Je considérai d'abord de la même façon, dans les cas où je pouvais la distinguer, cette seconde langue malgache : elle me prêtait souvent à rire, par une sorte de disproportion de ses mots, de sa construction, de son accent, avec ceux des phrases qui l'avaient précédée. Mais l'estime où je voyais qu'on la tenait venait assez vite arrêter un sentiment d'ironie. L'on avait pour elle des égards que l'on n'eût point eus pour d'autres phrases. Je devais enfin admettre qu'elle correspondait à un degré, à un mode particulier de la pensée et de l'expression, ou bien qu'elle provoquait l'apparition de ce mode nouveau par sa seule présence.

Je parvins assez vite à reconnaître à coup sûr, et à isoler cette langue. Elle venait tantôt bouleverser le ton d'une discussion trop longue, la précipitait, l'accouchait ; ou bien elle coupait court à une querelle naissante ; dans la famille hova chez qui je demeurais, telle était la fin de toute dispute : il fallait un proverbe, mais il suffisait d'un proverbe pour la terminer. J'avais fini par supposer que l'on y discutait seulement en attendant ce proverbe : je pariais en moi-même, d'après la tournure que prenait la

conversation, sur le temps qu'il mettrait à « sortir ». Il m'arrivait de deviner son approche à l'allure plus hâtive, plus serrée que prenait la discussion – comme l'on « sent venir » le refrain d'une chanson.

Le proverbe aussi bien tenait encore du refrain – de certains refrains tout au moins – par son obscurité, son manque d'à-propos. Il m'arrivait de le reconnaître à l'étrangeté des mots qu'il contenait, nouveaux dans la conversation, différents du sujet dont il était jusque-là question. J'avais d'autres indices de sa présence : il était dit assez rapidement, et plus esquissé que dit – mais avec une dignité, et un sérieux singuliers. Rabe allait jusqu'à se lever chaque fois qu'il prononçait un proverbe ; Ralay écartait les bras et se penchait en avant. Lorsque Rasoa commençait à parler en proverbes, j'avais le sentiment qu'elle allait nous annoncer quelque grave nouvelle, étrangère à notre conversation : un accident, une mort. Je n'ai jamais vu personne interrompre les proverbes, mais il semblait au contraire que chacun portât son attention à les favoriser, à les faciliter – comme l'on est « de cœur » avec un acrobate qui accomplit un tour dangereux ; ou bien encore comme, aux refrains d'une opérette, les adversaires de tout à l'heure se trouvent brusquement d'accord.

De ces paroles obscures cependant je ne cherchais pas encore à saisir le sens, mais je ressentais d'abord autour de moi l'attention, et presque la coopération qu'elles exigeaient. Dès qu'elles avaient été prononcées, j'avais le sentiment que la conversation antérieure avait dû conduire en quelque sorte à elles, et comme monter jusqu'à leur niveau. Pour en être privé, mon langage me semblait tout entier marqué de monotonie.

Je ne fais que décrire une impression de la façon la plus soignée, dût-elle paraître naïve. Dans les conversations où n'intervenaient pas la prière, l'ordre, l'injure, non plus que les autres formes de langage qui trahissent ou entraînent une différence de dignité passagère ou durable – entre les interlocuteurs, la langue proverbiale me paraissait tenir lieu, suivant le cas, de cet ordre, de cette injure, ou bien encore de l'insistance que traduit la répétition d'une même phrase. Elle en tenait lieu, si je peux dire, à moins de frais, et sans qu'il fût besoin de sortir du langage.

\*\*\*

Je ne devais pas tarder à rencontrer des raisons d'étonnement plus précises. J'ai dit que les raisons extérieures au langage, qui eussent pu me rendre compte de l'influence du proverbe, me faisaient défaut : j'en étais réduit à me rabattre sur le sens de ce proverbe. Or mes premières tentatives pour pénétrer ce sens se heurtèrent à des difficultés inattendues.

RAJAONA – Pour aller au marché, prenons donc un filanjana <sup>35</sup>.

MOI – Il n'y a qu'une heure de route, allons plutôt à pied. Le filanjana est bon pour les vieillards.

RAJAONA – Le respect s'achète. Si tu vas à pied au marché, l'on se moquera de toi.

*Le respect s'achète* est un proverbe. Je ne m'en aperçois pas, nul mot d'ailleurs ne m'en prévenait. Mais le tenant pour la simple suite de la phrase précédente, je réplique :

– J'aime mieux n'en faire qu'à mon aise, et que l'on me respecte un peu moins. D'ailleurs est-il sûr que...

Pourtant je ne tarde pas à m'apercevoir que je parle dans le vide, et pour moi seul. Je m'arrête ; la discussion ne repart pas. Rajaona, évidemment, ne se sent pas touché. Mais Rabe, qui écoutait, répond à ma place :

– Et moi, voici ce que je dis : tu es atteint par le proverbe *la voix de la cigale couvre les champs, mais son corps entier tient dans la main*. Tu n'es pas riche, tu n'as pas à faire l'orgueilleux.

Comme s'il n'eût attendu que cela, Rajaona en répliquant use d'un nouveau proverbe. Il n'a pas été plus tenu compte de mon objection que si elle avait été dite dans une langue inconnue.

Je dois m'expliquer un tel échec, et les échecs de même ordre que je rencontrai en supposant que le sens n'était pas exactement où je le plaçais. Ma réplique était à partir d'une phrase telle à peu près que : le respect doit s'acheter (et comment pourrait-on l'obtenir, si ce n'est par quelques sacrifices ; d'ailleurs n'est-ce pas notre souci à tous que de l'acquérir ?...). Or je me rends compte à présent qu'une réflexion aussi détaillée est étrangère à la phrase réelle qu'a prononcée Rajaona : le sens de chacun des mots doit être moins présent que je ne l'imaginai, puisque Rajaona ne les reconnaît pas dans ma réponse. De pareilles aventures m'aident à croire à l'existence d'un langage spécial, tel qu'il ne supporte aucune intrusion du langage commun. Il me paraît en même temps qu'une fois parvenue à sa hauteur, la discussion ne peut plus, par la suite, déchoir.

<sup>35</sup> Le *filanjana* est une sorte de chaise à porteurs.

\*\*\*

Rainipatsa dit à son fils Ralay :

«Il faut pourtant que tu te décides à prendre femme. Te voilà en âge d'être marié.

A quoi Ralay :

– Eh, père, je ne veux pas que l'on dise : il se hâte de prendre femme et court aussitôt divorcer.

Je risque ici une observation, telle à peu près que : « Ce n'est pas parce que tu te seras dépêché de te marier que tu voudras divorcer aussi vite ; l'un peut aller sans l'autre... » L'on ne m'entend pas. Rainipatsa, battu sur un premier terrain, reporte ailleurs ses plaintes. Mais il y a plus. Je m'aperçois par la suite qu'il a paru à Rainipatsa que j'étais de l'avis de Ralay. C'est où, reportant ses plaintes sur un autre sujet, il répond :

– Vous avez beau dire tous deux, il faut songer que Ralay est mon seul enfant ; je compte sur lui pour perpétuer les ancêtres...

Plus tard, cependant, comme je répète à Rainipatsa ma remarque, il la comprend enfin, se borne à me citer le proverbe et pense ainsi me convaincre de mon erreur :

– Mais puisque il-se-hâte-de-prendre-femme-et-court-aussitôt-divorcer !»

Il me faut ainsi imaginer que les liaisons mêmes qui se trouvent à l'intérieur du proverbe ne demeurent pas ce qu'elles semblent être. Ralay n'a pas voulu dire qu'une première hâte risquait d'en entraîner une seconde : plutôt, il a cité un fait qui enferme à la fois l'une et l'autre hâte, sans qu'on les puisse distinguer. Comme s'il avait dit : « Et la *hâte-à-se-marier-et-à-divorcer-aussitôt*, qu'en faites-vous, n'y songez-vous pas ? ». Une comparaison peut servir à préciser la chose :

CÉDÈS : « C'est bon pour une fois, mais je ne t'engage pas à y revenir. À bon entendeur salut !

Que l'on imagine ici la réplique :

MIRE. – Ce n'est pas toujours parce que l'on a vu le danger que l'on sait l'éviter... »

ou toute autre réflexion de même ordre. Elle semblera du premier abord, pour s'attacher trop fidèlement au nœud apparent du proverbe, absurde, étrangère à la conversation. Ce proverbe ne s'élevait aucunement contre l'hypothèse que le bon entendeur pouvait n'être pas sauvé. Il n'était même pas question de cela ; le seul équivalent acceptable, à la rigueur, de son sens serait : « Attention ! » ou « Tiens-le-toi pour dit », comme l'équivalent du proverbe de la hâte serait : « Du calme. Ne nous dépêchons pas trop ! » Seulement, c'est l'influence exercée par ce proverbe qui devient par là inattendue et mystérieuse.

\*\*\*

Je n'étais guère plus heureux où le proverbe d'abord m'avertissait, par l'écart de son sujet d'avec celui des phrases voisines – c'était le cas le plus commun – qu'il n'était pas une phrase ordinaire, qu'il exigeait un effort particulier. La confusion dont j'ai parlé n'avait plus ici de raison d'être ; les efforts que je faisais pour saisir le proverbe n'en échouaient pas moins :

RAINIPATSA – « Je compte sur toi pour perpétuer les ancêtres ; vois Rainibe qui a déjà donné deux petits-fils à ses parents.

RALAY – Rainibe a une place et gagne sa vie. Moi, non. Ne sais-tu pas qu'on se moque de qui danse sans tambour ?

Le proverbe donne à entendre que l'argent n'est pas moins nécessaire aux époux que le son du tambour aux danseurs. Voilà du moins qui est clair ; il me suffirait bien de retenir, pour en user au besoin, cette langue proverbiale. Je crois bien faire en parlant, pendant quelques semaines, de tambour à propos d'argent, de cigale à propos de vanité : sans aucun succès. Je recours aux métaphores les plus

inattendues : elles semblent aux Malgaches – comme, après tout, à moi-même – dites par simple jeu ; l'intérêt de ce jeu, d'ailleurs, leur échappe.

Mais il y a plus : le Malgache qui prononce un proverbe paraît souvent ignorer qu'il use d'une image. Il suffit de lui retourner cette image pour le prendre au dépourvu.

RABE – « Comment veux-tu que je me défende contre ces gens-là ? *Le bœuf mort ne se protège pas des mouches.*

Je réponds :

– Mais vous êtes un bœuf encore bien vivant, et solide.

A quoi Rahaja, qui s'adresse à moi avec bienveillance, comme relevant une faute de goût :

– Comment peux-tu appeler Rabe : bœuf ?

Ces divers insuccès me retenaient de reconnaître au proverbe aucun trait autre qu'une autorité assez mystérieuse, jointe à l'absence des sens divers et des possibilités de sens que ce proverbe, à première vue, semblait impliquer. Enfin, rattachant plus étroitement l'un à l'autre ces deux traits, je n'étais pas loin de penser qu'il devait son pouvoir à sa seule obscurité.

## II

L'on jugera peut-être, sur ce que je viens de rapporter, que j'étais plus maladroit qu'il n'est commun de l'être. Et je ne doute pas qu'un paysan français se fût, à ma place, assez bien tiré d'affaire. Mais j'ignorais, avant de venir à Madagascar, l'existence et jusqu'à la possibilité d'un langage proverbial. Plus exactement, je possédais sur cette existence quelques notions abstraites, littéraires – et plus faites pour me tromper que pour m'engager dans la bonne voie. Sans doute aussi ai-je dû à la maladresse de prendre un goût plus surpris aux proverbes qui me furent opposés, et de les connaître par la suite d'autre façon que n'eût fait le paysan.

Je me voyais particulièrement dérouter par la difficulté que je trouvais à exposer à mes camarades malgaches la cause de mon embarras. Leurs réponses, encore que pleines de bonne volonté, offraient une maladresse symétrique de la mienne. Dès que je voulais attirer leur attention sur le proverbe nu, isolé du reste de la phrase ou du discours qui le contenait, ils s'embarrassaient, éludaient ma question, et semblaient éviter exprès de saisir, pour me le présenter, un objet dont je ne pouvais douter pourtant qu'ils n'eussent une idée nette.

Si je demande, ainsi, quel est le sens du proverbe : œuf d'alouette au bord de la route ; ce n'est pas moi le coupable, c'est l'alouette.

Ralay – Mais où l'as-tu entendu ? De quoi s'agissait-il ?

– Je ne m'en souviens pas. Dis-moi seulement ce que le proverbe veut dire.

Ralay réfléchit, et me répond :

– Voici, tu es marchand de rafia. Tu viens au marché ; ton premier client, c'est un paysan qui ne connaît pas la valeur des choses. Le prix que tu lui demandes, quand ce serait dix piastres, il le donne. Et ton voisin te dit : « Ce n'est pas bien, tu voles ce pauvre homme ». Alors toi : « Tu plaisantes, c'est sa bêtise qui l'a volé. *Œuf d'alouette au bord de la route ; ce n'est pas moi le coupable, c'est l'alouette.*

Je parviens ainsi à saisir le sens du proverbe : il s'agit d'un passant qui voit l'œuf, l'emporte et se dit : « Je n'ai rien à me reprocher, l'alouette n'avait qu'à mieux le cacher ». Pourquoi ne m'avoir pas donné tout de suite une explication aussi simple ? Je la propose, elle n'intéresse pas. Est-elle ou non exacte, l'on me répond à peine. « Il n'y a rien à dire là-contre, remarque Rajaona lorsque j'insiste, pourtant ce n'est pas tout à fait ça ». Il semble qu'elle soit à la fois incontestable et inutile.

\*\*\*

IBOALA – « Cette fois tu vas te corriger, je pense. Cinquante francs perdus dans une soirée !

BELALAO – Ah ! c'est maintenant qu'il me faut jouer pour les rattraper.

– Prends garde au proverbe : l'on n'attrape pas ce que l'on espère, l'on perd ce que l'on tient.

– Il ne s'agit pas de ça. Quand on a de la patience, il vient toujours un moment où c'est *naissance de veau en automne ; joie et richesse à la fois.*

La discussion continue. J'interroge un peu plus tard Iboala sur le sens du proverbe : *l'on n'attrape pas...* « Mais quand l'ai-je dit ? » me demande-t-il aussitôt. Je le lui rappelle. « Ah ! c'est qu'il arrive souvent, m'explique-t-il alors, que les joueurs, quoi qu'on leur dise, s'obstinent... ». Ainsi pour donner sens au proverbe, doit-il d'abord le situer, l'entourer des mêmes mots qu'agitait la discussion. Hors de ces rapports, il se refuse à l'imaginer. Si j'insiste, il semble voir dans mon insistance la marque d'une certaine hostilité : ne vais-je pas imaginer qu'il se trompe, est-ce moi qui veux lui apprendre à bien parler ? Il semble enfin qu'il y ait à l'intérieur du proverbe quelque difficulté, quelque nœud qui exige, pour être saisi, que l'on considère d'abord ce proverbe dans son application et dans son jeu. Il ne se suffit pas à lui-même.

Je puis préciser à présent le trait général des réponses que l'on me faisait. Ces réponses semblaient supposer que je connaissais déjà le proverbe ou plus exactement la chose dont il était question dans ce proverbe, et que mon incertitude portait sur la seule expression de cette chose. En me citant cette expression – et d'autant plus qu'elle m'était plus familière – l'on pensait parfois me prendre en défaut, comme si ma mauvaise volonté seule m'eût conduit à demander des éclaircissements.

RAZAY – « Tu as tort, Rasoà, de mettre ton lamaba neuf pour aller au marché. S'il y a une bousculade, tu reviendras toute déchirée.

RASOÀ – N'aie pas peur, je me mettrai à l'abri.

MOI – On se figure toujours qu'on se sauvera, et puis, une fois pris dans la bagarre, il faudrait être bien malin pour s'échapper.

RAZAY – Rasoà croit peut-être qu'elle est le taureau de terre qui ne perdra pas ses cornes »<sup>36</sup>.

Quand Rasoà s'en est allée je demande à Razay le sens de *taureau-de-terre...* Elle me répond :

« Eh bien, mais c'est ceci : on se figure toujours qu'on se sauvera... », me répétant toute ma phrase, comme satisfaite, et vengée aussi, de m'avoir pris en flagrant délit d'ignorance simulée.

Je dois dire ici de quel secours me furent les jeunes Malgaches élevés à l'européenne, libérés – ou qui se flattaient de l'être – de toute adhésion aux proverbes et qui, ne les tenant que pour phrases (et phrases, ajoutaient-ils, stupides, à peu près privées de sens), m'aidèrent fort à les comprendre. Je me défiais par ailleurs de ces jeunes gens dont le langage contenait, à côté de purs mots malgaches, bien trop de mots anglais ou français, à peine transformés (et même il arrivait, à mon grand scandale, qu'ils entourassent ces mots étrangers, peu s'en fallait, du même respect que leurs parents faisaient les proverbes).

Sans doute ne saisissaient-ils pas spontanément le sens des proverbes : usant parfois de l'étymologie, citant ailleurs quelque prescription des ancêtres où figurait le proverbe, mais rappelant surtout les diverses liaisons et les images auxquelles j'avais dû renoncer, c'était de pièces et de morceaux qu'ils composaient leur sens. Peu importe : cette attitude détachée offrait sans doute la part d'inexactitude dont j'avais besoin. Une différence d'opinion, de mode, plaçait à peu près ces jeunes Malgaches dans le même embarras où me mettait mon ignorance. En sorte que je ne pouvais trop en vouloir aux vieux-Malgaches à qui je m'étais d'abord adressé, d'avoir traité mon ignorance comme si elle eût tenu à une différence d'opinion.

\*\*\*

Je ne devais pas tarder à m'apercevoir que le problème qui se posait à moi était plus complexe encore, peut-être, que je ne l'imaginai. Exactement, ce n'était pas à moi seul qu'il semblait se poser (en sorte que je devais renoncer dès maintenant à l'expliquer tout à fait par ma seule ignorance de la langue), mais aux Malgaches aussi bien et à ceux mêmes d'entre eux qui me semblaient par ailleurs le plus habiles à parler. Il arrivait ainsi parfaitement qu'un proverbe, loin de provoquer l'accord, l'approbation de tous, tournait court et en quelque sorte tombait à plat. L'on ne jugeait même pas à propos de lui répondre autrement que par des : « Mais ce n'est pas de ça qu'il s'agit... Qu'as-tu voulu dire ?... » ou bien encore, ce qui me déroutait bien davantage : « Paroles que tout cela... Qu'est-ce que tu nous racontes... Laisse-nous tranquilles avec tes proverbes ! » (Tout ce que j'avais pu avoir envie de répliquer à tel proverbe dont on usait contre moi). L'on n'ajoutait rien à cela. Tout enfin se passait comme si ce proverbe mal employé et contraint d'avouer sa nature de proverbe, venait en aide à l'opinion qu'il attaquait, plutôt qu'à celle qu'il devait soutenir. Son auteur devait sur-le-champ inventer quelque argument, quelque autre proverbe ; encore se débarrassait-il difficilement du ridicule, qui lui venait d'une première maladresse.

<sup>36</sup> Leurs longues cornes sont la partie la plus fragile des petits taureaux de terre glaise que font les enfants malgaches. Le sens du proverbe est, à peu près : il n'y a pas de taureau de terre qui ne doive bientôt perdre ses cornes.

Il me semblait ainsi que le proverbe ne pouvait aller en aucun cas sans quelque risque. Je le comparais à un exercice difficile, que jamais l'on ne parvient à accomplir tout à fait machinalement. Mais je ne rapporte cette observation que pour être tout à fait complet, et pour ajouter à mes premières surprises une surprise nouvelle qui d'abord me parut les contrarier. Elle m'apprenait peu de chose, elle ne m'enrichissait pas. Lorsque je voulais me rappeler dans les premiers temps des exemples d'échecs du proverbe, je n'y parvenais qu'avec difficulté (au lieu que les réussites se fixaient assez bien dans mon esprit). C'était comme si rien ne se fût passé : aucun mot, aucune tournure ne faisait précisément partie de l'échec, plutôt que toute autre. Caractérisés par la seule absence d'une réussite, la mémoire ni la réflexion n'avaient de prise sur de tels exemples. Il est possible aussi que je n'aie pas fait de grands efforts pour les rappeler ; sans doute, tout occupé que j'étais de mes progrès, me défendais-je en quelque façon de retenir ce qui m'apparaissait comme un exemple à ne pas suivre. J'aurais pu tirer de l'expérience cette conclusion que je n'avais pas lieu de me décourager d'une maladresse qui m'était commune avec les Malgaches. Mais je choisisais plutôt de penser que les difficultés à surmonter devaient être ici extrêmement grandes.

### III

Je passe quelques mois. Mon langage à son tour commence à contenir des proverbes. Certes, il arrive le plus souvent que je les cite innocemment dans quelque récit, « pour le plaisir », pourtant je parviens aussi parfois à les faire intervenir dans une discussion où ils viennent appuyer ma cause.

Comment suis-je parvenu à posséder ce commencement de science ? Ce n'est pas qu'il me soit arrivé un jour de découvrir, par quelque éclair de sens, la raison des difficultés et des contradictions que j'ai rapportées. Non, le progrès s'est fait en moi insensiblement, obscurément. Il n'est pas douteux, tout d'abord, que les illusions et les erreurs que l'on a vues m'aient servi. La découverte d'une image, l'analyse du sens, si elles pouvaient m'empêcher de m'abandonner au jeu réel des proverbes, du moins me donnaient un cadre, des cases où les classer et les retrouver ensuite parmi mes souvenirs. Aide insuffisante, je le veux bien ; aide dangereuse, car le proverbe est à la fois moins et plus qu'un raisonnement ou une métaphore : il est l'un et l'autre à l'état figé ; il exige pour demeurer proverbe que les mêmes mots, qui le composent, soient rappelés dans un ordre identique.

J'exagère à dessein : en fait, nombre de proverbes se laissent légèrement modifier, s'abrègent ou se développent sans y perdre leur vertu de proverbe. Seulement de telles altérations exigent un tact et une souplesse que j'étais loin de posséder : la plus légère modification me semblait suffire à les rejeter à la langue commune – et tel était bien, de vrai, l'effet des altérations que j'imaginai. Ainsi « *l'on se moque de ceux qui dansent sans tambour* » était proverbe ; mais ne l'eût plus été une phrase telle par exemple que : « A-t-on jamais vu danser sans tambour ? », ou : « Il y a de quoi rire : il danse sans tambour ». Le seul souvenir de l'image devait m'induire en erreur. C'est la phrase proverbiale entière que je devais me rappeler, comme si elle n'eût été qu'un seul mot.

Je ne rencontrai pas ici les difficultés que l'on eût pu attendre. L'échec de mes premiers essais d'interprétation, en me faisant trouver les proverbes absurdes et privés, peu s'en faut, de sens, me préparait à considérer chacun d'eux comme un tout, un bloc qu'il me fallait saisir tout entier d'un coup. D'autre part j'avais appris, jusque-là, la langue malgache par phrases bien plus que par mots : nulle application nouvelle n'était exigée de moi. Il se trouva enfin que les groupes arbitraires de mots que je voulais retenir, possédaient certaines règles propres de composition, certaines lois de sens. Tout proverbe ainsi pouvait devenir un moule, un poncif susceptible de me donner, à quelques retouches près, des centaines de reproductions. Je passai aisément de :

Ame d'esclave : détruire

à :

Ame d'Iketaka<sup>37</sup> : faire la coquette.

Ame d'enfant : ne penser à rien.

De la même façon :

Si les dents sont cassées, c'est la tête qu'on blâme.

devenait :

---

<sup>37</sup> Nom de petite fille



Si les cheveux sont blancs, c'est la tête qu'on blâme.

Ou bien encore :

Comme se gare l'aveugle : c'est quand il a été touché qu'il se penche de côté.

appelait

Comme la souris esquive les coups : c'est quand elle a été touchée qu'elle saute de côté.

Il arrivait par la suite que le cadre abstrait, l'armature commune à toute une famille de proverbes se présentât d'abord à mon esprit : ce cadre ensuite se garnissait de mots.

Mais c'est trop parler d'un artifice d'écolier. Aussi bien ne se suffisait-il pas à lui-même : il m'arriva fréquemment de me rappeler quelque phrase dont je savais qu'elle était proverbe, sans pour cela mieux en connaître le sens. J'imaginai de retenir pour chaque phrase de cette sorte un mot abstrait qui m'en donnât l'équivalent. Ainsi : « *Si l'œil est crevé, c'est la tête qu'on blâme* » s'associait à l'idée de *solidarité* ; et « *Comme se gare l'aveugle...* » à : *manque d'à propos*. Pour « *Sa voix couvre les champs, mais son corps entier tient dans la main* » je songeai à *vanité*.

Ce n'était point là un procédé très sûr : il ne valait que pour un petit nombre de proverbes, et pour aucun d'eux il ne valait parfaitement. Il suffit bien que ces associations m'aient servi : elles s'éliminaient d'elles-mêmes lorsque j'étais parvenu à posséder suffisamment le proverbe, quitte à réapparaître si quelque trait du sens de ce proverbe se trouvait par la suite me faire encore défaut.

\*\*\*

Le principal secours que je trouvai dans cette étude me vint d'ailleurs, et par une voie inattendue.

J'ai laissé entendre que tout ce qui était malgache, soit mœurs, soit traits de caractère ou d'esprit, me jetait dans un enthousiasme assez léger. Je cherchais à faire partager cet enthousiasme à mes amis : écrivant à l'un d'eux, je lui fis tenir, pour preuve de l'ingéniosité et de l'esprit d'observation de mes sauvages, toute une liste de proverbes. Je faisais après tout ce que font la plupart des voyageurs – mais la chose était peut-être plus surprenante, venant de moi à qui ces proverbes devaient représenter tout autre chose qu'une observation subtile. Tant la sympathie est ingénieuse.

Je me trouve de toute façon la dupe de cette sympathie – peut-être composais-je des proverbes en moi-même une image toute différente de celle qu'avaient fini par m'imposer mes expériences. Lorsque j'ai cité quelque cinquante proverbes tels que :

Petite fille qui regarde les jeux : c'est quand elle s'en va qu'on la remarque<sup>38</sup>.

ou :

C'est quand la mauvaise langue est partie que l'on balaie la maison<sup>39</sup>.

J'admire combien de telles remarques sont fines, révélatrices. Elles me semblent éclairer chacune un ordre de faits qui m'était jusque-là demeuré obscur. J'en viens à lire les recueils de proverbes malgaches que je peux me procurer, non pas comme je lirais un dictionnaire, mais comme une suite de petits drames, de fables dont chacune porte en elle son sens complet :

Quand c'est un aveugle qui vous mène, l'on finit dans le fossé.

ou bien encore comme un recueil de maximes :

Les hommes sont des richesses.

Non que tous les proverbes se trouvent prêter à pareille interprétation. Je m'attache surtout à ceux qui offrent quelque pointe de paradoxe ou de malice ; les proverbes de simple évidence me paraissent par contre assez inutiles : je les passe. Il me suffit bien de rencontrer trente proverbes sur cent capables de m'intriguer et de m'instruire pour supposer que ces trente là sont les « véritables » proverbes : quant aux autres, je dois ne pas les comprendre tout à fait, ou bien encore ils ne sont que des proverbes de peu d'importance, de seconde zone. Enfin je parviens à composer ainsi l'image d'une « âme malgache », moraliste, subtile et critique.

<sup>38</sup> Il est trop tard pour lui parler.

<sup>39</sup> La « mauvaise langue » répète déjà à droite et à gauche . « Quelle poussière chez Ranona ! Quelle saleté ».

Il est remarquable que les progrès de cette image allaient de pair avec les progrès effectifs que je faisais dans l'usage des proverbes. J'ajoutais chaque jour une nuance nouvelle à l'âme malgache que je me représentais, et chaque jour aussi quelques proverbes nouveaux prenaient place dans mes phrases. À la longue cependant un fait me frappa : ce n'étaient pas les mêmes proverbes qui figuraient ici et là. Comme si ma réflexion et mon langage avaient joué sur deux plans différents, il arrivait que la considération d'un proverbe pour son ingéniosité ou son pittoresque me privât de la faculté de m'en servir dans une discussion. À l'inverse, c'est des proverbes en apparence le plus dénués d'intérêt, tels que :

Un morceau de pierre est pierre  
Quand les larmes tombent, c'est que le cœur est gros

que j'usais le plus aisément. Tout se passait enfin pour moi comme s'il y avait eu antinomie entre le sens du proverbe et l'usage qui en est fait.

Antinomie, sous cette forme, tout accidentelle, je le veux bien. Il est vraisemblable que si je m'étais appliqué, tout au contraire, à faire ressortir la sagesse, l'esprit d'ordre des Malgaches, ou leur fidélité à l'évidence, ce sont les proverbes paradoxaux qui auraient le plus aisément pénétré dans mon langage, sans que j'eusse, pour ainsi dire, le temps de les remarquer. Aussi bien je parvins à me servir, aussi aisément que des autres, de ces proverbes paradoxaux dès que je cessai de les tenir pour d'admirables découvertes. Du jour où je m'avisai, par exemple, que ce proverbe : *c'est quand la mauvaise langue est partie que l'on balaye la maison* ne m'apprenait rien que n'eût pu m'apprendre le proverbe français : *c'est quand le cheval est parti que l'on ferme la porte de l'écurie* ; et que cet autre : *quand c'est un aveugle qui vous mène, on finit dans le fossé* avait fort bien pu être importé par un missionnaire, je traitai ces deux proverbes bien plus familièrement, et commençai à en user comme de « phrases toutes faites ». Je m'étais trouvé subitement libre de réflexion à leur égard.

Il peut sembler, d'ailleurs, que les premiers procédés, que l'on a vus plus haut, grâce auxquels je pus commencer à saisir les proverbes, avaient pour effet de provoquer précisément la même familiarité, de permettre la même absence de réflexion. Ils scindaient le proverbe en deux parts, dont l'une était constituée par la partie matérielle, les mots et la phrase de ce proverbe, l'autre par une idée abstraite attachée, comme une étiquette, à cette phrase inerte, et sans rapport intérieur avec elle : en sorte qu'il ne me fût jamais nécessaire, pour user de ce proverbe, de reformer son sens détaillé. À cette seule condition, semblait-il, je pouvais en faire usage.

C'est aussi bien d'une telle antinomie sans doute que j'avais commencé par remarquer l'effet et le retentissement extérieur – soit alors qu'échouaient mes tentatives pour saisir le proverbe à partir de son sens apparent, soit alors qu'échouaient les efforts des Malgaches que j'interrogeais pour retrouver à partir de son usage, et me présenter ce sens apparent. Ainsi tout mon progrès dans le langage proverbial semblait consister moins à résoudre qu'à prolonger en moi, et me rendre intérieures les différences et les oppositions qui d'abord me déconcertaient.

#### IV

Je passe un peu plus d'une année. Mon langage est à présent, je le crois, aussi riche en proverbes que celui d'un Malgache. Pourtant je n'ai guère avancé vers la solution de la difficulté qui m'a occupé jusqu'ici. Il me semblerait plutôt que j'ai perdu le premier intérêt et la curiosité qui m'attachaient à elle. Les réflexions où commençaient par me contraindre les proverbes, si je les rappelle à présent et les veux tirer au clair, me paraissent importunes. Sans doute, si je ne m'étais efforcé de les maintenir, se seraient-elles à ce moment défaites et perdues. Mais il y a plus. Les nouvelles réflexions qu'il m'est donné à présent de faire à propos des proverbes, ne me semblent guère plus satisfaisantes, ne prêtent guère plus au souvenir.

Certes, j'ai cessé d'éprouver le sentiment que mon langage est monotone, sans poids ni conviction. Et je ne vais plus imaginer quelque entente secrète entre Malgaches, qui me dépasse. Ce ne sont là, sans doute, que des traits négatifs, mais il m'arrive aussi bien de « couper » par un proverbe une discussion qui traîne, et de surprendre même une certaine disproportion de ton et d'accent entre mon proverbe et les phrases qui le précèdent, ou le suivent : mes paroles semblent s'être faites avec lui plus hâtives, plus pressées. Je puis avoir encore le sentiment qu'un accord plus intime et ferme s'est établi, à la faveur du proverbe, entre mon interlocuteur et moi, que cet interlocuteur me devient en quelque manière plus familier. Veut-on appeler cette familiarité, cet accord « influence », il me semblera aisément que j'ai dû au proverbe ma nouvelle assurance, et de m'être pu montrer plus franchement, plus ouvertement convaincu. Enfin, il n'est aucune de mes premières observations qu'il ne me soit possible, à la rigueur, de refaire, de l'intérieur cette fois.

À la rigueur. Il est, de fait, un trait de ces observations qui du premier abord m'arrête : il n'en est pas une qui ne me semble par un côté, dès que je la veux exprimer, inexacte, et portant à faux. S'agit-il par exemple de l'assurance, j'ai peine à imaginer qu'elle puisse être due – et mon succès tout aussi bien – à

l'emploi que j'ai fait du proverbe : il me semblerait bien plutôt qu'elle tient, justement, à la vérité de mes paroles. Ainsi je m'efface volontiers devant le succès de ces paroles, je me retire, je demande presque que l'on m'excuse si je suis à tel point dans le vrai, je laisserais volontiers entendre que ce n'est pas ma faute, que ce sont les choses qui sont comme ça. Enfin il faut absolument prendre de ce biais la question, il pourra me sembler que j'ai dû à mon assurance de dire le proverbe, non au proverbe de gagner mon assurance, et que le proverbe m'a influencé, loin que j'aie voulu par lui influencer mon interlocuteur. Encore est-ce là, peut-être, demander trop de précision à des sentiments qui s'évanouissent à peine formés.

S'agit-il, d'autre part, de la différence de ton entre le proverbe et les phrases communes, il arrive sans doute que j'observe cette différence : c'est dans un seul cas, bien déterminé, et non pas où mon proverbe réussit, mais où il échoue : je me le rappelle alors, je me demande par quelle erreur je l'ai mal placé, j'éprouve enfin combien la solennité – avec laquelle je m'aperçois tout à coup que je l'ai prononcé – a pu être ridicule. En tout autre cas, il est peu de dire que la disproportion ne m'est pas sensible : je ne parviens seulement pas à l'imaginer. Il me déplairait d'avoir dû quelque succès à l'emploi habile d'une phrase. Lorsqu'il m'arrive de remarquer que j'ai déjà entendu « en proverbe » les paroles que je viens de prononcer, ce n'est pas sans éprouver de la gêne, comme si ces paroles par là m'étaient retirées, comme si elles me devenaient extérieures. Ainsi ne suffit-il pas de dire que les observations, que tout à l'heure l'on esquissait, sont pour une part inexacts, il semble encore qu'elles puissent être dangereuses, et que le proverbe ne joue bien qu'à la condition de n'être pas tenu pour proverbe. L'on pourrait dire encore, pour rendre un événement aussi paradoxal, que le proverbe est en tout cas doué d'une importance singulière, mais que la dernière façon dont on puisse rendre cette importance est de dire qu'elles est due au proverbe. À l'attaquer ainsi de front, la difficulté peut paraître insurmontable. Plus je me presse et m'oblige ici à la sincérité, et plus il me semble que lorsque je prononce un proverbe, *rien* ne se passe : j'entends rien qui soit de l'ordre du langage, rien que l'on puisse exprimer en le rapportant à cette sorte singulière de phrase, que l'on nomme proverbe. Il ne faut plus s'étonner que j'aie perdu, à l'endroit de ce proverbe, ma première curiosité : dans le moment où je pensais toucher à l'explication de mon inquiétude, ce sont les termes mêmes, suivant lesquels je formais et me présentais cette inquiétude, qui me sont retirés.

\*\*\*

Puisque toute observation directe du proverbe dans le moment de son jeu semble ici impossible, il reste à rechercher s'il n'existe pas un moyen de l'aborder de biais et par ruse, en profitant de quelque accident de ce jeu. Je devais aussi bien remarquer, à mesure que l'usage du proverbe me devenait plus familier, que c'était simplifier à l'excès les choses que de dépendre – comme je l'ai fait jusqu'ici – un proverbe réussissant tantôt sans réserve, tantôt échouant sans recours. C'étaient, tout au contraire, les cas intermédiaires qui maintenant m'occupaient, qui me paraissaient le plus « intéressants » : soit ceux où le proverbe, déjà prononcé mais mal prononcé, placé sans grande rigueur, pouvait encore être « rattrapé », affermi par une explication ingénieuse ; soit encore ceux où, prévoyant quelque obstacle au jeu du proverbe que je me proposais de prononcer, je me préoccupais à l'avance de lever ou tourner cet obstacle. Il s'agissait, dans l'un et l'autre cas, d'assurer, de rectifier mon action sur le proverbe : seulement ce proverbe était tantôt à dire, tantôt déjà dit. Le jeu singulier, qui nous échappait si bien tout à l'heure, s'était dans un cas produit, il ne s'agissait que de le maintenir. Il fallait dans l'autre cas le prévoir, et le composer par avance. Or je pouvais surprendre à la faveur de l'une et l'autre difficultés, des figures du proverbe singulièrement différentes.

Il arrive que je décide d'user de proverbes dans la discussion à laquelle je me prépare. Je cherche alors à fixer d'avance, dans la mesure du possible, ces proverbes. L'on parlait d'assurance tout à l'heure. Je n'en suis encore qu'au risque. Il me semble qu'en disant le proverbe je vais courir quelque danger, et que ce sera « très fort » si cela réussit, mais qu'enfin le succès est douteux. Aussi bien, je m'efforce de mettre toutes les chances de mon côté. Je choisis soigneusement mes proverbes, je les pèse, je les apprécie. Que si Rasendra, à qui je vais reprocher tout à l'heure son goût pour les cabarets, m'objecte le devoir de suivre ses amis, je lui répliquerai par : *Quand c'est un aveugle qui vous mène, l'on finit dans le fossé*. S'il m'oppose les convenances : être « à la hauteur », tenir son rang, « rendre les tournées », je répondrai : *La voix de la cigale couvre les champs, mais son corps entier tient dans la main* ; et, s'il fait valoir qu'il ne veut pas avoir l'air d'un pauvre : *Qui bavarde avec les riches, brûle en rentrant la barre de sa porte*<sup>40</sup>. Je m'applique enfin à ce que le proverbe, que je dirai, ne puisse en aucun cas présenter une difficulté de sens insurmontable. Je veux que l'image, assez inattendue pour frapper Rasendra, n'en soit cependant pas forcée, ni outrée ; que la suite des idées y puisse être découverte, au prix d'un effort léger. Enfin,

<sup>40</sup> Le pauvre, tout occupé à bavarder avec le riche, n'a pas eu le temps de faire ses fagots. Il lui faut brûler en rentrant, pour allumer son feu, la barre de bois qui lui sert à fermer sa porte.

ne cessant point d'imaginer un échec possible, je cherche et rappelle les proverbes que je connais jusqu'à ce que j'en possède un nombre suffisant pour répondre aux divers cas qui se peuvent présenter, pour exprimer à mon gré ces cas, et transformer utilement les objections mêmes que me fera Rasendra.

Voici donc, sur le proverbe, une première vue peu faite, après tout, pour nous surprendre. L'on y tient ce proverbe, avant qu'il ait joué, pour une *phrase* – par ailleurs douée d'autorité – propre à exprimer tel ou tel fait choisi, à la condition toutefois que rien, dans le détail de son sens, ne diffère absolument de ce fait. (Ainsi d'un mot que rend facile à la fois et difficile à placer son étymologie trop apparente). « C'est le cas de dire : *qui bavarde avec les riches...* » pourrai-je penser, ou bien : « C'est justement ce qu'on appelle : *la voix de la cigale...* ». Entendons : voici les mots qui conviennent à cette situation, la phrase qu'elle exige. Mais il n'est guère utile d'insister ici, ni de citer de nouveaux exemples : il n'est pas de façon de considérer le proverbe qui soit plus commune, plus couramment admise. C'est elle qui faisait le fond de mes premières observations, et je ne l'avais point tant abandonnée par la suite, on le voit à présent, qu'une maladresse, voisine de celle où je me trouvais d'abord jeté par mon ignorance, mais, elle, voulue, appelée et tenant au souci de n'être pris au dépourvu par aucune réplique, de n'être « ignorant » devant aucune objection, ne m'y dût faire revenir.

\*\*\*

Il est cependant un second point de vue d'où je puis à présent considérer le proverbe. L'on a dit que ce proverbe pouvait paraître insaisissable, dans le moment même de son jeu ; seulement, il arrive que ce jeu se prolonge. Bien plus, il arrive que je me trouve forcé, par quelque accident, de le maintenir – et par là, ne fût-ce qu'un instant, de l'éclaircir, de le développer. C'est où, disant le proverbe sans rencontrer du premier coup la vive adhésion que plus ou moins confusément j'attendais, je reviens sur mes paroles, je les recommence, je tâche de montrer que « c'était bien ça ». Je me justifie, après coup, ou plutôt je me continue – non pas peut-être sans artifice, ni conscience. Un léger échec, non plus prévu et que l'on cherche par avance à réduire, mais se produisant après coup et dans le moment qui suit l'usage naïf du proverbe, sans que l'on ait eu le temps d'altérer cet usage, alors que le proverbe, une fois lancé, se doit bien imposer tel qu'il est, un tel échec est sans doute propre à nous révéler les traits de l'état énigmatique, qui nous occupe. On l'y pourrait bien prendre sur le fait.

Suivons la discussion, qui s'engage :

RASENDRA – « Comment s'arrêter brusquement d'aller au café ? Je ne puis pas abandonner sans raison tous mes amis.

MOI – Tu peux commencer par boire un peu moins, ne rester avec eux qu'une ou deux heures. Bien sûr, tu n'en es pas réduit encore à emprunter, mais quand tu vas te promener il te faut aller à pied. *Qui bavarde avec les riches brûle en rentrant la barre de sa porte.*

Rasendra n'a pas l'air touché, ne comprend pas. J'insiste :

– C'est ce que je disais : parce que tu perds ton temps à boire avec des amis plus riches que toi, tu te trouves en rentrant sans un sou.

Ou :

– Après tout, aller à pied ne serait rien, mais tu sais bien que ta famille ne mange pas autant qu'elle voudrait.

Ou bien encore :

– Même si l'on ne vend tout ce qu'on a, c'est une vraie ruine, de laisser les siens dans le besoin.

Ainsi de suite.

Que s'est-il passé ? De même que, me préparant à la discussion, je choisissais entre plusieurs proverbes celui qui me semblait le mieux exprimer les faits dont j'étais préoccupé, j'appelle ici les faits, je forme les phrases qui me semblent le plus aptes à expliquer le proverbe à le faire comprendre, et d'un mot, à l'exprimer. Je les modifie à cet effet, je les complète, je les transforme, je m'applique à ce que Rasendra ne puisse par elles être désorienté. Je serre du plus près ce proverbe : ainsi, voulant rendre le « *brûler la barre* » qu'il me propose, je passe d'« aller à pied » dont le sens est fort lointain, à la « famille privée de manger », puis à la « ruine ».

Plus loin :

RASENDRA – Il ne faut pas te faire des idées parce que tu m’as vu ivre deux ou trois jours de suite. D’abord un rien me monte à la tête, et puis c’était la fête d’Ambohibiby cette semaine ; il me fallait bien suivre mes amis.

MOI – Tu as bien tort de te laisser entraîner. Quand c’est un aveugle qui vous mène on finit dans le fossé.

Et, comme Rasendra hésite :

– Ne dis-tu pas toi-même que ce sont tes amis qui t’entraînent, et qu’il te suffit d’un peu de vin pour être ivre ?

Justifiant, exprimant ainsi « l’aveugle qui mène » par « tes amis t’entraînent », et le « fossé » par cette ivresse rapide : bien plus, les justifiant par les paroles mêmes de Rasendra, qu’il ne peut nier, ni retirer. Ainsi je découvre ici dans ces paroles, comme tout à l’heure dans les miennes, la même suite d’idées qu’offrait le proverbe, je montre qu’elles conviennent parfaitement à ce proverbe, qu’elles ne présentent par rapport à lui aucune image, aucune différence qu’il serait impossible de réduire ; le proverbe fait leur unité : elles paraissent à présent n’avoir d’autre raison d’être que de l’exprimer.

Cette nouvelle façon de considérer les proverbes n’est, pas plus que la première, faite pour nous surprendre. Ce n’est point ordinairement la *phrase* en eux qui nous retient mais bien, tout au contraire, le sujet : fable, moralité, loi de la nature. L’on a souvent voulu voir, dans les proverbes d’un peuple, la somme de ses connaissances et comme son système du monde : Quant à exprimer, par le détail, ce système et ses applications, c’est affaire au reste du langage. C’est dans le même sens que je notais d’abord et citais, dans mes lettres, ceux des proverbes malgaches qui me semblaient particulièrement touchants. Ainsi encore classe-t-on volontiers les proverbes, non point d’après leur phrase, mais d’après leur sens : proverbes touchant à la famille, à la société, au roi...

Il semble ainsi que la situation de tout à l’heure s’est trouvée entièrement retournée. Lorsque je me préparais à la dispute, tenant pour donné ce fait que Rasendra a tort de boire, je recherchais quel proverbe pourrait exprimer au mieux un tel fait. La question était : « Comment le proverbe voudra-t-il dire ceci ? ». À l’inverse, dès que le proverbe a été prononcé, il s’agit – étant donné le fait que ce proverbe représente et, exactement, que ce proverbe *est* – de trouver les phrases qui sont propres à l’exprimer de façon exacte, à le rendre fidèlement. La question est devenue :

« Comment ceci voudra-t-il dire le proverbe ? » Ou bien encore, l’on dirait qu’il s’agit dans l’un et l’autre cas de parvenir à exprimer, par des phrases, un fait. Seulement le proverbe est d’abord phrase, ensuite fait. À l’inverse, les phrases qui l’entourent sont d’abord fait, ensuite servent de phrases.

\*\*\*

Il n’est pas fort aisé d’imaginer par le détail comment se peut produire le retournement, dont on vient de voir l’origine, puis les effets. L’ironie, l’humour peuvent en donner une idée approchée. Swift écrit : « Négligent bientôt son véritable sujet, qui était de nous faire voir toute l’abomination du vol, notre prédicateur s’attacha à bien établir par son sermon que les petits ruisseaux font les grandes rivières et qu’un sou est un sou ».

Et Claude Tillier :

«... Il nous parut par la suite que l’orateur ne se souciait plus que de prouver une chose : c’est à savoir que la cruche se casse à force d’aller à l’eau. Tout lui était bon pour cela ».

Ainsi pourrait-on dire encore qu’au lieu de rendre mon opinion par le proverbe, j’ai dû choisir brusquement de rendre le proverbe par mon opinion. Je cesse d’admettre que Rasendra a tort de boire pour me consacrer à cette nouvelle et urgente vérité – dont Rasendra n’est qu’un cas particulier – à savoir que celui qui bavarde avec les riches brûlera sa barre en rentrant chez lui. Je ne peux dire le proverbe, en quelque manière, qu’à la condition de croire aussitôt que « c’est arrivé ». Il semble que le sens ne soit pas ici un fait stable, simple, donné avec le proverbe, mais à propos de ce proverbe une invention et comme un exercice.

Si obscurs que demeurent encore en eux-mêmes la distraction, le déplacement de l’adhésion que suppose un tel exercice, ils éclairent singulièrement, dès qu’on les veut admettre, les difficultés que nous proposait tout à l’heure le jeu du proverbe. Les singularités mêmes qu’ils présentent se trouvent exactement répondre aux singularités qui nous arrêtaient. Ainsi devais-je remarquer que mon assurance me paraissait due, non pas à mon proverbe, mais à la vérité des événements que je citais. La raison en est simple : c’est que je ne voulais plus tenir ce proverbe que pour un événement vrai. Pour la disproportion de ton entre le proverbe et les phrases communes, elle ne m’était sensible que si mon proverbe échouait : c’est aussi qu’en cas de succès je n’eusse pas songé à tenir ce proverbe pour phrase, et à le comparer aux phrases voisines. Enfin l’on a vu combien je répugnais à tenir les proverbes pour ce qu’ils sont – au point que, traitant de leur influence, il me déplaisait de rapporter

cette influence au « proverbe ». Le langage aussi bien nous fait ici défaut, il est difficile d'admettre que parlant en général d'un *proverbe* l'on ait en vue toute autre chose qu'une *phrase* donnée, formée de certains mots, propre à rendre certains faits ; et exactement le contraire d'une phrase : un événement indépendant de tous mots, un *fait* qu'il s'agit d'exprimer. Dès l'instant que l'on parvient à isoler ce fait, toute difficulté est levée : lorsque je prononce le proverbe, ce n'est point une phrase que je place habilement, c'est une vérité dont j'affirme l'existence.

Mais il faut à présent remonter jusqu'à mes premières surprises : le proverbe m'apparaissait tout d'abord, on l'a vu, comme une phrase, en soi claire ou obscure, mais en tout cas détachée du cours général de la conversation – phrase offrant diverses liaisons, prêtant à certaines images et telle enfin que je ne pusse sans quelque effort la rattacher au sujet dont il était traité. Or il me fallait reconnaître dans le même temps que ces liaisons ni ces images n'étaient sensibles aux Malgaches qui avaient usé du proverbe. Bien plus, évitant de saisir ces proverbes alors que je tâchais de les leur présenter, ils ne semblaient les pouvoir atteindre qu'en les développant, et en les rendant par des phrases communes. Je devais ainsi supposer qu'il y avait dans le proverbe quelque nœud qui exigeait, pour être saisi, que l'on considérât ce proverbe dans son application, et comme dans sa projection. Mais l'on peut dire à présent, plus simplement : dans son expression – comme une chose, que l'on ne peut saisir que si l'on a commencé par l'exprimer. Or, j'avais pris pour des mots ce que les Malgaches entendaient en choses. À quoi tenait notre malentendu.

Aussi bien est-ce un malentendu analogue, mais tout entier transporté en moi, que j'appelais plus loin antinomie : distinguant ainsi entre les proverbes complexes, riches de trop de sens inattendus et par là même condamnés à demeurer pour moi phrases, exigeant d'être considérés à part, et, d'un autre côté, les proverbes plus simples, « allant de soi », évidents, que je plaçais fort bien dans les conversations, je formais une opposition voisine de celle qui devait plus tard m'apparaître entre le proverbe *avant* et *après* l'usage : l'un complexe, varié, difficile à réduire, l'autre au contraire naturel, allant de soi, exigeant seulement d'être au plus tôt exprimé, et appliqué ; une preuve en était que le proverbe le plus complexe, s'il me devenait par rencontre familier et naturel, passait aisément dans la seconde classe. Il n'est enfin aucune de mes remarques, si contradictoires qu'elles aient pu paraître, qui ne puisse trouver ici sa raison et sa place : c'est dans le passage d'un état à l'état opposé – et, si l'on veut, d'une observation à l'observation contraire, – que tient tout le jeu du proverbe. À la réussite de ce mouvement est attaché son succès.

\*\*\*

Si le dessein et la figure générale d'un tel exercice nous sont à présent familiers, il est un de ses traits cependant qui demeure mystérieux : c'est l'influence qu'il exerce. Tout se passe comme si le retournement ou plutôt la transformation, que l'on a vue, donnait à son auteur quelque mérite. Elle est difficile, sans doute, et ne réussit pas toujours. Mais il y a plus : elle semble encore grave, pressante au point que chacun des interlocuteurs, délaissant un instant son opinion propre, s'y trouve intéressé. Tout se passe comme s'il y avait des événements – les proverbes – tels qu'il fût louable, méritoire de parvenir à les exprimer. Ainsi pourrait-on imaginer que la réussite d'une expression difficile – sans laquelle le sens même et le langage se verraient mis en danger – oblige en quelque sorte mon adversaire, aussi intéressé que moi à ce que ce sens et ce langage continuent, à reconnaître l'assurance et le succès, que me vaut une difficulté vaincue. Il faudrait dire en ce cas que ma première maladresse m'a mis sur la voie d'une maladresse plus générale, et inhérente peut-être à tout langage. Si l'on voulait nommer cette maladresse, il viendrait à peu près ceci : certains mots doivent être tenus pour choses. Ce serait peu : ils sont encore des choses singulières, qu'il est urgent de *dire*, et de dire le plus exactement possible – en sorte qu'à propos de ces choses, ou de ces mots, toute une part du langage se trouve employée à établir que l'on peut parler.

Il est possible aussi que mes efforts mêmes pour pénétrer le proverbe m'aient trompé, en me montrant le proverbe sous la forme d'un effort – et qu'enfin, pressé de réussir, j'aie tourné la difficulté plutôt que de la résoudre. Je ne voulais que décrire cette difficulté, et ces efforts.

JEAN PAULHAN.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 19 décembre 1972

Il paraît difficile de ne pas parler bêtement du langage. C'est pourtant Jakobson, puisque tu es là, vous me permettrez de le tutoyer puisque nous avons vécu déjà un certain nombre de choses ensemble, c'est pourtant Jakobson ce que tu réussis à faire. Une fois de plus dans ces entretiens que Jakobson nous a donnés, j'ai pu l'admirer assez pour lui en faire maintenant l'hommage.

Il faut pourtant nourrir la bêtise. Non pas parce que tous ceux qu'on nourrit soient bêtes, si je puis dire d'un terme sur quoi cette année nous aurons à revenir essentiellement, c'est-à-dire parce qu'il soutient leur forme, mais plutôt parce qu'il est démontré que se nourrir fait partie de la bêtise.

Dois-je révoquer devant cette salle, où l'on est en somme au restaurant et où l'on croit d'ailleurs... on s'imagine qu'on se nourrit parce qu'on n'est pas au restaurant universitaire, mais cette dimension imaginative c'est justement en ça qu'on se nourrit. Ce que j'évoque c'est ce que... je vous fais confiance pour vous souvenir de ce qu'enseigne le discours analytique : cette vieille liaison avec la nourrice, mère en plus comme par hasard, avec derrière cette histoire infernale du désir de la mère et de tout ce qui s'en suit. C'est bien ça dont il s'agit dans la nourriture, c'est bien quelque sorte de bêtise, mais que le même discours assoit si je puis dire dans son droit.

Un jour je me suis aperçu qu'il était difficile, je reprends le même mot de la première phrase, de ne pas entrer dans la linguistique à partir du moment où l'inconscient était découvert. D'où j'ai fait quelque chose, qui me paraît à vrai dire la seule objection que je puisse formuler à ce que vous avez pu entendre l'un de ces jours de la bouche de Jakobson, c'est à savoir que tout ce qui est du langage relèverait de la linguistique, c'est-à-dire en dernier terme du linguiste, non que je ne le lui, très aisément, accorde quand il s'agit de la poésie à propos de laquelle il a avancé cet argument<sup>41</sup>. Mais si on prend tout ce qui s'en suit du langage, et nommément de ce qui en résulte : dans cette fondation du sujet, si renouvelé, si subverti que c'est bien là le statut dont s'assure tout ce qui de la bouche de Freud s'est affirmé comme l'inconscient, alors il me faudra forger quelque autre mot pour laisser à Jakobson son domaine réservé et, si vous le voulez j'appellerai ça la *linguisterie*. Je donne dans la *linguisterie*, ce qui me laisse quelque part aux linguistes, non sans expliquer tant de fois que des linguistes je ne subisse, je n'éprouve, et après tout allègrement de la part de tant de linguistes, plus d'une remontrance. Certes pas de Jakobson, mais c'est parce qu'il m'a à la bonne, autrement dit il m'aime, c'est la façon dont j'exprime ça dans l'intimité. Mais si vous attendez ce que je pourrais dire de l'amour, ceci ne fera en somme que confirmer cette certaine disjonction, que par bonheur ce matin, j'ai trouvé ça ce matin, exactement à huit heures et demie, en commençant à prendre des notes, c'est toujours l'heure où je le fais pour ce que j'ai enfin à vous dire, ce n'est pas que je n'y pense depuis longtemps, mais cela ne se rédige qu'à la fin. J'ai trouvé ça : *linguisterie*.

Ça comporte des effets, nommément, au niveau pas du dit, parce qu'après tout il y a des dits qui sont communs aux deux champs, c'est bien là-dessus que je prends référence, c'est de là que je peux dire que l'inconscient est structuré comme un langage. Mais il est suffisamment clair qu'en ayant posé ce dire comme j'en ai depuis avancé d'autres... enfin ce n'est déjà pas mal qu'un certain nombre en reste à celui-là, il est important ce dire après tout n'est pas du champ de la linguistique, c'est une porte ouverte sur ceci que vous verrez commenté dans ce qui va apparaître

---

<sup>41</sup> R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1973, pp. 209-248.

développé dans le prochain numéro de mon bien connu apériodique avec pour titre « L'Étourdit », d-i-t<sup>42</sup>.

J'y reprends, j'y pars de la phrase que j'ai l'année dernière, à plusieurs reprises, écrite au tableau sans jamais lui donner de développement parce que j'ai trouvé que j'avais mieux à faire, c'est-à-dire à entendre quelqu'un qui après avoir bien voulu prendre la parole ici, nommément ce Récanati que vous avez entendu une fois de plus la dernière fois, grâce à quoi je peux relever la légitimité du titre de séminaire, grâce à lui donc, je n'ai pas donné suite à ceci que : « le dire est justement ce qui reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qu'on entend<sup>43</sup>».

C'est pourtant aux conséquences du dit que se juge le dire.

Mais ce qu'on en fait du dire reste ouvert. On peut faire des tas de choses avec les meubles à partir du moment, par exemple, où on a essuyé un siège ou un bombardement.

Il y a un texte de Rimbaud dont j'ai fait état je pense l'année dernière. Je n'ai pas été rechercher. Je n'ai pas été rechercher où il se trouve textuellement, et puis c'est parce que j'étais pressé ce matin. C'est ce matin que j'y ai repensé, je crois quand même que c'est l'année dernière, c'est ce texte qui s'appelle « À une raison<sup>44</sup> » qui se scande de cette réplique qui en termine chaque verset : « ... un nouvel amour ».

Et puisque je suis censé la dernière fois avoir parlé de l'amour, pourquoi ne pas le reprendre à ce niveau. Pour ceux qui savent, qui ont déjà là-dessus un petit peu entendu quelque chose, je le reprendrai au niveau de ce texte, et toujours sur ce point de marquer la distance de la linguistique à la *linguisterie*. L'amour c'est, chez Rimbaud dans ce texte, le signe pointé comme tel de ce qu'on change de raison, c'est bien pourquoi c'est à cette raison qu'il s'adresse, « À une raison ». On a changé de discours.

Je pense que quand même, quoiqu'il y en ait qui s'en aillent dans les couloirs en demandant qu'on leur explique ce que c'est que les quatre discours<sup>45</sup>,

je pense que comme ça, au collectif je peux me référer à ceci que j'en ai articulé quatre et que je n'ai pas besoin de vous en refaire la liste. Je veux vous faire remarquer que ces quatre discours ne sont à prendre en aucun cas comme une suite d'émergences historiques. Qu'il y en ait eu un qui soit venu depuis plus longtemps que les autres n'est pas là ce qui importe.

En disant que l'amour c'est le signe de ce qu'on change de discours, je dis proprement ceci, que le dernier à prendre ce déploiement qui m'a permis de les faire quatre, ils n'existent quatre que sur le fondement de ce discours psychanalytique que j'articule de quatre places et sur chacune de la prise de quelque effet de signifiant stipulé comme tel. Ce discours psychanalytique il y en a toujours quelque émergence à chaque passage d'un discours à un autre. Ça vaut la peine d'être retenu, non pas pour faire de l'histoire, puisqu'il s'agit de ça en aucun cas. Mais pour si on se trouve par exemple placé dans une condition historique, si l'on repère, si l'on s'avance, mais c'est libre qu'on considère que la fondation

<sup>42</sup>« L'Étourdit », *Scilicet* 4, Paris, Seuil, Le champ freudien, 1973, pp. 5-52.

<sup>43</sup>« Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend » in « L'Étourdit », *op. cit.*, p. 5.

<sup>44</sup> A. Rimbaud, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1972, p. 130. « Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche.

Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne : – le nouvel amour !

« Change nos lots, criblé les fléaux, à commencer par le temps », te chantent ces enfants.» Élève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux », on t'en prie.

Arrivée de toujours, qui t'en iras partout ».

On peut remarquer qu'il ne s'agit pas d'un nouvel amour, mais de « le nouvel amour ». Il ne scande pas non plus chaque verset.

<sup>45</sup> Les voici, tels que dans la première séance de *L'envers de la psychanalyse* du 26-11-69 :

S <sub>2</sub> ----- a	S <sub>1</sub> ----- S <sub>2</sub>	S ----- S <sub>1</sub>	a ----- S
S <sub>1</sub> S	S     a	a     S <sub>2</sub>	S <sub>2</sub> S <sub>1</sub>
U	M	H	A



de l'université au temps de Charlemagne<sup>46</sup> c'était le passage d'un discours du Maître à l'orée d'un autre discours. Simplement à retenir qu'à appliquer ces catégories, qui ne sont elles-mêmes structurées que de l'existence qui est un terme qui n'a rien de terminal du discours psychanalytique, il faudrait seulement dresser l'oreille à la mise à l'épreuve de cette vérité qu'il y a émergence du discours analytique à chaque passage de ce que le discours analytique permet de pointer comme franchissement d'un discours à un autre.

La dernière fois j'ai dit que la jouissance de l'Autre, je vous passe la suite, vous pouvez la reprendre, n'est pas le signe de l'amour. Et ici même je dis que l'amour est un signe. L'amour tient-il dans le fait que ce qui apparaît ce n'est rien d'autre, ce n'est rien de plus que le signe. C'est ici que la logique de Port-Royal, l'autre jour évoquée, viendrait nous prêter aide. Le signe, avance-t-elle cette logique, et l'on s'émerveille toujours de ces direx qui prennent un poids quelquefois bien longtemps après, le signe c'est ce qui ne se définit que de la disjonction de deux substances qui n'auraient aucune partie commune, c'est ce que de nos jours nous appelons intersection. Ceci va nous conduire à des réponses, tout à l'heure.

Ce qui n'est pas le signe de l'amour, je le reprends donc de la dernière fois ce que j'ai énoncé de la jouissance de l'Autre, ce que je viens de rappeler à l'instant, en commentant, le corps qui Le symbolise. La jouissance de l'Autre, avec le grand A que j'ai souligné en cette occasion, c'est proprement celle de l'Autre sexe, et je commentais, du corps qui Le symbolise.

Changement de discours, assurément c'est là qu'il est étonnant que ce que j'articule à partir du discours psychanalytique, eh bien, ça bouge, ça noue, ça se traverse<sup>47</sup>... personne n'accuse le coup !

J'ai beau dire que cette notion de discours elle est à prendre comme lien social, comme tel fondé sur le langage, et différenciant ses fonctions à propos de cet usage du langage, et semble donc comme tel n'être pas sans rapport avec ce qui dans la linguistique se spécifie comme grammaire... rien ne semble s'en modifier... cet usage instituant nul ne soulève, du moins à ce qui apparaît.

Peut-être ça pose la question de savoir ce qu'il en est de la notion d'information.

Est-ce qu'à prendre le langage dans la *linguistique*... la notion qui semble promue comme appareil aisé, propice à faire fonctionner le langage dans la linguistique d'une façon pas bête, celle qui impliquait codes et messages, transmission, sujet, donc et aussi bien espace, distance...

Est-ce que malgré le succès foudroyant de cette fonction d'information, succès tel qu'on peut dire que la science tout entière vient à s'en infiltrer... Nous en sommes au niveau de l'information moléculaire, du gène et des enroulements des nucléoprotéines autour des tiges d'ADN, elles-mêmes enroulées l'une autour de l'autre, et tout ça est lié par des liens hormonaux, ce sont messages qui s'envoient, s'enregistrent...

Qu'est-ce à dire, puisqu'aussi bien le succès de cette formule prend sa source incontestable dans une linguistique qui n'est pas seulement immanente mais bel et bien formulée. Bref la notion qui va à s'étendre jusqu'au fondement même de la pensée scientifique, à s'articuler comme néguentropique...

Est-ce qu'il y a là quelque chose qui ne peut pas nous faire poser question ? si c'est bien ce que de ma *linguistique* je recueille et légitimement quand je me sers de la fonction du signifiant.

---

<sup>46</sup> Fondation de l'université au temps de Charlemagne ! Lacan rabat l'université sur l'école : Charlemagne fonde, en 789, l'école médiévale où le clergé enseigne d'abord la lecture et l'écriture. La première université est fondée à Bologne en 1200.

<sup>47</sup> On peut lire : « ça nous...ça se traverse... »

Qu'est-ce que le signifiant ?

Le signifiant, tel quel, hérite d'une tradition linguistique qui, il importe de le remarquer n'est pas spécifiquement saussurienne<sup>48</sup>, elle remonte bien plus haut, ce n'est pas moi qui l'ai découvert<sup>49</sup>, jusqu'aux Stoïciens où elle se reflète chez St-Augustin<sup>50</sup>. Elle est à structurer en termes topologiques, qu'en ce qui concerne le langage, le signifiant est d'abord qu'il a effet de signifié, qu'il importe de ne pas élider qu'entre les deux il s'écrit comme une barre, qu'il y a quelque chose de barre à franchir.

Il est clair que cette façon de topologiser ce qu'il en est du langage est illustrée, certes, sous la forme la plus admirable par la phonologie, au sens où elle incarne du phonème ce qu'il en est du signifiant, mais que le signifiant d'aucune façon ne peut se limiter à ce support phonématique.

Qu'est-ce qu'un signifiant ?

Il faut déjà que je m'arrête à poser la question sous cette forme : « un », mis avant le terme, est en usage d'article indéterminé, c'est-à-dire que déjà il suppose que le signifiant peut être collectivisé, qu'on peut en faire une collection, c'est-à-dire en parler comme de quelque chose qui se totalise. Puisque le linguiste sûrement aurait de la peine, me semble-t-il à expliquer, parce qu'il n'a pas de prédicat pour la fonder cette collection, pour la fonder sur un « le », comme Jakobson l'a fait remarquer très nommément hier. Ce n'est pas le mot qui peut le fonder ce signifiant, le mot n'a d'autre point où se faire collection que le dictionnaire où il peut être rangé.

Pour vous faire sentir que le signifiant dans l'occasion, comme très proprement de sa réflexion sémantique Jakobson le faisait remarquer, pour vous le faire sentir, je ne parlerai pas de la fameuse phrase qui pourtant est bien là aussi l'unité signifiante, et qu'à l'occasion on essaiera dans ses représentants typiques de collecter comme il se fait à l'occasion pour une même langue, je parlerai plutôt du proverbe auquel je ne veux pas dire qu'un certain petit article de Paulhan qui m'est tombé récemment sous la main ne m'ait pas fait m'intéresser. D'autant plus vivement que Paulhan semble avoir remarqué que cette sorte de dialogue tellement ambigu qui est celui qu'il se fait de l'étranger avec une certaine aire de compétence linguistique comme on dit, s'est aperçu en d'autres termes qu'avec ses Malgaches le proverbe avait un poids qui lui a semblé jouer un rôle tout à fait spécifique<sup>51</sup>. Qu'il l'ait découvert à cette occasion ne m'empêchera pas de ne pas aller plus loin mais de faire remarquer que dans les marges de la fonction proverbiale il y a des choses à la limite qui vont montrer comme cette signifiante est quelque chose qui s'éventaille, si vous me permettez ce terme, du proverbe à la locution.

Ce que je vais vous demander, ou vous chercherez dans le dictionnaire l'expression « à tire-larigot<sup>52</sup> ». Faites-le, vous m'en direz des nouvelles !

Et puis dans l'interprétation, la construction, la fabulation on va jusqu'à inventer un monsieur, juste pour l'occasion, qui se ferait appeler Larigot, c'est à force de lui tirer la jambe aussi qu'on aurait fini par créer « à tire-larigot ». Qu'est-ce que ça veut dire « à tire-larigot » ?

<sup>48</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1972. Cf. annexe en fin de séance.

<sup>49</sup> C'est manifestement à Jakobson – présent ce jour-là – que Lacan fait référence, celui-ci ayant à plusieurs reprises ironisé sur Saussure ne reconnaissant pas sa dette à l'égard des stoïciens. Cf. M. Viltard, « Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe », in *L'UNEBEVUE*, Paris, E.P.E.L., 1994.

<sup>50</sup> Cf., entre autres, le séminaire *Les écrits techniques de Freud* du 23-6-54 où Lacan commente avec le R.P. Beirnaert « Disputatio de locutionis significatione » de St Augustin, qui constitue la première partie du *De magistro*.

<sup>51</sup> J. Paulhan, « L'expérience du proverbe », in *Commerce*, Paris, 1925. Cf. texte en fin de séance.

<sup>52</sup> L'expression « à tire-larigot » signifie : en grande quantité, énormément. Tirer appartient au vocabulaire bachique et signifie : faire sortir un liquide de son contenant, en l'occurrence du vin de la bouteille. Larigot est un refrain populaire de chansons à boire (XV<sup>e</sup>s.), il est associé au verbe boire (XVI<sup>e</sup>s.), c'est aussi une flûte. A partir de A. Rey, S. Chantreau, *Dictionnaire des expressions et locutions*, Paris, Le Robert, 1989.

Il y en a bien d'autres locutions aussi extravagantes qui ne veulent dire rien d'autre que ça : la submersion du désir, c'est le sens de « à tire-larigot », par quoi ? par le tonneau percé de quoi ? mais de la signifiance elle-même. « À tire-larigot », un bock de signifiance.

Alors qu'est-ce que, qu'est-ce que c'est que cette signifiance ?

Au niveau où nous sommes c'est ce qui a effet de signifier<sup>53</sup>. Mais n'oublions pas qu'au départ si l'on s'est attaché et tellement à l'élément signifiant, au phonème, c'était pour bien marquer que cette distance, qu'on a à tort qualifiée de fondement de l'arbitraire, c'est comme s'exprime probablement contre son cœur Saussure. Il avait à faire, comme ça arrive, à des imbéciles, il pensait bien autre chose, bien plus près du texte du *Cratyle*<sup>54</sup> quand on voit ce qu'il a dans ses tiroirs des histoires d'anagrammes<sup>55</sup>.

Ce qui passe pour de l'arbitraire c'est que les effets de signifié, eux, sont bien plus difficiles à soupeser, c'est vrai qu'ils n'ont l'air d'avoir rien à faire avec ce qui les cause. Mais s'ils n'ont rien à faire avec ce qui les cause c'est parce qu'on s'attend à ce que ce qui les cause ait un certain rapport avec du réel.

Je parle avec du réel sérieux. Ce qu'on appelle du réel sérieux, il faut bien sûr en mettre un coup pour l'approcher. Pour s'apercevoir que le sérieux ça ne peut être que le sériel il faut un peu avoir suivi mes séminaires.

En attendant ce qu'on veut dire par là c'est que les références, les choses à quoi ça sert ce signifié en approcher, eh bien justement elles restent approximatives, elles restent macroscopiques par exemple. Ce n'est pourtant pas ça qui est important, ce n'est pas que ce soit imaginaire parce qu'après tout ça suffirait déjà très bien si le signifiant permettait de pointer l'image qu'il nous faut pour être heureux. Seulement ce n'est pas le cas, c'est dans cette approche que signifier a pour propriété... sauf introduction du sériel, du sérieux, mais cela ne s'obtient qu'après un très long temps d'extraction du langage de ce quelque chose qui y est pris, et dont nous, au point où j'en suis de mon exposé, nous n'avons qu'une idée lointaine, ne serait-ce qu'à propos de ce « un » indéterminé et de ce leurre dont nous ne savons pas, à propos du signifiant, comment le faire fonctionner pour qu'il le collectivise. A la vérité il faut renverser : au lieu du signifiant qu'on interroge, interroger le signifiant « un » mais nous n'en sommes pas encore là.

Au niveau de la distinction signifiant-signifié qui caractérise le signifier, quant à ce qui est là pourtant comme tiers indispensable, à savoir le référent, c'est proprement que le signifié le rate, c'est que le collimateur ne fonctionne pas. Le comble du comble c'est qu'on arrive quand même à s'en servir en passant par d'autres trucs !

En attendant, en attendant pour caractériser la fonction du signifiant, pour le collectiviser d'une façon qui ressemble à une prédication, nous avons quelque chose qui est ce dont je suis parti aujourd'hui, puisque Récanati, toujours de la logique de Port-Royal, vous a parlé des adjectifs substantivés : de la rondeur qu'on extrait du rond, pourquoi pas de la justice du juste et de la prudence de quelques autres formes substantives. C'est bien tout de même ce qui va nous permettre d'avancer notre bêtise pour trancher, que peut-être bien n'est-elle pas comme on le croit une catégorie sémantique, mais un mode de collectiviser le signifiant, pourquoi pas, pourquoi pas, le signifiant c'est bête !

Il me semble que c'est de nature à engendrer un sourire, un sourire bête naturellement, mais un sourire bête comme chacun sait, il n'y a qu'à aller dans les cathédrales, un sourire bête c'est un sourire d'ange. C'est même là vous le savez la seule justification, vous le savez,

<sup>53</sup> Il est difficile de trancher sur l'écriture signifier/signifié, sous forme de verbe ou de substantif. Dans ce passage, nous avons opté pour le verbe.

<sup>54</sup> Platon, *Cratyle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 391-473.

<sup>55</sup> Jean Starobinski, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Paris, Gallimard, 1971 .

de la semonce pascalienne<sup>56</sup>, c'est sa seule justification. Si l'ange a un sourire si bête c'est parce qu'il nage dans le signifiant suprême, se retrouver un peu au sec ça lui ferait du bien, peut-être qu'il ne sourirait plus.

Ce n'est pas que je ne croie pas aux anges, chacun le sait, j'y crois *inextraiablement* et même *inexteiblement*. C'est simplement que je ne crois pas, par contre, qu'il apporte le moindre message, et c'est sur ce point-là au niveau du signifiant n'est-ce pas, en quoi il est vraiment signifiant justement.

Alors il s'agirait quand même de savoir où ça nous mène et de nous poser la question de savoir pourquoi nous mettons tant d'accent sur cette fonction du signifiant, il s'agirait de la fonder, parce que quand même c'est le fondement du symbolique, nous le maintenons, quelles que soient ses dimensions qui ne nous permettent d'évoquer que le discours analytique...

J'aurais pu aborder les choses d'une autre façon, j'aurais pu vous dire comment on fait pour venir me demander une analyse, par exemple. Je ne voudrais pas toucher à cette fraîcheur, il y en a qui se reconnaîtraient, Dieu sait ce qu'ils penseraient, ce qu'ils s'imagineraient de ce que je pense. Peut-être qu'ils croiraient que je les crois bêtes, ce qui est vraiment la dernière idée qui pourrait me venir dans un tel cas, il n'est pas du tout question de la bêtise de tel ou tel.

La question est de ce que le discours analytique introduit un adjectif substantivé : la bêtise, en tant qu'elle est une dimension, en exercice, du signifiant.

Là, il faut y regarder plus près. Car après tout dès qu'on *substantise* c'est pour supposer une substance, et les substances, mon Dieu, de nos jours nous n'en n'avons pas à la pelle. Nous avons la substance pensante et la substance étendue. Il conviendrait peut-être d'interroger à partir de là où peut bien se caser la dimension substantielle, qui justement à quelque distance qu'elle soit de nous et jusqu'à maintenant ne nous faisant que signe, quel peut donc bien être ce à quoi nous pourrions accrocher cette substance en exercice, cette dimension qu'il faudrait écrire : *dit-mension*, d-i-t-trait d'union-mention<sup>57</sup>, à quoi la fonction du langage est d'abord ce qui veille, avant tout usage meilleur et plus rigoureux.

D'abord, la substance pensante on peut quand même dire que nous l'avons sensiblement modifiée. Depuis ce « je pense » qui se supposant lui-même en déduit l'existence, nous avons eu un pas à faire, et ce pas est très proprement celui de l'inconscient.

Si j'en suis aujourd'hui à traîner dans l'ornière, l'inconscient comme structuré par un langage, eh bien tout de même qu'on le sache c'est que ça change totalement la fonction du sujet comme existant. Le sujet n'est pas celui qui pense, le sujet est proprement celui que nous engageons... à quoi ? Non pas, comme nous le lui disons comme ça pour le charmer, à tout dire...

Je sais qu'il est tard et que je ne veux pas fatiguer celui dont je me considère en l'occasion comme l'hôte, à savoir Jakobson. Je sais que je n'arriverai pas aujourd'hui à dépasser un certain champ.

Néanmoins, si je parle du « pas tout », celui qui tracasse beaucoup de monde, si je l'ai mis au premier plan pour être la visée de cette année de mon discours, c'est bien là l'occasion de l'appliquer : on ne peut pas tout dire, mais qu'on puisse dire des bêtises, tout est là. C'est avec ça que nous allons faire l'analyse et que nous entrons dans le nouveau sujet qui est celui de l'inconscient.

C'est justement dans la mesure où il veut bien ne plus penser le bonhomme qu'on en saura peut-être un petit peu plus long et qu'on tirera quelques conséquences des dits, des dits justement dont on ne peut pas se dédire, c'est ça qui est la règle du jeu. De là surgit un

---

<sup>56</sup>« Qui fait l'ange fait la bête ».

<sup>57</sup> Dans « L'Étourdit », *op. cit.*, texte contemporain du séminaire, Lacan écrit *dit-mension* six fois et *dit-mention* une fois. Il nous semble impossible de trancher.

dire qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir *ex-sister* au dit, à cause justement de ce qui vient au dit comme conséquence et que c'est là l'épreuve où un certain réel dans l'analyse de quiconque, si bête soit-il, peut être atteint.

Statut du dire : il faut que je laisse tout ça de côté pour aujourd'hui.

Mais quand même je peux bien vous dire que ce qu'il va y avoir cette année de plus emmerdant c'est qu'il va bien tout de même falloir soumettre à cette épreuve un certain nombre de dire de la tradition philosophique.

Ce que je regrette beaucoup c'est que Parménide<sup>58</sup>... je parle de Parménide, de Parménide, de ce que nous en avons encore de ses dire, enfin de ce que la tradition philosophique en extrait, de ce d'où part par exemple mon maître Kojève c'est la pure position de l'être. Heureusement ! heureusement que Parménide a écrit, a écrit en réalité des poèmes. Il s'y confirme justement ce en quoi il me semble que, le témoignage du linguiste ici fait prime, justement à employer ces appareils, ces appareils qui ressemblent beaucoup à ce que je vais juste à la fin pouvoir pointer, à savoir l'articulation mathématique : l'alternance après la succession, l'encadrement après l'alternance. Enfin c'est bien parce qu'il était poète que Parménide dit en somme ce qu'il a à nous dire de la façon la moins bête.

Mais 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.

Il ne faut pas croire que ça m'amuse de le dire, c'est fatigant parce que quand même nous aurons cette année besoin de l'être, de quelque chose que Dieu merci j'ai déjà avancé : le signifiant « un », pour lequel je vous ai l'année dernière, suffisamment me semble-t-il, frayé la voie à dire : « y'a d'Un ». C'est de là que ça part le sérieux, si bête que ça en ait l'air, ça aussi.

Nous aurons donc tout de même quelques références à prendre, à prendre et à prendre au minimum de la tradition philosophique.

Ce qui nous intéresse c'est où nous en sommes et où nous en sommes avec la substance pensante et à son complément la fameuse substance étendue dont on ne se débarrasse pas non plus si aisément, puisque c'est là l'espace moderne. Substance de pur espace si je puis dire, ce pur espace comme on dit, ça on peut le dire comme on dit pur esprit, et on ne peut pas dire que ce soit prometteur.

Ce pur espace se fonde sur la notion de parties à condition d'y ajouter ceci que toutes à toutes sont externes : *partes, extra partes* c'est à ça que nous avons à faire. On est arrivé même avec ça à s'en tirer, c'est-à-dire à en extraire quelques petites choses mais il a fallu faire de sérieux pas.

Pour situer avant de vous quitter mon signifiant, je vous propose, je vous propose de soupeser ce qui, la dernière fois, s'inscrit au début de ma première phrase qui comporte le jouir d'un corps, d'un corps qui, « l'Autre, Le symbolise » et comporte peut-être quelque chose de nature à faire mettre au point une autre forme de substance : la substance jouissante.

Est-ce que ce n'est pas là ce que suppose proprement et justement sous tout ce qui ici signifie l'expérience psychanalytique... Substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Seulement propriété du corps, vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est d'être vivant, sinon seulement en ceci qu'un corps ça se jouit, et plus, nous tombons immédiatement sur ceci qu'il ne se jouit que de le *corporiser* de façon signifiante.

Ce qui veut dire quelque chose d'autre que la *pars extra partem* de la substance étendue, comme le souligne admirablement cette sorte de kantien, disons-le c'est un vieux bateau qui

---

<sup>58</sup> Parménide, *Les Pré-Socratiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, pp. 231- 272.

est quelque part dans mes *Écrits*<sup>59</sup>, qu'on lit plus ou moins bien, cette sorte de kantien qu'était Sade, à savoir qu'on ne peut jouir que d'une partie du corps de l'autre, comme il l'exprime très très bien, pour la simple raison qu'on n'a jamais vu un corps s'enrouler complètement, totalement jusqu' à l'inclure et le phagocyter autour du corps de l'autre. C'est même pour cela qu'on en est réduit simplement à une petite étreinte comme ça, un avant-bras ou n'importe quoi d'autre. Ouille !

Et que jouir a cette propriété fondamentale que c'est en somme le corps de l'un qui jouit d'une part du corps de l'autre, mais cette part jouit aussi, ça agrée à l'autre plus ou moins, mais c'est un fait qu'il ne peut pas y rester indifférent. Et même qu'il arrive qu'il se produise quelque chose, qui dépasse ce que je viens de décrire, marqué de toute l'ambiguïté signifiante à savoir que le jouir du corps est un génitif dont, selon que vous le faites objectif ou subjectif, a cette note sadienne, sur laquelle j'ai mis juste une petite touche, ou au contraire extatique, *subjective*, qui dit qu'en somme c'est l'autre qui jouit.

Bien sûr il n'y a là qu'un niveau qui est bien localisé... le plus élémentaire dans ce qu'il en est de la jouissance, de la jouissance au sens où la dernière fois j'ai promu qu'elle n'était pas un signe de l'amour, c'est ce qui sera à soutenir et bien sûr que cela nous mène, de là, du niveau de la jouissance phallique à ce que j'appelle proprement la jouissance de l'Autre, en tant qu'elle n'est ici que symbolisée c'est encore tout autre chose à savoir ce « pas tout » que j'aurai à articuler. Mais dans cette seule articulation que veut dire qu'est le signifiant, le signifiant pour aujourd'hui n'est autre, et clore là-dessus, vu les motifs que j'en ai... Je dirai que le signifiant se situe au niveau de la substance jouissante comme étant bien différemment de tout ce que je vais évoquer, en résonance de la physique et pas par hasard de la physique aristotélicienne. La physique aristotélicienne qui seulement de ne pouvoir être sollicitée comme je vais le faire, nous montre à quel point justement elle était une physique illusoire.

Le signifiant c'est la cause de la jouissance.

Sans le signifiant, comment même aborder cette partie du corps, comment sans le signifiant centrer ce quelque chose qui, de la jouissance est la cause matérielle. C'est à savoir que, si flou, si confus que ce soit c'est une partie qui, du corps, est signifiée dans cet abord.

Et après avoir pris ainsi ce que j'appellerai la cause matérielle, j'irai tout droit, ceci sera plus tard repris, commenté, à la cause finale, finale dans tous les sens du terme, proprement en ceci qu'elle en est le terme. Le signifiant c'est ce qui fait halte à la jouissance.

Après ceux qui s'enlacent, si vous me permettez, hélas ! et après ceux qui sont las<sup>60</sup>, holà ! l'autre pôle du signifiant, le coup d'arrêt est là aussi à l'origine que peut l'être le vocatif du commandement.

Et l'efficiencia, l'efficiencia dont Aristote nous fait la troisième forme de la cause, n'est rien enfin que ce projet dont se limite la jouissance. Toutes sortes de choses, sans doute qui paraissent dans le règne animal nous font parodie à ce chemin de la jouissance chez l'être parlant. Justement c'est chez eux que quelque chose se dessine, qu'ils participent beaucoup plus de la fonction du message : l'abeille transportant le pollen de la fleur mâle à la fleur femelle, voilà qui ressemble beaucoup plus à ce qu'il en est de la communication.

Et l'étreinte, l'étreinte confuse d'où la jouissance prend sa cause, sa cause dernière qui est formelle, est-ce que ce n'est pas beaucoup plus quelque chose de l'ordre de la grammaire qui la commande ? Ce n'est pas pour rien que « Pierre bat Paul » est au principe des premiers exemples de grammaire, ni que Pierre et Paul pourquoi ne pas le dire comme ça Pierre et Paul dans l'exemple de la conjonction, à ceci près qu'il faut se demander après qui épaulé l'autre. J'ai déjà joué là-dessus depuis longtemps. On peut même dire que le verbe se définit que de ceci, c'est que d'être un signifiant pas si bête, il faut écrire ça en un

<sup>59</sup> Jacques Lacan, « Kant avec Sade » in *Écrits*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1966, pp. 765-790.

<sup>60</sup> Cette phrase pourrait être lue : Après ceux qui s'en lassent, si vous me permettez, hélas ! et après ceux qui sont là, holà !

mot, *passibète* que les autres sans doute lui aussi qui fait le passage d'un sujet, d'un sujet justement à sa propre division dans la jouissance, et qu'il l'est encore moins qu'il devient signe, quand cette division il la détermine en disjonction.

J'ai joué un jour autour d'un lapsus littéral, calami, qu'on appelle ça... J'ai fait toute une de mes conférences<sup>61</sup> de l'année dernière sur le lapsus orthographique que j'avais fait : « Tu ne sauras jamais combien je t'ai aimé... » adressé à une femme, et terminé m-é. On m'a fait remarquer depuis que, pris comme lapsus, cela voulait peut-être dire que j'étais homosexuel. Mais ce que j'ai articulé l'année dernière c'est que, quand on aime, il ne s'agit pas de sexe.

Voilà sur quoi, si vous le voulez bien, j'en resterai aujourd'hui.

applaudissements

---

<sup>61</sup> Jacques Lacan, ... *ou pire*, séance du 9-2-72.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 9 janvier 1973

Bon, ben, je vais vous souhaiter la bonne année, c'est pas encore tout à fait l'heure, je me passerai de commentaires à propos de ces vœux que après tout on peut considérer comme banaux.

Et puis je vais entrer tout doucement dans ce que je vous ai réservé pour aujourd'hui, qui... qu'est-ce qui ne va pas ? où est-ce qu'on ne m'entend pas ? ce que je vous ai réservé pour aujourd'hui qui est à mes risques, qui, comme vous allez le voir, ou peut-être ne pas le voir, qui sait ? en tout cas à moi, avant de commencer me paraît casse-gueule.

Pour mettre un titre comme ça, ce que je vais vous dire va être centré, puisqu'en somme il s'agit encore de quelque chose qui est le discours analytique, il s'agit de la façon dont, dans ce discours, nous avons à situer la fonction de l'écrit. Évidemment il y a là-dedans de l'anecdote, à savoir qu'un jour j'ai écrit sur la page d'un recueil que je sortais, ce que j'ai appelé la *ponbellication*, je n'ai pas trouvé mieux à écrire sur, sur la page d'enveloppe de ce recueil que le mot *Écrits*.

Ces *Écrits*, il est assez connu disons qu'ils ne se lisent pas facilement. Je peux vous faire, comme ça, un petit aveu autobiographique, c'est que en écrivant *Écrits* c'est très précisément ce que je pensais, ça va peut-être même jusque là que je pensais qu'ils n'étaient pas à lire.

En tout cas c'est un bon départ. Bien entendu que la lettre ça se lit, ça semble même être fait comme ça dans le prolongement du mot, se lit et littéralement. Mais justement ce n'est peut-être pas du tout la même chose de lire une lettre ou bien de lire. Pour introduire ça d'une façon qui, qui fasse image, je ne veux pas partir tout de suite du discours analytique. Il est bien évident pourtant que dans le discours analytique il ne s'agit que de ça, de ce qui se lit, de ce qui se lit au-delà de ce que vous avez incité le sujet à dire, qui est comme je l'ai souligné dans ce passage la dernière fois, qui n'est pas tellement de tout dire que de dire n'importe quoi. Et j'ai poussé la chose plus loin, ne pas hésiter car c'est la règle, ne pas hésiter à dire ce dont j'ai introduit cette année la dimension comme étant essentielle au discours analytique, à dire des bêtises.

Naturellement ça suppose que nous développons cette dimension et ceci ne peut pas se faire sans le dire. Qu'est-ce que c'est que la dimension de la bêtise ? La bêtise, au moins celle-ci qu'on peut proférer c'est que la bêtise ne va pas loin. Dans le discours, discours courant, elle tourne court. C'est bien sûr ce quelque chose dont, si je puis dire, je m'assure quand je fais cette chose que je ne fais jamais sans tremblement, à savoir de retourner à ce que dans le temps j'ai proféré. Ça me fait toujours une sainte peur, la peur justement d'avoir dit des bêtises, c'est-à-dire quelque chose que en raison de ce que j'avance maintenant, je pourrais considérer comme tenant pas le coup.

Grâce à quelqu'un qui a repris ce séminaire annoncé le premier<sup>62</sup> de l'École Normale et qui va sortir bientôt, j'ai pu avoir, ce qui ne m'est pas souvent réservé puisque comme je vous le dis j'en évite moi-même le risque, j'ai pu avoir le sentiment que je rencontre quelquefois à l'épreuve, que ce que cette année-là par exemple j'ai avancé n'était pas si bête, ne l'était pas moins, tant que de m'avoir permis d'avancer d'autres choses dont il me semble, parce que j'y suis maintenant, qu'elles se tiennent.

Il n'en reste pas moins que ce « se relire » représente une dimension, une dimension qui est à situer proprement dans ce que c'est que, au regard du discours analytique, la fonction de ce qui se lit. Le discours analytique a à cet égard un privilège, il paraît difficile. Et c'est de là que je suis parti, dans ce qui m'a fait date « De ce que j'enseigne<sup>63</sup> », comme je me suis exprimé, qui ne veut peut-être pas tout à fait dire ce que ça avait l'air d'énoncer, à savoir

<sup>62</sup> Sortie du livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973. Établissement de J.A. Miller.

<sup>63</sup> « De ce que j'enseigne », conférence au groupe de l'Évolution psychiatrique le 23-1-62.



mettre l'accent sur le « je », à savoir ce que je puis proférer, mais peut-être aussi de mettre l'accent sur le « de », c'est-à-dire d'où ça vient, un enseignement dont je suis l'effet.

Depuis j'ai mis l'accent sur ce que j'ai fondé d'une articulation précise, celle qui s'écrit justement, s'écrit au tableau de quatre lettres, de deux barres et de quelques traits, nommément cinq qui relient chacune de ces lettres, une de ces barres, puisqu'il y en a quatre, il pourrait y en avoir six, une de ces barres manquant<sup>64</sup>. Ce qui de cette façon s'écrit, et que j'appelle discours analytique. Ceci est parti d'un rappel, d'un rappel, d'un rappel initial, d'un rappel premier, c'est à savoir que le discours analytique est ce mode de rapport nouveau qui s'est fondé seulement de ce qui fonctionne comme parole, et ce dans quelque chose qu'on peut définir comme un champ : « Fonction et champ », ai-je écrit justement, « de la parole et du langage », j'ai terminé, « en psychanalyse ». Ce qui était désigné, désigné, ce qui fait l'originalité d'un certain discours, qui n'est pas homogène à un certain nombre d'autres qui font office, et que seulement de ce fait nous allons distinguer d'être discours officiels, il s'agit jusqu'à un certain point de discerner quel est l'office du discours analytique et de le rendre, lui aussi, sinon officiel, du moins officiant. C'est dans ce discours tel qu'il est dans sa fonction et son office, qu'il s'agit d'y cerner, c'est aujourd'hui la voie que je prends, ce que peut ce discours révéler de la situation très particulière de l'écrit quant à ce qui est du langage. C'est une question qui est très à l'ordre du jour si je puis m'exprimer ainsi. Néanmoins ça n'est pas à cette pointe d'actualité que je voudrais tout de suite en venir. J'entends particulièrement préciser quelle peut être, si elle est spécifique, quelle peut être la fonction de l'écrit dans le discours analytique.

Chacun sait que j'ai produit, avancé l'usage pour permettre d'expliquer les fonctions de ce discours, d'un certain nombre de lettres, très nommément pour les récrire au tableau<sup>65</sup> : le petit **a** que j'appelle objet mais qui quand même n'est rien qu'une lettre, le grand **A** que je fais fonctionner dans ce qui de la proposition n'a pris que formule écrite, qui est production de la logico-mathématique ou de la mathématico-logique, comme vous voudrez l'énoncer. Ce grand **A**, je n'en ai pas fait n'importe quoi, j'en désigne ce qui d'abord est un lieu, une place. J'ai dit le lieu de l'Autre, comme tel, désigné par une lettre.

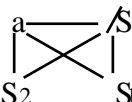
En quoi une lettre peut-elle servir à désigner un lieu ? Il est clair qu'il y a là quelque chose d'abusif. Et que quand vous ouvrez par exemple la première page de ce qui a été enfin réuni sous la forme d'une édition définitive sous le titre de *La théorie des ensembles* et sous le chef d'auteurs fictifs qui se dénomment du nom de Nicolas Bourbaki<sup>66</sup>, ce que vous voyez c'est la mise en jeu d'un certain nombre de signes logiques. Ces signes logiques précisément désignent, en particulier l'un d'entre eux, la fonction « place » comme telle. Ce signe logique est désigné, écrit par un petit carré.

Je n'ai donc pas d'abord, à proprement parler, fait un usage strict de la lettre quand j'ai dit que le lieu de l'Autre se symbolisait par la lettre **A**. Par contre je l'ai marqué en le redoublant de ce grand **S** qui ici veut dire signifiant, signifiant du **A** en tant qu'il est barré : **S(A)**. Par là, j'ai articulé dans l'écrit, dans la lettre, quelque chose qui ajoute une dimension à

<sup>64</sup> Il y a la fin de cette phrase une ambiguïté entre les traits et les barres, Lacan utilisant le terme de barre pour ce qu'il

$$\underline{a} \quad \underline{\mathcal{S}}$$

vient d'appeler trait. Nous considérons que les barres séparent les lettres comme ceci : **S2**   **S1**



et que les traits les relient comme cela : **S2**   **S1** ici dans le discours de l'analyste dont il est question dans ce passage. Le trait manquant, sur les six possibles, étant celui de l'étage inférieur, conformément à ce que Lacan a énoncé précédemment (voir, entre autre, la séance du 11-3-70 de *La psychanalyse à l'envers*).

<sup>65</sup> Lacan écrit effectivement au tableau.

<sup>66</sup> En 1935, sept mathématiciens, Henri Cartan, Claude Chevalley, Jean Delsarte, Szolem Mandelbrojt, René de Possel, André Weil et Jean Dieudonné fondaient le groupe Bourbaki, du nom d'un général de Bonaparte.

ce lieu du grand A, et très précisément en montrant que comme lieu il ne tient pas, qu'il y a en ce lieu, en ce lieu désigné de l'Autre une faille, un trou, un lieu de perte et que c'est précisément de ce qui, au niveau de l'objet petit *a*, vient fonctionner au regard de cette perte, que quelque chose est avancé de tout à fait essentiel à la fonction du langage.

J'ai usé aussi de cette lettre  $\Phi$ , je parle de ce que j'ai introduit qui fonctionne comme lettre, qui introduit comme telle une dimension nouvelle. J'ai utilisé, le distinguant de la fonction seulement signifiante qui se promet dans la théorie analytique jusque là du terme du phallus, j'ai avancé grand  $\Phi$  comme constituant quelque chose d'original, quelque chose que je spécifie ici, aujourd'hui, d'être précisé dans son relief par l'écrit même. C'est une lettre dont la fonction se distingue des autres, c'est d'ailleurs bien pour cela que ces trois lettres sont différentes. Elles n'ont pas la même fonction, comme déjà vous pouvez l'avoir senti de ce que j'ai d'abord énoncé de  $S(A)$  et du petit *a*. Elle est une fonction différente, et pourtant elle reste une lettre.

C'est très précisément de montrer le rapport que, de ce que ces lettres introduisent dans la fonction du signifiant qu'il s'agit aujourd'hui de discerner, ce que nous pouvons, à reprendre le fil du discours analytique, en avancer. Je propose, je propose ceci, c'est que vous considérez l'écrit comme n'étant nullement du même registre, du même tabac, si vous me permettez ces sortes d'expressions qui peuvent avoir bien leur utilité, que ce qu'on appelle le signifiant.

Le signifiant c'est une dimension qui a été introduite de la linguistique, c'est-à-dire de quelque chose qui, dans le champ où se produit la parole, ne va pas de soi. Un discours le soutient qui est le discours scientifique. Un certain ordre de dissociation, de division est introduit par la linguistique, grâce à quoi se fonde la distinction de ce qui semble pourtant aller de soi, c'est que quand on parle ça signifie, ça comporte le signifié. Bien plus, jusqu'à un certain point, ça ne se supporte que de la fonction de signification.

Introduire, distinguer la dimension du signifiant c'est quelque chose qui ne prend relief précisément que de poser que le signifiant comme tel, très précisément ce que vous entendez au sens où je dirai littéralement auditif du terme, au moment où ici où je suis et de là où je suis je vous parle, c'est poser très précisément ceci, mais par un acte original, que ce que vous entendez n'a avec ce que ça signifie, n'a avec ce que ça signifie aucun rapport. C'est là un acte qui ne s'institue que d'un discours dit discours scientifique. Cela ne va pas de soi. Et ça va même tellement peu de soi que ce que vous voyez sortir d'un dialogue qui n'est pas d'une mauvaise plume puisque c'est le *Cratyle* du nommé Platon, ça va tellement peu de soi que tout ce discours est fait de l'effort de faire que justement ce rapport, ce rapport qui fait que ce qui s'énonce c'est fait pour signifier, et que ça doit bien avoir quelque rapport, tout ce dialogue est tentative, que nous pouvons dire, d'où nous sommes, être désespérée, pour faire que ce signifiant de soi-même soit présumé vouloir dire quelque chose. Cette tentative désespérée est d'ailleurs marquée de l'échec, puisque c'est d'un autre discours, mais d'un discours qui comporte sa dimension originale, discours scientifique, qu'il se promet, qu'il se produit et d'une façon si je puis dire dont il n'y a pas à chercher l'histoire, qu'il se produit de l'instauration même de ce discours que le signifiant ne se pose que d'avoir aucun rapport.

Les termes là dont on use sont toujours eux-mêmes glissants. Même un linguiste aussi pertinent qu'a pu l'être Ferdinand de Saussure parle d'arbitraire. Mais c'est là glissement, glissement dans un autre discours, le discours du décret, ou pour mieux dire discours du maître pour l'appeler par son nom. L'arbitraire n'est pas ce qui convient. Mais d'un autre côté nous devons toujours faire attention quand nous développons un discours si nous voulons rester dans son champ même et ne pas perpétuellement produire ces effets de rechute, si je puis dire, dans un autre discours, nous devons tenter de donner à chaque discours sa consistance et pour maintenir sa consistance, n'en sortir qu'à bon escient. Dire

que le signifiant est arbitraire n'a pas la même portée que de dire simplement que le signifiant n'a pas de rapport avec son effet de signifié.

C'est ainsi qu'à chaque instant, et plus que jamais dans le cas où il s'agit d'avancer comme fonction ce qu'est un discours, nous devons au moins à chaque fois, à chaque instant, noter ce en quoi nous glissons dans une autre référence. Le mot référence en l'occasion ne pouvant se situer que de ce que constitue comme lien le discours comme tel. Il n'y a rien à quoi le signifiant comme tel se réfère si ce n'est à un discours, à un mode de fonctionnement du langage, à une utilisation comme lien du langage. Encore faut-il préciser à cette occasion ce que veut dire, ce que veut dire le lien. Le lien, bien sûr, nous ne pouvons qu'y glisser immédiatement. C'est un lien entre ceux qui parlent, et vous voyez tout de suite où nous allons, à savoir que ceux qui parlent, bien sûr, ce n'est pas n'importe qui, ce sont des êtres que nous sommes habitués à qualifier de vivants, et peut-être est-il très difficile d'exclure de ceux qui parlent cette dimension qui est celle de la vie, à moins que nous ne nous apercevions aussitôt, ce qui se touche du doigt, que, dans le champ de ceux qui parlent, il nous est très difficile de faire entrer la fonction de la vie sans faire en même temps entrer la fonction de la mort, et que de là résulte une ambiguïté signifiante justement qui est tout à fait radicale, de ce qui peut être avancé comme étant fonction de vie ou bien de mort.

Il est tout à fait clair que rien ne conduit de façon plus directe à ceci que le quelque chose d'où seulement la vie peut se définir, à savoir la reproduction d'un corps, cette fonction de reproduction elle-même, ne peut s'intituler ni spécialement de la vie, ni spécialement de la mort, puisque comme telle, en tant que cette reproduction est sexuée, comme telle elle comporte les deux, vie et mort.

Mais déjà, rien qu'à nous avancer dans ce quelque chose qui est déjà dans le fil, dans le courant du discours analytique, nous avons fait ce saut, ce glissement qui s'appelle conception du monde, qui doit bien pourtant pour nous être considérée comme ce qu'il y a de plus comique, à savoir que nous devons toujours faire très attention que ce terme conception du monde suppose lui-même un tout autre discours, qu'il est, qu'il fait partie de celui de la philosophie, que rien après tout n'est moins assuré, si l'on sort du discours philosophique, que l'existence comme telle d'un monde. Qu'il n'y a souvent que l'occasion, l'occasion de sourire dans ce qui est avancé par exemple du discours analytique comme comportant quelque chose qui soit de l'ordre d'une telle conception. Je dirai même plus loin que, jusqu'à un certain point, il mérite aussi qu'on sourie de voir avancer un tel terme pour désigner par exemple disons ce qui s'appelle marxisme. Le marxisme ne me semble pas, et à quelque examen que ce soit, fût-ce le plus approximatif..., ne peut passer pour conception du monde. Il est contraire, par toutes sortes de coordonnées tout à fait frappantes de l'énoncé de ce que dit Marx, ce qui ne se confond pas obligatoirement avec la conception du monde marxiste, c'est à proprement parler autre chose que j'appellerai plus formellement un évangile, à savoir une annonce. Une annonce, que quelque chose qui s'appelle l'histoire instaure, une autre dimension du discours, en d'autres termes la possibilité de subvertir complètement la fonction du discours comme tel, j'entends à proprement parler du discours philosophique en tant que sur lui repose une conception du monde.

Le langage s'avère donc beaucoup plus vaste comme champ, beaucoup plus riche de ressources que d'être simplement celui où puisse s'inscrire un discours qui est celui qui, au cours des temps, s'est instauré du discours philosophique. Ce n'est pas parce qu'il nous est difficile de ne pas du tout en tenir compte pour autant que de ce discours, discours philosophique, certains points de repère sont énoncés et qui sont difficiles à éliminer complètement de tout usage du langage, ce n'est pas à cause de cela que nous devons à tout prix nous en passer, à condition de nous apercevoir qu'il n'y a rien de plus facile que de retomber dans ce que j'ai appelé ironiquement, voire avec la note comique, « conception du monde », mais qui a un nom plus modéré, bien plus précis et qui s'appelle l'ontologie.

L'ontologie est spécialement ceci qui, d'un certain usage du langage, a mis en valeur, a produit d'une façon accentuée, a produit l'usage dans le langage de la copule, d'une façon telle qu'elle ait été en somme isolée comme signifiant.

S'arrêter au verbe être, ce verbe qui n'est même pas, dans le champ complet de la diversité des langues, d'un usage qu'on puisse qualifier d'universel, le produire comme tel est quelque chose qui comporte une accentuation, une accentuation qui est pleine de risques. Pour, si l'on peut dire, la détecter, et même jusqu'à un certain point l'exorciser, il suffirait peut-être d'avancer que rien n'oblige, quand on dit que quoi que ce soit, c'est ce que c'est, d'aucune façon ce « être » de l'isoler, de l'accentuer. Ça se prononce « c'est ce que c'est » et ça pourrait aussi bien s'écrire s-e-s-k-e-c-é qu'on n'y verrait, à cet usage de la copule, que du feu. On n'y verrait que du feu si un discours qui est le discours du maître, discours du maître qui ici peut aussi bien s'écrire m-apostrophe-ê-t-r-e, ce qui met l'accent sur le verbe être c'est ce quelque chose qu'Aristote lui-même regarde à deux fois à avancer puisque, pour ce qui est de l'être qu'il oppose au *to ti esti*, à la quiddité, à ce que ça est, il va jusqu'à employer le *to ti en einai*, à savoir ce qui se serait bien produit si c'était venu à être tout court, ce qui était à être, et il semble que là le pédicule se conserve qui nous permet de situer d'où se produit ce discours de l'être, il est tout simplement celui de l'être à la botte, de l'être aux ordres, ce qui allait être si tu avais entendu ce que je t'ordonne.

Toute dimension de l'être se produit de quelque chose qui est dans le fil dans le courant du discours du maître, de celui qui, proférant le signifiant, en attend ce qui est de ses effets de lien, assurément à ne pas négliger, qui est fait de ceci que le signifiant commande, le signifiant est, d'abord et de sa dimension, impératif.

Comment, comment retourner, si ce n'est d'un discours spécial, à ce que je pourrais avancer d'une réalité prédiscursive. C'est là ce qui bien entendu est le rêve, le rêve fondateur de toute idée de connaissance, mais ce qui aussi bien est à considérer comme mythique, il n'y a aucune réalité prédiscursive, chaque réalité se fonde et se définit d'un discours. Et c'est bien en cela qu'il importe que nous nous apercevions de quoi est fait le discours analytique, et de ne pas méconnaître ce qui sans doute n'y a qu'une place limitée, à savoir mon Dieu qu'on y parle de ce que le verbe foutre énonce parfaitement, on y parle de foutre, je veux dire le verbe, en anglais *to fuck*, et on y dit que ça ne va pas. C'est une part importante de ce qui se confie dans le discours analytique et il importe très précisément de souligner que ce n'est pas son privilège.

Il est clair que, dans ce que j'ai appelé tout à l'heure le discours en l'écrivant presque en un seul mot, le *disque-ourcourant*, le disque aussi hors champ, hors jeu de tout discours, à savoir le disque tout court, dans le disque qui est bien après tout l'angle sous lequel nous pouvons considérer tout un champ du langage, de celui qui en effet donne bien sa substance, son étoffe à être considéré comme disque, à savoir que ça tourne et que ça tourne très exactement pour rien. Ce disque est exactement ce qui se trouve dans le champ, dans le champ d'où les discours se spécifient, le champ où tout ça se noie, où tout un chacun est capable, est capable, tout aussi capable de s'en énoncer autant mais, par un souci de ce que nous appellerons à très juste titre décence, le fait, mon Dieu, le moins possible. Ce qui fait le fond de la vie, en effet, c'est que tout ce qu'il en est des rapports des hommes et des femmes, ce qu'on appelle collectivité, ça ne va pas. Ça ne va pas, et tout le monde en parle, et une grande partie de notre activité se passe à le dire. Il n'empêche qu'il n'y a rien de sérieux si ce n'est ce qui s'ordonne d'une autre façon comme discours, jusque et y compris ceci que précisément ce rapport, ce rapport sexuel en tant qu'il ne va pas, il va quand même, grâce à un certain nombre de conventions, d'interdits, d'inhibitions, de toutes sortes de choses qui sont l'effet du langage, qui ne sont à prendre que de cette étoffe et de ce registre, et qui réduisent très précisément ceci qui tout d'un coup nous fait revenir, nous fait revenir comme il convient au champ du discours. Il n'y a pas la moindre réalité prédiscursive, pour la bonne raison que ce qui fait collectivité et que j'ai appelé en l'évoquant, à l'instant, les hommes, les femmes et les enfants, ça ne veut très exactement

rien dire comme réalité prédiscursive, les hommes, les femmes et les enfants, ce ne sont que des signifiants. Un homme, ce n'est rien d'autre qu'un signifiant. Une femme cherche un homme au titre de signifiant. Un homme cherche une femme au titre, ça va vous paraître curieux, de ce qui ne se situe que du discours, puisque si ce que j'avance est vrai, à savoir que la femme n'est *pas toute*, il y a toujours quelque chose qui chez elle échappe au discours.

Alors il s'agit de savoir, dans tout cela, ce qui dans un discours se produit de l'effet de l'écrit. Comme vous le savez peut-être, vous le savez en tout cas si vous avez lu ce que j'écris, le signifiant et le signifié c'est pas seulement que la linguistique les ait distingués. La chose peut-être vous paraît aller de soi, mais justement c'est à considérer que les choses vont de soi qu'on ne voit rien de ce qu'on a pourtant devant les yeux, et devant les yeux concernant justement l'écrit.

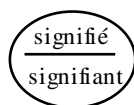
S'il y a quelque chose qui peut nous introduire à la dimension de l'écrit comme tel c'est de nous apercevoir que pas plus que le signifié, pas le signifiant, n'a à faire avec les oreilles mais seulement avec la lecture, à savoir de ce qu'on entend de signifié. Mais le signifié c'est justement pas ce qu'on entend, ce qu'on entend c'est le signifiant. Le signifié c'est l'effet du signifiant.

Il y a quelque chose qui n'est que l'effet du discours, l'effet du discours en tant que tel, c'est-à-dire de quelque chose qui fonctionne déjà comme lien. Eh bien c'est ce quelque chose qui, au niveau d'un écrit, effet de discours scientifique, du S fait pour connoter la place du signifiant et du s dont se connote comme place le signifié, cette fonction de place n'est créée que par le discours lui-même, chacun à sa place ça ne fonctionne que dans le discours. Eh bien entre les deux, il y a la barre.

Ça n'a l'air de rien quand vous écrivez une barre pour expliquer. Ce mot expliquer a toute son importance parce qu'il n'y a rien moyen de comprendre à une barre, même quand elle est réservée à signifier la négation. C'est très difficile de comprendre ce que ça veut dire la négation. Si on y regarde d'un peu près on s'apercevra en particulier qu'il y en a une très grande variété, de négations, et qu'il est tout à fait impossible de réunir toutes les négations sous le même concept. La négation de l'existence ce n'est pas du tout la même chose que la négation de la totalité, pour me limiter à l'usage que j'ai pu faire de la négation. Mais il y a une chose qui est en tout cas encore plus certaine c'est que le fait d'ajouter la barre à la notation S et s, qui déjà se distinguent très suffisamment, pourrait se soutenir d'être seulement marquée par la distance de l'écrit. Y ajouter la barre a quelque chose de superflu, voire de futile, et en tout cas comme tout ce qui est de l'écrit, comme tout ce qui est de l'écrit ne se supporte que de ceci, c'est que justement l'écrit ça n'est pas à comprendre. C'est bien pour ça que vous n'êtes pas forcés de comprendre les miens. Si vous ne les comprenez pas c'est un bon signe, tant mieux ! ça vous donnera justement l'occasion de les expliquer. La barre, la barre c'est pareil, la barre c'est très précisément le point où, dans tout usage du langage, il y aura l'occasion à ce que se produise l'écrit. Si dans Saussure même, S c'est barre au-dessus de s<sup>67</sup>, c'est grâce à ça que dans « l'Instance de la lettre », qui fait partie de mes *Écrits*<sup>68</sup>, j'ai pu vous démontrer d'une façon qui s'écrit, rien de plus, que rien ne se supporte des effets dits de l'inconscient si grâce à cette barre, s'il n'y avait pas cette barre,

<sup>67</sup> Lacan impute à Saussure

l'écriture S. Saussure, lui, dessine :



in *Cours de linguistique générale*, Chap. IV, la valeur linguistique, Paris, Payot, 1992, p.158.

<sup>68</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 493-528.

rien ne pourrait en être expliqué. Y'a de l'incons...<sup>69</sup> y'a du signifiant, je répète y'a du signifiant qui passe sous la barre, s'il n'y avait pas de barre, vous ne pourriez pas voir qu'il y a du signifiant qui s'injecte dans le signifié.

Grâce à l'écrit se manifeste, se manifeste ceci, qui n'est qu'effet de discours, car s'il n'y avait pas de discours analytique vous continueriez à parler très exactement comme des étourneaux, c'est-à-dire à dire ce que je qualifie du *disquourcourant*, c'est-à-dire de continuer le disque, le disque continuant ce quelque chose qui est le point le plus important que révèle le discours analytique seulement, c'est à savoir ceci, c'est à savoir ceci qui ne peut s'articuler que grâce à toute la construction du discours analytique, c'est que très précisément il n'y a pas, je reviens là-dessus puisqu'après tout c'est la formule que je vous serine, mais de vous la seriner faut-il encore que je l'explique parce qu'elle ne se supporte que de l'écrit précisément, et de l'écrit en ceci, que le rapport sexuel ne peut pas s'écrire.

C'est ce que ça veut dire, ou plus exactement que tout ce qui est écrit est conditionné de façon telle que ça part, ça part du fait qu'il sera à jamais impossible d'écrire comme tel le rapport sexuel, que l'écriture comme telle est possible, à savoir qu'il y a un certain effet du discours et qui s'appelle l'écriture.

Qu'est-ce qu'il y a ? On n'entend pas là ? Voyez-vous, on peut<sup>70</sup> à la rigueur écrire x R y, et dire x c'est l'homme, y c'est la femme et grand R c'est le rapport sexuel, pourquoi pas ! Seulement voilà, c'est ce que je vous disais tout à l'heure, n'est-ce pas, c'est une bêtise. C'est une bêtise parce que ce qui se supporte sous la fonction de signifiant, de homme et de femme, ce ne sont que des signifiants, ce ne sont que des signifiant tout à fait liés à cet usage *quourcourant* du langage. Et s'il y a un discours qui vous le démontre, c'est que la femme ne sera jamais prise, c'est ce que le discours analytique met en jeu, que *quoad matrem*, c'est-à-dire que la femme n'entrera en fonction dans le rapport sexuel qu'en tant que la mère. Ça, c'est des vérités massives et qui, quand nous y regardons de plus près, bien entendu nous mèneront plus loin, mais grâce à quoi, grâce à l'écriture qui d'ailleurs ne fera pas objection à cette première approximation, puisque justement c'est par là qu'elle montrera que c'est une suppléance de ce *pas toute* sur quoi repose, quoi, la jouissance de la femme. C'est à savoir que cette jouissance, qu'elle n'est *pas toute*, c'est-à-dire qui quelque part la fait absente d'elle-même, absente en tant que sujet, qu'elle y trouvera le bouchon de ce petit a que sera son enfant.

Mais d'un autre côté, du côté de l'x, à savoir de ce qui serait l'homme si ce rapport sexuel pouvait s'écrire d'une façon soutenable, soutenable dans un discours, vous verrez que l'homme n'est qu'un signifiant, parce que là où il entre en jeu comme signifiant, il n'y entre que *quoad castrationem*, c'est-à-dire en tant qu'il a un rapport, un rapport quelconque avec la jouissance phallique. De sorte que c'est à partir du moment, ou de quelque part, d'un discours qui aborde la question sérieusement, du discours analytique, que c'est à partir du moment où ce, ce qui est la condition de l'écrit à savoir qu'il se soutienne d'un discours, que tout se dérobera et que le rapport sexuel vous ne pourrez jamais l'écrire, naturellement dans la mesure où il s'agit d'un vrai écrit, c'est-à-dire de l'écrit en tant que c'est ce qui, du langage, se conditionne d'un discours.

La lettre radicalement est effet de discours. Ce qu'il y a de bien, n'est-ce-pas, si vous me permettez, ce qu'il y a de bien dans ce que je raconte c'est que c'est toujours la même chose. C'est à savoir non pas bien sûr que je me répète, c'est pas là la question, c'est que ce que j'ai dit antérieurement, la première fois autant que je me souviens que j'ai parlé de la lettre, j'étais comme ça, j'ai sorti ça je ne sais plus quand, maintenant je ne veux rechercher, je vous l'ai dit j'ai horreur de me relire, mais il doit bien y avoir quinze ans, quelque part à

<sup>69</sup> Lacan tonne ce lapsus...«Y'a de l'incons...» et se reprend » y'a du signifiant».

<sup>70</sup> Lacan hurle sur « peut ».

Ste Anne<sup>71</sup>. J'ai essayé de faire remarquer cette petite chose que tout le monde connaît, bien sûr, que tout le monde connaît quand on lit un peu, ce qui n'arrive pas à tout le monde, qu'un nommé Sir Flanders Petrie<sup>72</sup> par exemple avait cru remarquer que les lettres de l'alphabet phénicien se trouvaient bien avant le temps de la Phénicie sur de menues poteries égyptiennes où elles servaient de marques de fabrique<sup>73</sup>. Ce qui veut dire, ce qui veut dire simplement ceci que le marché, qui est typiquement un effet de discours, c'est là que d'abord est sortie la lettre, avant que quiconque ait songé à user des lettres pour faire quoi, quelque chose qui n'a rien à faire, qui n'a rien à faire avec la connotation du signifiant, mais qui l'élabore, qui le perfectionne.

Il faudrait bien sûr prendre les choses au niveau de l'histoire de chaque langue parce qu'il est clair que la lettre chinoise, celle qui nous affole tellement que nous appelons ça, Dieu sait pourquoi, d'un nom différent de caractère, en cela la lettre chinoise, à savoir qu'il est manifeste qu'elle est sortie du discours chinois très ancien, d'une façon toute différente de la façon dont sont sorties nos lettres. À savoir qu'en somme, les lettres, les lettres qu'ici je sors, elles ont une valeur différente, différentes comme lettres parce qu'elles sortent du discours analytique, de ce qui peut sortir comme lettre par exemple de la théorie des ensembles, à savoir l'usage qu'on en fait, et qui pourtant, c'est là l'intérêt, n'est pas sans avoir le rapport, un certain rapport de convergence sur lequel j'aurai certainement, dans ce qui sera la suite, l'occasion d'apporter quelques développements : la lettre en tant qu'effet... n'importe quel effet de discours a ceci de bon qu'il fait de la lettre.

Alors mon Dieu, pour terminer, pour terminer aujourd'hui ce qui n'est qu'une amorce que j'aurai l'occasion de développer, ce que je reprendrai à propos en vous distinguant, en discernant par exemple, la différence qu'il y a de l'usage de la lettre dans l'algèbre ou de l'usage de la lettre dans la théorie des ensembles, parce que ceci nous intéresse directement. Mais pour l'instant, je veux simplement vous faire remarquer qu'il se produit quand même quelque chose qui est corrélatif de l'émergence au monde...

au monde, c'est le cas de le dire, au monde en décomposition, Dieu merci, n'est-ce pas, au monde que nous voyons ne plus tenir puisque même dans le discours scientifique il est clair qu'il n'y a, y'a, y'a, y'a, y'a pas le moindre monde à partir du moment où vous pouvez ajouter aux atomes un truc qui s'appelle le *quark*, et, et, et que vous trouvez en plus que c'est là le vrai fil du discours scientifique.

Vous devez quand même vous rendre compte qu'il s'agit d'autre chose, qu'il s'agit de voir d'où on part. Eh bien référez-vous quand même, parce que c'est une bonne lecture, il faut que vous vous mettiez tout de même à lire un peu, un peu enfin des auteurs, je ne dirai pas de votre temps, bien sûr je ne vous dirai pas de lire Philippe Sollers, il est illisible, bien sûr comme moi, oui mais vous pouvez lire Joyce par exemple. Alors là vous verrez comment ça a commencé de se produire. Vous verrez que le langage se perfectionne et sait jouer, sait jouer avec l'écriture. Joyce, moi je veux bien que ça ne soit pas lisible. Ce n'est certainement pas *traductible* en chinois !

Seulement Joyce qu'est-ce que c'est, c'est exactement ce que je vous ai dit tout à l'heure : c'est le signifiant qui vient truffer le signifié. Joyce c'est, c'est un long texte écrit, lisez *Finnegan's Wake*<sup>74</sup>, c'est un long texte écrit qui, dont le sens provient de ceci c'est que c'est du fait que les signifiants s'emboîtent, se composent, si vous voulez pour faire image à ceux

<sup>71</sup> Jacques Lacan, «La lettre volée », séminaire du 26-4-1955.

<sup>72</sup> Sir Flanders Petrie, *The formation of the alphabet*, London, MacMillan and co, 1912.

<sup>73</sup> «Et ceci nous en avons des attestations historiques, car quelqu'un qui s'appelle Sir Flanders Petrie a montré que bien avant la naissance des caractères hiéroglyphes, sur les poteries qui nous restent de l'industrie dite pré-dynastique nous trouvons comme marques sur les poteries, à peu près toutes les formes qui sont trouvées utilisées par la suite, c'est-à-dire, après une longue évolution historique, dans l'alphabet grec, étrusque, latin, phénicien, tout ce qui nous intéresse au plus haut chef comme caractéristique de l'écriture». Séminaire *L'identification* du 20 décembre 1961 (établissement critique par M. Roussan)

<sup>74</sup> James Joyce, *Finnegan's Wake*, Paris, Gallimard, 1982.

qui ici n'ont même pas l'idée de ce que c'est, se télescopent, que c'est avec ça que se produit quelque chose qui, comme signifié peut paraître énigmatique, mais qui est bien ce qu'il y a de plus proche de ce que nous autres analystes, grâce au discours analytique, nous savons le lire, qui est ce qu'il y a de plus proche du lapsus. Et c'est au titre de lapsus que ça signifie quelque chose, c'est-à-dire que ça peut se lire d'une infinité de façons différentes. Mais c'est justement pour ça que ça se lit mal, ou que ça se lit de travers, ou que ça ne se lit pas. Mais cette dimension du se lire, est-ce que ce n'est pas suffisant pour montrer que nous sommes dans le registre du discours analytique, que ce dont il s'agit dans le discours analytique c'est toujours à ce qui s'énonce de signifiant que vous donniez une autre lecture que ce qu'il signifie.

Mais c'est là que commence la question. Parce que voyons pour me faire comprendre je vais prendre une référence comme ça dans ce que vous lisez dans le grand livre du monde. Par exemple vous voyez le vol d'une abeille, comme ça le vol d'une abeille, elle vole, elle butine, elle va de fleur en fleur. Ce que vous apprenez c'est qu'elle va transporter au bout de ses pattes le pollen d'une fleur sur le pistil du même coup aux œufs d'une autre fleur, ça c'est ce que vous lisez dans le vol de l'abeille. Ou n'importe quoi d'autre, vous voyez, je ne sais pas moi, quelque chose que vous appelez comme ça, un vol d'oiseaux qui volent bas par exemple vous appelez ça un vol, c'est en réalité un groupe à un certain niveau vous y lisez qu'il va faire de l'orage, mais est-ce qu'eux ils lisent ? Est-ce que l'abeille lit qu'elle sert à la reproduction des plantes phanérogame ? Est-ce que l'oiseau lit l'augure de la fortune, comme on disait autrefois, c'est-à-dire de la tempête<sup>75</sup> ? Toute la question est là. C'est pas exclu après tout que l'hirondelle ne lise pas la tempête, mais c'est pas sûr non plus.

Ce qu'il y a dans votre discours analytique c'est que le sujet, le sujet de l'inconscient vous le supposez, vous le supposez savoir lire. Ça n'est rien d'autre votre histoire de l'inconscient. C'est que non seulement vous le supposez savoir lire, mais vous le supposez pouvoir apprendre à lire. Seulement ce que vous lui apprenez à lire n'a alors absolument rien à faire, en aucun cas, avec ce que vous pouvez en écrire. Voilà.

---

<sup>75</sup> Au XIII<sup>e</sup> siècle, fortune avait le sens de malchance, malheur et était utilisée dans l'acception spéciale de tempête.



Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 16 janvier 1973

Qu'est-ce que je peux avoir à vous dire, encore ? Depuis le temps que ça dure, et que ça n'a pas tous les effets que j'en voudrais, et bien, justement à cause de ça, ce que j'ai à dire, ça ne manque pas. Néanmoins, comme on ne saurait tout dire, et pour cause, j'en suis réduit à cet étroit cheminement qui fait qu'à chaque instant, il faut que je me garde de reglisser dans ce qui déjà se trouve fait de ce qui s'est dit. C'est pourquoi, aujourd'hui, je vais essayer une fois de plus de maintenir ce difficile frayage puisque, de par un titre, nous avons du même coup un horizon étrange, d'être qualifié de cet *Encore*.

Il faut que je donne aujourd'hui le repérage d'un certain nombre de points qui seront cette année nos points d'orientation. Il y a quelque chose qui, la dernière fois, s'est formulé : la fonction de l'écrit. C'est un de nos points de cette année, un de nos points-pôle. Je voudrais vous rappeler pourtant que je pense que, la première fois que je vous ai parlé, si je ne me trompe, j'ai énoncé que la jouissance, la jouissance de l'Autre, que j'ai dit symbolisée par le corps, n'est pas un signe de l'amour. Naturellement ça passe. Ça passe parce que on sent que c'est du niveau de ce qui a fait le précédent dire<sup>76</sup>, que ça ne fléchit pas.

Pourtant il y a là-dedans des termes qui méritent bien d'être commentés. La jouissance c'est bien ce que j'essaie de rendre présent par ce dire même. Ce l'Autre, il est plus que jamais mis en question, il doit être de nouveau martelé, refrappé, pour qu'il prenne son plein sens, sa résonance complète. Lieu, d'une part, mais d'autre part avancé comme le terme, qui se supporte, puisque c'est moi qui parle, qui ne puis parler que d'où je suis, identifié à ce que j'ai qualifié la dernière fois pur signifiant. L'homme, une femme, ai-je dit, ce ne sont rien que signifiants, et c'est de là qu'ils prennent comme tels le dire en tant qu'incarnation distincte du sexe, qu'ils prennent leur fonction.

L'Autre, dans mon langage, ce ne peut donc être que l'Autre sexe. Qu'est-ce qu'il en est de cet Autre ? Qu'est-ce qu'il en est de sa position au regard de ce autour de quoi se réalise le rapport sexuel ? C'est à savoir une jouissance que le discours analytique a précipité cette fonction du phallus dont, en somme, l'énigme reste entière puisqu'il ne s'y articule que des faits d'absence. Est-ce à dire pourtant qu'il s'agit là, comme on a cru pouvoir trop vite le traduire, du signifiant de ce qui manque dans le signifiant ? C'est bien là ce autour de quoi cette année devra mettre un point terme<sup>77</sup>. C'est à savoir, du phallus, dire quelle est, dans le discours analytique, la fonction. Nous n'y arriverons pas tout droit. Mais à seule fin de débayer, je dirai que ce que la dernière fois j'ai ramené comme étant, comme accentuant la fonction de la barre n'est pas sans rapport avec le phallus.

Il nous reste, dans la deuxième partie de la phrase liée à la première par un n'est-pas, n'est pas le signe de l'amour c'est bien en quoi aussi pointe notre horizon.

Il nous faut, cette année, articuler ce dont il s'agit qui est bien là comme au pivot de tout ce qui s'est institué de l'expérience analytique : l'amour. L'amour, il y a longtemps qu'on ne parle que de ça. Ai-je besoin d'accentuer qu'il est au centre, qu'il est au cœur, très précisément du discours philosophique et que c'est là assurément ce qui doit nous mettre en garde.

Si le discours philosophique s'est entrevu comme ce qu'il est : cette variante du discours du maître, si la dernière fois j'ai pu dire de l'amour, en tant que ce qu'il vise c'est l'être, à

<sup>76</sup> Nous supposons que le précédent dire à la formulation « la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre qui Le symbolise n'est pas le signe de l'amour », est qu' « il n'y a pas de rapport sexuel ».

<sup>77</sup> Nous proposons trois options :

1 – ne pas y mettre un terme, il n'y a point de terme = garder l'écriture «point terme».

2 – mettre un point final = point-terme.

3 – mettre un terme à ce point.

savoir ce qui, dans le langage, se dérobe le plus, ce sur quoi j'ai insisté comme ce qui allait être, ou ce qui justement d'être a fait surprise...

Si j'ai pu ajouter que cet être, nous devons nous interroger s'il n'est pas si près de cet être du signifiant *m'êtré* : m, apostrophe, e accent grave, s'il n'est pas l'être au commandement, s'il n'y a pas là le plus étrange des leurres...

Est-ce que ce n'est pas aussi pour, avec le mot signe, nous commander d'interroger ce en quoi le signe se distingue du signifiant ?

Voilà donc quelques points dont l'un est la jouissance, dont l'autre est l'Autre, le troisième le signe, le quatrième l'amour.

Quand nous lisons ou relisons ce qui s'est émis d'un temps où le discours de l'amour s'avérait être celui de l'être, quand nous ouvrons ce livre qui est celui de Richard de Saint Victor<sup>78</sup> sur la trinité divine, c'est de l'être que nous partons. De l'être en tant qu'il est, pardonnez-moi ce glissement d'écrit, conçu comme l'*étrenel*, comme l'éternel pour les sourds. Et que, de l'être, après cette élaboration, ce cheminement pourtant si tempéré chez Aristote, et sous l'influence sans doute de l'irruption, de ce « je suis ce que je suis » qui est l'énoncé de la vérité judaïque, quand tout ceci vient à culminer dans cette idée, cette idée jusque là cernée, frôlée, approchée, approximative de l'être, vient à culminer dans ce violent arrachement à la fonction du temps, par l'énoncé de l'Éternel, il en résulte d'étranges conséquences. C'est à savoir l'énonciation qu'il y a l'être qui, éternel, l'est de lui-même ; qu'il y a l'être qui, éternel, ne l'est pas de lui-même ; qu'il y a l'être qui éternel... qui, non éternel, n'a pas cet être fragile, en quelque sorte précaire, voire inexistant, ne l'a pas de lui-même ; mais qui s'arrête à ce qui semble s'en imposer du fait des définitions logiques, si toutefois la négation suffisait dans cet ordre d'une fonction univoque à assurer l'existence, qui s'arrête à ceci que ce qui n'est pas éternel ne saurait en aucun cas puisque des quatre subdivisions qui se produisent de cette alternance de l'affirmation et de la négation de l'éternel et du de lui-même... y a-t-il, dit-il, un être qui, non éternel, puisse être de lui-même ? Et assurément ceci paraît au Richard de Saint Victor en question devoir être écarté.

Est-ce qu'il ne semble pas pourtant qu'il y a là précisément ce dont il s'agit concernant le signifiant, c'est à savoir que le signifiant, aucun signifiant ne s'avance, ne se produit comme tel, comme éternel. C'est là sans doute ce que, plutôt que de le qualifier d'arbitraire, Saussure eût pu tenter de formuler. Le signifiant, disons, mieux eût valu l'avancer de la catégorie du contingent, en tout cas de ce qui n'est assurément pas éternel, de ce qui répudie la catégorie de l'éternel mais qui, pourtant, singulièrement, est de lui-même. C'est ainsi qu'il se propose à nous, ce signifiant, de par lui-même, a des effets. Et pourtant, s'il y a quelque chose qui peut s'en avancer c'est sa participation, pour employer une approche platonicienne, c'est sa participation à ce rien, d'où effectivement c'est l'émergence même de l'idée créationniste que de nous dire que quelque chose de tout à fait originel a été fait *ex nihilo*, c'est à savoir de rien. Il semble bien, ne vous semble-t-il pas, n'y a-t-il pas quelque chose qui vous apparaisse, si tant est que la paresse qui est la vôtre puisse être réveillée par quelque apparition. C'est que la genèse ne nous raconte rien d'autre que la création, de rien en effet. De quoi ! De rien d'autre que de signifiants. Dès que cette création surgit, elle s'articule de la nomination de ce qui est. Est-ce que ce n'est pas là la création dans son essence ?

Est-ce que la création n'est-elle pas rien d'autre que le fait de ce qui était là, comme Aristote ne peut assurément manquer de l'énoncer, c'est à savoir que s'il y a jamais eu quelque chose, c'était depuis toujours que c'était là.

N'est-ce pas dans l'idée créationniste, essentiellement de la création et de la création à partir de rien, du signifiant qu'il s'agit fondamentalement, qu'il s'agit d'une façon qui fonde.

<sup>78</sup> Richard de Saint Victor, *De Trinitate*, tome 196 de la patrologie latine de Migne, cité par Gervais Dumège, *Richard de St Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Vendôme, P.U.F., 1952.

N'est-ce pas là même en quoi consiste ce que nous pouvons de ce qui, à se refléter dans une conception du monde s'est énoncé comme révolution copernicienne.

Depuis longtemps, je mets en doute ce que Freud là-dessus a cru pouvoir avancer. Comme si, de ce que lui a appris le discours de l'hystérique, à savoir de cette autre substance qui, tout entière, tient en ceci qu'il y a du signifiant, et que c'est de l'effet de ce signifiant qu'il s'agit dans ce discours de l'hystérique, qu'à le recueillir il a su faire tourner de ce quart de tour qui en a fait le discours analytique. La notion même de quart de tour évoque la révolution mais certes pas dans le sens où révolution est subversion. Bien au contraire, ce qui tourne, c'est ce qu'on appelle révolution, est destiné, de son énoncé même, à évoquer le retour. Assurément nous n'y sommes point à l'achèvement de ce retour, puisque c'est déjà de façon fort pénible que ce quart de tour s'accomplit. Mais il n'est jamais trop d'évoquer d'abord que s'il y a eu quelque part révolution ce n'est certes pas au niveau de Copernic qu'il avait été inutile d'évoquer des termes qui ne sont que d'érudition historique. C'est à savoir que depuis longtemps l'hypothèse avait été avancée que, que le soleil était peut-être bien le centre autour duquel ça tournait. Mais qu'importe ! Ce qui importait à ces mathématiciens c'est assurément le départ, le départ de quoi, de ce qui tourne. Ce que nous savons, bien sûr, c'est que cette virée éternelle des étoiles de la dernière des sphères, celle à quoi Aristote suppose une autre encore qui serait celle de l'immobile, cause première du mouvement de celles qui tournent. Si les étoiles tournent c'est bien assurément de ce que la terre, la terre tourne sur elle-même, et que c'est déjà merveille que de cette virée, de cette révolution, de ce tournage éternel de la sphère stellaire, il se soit trouvé des hommes pour forger, pour forger ces autres sphères, où faire tourner, de ce mouvement oscillatoire qui est celui du système ptolémaïque, les sphères des planètes ; de celles qui, tournant autour du soleil se trouvent au regard de la terre dans cette position ambiguë d'aller et de venir en dents de crochet. Est-ce que, à partir de là, avoir cogité le mouvement des sphères ce n'est pas un tour de force extraordinaire, à quoi, après tout, Copernic ne faisait que faire remarquer que, que peut-être ce mouvement des sphères intermédiaires pouvait s'exprimer autrement, que la terre fut au centre ou non n'était assurément pas ce qui lui importait le plus<sup>79</sup>.

La révolution copernicienne n'est nullement révolution, si ce n'est en fonction de ceci que le centre d'une sphère peut être supposé, dans un discours qui n'est qu'un discours analogique, constituer le point maître. Le fait de changer ce point maître, que ce soit la terre ou le soleil, n'a rien en soi qui subvertisse ce que le signifiant centre conserve de lui-même. Ce signifiant garde tout son poids et il est tout à fait clair que loin que l'homme, ce qui se désigne de ce terme, ce qui est quoi, ce qui fait signifié, que l'homme ait jamais été en quoi que ce soit ébranlé par le fait que la terre n'est pas au centre, il y a fort bien substitué le soleil. L'important c'est qu'il y ait un centre et puisqu'il est bien sûr maintenant évident que le soleil n'est pas non plus un centre, qu'il est en promenade à travers un espace dont le statut est de plus en plus précaire à établir, que ce qui reste bien au centre c'est tout simplement cette bonne routine qui fait que le signifié garde en fin de compte toujours le même sens, et que ce sens, il est donné par le sentiment que chacun a de faire partie de son monde tout au moins, c'est-à-dire de sa petite famille, et tout ce qui tourne autour, et que chacun, chacun de vous, je parle même pour les gauchistes, vous y êtes, plus que vous ne croyez et dans une mesure dont justement vous feriez bien de prendre l'empan, attachés à un certain nombre de préjugés qui vous font assiette et qui limitent la portée de vos insurrections, au terme le plus court, à celui très précisément où cela ne vous apporte nulle gêne, et nommément pas dans une conception du monde qui reste, elle, toujours parfaitement sphérique, le signifié trouve son centre où que vous le portiez. Ce n'est pas,

---

<sup>79</sup>Cf. l'article « Gravitation » sur les conceptions d'Aristote, Copernic, Kepler et Galilée in *Encyclopédie Universalis*, Paris, 1990, tome 10, p. 775.

jusqu'à nouvel ordre, le discours analytique si difficile à soutenir dans son décentrement, qui a fait encore son entrée dans la conscience commune, qui peut d'aucune façon subvertir quoi que ce soit. Pourtant, si on me permet de me servir quand même de cette référence dite copernicienne, j'en accentuerai ce qu'elle a d'effectif de ceci que ce n'est pas du tout d'un changement de centre qu'il s'y agit. Que ça tourne, ça continue à garder toute sa valeur, si motivé, réduit que ce soit en fin de compte à ce départ que la terre tourne, et que de ce fait il nous semble que c'est la sphère céleste qui tourne. Elle continue bel et bien à tourner et elle a toutes sortes d'effets, ce qui fait que, quand même, c'est bien par années que vous comptez votre âge.

La subversion, si elle a existé quelque part et à un moment, ça ne consiste pas du tout à avoir changé le point de virée de ce qui tourne, c'est d'avoir substitué au « ça tourne », un « ça tombe », c cédille a, « ça tombe ».

Le point vif, comme quelques-uns, quand même, ont eu l'idée de s'en apercevoir... ça n'est ni Copernic, un peu plus Kepler, à cause du fait que ça ne tourne pas de la même façon, ça tourne en ellipse. Et déjà c'est plus énergétique que correctif à cette fonction du centre, c'est elle qui est mise en question. Ce vers quoi ça tombe est en un point de l'ellipse qui s'appelle le foyer. Et dans le point symétrique, il n'y a rien. Ceci assurément est correctif tout à fait essentiel à cette image du centre. Mais le « ça tombe » ne prend, si je puis m'exprimer ainsi, son poids, son poids de subversion, et justement en ceci que, que ce n'est pas seulement de changer le centre qui le fait révolution puisque, à conserver le centre, la révolution continue indéfiniment, et justement pour revenir toujours sur elle-même. C'est que le « ça tombe » aboutit à quoi, très exactement à ceci et rien de plus que :  $F = \text{grand } G \text{ facteur de } \frac{mm^3}{r_2^2}$  où  $r_2$  ou  $d_2$  : la distance qui sépare les deux masses exprimées par  $m$  et  $m^{80}$ , et que ce qui s'exprime ainsi, à savoir une force, une force en tant que tout ce qui est masse est susceptible, au regard de cette force, de prendre une certaine accélération, que c'est tout entier dans cet écrit, dans ce qui se résume à ces cinq petites lettres écrites au creux de la main, avec un chiffre en plus, comme puissance, puissance au carré de la distance et inversement proportionnel au carré de la distance. C'est là, c'est dans cet effet d'écrit, que consiste ce qu'on attribue donc indûment à Copernic, dans quelque chose qui, justement, nous arrache à la fonction comme telle, fonction imaginaire, fonction imaginaire et pourtant fondée dans le réel de la révolution. Ceci étant énoncé rappelle sans doute mais aussi bien prélude, ce qu'il importe c'est de souligner que ce qui est produit,

ce qui est produit comme tel dans l'articulation de ce nouveau discours qui émerge comme étant le discours de l'analyste, le discours de l'analyse<sup>81</sup>, c'est ceci, c'est que le fondement, le départ est pris dans l'effet comme tel de ce qu'il en est du signifiant. Bien loin que soit admis en quelque sorte par le vécu, bien loin que soit admis, comme, du fait même que le signifiant emporte de ses effets de signifié

à partir desquels s'est édifiée cette structuration dont je vous ai, tout à l'heure, énoncé en rappel combien pendant des temps, il a semblé naturel que un monde se constituât dont les corrélatifs étaient ce quelque chose au-delà qui était l'être même, l'être pris comme éternel... la théologie ! et que ce monde reste, quoi qu'il en soit, une conception, c'est bien là le mot, une vue, un regard, une prise imaginaire, un monde conçu comme étant le tout, le tout avec ce qu'il comporte, quelque ouverture qu'on lui donne, de limité,

et que de ceci résulte ce quelque chose qui tout de même reste étrange, c'est à savoir que quelqu'un, un « un », une partie de ce monde est, au départ, supposé pouvoir en prendre connaissance, s'y trouve dans cet état qu'on peut appeler d'*ex-sistence*, car comment supporterait-il autrement de pouvoir prendre connaissance si, d'une certaine façon, il n'était

<sup>80</sup> Lacan a fait preuve d'approximation dans l'énoncé de cette formule : il a, en effet, parlé de « r ou d », ne distinguant pas, à cet endroit, distance et carré de la distance. Il a omis le – dans la formule canonique qui s'écrit :  $F = -G \frac{mm^3}{d^2}$

<sup>81</sup> Qu'en est-il de ce « discours de l'analyste, discours de l'analyse », redondance ou distinction ?

pas *ex-sistant*. C'est bien là que de toujours s'est marquée l'oscillation, l'impasse, la vascillation qui résultait de cette cosmologie, de ce quelque chose qui consiste dans l'admission d'un monde.

Est-ce qu'il n'y a pas dans le discours analytique tel qu'il s'instaure du quart de tour dont j'ai parlé tout à l'heure, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose qui, de soi, doit nous introduire à ceci que toute, tout maintien, toute subsistance, toute persistance du monde comme tel, c'est très précisément là ce à quoi nous introduit ce discours c'est que, elle, cette subsistance, cette persistance, doit, comme telle, être abandonnée.

Le langage est tel, la langue forgée du discours philosophique, le langage est tel qu'à tout instant, vous le voyez, au moment que j'avance quoi que ce soit de ce qui peut, de ce discours analytique, s'établir, vous marquer, que je ne peux faire à tout instant que de regliser dans quoi ? dans ce monde, dans ce supposé d'une substance qui, tout de même, se trouve imprégnée de la fonction de l'être. Et que de suivre le fil du discours analytique ne tend à rien de moins qu'à rebriser, qu'à infléchir, qu'à marquer d'une incurvation propre, et d'une incurvation qui ne saurait même être maintenue comme étant celle de lignes de force, qui produit comme telle la faille, la discontinuité, la rupture qui nous suggère de voir dans la langue ce qui, en fin de compte, la brise si bien que rien ne paraît mieux constituer ce qui peut être l'horizon du discours analytique. Cet emploi qui est fait par la mathématique, cet emploi qui est fait de la lettre, comme étant singulièrement ce qui d'une part révèle dans le discours ce qui, pas par hasard, est appelé la grammaire, la chose qui ne se révèle du langage qu'à l'écrit. Mais ce n'est pas non plus si ce n'est pas par hasard, ce n'est pas non plus sans nécessité, c'est que si la grammaire c'est ce qui dans le langage ne se révèle que par l'écrit, c'est qu'au-delà du langage cet effet, cet effet qui se produit de se supporter seulement de l'écriture qui est assurément l'idéal de la mathématique, c'est là ce autour de quoi ce dont il s'agit dans le langage se révèle. C'est à savoir que, à se refuser d'aucune façon la référence à l'écrit, c'est aussi s'interdire ce qui de tous les effets du langage peut arriver à s'articuler, et à s'articuler dans ce quelque chose que nous ne pouvons faire que du langage il ne résulte pas, c'est à savoir un supposé en deçà et au-delà.

Il suffit déjà que ces références spatiales soient évoquées, pour en quelque sorte qu'elles s'imposent. À supposer un en-deçà nous sentons bien qu'il n'y a là qu'une référence intuitive.

Et pourtant nous savons bien que le langage se distingue de ceci que dans son effet de signifié il n'est jamais, justement, que à côté du signifiant. Que ce qu'il faut, ce à quoi il faut nous rompre c'est à substituer à cette imposition qui est celle que le langage provoque, imposition de l'être, la prise radicale, l'admission de départ que de l'être nous n'avons rien, jamais.

Mais à l'écrire autrement que le *parêtre*, non pas paraître, comme on l'a dit depuis toujours, le phénomène, ce au-delà de quoi il y aurait ce quelque chose dont Dieu c'est *noumen*<sup>82</sup>, elle nous a, en effet, menés c'est-à-dire à toutes les opacifications qui se dénomment justement de l'obscurantisme. Que c'est dans le paradoxe même de tout ce qui arrive à se formuler comme effet d'écrit du langage, que c'est au point même où ces paradoxes jaillissent que l'être se présente, et ne se présente jamais que de *pare-être*. Il faudrait apprendre, en fin de compte, à conjuguer, à *conjuger* comme il se doit : *je pare-suis, tu pare-es, il pare-est, nous pare-sommes* et ainsi de suite.

Eh bien, tout ceci nous introduit, nous introduit à cet énoncé, qui comme vous pouvez bien l'admettre, si vous donnez l'accent que cette nouvelle orthographe avec toutes ses conséquences, toutes ces conséquences morphologiques qu'il faut savoir assumer dans cette nouvelle conjugaison que je vous propose, c'est bien à partir de là qu'il faut prendre ce qui est en jeu dans ce qui se trouve être aussi dans une relation de *parêtre*, d'être à côté,

---

<sup>82</sup> C'est une diablerie d'homophonie que nous-mêmes transcrivons ainsi. Cela peut évidemment s'écrire aussi : Dieu sait nous mène... Mais où ?

d'être para au regard de ce rapport sexuel dont il est clair que dans tout ce qui s'en approche, le langage ne se manifeste que de son insuffisance, c'est bien au regard de ce *parêtre* que ce qui supplée à ce rapport en tant qu'inexistant, c'est bien dans ce rapport au *parêtre* que nous devons articuler ce qui y supplée, c'est à savoir, précisément, l'amour.

Il est proprement fabuleux que la fonction de l'Autre, de l'Autre comme lieu de la vérité, et pour tout dire de la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom, Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le terme, se produit le dieu, le *dieur*, le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu... Aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. Et c'est bien justement à essayer de dire quelque chose que se définit ce fait, qu'en somme, il ne peut y avoir de vraiment athées que les théologiens. C'est à savoir ceux qui, de Dieu, en parlent. Aucun autre moyen de l'être, sinon de cacher sa tête dans ses bras au nom de je ne sais quelle trouille, comme si jamais ce Dieu avait effectivement manifesté une présence quelconque. Par contre il est impossible de dire quoi que ce soit sans aussitôt le faire subsister, ne serait-ce que sous cette forme de l'Autre, de l'Autre, aussi dit la vérité.

C'est une chose qui est tout à fait évidente dans le moindre cheminement de cette chose que je déteste, et que je déteste pour les meilleures raisons, c'est-à-dire l'Histoire. L'Histoire étant très précisément faite pour nous donner l'idée qu'elle a un sens quelconque, alors que la première des choses que nous ayons à faire c'est de partir de ce que nous avons là en face, d'un dire qui est le dire d'un autre, qui nous raconte ses bêtises, ses embarras, ses empêchements, ses émois, et que c'est là qu'il s'agit de lire. Il s'agit de lire, il s'agit de lire quoi ? Il s'agit de lire rien d'autre que les effets de ces dire. Et ces effets, nous voyons bien tout ce en quoi ça agite, ça remue, ça tracasse les êtres parlants. Et bien sûr pour que ça aboutisse à quelque chose, il faut bien que ça serve. Et que ça serve, mon Dieu, à ce qui s'arrange, à ce qui s'accommode, à ce que boiteux-boitillant, n'est-ce-pas, ils arrivent quand même à donner une ombre de petite vie à ce sentiment dit de l'amour.

Il faut, il le faut bien, il faut que ça dure encore. À savoir que par l'intermédiaire de ce sentiment quelque chose se produise qui en fin de compte, comme l'ont très bien vu des gens qui, à l'égard de tout ça, ont pris leurs précautions, comme ça, sous le paravent de l'Église, que ça aboutisse à la reproduction. À la reproduction de quoi ? À la reproduction des corps.

Mais est-ce qu'il ne se pourrait pas, il ne se sentirait pas, il ne se toucherait pas du doigt que le langage a d'autres effets que de mener les gens par le bout du nez à se reproduire encore ? En corps à corps, et en corps, comme ça, incarné. Il y a quelque chose quand même qui est un autre effet de ce langage, qui est, qui est justement l'écrit.

Il y a quand même ceci de ses caractéristiques, si j'ose m'exprimer ainsi, et digne d'être relevé, c'est que de l'écrit, depuis que le langage existe, nous avons vu des mutations. Ce qui s'écrit c'est pas facile à dire. Ce qui s'écrit c'est la lettre, et la lettre, mon Dieu, c'est pas toujours fabriqué de la même façon. Alors là-dessus on fait de l'histoire, l'histoire de l'écriture, et on se casse la tête à imaginer ce à quoi ça pouvait bien servir les pictographies mayas ou aztèques, et puis un peu plus loin les cailloux du Mas d'Azil, enfin, qu'est-ce que ça pouvait bien être que ces drôles de dés, à quoi jouait-on avec ça ?

Tout ça, comme c'est d'habitude la fonction de l'Histoire, il faudrait dire surtout : ne touchez pas à la hache, initiale de l'Histoire, ce serait une bonne façon de ramener les gens à la première des lettres, celle à laquelle je me limite, je reste toujours à la lettre A. Il est d'ailleurs tout à fait clair que la Bible ne commence qu'à la lettre B, elle m'avait laissé la lettre A, hein ! pour que je m'en charge !

Il y a beaucoup à s'instruire, non pas en recherchant les cailloux du Mas d'Azil, ni même en faisant ce que j'ai fait comme ça, pour mon bon public, dans un temps, public d'analystes, un bon petit temps<sup>83</sup>. On leur expliquait le trait unaire, l'encoche, c'était à la

<sup>83</sup> Au temps du séminaire sur *L'identification*, séances de décembre 1960.

portée de leur entendement. Mais il vaudrait mieux regarder de plus près ce que font les mathématiciens avec les lettres, et nommément depuis que, au mépris d'un certain nombre de choses, et de la façon la plus fondée, ils se sont mis, sous le nom de théorie des ensembles, à s'apercevoir qu'on pouvait aborder l'«un» d'une autre façon que intuitive, fusionnelle, amoureuse enfin. Nous ne sommes qu'un. Chacun sait, bien sûr que c'est jamais arrivé entre deux qu'ils ne fassent qu'un, n'est-ce pas. Mais enfin, nous ne sommes qu'un. C'est de là que ça part cette idée de l'amour, c'est vraiment la façon la, la, la, la plus grossière de donner à ce terme, à ce terme qui se dérobe manifestement du rapport sexuel, son signifié.

Le commencement de la sagesse devrait être de commencer à s'apercevoir que c'est en ça que le vieux père Freud a frayé des voies, quand même. Il est tout de même très joli, très frappant, c'est de là que je suis parti parce que ça m'a moi-même, comme ça, un petit peu touché, ça pourrait toucher n'importe qui d'ailleurs, n'est-ce pas, de s'apercevoir que le fondement de l'amour, si ça a rapport avec l'«un», ça a très exactement pour résultat de ne jamais faire sortir quiconque de soi-même. Si c'était ça... c'est tout ça et rien que ça qu'il a dit, n'est-ce pas... À partir du moment où il a introduit la fonction de l'amour narcissique, tout le monde a pu sentir que le problème c'était comment il pouvait y avoir un amour pour un autre. Et que il est bien clair que cet «un», dont tout le monde a plein la bouche, c'est d'abord et essentiellement de nature de ce mirage de l'«un» qu'on se croit être. Mais enfin ça n'est quand même pas pour dire que ce soit là tout l'horizon, et de savoir qu'il y a, qu'il y a autant d'«un» qu'on voudra. Quand je dis, il y a autant d'«un» qu'on voudra, je veux pas dire qu'il y a autant d'individus qu'on voudra, parce que ça, ça ne veut rien dire, c'est du comptage. Il y a autant d'«un», comme «un», les «un» de la première hypothèse du *Parménide*<sup>84</sup>, ces «un» se caractérisent de ne se ressembler chacun en rien.

Ce qui est l'irruption, l'intrusion de la théorie des ensembles c'est justement de poser ça, parlons de l'«un» en ceci qu'il s'agit de choses qui n'ont entre elles strictement aucun rapport. À savoir mettons-y ce qu'on appelle des objets de pensée ou des objets du monde, tout ça, ça compte chacun pour «un» et si nous assemblons ces choses absolument hétéroclites nous nous donnons le droit de désigner cet assemblage par une lettre. C'est ainsi que s'exprime, au début de la théorie des ensembles, par exemple... celle que la dernière fois j'ai avancée au titre de Nicolas Bourbaki.

Vous avez laissé passer ceci, c'est que j'ai dit, comme d'ailleurs c'est écrit, comme ça s'imprime, comme c'est imprimé dans la dite théorie des ensembles, que la lettre désigne un assemblage. C'est justement, quoique les auteurs, puisque comme vous le savez, ils sont multiples, les auteurs qui ont fini par donner leur assentiment à l'édition définitive de la dite théorie, prennent soin de ceci, de dire qu'ils désignent des assemblages. Mais c'est là justement qu'est leur timidité et du même coup leur erreur, la lettre est la seule chose qui fasse ces assemblages. La lettre, les lettres sont, et non pas désignent, ces assemblages, et en tant que lettres elles sont prises comme fonctionnement, comme ces assemblages mêmes.

Vous voyez qu'à conserver encore ce comme, je m'en tiens à l'ordre de ce que j'avance quand je dis que l'inconscient est structuré comme un langage, ce comme est très précisément, j'y reviens toujours, pensé comme disant, ne disant pas que l'inconscient est structuré par un langage. Il est structuré comme les assemblages, dont il s'agit dans la théorie des ensembles, sont comme une lettre. Et c'est de ceci qu'il s'agit quand nous avançons dans la profération mathématique. Quel rôle joue-t-elle ? Quel support pouvons-nous y prendre pour lire ? Pour lire en tant qu'il y a des lettres, pour ne lire, qu'à ne lire que les lettres, pour lire ce dont il s'agit quand nous prenons le langage comme étant ce qui fonctionne pour suppléer l'absence de ce qui justement est la seule part du réel qui ne puisse pas venir à se former de lettres, à savoir le rapport sexuel.

---

<sup>84</sup> Platon, *Parménide*, Paris, Garnier Flammarion, 1967.

C'est dans le jeu même, le jeu même de l'écrit mathématique que nous avons à trouver, si je puis dire, la pointe d'orientation vers quoi nous avons à nous diriger pour que de cette pratique de ce lien social nouveau qui émerge et singulièrement s'étend, et qui s'appelle le discours analytique, tirer ce qu'on peut en tirer quant à la fonction même de ce langage, de ce langage à quoi nous faisons confiance en somme pour que ce discours ait des effets, sans doute moyens mais suffisamment supportables pour que ce discours puisse supporter et compléter les autres discours.

Nous verrons à l'occasion, puisque depuis quelques temps il est clair que le discours universitaire s'écrit autrement et qu'il doit être « uni vers Cythère », qu'il doit répandre l'éducation sexuelle. Nous allons voir comment ça va se faire, à quoi ça aboutira, il ne faut surtout pas y faire obstacle.

L'idée même du point de savoir se pose très exactement dans la situation autoritaire du semblant, que de ce point quelque chose puisse se diffuser qui ait pour effet d'améliorer, si l'on peut dire, les rapports des sexes est quelque chose qui assurément est fait, pour, pour un analyste, pour provoquer le sourire. Mais après tout, qui sait ?

Nous l'avons dit déjà, le sourire de l'ange est le plus bête des sourires, il ne faut donc jamais s'en targuer. Mais très assurément il est clair que cette idée même, que la démonstration, si je puis dire, au tableau noir de quelque chose qui se rapporte à l'éducation sexuelle n'est certainement pas fait, du point de vue du discours de l'analyste, pour paraître plein de promesses, de bonnes rencontres ou de bonheur, comme on dit.

Il y a quand même quelque chose qui, dans mes *Écrits*, montre, si je puis dire, que ma bonne orientation, puisque c'est celle dont j'essaie de vous convaincre, ne date pas d'hier. C'est quand même au lendemain d'une guerre, où rien évidemment ne semblait promettre des lendemains qui chantent, que j'ai écrit quelque chose qui s'appelle « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée<sup>85</sup> » où on peut quand même très très bien lire, si on l'écrit, pas seulement si on a de l'oreille, que la fonction de la hâte c'est la fonction de ce petit **a**, petit **a** – t. Je veux dire que ce dont il s'agit qui mériterait d'être regardé de plus près ce n'est pas simplement de ceci, qui est déjà très très articulé, n'est-ce-pas, à savoir d'une petite devinette liée au fait qu'il y a pour trois personnes trois disques blancs et deux noirs, un de moins, que les choses se jouent en fait, et que dans cette extrapolation subjective qui fait que en apparence, l'instant de voir, l'instant de voir deux blancs celui qui ne sait pas qui il est et qui sait que les deux autres, en tout cas chacun, peuvent se voir tels qu'ils sont, à savoir blancs, et du même coup, si par hasard ils se pensaient noirs et que celui qui pense de départ le fut lui-même, saurait très bien, du même coup, qu'il est blanc, il y a là quelque chose dont j'ai mis seulement en valeur le fait que quelque chose comme une inter-subjectivité peut aboutir à une issue salutaire, mais qui mériterait assurément d'être regardée de plus près, très précisément au niveau de ce que supporte chacun des sujets non pas d'être un entre autres, mais d'être par rapport aux deux autres celui qui est l'enjeu de leur pensée, à savoir très précisément chacun n'intervient dans ce ternaire qu'au titre justement de cet objet petit **a** qu'il est sous le regard des autres. C'est ce que sans doute j'aurai l'occasion d'accentuer dans ce que j'avancerai plus tard.

En d'autres termes ils sont trois, mais en réalité ils sont deux plus **a**, et c'est bien en ceci que ce deux plus **a**, au point du **a**, se réduit non pas aux deux autres mais à un « un » plus petit **a**. Vous savez que là-dessus j'ai déjà usé de ces fonctions pour essayer de vous représenter l'inadéquat du rapport de l'« un » à l'autre, ce que j'ai déjà fait en donnant à ce petit **a** pour support le nombre irrationnel qu'est le nombre dit nombre d'or. C'est en tant que du petit **a** les deux autres sont pris comme « un » plus petit **a** que fonctionne ce quelque chose qui peut aboutir à une sortie dans la hâte. Cette fonction d'identification, qui se produit dans une articulation ternaire, est celle qui se fonde de ceci que en aucun cas ne peuvent se tenir pour support deux comme tels, que entre deux, quels qu'ils soient, il y a

<sup>85</sup> In *Les Cahiers d'Art «1940-1944* », mars 1945, pp. 32-42, et *Écrits*, pp.197-214



toujours l'«un» et l'autre, le « un » et le petit **a**, et que l'autre ne saurait dans aucun cas être pris pour un « un »<sup>86</sup>. C'est très précisément en ceci que dans l'écrit, quelque chose, quelque chose se joue qui, à partir de ceci de brutal, prend pour « un » tous les « un » qu'on voudra, que les impasses qui s'en révèlent sont par elles-mêmes pour nous un accès possible à cet être, une réduction possible de la fonction de cet être dans l'amour.

C'est en ceci, en ceci que je veux terminer sur ce terme par où se différencie le signe du signifiant. Le signifiant, ai-je dit, se caractérise de ceci de représenter un sujet pour un autre signifiant. De quoi s'agit-il dans le signe ? Depuis toujours la théorie cosmique de la connaissance, la conception du monde fait état de l'exemple fameux de la fumée qu'il n'y a pas sans feu. Et pourquoi ici n'avancerais-je pas ce qu'il me semble. C'est que la fumée peut être aussi bien le signe du fumeur, et non seulement aussi bien le signe du fumeur, mais qu'elle l'est toujours par essence, qu'il n'y a de fumée que de signe du fumeur. Et chacun sait que si vous voyez une fumée au moment où vous abordez une île déserte, vous vous dites tout de suite qu'il y a toutes les chances qu'il y ait là quelqu'un qui sache faire du feu, et jusqu'à nouvel ordre, ce sera un autre homme. Ce signe, ce signe en tant que le signe n'est pas le signe de quelque chose, mais est le signe d'un effet qui est ce qui se suppose en tant que tel d'un fonctionnement du signifiant, qui est ce que Freud nous apprend et ce qui est le départ, départ comme tel du discours analytique, à savoir que le sujet ce n'est rien d'autre, qu'il ait ou non conscience de quel signifiant il est l'effet, ce n'est rien d'autre comme tel que ce qui glisse dans une chaîne de signifiants. Ce n'est rien d'autre que cet effet qui est l'effet intermédiaire, intermédiaire entre ce qui caractérise un signifiant et un autre signifiant, c'est d'être chacun « un », d'être chacun un élément. Nous ne connaissons rien, nous ne connaissons pas d'autre en somme support par où soit introduit dans le monde le « un », si ce n'est le signifiant en tant que tel, et en tant que nous apprenons à le séparer de ses effets de signifié.

Ce qui donc dans l'amour est visé, est visé c'est le sujet, le sujet comme tel, en tant qu'il est supposé, à une phrase articulée, à quelque chose qui s'ordonne, peut s'ordonner d'une vie entière, mais ce que nous visons dans l'amour, c'est un sujet et ce n'est rien d'autre. Un sujet comme tel n'a pas grand chose à faire avec la jouissance, mais par contre, dans la mesure où son signe, son signe est quelque chose qui est susceptible de provoquer le désir, là est le ressort de l'amour, et par là le cheminement que nous essaierons de continuer dans les fois proches pour vous montrer où se rejoint l'amour et la jouissance sexuelle.

---

86 Lacan fait ici référence à un schéma qui constitue le point d'articulation de toutes les séances du séminaire *La logique du fantasme* (inédit), à partir du 15-2-67. On en trouvera les commentaires in E. Porge, *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*, Toulouse, Érès, 1989, pp. 115-149 ; et in Y. Péliissier, «La mesure de "a" dans le séminaire *La logique du fantasme*», La Lettre mensuelle de l'E.C.F., n°70, juin 1988.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 13 février 1973

Tous les besoins, tous les besoins de l'être parlant sont contaminés par le fait d'être impliqués dans une autre satisfaction, soulignez ces trois mots, à quoi ils peuvent faire défaut, les dits besoins j'entends.

Comment ça peut-il se faire ? Cette première phrase que, mon Dieu, en me réveillant ce matin, je l'ai mise sur le papier, comme ça, pour que vous l'écriviez, cette première phrase emporte l'opposition des besoins, si tant est que ce terme dont le recours est commun, vous le savez, puisse si aisément se saisir, puisqu'après tout il ne se saisit qu'à faire défaut à ce que je viens d'avancer comme cette autre satisfaction.

L'autre satisfaction, tout de même vous devez l'entendre, c'est bien ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient, et pour autant que quelque chose s'y dit, et ne s'y dit pas s'il est bien vrai qu'il est structuré comme un langage. Je reprends là, c'est-à-dire d'une certaine distance de ce à quoi depuis un moment je me réfère, c'est à savoir la jouissance dont dépend cette autre satisfaction, celle qui se supporte du langage.

Si comme ça, enfin, dans l'intervalle, dans l'intervalle des temps de ce que j'énonce ici, il vous arrive, enfin ça pourrait vous arriver, ça pourrait même vous être indiqué par des échos que vous auriez de ce qu'en traitant y a longtemps, y a très longtemps, 58-59, *l'Éthique de la psychanalyse*, j'ai désigné... enfin ce sur quoi j'ai insisté en partant de rien de moins que *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Ça peut se lire, il n'y a qu'un malheur pour un certain nombre ici, c'est que ça ne peut pas se lire en français. C'est manifestement intraduisible. Il m'est arrivé, il m'est arrivé de m'assurer, je ne le soupçonnais pas jusqu'à présent, en m'en faisant venir un exemplaire pendant que j'étais à la montagne, en m'en faisant venir un exemplaire qu'on a pu me trouver. Grâce à je ne sais quoi qui arrive dans l'édition, les éditeurs m'enragent ! ce n'est pas une raison pour que je leur fasse de la réclame, en en parlant justement de ce qu'ils m'enragent. Dans l'occasion ce n'est pas ça qui m'enrageait du tout, simplement une traduction que, qui bien sûr m'avait servi, à moi comme aux autres, parce qu'il ne faut pas croire que je lis comme ça aisément, enfin, le grec, et alors la traduction, quand elle est en face, donne un petit support, enfin, n'est-ce pas... Ouais ! enfin bref, il y avait chez Garnier autrefois une chose qui a pu me faire croire qu'il y avait une traduction, d'un nommé Voillequin, ou Voilquin, je ne sais pas comment ça se prononce. C'est un universitaire évidemment, ce n'est pas de sa faute ! Ce n'est pas de sa faute si le grec ne se traduit pas en français ! Quoi qu'il en soit, pour avoir eu cette traduction toute seule, depuis quelques temps les choses s'étant condensées de façon telle qu'on ne vous donne plus chez Garnier, que, qui s'est en plus réuni à Flammarion, ouais ! on ne donne plus chez Garnier que le texte français. Aïe ! Alors quand vous lisez ça, vous n'en sortez pas. C'est à proprement parler inintelligible. Ouais !

« Tout art et toute recherche... » moi je ne sais pas, je commence hein, « ... de même que toute action et toute délibération réfléchie... » quel rapport entre ces quatre trucs là « ... tendent semble-t-il vers quelque bien. Aussi a-t-on eu parfois parfaitement raison de définir le bien : ce à quoi on tend en toutes circonstances. Toutefois... » ça vient là-dessus comme des cheveux sur la soupe, on n'en a pas encore parlé « ... il paraît bien qu'il y a une différence entre les fins<sup>87</sup> ».

Je défie quiconque qui pourra de ce texte s'en débrouiller sans d'abondants commentaires, et qui ne peuvent pas ne pas faire référence, et je vous assure très péniblement toujours au texte grec, pour éclairer cette masse épaisse dont pourtant il est tout de même impossible de penser que c'est simplement parce que c'est des notes mal prises. On a été, bien sûr, parce que... il vient, il vient comme ça avec le temps quelques

<sup>87</sup> Aristote, *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, GF, 1965, chapitre premier, p. 21.

lucioles dans l'esprit des commentateurs, il leur vient à l'idée que s'ils sont forcés de se donner tant de peine, il y a peut-être à ça une raison, enfin ! Il n'est pas forcé du tout que Aristote ce soit impensable, j'y reviendrai...

Moi, ce que j'avais écrit, sous la forme de ce qui se tape, ce qui se trouvait écrit de ce que j'avais dit de l'éthique a paru plus qu'utilisable aux gens-mêmes qui justement, à ce moment-là, s'occupaient de me faire..., de me désigner à l'attention de l'Internationale de Psychanalyse, avec le résultat que, que l'on sait. Mais du même coup, enfin, enfin, ça aurait été très bien si de tout ça il avait quand même flotté ces quelques réflexions sur ce que la psychanalyse comporte d'éthique, ça aurait été en quelque sorte tout profit ! J'aurais fait, moi, plouf ! Et puis l'*Éthique de la psychanalyse* aurait surnagé.

Voilà un exemple, il faut prendre les choses toujours au plus près, un exemple de ceci que le calcul ne suffit pas. Parce que, parce que moi j'ai empêché cette *Éthique de la psychanalyse* de paraître. Je m'y suis refusé simplement à partir de l'idée que, mon Dieu, les gens qui ne veulent pas de moi, moi, je ne cherche pas à les convaincre. Il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de, de ne pas vaincre, con ou pas ! C'était quand même un séminaire pas mal du tout. À tout prendre et parce que la chose avait été déjà comme ça une fois écrite, et par les soins de quelqu'un<sup>88</sup> qui ne participait pas du tout à ce calcul de tout à l'heure, qui lui avait fait ça comme ça, franc-jeu, comme argent, de tout cœur qu'il avait lui alors, qu'il en avait fait un écrit, un écrit de lui. Il ne songeait d'ailleurs pas du tout, bien sûr, à me ravir. Il l'aurait produit tel que, si j'avais bien voulu, bon ! Alors j'ai pas voulu. Mais ça n'empêche pas que c'est peut-être de tous les séminaires, le seul que je réécrirai moi-même, et dont je ferai un écrit. Il faut bien que j'en fasse un quoi ! Pourquoi ne pas choisir celui-là.

Bon ! Vous voyez que ce que j'essaie, ce qu'il faut faire n'est-ce pas, c'est quand même... disons, il n'y a pas de raison de ne pas se mettre à l'épreuve de voir une chose comme ça par exemple, en quoi Freud, en posant certains termes comme il a pu en pensant ce qu'il découvrait... Comment, comment ce terrain, d'autres le voyaient avant lui, c'est ça que je dis, une preuve de plus, une façon autre d'éprouver ce dont il s'agit, c'est que ce terrain n'est pensable que grâce aux instruments dont on opère, et que les seuls instruments dont nous pouvions voir se véhiculer le témoignage, eh bien c'est des écrits. Il est tout à fait clair, il est rendu sensible par une épreuve toute simple, que même à le lire dans la traduction française, l'*Éthique à Nicomaque* n'est-ce pas, vous n'y comprendrez rien bien sûr, mais pas plus qu'à ce que je dis, donc ça suffit quand même, vous verrez qu'Aristote c'est pas plus compréhensible que ce que je vous raconte, et que ça l'est même plutôt moins parce qu'il remue plus de choses, et des choses qui nous sont plus lointaines. Mais il est clair que cette autre satisfaction dont je parlais à l'instant, eh bien c'est exactement celle, repérable de surgir, de quoi... eh bien mes bons amis, impossible d'y échapper si vous ne mettez là au pied du truc des universaux, du Bien, du Vrai, du Beau.

Qu'il y ait ces trois significations, spécifications, donne un aspect pathétique à l'approche qu'en font certains textes, comme ça, ceux qui relèvent d'une pensée « autorisée », je dis « autorisée » avec le sens, entre guillemets, que je donne à ce terme, léguée avec un nom d'auteur. Il y a certains textes qui nous viennent comme ça de ce que je regarde à deux fois à appeler une culture très ancienne, parce qu'il est clair que ce n'est pas de la culture. La culture en tant que distincte de la société, ça n'existe pas. La culture c'est justement ça, d'ancien, que nous n'avons plus sur le dos que comme une vermine. Parce que nous ne savons pas qu'en faire sinon nous en épouiller, mais je vous conseille de la garder parce que ça chatouille, ça réveille. Ça réveillera vos sentiments qui tendent plutôt à devenir un peu abrutis sous l'influence des circonstances ambiantes, c'est-à-dire de ce que les autres, qui viendront après, appelleront votre culture à vous. La culture, la culture qui sera devenue pour eux de la culture, parce que depuis longtemps vous serez là-dessous, est

---

<sup>88</sup> Nous faisons l'hypothèse qu'il s'agirait de Safouan. Cf. texte en annexe.

tout ce que vous supportez de lien social car en fin de compte il n'y a que ça, ce lien social que je désigne du terme de discours. Parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner, dès qu'on s'est aperçu que le lien social ne s'instaure que de s'ancrer<sup>89</sup> dans une certaine façon dont le langage s'imprime, se situe, se situe sur cette grouille, c'est-à-dire l'être parlant.

Il faut pas s'étonner, il faut pas s'étonner que des discours antérieurs, et puis il y en aura d'autres, des discours antérieurs ne soient plus pensables pour nous, ou très difficilement. Bon. Je veux dire qu'en fin de compte, de la même façon que, moi le discours que j'essaye d'amener au jour il ne vous est pas, comme ça, tout de suite accessible de l'entendre, d'où nous sommes il n'est pas non plus très facile d'entendre le discours d'Aristote. Mais est-ce que c'est une raison pour qu'il ne soit pas pensable, il est tout à fait clair qu'il l'est. C'est simplement que, quand nous imaginons, enfin, que, que, qu'Aristote veut dire quelque chose, enfin que, que, que nous nous inquiétons de ce qu'il entoure<sup>90</sup>. Parce qu'après tout, ce qu'il entoure, ce qu'il prend dans son filet, dans son réseau, ce qu'il retire, ce qu'il manie... à quoi il a affaire, avec qui il se bat, qu'est-ce qu'il, qu'est-ce qu'il soutient, qu'est-ce qu'il supporte, qu'est-ce qu'il travaille, qu'est-ce qu'il poursuit ?

Mais évidemment après tout, ce que je venais de vous lire tout à l'heure, les quatre premières lignes, vous entendez bien les mots, vous supposez bien que ça veut dire quelque chose, comme ça, quelque chose, vous ne savez pas quoi naturellement, mais « Tout art » ou « toute recherche », « toute action... », tout, tout ça, qu'est-ce que ça veut dire chacun de ces mots ? C'est quand même parce qu'il en a mis beaucoup à la suite, et puis que ça nous parvient imprimé après avoir été écrit, comme ça, pendant longtemps, que, qu'on suppose qu'il y a quelque chose qui fait, qui fait prise au milieu de tout ça, et c'est bien à partir du moment où nous nous posons la question, la seule : où est-ce que ça les satisfaisait des trucs comme ça ? Peu importe quel en fut alors l'usage, on sait que ça se véhiculait, qu'il y avait des volumes d'Aristote. Ça nous déroute quand même, et très précisément en ceci, où est-ce que ça les satisfaisait n'est traduisible que de cette façon : où est-ce qu'il y aurait eu faute à une certaine jouissance ? autrement dit, pourquoi, dans un texte comme ceci, pourquoi est-ce qu'il se tracassait comme ça ?

Vous avez bien entendu, faute, défaut, quelque chose qui ne va pas, quelque chose qui dérape dans ce qui, dans ce qui manifestement est visé, et puis ça commence comme ça tout de suite, au début, le Bien et le Bonheur : DU BI, DU BIEN, DU BENÊT<sup>91</sup> !

La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance. Voilà encore une formule que je vous propose, si tant est que nous nous centrons bien sur ceci, que d'appareil il n'y en a pas d'autre que le langage. C'est comme ça que chez l'être parlant la jouissance est appareillée, et c'est ça ce que dit Freud, bien sûr si nous corrigeons cet énoncé qui est celui où je vais en venir tout à l'heure pour l'accrocher, à savoir celui du principe du plaisir. Ce que ça veut dire, pourquoi il l'a dit comme ça ? Il l'a dit comme ça parce qu'il y en avait d'autres qui avaient parlé avant lui et que c'était la façon qui lui paraissait la plus audible. C'est très facile à repérer en fin de compte, et cette conjonction d'Aristote avec Freud, ça aide à ce repérage. Si je pousse loin au point où maintenant ça peut se faire, si l'inconscient est bien ce que je dis, structuré comme un langage, à savoir qu'à partir de là ce langage s'éclaire sans doute de se poser comme appareil de la jouissance, mais inversement la jouissance aussi, peut-être qu'en elle-même aussi elle montre que, qu'elle est en défaut, que pour que ce soit comme ça il faut quelque chose de son côté qui boite.

Qu'est-ce que je vous ai dit, la réalité est abordée avec ça, avec les appareils de jouissance. Et oui, ça veut pas dire que la jouissance est antérieure à la réalité, c'est là aussi un point où

<sup>89</sup> ou s'encre !

<sup>90</sup> Il y a un doute : la question porte-t-elle sur ce qui motive Aristote (ce qui l'entoure, cf. « les discours antérieurs »), ou bien sur l'objet sur lequel porte sa réflexion (ce qu'il entoure). Le doute subsistant, il n'y a pas de contresens majeur.

<sup>91</sup> Cf. la fameuse publicité autrefois visible dans tous les souterrains du métro : DUBO-DUBON-DUBONNET.

Freud a prêté à malentendu quelque part. Et vous trouverez dans ce qui est classé en français dans les *Essais de Psychanalyse*<sup>92</sup>, je vous dis ça pour que vous vous repérez, parce que si je vous donne simplement l'indication bibliographique, vous saurez même pas où c'est. C'est dans les *Essais de Psychanalyse*, il y a quelque chose qui ressemble, qui ressemble à l'idée d'un développement, n'est-ce pas, qu'il y a un *Lust-Ich* avant un *Real-Ich*. C'est un glissement, c'est un retour à l'ornière, cette ornière que j'appelle le développement, et qui n'est que, qu'une hypothèse de la maîtrise, soi-disant que le bébé... rien à faire avec le *Real-Ich*, pauvre lardon... incapable d'avoir la moindre idée de ce que c'est que le réel, c'est réservé aux gens que nous connaissons, à ces adultes dont par ailleurs il est expressément dit qu'ils ne peuvent jamais arriver à se réveiller. C'est-à-dire que quand il arrive dans leur rêve quelque chose qui menacerait de passer au réel, ça les affole tellement qu'aussitôt ils se réveillent, c'est-à-dire qu'ils continuent à rêver ! Il suffit de lire, il suffit d'y être un peu, il suffit de les voir vivre, il suffit de les avoir en psychanalyse... Ouais ! pour s'apercevoir ce que ça veut dire que donc, que le développement.

Oui... quand on dit primaire et secondaire pour les processus, il y a peut-être là une sorte de façon de dire qui fait illusion. En tout cas disons que c'est pas parce qu'un processus est dit primaire, on peut bien les appeler comme on veut après tout, qu'il apparaît le premier. Quant à moi, j'ai jamais regardé un bébé sans, sans le sentiment qu'il n'y avait pas pour lui de monde extérieur. Il est tout à fait manifeste qu'il ne regarde que ça, et que ça l'excite manifestement, et ce, et ce mon Dieu dans la proportion exacte où il ne parle pas encore. À partir du moment où il parle, eh ben, à partir de ce moment là très exactement, pas avant, je comprends que, qu'il y ait du refoulement. Le processus est peut-être primaire, du *Lust-Ich*, et pourquoi pas, il est évidemment primaire dès que nous commencerons à penser, mais il est certainement pas le premier.

Cette idée du développement qui se confond avec quoi, avec le développement de la maîtrise, je l'ai dit tout à l'heure, c'est là qu'il faut quand même avoir un petit peu, enfin un peu d'oreille comme pour la musique : je suis *m'être*, je progresse dans la *m'être*, le développement c'est quand on devient de plus en plus *m'être*, je suis *m'être* de moi comme de l'Univers. C'est bien là ce dont je parlais tout à l'heure, de *con-vaincu*. L'univers, à partir de certaines petites, comme ça, lumières, un peu, que j'ai essayé de vous donner, l'univers, l'univers c'est une fleur de rhétorique. Alors ça pourrait peut-être aider à comprendre, avec cet écho littéraire, que le moi peut-être aussi l'est... fleur de rhétorique, sans doute, qui pousse du pot du principe du plaisir, de ce que Freud appelle *Lustprinzip*, et de ce que je définis de ce qui se satisfait du blablabla. Car c'est ça quand je dis que l'inconscient est structuré comme un langage. Il faut que je mette les points sur les i.

L'univers, vous pouvez peut-être tout de même maintenant vous rendre compte, à cause de la façon dont j'ai accentué l'usage de certains mots, leur application différente dans les deux sexes, à savoir ce que j'ai accentué du tout et du « pas tout », l'univers, c'est là où de dire tout réussit. Ouais ! Est-ce que je vais me mettre à faire là du William James<sup>93</sup> ? Réussit à quoi ? La réponse, grâce au point où avec le temps j'ai fini par vous en faire arriver, où j'espère avoir fini par vous en faire arriver... réussit à faire rater le rapport sexuel de la façon mâle. Normalement je devrais recueillir ici des ricanements, hélas rien de pareil ! Les ricanements devraient vouloir dire : Ah ! vous voilà donc pris, deux manière de la rater l'affaire, le rapport sexuel.

C'est comme ça que se module la musique de l'épithalame. L'épithalame, le duo, parce qu'il faut quand même distinguer le duo du dialogue, l'alternance, la lettre d'amour ce n'est pas le rapport sexuel. Ils tournent autour du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Qu'il y ait

<sup>92</sup> S. Freud, *Essais de Psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1981.

<sup>93</sup> Docteur en médecine, professeur de philosophie à Harvard où il fonde le laboratoire de psychologie expérimentale, il est avec Peirce l'un des fondateurs du pragmatisme. Voici sa formule : « Ma théorie soutient que les changements corporels suivent immédiatement la perception du fait excitant, et que le sentiment que nous avons de ces changements, à mesure qu'ils se produisent, est l'émotion ».

donc la façon mâle de tourner autour et puis l'autre, que je ne désigne pas autrement, parce que c'est ça que cette année je suis en train d'élaborer, à savoir comment de la façon femelle ça s'élabore du « pas tout ». Seulement comme jusqu'ici ça n'a pas beaucoup été exploré le « pas tout », c'est ça évidemment qui me donne un peu de mal.

Là-dessus je vais vous en raconter une bien bonne pour vous distraire un peu. Ouais ! C'est que, au milieu de mes sports d'hiver, j'ai cru devoir, pour tenir une parole, me véhiculer jusqu'à Milan ; à une heure à vol d'oiseau rapide de Milan que j'y étais, par le chemin de fer, ça faisait une journée entière d'y aller. Bref, j'ai été à Milan et comme moi je ne peux jamais quitter, parce que je suis comme ça vous comprenez, j'ai dit que je referais *l'Éthique de la psychanalyse*, mais c'est parce que je la réextrait, je ne peux pas ne pas rester au point où j'en suis, de sorte que j'avais donné ce titre absolument fou pour une conférence aux milanais qui n'ont jamais entendu parler de ça, « la psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel ». Ben ils sont très intelligents. Ils ont tellement bien entendu que aussitôt, le soir même, dans le journal, il était écrit : « Pour le Docteur Lacan, les dames, *le donne*, n'existent pas ! » C'est vrai que voulez-vous, si le rapport sexuel n'existe pas, eh ben, il n'y a pas de dames quoi, hein ! Il y avait une personne qui était furieuse, c'était une dame du M.L.F. de là-bas. Et même qu'il a fallu, qu'il a fallu que je leur explique, et j'ai pris le soin de leur expliquer. Il y en avait en tout cas une qui était vraiment... ah oui ! je lui ai dit : « Venez demain matin, je vous expliquerai de quoi il s'agit, je vous expliquerai de quoi il s'agit, que c'est justement de ça que je parle ! ».

J'essaie d'élaborer ce qu'il en est de cette affaire du rapport sexuel à partir de ceci que, s'il y a un point d'où ça pourrait s'éclairer, puisque justement il y a quelque chose là qui ne se réunit pas, c'est justement du côté des dames pour autant que c'est de l'élaboration du « pas tout » qu'il s'agit, qu'il s'agit de frayer la voie, ce qui est mon vrai sujet de cette année, derrière cet *Encore*, qui est... ben voilà, dont un des sens que j'essaie, encore, et après d'autres. Ça veut dire que c'est peut-être par une autre voie que j'arriverai à faire sortir quelque chose, qui ne soit pas tout à fait ce qui s'est sorti jusqu'à présent sur la sexualité féminine. Parce que quand même c'est bien intéressant, et il est même frappant que... s'il y a une chose en tout cas qui de ce « pas tout » donne un témoignage éclatant, avec une de ces nuances, une de ces oscillations de signification qui se produit, parce que la langue ça doit tout de même nous habituer à ça. Vous voyez ce que ça change de sens, le « pas tout », quand je vous dis : « Nos collègues analystes, sur la sexualité féminine, elles ne nous disent pas tout ! ». C'est même tout à fait frappant, parce qu'on ne peut pas dire que ce soit elles qui aient fait avancer d'un bout la question. Je parle de la sexualité féminine. Elles n'ont pas plus de raisons que les autres de ne pas en savoir un bout, il doit y avoir à ça une raison plus interne, liée justement à cette structure de l'appareil de la jouissance.

Bon alors, pour en revenir donc à ce que tout à l'heure je me soulevais à moi-même, bien tout seul, comme objection, à savoir que, qu'il y avait une façon de rater mâle et puis une autre : je parle de rater le rapport sexuel qui en est la seule forme de réalisation si, comme je le pose, il n'y a pas de rapport sexuel. Alors donc, quand je dis que, dire tout réussit,

hein,

ça n'empêche pas de dire « pas tout » de réussir aussi, à condition que ce soit de la même manière c'est-à-dire que ça rate. Il ne s'agit pas d'analyser comment ça réussit ; il s'agit de répéter jusqu'à plus soif pourquoi ça rate. Pourquoi ça rate, c'est objectif. J'y ai déjà insisté. C'est même tellement frappant que c'est objectif, que c'est là-dessus qu'il faut centrer dans le discours analytique ce qu'il en est de l'objet. C'est l'objet. C'est pas la peine de chercher, comme je l'ai déjà dit depuis longtemps, le bon et le mauvais objet, et en quoi ils diffèrent. L'objet n'est ni bon...

il y a le bon, il y a le mauvais, oh là là ! justement, aujourd'hui j'essaie d'en partir, hein !

de ce qui a affaire avec le bon, le bien, et ce qu'énonce Freud. Mais l'objet c'est un raté, c'est l'essence de l'objet le ratage. Vous remarquerez,

hein,

que j'ai parlé de l'essence,

hein,

tout comme Aristote, et puis après ! Ça veut dire que ces vieux mots sont tout à fait utilisables.

Enfin, dans un temps où je piétinais moins qu'aujourd'hui, c'est même là que j'en suis passé tout de suite après Aristote, j'ai dit que si quelque chose avait un peu aéré l'atmosphère après tout ce piétinement grec autour de l'eudémonisme, ça veut dire le bonheur, tout simplement, ça, ça se traduit, si quelque chose les avait tirés de là, c'était la découverte de l'utilitarisme. Ça fait sur les auditeurs que j'avais alors ni chaud ni froid, parce que l'utilitarisme ils n'en avaient jamais entendu parler, de sorte qu'ils ne pouvaient pas faire d'erreur et qu'ils ne pouvaient pas croire que c'était le recours à l'utilitaire. Je leur ai expliqué ce que c'était que l'utilitarisme au niveau de Bentham, c'est-à-dire pas du tout ce qu'on croit, et qu'il faut pour ça lire la *Théorie, Theory of fictions*<sup>94</sup>, et que l'utilitarisme, ça ne veut pas dire autre chose que ça : c'est que les vieux mots, c'est de ça qu'il s'agit, ceux qui servent déjà, eh ben, c'est à quoi ils servent qu'il faut penser. Rien de plus. Et ne pas s'étonner du résultat quand on s'en sert. On sert à quoi ils servent : à ce qu'il y ait de la jouissance qu'il faut, si vous me suivez jusqu'à présent, à ceci près que grâce à quelque chose, que... je ne peux tout de même pas toujours tout réévoquer, de ce que j'ai mis d'accent sur l'équivoque entre faillir et falloir<sup>95</sup>, ceci nous mène à ce qu'il y ait la jouissance qu'il faut, à la traduire à ce qu'il y ait là, jouissance qu'il ne faut pas.

Où, j'enseigne là quelque chose de positif comme on dit, à ceci près que ça s'exprime par une négation. Et pourquoi ça serait pas aussi positif qu'autre chose ? Le nécessaire, ce que je vous propose d'accentuer de ce mode, ce qui ne cesse de quoi ? eh ben justement, de s'écrire. C'est une très bonne façon de répartir au moins quatre catégories modales. Je vous expliquerai ça une autre fois, mais je vous en donne un petit bout de plus pour cette fois-ci. Ce qui ne cesse de ne pas s'écrire, c'est une catégorie modale qui n'est justement pas celle que vous auriez attendue pour s'opposer au nécessaire, qui aurait été plutôt le contingent, mais figurez-vous que le nécessaire est conjugué à l'impossible. Et ce « ne cesse de ne pas s'écrire », c'en est l'articulation. Mais laissons... Le nécessaire en tant qu'il ne cesse de s'écrire, c'est que ce qui se produit c'est la jouissance qu'il ne faudrait pas. C'est là le corrélat de ce qu'il n'y ait pas de rapport sexuel. Et c'est le substantiel de la fonction phallique.

Alors maintenant je reprends au niveau du texte. C'est la jouissance qu'il ne faudrait pas que j'ai cru dire – conditionnel. Ce qui nous suggère pour son emploi la protase, l'apodose<sup>96</sup>. C'est : s'il n'y avait pas ça, ça irait mieux – conditionnel dans la seconde partie. L'implication matérielle, celle, dont les Stoïciens se sont aperçus que c'était peut-être ce qu'il y avait de plus solide dans la logique. La jouissance, donc. Comment allons-nous exprimer ce qu'il ne faudrait pas à son propos, sinon par ceci : s'il y en avait une autre que la jouissance phallique, là, comme ça, pour que vous ne perdiez pas la corde, c'est affreux mais si je vous parle comme ça, comme j'ai pris mes notes ce matin, vous perdrez le fil, s'il y en avait une autre, il ne faudrait pas que ce soit celle-là. C'est très joli. Il faut user, hein, il faut user, mais user vraiment, savoir user, user jusqu'à la corde de choses comme ça, bêtes comme chou, des vieux mots. C'est ça l'utilitarisme. Et ça a permis un grand pas pour

<sup>94</sup> J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, op. cit., séance du 21/11/72, p. 4, et J. Bentham, *The theory of fictions*, New-York, C.K. Ogden, AmS Edition, 1978, reprint de l'édition de 1932.

<sup>95</sup> Les deux verbes faillir et falloir se conjuguent de la même façon à la troisième personne du présent : il faut.

<sup>96</sup> Apodose : nom donné par les rhéteurs à la proposition principale placée après une proposition conditionnelle : protase. Ex. : si vous ne venez pas (protase), je serai fâché (apodose).

décoller des vieilles histoires, là, d'universaux où on était engagé depuis Platon et Aristote, et où ça avait traîné pendant tout le Moyen-âge, et où ça étouffe encore Leibnitz, au point qu'on se demande comment il a été aussi intelligent. Oui... s'il y en avait une autre, il ne faudrait pas que ce soit celle-là. Écoutez ça. Qu'est-ce que ça désigne, celle-là ? Ça désigne ce qui dans la phrase est l'autre ? ou celle d'où nous sommes partis pour désigner cette autre comme autre ? Parce qu'enfin, si je dis ça qui se soutient au niveau de l'implication matérielle parce qu'en somme la première partie désigne quelque chose de faux s'il y en avait une autre. Il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique. Sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait *pas toute* en tout cas.

Il est donc faux, hein, qu'il y en ait une autre. Ce qui n'empêche pas la suite d'être vraie. À savoir qu'il faudrait pas que ce soit celle-là. Vous savez que c'est tout à fait correct, que quand le vrai se déduit du faux, c'est valable, ça colle, l'implication. La seule chose qu'on ne peut pas admettre, c'est que du vrai suive le faux. Pas mal foutue la logique ! Qu'ils se soient aperçus de ça tous seuls, ces Stoïciens, il y avait Chrysippe, et puis il y en avait un autre qui n'était pas du même avis. Mais quand même, il ne faut pas croire que c'était des choses qui n'avaient pas de rapport avec la jouissance. Il suffit de faire réhabiliter ces termes. Il est donc faux qu'il y en ait une autre, ce qui nous empêchera pas de jouer une fois de plus de l'équivoque, et à partir non pas de faillir mais de faux, et de dire qu'il ne faudrait pas que ce soit celle-là. À supposer qu'il y en ait une autre, mais justement il n'y en a pas et, du même coup, c'est pas parce qu'il n'y en a pas et que c'est de ça que dépend le « il ne faudrait pas », pour que le couperet n'en tombe pas moins sûr. Eh bien celle-là qui n'est pas l'autre, celle dont nous sommes partis, il faut que celle-là soit fautive, entendez-le culpabilité, et fautive de l'autre, de celle qui n'est pas. Ce qui nous ouvre comme ça latéralement, je vous le dis, comme ça, au passage, ce petit aperçu qui a tout son poids dans une métaphysique. Il peut arriver des cas où ça soit pas seulement nous qui allions chercher un truc pour nous rassurer dans cette mangeoire de la métaphysique. Nous pouvons aussi, nous, lui refiler quelque chose et, bien que le non-être ne soit pas, il faut quand même pas oublier qu'à tout instant, si ceci que j'ai dit, que le non-être ne soit pas, si ceci est porté par la parole au compte de l'être dont c'est la fautive, dont c'est la fautive que le non-être ne soit pas, et c'est bien vrai d'ailleurs que c'est sa fautive parce que si l'être n'existait pas, on serait bien plus tranquille avec cette question du non-être, et c'est donc bien mérité qu'on le lui reproche, à savoir qu'il soit en fautive.

C'est bien pour ça aussi que, si c'est bien vrai ce que je vous débite, qui me met en rage à l'occasion, ce dont je suis parti, je suppose que vous ne vous en souvenez pas, c'est que quand je m'oublie au point de, de *poublier*, c'est-à-dire *toublier*, il y a du tout là-dedans, eh bien je mérite d'écoper. D'écoper que ce soit de moi qu'on parle, et pas du tout de mon livre. Exactement comme ça se passait, c'est partout pareil, à Milan où c'est peut-être pas tout à fait de moi qu'on parlait quand on disait que pour moi les dames n'existent pas, mais c'est certainement pas de ce que je venais de dire.

Alors revenons-en à notre Aristote après cet éclaircissement que nous avons fait. Qu'en somme cette jouissance, cette jouissance c'est-à-dire ce qui vient à celui qui parle, et pas pour rien, c'est parce que déjà, parce que c'est un petit prématuré, il a quelque chose à faire avec ce fameux rapport sexuel dont il n'aura que trop l'occasion de s'apercevoir qu'il n'existe pas, c'est donc bien plutôt en second, en second qu'en premier, et dans Freud il y en a la marque, il y en a des traces, s'il a parlé d'*Urverdrängung*, de refoulement primordial,



c'est bien parce que justement le vrai, le bon, le refoulement de tous les jours, eh ben justement il est pas premier, il est second.

On la refoule, ladite jouissance, que parce qu'il ne convient pas qu'elle soit dite, et ceci pour la raison justement que le dire n'en peut être que ceci, comme jouissance, elle ne convient pas. Ce que j'ai déjà avancé tout à l'heure par ce biais qu'elle n'est pas celle qu'il faut, qu'elle est celle qu'il ne faut pas.

Le refoulement ne se produit qu'à attester dans tous les dires, dans le moindre des dires, ce qu'il y a d'impliqué de ce dire que je viens dénoncer que la jouissance ne convient pas, *non decet*. Ne convient pas à quoi ? au rapport sexuel en ce sens qu'à cause de ce qu'elle parle, ladite jouissance, lui, le rapport sexuel, n'est pas.

C'est bien pour ça que,

elle fait, elle fait mieux de se taire, avec le résultat que ça rend le rapport sexuel, dans son absence même encore un peu plus lourd,

ou plus lourde si c'est de l'absence qu'il s'agit.

C'est bien pour ça que,

qu'en fin de compte elle se tait pas,

et que le premier effet du refoulement c'est que,

c'est qu'elle parle d'autre chose. Et c'est ce qui fait le ressort, comme je l'ai lourdement indiqué, c'est ce qui fait de la métaphore le ressort. Voilà.

Vous voyez le rapport de tout ça avec l'utilité, cet utilitaire ça vous rend capable de servir à quelque chose. Et ceci faute de savoir jouir autrement qu'à être, qu'à être joui, ou joué puisque c'est justement la jouissance qu'il ne faudrait pas.

Eh bien, c'est à partir de là, c'est à partir de ce pas à pas qui m'a fait aujourd'hui scander quelque chose d'essentiel, qu'il nous faut aborder, et je vous en laisserai le temps à vous congédier maintenant, qu'il nous faut aborder cet éclairage que peuvent prendre l'un de l'autre, Aristote et Freud, d'interroger comment pourrait bien se, se, s'épingler, de se traverser l'un l'autre, ce dont Aristote au Livre VII de ladite *Éthique de Nicomaque* pose la question à propos, à propos, à propos du plaisir.

Comme le plaisir de cette façon non douteuse, ce qui lui paraît le plus sûr, à se référer à la jouissance, ni plus ni moins, il pense, sans aucun doute, que c'est là quelque chose qui ne peut que se distinguer du besoin, ces besoins dont je suis parti dans ma première phrase. Là il s'agit, dit-il, de ce qu'il encadre de la génération, c'est-à-dire de ce qui se rapporte au mouvement. Pour lui Aristote, le mouvement, en raison de ce qu'il a mis au centre de son monde, de ce monde à jamais maintenant foutu le camp à vau-l'eau, ce qu'il a mis au centre, le moteur immobile, c'est dans la ligne de ce qui suit immédiatement, à savoir le mouvement que ce moteur immobile sait causer<sup>97</sup>, c'est un peu plus loin encore pour ce qu'il en est de ce qui naît et de ce qui meurt, de ce qui s'engendre et se corrompt, que les besoins bien sûr se situent. Les besoins, ça se satisfait par le mouvement. Chose étrange, comment se fait-il que nous devions, sous la plume de Freud, précisément retrouver ça dans l'articulation de ce qu'il en est du principe du plaisir ? Quelle équivoque fait que dans Freud, le principe du plaisir ne s'évoque que de ce qui vient d'excitation, et de ce que cette excitation provoque de mouvement pour s'y dérober ? quelle chose étrange que ce soit là ce qui vient sous la plume de Freud à devoir être traduit par principe du plaisir, quand dans

<sup>97</sup> « L'argument du mouvement d'après Aristote. C'est un fait, dit Aristote, que tous les êtres ici-bas sont *en mouvement* continué, et c'est un *principe* que rien ne se meut que sous l'action d'un moteur, c'est-à-dire d'une cause déjà en acte. Or, de deux choses l'une : ou ce moteur a lui-même passé de la puissance à l'acte, ou il était par lui-même en acte : en d'autres termes, ou il a été *en mouvement* ou il est *immobile*. S'il a été en mouvement, c'est-à-dire s'il a reçu d'un autre la perfection qu'il communique, il suppose lui-même un moteur, c'est-à-dire une cause déjà en acte, et la question revient. Or  $\square \nu \square \gamma \kappa \eta \varepsilon \tau \rightarrow \nu \alpha \iota$ , car cette chaîne ne peut se constituer indéfiniment, et l'on arrive nécessairement à un premier moteur ( $\pi \rho \tau \omega \nu \kappa \rightarrow \nu \omega \nu$ ), à un moteur immobile ( $\kappa \rightarrow \nu \omega \nu \square \kappa \rightarrow \nu \eta \tau \omega \nu$ ), à un moteur qui donne le mouvement sans être mu, à un être qui n'est qu'en puissance par rapport à rien, c'est-à-dire qui est acte pur, la perfection même et le principe de toute perfection : c'est Dieu : donc Dieu existe ». Père Ch. Lahr, S. J., *Cours de philosophie*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1929.

Aristote, assurément, il y a là quelque chose qui ne peut être considéré que comme une atténuation de peine, mais sûrement pas comme un plaisir.

Si Aristote vient à épingleur quelque part ce qui est du plaisir, ça ne saurait être que dans ce qu'il appelle, et qu'on ne peut traduire en français que comme une activité, ce qu'il appelle *energeia* – *ΝΥΡΓΕΙΑ* – et dans l'occasion encore n'y en a-t-il que de choisies qu'il peut promouvoir à cette fonction d'éclairer ce qu'il en est du plaisir.

Chose très étrange. Chose très étrange, les exemples qu'il en donne, et bien sûr non sans cohérence, ce sont le voir. C'est là pour lui où réside le plaisir suprême et en même temps celui qu'il distingue du niveau où il plaçait la *genesis* – *ΓΥΝΕΣΙΩ* – la génération de quelque chose, celle qu'il repousse du cœur, du centre, du pur plaisir. Nulle peine n'a besoin de précéder le fait que nous voyons, pour que voir soit un plaisir.

C'est amusant que mise sur ce pied, mise sur cette voie, posée comme ça la question, il lui faille, consultez toujours le Livre VII, mettre en avant... quoi ? Ce que le français ne peut traduire autrement, faute, faute de mot qui soit équivoque, que *odorar*. Ici Aristote met sur le même plan que l'olfaction, ce qui est étrange, l'olfaction que la vision. Et il en a un vif sentiment de diversité de la chose, et aussi que le plaisir, si opposé que semble ce second sens au premier, le plaisir s'en trouvait supporté. Et il y ajoute troisièmement : l'entendre.

Puisque nous arrivons tout près de quarante cinq, je peux bien amorcer, ne pas vous laisser en devinette la remarque qu'à s'avancer sur cette voie, mais ne reconnaissez-vous pas que sur cette voie, dont, après tout, il faut que nous ayons déjà fait le pas que je vous ai dit tout à l'heure, de voir que la jouissance se réfère centralement à celle-là qu'il ne faut pas, qu'il ne faudrait pas pour qu'il y ait du rapport sexuel, mais qui y reste toute entière accrochée, ce qui surgit sous la pointe, sous l'épinglage dont le désigne Aristote, mais... quoi ? C'est très exactement ce que l'expérience analytique nous permet de repérer comme étant d'au-moins un côté de l'identification sexuelle, le côté mâle pour le nommer, ce qui se repère d'être l'objet justement. L'objet qui se met à la place de ce qui de l'Autre ne saurait être aperçu. C'est pour autant que l'objet **a** joue quelque part et d'un départ, d'un seul, du mâle, le rôle de ce qui vient à la place du partenaire manquant, et que se constitue, mais quoi, ce dont nous avons l'usage de le voir surgir aussi à la place du réel, à savoir le fantasme. Mais je suis presque au regret d'en avoir, de cette façon, dit assez, ce qui veut dire toujours trop dit, puisque si l'on ne voit pas la différence, la différence radicale de ce qui se produit de l'autre côté, à savoir à partir... je ne peux pas dire de la femme, puisque justement ce que la prochaine j'essaierai d'énoncer d'une façon qui se tienne, qui se tienne et soit assez complète pour que puissiez vous en supporter le temps que durera ensuite la reprise, c'est-à-dire un demi-mois, que du côté de **L** femme, mais marquez ce « la » de ce trait oblique dont je désigne chaque fois que j'en ai l'occasion ce qui doit se barrer, à partir de **L** femme, c'est d'autre chose que de l'objet **a**, je vous l'énoncerai la prochaine fois, qu'il s'agit dans ce qui vient à suppléer à ce rapport sexuel n'être pas.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 20 février 1973

Je peux bien avouer que j'espérais que les vacances dites scolaires auraient éclairci votre assistance. Il y a trop longtemps que, que je désirerais vous parler comme ça, en me promenant un petit peu entre vous, ça faciliterait certaines choses me semble-t-il. Mais enfin, puisque cette satisfaction m'est refusée j'en reviens à ce dont je suis parti la dernière fois de ce que j'ai appelé une autre satisfaction, cette satisfaction de la parole. Une autre satisfaction, celle, je le répète, c'est le début de ce que j'ai dit la dernière fois, celle qui répond à la jouissance qu'il fallait juste, juste pour que ça se passe entre ce que j'abrègerai de les appeler l'homme et la femme, et qui est la jouissance phallique. Notez ici la modification qu'introduit ce mot juste. Ce juste, ce justement est un tout juste, tout juste réussi, ce qui je pense vous est sensible de donner justement l'envers du raté. Ça réussit tout juste et déjà nous voici là portés, puisque la dernière fois, du moins je l'espère, le plus grand nombre était là qui sait que j'étais parti d'Aristote, de voir là en somme justifié ce qu'Aristote apporte de la notion de la justice comme le juste milieu. Peut-être certains d'entre vous ont-ils vu, quand j'ai introduit ce tout qui est dans le tout juste, que j'ai fait là une sorte de, de contournement  
– bonjour !

de contournement qui était pour éviter le mot de, de prosdiorisme<sup>98</sup> qui désigne justement, ce, ce tout, ce quelque à l'occasion, qui ne manque dans aucune langue. Que ce soit le prosdiorisme le « tout » qui dans l'occasion vient à nous faire glisser de la justice d'Aristote à la justesse, à la réussite de justesse, c'est bien là ce qui légitime à avoir d'abord produit cette entrée d'Aristote du fait que ça ne se comprend pas tout de suite comme ça. Et que somme toute Aristote s'il ne se comprend pas si aisément en raison de la distance qui nous sépare de lui, c'est bien là ce qui me justifiait quant à moi à vous dire que lire n'est pas du tout quelque chose qui nous oblige à comprendre, il faut le lire d'abord. Et c'est bien ce qui fait qu'aujourd'hui, enfin, peut-être d'une façon qui apparaîtra à certains de paradoxe, je vais vous conseiller de lire un livre dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il me concerne, ce livre s'appelle *Le titre de la lettre*<sup>99</sup>, il est paru aux éditions Galilée, collection : À la Lettre<sup>100</sup>.

Je vous en dirai pas les auteurs qui me semblent en l'occasion jouer plutôt le rôle de sous-fifres, mais ce n'est pas pour autant diminuer leur travail car, je dirai que c'est quant à moi avec la plus grande satisfaction que je l'ai lu. Et c'est en somme l'épreuve à laquelle je désirerais soumettre votre auditoire, plutôt que de recommander de faire clairon à la parution de tel ou tel livre, ce livre écrit en somme dans les plus mauvaises intentions, comme vous pourrez le constater à la trentaine de dernières pages, est quand même un livre dont je ne saurais trop encourager la diffusion.

Je peux dire d'une certaine façon que s'il s'agit de lire je n'ai jamais été si bien lu, au point de pouvoir dire que d'un certain côté je pourrais dire avec tellement d'amour. Bien sûr, comme il s'avère par la chute du livre, c'est un amour dont le moins qu'on puisse dire est que sa doublure habituelle dans la théorie analytique n'est pas sans pouvoir être évoquée. Il me semble que ça serait trop dire, et puis peut-être même, est-ce trop en dire

<sup>98</sup> Lacan a introduit le mot prosdiorisme dans la séance du 12-1-72 de ... *ou pire*. « Dans la ligne de l'exploration logique du réel, le logicien a commencé par les propositions. La logique n'a commencé qu'à avoir su dans le langage isoler la fonction de ce qu'on appelle les prosdiorismes qui ne sont rien d'autre que le "un", le "quelque", le "tous" et la négation de ces propositions. Vous le savez, Aristote définit pour les opposer les universelles et les particulières, à l'intérieur de chacune, affirmatives et négatives. Ce que je veux marquer, c'est la différence qu'il y a de cet usage des prosdiorismes, à ce qui pour des besoins logiques, à savoir pour un abord qui n'était autre que de ce réel qui s'appelle le nombre, ce qui s'est passé de complètement différent ».

<sup>99</sup> P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973 et 1990.

<sup>100</sup> En fait la collection s'appelle : La philosophie en effet.

que mettre là-dedans d'une façon quelconque les sujets, ça serait peut-être là trop les reconnaître en tant que sujets que d'évoquer leurs sentiments. C'est un modèle de bonne lecture. Au point que je peux dire que je regrette de n'avoir obtenu de ceux qui me sont proches jamais rien qui, à mes yeux, soit équivalent.

Les auteurs, puisqu'il faut bien tout de même que je les désigne, ont cru devoir se limiter, et mon Dieu pourquoi ne pas les en complimenter, puisque la condition d'une lecture c'est évidemment qu'elle soit en place, qu'elle s'impose à elle-même des limites, et ils se sont attachés à mon article, cet article recueilli dans mes *Écrits* qui s'appelle « L'instance de la lettre »<sup>101</sup>. Je veux dire que pour ponctuer par exemple ce qui me distingue de ce qui peut être compris de Saussure, je ne dis pas plus, ce qui m'en distingue, ce qui fait que je l'ai, comme ils disent, détourné, on ne peut vraiment pas mieux faire. À quoi cela mène de fil en aiguille, à cette impasse qui est bien celle que je désigne concernant ce qu'il en est dans le discours, dans le discours analytique de l'abord de la vérité et de ses paradoxes. C'est là sans doute quelque chose où à la fin, je ne sais quoi, et je n'ai pas autrement à le sonder, je ne sais quoi échappe à ceux qui se sont imposés cet extraordinaire travail, tout se passant donc comme si ce soit justement à l'impasse où tout mon discours est fait pour les mener qu'ils se tiennent quitte, qu'ils se déclarent ou me déclarent ce qui revient au même au point où ils en parviennent, être quinauds. Mais justement, c'est là où je trouve tout à fait indiqué que vous vous affrontiez vous-mêmes, je le souligne, jusqu'aux conclusions dont vous verrez que somme toute on peut les qualifier de sans-gêne, jusqu'à ces conclusions, le travail se poursuit d'une façon où moi, je ne puis reconnaître qu'une valeur d'éclaircissement, de lumière, tout à fait saisissant. Si cela pouvait par hasard, enfin, éclaircir un petit peu vos rangs étant donné ce par quoi j'ai commencé, je n'y verrais pour moi qu'avantage. Mais après tout je ne suis pas sûr parce que...pour, pour, pourquoi puisque vous êtes toujours ici aussi nombreux, ne pas vous faire confiance que rien enfin ne vous rebute assurément. Jusqu'à ces trente ou vingt dernières pages, je ne les ai pas comptées parce qu'à la vérité ce sont celles-là, celles-là seulement que j'ai lues en diagonale, les autres vous seront d'un confort que somme toute je peux vous souhaiter.

Là-dessus, ce que j'ai aujourd'hui à vous dire c'est bien ce que je vous ai annoncé la dernière fois, c'est à savoir de pousser plus loin ce qu'il en est quant à ce sur quoi j'ai terminé, c'est à savoir la conséquence de ce que j'ai cru, non certes sans avoir longtemps cheminé pour autant, de ce que j'ai cru devoir énoncer de ce qu'il y a entre les sexes, entre les sexes chez l'être parlant, qui, de rapport, ne fasse pas. Et comment en somme c'est à partir de là seulement, que se puisse énoncer ce qui, à ce rapport supplée.

Il y a longtemps que là-dessus j'ai scandé d'un certain y'a d'l'Un<sup>102</sup> ce qui fait le premier pas dans cette démarche. Ce y'a d'l'Un, c'est le cas de le dire, ça n'est pas simple. Bien sûr dans la psychanalyse, ou plus exactement puisqu'il faut bien le dire, dans le discours de Freud, ceci s'annonce de l'Éros, de l'Éros défini comme fusion de ce qui du deux fait un, et à partir de là mon Dieu de proche en proche, est censé tendre à ne faire qu'un d'une multitude immense. Moyennant quoi comme il est clair que même tous tant que vous êtes ici, multitude assurément, non seulement ne faites pas qu'un mais n'avez aucune chance, fût-ce à communier comme on dit dans ma parole, d'y parvenir comme il ne se démontre que trop et tous les jours, il faut bien que Freud fasse surgir cet autre facteur qui doit bien faire obstacle à cet Éros universel sous la forme du Thanatos, de la réduction à la poussière. C'est évidemment chose permise métaphoriquement à Freud, grâce à cette bienheureuse découverte des deux unités du germen, cet ovule et ce spermatozoïde dont, grossièrement, l'on pourrait dire que c'est de leur fusion que s'engendre quoi ? un nouvel être. Et aussi bien à se limiter à deux éléments qui se conjoignent, à ceci près qu'il est bien clair qu'à

<sup>101</sup>Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud » in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 493-530.

<sup>102</sup>Lacan a avancé cette formulation dans la séance du 15-3-72 du séminaire ... *ou pire*.

regarder les choses de plus près, la chose ne va pas sans une méiose, sans une soustraction tout à fait manifeste, au moins pour l'un des deux je veux dire juste d'avant le moment même où la conjonction se produit, la soustraction de certains éléments qui, bien sûr, ne sont pas pour rien dans l'opération finale<sup>103</sup>. Mais la métaphore biologique est assurément ici encore beaucoup moins qu'ailleurs ce qui peut suffire à nous conforter. Si l'inconscient est bien ce que je dis d'être structuré comme un langage, c'est au niveau de la langue qu'il nous faut interroger cet Un, cet Un dont bien entendu la suite des siècles a fait retentissement, résonance infinie, ai-je besoin ici d'évoquer les néoplatoniciens et toute la suite ? peut-être aurai-je encore tout à l'heure à mentionner très rapidement cette aventure, puisque ce qu'il me faut aujourd'hui c'est très proprement désigner d'où la chose non seulement peut mais doit être prise de notre discours, de ce discours nouveau, de ce renouvellement qu'apporte dans le domaine de l'Éros ce que notre expérience apporte.

Il faut bien partir de ceci, que ce y'a d'Un est à prendre de l'accent qu'y'a d'Un, et justement puisqu'il n'y a pas de rapport, qu'y'a d'Un et d'Un tout seul, que c'est de là que se saisit le nerf de ce qu'il en est concernant ce qu'après tout il nous faut bien appeler du nom dont la chose retentit tout au cours des siècles, à savoir celui de l'amour. Dans l'analyse nous n'avons affaire qu'à ça. Et ce n'est pas, ce n'est pas par une autre voie qu'elle opère, voie singulière à ce qu'elle seule ait permis de dégager ce dont, moi qui vous parle, j'ai cru devoir le supporter, je veux dire ce transfert, et nommément en tant qu'il ne se distingue pas de l'amour, de la formule : le sujet supposé savoir. Et là, je pense que tout au long de ce que je vais aujourd'hui avoir à énoncer, je ne puis pas manquer de marquer la résonance nouvelle que peut prendre pour vous, à tout ce qui va suivre, ce terme de savoir.

Peut-être même, dans ce que tout à l'heure vous m'avez vu flouter, reculer, hésiter à faire verser d'un sens ou de l'autre, de l'amour ou de ce qu'on appelle encore la haine...

Pensez qu'en somme, si, comme vous le constaterez, ce à quoi je vous invite expressément à prendre part, à savoir à une lecture dont la pointe est faite expressément pour, disons, me déconsidérer ce qui n'est certes pas devant quoi peut reculer quelqu'un qui ne parle en somme que de la désidération et qui ne vise rien d'autre. Qu'en somme, là où cette pointe porte, ou plus exactement paraît aux auteurs soutenable, c'est justement d'une désupposition de mon savoir.

Et pourquoi pas ?

Pourquoi pas s'il s'avère que ce doit être là la condition de ce que j'ai appelé la lecture ?

Que sais-je, après tout, que puis-je présumer de ce que savait Aristote ? Peut-être mieux je le lirai à mesure que ce savoir je le lui suppose moins. Telle est la condition d'une stricte mise à l'épreuve de la lecture. Et c'est là celle dont en somme je ne m'esquive pas.

Il est certes difficile...

Il serait peu conforme à ce qu'en fait il nous est offert de lire par ce qui du langage existe, à savoir ce qui vient à se tramer d'effet de son ravinement, vous savez que c'est ainsi que j'en définis l'écrit...

Il serait me semble-t-il, dédaigneux de au moins ne pas traverser ou faire écho de ce qui au cours des âges et d'une pensée qui s'est appelée, je dois dire improprement, philosophique, de ce qui au cours des âges s'était élaboré sur l'amour. Je ne vais pas faire ici une revue générale. Mais je pense que vu le genre de têtes, enfin, que je vois ici faire flocon, vous devez quand même avoir entendu parler que du côté de la philosophie, l'amour de Dieu, dans cette affaire, a tenu une certaine place et qu'il y a là un fait massif, dont au moins latéralement le discours analytique ne peut pas ne pas tenir compte.

Comme ça, des personnes bien intentionnées, c'est bien pire que celles qui le sont mal, des personnes bien intentionnées, quand, comme on dit quelque part dans ce livret, j'ai été, à ce qu'il y a là écrit, exclu de Sainte-Anne, je n'ai pas été exclu, je me suis retiré, c'est très

---

<sup>103</sup> cf. Annexe 1.

différent<sup>104</sup>, mais enfin qu'importe, nous n'en sommes pas là, d'autant plus que ces termes d'exclu, d'exclure, dans notre topologie, ont toute leur importance. Des personnes bien intentionnées se sont trouvées en somme surprises d'avoir écho, ce n'était qu'un écho, mais comme ces personnes étaient, mon Dieu, il faut bien le dire, de la pure tradition philosophique, et de celle qui se réclame, c'est bien en ça que je dis pure, il n'y a rien de plus philosophique que le matérialisme. Et le matérialisme se croit obligé, Dieu sait pourquoi c'est le cas de le dire, d'être en garde contre ce Dieu dont j'ai dit qu'il a dominé, dans la philosophie, tout le débat de l'amour.

Le moins qu'on puisse dire est qu'une certaine gêne, vu le pont, le tremplin, le maintien pour moi d'une audience qui m'était offert à partir de cette intervention chaleureuse, c'est que je mettais entre l'homme et la femme un certain Autre, avec un grand A, dont il y avait au dire de ceux qui s'y faisaient les véhicules bénévoles de cet écho, un certain Autre qui n'avait bien l'air que d'être le bon vieux Dieu de toujours.

Pour moi il me paraît sensible que pour ce qui est du bon vieux Dieu, cet Autre, cet Autre avancé alors, alors au temps de « L'instance de la lettre », cet Autre avancé alors comme lieu où la parole ne peut s'inscrire qu'en vérité, cet Autre était quand même bien une façon, je peux même pas dire de laïciser, d'exorciser ce bon vieux Dieu. Mais qu'importe, après tout, qui sait. Il y a bien des gens qui me font compliment, dans je ne sais quel des dernier ou avant-dernier séminaires, d'avoir su poser, enfin, que Dieu n'existait pas. Évidemment, ils entendent, ils entendent mais, hélas ils comprennent, et ce qu'ils comprennent est un peu précipité.

Je m'en vais peut-être plutôt aujourd'hui vous montrer en quoi, justement, il existe ce bon vieux Dieu. Le mode sous lequel il existe plaira peut-être pas tout à fait à tout le monde et notamment pas aux théologiens qui sont je l'ai dit depuis longtemps bien plus forts que moi à se passer de son existence. Malheureusement, je vais pas tout à fait dans la même position. Parce que justement j'ai affaire à l'Autre, et que cet Autre, cet Autre qui, s'il n'y en a qu'un tout seul, doit bien avoir quelque rapport avec ce qui alors apparaît de l'autre sexe, cet Autre je suis bien forcé d'en tenir compte et chacun sait qu'après tout je ne me suis pas refusé dans cette même année que j'évoquais la dernière fois de *l'Éthique de la psychanalyse*, de me référer à l'amour courtois.

L'amour courtois, qu'est-ce que c'est<sup>105</sup> ? C'était cette espèce, cette façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettions obstacle. Ça, c'est vraiment la chose la plus formidable qu'on ait jamais tentée mais comment en dénoncer la feinte ?

Bien sûr, je passe sur ceci enfin que, pour ce qui est des matérialistes, ça serait une magnifique façon, enfin, au lieu d'être là à flotter sur le paradoxe que ce soit apparu à l'époque féodale, de, de voir au contraire comment sans ça ça s'enracine, comment c'est du discours de la féalité, de la fidélité à la personne et pour tout dire au dernier terme de ce qu'est toujours la personne à savoir le discours du maître, ce serait la plus splendide façon de voir combien était nécessaire, à l'homme dont la dame était entièrement au sens le plus servile asservie l'assujette comment c'était la seule façon de s'en tirer avec élégance concernant ce dont il s'agit et qui est le fondement, à savoir l'absence du rapport sexuel.

Mais enfin j'aurai affaire, plus tard je le reprendrai, il faut qu'aujourd'hui je fende un certain champ, j'aurai affaire à cette notion de l'obstacle qui, dans Aristote, parce que malgré tout je préfère quand même Aristote à Jaufré Rudel<sup>106</sup>, hein, ce qui dans Aristote s'appelle justement l'obstacle, *ἄνστασιον*/*l'enstasis*.

<sup>104</sup> cf. Annexe 2.

<sup>105</sup> cf. Annexe 3.

<sup>106</sup> Poète provençal, prince de Blaye (1125-1148). Compositeur de six chansons dans lesquelles ce grand troubadour chantait « l'amour de loin ». Il est entré dans la légende pour avoir été amoureux de la comtesse de Tripoli, sans l'avoir

Mes lecteurs, mes lecteurs dont, je vous le répète, il faut tous que vous achetiez tout à l'heure le livre, mes lecteurs ont même trouvé ça, à savoir que l'instance qu'ils interrogent avec un soin, une précaution... je vous dis, je n'ai jamais vu un seul de mes élèves faire un travail pareil, hélas ! Personne ne prendra jamais au sérieux ce que j'écris sauf bien entendu ceux dont j'ai dit tout à l'heure comme ça incidemment qu'ils me haïssent sous prétexte qu'ils me désupposent le savoir, qu'importe ... Oui ! Ils ont été jusqu'à découvrir l'*enstasis*, l'obstacle logique aristotélicien que j'avais gardé pour la bonne bouche, pour cette « Instance de la lettre ». Il est vrai qu'ils ne voient pas le rapport, mais ils le mettent en note. Mais ils sont tellement bien habitués à travailler surtout quand quelque chose les anime, le désir par exemple de décrocher une maîtrise, c'est le cas de le dire plus que jamais, et bien ils ont aussi sorti ça, la note de je ne sais plus quelle page, à laquelle vous pourrez vous reporter comme ça vous permettra d'étudier Aristote et vous saurez tout quand j'aborderai enfin cette histoire de l'*enstasis*.

– Bon, où il est ?

– Où il est l'*ekstasis*<sup>107</sup> ?

– Merde ! C'est tuant ! Encore je retrouverai pas la page quand c'est au moment où il faudrait que je vous la sorte !

– Bon, attendez ! Oui. Voilà ! Voilà ! Pages 29, 28 et 29, vous pouvez lire à la suite de ça le morceau de la *Rhétorique* et celui des, les deux morceaux des *Topiques* qui vous permettront de comprendre tout de suite, de savoir en clair ce que je veux dire, ce que je veux dire quand je relirai Aristote et plus exactement quand j'essaierai de réintégrer dans Aristote mes quatre formules, vous savez la, le :§ barré et la suite...

Oui... Enfin pourquoi les matérialistes, comme on dit, s'indigneraient-ils que, comme de toujours, je mette même, pourquoi pas, Dieu en tiers dans l'affaire de l'amour humain ? Je suppose que même les matérialistes, il leur arrive quand même d'en connaître un bout sur le ménage à trois.

Alors essayons d'avancer, essayons d'avancer sur ce qui résulte de ce pas à faire dont en tout cas rien ne témoigne que je ne sache pas ce que j'ai à dire encore, à ce niveau, là, ici, où je vous parle.

Le moins que je puisse dire, c'est d'être au moins...

enfin de pouvoir au moins supposer, vous avoir fait admettre, au moins admettre que j'admets de moins...

que pour ce qui est de l'être...

Car le décalage de ce livre, décalage ouvert dès le départ et qui se poursuivra jusqu'à la fin, de sup..., c'est de me supposer, et avec ça on peut tout faire, c'est de me supposer une ontologie ou ce qui revient au même, un système. L'honnêteté quand même fait que, dans le diagramme circulaire où soi-disant se noue ce que j'avance de « l'Instance de la lettre », c'est en ter..., lignes pointillées, à juste titre car ils ne pèsent guère, que sont mis les enveloppant, les enveloppant tous mes énoncés, les noms des principaux philosophes dans l'ontologie générale desquels j'insérerais mon prétendu système.

Eh bien, pour moi, disons qu'il ne peut pas être ambigu que, au moins pour ce que j'ai articulé dans les dernières années, cet être, tel qu'il se soutient dans la tradition philosophique, c'est-à-dire qui s'asseoit dans le penser lui-même censé être le corrélat, bon, qu'à ceci très précisément j'oppose que dans cette affaire même nous sommes joués par la jouissance,  
que la pensée est jouissance,

---

vue, « pour le bien qu'on disait d'elle ». Il se croisa et s'embarqua vers la Syrie. Tombé malade en mer, il mourut en débarquant dans les bras de la comtesse, qui entra dans un cloître le jour même. L. Tieck en raconte l'histoire dans *Sternbald* et E. Rostand dans *La princesse lointaine*.

<sup>107</sup> Lacan prononce très clairement *ekstasis*, qui n'existe pas en grec mais prépare ce qu'il dira de l'extase.

que ce qu'apporte le discours analytique, c'est à ceci qui était déjà amorcé dans la philosophie entre guillemets « de l'être », à savoir qu'il y a jouissance de l'être.

Je dirai même plus, si je vous ai parlé de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est justement parce que la trace y est, que ce que cherche Aristote, et ce qui a ouvert la voie à tout ce qu'il a ensuite traîné après lui, c'est

qu'est-ce que c'est cette jouissance de l'être dont un Saint Thomas n'aura ensuite aucune peine à forger cette, cette théorie, comme on l'appelle, comme l'appelle l'Abbé Rousselot<sup>108</sup> dont je vous parlais la dernière fois, comme l'appelle l'Abbé Rousselot : la théorie physique de l'amour.

C'est à savoir que, après tout, le premier être dont nous ayons bien le sentiment, ben c'est notre être, et tout ce qui est pour le bien de notre être sera, de ce fait, jouissance de l'Être suprême, c'est-à-dire de Dieu. Qu'en aimant Dieu, pour tout dire, c'est nous-mêmes que nous aimons.

Et qu'à nous aimer d'abord nous-mêmes, charité bien ordonnée... comme on dit, nous faisons à Dieu l'hommage qui convient.

A ceci, ce que j'oppose comme être, c'est si l'on veut à tout prix que je me serve de ce terme ce que, ce dont témoigne dès, ce dont est forcé de témoigner dès ses premières pages de lecture, simplement lecture, ce petit volume, c'est à savoir l'être de la signifiante.

Et l'être de la signifiante, je ne vois pas en quoi, n'est-ce pas, je dérois aux idéaux, aux idéaux je dis, parce que c'est tout à fait hors des limites de son épure au matérialisme, tout à fait en dehors des limites de son épure de reconnaître que la raison de cet être de la signifiante c'est la jouissance en tant qu'elle est jouissance du corps.

Seulement un corps, vous comprenez, depuis Démocrite ça paraît pas assez matérialiste, hein ! il faut trouver les atomes, n'est-ce pas, et tout le machin, et la vision, l'*odorisation* et tout ce qui s'ensuit, tout ça est absolument solidaire, ce n'est pas pour rien qu'à l'occasion Aristote, même s'il fait le dégoûté, cite Démocrite, il s'appuie sur lui. L'atome, c'est simplement un élément de signifiante volant. C'est un *στοιχείον/stoicheion* tout simplement. À ceci près que on a toutes les peines du monde à s'en tirer quand on ne retient que ce qui fait l'élément élément, n'est-ce-pas, à savoir qu'il est unique, alors qu'il faudrait introduire un petit peu l'Autre, à savoir la différence. Bon !

La jouissance du corps, s'il n'y a pas de rapport sexuel, il faudrait voir en quoi ça peut y servir.

Il me semble avoir déjà scandé,

je suis pressé par le temps,

il me semble avoir déjà scandé que pour prendre les choses du côté où c'est logiquement...

que quanteur a, c'est-à-dire tout x, est fonction, fonction mathématique de  $\Phi$  de x...

c'est-à-dire du côté où se range, en somme par choix...

libre aux femmes de s'y ranger aussi si ça leur fait plaisir, hein !

Chacun sait ça, qu'il y a des femmes phalliques !

Il est clair que la fonction phallique n'empêche pas les hommes d'être homosexuels, mais que c'est aussi bien elle qui leur sert à se situer comme homme et aborder la femme.

Comme ce dont j'ai à parler est d'autre chose, de la femme précisément, je vais vite parce que je suppose que je vous l'ai déjà assez seriné pour que vous l'ayez encore dans la tête,

je dis qu'à moins de castration, c'est-à-dire de quelque chose qui dit non à cette fonction phallique et Dieu sait que ce n'est pas tout simple, il y a aucune chance que l'homme ait jouissance du corps de la femme, autrement dit fasse l'amour,

c'est le résultat de l'expérience analytique,

<sup>108</sup> Rousselot P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1981. cf. Annexe 4.



ça n'empêche pas qu'il peut la désirer de toutes les façons, même quand cette condition n'est pas réalisée, non seulement il la désire mais il lui fait toutes sortes de choses qui ressemblent étonnamment à l'amour.

Contrairement à ce qu'avance Freud, c'est l'homme, je veux dire celui qui se trouve mâle sans savoir qu'en faire, tout en étant être parlant, qui aborde la femme, comme on dit, qui peut même croire qu'il l'aborde, parce qu'à cet égard les convictions dont je parlais la dernière fois, les convictions ne manquent pas. Seulement ce qu'il aborde, parce que c'est là la cause de son désir, c'est ce que j'ai désigné de l'objet petit *a*, c'est là l'acte d'amour, justement. Faire l'amour, comme le nom l'indique, c'est de la poésie, mais il y a un monde entre la poésie et l'acte. L'acte d'amour c'est la perversion polymorphe du mâle, ceci chez l'être parlant. Il n'y a rien de plus assuré, de plus cohérent, de plus strict quant au discours freudien.

Puisque j'ai encore une demi-heure pour essayer de vous introduire, si j'ose m'exprimer ainsi... c'est ce qu'il en est du côté de la femme. Alors de deux choses l'une, ou ce que j'écris n'a aucun sens, c'est la conclusion de ce petit livre<sup>109</sup> et c'est pour ça que je vous prie de vous y reporter, ou quand j'écris ceci .!, qui se lit, qui se lit d'une fonction, d'une fonction je dois dire inhabituelle, non écrite, même dans la logique des quanteurs, à savoir la barre, la négation portant sur le « pas tout » et pas sur la fonction quand je dis ceci,

que se range, si je puis m'exprimer ainsi,  
se range sous la bannière des femmes un être parlant quelconque,  
c'est à partir de ceci qu'il se fonde de n'être « pas tout »,  
et comme tel,  
à se ranger dans la fonction phallique c'est ça qui définit la...  
attendez là,  
la... la... la... la... la  
la quoi ?  
la femme justement.

À ceci près que La femme, mettons lui un grand L pendant que nous y sommes ça sera gentil,

à ceci près que La femme, ça ne peut s'écrire qu'à barrer L. Il n'y a pas La femme, article défini pour désigner l'universel. Il n'y a pas La femme puisque j'ai déjà risqué le terme, et pourquoi y regarderais-je à deux fois ? puisque de son essence, elle n'est *pas toute*.

De sorte que pour accentuer quelque chose dont... je vois mes élèves beaucoup moins attachés à ma lecture n'est-ce pas que le moindre sous-fifre quand il est animé par le désir d'avoir une maîtrise, il n'y a pas un seul de mes élèves qui n'ait fait je ne sais quel cafouillage sur, sur je ne sais pas quoi, le manque de signifiant, le signifiant du manque de signifiant, et autres bafouillages à propos du phallus. Alors que je vous désigne dans ce L le signifiant, malgré tout courant et même indispensable, la preuve c'est que déjà tout à l'heure j'ai parlé de l'homme et de la femme. Oui il est indispensable...

c'est un signifiant ce L,  
c'est par ce L que je symbolise le signifiant,

<sup>109</sup> P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 189.

Les auteurs ne disent pas explicitement que ce que Lacan écrit n'a aucun sens, ils essayent de disjoindre texte et discours chez lui, et d'une façon assez obscure, ils soulignent que par son discours Lacan n'atteint pas le texte. De là Lacan, en renversant la proposition, lit qu'ils disent que ce qu'il écrit n'a aucun sens :

« Mais ce n'est plus de *vérité* que dès lors il s'agit. Dire au juste de quoi il s'agit est d'ailleurs, sans doute, impossible. Nous parlerons donc pour finir, de *texte*, – si précisément le texte (est ce qui) ne se laisse pas comprendre dans l'économie de la vérité. Rien qui se rapporte, donc, à ce « texte » que, par le sens que lui donne Lacan, il nous a fallu qualifier de discours. Mais le texte que, malgré les ruptures de son énonciation, les écarts de son langage, les détours de son procès, le discours de Lacan ne parvient pas à rejoindre – ou plutôt, dans lequel il ne se perd jamais ».

le signifiant dont il est tout à fait indispensable de marquer la place qui, qui, qui ne peut, qui ne peut pas être laissée vide

de ceci que ce L est le signifiant dont le propre est qu'il est le seul qui ne peut rien signifier, mais ceci seulement de fonder le statut de L femme dans ceci qu'elle n'est *pas toute*, ce qui ne permet pas de parler de la femme.

Mais par contre, s'il n'y a de femme si je puis dire qu'exclue, dans la nature des choses qui est la nature des mots, il faut bien dire, hein, que ce que j'avance là, quand même ça peut se dire, parce que s'il y a quelque chose dont elles-mêmes se plaignent assez pour l'instant, c'est bien de ça, hein ! bon ! simplement elles ne savent pas ce qu'elles disent, c'est toute la différence entre elles et moi !

Oui. S'il n'y a donc de femme qu'exclue par la nature des choses comme L femme, il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses c'est justement de ceci que d'être *pas toute*, elle s'assure comme L femme, de ceci que par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, elles ont, si je puis dire, une jouissance supplémentaire. Vous remarquerez que j'ai dit supplémentaire parce que si j'avais dit complémentaire, où nous en serions, on retomberait dans le tout.

Ouais. Elles ne s'en tiennent, aucune s'en tient d'être *pas toute*, à la jouissance de, de, de, dont il s'agit quand même, et mon Dieu, d'une façon générale quoi, on aurait bien tort quand même de ne pas voir que, contrairement à ce qui se dit c'est quand même les femmes qui possèdent les hommes, non. Au niveau du populaire, et c'est pour ça que je parle jamais enfin vraiment, sauf de temps en temps probablement, enfin je dois bien un peu baver comme tout le monde, mais enfin en général je dis des choses importantes...

et quand je remarque que le populaire appelle, populaire,

moi, je, je, j'en connais, ils sont pas forcément ici, mais j'en connais pas mal !

le populaire appelle la femme la bourgeoise, c'est bien ça que ça veut dire, c'est que pour être à la botte, hein, c'est lui qui l'est pas elle.

Donc le phallus, son homme comme elle dit, euh depuis Rabelais on sait que ça lui est pas indifférent. Seulement toute la question est là. Elle a divers modes de l'aborder ce phallus et de se le garder, hein. Et même que ça joue parce que c'est pas parce qu'elle est *pas toute* dans la fonction phallique qu'elle y est pas du tout. Elle y est pas pas du tout, elle y est à plein, mais il y a quelque chose en plus, cet en plus, hein, faites attention, gardez-vous enfin d'en prendre trop vite les échos, je peux pas le désigner mieux ni autrement parce qu'il faut que je tranche et que j'aïlle vite.

Il y a une jouissance, puisque nous nous en tenons à la jouissance, jouissance du corps, il y a une jouissance qui est...

si je puis m'exprimer ainsi parce qu'après tout, pourquoi pas en faire un titre de livre, c'est pour le prochain de la collection Galilée : *Au-delà du phallus*, ça serait mignon ça, hein ! et puis ça donnerait une autre consistance au M.L.F. ! Une jouissance au-delà du phallus, hein !

Si vous vous êtes pas encore aperçus, hein, que,

je parle naturellement ici aux quelques semblants d'hommes, enfin qui, que je vois par-ci par-là, heureusement que pour la plupart je ne les connais pas, comme ça je préjuge de rien, pour les autres comme...

Oui. Il y a quelque chose que peut-être les quelques semblants d'hommes en question ont pu remarquer, comme ça de temps en temps enfin entre deux portes, enfin il y a, il y a quelque chose qui les secoue hein ou qui les secourt. Et puis quand vous regardez en plus l'étymologie de ces deux mots dans ce fameux Bloch et Von Wartburg<sup>110</sup> dont je fais mes délices et dont je suis sûr que vous ne l'avez même pas chacun dans votre bibliothèque, vous verrez que le rapport qu'il y a entre secouer et secourir, c'est pas des choses qui arrivent par hasard, quand même !

<sup>110</sup> O. Bloch et W. Von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Vendôme, PUF, 1975.

Il y a une jouissance, disons le mot, à elle, à cette elle qui n'existe pas, qui ne signifie rien. Il y a une jouissance, il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve, ça elle le sait. Elle le sait bien sûr quand ça arrive. Ça leur, ça leur arrive pas à toutes.

Mais enfin sur le sujet de la prétendue frigidité, après tout faut faire la part de la mode aussi et des rapports entre les hommes et les femmes, c'est très important, puisque bien entendu tout ça comme dans l'amour courtois est dans le discours hélas de Freud, recouvert par, recouvert comme ça par de menues considérations qui ont exercé leurs ravages tout comme l'amour courtois, toutes sortes de menues considérations sur la, sur la jouissance clitoridienne, sur la jouissance qu'on appelle comme on peut, l'autre justement, celle que je suis comme ça en train d'essayer de vous faire aborder par la voie logique, parce que jusqu'à nouvel ordre il n'y en a pas d'autre.

Il y a une chose certaine et qui laisse quand même depuis le temps quelque chance à ce que j'avance, que de cette jouissance la femme elle ne sait rien, c'est que depuis le temps quand même qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux, et je parlais la dernière fois des psychanalystes femmes, d'essayer quand même de nous le dire, d'approcher ça, eh ben pfutt ! motus hein ! on n'a jamais rien pu en tirer. Alors on appelle ça comme on peut, vaginale, le, le, le, le, le, le, le, le pôle postérieur du museau de l'utérus et autres conneries, c'est le cas de le dire. Mais après tout, si simplement elle l'éprouvait et si elle n'en savait rien, ça permettrait aussi de, de jeter beaucoup de doute, là, du côté de la fameuse frigidité dont je parlais tout à l'heure, n'est-ce pas, qui est aussi un thème, un thème littéraire, enfin n'est-ce pas. Enfin bien, ça vaudrait quand même la peine qu'on s'y arrête, parce que figurez-vous depuis ces quelques jours là que je passe, enfin ces quelques jours ! Je fais que ça depuis que j'ai vingt ans, enfin passons !

à explorer les philosophes sur ce sujet de l'amour,

naturellement j'ai pas tout de suite centré ça sur cette affaire de l'amour,

enfin c'est venu dans un temps, avec justement l'Abbé Rousselot dont je vous parlais tout à l'heure et puis toute la querelle de l'amour physique et de l'amour extatique, comme ils disent. Enfin, je comprends que Gilson<sup>111</sup> ne l'ait pas trouvée très bonne, cette opposition, il a trouvé que peut-être Rousselot avait fait là une découverte qui n'en était pas une, que ça faisait partie du problème, que l'amour est aussi extatique dans, dans Aristote que dans Saint Bernard à condition qu'on sache lire les chapitres sur la  $\phi\iota\lambda\leftrightarrow\alpha$  : *philia*, sur l'amitié. Vous pouvez pas savoir, enfin si, vous pouvez savoir, ça dépend, il y a certains ici qui doivent savoir quand même quelle débauche de littérature s'est produite autour de ça, Denis de Rougemont<sup>112</sup>, vous voyez ça, *L'Amour et l'Occident*, ça barde. Et puis, et puis il y a un autre, qui est pas, qui est pas, qui n'est pas plus bête qu'un autre, qui s'appelle Nygren<sup>113</sup>, c'est un protestant, oui, *Éros et Agapè*. Enfin ! C'est vrai, c'est vrai, c'est vrai naturellement qu'on a fini dans le christianisme par inventer un Dieu, que c'est lui qui jouit ! Il y a quand même un petit pont, un pont.

Quand vous lisez certaines personnes sérieuses, comme par hasard c'est des femmes... Je vais vous en donner quand même une indication que je dois comme ça, à une très gentille personne qui l'avait lu et qui me l'a apporté. Je me suis rué là-dessus, rué. Ah ! Il faut que je l'écrive parce que sans ça, ça vous servira à rien et vous ne l'achèterez pas, d'ailleurs vous l'achèterez moins facilement que le livre qui vient de paraître sur moi. Vous l'achèterez moins facilement parce que je crois qu'il est épuisé. Mais enfin vous arriverez peut-être à le trouver. On s'est donné beaucoup de mal pour me l'apporter à moi, cette

<sup>111</sup> Etienne Gilson, *La Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934. Cf. Annexe 4.

<sup>112</sup> Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon 10/18, 1991.

<sup>113</sup> Anders Nygrens (1890-1978), *Éros et Agapè*, trad. P. Jundt, Paris, Aubier, 1940.

Hadewijch d'Anvers<sup>114</sup>. C'est une Béguine, c'est une Béguine, c'est-à-dire ce qu'on appelle comme ça tout gentiment une mystique. Moi, je n'emploie pas le mot mystique comme l'employait Péguy<sup>115</sup>, hein. La mystique c'est pas tout ce qui n'est pas la politique, la mystique c'est quelque chose de sérieux, hein.

Il y a quelques personnes, et justement le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme Saint Jean de la Croix...

oui, parce que on n'est pas forcé, quand on est mâle, de se mettre du côté du ;!, on peut aussi se mettre du côté du « pas tout », oui. Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes, ça arrive, et qui du même coup s'en trouvent aussi bien, ils entrevoient, disons, malgré, enfin, je n'ai pas dit malgré leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils éprouvent l'idée en tout cas que, que quelque part il pourrait y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ce qu'on appelle des mystiques.

Et si vous lisez cette Hadewijch dont je sais pas comment prononcer son nom, mais enfin quelqu'un qui est ici et qui saura le néerlandais me l'expliquera j'espère tout à l'heure, si vous lisez cette Hadewijch...

Enfin j'ai déjà parlé d'autres gens qui n'étaient pas si mal non plus du côté mystique, mais qui se situaient plutôt du côté, là, de ce que je disais tout à l'heure, à savoir du côté de la fonction phallique, n'est-ce pas. Angelus Silesius, tout de même, malgré tout, enfin, à force de confondre son œil contemplatif avec l'œil dont Dieu le regarde... C'est quand même un peu drôle, ça doit quand même faire partie de la jouissance perverse. Mais pour la Hadewijch en question, pour Sainte Thérèse, enfin disons quand même le mot, et puis en plus vous avez qu'à aller regarder dans une certaine église à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite, enfin, quoi, qu'elle jouit, ça fait pas de doute ! Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel de la mystique c'est justement de dire ça, qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien<sup>116</sup>.

Alors ici comme ça pour terminer, enfin, ce que je vous propose, ce que je vous propose, c'est que grâce à ce petit frayage, celui que j'essaye de faire aujourd'hui, quelque chose soit fructueux, réussisse tout juste, hein... de ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, au temps de Freud justement. Ce qui se tentait c'était de ramener cette chose que j'appellerai pas du tout du bavardage ni du verbiage, toutes ces jaculations mystiques qui sont en somme, ouais, qui sont en somme ce qu'on peut lire de mieux, tout à fait en bas de page, note : y ajouter les *Écrits* de Jacques Lacan, parce que c'est du même ordre... Moyennant quoi naturellement vous allez être tous convaincus que je crois en Dieu. Je crois à la jouissance de L femme en tant qu'elle est en plus, à condition que cet en plus, là, vous y mettiez un écran avant que je l'aie bien expliqué.

<sup>114</sup> Hadewijch d'Anvers, *Amour est tout*, poèmes strophiques, Paris, Téqui, 1984, et *Écrits mystiques des béguines*, Paris, Seuil, 1985.

<sup>115</sup> Péguy, qui avait vu dans « l'établissement de la République socialiste universelle » le « remède au mal universel », écrira en 1910 dans *Notre jeunesse* : « l'essentiel est que ... la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance ». Devant « la menace d'une invasion allemande » dans *Notre Patrie*, il aura dès 1905 lié sa mystique socialiste à une mystique de la patrie française, stigmatisée comme la figure privilégiée de la cité de Dieu.

<sup>116</sup> Le Bernin, « Extase de Sainte Thérèse », Chapelle Cornaro, transept gauche de l'église Santa Maria della Vittoria, Rome. Dans *Ravissements célestes*, FMR n° 65, Ed. française, p.26, Caterina Napoleone propose une autre interprétation de cette statue :

« Serait-elle morte ? ou mourante ? ou bien l'iconographie bernienne se réfère-t-elle à cette représentation qui, sous forme de chronique, fût élaborée de son agonie ? Une représentation qui transforme la sainte, au moment où elle passe de la vie à trépas, en ravissante jeune femme alors qu'elle est une septuagénaire d'allure peu soignée ».

Il s'agit de la chapelle funéraire du Cardinal Cornaro, commanditaire du Bernin. Elle s'organise comme un théâtre selon la tradition baroque : les ancêtres du Cardinal, accoudés aux balcons de deux loges, sont les spectateurs et les juges de la scène de l'extase de la sainte, comme les théologiens qui toute sa vie durant questionnèrent la foi de Thérèse. Mystique ou démon telle était la question à laquelle devaient répondre les écrits que rédigea Thérèse sous la pression renouvelée de ses confesseurs : elle y décrit ses expériences... Cf. Annexe 6.

En affirmant qu'elle éprouve une jouissance dont elle ne sait rien sinon qu'elle l'éprouve, Lacan réédite la question des théologiens du XVI<sup>e</sup>, mystique ou hystérique ?

Alors tout ce qu'ils cherchaient, là, comme ça, toutes sortes de braves gens, là, dans l'entourage de n'importe qui, de Charcot et des autres, pour expliquer que la mystique, c'est, c'était des affaires de foutre... mais c'est que si vous y regardez de près, c'est pas ça, pas ça, pas ça du tout. C'est peut-être ça euh qui doit nous faire entrevoir ce qu'il en est de l'Autre, cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien. Mais est-ce que ce n'est pas ça qui nous met sur la voie de l'*ex-sistence* ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face de Dieu puisque c'était de ça, par là que j'ai abordé l'affaire tout à l'heure, une face de Dieu comme supportée par la jouissance féminine, hein.

Comme tout ça se produit n'est-ce-pas, grâce à, à l'être de la signifiance, et que cet être n'a d'autre lieu que ce lieu de l'Autre que je désigne du grand A, on voit la biglerie, hein, de ce qui se produit. C'est comme cela aussi, enfin, que s'inscrit la fonction du père en tant que c'est à elle que se rapporte la castration, alors, alors on, on voit que ça ne fait pas deux Dieu mais que ça n'en fait pas non plus un seul. En d'autres termes, c'est pas par hasard que Kierkegaard<sup>117</sup> a découvert l'existence dans une petite aventure de séducteur. C'est à se castrer, c'est à renoncer à l'amour, n'est-ce pas, qu'il pense y accéder. Mais peut-être qu'après tout, pourquoi pas, Régine elle aussi peut-être existait. Ce désir d'un bien, au second degré, qui n'est pas causé par un petit a celui-là, c'est peut-être par l'intermédiaire de Régine qu'il en avait la dimension.

Voilà j'en ai assez de raconter des...

---

<sup>117</sup> S. Kierkegaard, *La Reprise*, Paris, Flammarion, 1990.

ANNEXE 1

Sur la méiose :

La méiose constitue une des étapes de la reproduction sexuée. Elle permet d'obtenir au cours de la gamétogénèse des cellules haploïdes à  $n$  chromosomes. La fécondation est l'étape complémentaire au cours de laquelle les gamètes haploïdes fusionnent pour donner une cellule œuf à  $2n$  chromosomes.

La méiose comporte deux divisions successives :

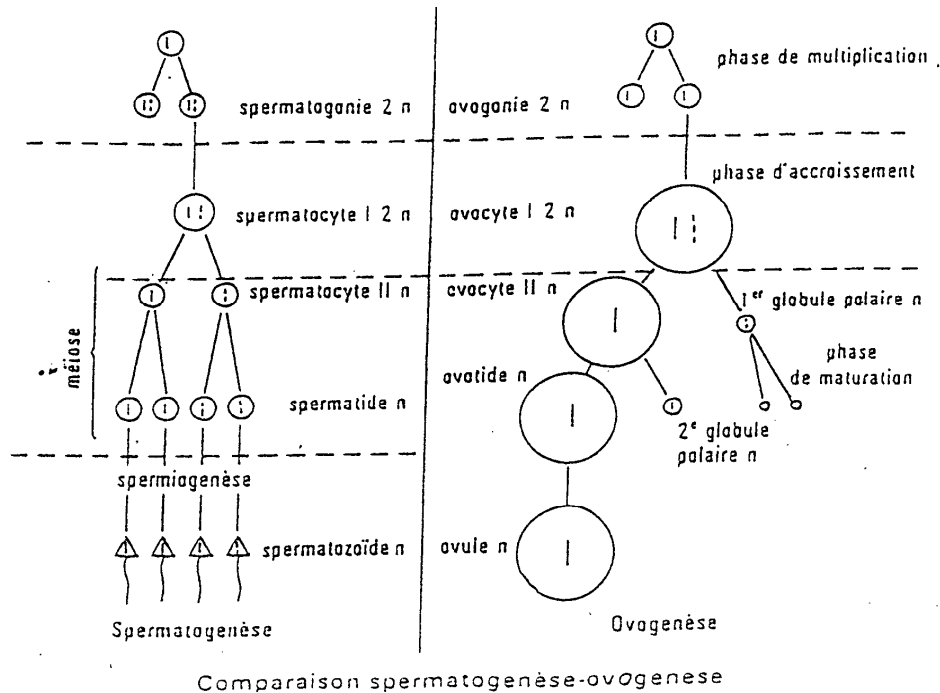
– La division réductionnelle au cours de laquelle il y a réplication de l'ADN, où les chromosomes homologues s'apparient et se répartissent de part et d'autre du plan équatorial. L'ascension métaphasique entraîne à chaque pôle des chromosomes fissurés. On obtient deux cellules à  $n$  chromosomes.

– La division équationnelle au cours de laquelle il n'y a pas de réplication de l'ADN. Dans chacune des cellules filles les chromosomes se répartissent au niveau de la plaque équatoriale. Il y a dédoublement du centromère et chaque chromosome constitué d'un seul chromatide migre vers un pôle du noyau de la cellule qui s'étrangle. On obtient quatre cellules filles.

La méiose est une division identique pour les deux gamètes (on passe de  $2n$  à  $n$  chromosomes sans perte de matériel chromosomique), mais ses produits ne sont pas identiques dans le cadre de la spermatogénèse et de l'ovogénèse.

Dans l'ovogénèse la méiose produit un ovotide à  $n$  chromosomes et deux globules polaires qui vont involuer. Dans le cadre de la spermatogénèse un spermatocyte à  $2n$  chromosomes produit quatre cellules à  $n$  chromosomes (voir schéma).

Contrairement à ce qu'avance Lacan, la méiose n'est pas une soustraction. Quand il parle de « certains éléments » soustraits, Lacan évoque-t-il les globules polaires involués de l'ovogénèse ? La question reste ouverte.



## ANNEXE 2

Lacan récuse le fait qu'il ait été exclu de Sainte Anne. Dans *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973 et 1990, p.167 note 2 (édition de 1990) Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy écrivent :

“C'est-à-dire, peut-être, ce que Lacan a pu nommer *Dio-logie*, comme une discipline distincte de cette théologie qu'est la *Theoria*, que celle-ci soit « chrétienne » ou « athée » – *Dio-logie* qui désigne précisément la théologie négative ou la mystique : « Pour la *Dio-logie*... dont les Pères s'étagent de Moïse à James Joyce, en passant par Maître Eckart, il nous semble que c'est encore Freud qui lui marque le mieux sa place » – et celle-ci se trouve, chez Lacan, dans « une théorie incluant un manque qui doit se retrouver à tous les niveaux » (« La méprise du sujet supposé savoir », *Scilicet*, n°1, pp. 39-40). Il faudrait alors lire tout ce texte, qui assigne, entre autres, « cette place de Dieu-le-Père » dans la question du « Nom-du-Père » (p. 39), soit dans la question dont Lacan, depuis son exclusion de Sainte-Anne, a voulu différer *sine die* l'exposition dans ses séminaires».

A propos de ce retrait de Sainte Anne, Lacan s'en était expliqué dans « La méprise du sujet supposé savoir » en ces termes : « Cette place du Dieu-le-Père, celle que j'ai désignée comme le Nom-du-Père et que je me proposais d'illustrer dans ce qui devait être ma treizième année de séminaire (ma onzième à Sainte-Anne), quand un passage à l'acte de mes collègues psychanalystes m'a forcé d'y mettre un terme, après sa première leçon. Je ne reprendrai jamais ce thème, y voyant le signe que ce sceau ne saurait être encore levé pour la psychanalyse».

Le 13 octobre 1963, Lacan a été radié de la liste des didacticiens par l'application de la « Directive » de Stockholm, néanmoins il restait membre de la SFP et de ce fait restait membre de l'IPA.

Le 20 novembre 1963, Lacan prononça l'unique séance du séminaire annoncée : « Les Noms-du-Père ».

Dans la nuit du 20 au 21 novembre 1963, Lacan a écrit la première lettre à Louis Althusser dans laquelle il lui annonçait qu'il avait mis un terme à son séminaire :

Ce mercredi

non jeudi 21.XI.63

Nos relations sont vieilles, Althusser. Vous vous souvenez sûrement de cette conférence que je fis à Normale après la guerre, grossier rudiment pour un moment obscur\*. (Un des acteurs de mon drame présent y trouva pourtant sa voie) ; au reste votre jugement un peu impressionniste m'était quelque temps après « rapporté ».

Celui qui m'arrive maintenant du *Bulletin* (de juin-juillet) de *l'enseignement philosophique* j'aurais mauvaise grâce à en décliner l'honneur. Et je vous remercie de m'avoir fait entendre ce témoignage en une conjoncture où certes je n'ai pas à douter de mon entreprise, mais où tout de même un vent stupide fait rage sur mon esquif bien frêle.

J'ai mis un terme à ce séminaire où j'essayais depuis dix ans de tracer les voies d'une dialectique dont l'invention fut pour moi une tâche merveilleuse.

Je le devais. J'en ai de la peine.

Et puis je pense à tous ceux qui gravitent dans votre région et dont on me dit qu'ils tenaient en estime ce que je faisais – qui n'était pas pour eux pourtant.

Je pense ce soir ou plutôt ce petit matin à ces figures amies...

Il faudrait qu'on leur dise quelque chose. J'aimerais que vous veniez me visiter, Althusser.

J. Lacan

\* Conférence à l'ENS en novembre 1945 dans le cadre d'un cycle organisé par Georges Gusdorf.

(in *Magazine littéraire*, n° 304, novembre 1992.)

Grâce à l'intervention d'Althusser, Lacan obtint de Fernand Braudel une charge de conférence à l'École Pratique des Hautes Études et put tenir son séminaire à l'ENS dans la salle Dussane (É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, p. 395).

La première séance de ce séminaire intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* s'est tenue le 14 janvier 1964.

Lors de cette première séance Lacan rend hommage à la noblesse de Fernand Braudel et le remercie "d'accueillir celui qui était dans la position où je suis, celui d'un réfugié".

Il développe les raisons qui l'ont mis dans cette position :

«C'est que mon enseignement désigné comme tel a subi de la part d'un organisme qui s'appelle le comité exécutif de cette organisation internationale qui s'appelle "L'internationale société de psychanalyse" une censure qui n'est point ordinaire puisque il ne s'agit de rien de moins que de faire de la proscription de cet enseignement qui doit être considéré comme nul en tout ce qui peut en venir quant à l'habilitation au registre de cette société d'un psychanalyste, à faire de cette proscription la condition d'affiliation de la société à laquelle j'appartiens. Il s'agit donc là de quelque chose qui est proprement comparable à ce qu'on appelle en d'autres lieux, l'excommunication majeure, encore celle-ci, dans les lieux où ce terme est employé n'est-elle jamais prononcée sans possibilité de retour».

Lacan fera retour à Sainte Anne en 1971 pour une série d'exposés intitulée "Le savoir du psychanalyste". Le 3 février 1972, il le formule ainsi : « Je vous ai dit que c'est ici que j'avais accepté, à la prière d'un de mes élèves, de reparler cette année pour la première fois depuis soixante trois».



## ANNEXE 3

Note sur l'amour courtois.

Lacan, dans ce séminaire du 20 février 73, introduit l'amour courtois à partir du grand Autre : «Parce que justement j'ai affaire à l'Autre et que cet Autre, cet Autre qui, s'il n'y en a qu'un tout seul doit bien avoir quelque rapport avec ce qui alors apparaît de l'autre sexe, cet Autre je suis bien forcé d'en tenir compte et chacun sait qu'après tout je ne me suis pas refusé dans cette même année que j'évoquais la dernière fois, de *l'Éthique de la psychanalyse*, de me référer à l'amour courtois».

En 1960, et notamment dans la séance du 10 février, il présente l'amour courtois comme une création poétique et comme telle articulée à la sublimation.

Pour approcher le statut de l'objet de l'amour courtois, il se sert de l'anamorphose, une invention postérieure de trois siècles (Léonard de Vinci, Dürer, Holbein).

Lacan développe ainsi les caractéristiques de l'amour courtois : création poétique apparue au Moyen-Âge (XI-XIII<sup>e</sup>), chantée en langue vulgaire par les troubadours, ayant pour objet, pour idéal, la Dame, toujours inaccessible et qui représente plus qu'elle ne possède les vertus que lui chante le troubadour. Mais c'est elle qui pose de façon tout à fait arbitraire les épreuves qu'elle exige de son servant : un comportement de loyauté, une conduite exemplaire et réglée qui doit apporter à celui-ci la récompense, la clémence, la grâce, la félicité... une certaine présence de l'autre mais jamais l'objet convoité.

Cette forme de sublimation, Lacan l'envisage dans des repères de structure : l'objet de cet amour se présente sous la forme de la privation car il n'y a pas de possibilité de chanter la Dame si ce n'est avec le présupposé d'une barrière qui l'isole et qui l'entoure. C'est ici le point central de la sublimation où ce que demande l'homme, ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé de quelque chose de réel. La poésie courtoise produit selon le mode de la sublimation, « un objet affolant », « un partenaire inhumain ». C'est alors que Lacan utilise l'anamorphose pour imager ce qu'il en est de l'amour courtois.

Selon Lacan, l'idéal de l'amour courtois a une certaine incidence dans l'organisation sentimentale de l'homme contemporain. L'origine, l'inspiration de cette idéalisation de l'objet féminin viendrait du texte d'Ovide *Ars Amandi*, texte libertin dont l'influence traverse toute la littérature de l'amour courtois et de l'art d'aimer. (Chrétien de Troyes, les Clercs, les Livres de Chevalerie, Dante avec Béatrice, et jusqu'à Breton avec l'exaltation de *L'amour fou*). Ovide écrit : *ars de regendum amor*, l'amour doit être régi par l'art.

On peut souligner que Lacan, de 1960 à 1973, est passé, en ce qui concerne sa référence à l'amour courtois, du registre de la sublimation et de la fonction narcissique à celui de la jouissance.

## ANNEXE 4

Pierre Rousselot S.J.

C'est dans la thèse qu'il passe en 1908 à La Sorbonne intitulée *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge* que P. Rousselot développe la distinction entre la conception physique et la conception extatique de l'amour.

«Deux conceptions de l'amour se partagent les esprits au moyen-âge ; on peut les appeler la conception physique et la conception extatique. Physique, cela va de soi, ne signifie pas ici corporel : les partisans les plus décidés de cette manière de voir ne regardent l'amour sensible que comme un reflet, une faible image de l'amour spirituel. Physique signifie naturel, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire, le seul naturel. Cette manière de voir est celle, par exemple, de Hugues de Saint Victor dans son traité *Sacramentis* ; c'est celle de Saint Bernard dans le *Diligendo Deo* ; elle trouve un appui très ferme dans les théories néoplatoniciennes de Pseudo-Denys. Elle fut, enfin, précisée et systématisée par Saint Thomas qui, s'inspirant d'Aristote, en dégage le principe fondamental en montrant que l'unité (plutôt que l'individualité) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour ; il rétablit, du même coup, la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié. La conception physique pourrait encore s'appeler la conception gréco-thomiste.

La conception extatique, au contraire, est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes : l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met complètement le sujet « hors de lui-même ». Il s'ensuit que l'amour parfait et vraiment digne de ce nom requiert une réelle dualité de termes : le type du véritable amour n'est plus, comme pour les auteurs précédents, celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour est tout à la fois extrêmement violent et extrêmement libre : libre, parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il est des appétits naturels ; violent parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. Étant tel, il n'a pas d'autre but que lui-même, on lui sacrifie tout dans l'homme, jusqu'au bonheur et jusqu'à la raison. La conception extatique de l'amour a été exposée avec infiniment d'art, de ferveur et de subtilité par quelques-uns de ces mystiques éperdument dialecticiens qui sont les figures les plus originales du XII<sup>ème</sup> siècle ; on la rencontre chez Saint-Victor, dans l'ordre de Cîteaux, dans l'école d'Abelard, et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des Franciscains».

## ANNEXE 5

Comment Étienne Gilson analyse l'opposition entre l'amour physique et l'amour extatique promue par l'abbé Rousselot.

Dans *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, Étienne Gilson fait référence à plusieurs reprises à la thèse du Père Rousselot *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*.

Analysant les textes de Saint Bernard sur la question de l'«unité de l'esprit», É. Gilson dit ceci : « On pourrait donc dire de l'homme, qu'il tend en effet par l'amour à se rendre invisible, car cette Image de Dieu ne sera pleinement elle-même, que lorsqu'on ne pourra plus rien voir en elle d'autre que Dieu... »

Cette conclusion renvoie à la note suivante : « Le Père Rousselot a bien vu qu'il doit en être ainsi chez Saint Bernard. Il n'y a plus de *suum*, l'être s'est vidé de lui-même ; l'homme qui aime Dieu s'est transporté au centre de tout, il n'a plus d'autres inclinations que celle de L'Esprit absolu, il doit aimer, de toutes façons, ce qui est meilleur, il est comme identifié à la Raison pure». (p. 70) [...]

«Laissons de côté une terminologie qui fait du *Deus caritas* une Raison pure ; ce ne sont là que des détails. Ce qui est important, c'est de savoir ce qu'on entend par *suum*. Si l'on commet l'imprudence de sous-entendre par là la personnalité même de l'extatique, on est amené, comme le Père Rousselot, à opposer la conception dite "extatique" à ce qu'il nomme "gréco-thomiste", et à détruire en outre l'unité de la pensée cistercienne. Si c'est le faux *suum*, celui de la dissemblance, qui est éliminé, il va de soi que le plus extatique des amours n'exclut ni la subsistance de la partie en tant que telle, ni l'inclusion de l'amour que la partie a de soi dans celui qu'elle a pour le tout. Elle ne s'aime alors que pour Dieu. Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'en ce cas les expressions *partie et tout* ne peuvent signifier qu'*image et modèle*, remarque qui vaut pour Saint Thomas aussi bien que pour Saint Bernard. L'opposition que l'on veut établir entre les deux écoles sur ce point a pour premier résultat de ruiner la cohérence de l'une et de l'autre ; leurs différences sont réelles, mais elles sont ailleurs, et incomparablement moins profondes que ne l'eût été celle-là».

## ANNEXE 6

Thérèse d'Avila ( Avila 1515 – Alba de Tormes 1582)

Pour étayer et appuyer son développement sur la jouissance, Lacan engage à aller regarder la statue de Thérèse telle que Le Bernin l'a sculptée à Rome.

«... Enfin disons quand même le mot, et puis vous n'avez qu'à aller regarder dans une certaine église à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite, enfin quoi ! qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute ! et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel de la mystique, c'est justement de dire ça : qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien». (p.16).

Le témoignage écrit qu'a laissé Thérèse d'Avila, dans *le Livre de la Vie* et dans *Le Château Intérieur* pose question au regard de ce savoir dont parle Lacan.

Dans ces textes, écrits à la demande de ses confesseurs et de quelques théologiens, elle essaie d'expliquer la nature de ses ravissements, de ses extases (*arrobamientos*) pour qu'ils entendent qu'il ne s'agit pas d'une œuvre du diable. Ces textes ont aussi un but pédagogique et d'orientation religieuse pour les sœurs de sa congrégation.

Thérèse n'est pas une femme lettrée ni une théologienne. Elle fait part de ses expériences, à l'aide de métaphores et des images issues de la vie de tous les jours mais surtout avec une croyance, une foi inébranlable dans sa vérité : « Ce que je sais très bien, c'est que je dis l'exacte vérité » et elle confie cette vérité au savoir des hommes de l'Église, les seuls qui avaient le pouvoir et le devoir d'affirmer ou de rejeter la validité de ses dires.

Thérèse répète souvent : « Je me soumetts, pour tout ce que je dirai, au jugement de ceux qui me commandent d'écrire et qui sont des hommes d'un grand savoir. Si j'avance quelque chose qui ne soit pas conforme à l'enseignement de la Sainte Église catholique romaine, ce sera par ignorance, et non par malice : c'est certain ».

Que penser donc de cette opposition savoir/vérité ?

Voici la manière dont elle fait part de ses expériences mystiques :

Le Livre de la Vie :

Revenons maintenant aux ravissements lorsqu'ils se passent dans les conditions ordinaires. Souvent, mon corps me semblait devenu léger au point de n'avoir plus de pesanteur ; parfois, j'en arrivais à ne plus sentir, en quelque sorte, mes pieds toucher le sol. Dans le temps même du ravissement, le corps souvent est comme mort et dans une totale impuissance ; il reste dans la position où il a été surpris, debout ou assis, les mains ouvertes ou fermées. Il est rare que l'on perde connaissance. Cependant, il m'est arrivé quelquefois de la perdre tout à fait ; mais, je le répète, ce ne fut que rarement et pour peu de temps. D'ordinaire, la connaissance que l'on garde n'est pas bien nette ; néanmoins, dans cette impuissance où l'on se trouve à l'égard des objets extérieurs, on ne cesse pas de saisir et d'entendre comme de loin. Je ne veux pas dire que l'on saisisse et que l'on entende quand le ravissement est à son plus haut point – j'appelle le plus haut point celui où les puissances sont suspendues par suite de leur étroite union avec Dieu –, car alors, à mon avis, on ne voit, on n'entend, on ne sent plus. Comme je l'ai dit pour l'oraison d'union, cette transformation totale de l'âme en Dieu dure peu ; mais tant qu'elle dure, aucune puissance n'a le sentiment d'elle-même et ne sait ce qui se passe là. Il ne convient pas, sans doute, que nous en ayons connaissance en cette vie terrestre ; du moins, il ne plaît pas à Dieu de nous la donner : peut-être ne sommes-nous pas capables de la recevoir. Je parle d'après ce que j'ai éprouvé<sup>118</sup>.

Le Château Intérieur :

Vous allez voir maintenant de quelle manière sa Majesté en vient à conclure les fiançailles dont il s'agit. Selon moi, c'est en envoyant à l'âme des ravissements qui la dégagent de ses sens. Si, en en conservant l'usage, elle se voyait si proche de cette suprême Majesté, peut-être en perdrait-elle la vie. Mais je parle

<sup>118</sup> Thérèse d'Avila, *Le Livre de la Vie*, ch. 20, § 18, p. 147 in *Œuvres Complètes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

de ravissements véritables, et non de ces faiblesses de femmes, que l'on voit maintenant se produire et qui, si facilement, nous font crier au ravissement et à l'extase<sup>119</sup>.

[...]

Dieu leur accorde-t-il ces grâces en secret, elles y voient une grande bonté de sa part ; quand, au contraire, la chose a lieu en présence de quelques personnes, elles en éprouvent une honte et une confusion inexprimables. Leur chagrin et leur inquiétude en se demandant ce que pourront penser ceux qui les ont vu dans cet état, les tirent en quelque sorte de leur transport. Connaissant la malice du monde, elles prévoient qu'on pourrait bien ne pas donner à ces effets leur véritable cause, et qu'au lieu de bénir Dieu, on émettra peut-être des jugements téméraires. À mon avis, cette peine et cette confusion, dont l'âme ne peut se défendre, procèdent de quelque manière d'un manque d'humilité, car enfin, si elle désire les mépris, de quoi se tourmente-t-elle ? C'est ce que Notre Seigneur fit entendre à une personne qui se désolait ainsi : « Ne t'afflige pas, lui dit-il, car ou l'on me donnera des louanges, ou l'on parlera à ton désavantage, et d'une façon comme de l'autre tu y gagneras ». J'ai su depuis que cette personne avait été singulièrement encouragée et consolée par ces paroles. Je le consigne ici, pour le cas où l'une d'entre vous se verrait dans une semblable affliction. Notre Seigneur veut, semble-t-il, que tout le monde sache que celle dont il s'agit lui appartient et que personne n'a le droit d'y toucher. Qu'on s'attaque à son corps, à son honneur, à ses biens, à la bonne heure ! il en tirera sa gloire. Mais à son âme, non. À moins qu'elle même, par une criminelle audace, ne s'éloigne de son Époux, il saura la défendre contre le monde entier, et même contre tout l'enfer réuni<sup>120</sup>.

[...]

Des grâces si élevées font naître en l'âme un désir si intense de posséder pleinement celui qui l'en gratifie, que la vie pour elle n'est plus qu'un martyre, mais un martyre délicieux. Sa soif de la mort est inexprimable ; aussi est-ce avec des larmes qu'elle demande continuellement à Dieu de la sortir de cet exil. Tout ce qu'elle y voit lui pèse. La solitude la soulage bien un peu, mais sa peine ne tarde pas à revenir [...] L'amour a rendu cette âme d'une sensibilité telle, qu'à la moindre chose qui vient enflammer son feu, la voilà qui prend son vol. Aussi, les ravissements sont continuels dans cette Demeure, sans que l'on puisse les éviter même en public, et les persécutions, les blâmes, de pleuvoir aussitôt. L'âme voudrait bien ne pas s'abandonner à l'effroi, mais cela lui devient impossible, tant sont nombreux ceux qui cherchent à l'épouvanter, les confesseurs les premiers<sup>121</sup>.

Thérèse parle aussi des visions qu'elle a parfois au moment de ses ravissements et elle décrit ainsi celle de l'ange au dard :

En cet état il a plu au Seigneur de m'accorder plusieurs fois la vision que voici. J'apercevais un ange auprès de moi, du côté gauche, sous une forme corporelle. Il ne m'arrive que très rarement de voir ainsi les anges, car bien qu'ils m'apparaissent souvent, je ne les vois pas à proprement parler : c'est le mode de vision dont j'ai parlé plus haut. Dans la vision présente, le Seigneur voulut que l'ange se présente sous cette forme : il n'était pas grand, mais petit et très beau, son visage enflammé semblait indiquer qu'il appartenait à la hiérarchie la plus élevée, celle des esprits tout embrasés d'amour. Ce sont, je pense, ceux que l'on nomme chérubins. Ils ne me disent pas leurs noms mais je vois bien que dans le ciel il y a une immense différence de certains anges à d'autres, et de ceux-ci à d'autres encore : mais je renonce à l'expliquer.

Je voyais entre les mains de l'ange un long dard qui était en or, et dont la pointe en fer portait à son extrémité un peu de feu. Parfois, il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quand il le retirait on aurait dit que le fer les emportait après lui, et je restais toute embrasée du plus ardent amour de Dieu. La douleur était si intense qu'elle me faisait pousser ces faibles plaintes dont j'ai parlé. Mais en même temps, la douceur causée par cette indicible douleur est si excessive, qu'on n'aurait garde d'en appeler la fin, et l'âme ne peut se contenter de rien qui soit moins que Dieu même. Cette souffrance n'est pas corporelle mais spirituelle ; et pourtant le corps n'est pas sans y participer un peu, et même beaucoup. Ce sont alors entre l'âme et Dieu des épanchements de tendresse d'une douceur ineffable. Je supplie le Seigneur de vouloir bien les faire goûter, dans sa bonté, à quiconque croirait que j'invente.

<sup>119</sup> Thérèse d'Avila, *Le Château Intérieur*, VI<sup>e</sup> Demeures, ch. 4, § 2, p. 1083, in *O.C.*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.

<sup>120</sup> Thérèse d'Avila, *op. cit.*, ch. 4, § 16, pp. 1089-1090.

<sup>121</sup> Thérèse d'Avila, *op. cit.*, ch. 6, § 1, pp. 1095-1096.

Tout le temps que duraient ces transports, je me trouvais comme hors de moi. J'aurais voulu ne plus voir ni parler, mais me livrer tout entière à mon tourment, qui était pour moi une béatitude surpassant toute joie créée<sup>122</sup>.

[...]

Mais tandis que l'âme se consume ainsi au dedans d'elle-même, voici qu'à l'occasion d'une pensée rapide qui lui traverse l'esprit, d'une parole qu'elle entend et qui lui rappelle que la mort tarde encore à venir, elle reçoit par ailleurs – d'où ? comment ? elle l'ignore – un coup terrible, ou si l'on veut, elle se sent comme transpercée par une flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche ; mais quoi que ce puisse être il est clair que cela ne part pas de notre nature. Ce n'est pas non plus un coup : la blessure que l'on reçoit est bien autrement aiguë ; puis il me semble qu'elle ne se fait pas sentir à l'endroit où se sentent les douleurs d'ici-bas, mais au plus profond, au plus intime de l'âme. Là cette foudre céleste réduit en poussière tout ce qu'elle rencontre de notre terrestre nature, et pendant qu'elle opère, l'âme est incapable d'avoir le moindre souvenir de son être humain ; en un instant, ses puissances se trouvent si étroitement liées, qu'elles sont incapables de tout, sauf de ce qui peut accroître leur martyre.

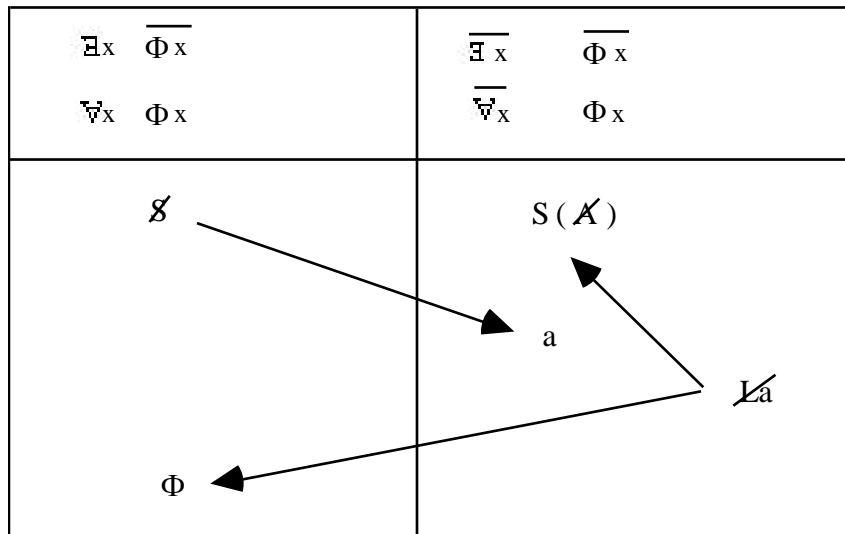
Et ne prenez pas cela pour une exagération, je vous en prie. Je vois au contraire qu'en toute vérité j'en dis trop peu, car ce dont il s'agit est inexprimable. Oui, répétons-le, les sens et les puissances sont réellement ravis à tout ce qui ne contribue pas à faire grandir leur tourment. L'entendement conserve toute sa vivacité pour comprendre les nombreuses raisons que l'âme a de s'affliger d'être séparée de Dieu ; et le Seigneur y ajoute encore, par une connaissance de lui-même très pénétrante qui porte la douleur de l'âme à une intensité telle qu'on en vient à jeter de grands cris<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Thérèse d'Avila, *Le livre de la Vie*, op. cit., ch. 29, § 13-14, pp. 222-223.

<sup>123</sup> Thérèse d'Avila, *Le Château Intérieur* op. cit., p. 1127.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 13 mars 1973



Après ce que je viens de vous mettre au tableau, vous pourriez croire que vous savez tout. Il faut vous en garder justement. Parce que nous allons aujourd'hui essayer de, de parler du savoir. De ce savoir que, dans l'inscription des discours, ceux dont j'ai cru pouvoir vous exemplifier que se supporte le lien social, dans cette inscription des discours, j'ai mis, j'ai écrit  $S_2$  pour symboliser ce savoir.

Peut-être arriverai-je à vous faire sentir pourquoi, pourquoi ça va plus loin qu'une secondarité par rapport au signifiant pur, à celui qui s'inscrit du  $S_1$ , que c'est plus qu'une secondarité, que c'est une désarticulation fondamentale.

Quoi qu'il en soit puisque j'ai pris le parti de vous donner ce support de cette inscription au tableau, je vais la commenter, j'espère brièvement. D'ailleurs je ne l'ai, il faut que je vous l'avoue, nulle part écrite, nulle part préparée, elle ne me paraît pas exemplaire sinon comme d'habitude, à produire des malentendus.

Néanmoins, puisqu'en somme la situation qui résulte d'un discours comme l'analytique, qui vise au sens, il est tout à fait clair que je ne puis vous livrer à chacun que ce que de sens vous êtes en route d'absorber, et ça a une limite. Ça a une limite qui est donnée par, par le sens où vous vivez, et qui, on peut bien le dire, ce n'est pas trop dire que de dire que, qu'il ne va pas loin. Ce que le discours analytique fait surgir, c'est justement l'idée que ce sens est de semblant. S'il indique, le discours analytique, s'il indique que ce sens est sexuel, ce ne peut être, justement, qu'à, je dirai, rendre raison de sa limite. Il n'y a nulle part de dernier mot, si ce n'est au sens : mot c'est *motus*, j'y ai déjà insisté, « pas de réponse, mot » dit quelque part La Fontaine si je m'en souviens encore. Le sens indique très précisément la direction vers laquelle il échoue.

Ceci étant posé, qui doit vous garder, jusqu'au point où je pourrai en pousser mon élucidation cette année, de comprendre trop vite ce qui se supporte de cette inscription,

à partir de là, c'est-à-dire prises toutes ces précautions qui sont de prudence, de  $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\omega$  / *phronesis*, comme on s'exprime dans la langue grecque où bien des choses ont été dites mais qui sont restées loin, en somme, de ce que le discours analytique nous permet d'articuler,

prises donc ces précautions de prudence,

voici à peu près ce qui est inscrit au tableau, le rappel des termes propositionnels, au sens mathématique, par où qui que ce soit de l'être parlant, s'inscrit à gauche ou bien à droite. Cette inscription étant dominée par le fait qu'à gauche, à gauche ce qui répond au tout

homme, c'est en fonction dite  $\Phi_x$  qu'il prend comme tout son inscription  $\langle ;! \rangle$ , à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans l'existence d'un  $x$  par quoi la fonction  $\Phi_x$  est niée  $\langle ;\S \rangle$ . C'est ce qu'on appelle la fonction du père d'où procède, en somme, par cette négation de la proposition  $\Phi_x$ , ce qui fonde l'exercice de ce qui supplée au rapport sexuel en tant que celui-ci n'est d'aucune façon inscriptible, ce qui y supplée par la castration.

Le tout repose donc ici sur l'exception posée comme terme sur ce qui, ce  $\Phi_x$ , intégralement le nie.

Par contre, en face vous avez l'inscription de ceci que, pour une part des êtres parlants, et aussi bien à tout être parlant comme il se formule expressément dans la théorie freudienne, à tout être parlant il est permis, quel qu'il soit, pourvu ou non des attributs de la masculinité, attributs qui restent à déterminer, pourvu ou non de ces attributs, il peut s'inscrire dans l'autre part, et, ce comme quoi il s'inscrit, c'est justement de ne permettre aucune universalité, d'être ce « pas tout » en tant qu'il a en somme le choix de se poser dans le  $\Phi_x$  ou bien de n'en pas être.

Telles sont les seules définitions possibles de la part dite homme ou bien femme dans ce qui se trouve être dans cette position d'habiter le langage.

Au-dessous, sous la barre, la barre transversale où se croise la division verticale de ce qu'on appelle improprement l'humanité en tant qu'elle se répartirait en identifications sexuelles, vous avez l'indication, l'indication scandée de ce dont il s'agit, c'est à savoir, à savoir qu'à la place du partenaire sexuel du côté de l'homme,

de cet homme que j'ai, non certes pour le privilégier d'aucune façon, inscrit ici du  $S$  barré  $\langle \mathbf{S} \rangle$  et de ce  $\Phi$  qui le supporte comme signifiant,

ce  $\Phi$ , qui aussi bien s'incarne dans le  $S_1$  d'être entre tous les signifiants celui qui paradoxalement a joué le rôle que de la fonction, dans le  $\Phi_x$ , est justement ce signifiant dont il n'y a pas de signifié, qui quant au sens en symbolise l'échec, le *mésens*, qui est l'indécence par excellence, ou si vous voulez encore le *réti-sens*,

ce  $S$ , ce  $S$  ainsi doublé de ce signifiant dont en somme il ne dépend même pas,

ce  $S$  n'a jamais affaire, en tant que partenaire, qu'à cet objet petit  $a$  inscrit comme tel de l'autre côté de la barre. Il ne lui est donné d'atteindre ce partenaire, ce partenaire qui est l'Autre, l'Autre avec un grand  $A$ , que par l'intermédiaire de ceci qu'il est la cause de son désir, mais qu'à ce titre, comme l'indique ailleurs dans mes graphes la conjonction pointée de ce  $S$  barré  $\langle \mathbf{S} \rangle$  et de ce petit  $a$ , qu'il n'est rien d'autre que fantasme. Ce fantasme fait aussi bien pour ce sujet, en tant qu'il y est pris comme tel, le support de ce qu'on appelle expressément, dans la théorie freudienne, le principe de réalité.

Ce que j'aborde cette année est très précisément ceci que la théorie, l'articulation théorique de Freud, et très précisément ceci que dans Freud est laissé de côté, est laissé de côté d'une façon avouée le *was will das Weib* ? le que veut la femme ? que la théorie de Freud expressément comme telle, expressément avoue ignorer. Freud avance qu'il n'y a de libido que masculine. Qu'est-ce à dire sinon qu'un champ qui n'est tout de même pas rien...

celui de tous les êtres qui, comme on dit, d'assumer si l'on peut dire et si tant est que cet être assume, assume quoi que ce soit de son sort, ce qui s'appelle improprement...

puisqu'ici je vous le rappelle, ce que j'ai souligné la dernière fois, c'est que ce  $La$  de  $La$  femme, à partir du moment où il ne s'énonce que d'un « pas tout », ne peut s'écrire, qu'il n'y a ici de  $La$  que barré,  $\langle \mathbf{L} \rangle$ . Ce  $\mathbf{L}$ , expressément, est ce qui a rapport, et ce que je vous illustrerai aujourd'hui, du moins je l'espère, avec ce signifiant de grand  $A$  en tant que barré,  $\langle \mathbf{S} (\mathbf{A}) \rangle$ , en tant que ce lieu de l'Autre lui-même, là où vient s'inscrire tout ce qui peut s'articuler du signifiant, est dans son fondement, de par sa nature, si radicalement l'Autre, que c'est cet Autre qu'il importe d'interroger. S'il n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie mais s'il mérite de quelque façon de représenter ce à quoi

comme la dernière fois et de façon en quelque sorte métaphorique, je vous ai adressé ceci que



du départ, du départ dont s'articule l'inconscient

L femme, L femme comme nous n'en avons assurément que des témoignages sporadiques  
c'est pour cela que je les ai pris la dernière fois dans leur fonction de métaphore

L femme a foncièrement ce rapport à l'Autre

que d'être dans le rapport sexuel par rapport à ce qui s'énonce à ce qui peut se dire de  
l'inconscient

radicalement l'Autre

elle est ce qui a rapport à cet Autre, et c'est là ce qu'aujourd'hui je voudrais tenter  
d'articuler de plus près. C'est au signifiant de cet Autre, en tant que comme Autre, je dirai,  
il ne peut rester que toujours Autre, assurément, ici, nous ne pouvons que procéder que  
d'un frayage aussi difficile qu'il est possible d'en appréhender aucun. Et c'est pourquoi, en  
m'y aventurant comme je fais à chaque fois devant vous, je ne puis ici que supposer que  
vous évoquerez, pour cela, il faut que je vous le rappelle, qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre,  
et que c'est pour cela que ce signifiant, avec cette parenthèse ouverte, marque cet Autre  
comme barré.

Comment pouvons-nous donc approcher, concevoir que ce rapport à l'Autre puisse  
être, quelque part, ce qui détermine qu'une moitié, puisqu'aussi bien c'est grossièrement la  
proportion biologique, qu'une moitié de l'être parlant se réfère ? C'est pourtant ce qui est là  
écrit au tableau par cette flèche partant du L, de ce L qui ne peut se dire. Rien ne peut se  
dire de L femme. L femme a un rapport, rapport à ce S de A barré < S (A) > d'une part, et  
c'est en cela déjà qu'elle se dédouble, qu'elle n'est *pas toute* puisque d'autre part elle peut  
avoir ce rapport avec ce grand  $\Phi$  que dans la théorie analytique nous désignons de ce  
phallus tel que je le précise d'être le signifiant, le signifiant qui n'a pas de signifié. Celui-là  
même qui se supporte, qui se supporte chez l'homme de cette jouissance, de cette  
jouissance dont, pour la pointer, je vous dirai que, j'avancerai aujourd'hui que ce qui le  
mieux le symbolise, qu'est-ce après tout, sinon ceci que l'importance de la masturbation  
suffisamment dans notre pratique souligne, qu'est-ce qu'elle est, sinon ceci qui n'est rien  
d'autre dans les cas, si je puis dire favorables, que la jouissance de l'idiot ?

Léger mouvement. *rires dans la salle*

Après ça, pour vous remettre, il ne me reste plus qu'à vous parler d'amour. Quel sens  
cela peut-il avoir, quel sens y a-t-il à ce que j'en vienne à vous parler d'amour ?

Je dois dire que c'est peu compatible avec la position d'où ici je vous énonce... Qu'est-ce  
qu'il y a ? Ça ne va pas ? Et comme ça, comme ça, ça va mieux ? Est-ce que ceux du fond  
entendent ?

Non !

... ceci est peu disais-je compatible avec ce qu'il faut bien dire que, depuis le temps, je  
ne cesse de poursuivre, c'est-à-dire cette direction d'où le discours analytique peut faire  
semblant de quelque chose qui serait science. Car enfin ce « serait science », vous en êtes  
très peu conscients, bien sûr vous avez quelques repères. Vous savez, j'y ai mis parce que je  
croyais que c'était une bonne étape à vous le faire repérer dans l'histoire, vous savez que il y  
a eu un moment où on a non sans fondement pu se décerner cette assurance que le  
discours scientifique ça s'était fondé. Le point tournant galiléen, j'y ai il me semble  
suffisamment insisté pour supposer qu'à tout le moins certains de vous ont été aux sources,  
là où ça se repère. L'œuvre de Koyré Alexandre <est> depuis le temps, je pense, au moins  
de la pratique d'une partie de cette assemblée.

Mais ce qu'il faut voir c'est à quel point c'est un pas, un pas vraiment subversif au regard de  
ce qui jusque là s'est intitulé connaissance. Il est très difficile de soutenir, de maintenir  
également présents ces deux termes, à savoir que le discours scientifique a engendré toutes  
sortes d'instruments qu'il nous faut bien du point de vue dont il s'agit ici qualifier de ce  
qu'ils sont

tous ces gadgets dont vous êtes désormais les sujets infiniment plus loin que vous ne le pensez, tous ces instruments qui, mon Dieu, du microscope jusqu'à la radio-télé n'est-ce pas, deviennent des éléments, des éléments de votre existence ceci dont vous ne pouvez actuellement même pas mesurer la portée mais qui n'en fait pas moins partie de ce que j'appelle le discours scientifique pour autant qu'un discours c'est ce qui détermine comme telle une forme, une forme complètement renouvelée de lien social.

Le joint qui ne se fait pas c'est ceci, c'est que ce que j'ai appelé tout à l'heure subversion de la connaissance s'indique de ceci que, jusqu'alors rien de la connaissance, il faut le dire, ne s'est conçu sans que rien de ce qui s'est écrit sur cette connaissance ne participe et l'on ne peut pas même dire que les sujets de la théorie antique de la connaissance ne l'aient pas su

sans que rien de cette théorie dis-je, ne participe du fantasme d'une inscription du lien sexuel.

Les termes d'actif et de passif, par exemple, qui on peut le dire dominant tout ce qui a été cogité des rapports de la forme et de la matière, ce rapport si fondamental auquel se réfère chaque pas platonicien puis aristotélicien concernant, disons, ce qu'il en est de la nature des choses,

il est visible, il est touchable à chaque pas de ces énoncés que ce qui les supporte c'est un fantasme par où il est tenté de suppléer à ce qui d'aucune façon ne peut se dire, c'est là ce que je vous propose comme dire, à savoir le rapport sexuel.

L'étrange est que tout de même, à l'intérieur de cette grossière polarité, celle qui de la matière fait le passif, de la forme l'agent qui l'anime, quelque chose mais quelque chose d'ambigu a passé

c'est à savoir que cette animation ce n'est rien d'autre que ce petit **a** dont l'agent anime quoi

il n'anime rien, il prend l'autre pour son âme.

Mais que d'un autre côté, si nous suivons ce qui progresse au cours des âges de l'idée d'un être par excellence, d'un Dieu qui est bien loin d'être conçu comme le Dieu de la foi chrétienne,

puisqu'aussi bien vous le savez c'est le moteur immobile, la sphère suprême,

que dans l'idée que le Bien, c'est ce quelque chose qui fait que tous les autres êtres moins êtres que celui-là, ils ne peuvent avoir d'autre visée que d'être le plus être qu'ils peuvent être et c'est là tout le fondement de l'idée du Bien dans cette *Éthique* d'Aristote dont ce n'est pas pour rien que je vous ai rappelé que non seulement je l'avais traitée, mais que je vous incitais à vous reporter pour en saisir les impasses.

Il se trouve tout de même que ce quelque chose,

si nous suivons le support des inscriptions à ce tableau,

il se révèle que c'est tout de même dans cette opacité de ce où j'ai la dernière fois expressément désigné qu'était la jouissance de cet Autre, de cet Autre en tant que pourrait l'être si elle existait La femme

que c'est à la place de la jouissance de cet Autre qu'est désigné cet être mythique, mythique manifestement chez Aristote, de l'Être Suprême, de la sphère immobile d'où procèdent tous les mouvements quels qu'ils soient : changements, générations, mouvements, translations, augmentations, etc.

Comment faire pour approcher dans cette ambiguïté

approcher en somme quoi en l'interprétant

en l'interprétant selon ce qui est notre fonction dans le discours analytique, c'est-à-dire enregistrer, scander ce qui peut se dire comme allant, allant à l'échec vers la formulation du rapport sexuel

que si nous arrivons à dissocier ceci que c'est en tant que sa jouissance est radicalement Autre que en somme **L** femme a plus rapport à Dieu que tout ce qui peut se dire en suivant

la voie de quoi, de ce qui manifestement dans toute la spéculation antique ne s'articule que comme le Bien de l'Homme. Si en d'autres termes, nous pouvons, ce qui est notre fin, la fin de notre enseignement pour autant qu'il poursuit ce qui se peut se dire et s'énoncer du discours analytique, c'est de dissocier ce petit **a** et ce grand **A** en réduisant le premier à ce qui est de l'imaginaire, et l'autre à ce qui est du symbolique. Que le symbolique soit le support soit de ce qui a été fait Dieu c'est hors de doute, que ce qu'il en est de l'imaginaire c'est ce qui se supporte de ce reflet du semblable au semblable c'est ce qui est certain.

Comment, en somme, ce petit **a**, de s'inscrire juste au-dessous de ce grand **S** de **A** barré < **S** (**A**) >, dans notre inscription au tableau, ait pu jusqu'à un certain terme, prêter en somme à confusion, et ceci très exactement par l'intermédiaire de la fonction de l'être, c'est assurément ce en quoi quelque chose, si je puis dire, reste à décoller, reste à scinder, et précisément en ce point où la psychanalyse est autre chose qu'une psychologie.

La psychologie, c'est cette scission non encore faite. Et là pour me reposer je vais me permettre, mon Dieu de vous faire part, je ne dis pas à proprement parler de vous lire, parce que je ne suis jamais sûr de lire jamais quoi que ce soit, de vous lire tout de même ce que je vous ai, il y a quelque temps écrit, écrit justement, écrit sur quoi, écrit là seulement d'où il se peut qu'on parle d'amour, car parler d'amour, on ne fait que ça dans le discours analytique...

et après la découverte du discours scientifique, comment ne pas sentir, toucher du doigt que c'est une perte de temps, très exactement perte de temps au regard de tout ce qui peut s'articuler de scientifique...

mais que ce que le discours analytique apporte, et c'est peut-être ça après tout la raison de son émergence en un certain point du discours scientifique, c'est que parler d'amour est en soi une jouissance. Ce qui se confirme assurément de cet effet, effet tangible, que dire n'importe quoi, consigne même du discours de l'analysant, est ce qui mène au *Lustprinzip* et ce qui y mène de la façon la plus directe, et sans avoir aucun besoin de cette accession aux sphères supérieures qui est le fondement de l'éthique aristotélicienne pour autant que je vous l'évoquais tout à l'heure brièvement, en tant qu'en somme elle ne se fonde que de la coalescence, que de la confusion de ce petit **a** avec le **S** de grand **A** barré, < **S** (**A**) >.

Il n'est barré, bien sûr, que par nous.

Ça ne veut pas dire qu'il suffise de barrer pour que rien n'en *ex-siste*. Il est certain que si, ce **S** de grand **A** barré je n'en désigne rien d'autre que la jouissance de **L** femme, c'est bien assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son *exit*.

Alors voici à peu près ce que j'écrivais à votre usage, je vous écrivais quoi, en somme, la seule chose qu'on puisse faire d'un peu sérieux, la lettre d'amour.

Les supposés psychologiques grâce à quoi tout ceci a duré si longtemps, eh bien, je suis de ceux qui ne leur font pas une bonne réputation. On ne voit pas pourtant pourquoi le fait d'avoir une âme serait un scandale pour la pensée si c'était vrai. Si c'était vrai, l'âme ne pourrait se dire, c'est ça que je vous ai écrit, que de ce qui permet à un être, à l'être parlant pour l'appeler par son nom, de supporter l'intolérable de son monde, ce qui la suppose d'y être étrangère, c'est-à-dire fantasmatique. Ce qui cette âme ne l'y considère, l'y dans ce monde, que de sa patience et de son courage à y faire tête, tout ceci s'affirme de ce que jusqu'à nos jours elle n'a, l'âme, jamais eu d'autre sens.

Eh bien, c'est là que le français doit m'apporter une aide, non pas comme il arrive dans la langue quelquefois, d'homonymie, de ce d'eux, d'apostrophe avec le deux d-e-u-x, de ce que avec le peut p-e-u-t, p-e-u il peut peu, qui est tout de même là bien pour nous servir à quelque chose et c'est là que la langue sert. L'âme en français, au point où j'en suis, je ne peux m'en servir qu'à dire que c'est ce qu'on âme : *j'âme, tu âmes, il âme*, vous voyez là que nous ne pouvons nous servir que de l'écriture, même à y inclure jamais *j'âmais*.

Son existence donc à l'âme peut être certes mise en cause, c'est le terme propre à se demander si ce n'est pas un effet de l'amour. Tant en effet que l'âme *âme* l'âme, il n'y a pas de sexe dans l'affaire, le sexe n'y compte pas. L'élaboration dont elle résulte est *homo* avec deux m, *homosexuelle*, comme cela est parfaitement lisible dans l'histoire. Et ce que j'ai dit tout à l'heure de ce courage, de cette patience à supporter le monde, c'est le vrai répondant de ce qui fait un Aristote déboucher dans sa recherche du Bien comme ne pouvant se faire que de l'admission de ceci que dans tous les êtres qui sont au monde, il y a déjà assez d'être interne si je puis m'exprimer ainsi, que ils ne peuvent, ah ! cet être l'orienter vers le plus grand être, que confondre son bien, son bien propre avec celui même dont rayonnerait l'Être Suprême.

Qu'à l'intérieur de cela, il nous évoque la  $\phi\lambda\leftrightarrow\alpha$ /*philia* comme représentant la possibilité d'un lien d'amour entre deux de ces êtres, c'est bien là ce qui, à manifester la tension vers l'Être Suprême, peut aussi bien se renverser du mode dont je l'ai exprimé, à savoir que c'est le courage à supporter cette relation intolérable à l'Être Suprême que les amis, les  $\phi\leftrightarrow\lambda\omicron\iota$ /*philoï* se reconnaissent et se choisissent. L'hors-sexe de cette éthique est manifeste au point que je voudrais lui donner l'accent que Maupassant lui donne, à quelque part énoncer cet étrange terme du *Horla*. L'*Horsexe*, voilà l'homme sur quoi l'âme spécula. Voilà !

Mais il se trouve, il se trouve que les femmes aussi sont *amoureuses*, c'est-à-dire qu'elles *ament* l'âme. Qu'est-ce que ça peut bien être que cette âme qu'elles *ament* dans le partenaire, pourtant *homo* jusqu'à la garde, et dont elles se sortiront pas ? Ça ne peut en effet les conduire qu'à ce terme ultime,

et c'est pas pour rien que je l'appelle comme ça  $\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ /*usteron* que ça se dit en grec, de l'hystérie, soit de faire l'homme comme je l'ai dit, d'être de ce fait *homosexuelles*, si je puis m'exprimer ainsi, ou *horsexe* elles aussi. Leur étant difficile de ne pas sentir dès lors l'impasse qui consiste à ce qu'elles se *mément* dans l'autre, car enfin il n'y a pas besoin de se savoir autre pour en être, puisque là d'où l'âme trouve à être, on l'en diff, on l'en différencie, elle la femme, et ça d'origine n'est-ce pas, on la *diffâme*. Ce qu'il y a de plus fameux dans l'histoire à rester des femmes, c'est à proprement parler tout ce qu'on peut en dire d'infamant. Il est vrai qu'il lui reste l'honneur de Cornélie, mère des Gracques. Mais c'est justement ce qui pour nous autres analystes, j'ai pas besoin de parler de Cornélie à laquelle les analystes ne songent guère, mais parlez à un analyste d'une Cornélie quelconque, il vous dira que ça réussira pas très bien à ses enfants, les Gracques ! Ils feront des *gracques* jusqu'à la fin de leur existence.

C'était ça le début de ma lettre, c'était un *amusement* ! oui...

Alors bien sûr, là j'aurais pu, je l'ai fait d'ailleurs, mais j'ai pas le temps, ouais, j'ai refait une allusion à cet amour courtois, à cet amour courtois où quand même, au point où c'en était parvenu, cet *amusement homosexuel*, au point où ça en était parvenu était tombé dans la suprême décadence, dans cette espèce de mauvais rêve impossible dit de la féodalité. À ce niveau de dégénérescence politique, il est évident qu'il devait paraître quelque chose, et ce quelque chose c'est justement la perception que la femme... de ce côté-là, il y avait quelque chose qui ne pouvait plus du tout marcher.

Alors l'invention de l'amour courtois, c'est pas du tout le fruit de ce qu'on a l'habitude, comme ça dans l'histoire de symboliser de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, il n'y a pas la moindre synthèse, bien entendu il n'y en a jamais. Tout ce qu'on a vu après l'amour courtois, c'est c'est c'est quelque chose qui a brillé comme ça dans l'histoire, comme un météore resté complètement énigmatique, et puis après ça, on a vu revenir tout le bric-à-brac, tout le bric-à-brac d'une renaissance prétendue des vieilleries antiques.

Oui il y a là une petite parenthèse, c'est que quand un fait deux, il n'y a jamais de retour, ça ne revient pas à faire de nouveau un, même un nouveau. L'*Aufhebung*, c'est encore un de ces jolis rêves de la philosophie. C'est très évidemment, si on a eu ce météore de l'amour

courtois, c'est évidemment d'un troisième, chu d'une tout autre partition qu'est venu ce quelque chose, qui a rejeté tout à sa futilité première, ouais.

C'est pour ça qu'il a fallu tout à fait autre chose, il a fallu rien de moins que le discours scientifique, soit quelque chose qui ne doit rien aux supposés de l'âme antique, pour qu'en surgisse ce qu'est la psychanalyse n'est-ce pas, à savoir l'objectivation de ce que l'être, d'être parlant, passe encore de temps à parler en pure perte je vous l'ai dit, passe encore de temps à parler pour cet office des plus courts, des plus courts dis-je, de ce fait qu'il ne va pas plus loin que d'être en cours encore, c'est-à-dire le temps qu'il faut pour que ça se résolve enfin, car après tout c'est là ce qui nous pend au nez, pour que ça se résolve enfin démographiquement, ouais. Il est bien clair que c'est pas ça du tout qui arrangera les rapports de l'homme aux femmes. C'est ça le génie de Freud, c'est que puisqu'il a été porté par ce tournant, ce tournant enfin il a mis le temps bien sûr, je veux dire mis le temps à venir, il y a eu un Freud, c'est un nom qui mérite bien n'est-ce pas, Freud, enfin c'est un nom rigolard *Kraft durch freudige*, c'est, c'est le son le plus rigolard de la sainte farce de l'histoire. On pourrait peut-être, pendant que ça dure, en voir un petit éclair, un petit éclair de quelque chose qui concernerait l'Autre, l'Autre en tant que c'est à ça que que La barré de la femme, L femme a à faire, ouais.

Il y a quelque chose d'essentiel dans ce que j'apporte comme complément à ce qui a été très bien vu, vu par des voies que ça éclairerait de voir que c'est ça qui s'est vu, ce qui s'est vu c'est rien que du côté de l'homme, à savoir que ce à quoi l'homme avait à faire, c'était à l'objet petit *a*. Que toute sa réalisation de ce rapport sexuel, aboutissait au fantasme, et on l'a vu bien sûr à propos des névrosés. Comment les névrosés font-ils l'amour, c'est de là qu'on est parti. Là-dessus, bien sûr, on n'a pas pu manquer de s'apercevoir que il y avait un corrélat avec les perversions, ce qui, ce qui vient à l'appui de mon petit *a*, puisque le petit *a*, c'est celui qui, quelles qu'elles soient lesdites perversions, en est là comme cause, on a d'abord vu ça, c'était déjà pas mal.

L'amusant n'est-ce pas c'est que, c'est que Freud les a primitivement attribuées à la femme. C'est, c'est, c'est très, très amusant de voir ça dans les *Trois essais*. C'est vraiment une confirmation enfin que, qu'on voit dans le partenaire quand on est homme, exactement ce dont on se supporte soi-même si je puis m'exprimer ainsi, dont on se supporte narcissiquement.

Heureusement, il y a eu dans la suite des fois l'occasion de s'apercevoir que les perversions c'est, les perversions telles qu'on les appréhende dans la névrose telles qu'on croit les repérer, c'est pas du tout ça la névrose. C'est le rêve plutôt que la perversion, la névrose, j'entends. Que les névrosés n'ont aucun des caractères du pervers c'est certain, simplement ils en rêvent, ce qui, ce qui, ce qui est bien naturel, car sans ça comment atteindre au partenaire.

Des pervers, on a commencé quand même à en rencontrer n'est-ce pas, ceux-là que ne voulaient absolument à aucun prix voir Aristote<sup>124</sup>. On a vu là qu'il y a une subversion de la conduite appuyée si je puis dire sur un savoir-faire, qui est lié tout à fait à un savoir et au savoir mon Dieu de la nature des choses, un embrayage direct si je puis dire, de la conduite sexuelle sur, il faut bien le dire, ce qui est sa vérité à la conduite sexuelle, à savoir son amoralité. Mettez de l'âme au départ là-dedans si vous voulez : *âmorabilité*.

Il y a une moralité, voilà la conséquence, une moralité de la conduite sexuelle qui est le sous-entendu de tout ce qui s'est dit du Bien. Seulement à force de dire, de dire du bien, eh bien ça aboutit à Kant, où la moralité en deux mots cette fois, la moralité avoue ce qu'elle est, et c'est ce que j'ai cru devoir avancer dans un petit article, « Kant avec Sade », elle

---

<sup>124</sup> D'autres versions ont établi : « ...ceux-là que ne voulait absolument à aucun prix voir Aristote » ce qui intervertit le sujet et le complément d'objet de la phrase.

avoue qu'elle est Sade la moralité. Vous écrirez Sade comme vous voudrez, soit avec un grand S, pour faire un hommage à ce pauvre idiot qui, qui nous a donné là-dessus d'interminables écrits, soit avec un petit s pour dire que c'est en fin de compte sa façon à elle d'être agréable n'est-ce pas, puisque c'est un vieux mot français<sup>125</sup> qui veut dire ça, soit mieux c-cédille-a-d-e <çade>, à savoir que la moralité, il faut tout de même bien dire que ça se termine au niveau du ça, et que ceci est assez court. Autrement dit que ce dont il s'agit, c'est que l'amour soit impossible, ouais, et que le rapport sexuel s'abîme dans le non-sens, ce qui ne diminue en rien l'intérêt que nous pouvons avoir pour l'autre.

C'est parce que, il faut le dire, la question est ceci, la question est ceci dans ce qui constitue la jouissance féminine, pour autant qu'elle n'est pas toute occupée de l'homme, et même dirai-je, que comme telle elle ne l'est pas du tout, la question est de savoir justement ce qu'il en est de son savoir.

Si l'inconscient nous a appris tant de choses, c'est d'abord ceci, quelque part dans l'Autre ça sait, ça sait parce que ça se supporte justement de ces signifiants dont se constitue le sujet. C'est là que ça prête à confusion, parce que il est difficile à qui *âme* de ne pas penser que tout par le monde sait ce qu'il a à faire. La sphère immobile dont se supportait le dieu aristotélien qui est demandée par Aristote pour suivre son Bien à son image si je puis dire, c'est parce qu'elle est censée savoir son bien. Seulement là c'est justement quelque chose dont après tout la faille du discours scientifique, je ne dirai pas nous permet, nous oblige à nous passer. Il n'y a aucun besoin de savoir pourquoi, ce dont Aristote part à l'origine,

nous n'avons plus aucun besoin de savoir que,

imputer à la pierre qu'elle sait le lieu qu'elle doit rejoindre pour nous expliquer les effets de la gravitation. L'imputation à l'animal, c'est très sensible à lire dans Aristote le traité *De l'âme*<sup>126</sup>, c'est cette pointe qui fait du savoir l'acte par excellence, de quoi, de quelque chose que, il ne faut pas croire qu'Aristote était si à côté de la plaque, de quelque chose qu'il voit comme n'étant rien que le corps, à ceci près que le corps est fait pour une activité, une *Ἔργεια/energeia*, et quelque part l'entéléchie<sup>127</sup> de ce corps peut se supporter de cette substance qu'il appelle l'âme.

L'analyse, à cet égard, prête à cette confusion de nous restituer la cause finale, de nous faire dire que tout, tout ce qui concerne au moins l'être parlant, la réalité est comme ça, c'est-à-dire fantasmatique.

Pour qu'elle soit comme ça, il s'agirait tout de même de savoir si c'est là quelque chose qui, d'une façon quelconque, puisse satisfaire au discours scientifique.

Ce n'est pas parce qu'il y a des animaux qui se trouvent parlants, pour qui d'habiter le signifiant, il résulte qu'ils en sont sujets et que tout pour eux se joue au niveau du fantasme même, d'un fantasme parfaitement désarticulable

d'une façon qui rende compte de ceci qu'il en sait beaucoup plus qu'il ne croit quand il agit lui, il ne suffit pas qu'il en soit ainsi pour que nous ayons là l'amorce d'une cosmologie, c'est l'éternelle ambiguïté du terme inconscient n'est-ce pas. L'inconscient est supposé sous prétexte que l'être parlant, il y a quelque part quelque chose qui en sait plus que lui et bien sûr ce qu'il sait a des limites, bien sûr, l'être de l'inconscient. Mais enfin ça n'est pas là un

---

<sup>125</sup> sade adjectif représente l'aboutissement du latin impérial *sapidus* « qui a du goût de la saveur » et au figuré « sage et vertueux » dérivé du latin classique *sapere* et qui a par ailleurs abouti, par une forme populaire, à sage. L'adjectif sorti d'usage au XVII<sup>e</sup> siècle, s'est employé en ancien et moyen français avec le sens propre du latin pour qualifier ce qui est savoureux agréable en parlant des choses et charmant, gracieux en parlant des personnes. *Dictionnaire Robert historique de la langue française*.

<sup>126</sup> Aristote, *De l'âme*, Paris, Garnier Flammarion, 1993.

<sup>127</sup> Entéléchie est un emprunt au bas latin *entelechia* « état de parfait accomplissement de l'être », emprunt au grec d'Aristote *entelecheia* « énergie agissante et efficace » par opposition à la matière inerte. C'est un dérivé de *entelekhês* « qui a sa fin en soi ». *Dictionnaire Robert historique de la langue française*.

modèle recevable du monde. En d'autres termes, c'est pas parce qu'il suffit qu'il rêve pour... qu'il voie ressortir cet immense bric-à-brac, ce garde-meubles avec lequel il a, lui, particulièrement à se débrouiller, ce qui en fait assurément une âme, et une âme à l'occasion aimable quand quelque chose veut bien l'aimer.

La femme ne peut aimer en l'homme ai-je dit que la façon dont il fait face au savoir dont il *âme*, mais pour le savoir dont il est, la question se pose. La question se pose à partir de ceci qu'il y a quelque chose, si ce que j'avance est fondé, qu'il y a quelque chose dont il n'est pas possible de dire si ce quelque chose qui est jouissance, elle peut quelque chose en dire, en d'autres termes ce qu'elle en sait.

Et c'est là où je vous propose au terme de cette conférence d'aujourd'hui, c'est-à-dire comme toujours j'arrive au bord de ce qui polarisait tout mon sujet, c'est à savoir si la question peut se poser de ce qu'elle en sait. Ce n'est pas une toute autre question, à savoir si ce terme dont elle jouit au-delà de tout ce jouer qui fait son rapport à l'homme, si ce terme que j'appelle l'Autre en le signifiant du A barré, si ce terme, lui, sait quelque chose, car c'est en cela qu'elle est elle-même sujette à l'Autre, tout autant que l'homme. Est-ce que l'Autre sait ?

Il y avait un nommé Empédocle dont, comme par hasard Freud se sert de temps en temps comme d'un tire-bouchon, il y avait un nommé Empédocle dont nous ne savons là-dessus que trois vers mais dont Aristote tire très bien les conséquences quand il énonce qu'en somme pour Empédocle, le Dieu, le Dieu était le plus ignorant de tous les êtres et ceci très précisément de ne point connaître la haine. C'est ce que les chrétiens plus tard ont transformé dans des déluges d'amour, malheureusement ça ne colle pas, parce que ne point connaître la haine c'est ne point connaître l'amour non plus. Si Dieu ne connaît pas la haine, il est clair pour Empédocle qu'il en sait moins que les mortels. De sorte qu'on pourrait dire que plus l'homme peut prêter à la femme à confusion avec Dieu, c'est-à-dire ce dont elle jouit, moins il hait,

les deux orthographes h-a-i-t et e-s-t,

et dans cette affaire aussi, puisqu'après tout il n'y a pas d'amour sans haine, moins il aime.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *De l'âme*, Flammarion, Paris, 1993.  
Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Vrin, Paris, 1990.  
Guy de Maupassant, *Le Horla*, coll Bouquins tome 2, Robert Laffont, Paris, 1988, p.877 à 984.  
Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie du sexuel*, La Transa, Paris, 1982.  
Jacques Lacan, « Kant avec Sade » in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966,  
p. 765 à 790.

Index des noms cités

- Aristote p.6, 10, 11  
Empédocle p.12  
Freud p.3, 10, 12  
Kant p.11  
Koyré p.5  
La Fontaine p.2  
Les Gracques p.9  
Maupassant p.8  
Sade p.11



Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 20 mars 1973

Moi, j'aimerais bien que, que de temps en temps, j'aie une réponse, voire une protestation. J'ai pas beaucoup d'espoir puisque une des personnes qui, qui m'a donné autrefois cette satisfaction, il est vrai que je ne l'ai suppliée de tenir ce rôle qu'il y a une demi-heure, me prie d'y renoncer. Mais s'il y avait quelqu'un, par hasard, qui, dans ce que j'ai dit la dernière fois, la dernière fois dont, dont je suis sorti moi-même, disons seulement assez inquiet pour ne pas dire plus, et ce qui se trouve à, à ma r', ma relecture s'avérer pour moi-même tout à fait supportable, disons, c'est ma façon à moi de dire que c'était très bien, je ne serais pas mécontent si quand même quelqu'un pouvait me donner le témoignage d'en avoir entendu quelque chose. Il suffirait que, qu'une main se lève pour qu'à cette main, si je puis dire, je donne la parole.

Je vois qu'il n'en est rien, de sorte qu'il faut donc que je continue.

Ce sera peut-être moins bien cette fois-ci.

Je voudrais partir d'une remarque, de quelques remarques dont les deux premières vont consister à rappeler ce qu'il en est du savoir. Et puis à essayer de faire le joint et à ce que pour vous aujourd'hui j'écrirais volontiers de l'*hainamoration* qu'il faut écrire : h.a.i.n.a.m.o.r.a.t.i.o.n. C'est le relief, vous le savez, qu'a su introduire la psychanalyse pour situer, pour y situer la zone de son expérience, c'est de sa part un témoignage, si je puis dire, de bonne volonté. Si l'*hainamoration*, justement, elle avait su l'appeler d'un autre terme que de celui, bâtard, de l'ambivalence, peut-être, peut-être aurait-elle mieux réussi à réveiller le contexte de l'époque où elle s'insère.

Peut-être aussi est-ce modestie de sa part.

Et en effet, si j'ai terminé sur quelque chose, ce quelque chose grâce à quoi peut faire qu'aborder ce qui m'avait polarisé pendant toute mon énonciation de la dernière fois, j'avais énoncé de ce dernier paragraphe qu'il y avait un nommé Empédocle, et j'avais fait remarquer que ce n'est pas pour rien que Freud s'en arme, que pour Empédocle Dieu devait être le plus ignorant de tous les êtres, ce qui nous conjoint à la question du savoir. Et ceci très précisément, disais-je, de ne point connaître la haine. J'y ajoutais que les chrétiens plus tard ont transformé cette non-haine de Dieu en une marque d'amour.

C'est là que l'analyse du corrélat qu'elle établit entre haine et amour nous incite, nous incite à ce quelque chose d'un rappel, où je reviendrai tout à l'heure et qui est exactement celui-ci, qu'on ne connaît point d'amour sans haine. C'est à dire que, s'il y a connaissance de quelque chose, si cette connaissance nous déçoit qui a été fomentée au cours des siècles et qui fait qu'il nous faut rénover la fonction du savoir, c'est bien peut-être que la haine n'y a point été mise à sa place. Il est vrai que là-dessus, ce n'est point non plus ce qu'il semble le plus désirable d'évoquer, et c'est pour ça que j'ai terminé de cette phrase, on pourrait dire que plus l'homme prête à la femme de le confondre avec Dieu, c'est à dire ce dont elle jouit,

rappelez-vous mon schéma de la dernière fois, je vais pas le refaire,

moins il hait,

et du même coup moins il est,

disais-je d'avoir équivoqué sur le h.a.i.t., et le est, e.s.t. en français,

c'est à dire que dans cette affaire,

aussi bien, moins il aime.

Je n'étais pas très heureux d'avoir terminé là-dessus, qui est pourtant une vérité. C'est bien ce qui me fera aujourd'hui m'interroger une fois de plus sur ce qui se confond apparemment du vrai et du réel, tel que j'en ai apporté la notion, telle qu'elle s'es-sss-quisse dans l'expérience analytique, et ce qu'il y a bien en effet à ne pas confondre.

Bien sûr que le vrai s'affirme comme visant le réel. Mais ce n'est là énoncé que comme fruit d'une longue élaboration et, je dirai plus, d'une réduction des prétentions à la vérité. Partout où nous la voyons se présenter, s'affirmer elle-même comme d'un idéal de quelque chose dont la parole peut être le support, nous voyons que la vérité n'est pas quelque chose qui s'atteigne si aisément.

Dirai-je que si l'analyse se pose d'une présomption, c'est qu'il puisse s'en constituer un savoir sur la vérité.

Dans le schéma, le petit *gramme* que je vous ai donné du discours analytique, le petit **a** s'écrit en haut à gauche et se soutient de cet S<sub>2</sub>, savoir en tant qu'il est à la place de la vérité. C'est de là d'où l'interpelle le **S**...<sup>128</sup> prié de dire ce n'importe quoi qui doit aboutir à la production du S<sub>1</sub>, du signifiant dont puisse se résoudre quoi ? Justement son rapport à la vérité.

$$\begin{array}{ccc} \text{a} & \longrightarrow & \mathcal{S} \\ \hline \text{S}_2 & & \text{S}_1 \end{array}$$

La vérité disons, pour trancher dans le vif, est d'origine, *aletheia*/αλ→ψεια, sur laquelle tant a spéculé Heidegger. *Emet*, le terme hébreu qui, comme tout usage de ce terme de vérité, a origine juridique. De nos jours encore, le témoin est prié de dire la vérité, rien que la vérité, et qui plus est toute, s'il peut, comment hélas pourrait-il, toute la vérité sur ce qu'il sait.

Mais ce qui est cherché et justement plus qu'en tout autre dans le témoignage juridique, c'est quoi ? C'est de pouvoir juger ce qu'il en est de la jouissance, et je dirai plus loin, c'est que la jouissance s'avoue et justement en ceci qu'elle peut être inavouable, que la vérité cherchée c'est justement celle-là plus que toute autre en regard de la loi qui, cette jouissance, la règle.

C'est aussi bien en quoi, aux termes de Kant, le problème s'évoque, s'évoque de ce que doit faire l'homme libre au regard du tyran, du tyran qui lui propose toutes les jouissances en échange de ceci, qu'il dénonce l'ennemi dont le tyran redoute qu'il soit, en ce qui est de la jouissance, celui qui la lui dispute. Comment ne se voit-il pas que la question d'ailleurs que, qui s'évoque de cet impératif, au nom de rien de ce qui est de l'ordre du *pathique* ne doit diriger le témoignage, de ce qui s'en évoque après tout, et si ce dont l'homme libre est prié de dénoncer l'ennemi, le rival, si c'était vrai, doit-il le faire ?

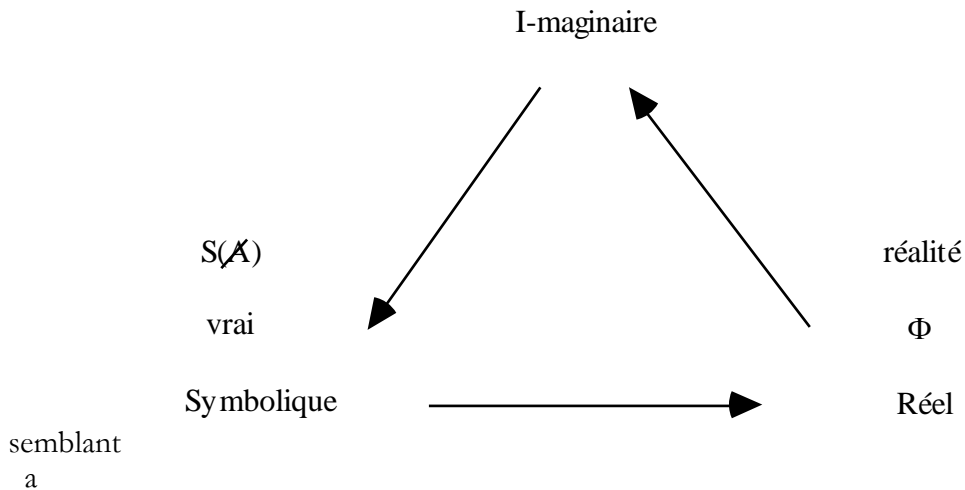
Est-ce qu'il ne se voit pas, rien qu'à ce problème évoqué, que s'il est quelque chose qui assurément nous inspire toute la réserve qui est bien celle que nous avons toutes<sup>129</sup>, que nous avons tous, c'est que toute la vérité c'est ce qui ne peut pas se dire. C'est ce qui ne peut se dire qu'à condition de, de ne la pas pousser jusqu'au bout, de ne faire que la mi-dire.

Il y a autre chose qui nous ligote quant à ce qu'il en est de la vérité, c'est que la jouissance c'est une limite. C'est quelque chose qui tient à la structure même qu'évoquaient au temps où je les ai construits pour vous mes quadripodes, c'est que la jouissance ne s'interpelle, ne s'évoque, ne se traque, ne s'élabore qu'à partir d'un semblant. L'amour lui-même, ai-je souligné la dernière fois, s'adresse du semblant. Il s'adresse du semblant et aussi

<sup>128</sup> Lacan dit très clairement S, qu'en penser au regard du schéma ? Est-ce une omission ?

<sup>129</sup> Lacan oppose-t-il «toute la réserve, toute» à « toute la vérité qu'on ne peut que mi-dire », ou parle-t-il de toutes les femmes et tous les hommes ?

bien, s'il est bien vrai que l'Autre ne s'atteint qu'à s'accoler, comme je l'ai dit la dernière fois, au petit **a** cause du désir, c'est aussi bien au semblant d'être qu'il s'adresse. Cet être là n'est pas rien, il est supposé à ce quelque chose, à cet objet qu'est le petit **a**, mais ici, ne devons-nous pas retrouver cette trace, qu'en tant que tel il réponde à quelque imaginaire ?



Assurément cet i-maginaire, je l'ai désigné expressément de l'i, du petit i mis ici isolé du terme imaginaire, et que c'est à ce en quoi ce n'est que de l'habillement, de l'habillement de l'image de soi qui vient envelopper l'objet cause du désir, que se soutient le plus souvent, c'est l'articulation même de l'analyse, que se soutient le plus souvent le rapport objectal.

Cette affinité du petit **a** à cette enveloppe c'est là le joint, il faut le dire, un de ces joints majeurs à avoir été avancés par la psychanalyse, et qui pour nous est le point, le point de suspicion qu'elle introduit essentiellement.

C'est là que ce qui peut nous venir à dire du réel se distingue, car le réel, si vous le prenez tel que j'ai cru au cours des temps, temps qui sont ceux de mon expérience, le réel ne saurait s'inscrire que d'une impasse de la formalisation, et c'est en quoi, c'est en quoi j'ai cru pouvoir en dessiner le modèle de la formalisation mathématique, en tant, en tant qu'elle est l'élaboration la plus poussée qu'il nous ait été donné de produire, l'élaboration la plus poussée de la signifiante. D'une signifiante dont en somme, je parle de la formalisation mathématique, on peut dire qu'elle se fait au contraire du sens. J'allais presque dire à contre-sens. Le « ça ne veut rien dire » concernant les mathématiques, c'est ce que disent de notre temps les philosophes des mathématiques, fussent-ils mathématiciens eux-mêmes, j'ai assez souligné les *Principia* de Russel.

Et pourtant, peut-on pas dire que ce réseau si loin poussé de la logique mathématique précisément, pour autant qu'au regard de ce qui a trouvé sa pointe d'une philosophie bien forcée de sortir de ses propres retranchements, le sommet c'est Hegel, peut-on pas dire qu'au regard de cette plénitude des contrastes dialectisés dans l'idée d'une progression historique dont il faut dire que rien ne nous atteste la substance, peut-on pas dire qu'au regard de cela, ce qui s'énonce de cette formalisation si bien faite à ne se supporter que de l'écrit, soit quelque chose qui ne nous sert, ne nous servirait s'il le fallait dans le procès analytique, que de ce qu'y désigne, que de ce que s'y désigne, ça qui retient les corps invisiblement ?

Et s'il n'était permis d'en donner une image, je la prendrais aisément de ce qui dans la nature paraît se, le plus s'en rapprocher de ce qui fait que l'écrit exige, en quelque sorte, cette réduction aux dimensions, dimensions deux, de la surface et qui d'une certaine façon, se trouve supporté, dirais-je, dans la nature de ce quelque chose dont déjà s'émerveillait

Spinoza, c'est à savoir le travail de texte qui sort du ventre de l'araignée. La toile d'araignée, fonction vraiment miraculeuse à voir en quelque sorte s'en supporte, et déjà en ce point opaque de cet étrange être, les *paraîtres* de la surface elle-même, celle qui pour nous permet le dessin de la trace de ces écrits qui sont en fin le seul point où nous trouvions saisissables ces limites, ces points d'impasse, de sans-issue qui, le réel, le font entendre comme s'accédant du symbolique à son point le plus extrême.

C'est en cela que je ne crois pas vain qu'après un travail d'élaboration dont je n'ai point à rappeler la date ici ni maintenant, j'en sois venu à l'écriture de ce petit **a**, de ce grand S lu signifiant, du grand A en tant que barré <S (A)> et du grand  $\Phi$ . Leur écriture même constitue le support qui va au-delà de la parole qui pourtant ne sort pas des effets même du langage, et où se désigne ce quelque chose où, à centrer le symbolique, quelque chose qui importe à condition bien sûr de savoir s'en servir.

Mais s'en servir pour quoi ?

Pour retenir une vérité congrue. Non pas cette vérité qui se prétend d'être toute, celle justement, celle à laquelle nous avons affaire d'un *mi-dire*, celle qui s'avère se mettre en garde d'aller jusqu'à l'aveu, l'aveu qui serait le pire, celle qui se met en garde dès la cause du désir. Elle le présume ce désir, inscrit d'une contingence corporelle. Je vous rappelle la façon dont je supporte ce terme de contingence. On peut dire que le phallus, tel que dans l'expérience analytique il s'aborde comme le point-clé, le point extrême de ce qui s'énonce comme cause du désir, on peut dire que l'expérience analytique ne cesse pas de l'écrire. Or, si je l'appelle contingence, c'est pour autant que c'est là que l'expérience analytique rencontre son terme, que tout ce qu'elle peut produire, c'est ce S1, ce signifiant, ce signifiant dont la dernière fois, je pense que vous avez encore le souvenir de la rumeur que j'ai réussi à produire de cet auditoire en le qualifiant comme signifiant de la jouissance même la plus idiote, et, on me l'a fait remarquer dans les deux sens du terme, celle de l'idiot d'une part, qui a bien ici sa fonction de référence, et celle aussi qui est la plus singulière.

C'est dans ce « ne cesse pas de s'écrire » que réside la pointe de ce que j'ai appelé contingence. La contingence, si comme je le dis elle s'oppose à l'impossible, c'est pour autant que le nécessaire c'est le « ne cesse pas de ne pas s'écrire »..., je vous demande pardon, c'est nécessaire qui ici nous introduit ce « ne cesse pas », mais le « ne cesse pas » du nécessaire, c'est le « ne cesse pas de s'écrire ». Or, c'est bien là l'apparente nécessité à quoi nous mène l'analyse de la référence au phallus. Le « ne cesse pas de ne pas s'écrire » que j'ai dit par lapsus à l'instant c'est l'impossible, l'impossible tel que je le définis de ce qu'il ne puisse en aucun cas s'écrire. C'est en quoi je désigne ce qu'il en est du rapport sexuel. Il ne cesse pas de ne pas s'écrire, mais la correction que de ce fait il nous permet d'apporter à l'apparente nécessité de la fonction phallique, c'est ceci, c'est que c'est réellement en tant que mode du contingent, c'est-à-dire que le « ne cesse pas de s'écrire » doit s'écrire, cesse justement « de ne pas s'écrire ». C'est comme contingence, contingence en quoi se résume tout ce qu'il en est de ce qui, pour nous, soumet le rapport sexuel à n'être pour l'être parlant que le régime de la rencontre, c'est en ce sens, c'est en ce sens qu'on peut dire que par la psychanalyse, le phallus, le phallus réservé aux temps antiques aux mystères, a cessé de ne pas s'écrire, rien de plus. Il n'est pas entré dans le « ne cesse pas », dans le champ d'où dépendent la nécessité d'une part et, plus haut, l'impossibilité.

Le vrai donc ici, témoigne, qu'à mettre en garde comme il le fait contre l'imaginaire, il a beaucoup à faire avec l'*a-natomie*<sup>130</sup>.

C'est en fin de compte de ces trois termes, ceux que j'inscris du petit **a**, du S de A barré < S (A) > et du grand  $\Phi$ , c'est sous un angle dépréciatif que je les apporte. Ce que nous démontre la conjonction de ces trois termes, c'est justement ce qui s'inscrit de ce triangle,

<sup>130</sup> Lacan le prononce ainsi.

de ce triangle constitué de l'imaginaire, du symbolique et du réel, et où se désigne de leur jonction... quoi ?

à droite le peu de réalité dont se supporte ce principe qu'à promu Freud comme étant celui qui s'élabore d'un progrès, lequel serait dans son fond celui du principe du plaisir, le peu de réalité, c'est-à-dire ceci que tout ce qu'il nous est permis d'aborder de réalité reste enraciné dans le fantasme.

D'autre part S A, qu'est-ce d'autre que l'impossibilité de dire tout le vrai dont je parlais tout à l'heure.

Et enfin, troisième terme ceci, ceci par quoi le Symbolique, à se diriger vers le Réel nous démontre la vraie nature de cet objet *a* que tout à l'heure j'ai qualifié de semblant d'être, non par hasard, c'est bien de ce qu'il semble nous donner le support de l'être. C'est bien aussi de ce qui se confirme de tout ce qui s'est élaboré comme tel. Et quoi que ce soit de l'être, de l'être et même de l'essence que nous pouvons, à le lire à partir de l'expérience analytique, à lire Aristote par exemple, voir que ce dont il s'agit c'est de l'objet *a*, que la contemplation par exemple aristotélicienne est le fait de ce regard tel que je l'ai défini dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* comme représentant un, un des quatre supports qui font la cause du désir.

C'est donc d'une des *graphisations*, pour ne pas parler de graphe, puisqu'aussi bien un graphe c'est un terme qui a un sens très précis dans la logique mathématique, dans cette *graphisation* que se montrent, que se montrent ces correspondances qui font du réel un ouvert entre le semblant qui résulte du symbolique et la réalité telle qu'elle se supporte dans le concret de la vie humaine, dans ce qui mène les hommes, dans ce qui les fait foncer toujours par les mêmes voies, dans ce qui les fait encore produire d'autres hommes, dans ce qui fait que à jamais l'encore à naître ne donnera rien que... l'encorné.

De l'autre côté, ce petit *a*, ce petit *a* qui lui d'être dans la bonne voie somme toute, nous ferait prendre pour être, au nom de ceci qu'il est, apparemment bien quelque chose, qui ne se résout en fin de compte que de son échec, que de justement ne pouvoir s'inscrire d'aucune façon complètement à l'abord du réel.

Le vrai, alors, le vrai alors, bien sûr c'est cela, à ceci près que ça ne s'atteint jamais que par des voies tordues, et que tout ce à quoi enfin le vrai, auquel couramment nous sommes amenés à faire appel, c'est simplement à rappeler ceci qu'il ne faut pas se tromper, qu'il ne faut pas croire qu'on est déjà même dans le semblant, qu'avant le semblant dont en effet tout se supporte pour rebondir dans le fantasme, qu'avant cela, il y a à faire une distinction sévère de l'imaginaire et du réel, qu'il ne faut pas croire que ce semblant, ce soit d'aucune façon nous-même qui le supportons même. Nous ne sommes même pas semblant. Nous sommes à l'occasion ce qui peut en occuper la place et y faire régner... quoi, ce qui assurément, pour nous en tenir à cet immédiat d'aujourd'hui, nous permet de dire qu'après tout, l'analyste, dans tous les ordres de discours qui sont ceux en tout cas qui se soutiennent actuellement, et ce mot actuellement n'est pas rien si nous donnons à l'acte son plein sens aristotélicien, de tous les discours qui se soutiennent actuellement, c'est bien l'analyste qui, à mettre l'objet petit *a* à la place du semblant, est dans la position la plus convenable à faire ce qu'il est juste de faire, à savoir interroger, interroger comme du savoir ce qu'il en est de la vérité.

Qu'est-ce c'est que le savoir ? Il est étrange que, mis à part Descartes dont ce n'est pas pour rien qu'il est à l'orée de la science moderne, pas le seul mais qu'il l'est tout de même, qu'avant Descartes, la question du savoir n'ait jamais été posée, qu'il ait fallu en quelque sorte ce quelque chose qu'est l'analyse et qui est venu nous annoncer qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, et que c'est à proprement parler un savoir qui se supporte du signifiant comme tel, qu'un rêve ça introduit à aucune expérience insondable, à aucune mystique, que ça se lit dans ce qui s'en dit et qu'on pourra même aller plus loin, à en prendre les équivoques au sens le plus anagrammatique du mot, que c'est à ce point du langage où un

Saussure se posait la question de savoir si même dans les vers saturniens où il trouvait les plus étranges ponctuations d'écrit, c'était ou non intentionnel. C'est là où Saussure en quelque sorte attend Freud. C'est là que se renouvelle la question du savoir.

Si vous voulez bien ici pardonner quelque chose que j'emprunterai à un tout autre registre, celui des vertus inaugurées par la religion chrétienne, mais vous verrez que ce n'est pas déplacé puisque il faudra bien que nous en venions à en parler de la dite religion. Il y a là une sorte, une sorte d'effet tardif de rejet, de surgeon de charité. Qu'est-ce qui a bien pu, si ce n'est je ne sais quelle parenté, affinité avec ce qui dans le genre de cet animal qui est parlant participe du don, comme on dit, je ne le vois pas ailleurs que dans ce don de Freud. Nous avoir dit que l'inconscient, ça avait au moins ce petit degré d'amorçage grâce à quoi la misère pouvait se dire, qu'il y avait quelque chose qui la, vraiment et non pas comme on l'avait dit jusque là, transcendait ?

Rien d'autre que ce langage qu'elle habite cette espèce, rien d'autre que ce langage et que de ce langage, elle trouvait en somme avoir, dans ce qu'il en est de sa vie quotidienne, support de plus de raison qu'il n'en pouvait apparaître, à savoir que cette poursuite vaine d'une sagesse *inatteignible* et toujours vouée à l'échec, il y en avait déjà là.

Mais alors, est-ce qu'il faut tout ce détour pour poser la question, la question du savoir sous la forme qu'est-ce qui sait ? Se rend-on compte que c'est l'Autre, l'Autre avec un grand A tel qu'au départ je l'ai posé, comme rien d'autre, rien d'autre que le lieu où le signifiant se pose, et sans lequel rien ne nous indique qu'il n'y ait nulle part une dimension de vérité, *dit-mansion* en deux mots : la résidence du dit, le dit dont le savoir pose l'Autre comme lieu. Le statut du savoir implique comme tel qu'il y en a déjà du savoir, et dans l'Autre, qu'il est à prendre en deux mots, c'est pourquoi il est fait d'apprendre en un seul mot.

Le sujet résulte de ce qu'il doit être appris, ce savoir, et même mis *a-prix*, p.r.i.x., c'est-à-dire que c'est son coût qui l'évalue non pas comme d'échange mais comme d'usage. Le savoir vaut juste autant qu'il coûte beaucoup en deux mots et c.o.û.t. avec un accent grave, *beau-coût* de ce qu'il faille y mettre de sa peau, de ce qu'il soit difficile, difficile de quoi, et bien moins de l'acquérir que d'en jouir.

Là dans le jouir, sa conquête à ce savoir, sa conquête se renouvelle dans le chaque fois que ce savoir est exercé, le pouvoir qu'il donne restant toujours tourné vers sa jouissance. Il est étrange que ceci n'ait jamais été mis en relief, que le sens de savoir soit tout entier là, que la difficulté de son exercice lui-même, c'est cela qui réhausse celle de son acquisition. C'est de ce que à chaque exercice de cette acquisition se répète qu'il ne fait pas question de laquelle de ces répétitions, de laquelle est à poser comme première dans son appris.

Bien sûr, qu'il y a des choses qui courent et qui ont tout à fait l'air de marcher comme des petites machines, on appelle ça des ordinateurs. Mais qu'est-ce qui va dire qu'un ordinateur pense, moi je le veux bien, mais qu'il sache, qu'est-ce qui va le dire ? La fondation d'un savoir c'est ce que je viens de dire, c'est que la jouissance de son exercice, c'est la même que celle de son acquisition. C'est ainsi, puisque comme vous le voyez, là se rencontre de façon sûre, plus sûre que dans Marx lui-même, ce qu'il en est d'une valeur d'usage, puisqu'aussi bien dans Marx, elle n'est là que pour faire point idéal par rapport à la valeur d'échange où tout se résume. Et justement parlons-en de cet appris qui ne repose pas sur l'échange. Du savoir d'un Marx lui-même, puisque je viens de l'évoquer, et bien du savoir d'un Marx lui-même dans la politique qui n'est pas rien, eh ben on ne fait pas *Commarxe*, si vous me permettez, pas plus qu'on ne peut de celui de Freud faire fraude. Il n'y a qu'à regarder pour voir, hein !, que partout où ne les retrouve pas ces savoirs... se les être... fait entrer dans la peau... hein ! par de dures expériences... hein ! eh ben ça retombe sec, ça ne s'importe ni ne s'exporte. Il n'y a pas d'information qui tienne, sinon de la mesure d'un formé à l'usage.

Ainsi ce déduit du fait que le savoir est dans l'Autre, qu'il ne doit rien à l'être, si ce n'est que celui-ci en ait véhiculé la lettre. D'où il résulte que l'être puisse tuer là où la lettre reproduise, mais reproduise jamais le même, jamais le même être de savoir.

Je pense que vous sentez là hein !, quant au savoir la fonction que je donne à la lettre. C'est celle, à propos de quoi je vous prie de ne pas trop vite glisser du côté des prétendus messages, c'est celle qui la fait analogue d'un germe, germe que nous devons si sévèrement, si nous sommes dans la ligne de la physique moléculaire, la physiologie moléculaire, que nous devons si sévèrement séparer des corps auprès desquels il véhicule vie et mort tout ensemble.

Marx et Lénine, Mmh !, Freud et Lacan, Mmh !, ne sont pas couplés dans l'être, c'est par la lettre qu'ils ont trouvée, trouvée dans l'Autre, que comme êtres de savoir ils procèdent deux par deux dans un Autre supposé. Le nouveau mot de leur savoir, c'est que n'en est pas supposé... quoi,

que l'Autre en sache rien, non pas bien sûr l'être qui y a fait sa lettre, Mmh ! car c'est bien de l'Autre Mmh !, qu'il a fait lettre à ses dépens au prix de son être, Mmh !, au prix de son être mon Dieu pour chacun, pas de rien du tout mais non plus pas de très beaucoup, Mmh !.

Pour dire la vérité, ces êtres, ces êtres d'où se fait à la lettre, je vais vous faire sur eux une petite confidence. Je pense pas, malgré tout ce qu'on a pu raconter par exemple de Lénine, que la haine ni l'amour, que l'*hainamoriation*, que ça en ait vraiment étouffé aucun. Qu'on ne me raconte pas d'histoires à propos de Madame Freud, là-dessus j'ai le témoignage de Jung, il disait la vérité, c'était même son tort il ne disait que ça.

Ceux qui arrivent à faire ces sortes de rejets d'être, encore, c'est plutôt ceux qui participent du mépris, que je vous ferai écrire cette fois puisqu'aujourd'hui je m'amuse avec l'*a-prix* et le reste, m.é.p.r.i.x. Ça fait *Uniprix*. Nous sommes quand même au temps des supermarkets, alors il faut savoir ce qu'on est capable de produire même en fait d'être. Oui.

L'embêtant est ceci, c'est que l'Autre, le lieu, lui, comme je vous l'ai dit, ne sache rien. On peut plus haïr Dieu si lui-même ne sait rien, rien de ce qui se passe notamment. Quand on pouvait le haïr, on pouvait croire qu'il nous aimait, puisqu'il nous le rendait pas. C'était pas apparent, malgré que dans certains cas on y a mis toute la gomme.

Enfin comme j'arrive au bout de ces discours que j'ai le courage de poursuivre devant vous, je voudrais puisque c'est là une idée qui me vient et qu'après tout c'est une idée aussi à laquelle j'ai un tout petit peu réfléchi, n'est-ce pas, c'est que le Christ en somme, dont on nous explique le malheur par une idée de sauver les hommes, je trouve plutôt que c'est de sauver Dieu qu'il s'agissait en redonnant enfin, un peu de présence, d'actualité à cette haine de Dieu enfin sur, sur laquelle bien sûr enfin, nous sommes pour cause plutôt mous, Mmh. C'est de là que je dis que l'imputation de l'inconscient n'est-ce pas est un fait de charité incroyable, ils savent, ils savent, les sujets, Mmh !, mais enfin tout de même ils ne savent pas tout. Au niveau de ce pas tout, Mmh ! il n'y a plus que l'Autre à ne pas savoir. C'est l'Autre qui fait le « pas-tout », justement en ce qu'il est la part du pas savant du tout dans ce « pas-tout ».

Alors momentanément, bien sûr, ça peut être commode de le rendre responsable, de le rendre responsable de ceci à quoi aboutit l'analyse n'est-ce pas, de la façon la plus avouée à part ceci que personne ne s'en aperçoit, n'est-ce pas, c'est qu'en somme, si le désir, la libido est masculine, eh bien la chère femme, c'est justement que de là où elle est toute, Mmh ! c'est-à-dire d'où la voit l'homme, et rien que là, Mmh ! qu'elle peut avoir un inconscient n'est-ce pas, et à quoi ça lui sert. Ben ça lui sert comme chacun sait à faire parler l'être parlant ici réduit à l'homme, c'est-à-dire, je ne sais si vous l'avez bien remarqué dans la théorie analytique, à n'exister comme mère. Elle a des effets d'inconscient, Mmh ! mais son inconscient à la limite où, où elle est pas responsable, enfin de l'inconscient de tout le monde n'est-ce pas, c'est-à-dire au point où l'Autre à qui elle a affaire, le grand Autre, où l'Autre fait qu'elle ne sait rien parce que lui l'Autre, c'est trop clair, sait d'autant moins que

c'est très difficile de soutenir son existence, n'est-ce pas, eh ben on ne peut pas dire que tout ceci lui fasse la part belle.

J'ai joué en somme la dernière fois, comme je me le permets, sur l'équivoque un peu tirée par les cheveux de « il hait » et « il est ». Je n'en jouis pas, sinon à poser la question que elle soit digne de la paire de ciseaux. C'est justement de quoi il s'agit dans la castration.

Que l'être provoque la haine comme telle n'est disons pas exclu. Parce que si toute l'affaire, si toute l'affaire d'Aristote ça a été de concevoir l'être comme étant ce par quoi les êtres moins êtres participent au plus haut des êtres, c'est formidable, c'est formidable que Saint Thomas a réussi à réintroduire ça dans une tradition chrétienne qui bien entendu pour s'être répandue chez les Gentils, enfin, était bien forcée de s'y être toute entière formée, de sorte qu'il avait qu'à tirer sur les ficelles pour que ça marche. Mais enfin se rend-on compte que dans la tradition juive la coupure ne passe pas du plus parfait au moins parfait, que le moins parfait est tout simplement ce qu'il est à savoir radicalement imparfait, et qu'il n'y a strictement qu'à obéir au doigt et à l'œil si j'ose m'exprimer ainsi, à celui qui porte un nom, Jahvé, avec d'ailleurs quelques autres noms dans l'entourage, qui ne sont pas exclus comme tels, mais celui-ci a fait le choix de son peuple et y'a pas à aller contre. Est-ce que là ne se dénude pas que c'est bien mieux que de l'être-hair de le trahir à l'occasion ? Et ce dont bien évidemment n'est-ce pas les juifs ne se sont pas privés, ils ne pouvaient pas en sortir autrement, Mmh !.

Nous en sommes sur ce sujet de la haine si étouffés que personne ne s'aperçoit qu'une haine, une haine solide ça s'adresse à l'être, à l'être même de quelqu'un qui n'est pas forcément Dieu. On en reste et c'est bien en quoi j'ai dit que le petit **a** est un semblant d'être, on en reste à la notion, et c'est là que l'analyse comme toujours, enfin, est un petit peu boiteuse, on en reste à la haine jalouse Mmh !, celle qui jaillit de la *jalouissance*, de celle qui *s'imageaille* du regard de Saint Augustin. Qu'il observe le petit bonhomme, hein, il est là en tiers. Il observe le petit bonhomme et il voit que... *pallidus*, enfin i, i, i, i, il en pâlit d'observer, suspendu à la têtine, son *contactaneum suum*. Oui, heureusement que c'est la jouissance substitutive première n'est-ce pas dans l'énonciation freudienne, le désir évoqué d'une métonymie qui, qui s'inscrit d'une demande supposée adressée à l'Autre, de ce noyau de ce que j'ai appelé *Ding* dans mon article, dans mon séminaire sur la psychanalyse, sur *L'éthique de la psychanalyse*, « la chose freudienne », en d'autres termes, le prochain même que Freud se refuse à aimer au-delà de certaines limites n'est-ce pas. L'enfant regardé lui l'a le petit **a**. Est-ce qu'avoir l'**a** c'est l'être ? Voilà la question sur laquelle je vous laisse aujourd'hui, et si vous voulez lire d'ici la prochaine fois que je vous verrai, c'est-à-dire si mon souvenir est bon le dix avril, ce que j'ai écrit sur la *Bedeutung des phallus*<sup>131</sup>, sur la signification du phallus en français, si vous voulez le lire, vous verrez à quoi conduit la dernière question sur laquelle je vous laisse.

---

<sup>131</sup> « La signification du phallus *Die Bedeutung des Phallus* » in *Écrits, op. cit.*, pp. 685-695



Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 10 avril 1973

Je ne vous parle guère de ce qui paraît, quand il s'agit de quelque chose de moi, d'autant plus que il me faut en général assez l'attendre pour que, pour moi, l'intérêt s'en distancie. Mmh. Néanmoins, il ne serait pas mauvais pour la prochaine fois qui sera le huit mai, pas avant, puisque le dix sept de ce mois sera en pleines vacances de Pâques, je vous préviens donc que le prochain rendez-vous est le huit mai. Il serait pas mauvais que vous ayez lu quelque chose que j'ai intitulé *L'étourdit*, en l'écrivant d-i-t, et qui part de la distance qu'il y a du dire au dit.

Qu'il n'y ait d'être que dans le dit c'est une question, que nous laisserons en suspens. Il est certain que, qu'il n'y a du dit que de l'être, mais cela n'impose pas la réciproque. Par contre, ce qui est mon dire c'est qu'il n'y a de l'inconscient que du dit, ça c'est un dire. Comment dire, c'est là la question, on ne peut pas dire n'importe comment et c'est le problème de qui habite le langage, à savoir de nous tous.

C'est bien pourquoi aujourd'hui, et à propos de cette béance que j'ai voulu exprimer un jour en distinguant de la linguistique ce que je fais ici c'est-à-dire de la *linguisterie*, à savoir ce qui se fonde dans ce que je viens d'énoncer tout d'abord et qui est assuré, que nous ne pouvons traiter de l'inconscient qu'à partir du dit, et du dit de l'analysant. C'est bien dans cette référence que j'ai demandé à quelqu'un qui, à ma grande reconnaissance a bien voulu y accéder c'est-à-dire un linguiste de venir aujourd'hui devant vous, et je suis sûr que vous en tirerez profit, de ce qu'il en est actuellement de la position du linguiste. Je peux même pas indiquer ce qui ne peut pas manquer dans un tel énoncé de vous intéresser, que quelqu'un m'ait écrit à propos de, d'un article comme ça qui était paru quelque part, que quelqu'un m'ait écrit qu'il y a dans la position du linguiste quelque chose qui se déplace, c'est ce que j'ai souhaité aujourd'hui que quelqu'un vous informe, et personne n'en est plus qualifié que celui que je vous présente, à savoir Jean-Claude Milner, un linguiste.

JEAN-CLAUDE MILNER<sup>132</sup> – De la grammaire, il y en a toujours eu, il y en a eu avant les modernes et il y en aura sans doute après nous. Pour la linguistique c'est autre chose si l'on entend par linguistique ce qu'il faut entendre, quelque chose d'assez précis, c'est-à-dire un champ, un discours qui considère le langage comme objet de science. Que le langage, peu importe le nom, que le langage soit objet de science, c'est une proposition qui n'a rien de trivial et qui est même, d'un certain point de vue, hautement invraisemblable. Néanmoins, une discipline s'est constituée autour de cette hypothèse et on sait généralement à quel prix, par quelles voies cette discipline s'est constituée.

Historiquement, et d'un point de vue systématique, le départ c'est le cours de linguistique de Saussure qui articule donc la linguistique comme science autour d'un certain nombre de propositions enchaînées. De ces propositions, j'en retiendrai trois pour, disons, résumer le premier abord de la linguistique prise comme science.

La première de ces propositions c'est que le langage, en tant qu'il est objet de la linguistique, n'a comme propriétés que celles qui se déduisent analytiquement de sa nature de signe. Cette proposition peut s'analyser en deux sous-propositions. La première c'est que le langage n'a pas de propriétés spécifiques par rapport à d'autres systèmes de signes. La deuxième, c'est que la notion de signe est essentielle à la linguistique. Autrement dit on peut définir la linguistique comme le type général de toute théorie des systèmes signifians.

La deuxième grande proposition qui s'enchaîne à la première, c'est que les propriétés de tout système de signes peuvent être décrites par des opérations assez simples, ces opérations étant elles-mêmes justifiées par la nature même du signe, essentiellement sa nature d'être biface et d'être arbitraire. Par exemple, parmi ces opérations, une qui est bien connue, la commutation. Ces opérations n'ont rien de spécifique au langage, elles pourraient être appliquées et ont été appliquées à d'autres systèmes.

La troisième proposition c'est que l'ensemble des propriétés de la langue, donc l'objet de la linguistique, ce qu'on peut appeler cet ensemble, ce qu'on peut appeler la structure est, en quelque sorte, de mêmes tissus que les données observables. Cette structure n'a rien qui soit caché, rien qui

<sup>132</sup> Jean-Claude Milner, *Arguments linguistiques*, Paris, Mame, 1973, pp. 179-217.

soit secret, elle s'offre à l'observation et les opérations du linguiste ne font que élucider, expliciter ce qui est co-présent aux données elles-mêmes.

Ces trois propositions ont donné naissance à un type de linguistique bien connu, la linguistique structurale. C'est un fait important que ces trois propositions ont été, toutes les trois, réfutées. Autrement dit, dans le mouvement même de la linguistique considérée comme science, une autre hypothèse, une autre théorie du champ s'est proposée qui s'articule par trois propositions également qui prennent le contre-pied de celles que je viens d'énoncer.

Je commencerai par la dernière. Pour analyser, non... première proposition de cette nouvelle théorie qui correspond au contre-pied de la troisième que j'ai énoncée précédemment, pour analyser une langue on a besoin de faire intervenir des relations abstraites qui ne sont pas forcément représentées dans les données elles-mêmes. Autrement dit, il n'y a pas une seule structure qui serait co-présente aux données, mais il y a au moins deux structures, une qui est observable qu'on appelle la structure de surface, et l'autre ou plusieurs autres qui ne sont pas observables dont la structure dite profonde.

Deuxième proposition articulée qui prend donc le contre-pied de la deuxième proposition structuraliste, ces deux structures, structure de surface et structure profonde, sont reliées entre elles par des opérations complexes, en tout cas trop complexes pour être tirées de la nature même du signe, par exemple ce qu'on appelle généralement les transformations. Et la première proposition structuraliste trouve son contre-pied dans la troisième proposition transformationnelle, transformationnaliste, ces transformations sont spécifiques au langage. Autrement dit, aucun système connu ne présente des opérations du type des transformations, autrement dit encore, il y a des propriétés spécifiques au langage.

Un corollaire que je n'explique pas, dont je n'explique pas les raisons, c'est que la notion de signe comme telle n'est aucunement nécessaire à la linguistique. On peut parfaitement développer la linguistique comme science sans faire usage de la notion de signe saussurien, de la notion de signifiant par opposition au signifié, ce qui, disons par parenthèse, rend quelque peu comique certaine assertion récente suivant laquelle c'est du côté de la linguistique qu'il faudrait se tourner pour comprendre la notion de signifiant.

Ce changement, à l'intérieur de la linguistique, a toutes les apparences extérieures de ce qu'on a appelé une refonte, c'est-à-dire le passage d'une certaine configuration du champ d'une science à une autre configuration de ce champ, cette seconde configuration intégrant la première et la présentant comme un cas particulier de sa propre analyse. Et ainsi, la linguistique structuraliste est réfutée par la linguistique transformationnelle, mais en même temps elle y est intégrée puisque la linguistique structurale apparaît comme un cas particulier plus restrictif de la linguistique transformationnelle.

Loin donc ce passage d'une linguistique à une autre puisse se qualifier comme une difficulté ou comme une crise, le fait que ce type de refonte soit possible paraît plutôt une preuve que la linguistique est bien intégrée au champ des sciences.

Voilà en gros la présentation la plus courante que l'on peut faire du système de la linguistique. Ce que je vais essayer de montrer c'est qu'en réalité la situation est toute différente, il n'y a pas, dans les difficultés il y a premièrement des difficultés aujourd'hui dans le champ de la linguistique, et ces difficultés ne se présentent pas comme les signes avant-coureurs d'une refonte, c'est-à-dire comme les signes avant-coureurs d'une nouvelle figure de la linguistique qui intégrerait la précédente, mais comme les signes d'une difficulté de fond, ce qu'on appelle couramment une crise, et j'essaierai de vous montrer en dernier lieu le noyau, le principe de cette crise.

Je vais donc considérer successivement quelques problèmes de brouillage, d'antinomie qui sont recouverts par la linguistique dite transformationnelle. La première sera l'antinomie, la... comment dire ? la possibilité de, d'interpréter de deux manières différentes l'opposition de la structure de surface à la structure de profondeur.

Pour présenter de façon simple le problème, on peut considérer que le donner à expliquer, pour une grammaire transformationnelle c'est, mettons, un ensemble de phrases que l'on considérera comme appartenant à un ensemble bien formé. Par exemple, je prends un exemple tout à fait abstrait, une phrase positive, assertive, active sera reliée et sera classée dans le même ensemble que la version négative de cette même phrase, dans le même ensemble que la version interrogative de cette même phrase et dans le même ensemble que la version passive de cette même phrase. On a donc un ensemble, on peut se poser des questions sur la façon dont l'ensemble sera construit, mais enfin, on a le deux. Eh bien, cet ensemble, on peut admettre que s'il est bien formé, il se justifie par une propriété commune à tous les éléments de l'ensemble, opération très simple. Question : cette propriété commune est-elle une réalité ou un *flatus vocis* ? Autrement dit, l'interprétation de cette proposition : il y a une propriété commune aux ensembles, aux phrases de l'ensemble peut avoir une version réaliste ou une version nominaliste. Si on adopte l'interprétation réaliste, cela revient à dire que on a une réalité, que cette propriété commune est une réalité, cette réalité est de type langagier, linguistique, autrement dit que la propriété commune à toutes les phrases de l'ensemble se représentera sous la

forme d'une structure linguistique, cette structure étant évidemment qualifiée pour être la structure profonde des phrases appartenant à l'ensemble. À partir de cette structure, il suffira de construire un certain nombre de règles, des transformations qui permettront d'obtenir donc, à partir de la structure commune, par une série d'opérations différentes tel et tel élément différencié de l'ensemble initial. Autre interprétation, interprétation nominaliste, dans ce cas-là, il n'y a aucune réalité qui représente la propriété comme telle, il n'y a comme réalité que la classe que l'on a pu construire, la classe de phrases que l'on a pu construire et, de ce point de vue, le système transformationnel n'a plus de structure de départ sur laquelle il aura à opérer des modifications.

Deuxième divergence possible concernant les transformations elles-mêmes, disons l'ensemble de la grammaire dite transformationnelle : étant donnée une transformation ou étant donnée toute assertion grammaticale, de la théorie grammaticale, on pourra l'envisager soit en extension, soit en intention. Par exemple, en extension, une transformation consiste en une paire de phrases que l'on affirme être liées, par exemple la phrase active et la phrase passive, et la transformation ne sera rien d'autre que le couple que l'on aura pu construire : phrase active – phrase passive.

Si l'on adopte le point de vue intentionnel, eh bien la transformation ne se réduit pas à la paire de phrases mais devient une propriété de cette paire qui ne se confond pas avec la paire elle-même. Cette opposition, cette divergence peut entraîner un certain nombre de différences tout à fait sensibles dans la théorie. Prenons par exemple une structure comme il en existe beaucoup dans les langues où la présence d'un élément peut être prévue à partir de la présence d'un autre. Par exemple, en français, il n'y a pas d'article qui ne soit suivi, de près ou de loin, enfin immédiatement ou non, d'un substantif. Autrement dit, lorsqu'on dit d'une structure qu'elle comporte un article, on dit la même chose que lorsqu'on dit que cette structure comporte un article suivi d'un substantif, bien évidemment. Autrement dit encore, la classe des séquences comportant un article est identique à la classe des séquences comportant un article plus un substantif.

Dans une approche extensionnelle, toute expression ayant la même extension qu'une autre expression peut être librement substituée à cette autre expression. Dans le cas particulier cela voudra dire qu'une expression du type structure comportant un article sera librement substituable à structure comportant un article plus un substantif.

Mais dans l'approche intentionnelle, il n'est pas nécessairement vrai que deux expressions ayant la même extension soient substituables. Par exemple, pour prendre un exemple de Quine, entre la propriété être un animal marin vivant en 1940, et la propriété être un cétacé vivant en 1940, l'extension pourra bien être la même, admettons, mais il n'est pas évident pour autant que les deux propriétés soient les mêmes et soient substituables l'une à l'autre en préservant la synonymie des énoncés.

Par conséquent dans le cas qui nous occupe, il peut très bien y avoir une différence entre la propriété être analysable en un article, et la propriété être analysable entre article plus nom. Et l'on peut parfaitement imaginer des règles qui seront correctement présentées suivant l'une de ces propositions et ne le seraient pas suivant l'autre de ces propositions.

## JACQUES LACAN – mammifère !

JEAN-CLAUDE MILNER – Oui c'est ça... Mammifère, ah oui ! Pour être complet, il faudrait ajouter les pinnipèdes aux cétacés. Il y a deux, deux sous-groupes parmi les animaux mammifères marins.

Autrement dit, là encore on a une bifidité, un clivage entre deux interprétations possibles de la notion de transformation. En général, les théories linguistiques combinent le point de vue intentionnel sur les transformations et le point de vue réaliste concernant la structure profonde. Et celle qui adopte le point de vue extensionnel concernant les transformations adoptent le point de vue nominaliste sur la structure profonde. Je ne m'attarderai pas sur ce fait, il n'est sûrement pas dû au hasard, je prendrai simplement la situation telle qu'elle est.

On a donc deux possibilités pour la théorie linguistique transformationnelle, d'une part être intentionnelle réaliste, et d'autre part être extensionnelle nominaliste.

Si on adopte le point de vue extensionnel réaliste, le point de vue extensionnel nominaliste, pardon, la structure profonde devient, étant simplement une classe, les règles de la grammaire étant purement extensionnelles sont elles aussi purement des classes, autrement dit les démonstrations de cette théorie consisteront tout simplement à trouver des procédures de construction des classes bien formées. Et on aura démontré une thèse dans cette grammaire si l'on a trouvé la procédure constructive, effective, permettant de montrer que la classe visée est bien formée, est exhaustive, etc..

Inversement dans l'autre hypothèse, la version donc intentionnelle nominaliste<sup>133</sup>, la structure profonde est une structure réelle et c'est de plus une structure cachée. Pour la reconstituer, on est obligé de s'appuyer sur des indices donnés par l'observation. D'autre part, les transformations sont formulées en termes de propriétés, essentiellement à partir de l'énoncé suivant, le principe suivant : deux phrases sont en relation de transformation si elles ont les mêmes propriétés. Il faudra donc toute une série de raisonnements montrant que telle propriété est bien représentée sur deux phrases, que cette propriété est la même dans les deux cas, que d'autre part le fait que cette propriété soit la même est un argument suffisant pour combiner les deux phrases par une transformation, etc..

Autrement dit la forme de la démonstration sera non pas de l'ordre de la construction des classes mais de l'ordre de l'argumentation à partir d'indices ou à partir de réseaux. Le type de certitude dans un cas sera donc de l'ordre des dénombrements exhaustifs, dans l'autre cas il sera de l'ordre des raisons combinées de la force relative des indices, etc.

Conclusion, il n'y a pas, de même qu'il n'y a pas donc une interprétation univoque des notions fondamentales de la linguistique, de même il n'y a pas de type unique de démonstration et de certitude. Est-ce que, néanmoins, on peut maintenir que sur la notion de propriété du langage, nous avons vu qu'elle était singulière dans la théorie transformationnelle, est-ce que l'on peut dire qu'il y a accord ? Le problème est d'importance dans la mesure où, si l'on admet que le langage a des propriétés spécifiques, l'objet de la linguistique sera évidemment de découvrir ces propriétés spécifiques, et il ne peut pas y en avoir d'autres. Si donc il apparaît que sur la notion de propriété du langage il y a ambivalence, ambiguïté, on en sera amené à conclure qu'il n'y a pas de notion univoque de l'objet de la linguistique.

Eh bien en fait, on peut effectivement montrer qu'il y a ambivalence de la notion même de propriété. Prenons l'exemple des transformations. C'est une spécificité, admettons-le, des systèmes linguistiques, que d'être articulables en termes de transformations. Eh bien il existe une interprétation suivant laquelle on dira : ce qui me garantit que c'est une propriété c'est justement que l'on puisse imaginer a priori toute une série de systèmes formels non pourvus de transformations, autrement dit a priori rien ne m'empêche de représenter un système par des transformations, mais en fait, eh bien c'est comme ça, il y a des transformations en des noms. La notion de propriété est alors liée au c'est comme ça, à l'indéductible a priori et à l'observable a posteriori. C'est en particulier la position de Chomsky, et pour ceux qui pratiquent les raisonnements, enfin les argumentations, les discussions de la grammaire du type chomskien, ils reconnaîtront très fréquemment des arguments du genre : il n'y a aucune raison a priori pour que telle structure soit présente dans les langues, or elle y est présente, donc j'ai une propriété, et ayant une propriété reconnaissable à ce critère qu'elle est indéductible a priori, j'ai atteint la thèse ultime de ma théorie et j'ai atteint mon objet.

Mais on peut imaginer une interprétation tout à fait différente qui dira : eh bien il n'y a aucune raison de ne pas appliquer le principe de raison au phénomène que l'on a découvert, par exemple l'existence des transformations, et l'on cherchera à dire : eh bien s'il y a des transformations dans les langues, eh bien cela tient à leur essence quelle que soit cette essence, par exemple celle d'être des instruments de communication, ou par exemple celle de représenter des situations objectives ou toute essence qu'on pourrait s'imaginer de ce côté là. Peu importe le détail, ce qui est important c'est que dans une interprétation de ce genre, le critère d'une propriété ce n'est pas qu'elle soit indéductible a priori, mais c'est qu'elle soit au contraire déductible à partir d'un principe fondamental qui articulerait n'est-ce pas, qui formulerait l'essence même de la langue prise comme telle.

Vous voyez que dans ce cas là on a deux théories linguistiques tout à fait différentes et que l'objet de la linguistique ne se formulera pas du tout de la même façon, puisque dans un cas l'objet de la linguistique sera d'enregistrer, de chercher à découvrir tout l'ensemble des propriétés en quelque sorte inexplicables, a priori, des langues que l'on peut simplement enregistrer comme des données, dans l'autre cas l'objet de la linguistique sera d'essayer de ramener l'ensemble des propriétés que l'on aura pu découvrir objectivement à une essence du langage quelle qu'en soit la définition.

Eh bien, me semble-t-il, lorsque dans une théorie, on a divergence sur l'objet, qu'on a divergence sur la nature des démonstrations sur la nature de la certitude, il y a manifestement quelque chose qui est en cause. Eh bien si l'on observe ce qui se passe, on s'aperçoit que, pour choisir entre les diverses interprétations, à chaque moment de l'ambivalence, des ambivalences successives, le linguiste, les linguistes n'ont d'autre principe, en tout cas qu'on puisse reconnaître, que leur propre vision du monde. Ils choisiront par exemple sur le dernier point l'hypothèse de l'inexplicable a priori ou au contraire de l'explicable a priori uniquement en fonction de leur conception du principe de raison. Et ainsi de suite, concernant le choix entre le nominalisme ou le réalisme, bien des discussions de cet ordre reviennent simplement à une sélection en termes de vision du monde : qu'est-ce que je préfère,

<sup>133</sup> Sans doute un lapsus de Milner. Lire : réaliste.

le nominalisme ou le réalisme ? Ou, qu'est-ce que je préfère, l'extension ou l'intention ? Ceci peut être masqué par un certain nombre d'assertions sur la nature de la science qui doit être ou mesurable ou pas mesurable etc., peu importe, le fond c'est une question de vision du monde.

Il me semble que l'on peut avancer sans l'invéraisemblance la thèse que lorsque dans un champ appartenant à la science, la sélection entre des théories concurrentes se fait en termes de vision du monde, on peut appeler ça une crise. Eh bien cette crise on pourrait simplement la constater, il me semble que le noyau, le principe fondamental peut néanmoins en être articulé plus précisément.

Quelque chose est en cause en ce moment dans le système de la théorie linguistique qui met en question sa nature même de science. Entre le passage, disons dans le passage du saussurisme au transformationnalisme, dont nous avons vu qu'il repose sur des inversions de propositions, il y avait quelque chose que je n'ai pas décrit, qui est resté intangible, c'est ce que je pourrais appeler le modèle du sujet syntaxique. Qu'est-ce que c'est que ce modèle, eh bien Saussure le décrit de façon très simple, c'est une relation à deux termes entre le locuteur et l'interlocuteur. On connaît, tout le monde connaît le schéma saussurien : on a un point de départ qui est A, un point d'arrivée qui est B. Le propre de ce modèle c'est que un interlocuteur ne fonctionne comme tel dans le système que s'il prouve qu'il a la capacité d'être à son tour un locuteur à un autre moment du système. Autrement dit on a deux termes qui sont symétriques et différents, à peu près comme la main droite et la main gauche, mais qui sont, comme la main droite et la main gauche, d'un certain point de vue, homogènes. Et l'on peut parler de l'interlocuteur ou du locuteur linguistique au singulier, ayant comme propriété distinctive de se redupliquer dans la réalité, dans la réalité des corps, de même que l'on peut parler de la main au singulier, dont chacun sait que la propriété de se redupliquer dans le corps humain. Eh bien ce passage, enfin cette structure, ce modèle est absolument inchangé dans le chomskisme, la référence que Chomsky d'ailleurs fait à Saussure sur ce point est explicite, et l'on peut montrer de façon assez simple que, en dehors d'un tel modèle, l'intégration du langage à la science, au champ de la science, est absolument impossible.

La question qui se pose ça n'est pas tellement de savoir qu'est-ce qu'on fait tomber lorsque l'on propose un tel modèle, parce qu'après tout pratiquement on peut montrer sur tous les discours scientifiques qu'ils payent un certain prix qui est le prix de leur scientificité. Ça n'est pas là le problème, le problème c'est de savoir si dans le mouvement même de son exploration positive du champ des phénomènes langagiers, donc en s'appuyant sur ce qui rend possible cette exploration positive, donc ce modèle, la linguistique n'est pas amenée à être confrontée devant des données qui sont proprement inexplicables, impossibles à élucider si elles continuent de s'appuyer sur ce modèle. Autrement dit le point c'est de savoir si dans le mouvement même de son exploration scientifique, la linguistique ne rencontre pas de quoi dissoudre ce qui avait rendu cette exploration scientifique possible.

Eh bien, sans entrer dans les détails, il semble que c'est bien là la situation.

Autrement dit, on peut montrer, on pourrait montrer que la linguistique, et c'est en ce moment que cela se passe, est mise en passe par simplement le mouvement de son exploration syntaxique, donc la plus positive possible, est mise en passe de phénomènes incontournables et dont la pure syntaxe, la syntaxe fondée sur la formalisation si j'ose dire, sur le, disons le formalisme, dont la pure syntaxe ne peut pas rendre compte si elle continue à poser deux sujets absolument symétriques, absolument homogènes l'un à l'autre dont l'un sera le locuteur et l'autre l'interlocuteur. Je renvoie sur, pour une illustration de ce genre de problème, au récent livre de Ducrot *Dire et ne pas dire*<sup>134</sup>, qui montre à l'évidence qu'il y a toute une série de phénomènes parfaitement repérables en termes positifs, qui se repèrent en termes de structure grammaticale, de mots, de choses tout à fait enregistrables par des données, que tous ces phénomènes ne peuvent pas être compris si l'on ne pose pas au moins deux sujets, hétérogènes l'un à l'autre, dont l'un exerce sur l'autre ce que Ducrot appelle une relation de pouvoir, un exercice de pouvoir.

Autrement dit, le point de la crise c'est que pour continuer l'exploration qu'elle est nécessitée à faire, de par sa définition même, c'est-à-dire comme intégration du langage au champ des sciences, la linguistique doit maintenant, est en passe de payer un prix qui lui est impossible de payer, parce que si elle le paye c'est en fait sa déconstruction en tant que science qui commence.

Comme, que dire pour conclure, eh bien, quelque chose comme ceci c'est que le jour approche où la linguistique, et c'est déjà présent chez Ducrot, commence, commencera à se percevoir comme contemporaine de la psychanalyse, mais que il n'est pas évident que ce jour venu, la linguistique soit toujours là pour le voir.

<sup>134</sup> Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, collection savoir, 1972.

JACQUES LACAN – Bon, euh... alors Je serais très heureux de concentrer aujourd'hui les interventions que, que je puisse souhaiter. Euh. Je pense que François Récanati va bien vouloir, puisque en somme l'orateur qui le précède est resté dans des limites de temps très étroites... à son intention... je serais heureux de savoir ce qu'il peut apporter aujourd'hui comme contribution.

FRANÇOIS RECANATI<sup>135</sup> – Je ne reviendrai pas sur ce qui vient d'être dit. Je pense qu'un certain temps de méditation est un peu nécessaire. Mais il me paraît évident que ce qui a été présenté ici comme conception du monde réglant d'une certaine manière le destin actuel, c'est-à-dire non pas l'évolution de ce qui se présente comme science, comme la linguistique, ces choix qui doivent se faire entre nominalisme et réalisme d'une part, et d'autre part deux principes de raison, ou plutôt un principe qui est l'*indéductibilité* a priori et l'autre le vieux principe de raison, ceci précisément relève d'une certaine manière de ce qu'on peut appeler linguisterie, mais à un niveau en quelque sorte où c'est ces choix qui se constituent, dans la mesure où ils s'articulent, ces choix se constituent comme objets.

Et d'une certaine manière, ce que je vais dire là qui n'était pas prévu pour s'articuler à ce qui vient de se dire, néanmoins ça aura un certain rapport avec la possibilité de ces choix, avec le fonctionnement de quelque chose comme justement l'indéductibilité a priori fonctionnant comme principe de raison.

Ceci peut-être apparaîtra-t-il tout seul, je ne chercherai pas particulièrement à le montrer. En général, je signale que ça va avoir trait à tout ce qu'a développé ces derniers temps Lacan à propos du *pas toute* et de la jouissance féminine, et que plus particulièrement il s'agit d'une question que je voudrais poser, et afin de la poser, je vais tâcher de l'illustrer, ce qui ne va pas sans risque dans la mesure où précisément il s'agit du mode de figuration possible d'un rapport, et que cette illustration que je tâcherai peut-être un peu métaphoriquement de donner, d'une certaine manière peut-être empiète-t-elle un peu sur le fait même de cette figuration que j'attends. Je vais d'abord tracer un schéma :

SCHÉMA 1

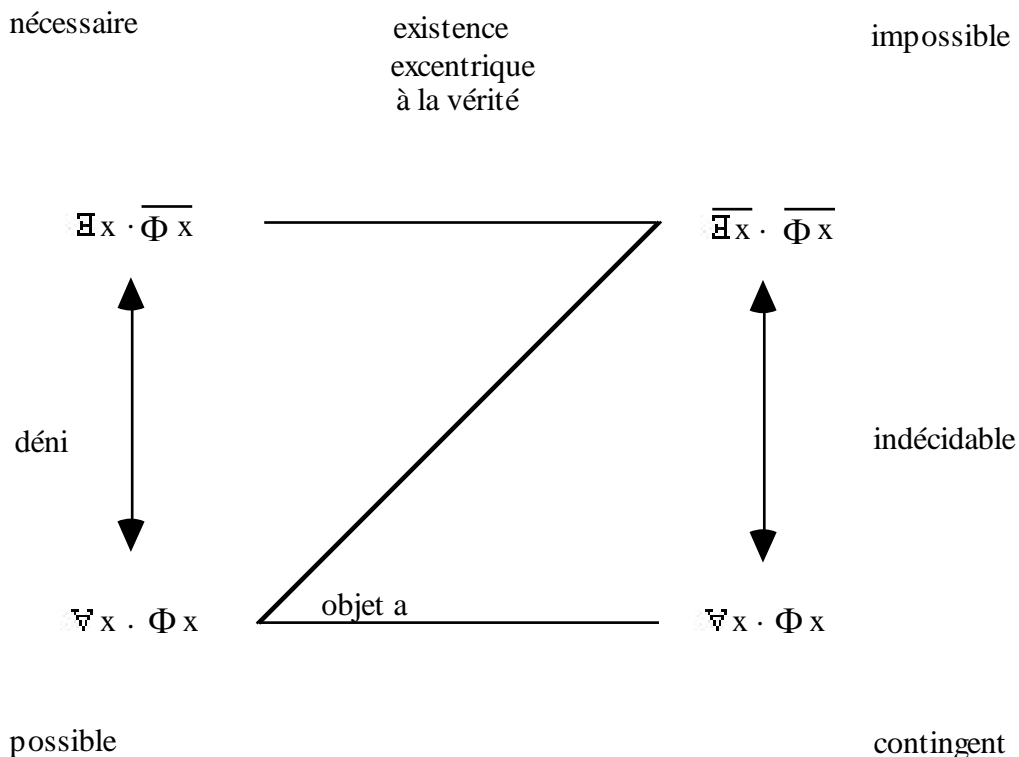
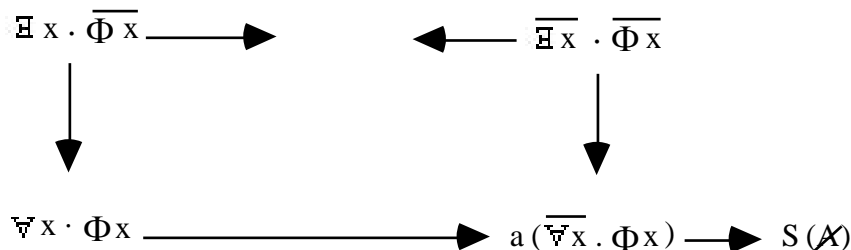


SCHÉMA 2

<sup>135</sup> Que nous remercions d'avoir bien voulu relire son texte et en vérifier la ponctuation.



Oui j'en ai un autre mais il va venir un peu plus tard ! Alors la question que j'ai posée au docteur Lacan et qu'ici je vais illustrer, c'est précisément celle-ci : comment articuler le rapport entre la fonction père d'une part, la fonction père comme supportant l'universalité de la fonction phallique chez l'homme, et d'autre part la jouissance féminine supplémentaire qui s'épingle de ce  $L \rightarrow S(A)$  constituant ce qu'on pourrait appeler l'*inuniversalité* ou plutôt l'*inexhaustivité*, et ce n'est pas exactement le même sens, de la femme au regard de  $\Phi$  ainsi que sa position dans le désir de l'homme sous les espèces de l'objet petit a.

Comment figurer ces deux termes dont la biglerie, a dit Lacan, est qu'ils se conjoignent tous deux au lieu de l'Autre ? Comment peut-on les figurer ? Et d'autre part, peut-on dire qu'effectivement, c'est à peu près la même chose que la première question, qu'effectivement ils soient deux si tant est que, si Régine avait un Dieu, peut-être n'était-il pas le même, certainement pas le même que celui de Kierkegaard. Mais d'autre part, a dit Lacan, il n'est pas sûr non plus que on puisse dire qu'ils étaient deux.

Je vais donner là quelques jalons qui seront pas exactement des jalons pour l'abord de cette question que je pose, mais plus précisément pour l'abord que je voudrais éviter. Dans la mesure où, dès qu'il est question du *pas toute*, je crois qu'il y a deux manières de l'envisager, et que précisément une de ces manières est complètement silencieuse dans la mesure où dès qu'on y accède, en quelque sorte, il y a un silence, il n'en est plus question, et une autre de ces manières évacue en quelque sorte le problème, et c'est la manière qui évacue que je vais d'abord, par certains jalons, rappeler pour montrer qu'elle laisse tout à fait intacte la question de la jouissance féminine.

Vous vous souvenez que ce il existe x qui dise non, tel que non phi de x (!), c'est ce qui permet à l'universel pour tout x phi de x ( $\forall x \Phi x$ ) de tenir. C'est la limite, c'est la fonction bordante, c'est l'enveloppement par le Un qui permet à un ensemble de se poser en rapport à la castration.

Selon une symétrie inversée, et qui n'est d'ailleurs pas une symétrie, c'est parce que rien chez la femme ne vient dire non, ne vient dénier la fonction  $\Phi$  que rien précisément de décisif ne peut chez elle s'instaurer. Dans la mesure où il n'existe pas d'x tel que non phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ), la femme étant à plein dans la fonction  $\Phi$ , elle ne se signale que par ce qui de supplémentaire dépasse cette fonction. Rien n'objecte à la fonction  $\Phi$ , c'est-à-dire il n'existe pas d'x qui dise non à phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ) implique que la femme se situe par rapport à autre chose que la limite de l'universel masculin qui est la fonction père : il existe x tel que non phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ). Cette autre chose s'épingle de son rapport à l'Autre comme barré,  $\bar{A}$ . Au regard de la fonction  $\Phi$ , la femme ne peut s'inscrire que comme *pas toute*.

Mais ce il existe x tel que non phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ) est dans la position d'une altérité radicale par rapport à  $\Phi$ , dans une position décrochée, certes c'est une existence nécessaire, mais elle se pose aussi bien nécessairement en dehors du champ couvert par  $\Phi$ .

Dans la fonction père, la fonction  $\Phi$ , dans la mesure où c'est sur elle que porte la négation, est vidée de ne pouvoir plus s'indiquer d'aucune vérité logique.

A l'opposé, dans il n'existe pas d'x tel que non phi de x ( $\forall x \Phi x$ ), la fonction est plus que remplie, elle déborde, et le jeu du vrai et du faux de la même façon est rendu impossible.

Dans les deux cas que je voudrais signaler comme étant les deux cas d'existence, l'existence est dans une position excentrique par rapport à ce qui dans  $\Phi$  a valeur régulatrice, c'est-à-dire la fonction de vérité qui peut s'y investir.

Ce qui se joue, ai-je dit, entre il existe x tel que non phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ) et d'autre part il n'existe pas d'x tel que non phi de x ( $\forall x \Phi x$ ) c'est l'existence, et l'existence se pose dans ce double décrochement de par rapport à  $\Phi$ .

L'existence sort certainement de la contradiction entre les deux, entre la fonction père et entre ce qu'on pourrait dire peut-être la fonction vierge, c'est-à-dire il n'existe pas d'x tel que non phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ). Les deux se signalent par leur inessentialité au regard de  $\Phi$ . L'un ne peut pas s'inscrire dans  $\Phi$ , l'autre ne peut pas ne pas s'y inscrire. D'un côté le nécessaire il existe x tel que non phi de x ( $\exists x \neg \Phi x$ ), de l'autre je

dis là l'impossible pour aller vite, en fait il y aurait une variante à y ajouter : il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ). L'impossible est bien plutôt ce qui se passe entre les deux, et il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) pourrait s'appeler l'impuissance si ce terme n'avait pas déjà servi à d'autres fins. La disjonction entre les deux est radicale. Tous deux ne sont pas décrochés l'un d'avec l'autre, mais tous deux sont décrochés par rapport à  $\Phi$ , et les deux décrochements eux-mêmes sont en discordance. En aucune façon ils ne sont commensurables.

On peut même dire plus : tant que  $L$  femme,  $L$  femme toujours ce la barré, reste définie par ce il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) elle se situe entre zéro et un, entre centre et absence, et n'est pas dénombrable. Elle ne peut en aucune façon s'accrocher au Un du il existe  $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ), même pas de la façon déjà tordue dont le pour tout  $x$  phi de  $x$  ( $\forall x \Phi x$ ) s'y accroche, pour tout  $x$  phi de  $x$  ( $\forall x \Phi x$ ) si j'ai appelé il existe  $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) le Un, pourquoi ne pas l'appeler le zéro, donc même pas de la façon déjà tordue dont le zéro s'y accroche, c'est-à-dire par ce que j'ai appelé là le déni.

C'est ici qu'il faut situer, à regarder le schéma d'à côté, la vérité qu'il n'y a pas de rapport sexuel, mais ce pourquoi j'ai avancé ceci était afin de marquer que l'existence ne se pose par rapport à  $\Phi$  que dans cette altérité. Et le fait que l'un et l'autre, existence et altérité, soient à ce point dissociables, implique les errements qui vont suivre, notamment le destin du désir de l'homme.

Si l'on examine maintenant les rapports verticaux entre les formules, et en reprenant ces marques que j'ai dites zéro et Un, le Un du il existe  $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) permet par sa nécessité, à pour tout  $x$  phi de  $x$  ( $\forall x \Phi x$ ), de se constituer comme possible, disons au titre de zéro.

Il n'en va absolument pas de même de l'autre côté malgré la symétrie apparente, car de l'autre côté c'est du il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) que s'origine pas tout  $x$  phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ). Or ici, c'est bien plutôt le il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) qui joue le rôle de l'indéterminé, c'est-à-dire du zéro avant sa constitution par le Un, c'est-à-dire d'une sorte de non-zéro, de pas tout à fait zéro. Et de ce point de vue là, c'est le pas tout  $x$  phi de  $x$  ( $\cdot!$ ) qui jouerait, au conditionnel, le rôle du Un, c'est-à-dire la possibilité, l'ouverture de quelque chose comme une supplémentarité, d'un Un en plus possible. Mais bien sûr, ce pseudo Un en plus s'abîme immédiatement dans l'indétermination du il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) qu'aucune existence, aucun support ne vient soutenir, qu'aucun dire-que-non ne vient soutenir.

Tant qu'aucun  $x$  ne viendra nier phi de  $x$  pour  $L$  femme, le Un en plus dont le « pas tout » se sent porter reste fantomatique. Aucune production n'est possible à partir du il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ), mais seulement une circulation de l'indéterminé initial.

Entre les deux termes il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) et pas tout  $x$  phi de  $x$  ( $\cdot!$ ), il y a l'indécidable. L'indécidable en question se cristallise de la façon suivante : la femme n'approche pas l'Un, elle n'est pas l'Un, ce qui n'implique pas qu'elle soit l'Autre. En un mot, elle est dans un rapport indécidable à l'Autre barré, elle n'est ni l'Un ni l'Autre, avec deux majuscules. Le *pas toute* est supporté par le *pas Un*. Puisque il n'existe pas d' $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) ça ne veut pas dire autre chose que *pas Un*. Et le tout homme, le  $\forall x \Phi x$ , qui lui se supporte justement du Un, de l'existence de ce Un du il existe  $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ) le tout homme se sert de  $L$  femme en tant que *pas toute* pour avoir précisément rapport à l'Un, ou plutôt rapport à l'Autre, selon un procédé tout à fait particulier.

Puisque le Un est banni de son tout dans le temps qui le constitue, il considère les deux comme antinomiques en répétant une négation, alors que cette négation porte sur ce que j'appellerai un complexe, c'est-à-dire le complexe de l'existence et de l'altérité et toujours elle se voit déplacée de par rapport à la visée du  $\forall x$ . Il croit, à travers le *pas toute* de  $L$  femme, retrouver l'Autre, alors qu'en aucune manière on ne peut identifier les deux négations de l'Un. Car d'un côté c'est l'existence nécessaire du Un qui fonde, qui borne l'espace du  $\forall x$ , tandis que de l'autre c'est l'inexistence, c'est la négation de l'existence du Un qui supporte l'indécidable de la relation de  $L$  femme à l'Autre barré.

C'est ici que se situe la relation imaginaire de l'homme à la femme. L'homme comme  $\forall x$  est en proie constituante à l'altérité de l'existence du Un. Nous avons vu que les deux sont indissociables. En répétant le détachement constitutif du il existe  $x$  tel que non phi de  $x$  ( $\mathcal{S}$ ), mais à l'envers, se crée en quelque sorte le modèle imaginaire d'un Autre de l'Autre et, dans ce temps en quelque sorte intermédiaire, la femme est pour l'homme le signifiant de l'Autre en tant qu'elle n'est *pas toute* dans la fonction  $\Phi$ . C'est-à-dire qu'un rapport est sur le point de s'établir entre ce tout et ce *pas toute*, mais entre tout et *pas toute*, entre le tout homme et le *pas toute* de  $L$  femme, il y a une absence, il y a une faille qui est nommément l'absence de toute existence qui supporte ce rapport. L'homme n'appréhende  $L$  femme que dans le défilé des objets petit  $a$ , au terme de quoi seulement est censé se trouver l'Autre. C'est-à-dire que c'est après l'épuisement du rapport à  $L$  femme, c'est-à-dire après la résorption impossible des objets petit  $a$  que l'homme est censé accéder à l'Autre, et par la suite  $L$  femme devient



le signifiant de l'Autre barré comme barré, de l'Autre barré en tant que barré, c'est-à-dire de ce cursus infini.

JACQUES LACAN – Vous nous avez indiqué, de ce... ?

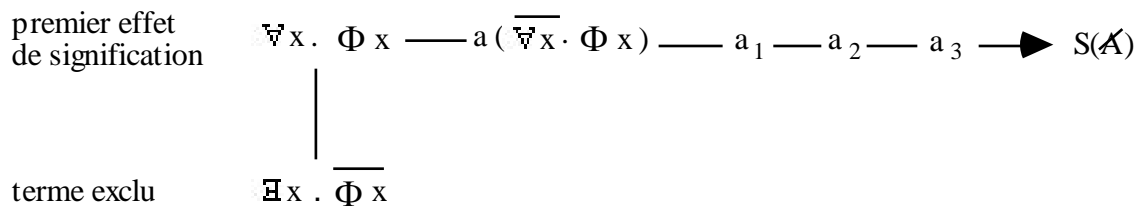
FRANÇOIS RECANATI –... cursus infini. Le fantasme de Don Juan, je ne le cite que pour ce qui va venir, illustre très bien cette quête infinie et son terme hypothétique aussi bien, soit précisément le retour d'une statue, de ce qui ne devrait n'être que statue à la vie, et le châtement immédiat pour l'auteur du réveil.

J'avais posé une question en quelque sorte subsidiaire au docteur Lacan à propos du rapport entre la jouissance de Don Juan présentée comme ceci, et d'autre part la fonction constituante de ce qu'il a appelé la jouissance de l'idiot, c'est-à-dire la masturbation.

Dans ce développement que je viens de résumer, certes il est question du *pas toute*, mais c'est plus précisément de la fonction de ce *pas toute* dans l'imaginaire masculin, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'il s'est agi, alors que ma question initiale, que je maintiens, portait sur le rapport entre la jouissance féminine supplémentaire et la fonction père du point de vue de L femme, ce qui, d'une certaine manière, pose avant tout l'autre question : y a-t-il un point de vue de L femme, ce qui en pose encore une autre : peut-on parler de perspectives en psychanalyse, y a-t-il des points de vue, notamment qu'en est-il de l'imaginaire chez la femme, puisque son rapport au grand Autre n'apparaît privilégié que du point de vue de l'homme qui la considère comme le représentant, s'il ne les confond pas tous les deux ?

Peut-être, bien sûr, cette question est celle qui n'a pas de réponse, ce qui, si c'était décidable, serait certainement fructueux en ce sens qu'on pourrait au moins détecter les réponses qui sont fausses.

L femme comme *pas toute*, nous l'avons vu, c'est le signifiant du complexe : existence, Un, Autre, Autre barré bien sûr, pour l'homme. La triade du désir de l'homme peut ainsi s'écrire avec le triangle sémiotique, et c'est mon troisième schéma.



Si j'ai pris ce schéma là c'est parce que vous vous souvenez j'espère de ce qu'il supporte, donc je n'aurai pas à y revenir et je pourrai me contenter d'un certain nombre d'allusions, non pas que je transporte les termes du problème dans la configuration sémiotique pour y voir en quelque sorte ce qui reste posé comme problématique à l'endroit de la jouissance féminine.

Mais je veux quand même prendre quelqu'un, qu'on peut appeler un sémioticien, disons que c'est un des plus importants théoriciens modernes de l'arbitraire du signe, je veux parler de Berkeley. Que dit-il ? qu'il y a du langage, c'est-à-dire des signifiants, qui ont des effets de signifié. Or à partir du moment où ils ont des effets de signifié, ce qui ne va pas du tout de soi pour Berkeley, ces signifiants, quand Berkeley dit signifiant, enfin quand il ne le dit pas mais quand je le dis à sa place, ça veut dire n'importe quoi, chose, etc., ces signifiants sont tenus de déployer, dès lors qu'ils ont des effets de signifié, leur existence ailleurs que sur la scène du signifié. L'évacuation matérielle des signifiants permet aux signifiés de continuer leur ronde.

La chaîne signifiante est l'effet, toujours selon Berkeley, de la rencontre fortuite..., la chaîne des signifiés, peut-être n'ai-je pas dit, j'ai dit des signifiants, la chaîne des signifiés est l'effet de la rencontre fortuite entre la chaîne des signifiants d'une part et d'autre part quoi, certainement pas la chaîne des signifiés puisqu'on voit qu'elle en est originaire, mais bien plutôt ce qu'on pourrait appeler les sujets, c'est-à-dire ce qui devient, à partir de cette rencontre, des sujets, et qui n'étaient jusque là que des signifiants comme les autres. Dès que des signifiants rencontrent des sujets, c'est-à-dire dès qu'il y a production de sujets par un choc de signifiants, ceux-ci sont décalés, les sujets sont décalés par rapport à l'existence qui est l'existence matérielle des signifiants. Ils cessent de participer de la vie matérielle des signifiants pour rentrer dans le domaine du signifié, c'est-à-dire pour être assujettis aux signifiants qui, comme on l'a vu, leur sont devenus excentriques et inaccessibles.

La perte des signifiants pour le sujet borne l'espace de ce que Berkeley appelle la signification, signification qui s'universalise. Du point de vue universel de la signification, l'évacuation du signifiant dans ses effets est quelque chose d'absolument nécessaire, c'est un a priori du champ de la

signification. Mais du point de vue du nécessaire lui-même, c'est-à-dire du signifiant, rien n'est plus contingent, rien n'est plus supplétif que la signification elle-même. Du point de vue de la nécessité intrinsèque du signifiant, la signification est même impossible, c'est le mot qu'emploie Berkeley, c'est-à-dire qu'elle est sans aucun rapport avec la raison interne du signifiant. Mais cette impossibilité se réalise quand même. De même, dit Berkeley à la première page du *Traité sur la vision*, la distance est imperceptible et pourtant elle est perçue.

La distance est imperceptible, c'est-à-dire que rien, dans le signifiant distance ne *nousmène*, à écrire en un seul mot comme vous le faites, ne *nousmène* à la signification de cette distance, c'est-à-dire à l'exclusion interne du sujet à ce signifiant, le signifiant distance. Rien ne nous y mène. La distance est imperceptible, et néanmoins elle est perçue. Comment comprendre cela sinon, à la façon de Berkeley, suivant un schéma triadique ?

Du point de vue de la signification comme donnée, le détachement directif du signifiant est quelque chose de nécessaire, du point de vue du signifiant lui-même, son expansion en signification est absolument impossible. Il y a là une disjonction à quoi Lacan nous a habitués, celle du pas-sans, c'est-à-dire pas l'un sans l'autre, mais l'autre sans l'un. Vous vous souvenez que l'exemple qui était donné de cette troisième figure de la disjonction était la bourse ou la vie, c'est-à-dire il n'y a pas l'un sans l'autre, mais l'autre sans l'un.

Cette figure que Berkeley a remarquablement isolée, il l'appelle l'arbitraire, c'est l'arbitraire des signes qui n'est autre, dit-il, que l'arbitraire divin. Bien plus : l'arbitraire des signes est une preuve, pour Berkeley, de l'existence de Dieu, c'est même la preuve fondamentale de son système. Quelque chose est impossible et pourtant c'est effectif. Cela signifie que la conjonction de l'impossibilité et de la réalité effective, qui est l'espace humain, est une manifestation de la Providence, c'est tout à fait providentiel que ces deux trucs divergents se réunissent quand même, et que l'interprétation de ce rapport, interprétation de ce rapport suivant le schéma triadique, c'est-à-dire deux termes posés ici et cette interprétation infinie, à son terme inaccessible, conduit à Dieu. Mais aussi, et pour des raisons évidentes, l'homme ne peut en aucune manière mener à son terme cette interprétation infinie qui serait une transgression de son espace, puisque lui-même est originaire, en quelque sorte, du mouvement de la convergence de ces deux termes posés au départ comme séparés. Tout ce qu'il peut faire est d'idéaliser un point de convergence et d'en former ce que Berkeley appelle une idée de Dieu.

Nous nous trouvons maintenant en présence d'un système quaternaire qui est le classique système quaternaire du signe dont j'avais déjà parlé. Les quatre termes sont là : le signifiant matériel d'une part, le signifié d'autre part, l'idée de Dieu, et Dieu.

Le signifiant, je résume un peu les positions de Berkeley, le signifiant c'est le matériel, l'être ponctuel de la chose brute. Le signifié...

#### JACQUES LACAN – l'être ponctuel... ?

FRANÇOIS RECANATI –... de la chose brute. Le signifié c'est l'appropriation distanciée du matériel idéalisé, corrélatrice du détachement limite de la perte du signifiant, c'est le langage, le langage compris dans ses effets, bien sûr, la temporalité opposée à la ponctualité. Dieu c'est la ponctualité temporelle, la temporalité condensée, c'est l'éternité, l'épanouissement supérieur des contradictions. Quant à l'idée de Dieu c'est le signifiant de l'éternité, c'est-à-dire la renonciation au langage par le langage, la prise en vue temporelle de l'éternité. C'est l'instant mystique de la grâce, la répétition de la renonciation au signifiant, en renonciation à cette renonciation même. C'est un déni de la temporalité qui est présentée comme si elle n'existait pas. C'est-à-dire que la prise en vue langagière de l'éternité se veut absente de l'éternité représentée, tout en étant bien sûr assez présente pour que celle-ci, c'est-à-dire l'éternité représentée, vaille comme pseudo-transgression comme le prouve assez que, de cet instant mystique, de cet instant supérieur de la grâce, on en jouisse. Or l'instant de la grâce c'est très exactement la représentation, du point de vue temporel du langage, de la ponctualité perdue du signifiant.

#### JACQUES LACAN – de la... ?

FRANÇOIS RECANATI – de la ponctualité perdue du signifiant. L'universel du langage et de la signification ne tient même que par cette traduction ratée du ponctuel sans cesse recommencée. C'est ici que se résoud le paradoxe de l'impossible au réalisé, et il se résoud d'une façon qui a marqué la philosophie moderne, qui est le fait en partie de Berkeley, en partie également de Locke.

Le ponctuel ou le signifiant ne peut pas avoir de rapport à ce qui serait le temporel ou le signifié. Ce rapport, dans la mesure où ils n'ont rien de commun, est impossible. Mais ils peuvent avoir un rapport à ce rapport lui-même. Or qu'est-il, ce rapport, sinon l'impossibilité ? C'est-à-dire que les figures

imaginaires de la mystique ne sont ainsi que la série limite des représentations perverses de cet impossible qu'enrobe le langage, c'est-à-dire de ce trou qui passe entre l'universel de la signification et la corporalité fermée du signifiant.

L'Autre barré apparaît donc comme le point de convergence de la série des figures de l'absence de l'Un existant, la série de la dérive, en quelque sorte, de la fonction père, la dérivation infinie de ses effets à partir d'une rupture initiale.

Le trajet du mystique vers Dieu c'est donc l'épuisement impossible de ce qui déjà, entre l'universel et l'existence exclue qui le fonde, entre le zéro et le Un, de ce qui déjà y passe. Or bien sûr...

### JACQUES LACAN – entre le zéro et le Un... ?

FRANÇOIS RECANATI – de ce qui déjà passe entre l'universel et l'existence, entre le zéro et le Un. J'avais oublié le verbe, je l'ai réintroduit ! C'est bien sûr là puisque je parle de zéro et de Un pour vous faire sentir une analogie, c'est bien sûr là que le mystique rencontre L femme, comme signifiant justement de ce *pas toute* qui supporte sa quête. Mais on voit que ça n'a strictement rien changé à ce nouveau développement, et que la question se repose telle qu'elle était initialement, c'est-à-dire qu'est-ce donc que cette jouissance féminine supplémentaire, à part le signifiant de ce *fatum* masculin ? On peut prendre les choses d'un autre biais pour voir que toujours la question...

### JACQUES LACAN – à part le signifiant de ce... ?

FRANÇOIS RECANATI – *fatum* masculin. La question d'un autre biais, en considérant peut-être quelque chose qui, on est déjà approché de la mystique, et qui va nous servir, je veux parler de Kierkegaard et de son histoire avec Régine. Peut-être aussi Régine avait-elle un Dieu, nous a dit Lacan, qui aurait été autre que celui de Kierkegaard. Ce qui va de soi, c'est que ce n'est pas Kierkegaard qui nous le dira, mais à prendre en quelque sorte sa position à lui, telle qu'il l'a longuement développée, on pourra voir la place qu'il réserve à Régine, et que cette place n'est pas si erronée qu'elle y paraît.

### JACQUES LACAN – n'est pas... ?

FRANÇOIS RECANATI – si erronée qu'elle y paraît. Il faut, dit-il, se situer, c'est Kierkegaard qui dit ça, se situer ou bien dans la perspective temporelle, ou bien dans la perspective éternelle. Cette distinction prend ses effets dans la temporalité même, c'est-à-dire dans la vie sociale, c'est-à-dire par rapport à ce qu'il appelle la masse. Soit on est un simple individu et l'on se reconnaît comme participant de la masse, de l'ordre établi, et grâce à cette reconnaissance, on s'évite d'être confondu avec elle, soit on est ce que Kierkegaard appelle de différents noms, soit génie, soit individu particulier, soit individu extraordinaire, soit l'on est un individu extraordinaire et alors on a le devoir, au regard de l'éternité, de dire non à la masse, à l'ordre établi, car c'est seulement par l'intermédiaire de ces génies qui font son histoire que la masse reste en relation avec l'éternité. La génialité se présente comme la répétition de l'acte du Christ par où il s'est séparé de la masse, ou encore la répétition de l'acte du propre père de Kierkegaard qui aurait, nous laisse-t-on entendre, en transgressant la loi du *noli tangere matrem*, provoqué Dieu à garder sans cesse le regard sur lui et ainsi à le particulariser.

L'individu extraordinaire est dans un rapport personnel avec Dieu. Or Kierkegaard pensait avoir reçu de son père ce rapport qu'il devait assumer par le génie. Or c'est précisément là pour lui l'explication de la rupture des fiançailles avec Régine. C'est que s'il s'était marié, dit-il, avec Régine, après le mariage il aurait été forcé ou bien de faire entrer Régine dans le secret de ce rapport personnel à Dieu, et ç'eut été trahir ce rapport, ou bien de n'en rien faire, et ç'eut été trahir le rapport du couple à Dieu. Devant ce paradoxe, Kierkegaard a décidé de rompre quand même, et le génie de Régine a été de lui en faire reproche justement au nom, ce qui lui était permis, au nom du Christ et du père de Kierkegaard, c'est-à-dire qu'il y avait là une double impasse dont il était impossible pour Kierkegaard de sortir.

Ce que montre toute cette histoire, c'est que sans doute il n'y a pas deux Dieux, celui de Régine et celui de Kierkegaard, mais du moins y a-t-il, pour Kierkegaard seulement, deux voies à suivre, et l'opposition est celle du deux à un, c'est-à-dire pour Kierkegaard il y a deux voies à suivre, pas pour Régine, c'est-à-dire les deux voies sont soit se mettre, pour Kierkegaard, dans la position de l'exclu, dire non au tout x et vivre comme s'il était déjà mort, déjà sujet de l'éternité, soit chercher Dieu dans la relation médiate, par l'intermédiaire de son semblable. J'espère que ça vous rappelle quelque chose.

L'important dans ce dilemme, mais c'est surtout que Kierkegaard reproche à Régine de n'en être pas la proie, c'est-à-dire de ne pas choisir dans l'alternative qu'il propose comme étant celle de l'éthique et de l'esthétique. Or ce choix, on le voit en lisant par exemple la biographie de Kierkegaard, c'est tout

simplement d'être ou de ne pas être dans  $\Phi$ . On comprend bien sûr qu'il ne se soit pas posé à Régine qui, comme femme, y est sans y être.

JACQUES LACAN – qui comme femme... ?

FRANÇOIS RECANATI – qui comme femme y est sans y être. Autrement dit, là encore le silence. Quand Kierkegaard parle du Dieu de Régine, il croit qu'elle a déjà fait le choix de l'esthétique contre l'éthique. Il dit pour elle, Dieu est une espèce de grand-père débonnaire, assez bienveillant. Alors qu'en fait, ce choix ne se pose pas, elle est en-deça ou au-delà de ce choix qui se pose à Kierkegaard seulement. La question que pose Kierkegaard et qu'après lui je répéterai au docteur Lacan, c'est y a-t-il une alternative pour L femme, L barré, et quelle est-elle ? Le choix passe-t-il entre le savoir et le semblant, entre être ou ne pas être hystérique ? La disjonction qui passe entre l'homme et la femme, entre le tout et le « pas tout », risque de rester, tant que n'aura pas été déterminée la relation imaginaire de la femme à l'Autre, et la place de l'homme dans cette relation, risque de rester en singulière analogie avec ce que j'ai nommé la troisième figure de la disjonction, la disjonction de la bourse ou la vie, c'est-à-dire pas de relation de l'homme à l'Autre sans le *pas toute* de la femme, mais par contre une jouissance féminine supplémentaire, rapport privilégié à l'Autre, une jouissance personnelle de Dieu.

JACQUES LACAN – Quelle heure est-il ? Oui, il me reste un quart d'heure, il me reste un quart d'heure, je ne sais pas ce que, ce que je peux faire dans ce quart d'heure, et je pense que c'est une, c'est une notion éthique, n'est-ce pas, l'éthique, comme vous pouvez peut-être enfin l'entrevoir enfin, ou tout au moins ceux qui m'ont entendu parler autrefois de l'éthique, ouais, l'éthique bien sûr a le plus grand rapport avec, euh, notre habitation du langage, comme je le disais tout à l'heure à ce cher Jean-Claude Milner, comme ça sur le ton de la, de la confiance, et puis frayé aussi par un certain auteur que je réévoquerai une autre fois, l'éthique c'est de l'ordre du geste. Quand on habite le langage, il y a des gestes qu'on fait, gestes de salutation, de, de prosternation à l'occasion, de, d'admiration quand il s'agit de, d'un autre point de fuite, le Beau, ce que je disais là implique que ça, ça ne va pas au-delà. On fait un geste et puis on se conduit comme tout le monde c'est-à-dire comme le reste des canailles. Mmh. Néanmoins enfin il y a geste et geste, et le premier geste qui m'est littéralement dicté par ce, cette référence éthique, ça doit être celui de remercier premièrement Jean-Claude Milner pour ce qu'il nous a donné enfin du, du point présent de la faille enfin qui s'ouvre dans la linguistique elle-même et, peut-être qu'après tout qui, qui nous justifie enfin de, dans un certain nombre de conduites que nous ne devons peut-être, je parle de moi, que nous ne devons peut-être qu'à une certaine distance où nous étions de cette science en ascension quand elle croyait pouvoir le devenir. Il est certain que la référence que nous y avons prise était pour nous de toute urgence parce que il est quand même très difficile de, de ne pas s'apercevoir que, pour ce qui est de la technique analytique, euh, si il ne dit rien le sujet qui est en face de nous c'est une difficulté le moins qu'on puisse dire tout à fait spéciale.

Ce que nous a indiqué en particulier Jean-Claude Milner concernant la différence radicale, c'est celle que j'ai essayé de vous faire surgir la, l'année dernière en écrivant *lalangue* en un seul mot, c'est ce que j'avançais sous ce, ce chef, ce chef d'un accollement entre ces deux mots, c'était bien là ce par quoi, ce par quoi je me distingue, et ça, ça me paraît être une des nombreuses lumières qu'a projetées Jean-Claude Milner, en quoi je le distingue du structuralisme, et nommément pour autant qu'il intégrerait le langage à la sémiologie, que comme l'indique le petit livre que je vous ai fait lire sous le titre du *Titre de la lettre*<sup>136</sup>, c'est bien d'une subordination de ce signe au regard du signifiant qu'il s'agit, qu'il s'agit dans tout ce que j'ai avancé. Je ne peux pas m'étendre là-dessus, soyez sûrs que j'y reviendrai. Il faut aussi que je prenne le temps de faire hommage à Récanati qui, assurément, euh m'a prouvé enfin que, que j'étais bien entendu. On ne peut, on ne peut voir dans tout ce qu'il a avancé

<sup>136</sup> P. Lacoue-Labarthe, J. L. Nancy, *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973 et 1990.

comme questions en pointe qui sont celles en quelque sorte qui, dans lesquelles il me reste, cette fin d'année, à faire le frayage, autrement dit à vous fournir ce que j'ai dès maintenant comme réponse, n'est-ce pas, qu'il ait terminé sur la question de, de Kierkegaard et de Régine est absolument exemplaire, et comme je n'y ai fait qu'une brève allusion, c'est bien là de son cru. On ne peut pas mieux je pense illustrer au point où j'en suis enfin de ce frayage que je fais devant vous, on ne peut pas mieux illustrer enfin cet effet de résonance qui est simplement que quelqu'un pige, mmh, pige de quoi il s'agit, et par les questions qu'il m'a proposées assurément, je serai aidé dans ce que j'ai à vous dire dans la suite, je lui demanderai, je lui dis dès à présent, son texte pour que je puisse très précisément m'y référer quand il se trouvera que je puisse y répondre.

Qu'il se soit référé à Berkeley, euh par contre, euh, il n'en avait aucune indication dans ce que j'ai énoncé devant vous, et c'est bien en quoi je lui suis, alors, encore plus reconnaissant s'il est possible, parce que pour, pour tout vous dire enfin j'ai même pris soin tout récemment de me procurer une édition, originale figurez-vous parce que je suis aussi bibliophile, mais j'ai cette sorte de bibliophilie qui, qui, qui me tient que... il n'y a que les livres que j'ai envie de lire que j'essaie de me procurer dans leur original. J'ai revu à cette occasion dimanche dernier ce, je sais plus, je ne sais pas très bien comment ça se prononce en anglais, *minute*, ce *menu* philosophe, ce *minute philosopher*, Alciphron encore qu'on l'appelle, euh, à quoi assurément enfin il est certain que si Berkeley n'avait pas été de ma nourriture la plus ancienne, probablement que bien des choses, y compris ma désinvolture à me servir des références linguistiques, n'auraient pas été possibles.

Il me reste encore deux minutes. Je voudrais quand même, je voudrais quand même dire quelque chose, quelque chose concernant le schéma que malheureusement que Récanati a dû effacer tout à l'heure. C'est, c'est vraiment la question enfin être hystérique ou pas, y en a-t-il Un ou pas, en d'autres termes ce *pas toute*, ce *pas toute* dans une logique qui est la logique classique, semble impliquer l'existence du Un qui fait exception. De sorte que ça serait là que nous verrions le surgissement, euh le surgissement en abîme, et vous allez voir pourquoi je le qualifie ainsi, le surgissement de ce, cette existence, cette au-moins-une existence qui, au regard de la fonction  $\Phi$  x s'inscrit pour la dire, car le propre du dit c'est l'être, je vous disais tout à l'heure, mais le propre du dire c'est, c'est, c'est d'*ex-sister* par rapport à quelque dit que ce soit.

Mais alors la question de savoir, en effet, si d'un « pas tout », d'une objection à l'universel peut résulter ceci qui s'énoncerait de, d'une particularité qui y contredit, vous voyez là que je reste au niveau de la logique aristotélicienne.

Seulement voilà, si, qu'on puisse écrire pas tout x < . > ne s'inscrit dans phi de x <  $\Phi$ x >, que il puisse s'en déduire par voie d'implication qu'il y a un x qui y contredit, c'est vrai mais à une seule condition, c'est que, dans le tout ou le « pas tout » dont il s'agit, il s'agisse du fini. Pour ce qui est du fini, il y a non seulement implication mais équivalence, il suffit qu'il y en ait un qui y contredise, à la formule universalisante, pour que nous devions l'abolir et la transformer en particulière. Ce « pas tout » devient l'équivalent de la, ce qui en logique aristotélicienne s'énonce du particulier, il y a l'exception, seulement c'est justement du fait que nous pouvons avoir affaire non pas à quoi que ce soit de fini, mais au contraire que nous soyons dans l'infini, à savoir que le *pas toute*, là ce n'est plus du côté de l'extension que nous devons le prendre, et c'est bien en effet de cela qu'il s'agit quand je dis que L femme n'est *pas toute* et que c'est pour ça que je ne peux pas dire la femme, c'est précisément parce que c'est ce que je mets en question, à savoir d'une jouissance qui au regard de tout ce qui se sert dans la fonction du phi de x est de l'ordre de l'infini. Or dès que vous avez affaire à un ensemble infini, vous ne sauriez poser que « pas tout » comporte l'*ex-sistence* de quelque chose qui se produise d'une négation, d'une contradiction. Vous pouvez à la rigueur le poser comme d'une existence tout à fait indéterminée, seulement on sait par l'extension de la logique mathématique, celle qui se qualifie précisément d'intuitionniste que, pour poser

un il existe, il faut aussi pouvoir le construire, c'est-à-dire savoir trouver où est cette *existence*. C'est sur ce pied que je me fonde pour produire cet écartèlement, à la ligne supérieure de ce que je pose d'une *ex-sistence* très, très bien qualifiée par Récanati d'excentrique à la vérité, mmh, c'est entre le il existe x tout simple et le il n'existe pas d'x (/ ) marqué d'une barre que se situe la suspension de cette indétermination entre une existence qui se trouve, se trouve de s'affirmer, L femme en ceci peut être dite qu'elle ne se trouve pas ce que confirme le cas de Régine.

Et pour terminer, mon Dieu, je vous dirai quelque chose qui va faire comme ça, selon mon mode, un tout petit peu énigme, si vous relisez quelque part cette chose que j'ai écrite sous le nom de *La Chose freudienne*<sup>137</sup>, entendez-y ceci que il n'y a qu'une manière de pouvoir écrire, sans barrer le la de l'article dont on vous parlait tout à l'heure, de pouvoir écrire la femme sans avoir à barrer le la, c'est au niveau où la femme c'est la vérité. Et c'est pour ça qu'on ne peut qu'en mi-dire.

---

<sup>137</sup> «La Chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », 7 novembre 1955, in *Écrits*, pp. 401-436.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 8 mai 1973

Je pense à vous.

Ça ne veut pas dire que j'vous pense  
quelqu'un ici peut-être se souvient de ce que j'ai parlé d'une langue où l'on dirait, si j'en crois ce qu'on me rapporte de sa forme, où l'on dirait « j'aime à vous », c'est bien en quoi elle se modèle mieux qu'une autre sur le caractère indirect de cette atteinte qui s'appelle l'amour.

Je pense à vous

c'est bien déjà faire objection à tout ce qui pourrait s'appeler sciences humaines dans une certaine conception de la science, non pas celle qui se fait depuis seulement quelques siècles, mais de celle qui s'est avec Aristote définie d'une certaine façon. D'où il résulte qu'il faille se demander, sur le fondement, sur le principe de ce que nous a apporté le discours analytique, par quelle voie peut bien passer cette science nouvelle qui est la nôtre.

Ceci implique que je formule d'abord d'où nous partons. D'où nous partons c'est de ce que nous donne ce discours analytique, c'est à savoir l'inconscient. C'est pourquoi je vous donnerai d'abord quelques formules peut-être un peu serrées concernant ce qu'on peut dire de ce qu'il en est de l'inconscient, et justement au regard de cette science traditionnelle qui nous fait nous poser la question :

comment une science

encore

après ce qu'on peut dire de l'inconscient, est-elle possible ?

Je vous annonce déjà que si surprenant que cela puisse vous paraître d'abord, mais vous verrez que ça ne l'est pas, ceci me conduira aujourd'hui à vous parler du christianisme.

L'inconscient

je commence par mes formules difficiles que je suppose devoir être telles

L'inconscient

tout ce que aujourd'hui je développerai à vous le rendre plus accessible, mais je donne ici mes formules

L'inconscient

ce n'est pas que l'être pense comme l'implique pourtant ce qu'on en dit, ceci dans la science traditionnelle

L'inconscient

c'est, après avoir dit ce que ça n'est pas je dis ce que c'est, c'est que l'être en parlant, quand c'est un être qui parle

c'est que l'être en parlant jouisse

et j'ajoute ne veuille rien, rien en savoir de plus, j'ajoute que cela veut dire ne rien savoir du tout.

Pour abattre tout de suite une carte que j'aurais pu vous faire attendre un peu,

qu'il n'y a pas de désir de savoir, qu'il n'y a pas ce fameux *Wissenstrieb* que quelque part pointe Freud.

Là Freud se contredit.

Tout indique, c'est là le sens de l'inconscient, non seulement que l'homme sait déjà tout ce qu'il a à savoir, mais que ce savoir est parfaitement limité à cette jouissance insuffisante que constitue qu'il parle.

Vous voyez bien que ceci comporte une question sur ce qu'il en est de cette science effective que nous possédons bien sous le nom d'une physique.

En quoi cette nouvelle science concerne-t-elle le réel ?

La faute de la science que je qualifie de traditionnelle pour être celle qui nous vient de la pensée d'Aristote, cette faute, ai-je dit, c'est d'impliquer que l'être pense, que la pensée soit telle que le penser soit à son image c'est-à-dire que l'être pense.

Pour aller à un exemple qui vous soit le plus proche, j'avancerai que ce qui rend ce qu'on appelle rapports humains vivables, ce n'est pas d'y penser. Et c'est là-dessus qu'en somme s'est fondé ce qu'on appelle comiquement le behaviorisme, la conduite à son dire pourrait être observée de telle sorte qu'elle s'éclaire par sa fin. C'est là-dessus qu'on a espéré fonder les sciences humaines, envelopper tout comportement, n'y étant supposée l'intention d'aucun sujet, d'une finalité posée comme de ce comportement faisant objet, rien de plus facile, cet objet ayant sa propre régulation, que de l'imaginer dans le système nerveux.

L'ennui, c'est qu'il ne fait rien de plus que d'y injecter tout ce qui s'est élaboré philosophiquement, aristotéliennement de l'âme. Rien n'est changé. Ce qui se touche de ce que le behaviorisme ne s'est distingué, que je sache, par aucun bouleversement de l'éthique, c'est-à-dire des habitudes mentales, l'habitude fondamentale. N'étant qu'un objet ça sert à une fin, il se fonde, quoi qu'on en pense c'est toujours là, de sa cause finale, laquelle est vivre dans l'occasion, plus exactement survivre c'est-à-dire atermoyer la mort et dominer le rival.

Vous le voyez, il est clair que le nombre de pensées implicites dans une telle conception du monde, *Weltanschauung*, comme on dit, est proprement incalculable. C'est toujours de l'équivalence de la pensée et du penser qu'il s'agit.

Ce qui est le plus certain de ce mode de penser la science traditionnelle c'est ce qu'on appelle son classicisme, le règne aristotélien de la classe, c'est-à-dire du genre et de l'espèce autrement dit de l'individu considéré comme spécifié, c'est l'esthétique aussi qui en résulte et l'éthique qui s'en ordonne. Je la qualifierai d'une façon simple, trop simple et qui risque de vous faire voir rouge c'est le cas de le dire, mais vous auriez tort de voir trop vite, quoi qu'il en soit je dis ma formule, la pensée est du côté du manche et le penser de l'autre côté. Ce qui se lit, de ce que le manche est la parole, lui seul explique et rend raison, en cela le behaviorisme ne sort pas du classique.

C'est *dit-manche*, à écrire comme j'ai écrit *dit-mansion*, *Le Dimanche de la vie*<sup>138</sup> comme dit Queneau, non sans du même coup en révéler l'être d'abrutissement, pas évident au premier abord. Mais ce que j'en relève, c'est que ce dimanche a été lu et approuvé par quelqu'un qui dans l'histoire de la pensée en savait un bout, Kojève nommément, qui a applaudi à ce *Dimanche de la vie* en y reconnaissant rien de moins que le savoir absolu tel qu'il nous est promis par Hegel.

Comme quelqu'un l'a perçu récemment, je me range, qui me range, est-ce-que c'est lui ou est-ce-que c'est moi, finesse de la langue. Je me range plutôt du côté du baroque, c'est un épinglage emprunté à l'histoire de l'art. Comme l'histoire de l'art, tout comme l'histoire et tout comme l'art sont affaire non pas du manche mais de la manche, c'est-à-dire du tour de passe-passe, il faut avant de continuer que je dise ce que j'entends par là, le sujet je n'étant pas plus actif dans ce que j'entends que dans je me range etc., plutôt du côté du baroque.

Et c'est ce qui va me faire plonger dans l'histoire du christianisme. Vous vous y attendiez pas, ben pourtant je vais le faire, pouf, voilà.

Le baroque, c'est au départ l'historiole, l'historiole, petite histoire du Christ, je veux dire ce que raconte l'histoire d'un homme, ne vous frappez pas c'est lui-même qui s'est désigné comme le Fils de l'Homme, ce que racontent quatre textes dits évangéliques d'être pas tellement bonne nouvelle que annonceurs bons pour leur sorte de nouvelle, ça peut aussi s'entendre comme ça et ça me paraît plus approprié. Ceux-là écrivent d'une façon telle qu'il n'y a pas un seul fait qui ne puisse y être contesté, et Dieu sait que naturellement on a foncé dans la *muleta*, on ne s'en est pas privé, mais que ces textes n'en soient pas moins ce qui va au cœur de la vérité, la vérité comme telle jusques et y compris le fait que moi j'énonce qu'on ne peut la dire qu'à moitié. C'est une simple indication n'est-ce pas, cette

<sup>138</sup> Queneau R., *Le dimanche de la vie*, Paris, Folio Gallimard, 1995.



ébouriffante réussite impliquerait que je prenne les textes et que je vous fasse des leçons sur les Évangiles, vous voyez où ça nous entraînerait !

Ceci pour vous montrer qu'ils ne se serrent au plus près qu'à la lumière des catégories que j'ai essayé de dégager de la pratique analytique, nommément le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Pour nous en tenir à la première, j'ai énoncé que la vérité c'est la

*dit-mention*, un petit tiret et d.i.t, au départ, la dit-mention proprement dite, la mention du dit. Dans ce genre les Évangiles, on ne peut pas mieux dire, on ne peut mieux dire de la vérité, c'est de cela qu'il résulte que ce sont des Évangiles. On ne peut pas même mieux faire jouer la dimension de la vérité, c'est-à-dire mieux repousser la réalité dans le fantasme.

Après tout, la suite a suffisamment démontré, puisque je laisse les textes, je m'en tiendrai à l'effet, que cette *dit-mention* se soutient. Elle a inondé ce qu'on appelle le monde en le restituant à sa vérité d'immondice. C'est-à-dire qu'elle a relayé ce que le romain, maçon comme pas un, avait fondé d'un équilibre miraculeux d'universel, avec en plus enfin des bains de jouissance que symbolisent suffisamment ces fameux thermes dont il nous reste des bouts écroulés dont nous ne pouvons avoir aucune espèce d'idée à quel point ça, pour ce qui est de jouir, enfin c'était, c'était le pompon, ouais ! Le christianisme a rejeté tout ça à l'abjection considérée comme monde, c'est ainsi que ce n'est pas sans une affinité intime au problème du vrai que le christianisme subsiste. Qu'il soit la vraie religion comme il prétend n'est pas une prétention excessive et ce d'autant plus qu'à examiner le vrai de près, c'est ce qu'on peut en dire de pire. En particulier que dans ce registre, celui du vrai, quand on y entre on n'en sort plus. Pour minoriser la vérité comme elle le mérite il faut être entré dans le discours analytique. Ce que le discours analytique déloge met la vérité à sa place mais ne l'ébranle pas. Elle est réduite mais indispensable, tout est là et rien ne prévaudra contre cette consolidation, sauf ce qui subsiste des sagesses mais qui ne s'y sont pas affrontées. Le taoïsme par exemple ou d'autres doctrines de salut pour qui l'affaire n'est pas de vérité mais de voie comme le nom *tao* l'indique, de voie si elles parviennent à prolonger quelque chose qui y ressemble.

Il est vrai que l'historiole du Christ n'a selon toute apparence et comme je l'ai énoncé en clair avec même pour effet que

il y a des gens qui sont gentils, ils font comme les chiens, ils ramassent la balle et me la rapportent, on me l'a rapportée

l'historiole disais-je donc se présente non pas comme l'entreprise de sauver les hommes mais comme celle de sauver Dieu. Il faut reconnaître que pour celui qui s'est chargé de cette entreprise, le Christ nommément pour ceux qui seraient tout à fait sourds n'est-ce pas, et ben, il y a mis le prix, c'est le moins que l'on puisse dire et que le résultat, on doit bien s'étonner qu'il paraisse satisfaire. Car que Dieu soit trois indissolublement est de nature tout de même à nous faire préjuger que le compte un-deux-trois lui préexiste. De deux choses l'une, ou il ne rend compte que de l'après-coup de la révélation christique et c'est son être qui en prend un coup, ou si le trois lui est antérieur, c'est son unité qui écope, d'où devient concevable que le salut de Dieu soit précaire, livré en somme au bon vouloir des chrétiens.

L'amusant est évidemment, je vous ai déjà raconté ça mais vous n'avez pas entendu, je vous ai déjà raconté ça, l'amusant c'est que l'athéisme ne soit soutenable que par les clercs... beaucoup plus difficile chez les laïques dont l'innocence en la matière reste totale. Rappelez-vous ce pauvre Voltaire, c'était un type malin, agile, rusé, extraordinairement sautilleur, mais tout à fait digne en somme d'entrer, vous savez là, dans le vide-poches d'en face là, le Panthéon là bon, ouais.

Freud heureusement nous a donné une interprétation nécessaire, qui ne cesse pas de s'écrire comme je définis le nécessaire, une interprétation nécessaire du meurtre du fils comme fondateur de la religion de la grâce. Il ne l'a pas dit tout à fait comme ça mais il a bien marqué que c'était un mode de dénégation, qui constitue une forme possible de l'aveu

de la vérité. C'est ainsi que Freud re-sauve le père en quoi il imite Jésus-Christ, modestement sans doute, il n'y met pas toute la gomme mais il y contribue pour sa petite part, comme ce qu'il est, à savoir un bon juif pas tout à fait à la page, c'est excessivement répandu, il faut qu'on les regroupe pour qu'ils prennent le mors aux dents.

Combien de temps est-ce que ça durera ?

Parce que il y a quand même quelque chose que, ce jour, mon Dieu, que je ne voudrais plus approcher concernant l'essence du chistianisme. Vous allez aujourd'hui là-dessus en baver, pour ça il faut que je reprenne plus haut. L'âme, il faut lire Aristote, vous savez c'est une bonne lecture, c'est évidemment à quoi aboutit la pensée du manche. C'est d'autant plus nécessaire, c'est-à-dire ne cessant pas de s'écrire, que ce qu'elle élabore là, la pensée dite en question, ce sont des pensées sur le corps. Le corps ça devrait vous épater plus. En fait c'est bien ce qui épate, ce qui épate la science classique, comment ça peut-il marcher comme ça ? à savoir à la fois un corps, le vôtre, n'importe quel autre d'ailleurs, corps baladeur, c'est la même chose, vous êtes au même point, il faut à la fois que ça se suffise comme ça... quelque chose m'a fait penser comme ça, un petit syndrome que j'ai vu sortir de mon ignorance, qui m'a été rappelé, que si par hasard les larmes ça tarissait, l'œil ne marchait plus très bien. C'est ce que j'appelle les miracles du corps, ça se sent tout de suite déjà. Supposez que ça pleure plus, que ça jute plus, la glande lacrymale, vous aurez des emmerdements, bon, ouais. Et d'autre part, c'est un fait que ça pleurniche, et pourquoi diable, dès que corporellement, imaginativement ou symboliquement on vous marche sur le pied, on vous affecte on appelle ça, ouais. Et quel rapport y-a-t'il entre cette pleurnicherie et le fait qu'implique de parer à l'imprévu, c'est-à-dire qu'on se barre ? C'est une formule vulgaire, mais qui dit bien ce qu'elle veut dire parce qu'elle rejoint exactement le sujet barré dont ici vous avez entendu quelque consonnance. Le sujet se barre en effet comme je l'ai dit et plus souvent qu'à son tour.

Constatez là seulement qu'il y a tout avantage à unifier l'expression pour le symbolique, l'imaginaire et le réel, comme, je vous le dis entre parenthèses le faisait Aristote qui distinguait pas le mouvement de l'  $\alpha\lambda\lambda\omicron\leftrightarrow\psi\sigma\iota\omega$  / *alloiosis*. Le changement et la motion dans l'espace, c'était pour lui, mais il le savait pas, c'était pour lui que le sujet se barre. Evidemment, il possédait pas les vraies catégories, mais quand même, il sentait bien les choses, en d'autres termes, l'important c'est que tout ça colle assez pour que le corps subsiste, sauf accident comme on dit externe ou interne, ce qui veut dire que le corps est pris pour ce qu'il se présente être un corps fermé, comme on dit.

Qui ne voit que l'âme, ce n'est rien d'autre que son identité supposée à lui-même avec tout ce qu'on pense pour l'expliquer. Bref l'âme c'est ce qu'on pense à propos du corps du côté du manche et on se rassure à penser qu'il pense de même, d'où la diversité des explications : quand il est supposé penser secret il a des sécrétions, quand il est supposé penser concret il a des concrétions, quand il est supposé penser information il a des hormones, ou bien encore il s'adonne à l'A.D.N., *Adonai*, Adonis, enfin tout ce que vous voudrez.

Tout ceci pour vous amener à ceci que j'ai quand même annoncé au départ sur le sujet de l'inconscient, puisque je parle pas uniquement comme ça, comme on flûte, qu'il est vraiment curieux qu'il ne soit pas mis en cause dans la psychologie que la structure de la pensée repose sur le langage, lequel langage, c'est là tout le nouveau de ce terme de structure, les autres qualifiés de ce, de cette étiquette, ils en font ce qu'ils en veulent, mais moi ce que je fais remarquer c'est que le langage comporte une inertie considérable, ce qui se voit à comparer son fonctionnement n'est-ce-pas à ces signes qu'on appelle mathématiques, *mathèmes*, uniquement n'est-ce-pas de ce fait que eux se transmettent intégralement. On sait absolument pas ce qu'ils veulent dire, mais ils se transmettent. Il n'en reste pas moins qu'ils ne se transmettent qu'avec l'aide du langage et c'est ce qui fait toute la boiterie de l'affaire.

Qu'il y ait quelque chose qui fonde l'être, c'est assurément le corps, là-dessus Aristote ne s'y est pas trompé. Il en a débrouillé beaucoup un par un, l'histoire des animaux, mais il n'arrive pas, lisez-le bien, n'est-ce pas à faire le joint avec son affirmation. Il s'agit de ce qu'il affirme, vous n'avez jamais lu naturellement le *De Anima* malgré mes supplications, mais ce qu'il affirme c'est que l'homme pense avec instrument, avec son âme, c'est-à-dire comme je viens de vous le dire, je pourrais le dire en résumé rapidement, les mécanismes, les mécanismes supposés dont se supporte son corps.

Naturellement faites attention c'est nous qui en sommes aux mécanismes à cause de notre physique, mais notre physique d'ailleurs est une physique déjà à la gare, sur une voie de garage je veux dire, parce que il y a eu la physique quantique, depuis pour les mécanismes ça saute bon mais enfin Aristote, qui n'était pas entré dans les défilés du mécanisme, ça veut simplement dire justement ça, ce qu'il en pensait. Alors, l'homme pense avec son âme ça veut dire que l'homme pense avec la pensée d'Aristote, en quoi la pensée est naturellement du côté du manche.

Il est évident que on avait quand même essayé de faire mieux n'est-ce-pas c'est..., il y a encore autre chose avant la physique quantique, il y a l'énergétisme et l'idée d'homéostasie. Mais tout ceci nous entraînerait...

ouais ! nous entraînerait vers ceci, nous entraînerait vers ceci que, que l'inconscient c'est tout autre chose et si j'ai resserré la chose autour de ceci que j'ai énoncé d'abord, c'est à savoir ce que j'ai appelé l'inertie dans la fonction du langage, ce qui fait que toute parole est c't'énergie encore non prise dans une énergétique parce que c't'énergétique elle est pas commode à mesurer. Pour faire sortir de là non pas des quantités mais des chiffres qui, tels que ils soient choisis enfin d'une façon, remarquez complètement arbitraire, on s'arrange à ce qu'il reste toujours quelque part une constante car c'est là le fondement de l'énergétique, et bien c'est pas commode. Pour l'inertie en question nous sommes forcés de la prendre au niveau du langage lui-même.

Quel rapport peut-il bien y avoir entre l'articulation qui constitue le langage et une jouissance qui se révèle être la substance de la pensée, qui fait de cette pensée si aisément reflétée dans le monde par la science traditionnelle celle qui fait que Dieu c'est l'Être Suprême et que cet Être Suprême ne peut, dixit Aristote, n'être rien d'autre que le lieu d'où se sait quel est le bien de tous les autres. Ça fait quelque chose. Ça fait quelque chose qui n'a pas grand rapport avec la pensée si nous la considérons comme avant tout dominée par cette inertie du langage.

Ce n'est pas très étonnant qu'on n'ait pas su comment serrer, coincer, faire couiner la jouissance, en nous servant de ce qui paraît le mieux pour supporter ce que j'appelle l'inertie du langage, c'est à savoir l'idée de la chaîne, des bouts de ficelle autrement dit, des bouts de ficelle qui font des ronds et qui on ne sait trop comment, se prennent les unes avec les autres. Je vous ai déjà une fois avancé ça, j'essaierai bien sûr de faire mieux, à propos d'une leçon dont je m'étonne moi-même à mesure que j'avance en âge que les choses de l'année dernière me paraissent il y a cent ans. C'était donc l'année dernière que j'ai pris pour thème la formule que j'ai cru pouvoir supporter d'un nœud bien connu et qu'on appelle le nœud borroméen, la formule « je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ça n'est pas ça ». C'est une formule soigneusement adaptée à son effet comme toutes celles que je profère. Voyez « L'Étourdit », j'ai pas dit : « le dire reste oublié, etc. », j'ai dit : « qu'on dise ». De même ici j'ai pas dit : « parce que ça n'est qu'ça ». « Ce n'est pas ça ! » c'est le cri par où se distingue la jouissance obtenue de celle attendue, c'est où se spécifie ce qui peut se dire dans le langage. La négation a toute semblance de venir de là, mais rien de plus.

La structure pour s'y brancher ne démontre rien sinon qu'elle est du texte même de la jouissance en tant qu'à marquer de quelle distance elle manque, celle dont il s'agirait si c'était ça, elle ne la suppose pas seulement, celle qui serait ça, elle en supporte une autre.

Voilà. Cette dit-mention là je me répète mais nous sommes dans un domaine où justement la loi c'est la répétition, cette dit-mention c'est le dire de Freud, c'est même la preuve de l'existence de Freud, dans un certain nombre d'années il en faudra une. Tout à l'heure je l'ai rapproché comme ça d'un p'tit copain, je l'ai rapproché du Christ, bon, ben évidemment, il faut aussi qu'on ait la preuve de l'existence du Christ, elle est évidente, c'est le christianisme. Le christianisme en fait, vous savez, c'est accroché là. Enfin pour l'instant on a *Les Trois Essais sur la sexualité*<sup>139</sup> auxquels je vous prie de vous reporter d'ailleurs, dont j'aurai à faire usage, comme j'ai fait autrefois usage de ces écrits sur ce que j'appelle la dérive pour traduire *Trieb*, la dérive de la jouissance.

Oui. Tout ça, en somme tout ça j'y insiste, c'est proprement ce qui a été *collabé* pendant toute l'antiquité philosophique par l'idée de la connaissance. Dieu merci, Aristote était assez intelligent pour isoler dans l'*intellect-agent* ce dont il s'agit dans la fonction du symbolique. Il a simplement vu que c'était là, le symbolique, c'est là que l'intellect devait agir. Mais il n'était pas assez intelligent, pas assez parce que n'ayant pas joui de la révélation chrétienne, pour penser qu'une parole, fût-ce la sienne à désigner ce  $\omega/nous$  qui ne se supporte que du langage, concerne la jouissance qui pourtant se désigne chez lui métaphoriquement partout, parce que toute cette histoire de la matière et de la forme, qu'est-ce-que tout ça, qu'est-ce-que ça suggère comme vieille histoire concernant la copulation. Ça lui aurait permis de voir que ce n'est pas ça du tout ça, qu'il n'y a pas la moindre connaissance, mais que le moins qu'on puisse dire c'est que les jouissances qui en supportent le semblant, c'est quelque chose comme le spectre de la lumière blanche. À cette seule condition qu'on voie que la jouissance dont il s'agit est hors du champ de ce spectre, qu'il s'agit de métaphore, qu'il faut mettre, de tout ce qu'il en est de la jouissance, il faut mettre la fausse finalité comme répondant à ce qui n'est que pur fallace d'une jouissance qui serait adéquate au rapport sexuel, et qu'à ce titre, toutes les jouissances ne sont que des rivales de la finalité qu'ça serait si la jouissance avait le moindre rapport avec le rapport sexuel.

Je vais en remettre comme ça une petite coulée sur le Christ, parce que c'était un personnage important et puis parce que ça vient là pour commenter le baroque, le baroque, c'est pas pour rien qu'on dit que mon discours participe du baroque. Je vais vous poser une question : quelle importance peut-il y avoir dans la doctrine chrétienne à ce que le Christ ait une âme ? Cette doctrine ne parle que de l'incarnation de Dieu dans un corps, qu'il faut bien que la passion soufferte en cette personne ait fait la jouissance d'une autre. Il n'y a rien qui ici manque, pas d'âme notamment. Le Christ même ressuscité vaut par son corps et son corps est le truchement par où la communion à sa présence est *in-corps-oration*, pulsion orale, dont l'épouse du Christ, Église comme on l'appelle, se contente fort bien, n'ayant rien à attendre d'une copulation. Tout ce qui a déferlé des effets du christianisme, dans l'art notamment, et c'est en cela que je rejoins ce baroquisme dont j'accepte d'être habillé, n'est-ce-pas, ouais, voyez le témoignage de quelqu'un qui revient d'une orgie d'églises en Italie, ouais, tout est exhibition de corps évoquant la jouissance à la copulation près, qui si elle n'est pas présente, c'est pas pour des prunes. Elle est aussi hors-champ qu'elle l'est dans la réalité humaine qu'elle sustente, qu'elle sustente pourtant des fantasmes dont elle est constituée, nulle part dans aucune ère culturelle cette exclusion ne s'est avouée de façon plus nue. Je dirai un peu plus, et ne croyez pas que mes dires je vous les dose pas, j'irai jusque là que de vous dire que nulle part comme dans le christianisme l'œuvre d'art comme telle ne s'avère de façon plus patente pour ce qu'elle est, de toujours et partout, obscénité.

La dimension de l'obscénité, voilà ce par quoi le christianisme ravive la religion des hommes. Je vais pas vous donner une définition de la religion parce que y a pas plus d'histoire de la religion que d'histoire de l'art. Les religions c'est comme les arts, c'est une poubelle, ça a pas la moindre homogénéité.

<sup>139</sup> Freud S., *Trois essais sur la théorie du sexuel*, Paris, La Transa, 1982.

Il y a quand même quelque chose dans ces ustensiles qu'on fabrique à qui mieux mieux... Ce dont il s'agit c'est l'urgence pour ces êtres qui, de nature, parlent, l'urgence que constitue qu'ils aillent au déduit amoureux sous des modes exclus de ce que je pourrais appeler, si c'était concevable, au sens que j'ai donné tout à l'heure au mot âme, à savoir ce qui fait que ça fonctionne, exclus de ce qui serait l'âme de la copulation, si j'ose supporter n'est-ce-pas de ce mot ce qui à les y pousser effectivement si ça était l'âme de la copulation, serait élaborable par ce que j'appelle une physique qui dans l'occasion n'est rien que ceci, une pensée supposable au penser.

Il y a là un trou et ce trou s'appelle l'Autre, du moins est-ce ainsi que j'ai cru pouvoir le dénommer. L'Autre en tant que lieu où la parole d'être déposée, vous ferez attention aux résonances, fonde la vérité et avec elle le pacte qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel en tant qu'il serait pensé pensée, pensable, autrement dit que le discours ne serait pas réduit à ne partir, si vous vous souvenez du titre d'un des séminaires, à ne partir que du semblant<sup>140</sup>.

Que la pensée n'agisse dans le sens d'une science qu'à être supposée au penser, c'est-à-dire que l'être soit supposé penser, c'est ce qui fonde la tradition philosophique à partir de Parménide.

Parménide avait tort et Héraclite raison, c'est bien ce qui se signe à ce que quelque part Parménide énonce : *outè legei outè kruptei*, il n'avoue ni ne cache, *alla semainei*, il signifie, remettant à sa place le discours du manche lui-même, de ce qu'il appelle comme ça : *o anax, o anax ou et to manteion esti to en Telphois* le prince, le manche, qui vaticine à Delphes<sup>141</sup>.

Le plus invraisemblable, l'histoire folle, celle qui fait quant à moi le délire de mon admiration, je me mets en huit par terre quand je lis Saint-Thomas, parce que c'est rudement bien foutu. Pour que la philosophie d'Aristote ait été par Saint-Thomas réinjectée dans ce qu'on pourrait appeler la conscience chrétienne, si ça avait un sens, c'est quelque chose qui peut s'expliquer que parce que celle-ci... enfin c'est comme pour les psychanalystes... les chrétiens ont horreur<sup>142</sup> de ce qui leur a été révélé et ils ont bien raison !

Cette béance inscrite au statut même de la jouissance en tant que dit-mention du corps, ceci chez l'être parlant, voilà ce qui rejaillit avec Freud par ce test, je ne dis rien de plus. Qu'est l'existence de la parole ? Là, là où ça parle ça jouit, et ça veut pas dire que ça sache rien, parce que quand même jusqu'à nouvel ordre l'inconscient ne nous a rien révélé sur la physiologie du système nerveux non, ni même sur le fonctionnement du bandage, ni des éjaculations précoces.

Pour finir avec cette histoire de la vraie religion, je pointerai quand même pendant qu'il en est encore temps que Dieu ne se manifeste que des Écritures qui sont dites Saintes. Elles sont Saintes en quoi, en ce qu'elles ne cessent pas de répéter l'échec lisez Salomon quand même c'est, c'est, c'est le maître des maîtres, c'est le *senti-maître*, un type dans mon genre, l'échec des tentatives d'une sagesse dont l'être serait le témoignage.

Tout ça ne veut pas dire, mes petits amis, qu'il n'y ait pas eu des trucs de temps en temps, grâce auxquels la jouissance, sans compter quoi il ne saurait y avoir de sagesse, a pu se croire venue à cette fin de satisfaire la pensée de l'être, mais voilà j'ajoute cette fin n'a été satisfaite qu'au prix d'une castration. Dans le taoïsme par exemple, vous ne savez pas ce que c'est bien sûr, très peu le savent, enfin moi je l'ai pratiqué, j'ai pratiqué les textes bien sûr, dans le taoïsme et l'exemple est patent dans la pratique même du sexe, il faut retenir son foutre pour être bien. Le bouddhisme lui bien sûr est l'exemple trivial par son

<sup>140</sup> Lacan J., *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire de 1971.

<sup>141</sup> Lacan fait une erreur. Il s'agit d'Héraclite. Héraclite, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p.167 B XCIII.

<sup>142</sup> Lacan hurle « horreur ».

renoncement à la pensée elle-même parce que ce qu'il y a de mieux dans le bouddhisme, c'est le zen et le zen ça consiste à ça, à te répondre par un aboiement, mon petit ami. C'est ce qu'il y a de mieux quand on veut naturellement sortir de cette affaire infernale comme disait Freud.

Il est plus que probable que la fabulation antique, la mythologie comme vous appelez ça ou Claude Lévi-Strauss aussi appelait ça comme ça, la mythologie de l'ère méditerranéenne entre autre, c'est justement celle à laquelle on ne touche pas parce que c'est la plus foisonnante et puis surtout parce qu'on en a fait de tels jus qu'on ne sait plus par quel bout la prendre. Eh ben, cette mythologie est parvenue aussi à quelque chose, à quelque chose dans le genre de la psychanalyse... vous comprenez... ces dieux comme ça, il y en avait à la pelle des dieux, il suffisait de trouver le bon, il suffisait de trouver le bon et ça faisait ce truc, ce truc contingent... qui fait que quelquefois après une analyse, nous aboutissons à ce qu'un chacun baise convenablement sa une chacune.

C'étaient quand même des dieux, c'est-à-dire des représentations un petit peu consistantes de l'Autre. Parce que naturellement, passons sur la faiblesse de l'opération analytique, il y a une chose très, très singulière, c'est que oui ceci est si parfaitement compatible avec la croyance chrétienne, que de ce polythéisme nous avons vu la renaissance à l'époque épinglée du même nom.

Je vous dis tout ça parce que justement je reviens des musées et que en somme la Contre-Réforme, Ah la Contre-Réforme, c'était revenir aux sources et que le baroque c'en est l'étalage, c'est la régulation de l'âme par la scopie corporelle. Il faudra qu'une fois, enfin je sais pas si j'aurai jamais le temps, parler de la musique dans les marges. Mais je parle seulement de ce qui se voit dans toutes les églises de Rome, tout ce qui s'accroche aux murs, tout ce qui croule, tout ce qui délire, tout ce qui délire, n'est-ce pas enfin ce que j'ai appelé tout à l'heure l'obscurité, mais exaltée.

Je me demande d'abord pour quelqu'un qui viendrait comme ça du fin fond de la Chine, quel effet ça doit pouvoir lui faire, ce ruissellement de représentations de martyrs, et je dirais que ça se renverse ces représentations qui sont elles-mêmes martyrs, vous savez que martyr ça veut dire témoin, martyrs d'une souffrance plus ou moins pure, c'est notre peinture jusqu'à ce qu'on ait fait le vide en commençant sérieusement à s'occuper de petits carrés.

Mais y'en a après une réduction de l'espèce humaine n'est-ce pas, c'est ce qui motive sans doute que ce nom humaine ça résonne comme humeur malsaine, il y a un reste, ça fait malheur oui<sup>143</sup>. Cette réduction c'est le terme par où l'Église entend porter l'espèce justement jusqu'à la fin des temps. Et elle est si fondée dans la béance propre à la sexualité de l'être parlant, qu'elle risque d'être au moins aussi fondée, disons parce que quand même je veux pas désespérer de rien, aussi fondée que *l'Avenir de la science*<sup>144</sup> c'est le titre, vous savez qu'a donné à un de ses bouquins cet autre cureton qui s'appelait Ernest Renan et qui était un serviteur de la vérité lui aussi à tout crin. Il n'en exigeait qu'une chose et ça c'était absolument premier, sans ça c'était la panique, c'est qu'elle n'ait aucune conséquence ouais oui.

L'économie de la jouissance, voilà ce qui n'est pas encore près du bout de nos doigts, il est important tout de même ça aurait son petit intérêt qu'on y arrive. Mais vous dire ce qu'il en est de ce qu'on peut en voir à partir du discours analytique, c'est que peut-être on a une petite chance de trouver de temps en temps, par des voies essentiellement contingentes et c'est pourquoi si mon discours d'aujourd'hui n'était pas quelque chose absolument entièrement négatif, je tremblerais d'être rentré dans le discours philosophique

<sup>143</sup> La réduction dont parle Lacan est une opération littérale et de traficotage : à partir de « humeur malsaine » en enlevant **ma-leur**, il reste hum-aine avec le s qui se barre: hum eur mal s aine.

<sup>144</sup> Renan E., *L'avenir de la science*, Paris, Garnier Flammarion, 1995.

mais quand même il y a une voie  
puisque déjà nous avons vu quelques sagesses qui ont duré un petit bout de temps,  
pourquoi est-ce qu'avec le discours analytique, on ne trouverait pas quelque chose qui  
donnerait aperçu d'un truc précis  
et après tout qu'est-ce que l'énergétique si ce n'est aussi un truc mathématique.  
Celui-là sera pas mathématique, c'est bien pour ça que le discours de l'analyste se distingue  
du discours scientifique.  
Enfin, cette chance, mettons-là sous le signe d'au petit bonheur, encore.

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 15 mai 1973

On m'a averti ce matin pendant que je travaillais, au dernier moment de mon travail, on m'a averti que le 12 juin, que le 12 juin qui n'est pas, quel que soit le second mardi, qui n'est pas en principe celui auquel j'espérais vous donner rendez-vous, on m'a averti donc que la salle serait occupée par ce qu'on appelle des examens oraux et que dès lors on pouvait pas me répondre de ceci qu'elle serait libre à telle ou telle heure parce que les examens oraux on ne sait pas comment ça s'étend, comment ça se termine. De toute façon, je n'avais pas l'intention, comme je viens de le dire, de vous donner rendez-vous pour le 12 juin puisque c'est le mardi de la Pentecôte. J'avais par contre l'intention de vous donner rendez-vous le 19 juin, troisième mardi. Le 19 juin les examens continueront, donc je ne peux pas malgré que j'ai élevé quelque objection à ce régime, je ne peux pas prévoir donc si le 19 juin je pourrais continuer ce que j'énonce cette année.

Faites comme vous voudrez, vous encourez la chance, vous ferez une pétition, je ne sais pas, faites ce qui vous plaît. Voilà donc le point.

C'est évident que comme c'est ce matin même qu'on m'en a averti, je n'ai pas pu mijoter les choses d'une façon telle que je fasse aujourd'hui la conclusion si tant est qu'à aucune de mes années y'a, à proprement parler une conclusion ce qui est conséquence que ce que je vous énonce ne peut toujours que rester jusqu'à un certain point ouvert, ce n'est pas un privilège. Les choses chaque année restent ouvertes sur un certain nombre de points en suspens. Ce sera d'ailleurs ce sur quoi aujourd'hui j'aurai amplement à m'étendre.

J'avais rêvé cette nuit que, quand je venais ici, y'avait personne. C'est d'où se confirme le caractère de vœu du rêve. Malgré bien entendu que j'étais... puisque j'avais déjà travaillé au milieu de la nuit, j'étais assez outré puisque je me souvenais aussi dans mon rêve que j'avais travaillé à quatre heures et demie du matin, j'étais assez outré que tout ça doive servir à rien mais c'était quand même la satisfaction d'un vœu, à savoir que dès lors je n'avais plus qu'à me les rouler. Voilà.

Je vais dire, je vais dire la fonction, je vais le dire une fois de plus parce que je me répète, je vais dire une fois de plus ce qui est de mon dire et qui s'énonce : *il n'y a pas de métalangage*. Quand je dis ça, je parle apparemment du langage de l'être, à part bien entendu que que comme je l'ai fait remarquer la dernière fois, ce que je dis c'est ce qu'il n'y a pas. L'être est autrement dit le non-être n'est pas.

Y'a ou n'y a pas.

Pour moi ce n'est qu'un fait de dit. On suppose l'être à certains mots, individu par exemple, ou substance, c'est même fait pour dire ça qu'on suppose l'être à l'individu entre autres. Ce mot sujet que j'emploie, vous allez le voir, j'y reviendrai, prend évidemment un accent différent du fait de mon discours.

Pour tout dire, je préviens, je me distingue du langage de l'être. Ceci implique qu'il puisse y avoir fiction de mots, je veux dire à partir du mot. Et comme certains peut-être s'en souviennent, c'est de là que je suis parti quand j'ai parlé de l'éthique. Ce n'est pas parce que j'ai écrit des choses qui font fonction de forme du langage que j'assure l'être du métalangage. Car cet être, il faudrait que je le présente comme subsistant par soi, par soi tout seul, langage de l'être.

La formalisation mathématique qui est notre but, notre idéal pourquoi, parce que seule elle est *mathème* c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement, la formalisation mathématique c'est de l'écrit, et c'est là-dedans que je vais essayer d'avancer aujourd'hui.

Or, elle ne subsiste cette formalisation mathématique, que si j'emploie à la présenter la langue dont j'use. C'est là qu'est l'objection. Nulle formalisation de la langue n'est transmissible sans l'usage de la langue elle-même. C'est par mon dire que cette formalisation, idéal métalangage, je la fais *ex-sister*. C'est ainsi que le symbolique ne se



confond pas, loin de là, avec l'être, mais qu'il subsiste comme *ex-sistence* du dire. C'est ce que j'ai souligné dans le texte dit *L'Étourdit* – d,i,t. –, c'est ce que j'ai souligné de dire que le symbolique ne supporte que l'ex-sistence.

En quoi je l'ai rappelé la dernière fois, c'est une des choses importantes que j'ai dites dans cet exercice, que comme d'habitude j'ai fait plus ou moins pour vous retenir, vous faire entendre, mais il serait peut-être quand même important que vous vous souveniez de l'essentiel. L'essentiel, je l'ai rappelé encore une fois à propos de l'inconscient, l'inconscient se distingue entre tout ce qui a été produit jusqu'alors de discours, qu'il énonce ceci qui est l'os de mon enseignement, que je parle sans le savoir, je parle avec mon corps et ceci sans le savoir. Je dis donc toujours plus que je n'enseigne. C'est là que j'arrive au sens du mot sujet dans cet autre discours. Ce qui parle sans le savoir me fait je, sujet, sujet du verbe certes, mais ça ne suffit pas à me faire être. Ça n'a rien à faire avec ce que je suis forcé de mettre dans l'être, suffisamment de savoir pour se tenir mais pas une goutte de plus, et c'est ce que jusqu'alors on a appelé la forme.

Dans Platon, la forme c'est ce savoir qui remplit l'être. La forme n'en sait pas plus qu'elle ne dit, elle est réelle, viens-je de dire, en ce sens qu'elle tient l'être dans sa coupe mais à ras bord. Elle est le savoir de l'être, le discours de l'être suppose que l'être sait et c'est ce qui le tient.

Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir. C'est lui dont, dans mon enseignement j'interroge la structure, en tant que ce savoir, je viens de le dire impossible, est par-là interdit. C'est ici que je joue de l'équivoque, de l'équivoque qui de ce savoir impossible nous dit qu'il est censuré, défendu, il ne l'est pas si vous écrivez convenablement cet *interdit*, d'un trait d'union entre l'inter et le dit, c'est qu'il est dit entre les mots, entre les lignes et que c'est ça dont il s'agit de...

d'énoncer à quelle sorte de réel nous permet l'accès.

Il s'agit de montrer où va sa mise en forme, ce métalangage qui n'est pas et que je fais *ex-sister*.

Ce qui ne peut être démontré suggère quelque chose qui peut en être dit de vrai sur le sujet par exemple, entre autre, de l'indémontrable. C'est ainsi que s'ouvre cette sorte de vérité, la seule qui nous soit accessible et qui porte par exemple sur le non-savoir-faire.

Je sais pas comment m'y prendre, pourquoi pas le dire, avec la vérité pas plus qu'avec la femme, puisque j'ai dit que l'une et l'autre, au moins pour l'homme, c'était la même chose, ça fait le même embarras. Il se trouve, c'est accident, que j'ai du goût aussi bien pour l'une que pour l'autre malgré tout ce qu'on en dit.

Cette discordance du savoir et de l'être, c'est ce qui est notre sujet. Ça n'empêche pas qu'on peut dire aussi qu'il n'y en a pas de discordance quant à ce qui mène le je, selon mon titre de cette année, *Encore*. C'est l'insuffisance du savoir par quoi nous sommes en corps pris, et c'est par là que ce je d'*Encore* se mène, non pas qu'à en savoir plus il nous mènerait mieux, mais peut-être qu'il y aurait meilleure jouissance, accord de la jouissance et de sa fin. Or, la fin de la jouissance c'est, c'est ce que nous enseigne tout ce qu'articule Freud de ce qu'il appelle inconsidérément pulsion partielle, la fin de la jouissance est à côté de ce à quoi elle aboutit, c'est à savoir que nous nous reproduisons.

Le je n'est pas un être, c'est un supposé à ce qui parle. Ce qui parle n'a affaire qu'avec ma solitude sur le point du rapport que je ne puis définir qu'à dire comme je l'ai fait qu'il ne peut pas s'écrire. Cette solitude elle, de rupture du savoir, non seulement elle peut s'écrire, mais elle est même ce qui s'écrit par excellence, ce qui d'une rupture de l'être laisse trace. C'est ce que j'ai dit dans un texte, certes non sans imperfections, que j'ai appelé *Lituraterre*. La nuée du langage me suis-je exprimé métaphoriquement fait écriture. Qui sait si le fait que nous pouvons lire ces ruisseaux que je regardais au retour du Japon, sur la Sibérie, comme traces métaphoriques de l'écriture, n'est pas lié  
lier et lire c'est les mêmes lettres faites-y attention

n'est pas lié à quelque chose qui va au-delà de l'effet de pluie dont il n'y a aucune chance que l'animal le lise comme tel.

Bien plutôt est-il lié à cette forme d'idéalisme que je voudrais vous faire entrer dans la tête, non pas certes celui dont parle Berkeley, à vivre dans un temps où le sujet avait pris son indépendance, non pas que tout ce que nous connaissons soit représentation, mais bien plutôt cet idéalisme qui ressortit à l'impossible d'inscrire la relation sexuelle entre deux corps de sexe différent.

C'est par là que se fait l'ouverture par quoi c'est le monde qui vient à nous faire son partenaire. C'est le corps parlant en tant qu'il ne peut réussir à se reproduire que grâce à un malentendu sur sa jouissance et cela c'est dire qu'il ne se reproduit que grâce à un ratage de ce qu'il veut dire, car ce qu'il veut dire comme le dit bien le français, son sens, c'est sa jouissance effective,

c'est à la rater

c'est à dire à baiser

car c'est justement ça qu'il ne veut pas faire, la preuve c'est que quand on le laisse tout seul il sublime tout le temps à tours de bras, il voit la beauté, le bien, sans compter le vrai, c'est encore là comme je viens de vous le dire qu'il est le plus près de ce dont il s'agit, mais ce qui est vrai c'est que le partenaire de l'autre sexe reste l'Autre.

C'est donc à la rater qu'il réussit à être en corps reproduit, sans rien savoir de ce qui reproduit, notamment ceci qui est dans Freud parfaitement sensible, bien sûr ça n'est qu'un bafouillage mais nous ne pouvons pas faire mieux, il ne sait pas si ce qui le reproduit c'est la vie ou la mort. J'ai pas dit ce qu'il, q.u. apostrophe i,1, j'ai dit ce qui, q.u.i., i.e., il faut séparer.

Oui, il me faut pourtant dire ce qu'il y a de métalangage et en quoi il se confond avec la trace laissée par le langage. C'est par là qu'il fait retour à la révélation du corrélat de la langue, ce savoir en plus de l'être, sa petite chance d'aller à l'Autre, dont j'ai pourtant fait remarquer la dernière fois, c'est l'autre point essentiel, qu'il est ce savoir en plus, passion de l'ignorance, que justement c'est de cela qu'il ne veut rien savoir. De l'être de l'Autre il ne veut rien savoir. C'est bien pour ça que les deux autres passions sont celles qui s'appellent l'amour qui n'a rien à faire contrairement à ce que la philosophie a élucubré avec le savoir, et la haine qui est bien ce qui a le plus de rapport avec l'être ce qui s'en approche le plus, que j'appelle l'*ex-sister*. Rien ne concentre plus de haine que ce dire où se situe ce que j'appelle l'*ex-sistence*.

L'écriture est une trace où se lit un effet de langage.

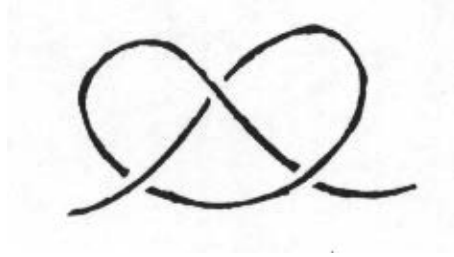
Quand vous gribouillez quelque chose et moi aussi je m'en prive certes pas, c'est avec ça que je prépare ce que j'ai à dire, et c'est remarquable qu'il faille de l'écriture s'assurer. C'est pas le métalangage, quoiqu'on puisse lui faire remplir une fonction qui y ressemble mais qui n'en reste pas moins, au regard de l'Autre où le langage s'inscrit comme vérité, qui n'en reste pas moins tout à fait seconde. Car rien de ce que je pourrais au tableau vous écrire des formules générales qui lient au point où nous en sommes l'énergie à la matière, par exemple la dernière formule d'Heisenberg, rien ne tiendra tout ça si je ne le soutiens pas d'un dire qui est celui de la langue et d'une pratique qui est celle de gens qui donnent des ordres au nom d'un certain savoir.

Alors quand vous gribouillez, ma foi comme on le dit c'est toujours sur une page et c'est avec des lignes, et nous voilà plongés tout de suite dans l'histoire des dimensions. Comme ce qui coupe une ligne c'est le point et que le point a zéro dimension, la ligne sera définie d'en avoir deux... Comme ce qui coupe... la ligne sera définie d'en avoir une...

comme ce que coupe la ligne, c'est une surface, la surface sera définie d'en avoir deux. Comme ce que coupe la surface c'est l'espace, l'espace en aura trois.

Seulement, c'est là que prend sa valeur le petit signe que j'ai écrit là-haut. Je veux dire celui qu'il faut que je distingue de celui que j'ai écrit au-dessous. Ils sont séparés. Vous pouvez remarquer que c'est quelque chose qui a tous les caractères d'écriture ça pourrait aussi bien

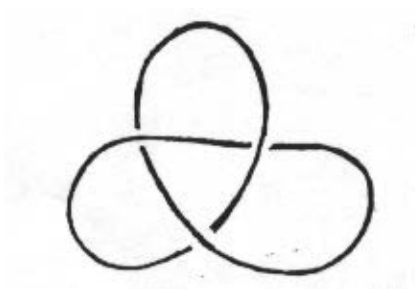
être une lettre. Seulement comme vous écrivez cursivement, il vous vient pas à l'idée d'arrêter la ligne avant qu'elle en rencontre une autre pour la faire passer dessous, la supposer passer dessous, parce qu'il s'agit dans l'écriture de tout autre chose que de l'espace à trois dimensions<sup>145</sup>.



Cette ligne coupée ici, ai-je dit, veut dire qu'elle passe sous l'autre. Ici c'est au-dessus parce que c'est l'autre qui s'interrompt, c'est ce qui produit, encore qu'il n'y ait pas ici qu'une ligne, cette chose qui se distingue de ce que serait un simple rond, un rond de ficelle si ça existait. Ça s'en distingue en ce sens que quoiqu'il n'y ait qu'une seule ficelle, ça fait un nœud.

C'est quand même tout autre chose cette ligne que la définition que nous en avons donnée tout à l'heure au regard de l'espace, c'est-à-dire en somme une coupure, ce qui fait un trou, un intérieur, un extérieur de la ligne.

Cette autre ligne, cette ficelle, comme je l'ai appelée ça ne s'incarne pas si facilement dans l'espace. La preuve, c'est que la ficelle idéale, la plus simple, ça serait un tore. Et on a mis très longtemps à s'apercevoir grâce à la topologie que ce qui s'enferme dans un tore, c'est quelque chose qui n'a absolument rien à voir avec ce qui s'enferme dans un cube. Il ne s'agit pas de couper le tore, car quoique vous fassiez avec la surface d'un tore vous ne ferez pas un nœud. Mais par contre avec le lieu du tore, comme ceci vous le démontre, vous pouvez faire un nœud. C'est en quoi, permettez-moi de vous le dire, le tore c'est la raison c'est ce qui permet le nœud. C'est bien en quoi ce que je vous montre, ce tore tortillé c'est l'image aussi simple et aussi sec que je peux vous la donner de ce que j'ai évoqué l'autre jour comme la trinité, une et trois d'un seul jet.



Il n'en reste pas moins que c'est à en refaire trois tores par le petit truc que je vous ai déjà montré sous le nom de nœud borroméen que nous allons pouvoir opérer, dire quelque chose sur ce qu'il en est de l'usage du premier nœud. Naturellement il y en a qui étaient pas là quand j'ai parlé l'année dernière, du côté de février, du nœud borroméen.

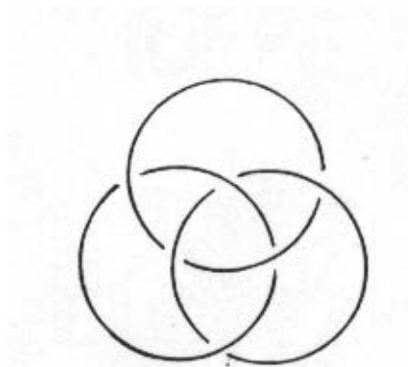
<sup>145</sup> Les notes dont nous disposions ne reproduisaient pas les dessins des nœuds. Nous avons donc utilisé les dessins de la version Seuil, sauf pour le nœud de la p. 10 qui est faux dans la version Seuil. Nous avons utilisé le bon nœud rétabli par Soury et Thomé dans *Chaînes et nœuds* deuxième partie, texte 58, p. 4.

Nous allons tâcher aujourd'hui de vous faire sentir l'importance de cette histoire et en quoi elle a affaire à l'écriture pour autant que je l'ai définie comme ce que laisse de traces le langage.

Le nœud borroméen consiste en ceci que nous y avons affaire avec ce qui ne se voit nulle part, à savoir un vrai rond de ficelle. Parce que figurez-vous que quand on trace une ficelle on n'arrive jamais à ce que sa trame joigne ses deux bouts. Pour que vous ayez un rond de ficelle, il faut que vous fassiez un nœud, nœud marin de préférence (dans la salle on rit). Je vois pas ce que ça a de bouffon, bon ! Ah ! faisons le nœud marin, si vous croyez que c'est facile essayez-vous-y vous-même, ça fait toujours un certain embarras. Bon ! Enfin, malgré tout, j'ai essayé ces jours-ci d'en prendre l'habitude et il y a rien de plus facile que de le rater. Voilà ! Grâce au nœud (applaudissements), vous avez là un rond de ficelle.

Le problème qui est posé par le nœud borroméen est celui-ci : comment faire, quand vous avez fait vos ronds de ficelle, pour que, pour que quelque chose dans le genre de ce que vous voyez dans le haut, à savoir un nœud, pour que ces trois ronds de ficelle tiennent ensemble, et de façon telle, de façon telle que si vous en coupez un ils soient tous libres, je veux dire les trois les trois ce qui n'est rien. Car le problème c'est de faire qu'avec un nombre quelconque, quelconque de ronds de ficelle, quand vous en coupez un, tous les autres sans exception, soient désormais libres, indépendants.

Voici par exemple le cas, j'ai déjà l'année dernière mis ça au tableau.

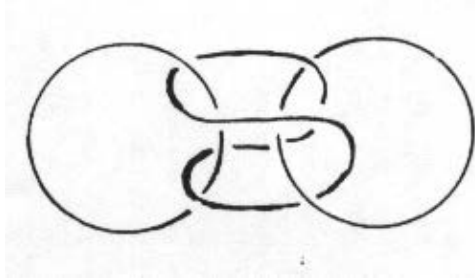


Naturellement, comme j'ai fait une petite faute, ce n'est pas tout à fait satisfaisant mais ça va le devenir. Rien n'est plus facile dans cet ordre que de faire une faute. Ah ! Encore ma faute !

Tel que vous le voyez là, tel que vous le voyez là inscrit, il vous est facile de voir que comme ces deux ronds de ficelle sont construits de telle sorte qu'ils sont pas noués l'un à l'autre, c'est uniquement par le troisième qu'ils se tiennent, ce que curieusement je ne suis pas arrivé à reproduire avec mes ronds de ficelle. Mais Dieu merci, j'ai quand même un autre moyen de le faire que de reproduire ce que je fais au tableau, à savoir de le manquer. (à son assistante : ouvrez moi vous serez gentille. Celui-là) Je vais tout de suite vous donner le moyen de façon complètement rationnelle et compréhensible..., voilà, voilà donc un rond de ficelle, en voilà un autre.



Vous passez le second rond dans le premier et vous le pliez comme ça. Il suffira dès lors que d'un troisième rond vous preniez le second, pour que ces trois soient noués, et noués de telle sorte qu'il suffit bien évidemment que vous sectionniez un des trois pour que les deux autres soient libres.



Supposez chers amis que je vous enlève celui-ci, celui-ci que je viens de reprendre, hein, vous voulez le dernier, c'est celui-là que vous voulez, mais c'est tout à fait la même chose, c'est tout à fait la même chose pour la simple raison que celui-là, que je vous ai représenté comme plié et qui a en somme deux oreilles dans lesquelles passe le troisième, il est absolument symétrique de l'autre côté, à savoir que par rapport au troisième il a aussi deux oreilles que prend le premier.

Non seulement ceci, ne croyez pas vous savez que ce soit inutile n'est-ce pas, tous ces petits cafouillages, ce n'est pas si familier que la façon dont je suis amené à l'expliquer, avec des ratages justement, ne soit pas ce qui peut vous le faire entrer dans la tête. Car il faut que je vous le montre, parce qu'après tout, il n'y a que comme ça que ça peut entrer. Après le premier pliage, vous pouvez avec le troisième, à condition ici de faire un nœud, faire un pliage nouveau. Et à celui-ci un quatrième, un quatrième qui est comme le premier étant ajouté, vous voyez qu'il reste tout aussi vrai avec quatre qu'avec trois qu'il suffise de couper un de ces nœuds pour que tous les autres soient libres entre eux. Vous pouvez en mettre un nombre absolument infini, ce sera toujours vrai.

Néanmoins, cette histoire qui rend simple le nœud borroméen en ce sens qu'ici par exemple vous pouvez parfaitement toucher en quoi ce sont les deux parties de cet élément qui font oreille, celle-ci et celle-ci, et qu'en somme en le tirant avec l'autre, c'est ce rond qui se plie en deux, ici et ici passent, sont les deux oreilles, et ce cercle là, qui ira lui, laissons celui que nous pourrions dans cette occasion, mais uniquement dans cette occasion appeler premier, qui restera à l'état de rond, de rond-soutien du premier rond plié.



Dessin 4.

Un nœud borroméen à 13 ronds.

A cette intuition sensible, en quelque sorte, de la fonction des ronds, vous pouvez constater qu'il suffit d'en couper un quelconque, que ce soit un du milieu ou un des deux

extrémités, pour que tout ce qu'il y a de nœuds pliés, du même coup, soit d'entre-soi libéré. La solution est donc absolument générale.

Cela ne veut pas dire que pour un nombre quelconque de ronds de ficelle, on pourra faire une disposition aussi relativement élégante par sa relative symétrie que celle que j'ai fait au tableau, à savoir que ces trois ronds soient strictement, les uns par rapport aux autres, d'une forme, équivalente. Ça sera certainement plus compliqué et ceci dès qu'on sera arrivé à quatre, cela nous montrera bien souvent des effets de torsion qui ne nous permettront pas de les maintenir à l'état de ronds.

Néanmoins, ce que je veux à cette occasion vous faire sentir c'est que partant des ronds nous avons affaire à quelque chose qui ne se distingue que d'être l'Un. C'est très précisément d'ailleurs, en quoi un vrai rond de ficelle sans nœud c'est très difficile à faire. Mais c'est certainement la plus éminente représentation de quelque chose qui ne se soutient que de l'Un très précisément en ce sens que ça n'enferme rien qu'un trou. Et que pourquoi ai-je fait intervenir dans l'ancien temps le nœud borroméen, c'est très précisément pour traduire la formule : *Je te demande quoi ? de refuser ce que quoi ? Ce que je t'offre*, c'est à dire quelque chose qui au regard de ce dont il s'agit, et vous savez ce que c'est, c'est à savoir l'objet petit a. L'objet petit a n'est aucun être, l'objet petit a c'est ce que suppose, suppose de vide une demande, dont en fin de compte, ce n'est qu'à la définir comme située par la métonymie, c'est à dire par la pure continuité assurée du commencement ou début de la phrase, que nous pouvons imaginer ce qu'il peut en être d'un désir qu'aucun être ne supporte, je veux dire qui est sans autre substance que celle qui s'assure des nœuds mêmes. Et la preuve, c'est que, énonçant cette phrase : *je te demande de refuser ce que je t'offre*, je n'ai pu que la motiver de ce, *ce n'est pas ça*, dont j'ai parlé, que j'ai repris la dernière fois, et qui veut dire que dans le désir de toute demande il n'y a que la requête de ce quelque chose qui au regard de la jouissance qui serait satisfaisante, qui serait la *Lustbefriedigung* supposée dans ce qu'on appelle également improprement dans le discours psychanalytique la pulsion génitale, celle où s'inscrirait un rapport qui serait le rapport plein, le rapport inscriptible entre ce qu'il en est de l'Un avec ce qui reste irréductiblement l'Autre.

C'est en quoi j'ai insisté sur ceci, c'est que le partenaire de ce je qui est le sujet, le sujet de toute phrase de demande, c'est que son partenaire est non pas l'Autre mais ce quelque chose qui vient se substituer à lui sous la forme, sous la forme de cette cause du désir que j'ai cru pouvoir diversifier, diversifier et ce n'est pas sans raison, en quatre, en tant qu'il se constitue selon la découverte freudienne, en tant qu'il se constitue diversement de l'objet de la succion, de l'objet de l'excrétion, du regard et aussi bien de la voix. C'est en tant que substitut de ce qu'il en est de l'Autre que ces objets sont réclamés, sont faits cause du désir.

Comme je l'ai dit tout à l'heure, il semble que le sujet se représente les objets inanimés très précisément en fonction de ceci qu'il n'y a pas de relation sexuelle. Il n'y a que les corps parlant ai-je dit, qui se font une idée du monde comme tel. Et à cet endroit on peut le dire, que le conte<sup>146</sup>, le monde comme tel, le monde de l'être plein de savoir, ce n'est qu'un rêve, un rêve du corps en tant qu'il parle. Il n'y a pas de sujet connaissant, il y a des sujets qui se donnent des corrélats dans l'objet petit a, corrélats de paroles jouissantes en tant que jouissance de parole. Que coïncent-elles d'autre que d'autres uns ? Car, comme je vous l'ai fait remarquer tout à l'heure, il est clair que cette *bilobulation*, cette transformation du rond de ficelle en oreilles, il peut se faire de façon strictement symétrique, ce qui est même ce qui arrive dès qu'on arrive au niveau de quatre, c'est-à-dire que les deux ronds que représentent mes doigts à l'extrémité de ceux-ci seraient en fonction, il y en aurait quatre.

La réciprocité, pour tout dire entre le sujet et l'objet petit a est totale. Pour tout être parlant la cause de son désir est strictement quant à la structure, équivalente si je puis dire, à sa pliure, à ce que j'ai appelé sa division de sujet. Et c'est bien ce qui nous explique que si longtemps le sujet a pu croire que le monde en savait autant que lui, c'est qu'il est

<sup>146</sup> Lacan dit « conte ». Lapsus ?

symétrique, c'est que le monde, ce que j'ai appelé la dernière fois le penser, c'est l'équivalent, c'est l'image en miroir de la pensée. C'est bien en quoi le sujet, pour autant qu'il fantasme, il n'y a, jusqu'à l'avènement de la science la plus moderne, il n'y a rien eu que fantasme quant à la connaissance, et c'est bien ce qui a permis cette échelle d'êtres grâce à quoi était supposé dans un être dit Être Suprême ce qui était le bien de tous, ce qui est aussi bien l'équivalent, l'équivalent de ceci que l'objet petit **a** peut être dit, comme son nom l'indique, écrivez-le petit **a** entre parenthèses, mettez sexué après, et vous savez que l'Autre ne se présente pour le sujet que sous une forme (**a**)sexuée. C'est-à-dire que tout ce qui a été le support, le support substitut, substitut de l'Autre sous la forme de l'objet de désir, tout ce qui s'est fait de cet ordre, est (**a**)sexué. Et c'est très précisément en quoi l'Autre comme tel reste, reste non sans que nous puissions y avancer un peu plus, reste dans la doctrine, la théorie freudienne, un problème, celui qui s'est exprimé en ceci que répétait Freud : que veut la femme ? la femme étant dans l'occasion l'équivalent de la vérité. C'est en quoi cette équivalence que j'ai produite est justifiée.

Est-ce que nous ne pouvons pas pourtant par cette voie cette voie de ce que j'ai distingué comme l'Un à prendre comme tel, en ce sens qu'il n'y a rien d'autre dans cette figure du rond de ficelle, qui a pourtant son intérêt de nous offrir, de nous offrir le quelque chose que rejoint sans doute l'écriture, l'exigence en effet que j'ai produite sous le nom de nœud borroméen, à savoir de trouver une forme, cette forme supportée par ce support mythique qu'est le rond de ficelle, mythique ai-je dit car on ne fait pas de rond de ficelle fermé, ceci est un point tout à fait important.

Quelle est cette exigence que j'ai énoncée sous le nom de nœud borroméen ?

C'est très précisément ceci qui distingue, qui distingue ce que nous trouvons dans le langage, dans la langue courante, et qui se supporte de la métaphore très répandue de la chaîne, contrairement aux ronds de ficelles.

Des éléments de chaîne, ça se fait ça se forge, ce n'est pas très difficile d'imaginer comment ça se fait, on tord du métal jusqu'au moment où on peut arriver à la souder, et la chaîne est ainsi quelque chose qui peut avoir sa fonction pour représenter l'usage de la langue. Sans doute n'est-ce pas un support simple, il faudrait dans cette chaîne faire des chaînons qui iraient s'accrocher à un autre chaînon un peu plus loin avec deux ou trois chaînons flottants intermédiaires, et comprendre aussi pourquoi une phrase a une durée limitée.

Or tout ceci la métaphore ne peut pas nous le donner.

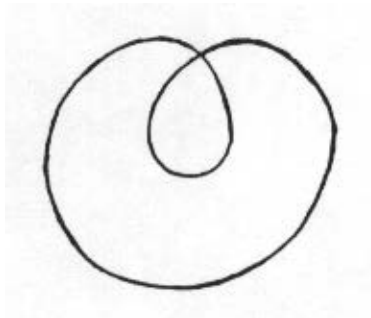
Il est néanmoins frappant qu'à prendre les supports de ronds de ficelle que je vous ai dit il y en avait quand même dans ce que je vous ai rendu sensible, un premier et un dernier. Ce premier et ce dernier étaient des ronds simples qui franchissaient, qui perçaient si je puis dire les deux, ce que j'appelle, vous voyez la difficulté de parler de ces choses, ce que j'appelle les lobes d'oreilles des ronds repliés. C'était donc deux nœuds simples qui à la fin se trouvaient faire quelque chose comme le début et la fin de la chaîne.

Il reste ceci. Il reste ceci, c'est que ces deux ronds initiaux terminaux, rien ne nous empêcherait de les confondre. C'est à savoir que les ayant coupé, coupé ce qui est imaginaire, il suffit de les défaire, d'en faire passer un seul à prendre les quatre lobes ainsi résumés dans un cas où il y en a que deux, mais la situation serait exactement la même s'il y en avait un nombre infini. Chose à remarquer nous n'aurions, pour m'exprimer vite, nous n'aurions dans ce cas...

quand même encore une différence. Ce n'est pas parce que nous aurions conjoint les deux derniers nœuds que toutes les articulations seraient les mêmes car ici ils sont affrontés deux par deux, il y a donc quatre brins à faire nœud

alors qu'ici à prendre, à prendre mon cercle unique, vous auriez le support de ce cercle et quatre brins à passer, ce qui ferait un affrontement non pas de deux à deux qui font quatre mais de quatre à un qui font cinq. Et donc on pourrait dire que même ce qui serait alors, puisque ici vous n'avez que deux éléments, le troisième élément, le troisième élément dans son rapport topologique n'aurait pas le même rapport avec les deux autres que les deux autres entre eux. Et comme tels, à simple inspection des nœuds en fonction, le troisième élément se distinguerait des autres.

Je pense en avoir assez dit sur la symétrie des rapports du premier et du deuxième, puisque le dernier je l'ai appelé le troisième. Cette symétrie tient encore, cette symétrie tient encore si vous unifiez le troisième rond avec un quelconque des deux autres. Simplement vous aurez alors une figure comme celle-ci, celle qui affronte un simple rond avec ce que j'appelle le huit intérieur.



Vous aurez donc eu l'épanouissement de l'Autre mais au prix de la surgescence de quelque chose qui est le huit intérieur et qui comme vous le savez est ce dans quoi je supporte la bande de Moebius, autrement dit ce dont en quoi dans un strict support de cette voie que j'essaie pour vous de frayer de la fonction du nœud, s'exprime par le huit intérieur. Je ne peux ici que l'amorcer, pourquoi, parce que j'ai encore à avancer quelque chose qui me paraît, avant que je vous quitte, capital. Si je vous ai donné la solution des nœuds borroméens par cette enfilade de chaînes pliées sous la forme de ces ronds qui redeviennent totalement indépendants pour peu que vous en coupiez un seul, à quoi ceci peut-il servir ?

Contrairement à ce que vous voyez dans le langage, c'est à savoir ce qui vous est très simplement matérialisé et ce n'est pas non plus très difficile, très difficile d'en trouver un exemple et pas pour rien dans la psychose. Souvenez-vous de ce qui hallucinatoirement peuple la solitude de Schreber :

*Nun will ich mich...*, ce que je traduis : maintenant je vais me..., c'est un futur. Ou encore *sie sollen nämlich...* vous devez quant à vous...

Ces phrases interrompues que j'ai appelées (long silence) message de code, ces phrases interrompues laissent en suspens je ne sais quelle substance. À quoi peut nous servir cette exigence d'une phrase quelle qu'elle soit, qui soit telle qu'ayant sectionné l'un, c'est-à-dire retiré d'Un de chacun de ces chaînons, tous les autres du même coup soient libres ?

Est-ce que ce n'est pas là le meilleur support que nous puissions donner de ce par quoi procède ce langage que j'ai appelé mathématique ?

Le propre du langage mathématique une fois qu'il est suffisamment resserré quant à ses exigences de pure démonstration, et très précisément ceci de tout ce qui s'en avance, s'en avance non pas tant dans le commentaire parlé mais dans le maniement des lettres, suppose ceci qu'il suffit qu'une ne tienne pas pour que tout le reste, tout le reste des autres lettres, non seulement ne constituent par leur agencement rien de valable, mais se dispersent. Et c'est très précisément en ceci que le nœud borroméen peut nous servir de meilleure métaphore quant à ce qu'il en est d'une exigence qui est celle-ci : c'est que nous ne procédons que de l'Un.



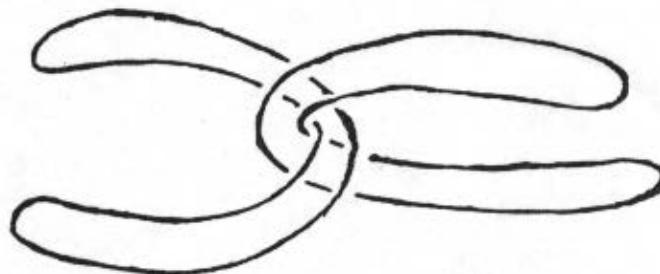
L'Un engendre la science, non pas au sens où quoique ce soit s'en mesure, ce n'est pas ce qui se mesure dans la science contrairement à ce qu'on croit, qui est l'important. Ce qui fait le nerf original, ce qui distingue la science, la science moderne de la science de la réciprocity entre le *nous* /  $\forall \omega$  et le monde, entre ce qui pense et ce qui est pensé, c'est justement cette fonction de l'Un, en tant que l'Un n'est pas là, n'est là pouvons-nous supposer, que pour représenter ce qu'il en est justement de ce que l'Un est seul, de ce que l'Un ne se noue véritablement avec rien de ce qui ressemble à l'Autre sexuel, que c'est au contraire de la chaîne entre des uns qui sont tous faits de la même façon, de n'être rien d'autre que de l'Un.

Quand j'ai dit y'a d'l'Un et que j'y ai insisté, que j'ai vraiment piétiné ça comme un éléphant pendant toute l'année dernière, vous voyez ce que je fraye et ce à quoi je vous introduis.

Comment alors quelque part mettre comme telle la fonction de l'Autre, comment si jusqu'à un certain point c'est simplement des nœuds de l'Un que se supporte ce qui reste quand ça s'écrit de tout langage, comment poser une différence car il est clair que l'Autre ne s'additionne pas à l'Un, l'Autre seulement s'en différencie. S'il y a quelque chose par quoi il participe à l'Un c'est que bien loin qu'il s'additionne, ce dont il s'agit concernant l'Autre c'est comme je l'ai dit déjà mais il n'est pas sûr que vous l'avez entendu c'est que l'Autre c'est l'Un en moins. C'est pour ça que dans, dans tout rapport de l'homme avec une femme, celle qui est en cause c'est sous l'angle de l'Une en moins qu'elle doit être prise.

Je vous avais déjà indiqué ça un petit peu à propos de Don Juan, mais bien entendu il n'y a qu'une seule personne je crois, ma fille nommément, qui s'en soit aperçu. Néanmoins pour simplement aujourd'hui amorcer ce que je pourrais vous dire d'autre, je vais vous montrer quelque chose. Car il ne suffit pas d'avoir trouvé une solution générale à ce qu'il en est du problème pour un nombre infini des nœuds borroméens, il faudrait que nous ayons le moyen de montrer que c'est la seule solution. Or nous en sommes à ceci jusqu'à ce jour qu'il n'y a aucune théorie des nœuds. Qu'est-ce que ça veut dire, ça veut dire ceci que très précisément, au nœud ne s'applique jusqu'à ce jour aucune formalisation mathématique qui permette, en dehors de quelques petites fabrications de petits exemples tels que ceux que je vous ai montrés, de prévoir qu'une solution, celle que je viens de donner n'est pas simplement une solution *ex-sistente*, mais qu'elle est nécessaire, qu'elle ne cesse pas comme je le dis pour définir le nécessaire, qu'elle ne cesse pas de s'écrire. Or, il suffit que tout de suite je vous montre quelque chose que bien sûr je vais écrire au tableau, parce que vous savez pas le tintouin que ça me donne de mettre tout ça sur le papier d'une façon que je tiens à votre disposition, qui sera aussi bien photographié dans un prochain article mais qui en demande un certain.

Il suffit que je vous fasse ça :

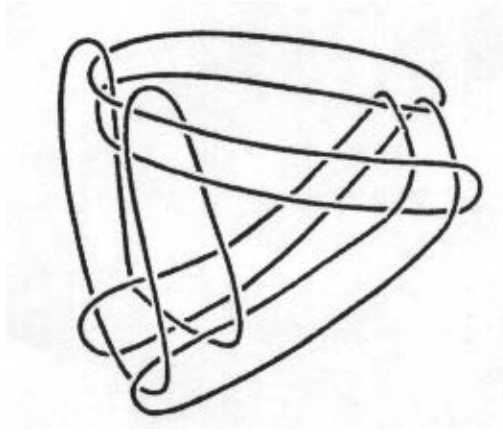


C'est embêtant que les autres, les autres nœuds soient là.

Regardez ça.

Je viens de faire passer deux de ces ronds l'un dans l'autre d'une façon telle qu'ils font ici non pas du tout ce re-plier que je vous ai montré tout à l'heure mais simplement un nœud marin. Comme ils sont de ce fait même, puisque je viens de les agencer fermés, comme ils

sont de ce fait même parfaitement séparables l'un de l'autre, vous devez penser que, si simplement ce qui m'est tout aussi possible je fais avec un cercle qui suit le même nœud marin, il suffit que j'approche de ceux-là un autre, ici je peux faire la même chose avec un troisième rond. J'aurai encore un nœud marin, peu importe qu'il soit face à face avec le premier ou qu'il soit strictement dans la file, c'est-à-dire que ce qui passe devant, passe devant également le suivant.



Je peux en faire un nombre infini et même fermer le cercle que cela fera, le fermer simplement. Pour le dernier, pour le dernier bien sûr, il ne sera pas séparable, il faudra que ce dernier je le passe entre les deux du bout de ce que j'aurai déjà construit, et que je le passe en faisant un nœud. Non pas en l'introduisant comme je viens de faire pour ces deux-là. Il n'en restera pas moins que voilà une autre solution tout aussi valable que la première, car que je sectionne un quelconque de ceux que j'aurai agencés ainsi, tous les autres du même coup seront libres, et pourtant ce ne sera pas la même sorte de nœud.

Je vous ai passé à l'occasion ceci que tout à l'heure, pour le nœud que je vous ai montré ainsi, en vous disant qu'aussi bien il y avait quelque nécessité que celui dans lequel j'ai conjoint le premier et le dernier rond, quelque nécessité d'une différence, il n'en est, en réalité, rien. Car je vous le fais remarquer, au moment où je viens de vous montrer les autres, à savoir ce que j'ai appelé la prise en forme de nœud marin, vous voyez très bien à ceci que même le dernier, ce dernier dont je vous ai dit que l'affrontement était de un à quatre, et que du même coup il y avait cinq brins dans le coup, que même le dernier je peux le faire exactement semblable à tous ceux-là, qu'il n'y a à ça aucune difficulté, et qu'ainsi j'aurai aussi de cette façon résolu sans introduire aucun point privilégié la question du nœud borroméen, pour un nombre  $x$  et aussi bien infini de ronds de ficelle.

Est-ce que ce n'est pas dans cette possibilité de différence, puisque aussi bien il n'y a aucune analogie topologique entre l'une et l'autre de ces façons de nouer les ronds de ficelle ? Est-ce que c'est dans cette topologie différente, une que nous pouvons exprimer ici à propos des nœuds marins, c'est une topologie de torsions, disons, par rapport aux autres, qui seraient simplement de flexions.

Est-ce que nous pouvons user de ceci pour, car il ne serait pas contradictoire de prendre même ceci dans un nœud marin ?

C'est très facile à faire, faites-en l'épreuve.

Très exactement voici la façon dont la chose fléchit, se prend au nœud marin.

Où mettre la limite de cet usage des nœuds pour arriver à la solution de ce qu'est ceci : la section d'un quelconque de ces ronds de ficelle entraîne la libération de tous les autres, c'est à dire nous donne le modèle de ce qu'il en est à partir de cette formalisation mathématique, celle qui substitue à la fonction d'un nombre quelconque ce qu'on appelle une lettre. Car la formalisation mathématique ce n'est pas autre chose. Que vous écriviez

que quelque chose, que vous écriviez que quelque chose, l'énergie<sup>147</sup>, ce soit un demi de  $mv^2$ .

qu'est que ça veut dire, ça veut dire que quelque soit le nombre d'uns que vous mettiez sous chacune de ces lettres, vous êtes soumis à un certain nombre de lois qui sont des lois de groupe telles que l'addition, la multiplication...

Voilà la question que j'ouvre et qui est faite pour vous annoncer s'il faut, ce que j'espère, ce que je peux éventuellement vous transmettre concernant ce qui s'écrit.

Ce qui s'écrit, en somme, qu'est-ce que ça serait, les conditions de la jouissance.

Et ce qui se compte, qu'est-ce que ça serait, les résidus de la jouissance ! Car aussi bien cet **a**, **a**-sexué, est-ce que ce n'est pas de le conjoindre avec ce qu'elle a de plus de jouir étant Autre de ne pouvoir être dite qu'Autre que la femme l'offre sous l'espèce de l'objet petit **a** ?

L'homme croit créer

croyez bien que je vous dis pas ça au hasard

croit – croit – croit, bon !

il crée – crée – crée

et il crée – crée – crée la femme. Ouais !

En réalité il la met au travail, mais au travail de l'Un et c'est bien en quoi cet Autre pour autant que s'y inscrit l'articulation du langage, c'est-à-dire la vérité, l'Autre pourra être barré, barré de ceci que j'ai qualifié tout à l'heure de l'Un en moins. Le S de A en tant qu'il est barré :

## S A

c'est bien cela que ça veut dire, et c'est en quoi nous en arrivons à poser la question de faire de l'Un quelque chose qui se tienne, c'est-à-dire qui se compte sans être.

La mathématisation seule atteint un réel et c'est en quoi c'est compatible avec notre discours, discours analytique, un réel qui précisément s'évade qui n'a rien à faire avec ce que la connaissance traditionnelle a supporté, c'est-à-dire non pas ce qu'elle croit, la réalité mais bien de fantasme.

Le réel c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient.

---

<sup>147</sup> Lapsus ?

Index

NOMS PROPRES

Berkeleyp. 4  
Don Juanp. 16  
Freudp. 5  
Heisenbergp. 5  
Japonp. 4  
Platonp. 3  
Schreberp. 15  
Sibériep. 4

OUVRAGES CITÉS

L'Étourditp. 3  
Lituraterrep. 4  
Encorep. 4

Séminaire de Jacques Lacan *Encore* le Mardi 26 juin 1973

Grâce à quelqu'un qui veut bien se consacrer, comme ça, au brossage de ce que je vous raconte, il est là au premier rang, j'ai eu il y a quatre, cinq jours, la truffe brossée dans mes élocutions ici, je parle de celles de cette année. Ça m'intéressait parce qu'après tout, sous ce titre d'*Encore*, je n'étais pas sûr d'être dans le champ que j'ai déblayé pendant vingt ans, puisque justement ce que ça disait c'était que ça pouvait durer encore longtemps. À le relire, j'ai trouvé que c'était pas si mal, et spécialement, mon Dieu, d'être parti de ceci qui me paraissait un peu mince pour le premier de mes séminaires de cette année, c'est que *la jouissance de l'Autre n'était pas le signe de l'amour*. C'était un départ. Un départ sur lequel peut-être je pourrai revenir aujourd'hui en fermant ce que j'ouvrais là.

J'ai en effet quelque peu parlé de l'amour. Mais le point pivot de ce que j'ai avancé cette année concerne ce qu'il en est du savoir dont j'ai accentué que l'exercice ne pouvait représenter qu'une jouissance. C'est là la clef, le point tournant, et c'est à quoi je voudrais aujourd'hui contribuer par une sorte de réflexion sur ce qui se fait de, de tâtonnant dans le discours scientifique, au regard de ce qui peut se produire de savoir. Je vais droit à ce dont il s'agit. Le savoir c'est une énigme, c'est une énigme qui nous est présentifiée par l'inconscient, tel qu'il s'est révélé par le discours analytique, et qui s'énonce à peu près ainsi, c'est que pour l'être parlant le savoir c'est ce qui s'articule. De ça on aurait pu s'en apercevoir depuis un bon bout de temps puisqu'en somme, à tracer les chemins du savoir, on ne faisait rien qu'articuler toutes sortes de choses qui pendant longtemps se sont centrées sur l'être, dont il est évident que rien n'est, sinon dans la mesure où ça se dit que ça est.

S<sub>2</sub>, j'appelle ça. Il faut savoir l'entendre. Est-ce bien d'eux que ça parle ? Parce qu'après tout, si nous partons du langage, il est généralement énoncé que le langage ça sert à la communication. Communication à propos de quoi, faut-il se demander, à propos de quels eux ? La communication implique la référence. Seulement il y a une chose qui est claire, je prends là les choses par le bout de, de l'étude scientifique du langage, le langage c'est l'effort fait pour rendre compte de quelque chose qui n'a rien à faire avec la communication, et qui est ce que j'appelle *lalangue*. *Lalangue* sert à de toutes autres choses qu'à la communication. C'est ce que l'expérience de l'inconscient nous a montré en tant qu'il est fait de *lalangue*, cette *lalangue* dont vous savez que je l'écris en un seul mot pour désigner ce qui est notre affaire à chacun à l'égard de ce qui, pour nous, est la langue, la langue dite maternelle, et pas pour rien dite ainsi. La communication, elle, si on voulait un peu la rapprocher de ce qui s'exerce effectivement dans la jouissance de *lalangue*, ça serait qu'elle implique quelque chose à savoir la réplique autrement dit le dialogue. Mais comme je l'ai autrefois, pas spécialement cette année, comme je l'ai autrefois expressément articulé, il n'y a rien de moins sûr que *lalangue* ça serve d'abord et avant tout au dialogue.

J'ai pu, comme ça recueillir au passage parce qu'il arrive que me viennent sous la main des choses dont j'ai entendu parler depuis bien longtemps, j'ai donc eu sous la main le travail, un livre important d'un nommé Bateson<sup>148</sup> dont on m'avait rebattu les oreilles, assez pour m'agacer un peu, parce qu'à vrai dire ça venait de quelqu'un qui avait été touché de la grâce d'un, d'un certain texte de moi et qui l'avait traduit, traduit en ajoutant autour quelques commentaires, et qui avait cru, dans le Bateson en question, trouver quelque chose qui allait sensiblement plus loin que ce que j'avais, j'avais cru devoir énoncer concernant l'inconscient, l'inconscient ai-je dit structuré comme un langage. Ce n'est pas si mal ce nommé Bateson. Ça va bientôt se traduire, Dieu merci, ça permettra comme ça de voir jusqu'à quel point il s'insère admirablement dans ce que je dis, dans ce que je dis

<sup>148</sup> Bateson G., *Perceval le fou, autobiographie d'un schizophrène*, Mayenne, Payot, 1976.

concernant l'inconscient, l'inconscient dont l'auteur, faute de savoir qu'il est structuré comme un langage, dont l'auteur se démontre comme n'ayant qu'une assez médiocre idée. Mais il faut dire que il y a des choses qu'il a forgées dans de très jolis artifices, et qu'il appelle lui-même des *métalogues*. Mmh !. C'est pas mal. C'est pas mal pour autant que, comme il le dit lui-même, ces *métalogues* comporteraient, s'il faut l'en croire, quelque sorte de progrès, interne, dialectique qui consisterait justement à ne se produire que d'interroger l'évolution du sens d'un terme. Il en réalise l'artifice, bien sûr, comme il s'est toujours fait dans tout ce qui s'est intitulé dialogue, des dialogues platoniciens entre autres, c'est-à-dire à faire dire par l'interlocuteur supposé tout ce qui en somme motive la question même du locuteur, c'est à savoir à incarner dans l'autre la réponse qui est déjà là. C'est bien en quoi le dialogue, le dialogue classique, dont les plus beaux sont présentés par le legs platonicien, c'est bien en quoi le dialogue classique se démontre n'être pas un dialogue.

Si j'ai dit que le langage, c'est ce comme quoi l'inconscient est structuré, c'est bien parce que le langage d'abord ça n'existe pas. Le langage c'est ce qu'on essaye de savoir concernant la fonction de *lalangue*. C'est bien ainsi que le discours scientifique l'aborde, à ceci près que ce qui lui est difficile c'est de, c'est de le réaliser pleinement, car l'inconscient c'est le témoignage, le témoignage d'un savoir en tant qu'il échappe pour une grande part à l'être qui donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de *lalangue*. C'est en effet, c'est vrai, c'est en effet que cet être rend compte par toute sortes d'affects qui restent énigmatiques, ce qui résulte de cette présence de *lalangue* en tant que, de savoir, elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que tout ce que lui-même, à titre de savoir énoncé, il supporte. Le langage sans doute est fait de *lalangue*, c'est une élucubration de savoir sur *lalangue* elle-même, mais l'inconscient est un savoir, un savoir-faire avec *lalangue*. Ce qu'on sait faire avec *lalangue* dépasse en d'autres termes de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage, mais il pose la même question qui est posée par le terme de langage, il est sur la même voie à ceci près qu'il va déjà beaucoup plus loin, qu'il anticipe sur la fonction du langage que *lalangue* nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets qui sont affects, et si l'on peut dire que l'inconscient est structuré par, comme un langage c'est très précisément en ceci que ses effets de *lalangue*, déjà là comme savoir, comme savoir qui n'a rien à faire, va bien au-delà de tout ce que l'être, l'être qui parle est susceptible d'articuler comme tel, c'est bien en ça que l'inconscient, en tant qu'ici je le supporte de son déchiffrement, que l'inconscient ne peut que se structurer comme un langage, comme un langage toujours hypothétique au regard de ce qui le soutient, à savoir *lalangue*, à savoir ceci même qui fait que tout à l'heure j'ai pu de mon S<sub>2</sub> faire une question et demander, est-ce bien d'eux, en effet, qu'il s'agit dans le langage, autrement dit, le langage est-il seulement communication ?

La méconnaissance de ce fait qui a surgi de par le discours analytique a prêté, a prêté à ce dont je vais faire aujourd'hui le pivot de ma question sur le savoir, a prêté à ceci que dans les bas-fonds de la science, il ait surgi cette grimace qui consiste à interroger comment l'être peut savoir quoi que ce soit. Il est comique de voir comment cette interrogation prétend à se satisfaire. J'en prendrai comme exemple ceci que puisque la limite, je l'ai posée d'abord, est faite de ceci qu'il y a des êtres qui parlent, on se demande ce que peut bien être le savoir de ceux qui ne parlent pas. On se le demande. On ne sait pas pourquoi on se le demande, mais on se le demande quand même, et on fait, pour des rats, un petit labyrinthe grâce à quoi on espère être sur le chemin de ce que c'est qu'un savoir. Qu'est-ce qui arrive alors ? On espérait être sur ce chemin parce qu'on espère qu'il va montrer quelle capacité il a pour apprendre, quelle capacité il a pour apprendre, apprendre à quoi, à ce qui l'intéresse bien sûr, et l'on suppose que ce qui l'intéresse, supposition qui n'est pas absolument infondée, ce doit être, puisqu'on le prend, ce rat, non pas comme être, mais bel et bien comme corps, ce qui suppose qu'on le voit comme unité, comme unité ratière. On ne se demande absolument pas ce qui peut soutenir l'être du rat, encore que depuis toujours on avait bien eu l'idée que l'être, que l'être ça devait contenir une sorte de, de plénitude qui lui

soit propre, puisque c'est de là que dans le premier abord de ce qu'il en était de l'être on était parti, à savoir que l'être c'est un corps. On avait élucubré toute une hiérarchie, toute une échelle des corps, et on était parti, mon Dieu, de cette notion que chacun devait bien savoir ce qui le maintenait à l'être. Autrement dit, on n'était pas allé plus loin que cette idée que il y était maintenu par quelque chose qui devait être son bien, qui devait lui faire plaisir.

Mais comment se fait-il, qu'est-ce qu'il y a eu comme changement dans le discours pour que tout d'un coup on interroge, on interroge cet être sur le moyen qu'il aurait de se dépasser, à savoir d'en apprendre plus, qu'il n'en a besoin dans son être pour survivre comme corps. Grâce au montage du labyrinthe et à quelques accessoires, c'est à savoir que le labyrinthe n'aboutit pas seulement à la nourriture mais à quelque chose comme un bouton ou un clapet dont il faut que le sujet supposé de cet être trouve le truc pour accéder à sa nourriture. Autrement dit, on transforme la question d'un savoir en la question d'apprendre. Est-ce qu'un rat, non plus considéré dans son être mais dans son unité, car tout va aboutir au pressage du bouton, c'est la même chose s'il s'agit de la reconnaissance de quelque trait auquel on concevra qu'alors l'être est susceptible de réagir, qu'il s'agisse d'un trait lumineux ou d'un trait de couleur, et l'on constatera qu'après une série d'essais et erreurs, *trials and errors*, comme vous savez ça s'appelle, on a laissé la chose en anglais vu ceux qui se sont trouvé frayer cette voie concernant le savoir, on va voir si le taux des *trials and errors*, combien de temps ce taux va se mettre à diminuer assez pour que s'enregistre que l'unité ratière est capable d'apprendre quelque chose.

Ce qui n'est posé que secondairement comme question c'est la question que je pose, c'est ceci, c'est si l'unité, l'unité ratière en question, va apprendre à apprendre. C'est là que gît le vrai ressort de l'expérience, est-ce qu'un rat, une fois que il a subi ou que cesse cette épreuve, mis en présence d'une épreuve du même ordre, nous verrons tout à l'heure ce qu'est cet ordre, est-ce qu'il va apprendre plus vite, ce qui se matérialise aisément par une décroissance du nombre d'essais qui sont nécessaires pour que le rat sache comment il a à se comporter dans tel montage, appelons montage l'ensemble du labyrinthe et des clapets et des boutons qui, dans cette occasion, fonctionnent.

Il est clair que la question a été si peu posée, quoi qu'elle l'ait été bien sûr, qu'on n'a même pas songé à interroger la différence qu'il y a selon que celui qui apprend à apprendre au rat en question, selon que celui-ci est ou non le même expérimentateur. En d'autres termes, ce qui est laissé de côté c'est ceci, c'est que ce qu'on propose au rat comme thème pour démontrer ses facultés d'apprendre, si ça surgit de la même source ou de deux sources différentes, car si nous nous reportons à ceci que l'expérimentateur, il est bien évident que c'est lui qui là-dedans sait quelque chose, c'est même avec ce qu'il sait qu'il invente le montage du labyrinthe, des boutons et des clapets. S'il n'était pas quelqu'un pour qui le rapport au savoir est fondé sur un certain rapport qui est, je l'ai dit, pourquoi ne pas le répéter, d'habitation ou de cohabitation avec la *lalangue*, il est clair qu'il n'y aurait pas ce montage, et que tout ce que l'unité ratière apprend en cette occasion c'est à donner un signe, un signe de sa présence d'unité. Que ce soit le bouton ou autre chose, l'appui de la patte sur ce signe, que ce soit bouton ou bien clapet, que le clapet soit reconnu, reconnu il ne l'est que par un signe, c'est toujours en faisant signe que l'unité accède à ce dont on conclut qu'il y a apprentissage. Mais, mais ce rapport qui est en somme d'extériorité, d'extériorité telle que rien ne confirme qu'il puisse y avoir saisie du mécanisme à quoi aboutit la poussée sur le bouton, comment ne pas saisir que la question est d'importance, et de la plus haute importance, que c'est la seule qui compterait, c'est à savoir s'il n'y a, dans ces successifs mécanismes à propos de quoi l'expérimentateur peut constater non seulement qu'il a trouvé le truc, mais qu'il a, seule chose qui compte, appris la façon dont ça se prend, qu'il a appris ce qui est apprendre. Il est clair que, je dirai la, la cohérence, la symbiose que réalise une telle expérience, si nous tenons compte de ce qu'il en est du savoir inconscient, ne peut pas manquer d'être interrogée à partir de ceci que ce qu'il faut savoir c'est comment l'unité ratière répond à ce qui n'a pas été cogité à partir de rien par

l'expérimentateur. Qu'en d'autres termes, on n'invente pas n'importe quelle composition labyrinthique, que le fait que ça sorte du même expérimentateur ou de deux expérimentateurs différents ça mérite d'être interrogé, et rien dans ce que j'ai pu recueillir jusqu'à présent de cette littérature n'implique que ce soit dans ce sens que la question ait été posée. Mais l'intérêt de cet exemple ne se limite pas à ce fait, à ce fait d'interrogation qui laisse entièrement intacts et différents ce qu'il en est du savoir et ce qu'il en est de l'apprentissage. Ce qu'il en est du savoir pose des questions et nommément celle-ci de comment ça s'enseigne. Il est bien clair que la question de comment ça s'enseigne, à savoir la notion d'une science entièrement centrée sur ceci du savoir qui se transmet, se transmet intégralement, c'est elle qui a produit dans ce qu'il en est du savoir, ce tamisage grâce à quoi un discours qui s'appelle le scientifique s'est constitué. Il s'est constitué non pas du tout sans de nombreuses mésaventures. Si cette année j'ai rappelé où il a pu surgir, cela n'est certainement pas sans qu'ait été feinte, *fingere, fingo*, dit Newton, *non fingo*, croit-il pouvoir dire, *hypotheses non fingo*, je ne suppose rien, et ce n'est pas par hasard que cette année j'ai spécifié que c'est bien sur une hypothèse, au contraire que tout tourne que la fameuse révolution qui n'est point du tout copernicienne mais newtonienne a joué, elle a joué sur ceci qui est de substituer à un ça tourne un ça tombe. C'est l'hypothèse newtonienne comme telle, quand il l'a reconnue dans le ça tourne astral des cycles, qu'il a bien marqué que c'est la même chose que de tomber. Mais pour le constater, ce qui une fois constaté permet d'éliminer l'hypothèse, il a bien fallu que d'abord il la fasse cette hypothèse.

La question d'introduire un discours scientifique concernant le savoir c'est de l'interroger là où il est, ce savoir, et ce savoir là où il est ceci veut dire l'inconscient en tant que c'est dans le gîte de *lalangue* que ce savoir repose. Je fais remarquer que l'inconscient, je n'y entre pas plus que Newton sans hypothèse. L'hypothèse que l'individu qui en est affecté, de l'inconscient, c'est le même qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant. Ce que j'énonce sous cette formule minimale qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. Je réduis, autrement dit, l'hypothèse selon la formule même qui la substantifie, à ceci que l'hypothèse est nécessaire au fonctionnement de *lalangue*. Dire qu'il y a un sujet ce n'est rien d'autre que dire qu'il y a hypothèse. La seule preuve que nous en ayons est ceci, que le sujet se confond avec cette hypothèse, et que ce soit l'individu, l'individu parlant qui le supporte, c'est que le signifiant devienne signe. Le signifiant en lui-même n'est rien d'autre de définissable qu'une différence, une différence avec un autre signifiant. C'est l'introduction comme telle de la différence dans le champ qui permet d'extraire de *lalangue* ce qu'il en est du signifiant. Mais à partir de là, et parce qu'il y a l'inconscient, à savoir *lalangue* en tant que c'est de cohabitation avec elle que se définit un être appelé l'être parlant, que le signifiant peut être appelé à faire signe, et entendez ce signe comme vous l'enten..., comme il vous plaira, soit le mot signe, soit le t-h-i-n-g, de l'anglais *thing*, à savoir la chose. Le signifiant, si d'un sujet en tant que signifiant il fait le support formel, il atteint quelque chose d'autre en tant qu'il l'affecte. Un autre, un autre que ce qu'il est tout crûment lui comme signifiant, un autre fait sujet ou du moins passe pour l'être. C'est en cela qu'il est, et seulement pour l'être parlant, qu'il se trouve être comme étant, c'est-à-dire quelque chose dont l'être est toujours ailleurs comme, comme le montre le prédicat. Le sujet n'est jamais que ponctuel et évanouissant, il n'est sujet que par un signifiant et pour un autre signifiant.

C'est ici que nous devons revenir à ceci qu'après tout, par un choix dont on ne sait pas ce qui l'a guidé, Aristote a pris le parti de ne donner pas d'autre définition de l'individu que le corps. Le corps en tant qu'organisme, en tant que ce qui se maintient comme Un, et non pas en tant que ce qui se reproduit. Il est frappant de voir qu'entre l'idée platonicienne et la définition aristotélicienne de l'individu comme fondant l'être, la différence est proprement celle autour de quoi nous sommes encore, c'est à savoir la question qui se pose au biologiste, à savoir comment un corps se reproduit. Car c'est bien là ce dont il s'agit dans toute tentative de chimie dite moléculaire, c'est à savoir comment il se fait qu'en combinant



un certain nombre de choses dans un bain unique, quelque chose va se précipiter qui fera qu'une bactérie par exemple se reproduira comme telle.

Le corps, qu'est-ce donc ? Est-ce ou n'est-ce pas le savoir de l'Un ?

Le savoir de l'Un se révèle ne pas venir du corps, le savoir de l'Un, pour le peu que nous en puissions dire, le savoir de l'Un vient du signifiant Un, car le signifiant Un vient-il du fait que le signifiant comme tel ne soit jamais que l'un entre autres, référé comme tel à ces autres, et comme en étant la différence d'avec les autres... La question est si peu résolue jusqu'à présent que j'ai fait tout mon séminaire de l'année dernière pour interroger, mettre l'accent sur ce y'a d'l'Un. Qu'est-ce que veut dire y'a d'l'Un. Ce que veut dire y'a d'l'Un est ceci que permet de repérer l'articulation signifiante que de Un entre autres, et il s'agit de savoir si c'est quel qu'il soit, se lève un S<sub>1</sub>, un essaim de signifiants, un essaim bourdonnant lié à ceci que ce Un de chaque signifiant avec la question de est-ce d'eux que je parle, ce S<sub>1</sub> que je peux écrire d'abord de sa relation avec S<sub>2</sub>, eh bien c'est ça qui est l'essaim.

S<sub>1</sub> (S<sub>1</sub> (S<sub>1</sub> (S<sub>1</sub>----- S<sub>2</sub> )))

Vous pouvez en mettre ici autant que vous voudrez, c'est l'essaim dont je parle. Le signifiant comme maître, à savoir en tant qu'il assure l'unité, l'unité de cette copulation du sujet avec le savoir, c'est cela le signifiant maître, et c'est uniquement dans *lalangue*, en tant qu'elle est interrogée comme langage, que se dégage, et pas ailleurs, que se dégage l'existence de ce dont ce n'est pas pour rien que le terme *stoikeion*, *στοιχείον*, élément, soit surgi d'une linguistique primitive, ce n'est pas pour rien, le signifiant Un n'est pas un signifiant quelconque, il est l'ordre signifiant en tant qu'il s'instaure de l'enveloppement par où toute la chaîne subsiste.

J'ai lu récemment un travail de quelqu'un qui s'interroge à propos de la, ce qu'elle prend pour une relation qui est celle du S<sub>1</sub> avec le S<sub>2</sub>, à savoir relation de représentation, le S<sub>1</sub> serait en relation avec le S<sub>2</sub> pour autant qu'il représente un sujet. La question de savoir si cette relation est asymétrique, antisymétrique, transitive ou autre, à savoir si le sujet se transfère du S<sub>2</sub> à un S<sub>3</sub> et ainsi de suite, c'est une question qui est à reprendre, à reprendre à partir du schème que j'en donne ici. Le Un incarné dans *lalangue* est quelque chose qui justement reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée, c'est bien ce dont il s'agit dans ce que j'appelle signifiant maître, c'est le signifiant Un, et ce n'est pas pour rien que l'avant-dernière de nos rencontres, j'ai amené ici pour l'illustrer le bout de ficelle, le bout de ficelle en tant qu'il fait ce rond, ce rond dont j'ai commencé d'interroger le nœud possible avec un autre. Je n'irai pas plus loin aujourd'hui puisque nous avons, grâce à une question en somme extérieure, question de notre abri ici, puisque nous avons été privés d'un de ces séminaires c'est quelque chose que je reprendrai dans la suite éventuellement.

L'important, pour virer, faire tourner ici le volet, l'important de ce qu'a révélé le discours psychanalytique consiste en ceci, ceci dont on s'étonne qu'on ne voie pas la fibre partout, c'est que ce savoir qui structure d'une cohabitation spécifique ce qu'il en est de l'être qui parle, ce savoir a le plus grand rapport avec l'amour. Car ce dont se supporte tout amour est très précisément ceci, d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients.

Si j'ai énoncé que le transfert c'est le sujet supposé savoir qui le motive, ce n'est là que point d'application tout à fait particulier, spécifié de ce qui est là d'expérience, et je vous prie de vous rapporter au texte de ce que j'ai énoncé ici sur le choix de l'amour. C'est au milieu de cette année que je l'ai fait. Si j'ai parlé de quelque chose à ce propos c'est en somme de la reconnaissance, la reconnaissance à des signes qui sont ponctués toujours énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté, en tant que sujet, de ce savoir inconscient.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de rapport sexuel parce que simplement la jouissance, la jouissance de l'Autre prise comme corps, que cette jouissance est toujours inadéquate, perverse d'un côté en tant que l'Autre se réduit à l'objet petit *a*, je dirai folle de l'autre, pour autant que ce dont il s'agit c'est de la façon énigmatique dont se pose cette jouissance de l'Autre comme telle. Est-ce que ce n'est pas de l'affrontement à cette impasse, à cette impossibilité définissant comme tel un réel, qu'est mis à l'épreuve l'amour en tant que du partenaire il ne peut réaliser que ce que j'ai appelé, par une sorte de, de poésie pour me faire entendre, ce que j'ai appelé le courage au regard de ce destin fatal. Est-ce bien de courage qu'il s'agit ou des chemins d'une reconnaissance, d'une reconnaissance dont la caractéristique ne peut être rien d'autre que ceci, que ce rapport dit sexuel devenu là rapport de sujet à sujet, à savoir du sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient, de la façon dont ce rapport de sujet à sujet cesse de ne pas s'écrire.

Ce cesser de ne pas s'écrire, vous le voyez, ce n'est pas formule que j'ai avancée au hasard. Si je me suis complu au nécessaire comme à ce qui ne cesse pas de ne pas, ne pas s'écrire, qui ne cesse pas, ne cesse pas de s'écrire<sup>149</sup> en l'occasion, le nécessaire n'est pas le réel, c'est ce qui ne cesse pas de s'écrire. Le déplacement de cette négation qui pose, qui nous pose au passage la question de ce qu'il en est de la, la négation, quand elle vient prendre la place d'une inexistence, si le rapport sexuel répond à ceci dont je dis qu'il, non seulement, il ne cesse pas de ne pas s'écrire, c'est bien de cela et de lui dans l'occasion qu'il s'agit, qu'il ne cesse pas de ne pas s'écrire, qu'il y a là impossibilité, c'est aussi bien que quelque chose ne peut non plus le dire, c'est à savoir qu'il n'y a pas d'existence dans le dire de ce rapport.

Mais que veut dire, que veut dire de le nier ? Y a-t-il d'aucune façon légitimité de substituer une négation à l'appréhension éprouvée de l'inexistence ? C'est là aussi une question qu'il s'agira pour nous d'amorcer. Le mot interdiction veut-il plus dire, est-il plus permis, c'est ce qui non plus ne saurait, dans l'immédiat, être tranché. Mais l'appréhension de la contingence telle que je l'ai déjà incarnée de ce cesse de ne pas s'écrire, à savoir de ce quelque chose qui, par la rencontre, la rencontre il faut bien le dire de symptômes, d'affects, de ce qui chez chaque individu marque la trace de son exil, non comme sujet mais comme parlant, de son exil de ce rapport, est-ce que ce n'est pas dire que c'est seulement par l'affect qui résulte de cette béance que quelque chose dans tout cas où se produit l'amour, que quelque chose qui peut varier infiniment quant au niveau de ce savoir, que quelque chose se rencontre qui, pour un instant, peut donner l'illusion de cesser de ne pas s'écrire, à savoir que quelque chose non seulement s'articule mais s'inscrive, s'inscrive dans la destinée de chacun, par quoi pendant un temps, un temps de suspension, ce quelque chose qui serait le rapport, ce quelque chose trouve chez l'être qui parle, ce quelque chose trouve sa trace et sa voie de mirage. Qu'est-ce qui nous permettrait, cette implication, de la conforter ? Assurément ceci que le déplacement de cette négation, à savoir le passage à ce que tout à l'heure j'ai manqué si bien d'un lapsus lui-même bien significatif, à savoir le passage de la négation au ne cesse pas de s'écrire, à la nécessité substituée à cette contingence, c'est bien là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. Tout amour de ne subsister que de cesser de ne pas s'écrire tend à faire passer cette négation au ne cesse pas, ne cesse pas, ne cessera pas de s'écrire. Et tel est en effet le substitut qui, par la voie de l'existence, non pas du rapport sexuel mais de l'inconscient qui en diffère, qui par cette voie fait la destinée et aussi le drame de l'amour.

Vu l'heure où nous sommes arrivés, et qui est celle où normalement je désire prendre congé, je ne pousserai pas ici les choses plus loin. Je ne pousserai pas les choses plus loin sauf à indiquer que ce que j'ai dit de la haine est quelque chose qui ne relève pas du même plan dont s'articule la prise du savoir inconscient, mais qui,

<sup>149</sup> Voilà le lapsus dont Lacan parle quelques lignes plus loin, et qu'il corrige tout de suite.

dans ce qu'il en est du sujet, du sujet dont vous le remarquez il ne se peut pas qu'il ne désire pas ne pas trop en savoir sur ce qu'il en est de cette rencontre éminemment contingente, qu'il en sache plus, un peu plus, que de ce sujet il aille à l'être qui y est pris, le rapport de l'être, de l'être à l'être, bien loin qu'il soit ce rapport d'harmonie que depuis toujours, on ne sait trop pourquoi, nous ménage, nous arrange une tradition dont il est très curieux de constater la convergence, la convergence d'Aristote qui n'y voit que la jouissance suprême, avec ce que la tradition chrétienne nous reflète de cette tradition même comme béatitude, montrant par là son empêchement dans quelque chose qui n'est vraiment qu'une appréhension de mirage. La rencontre de l'être comme tel, c'est bien là que par la voie du sujet l'amour vient à aborder. Quand il aborde, j'ai posé expressément la question, est-ce que ce n'est pas là que surgit ce qui fait de l'être, précisément quelque chose qui ne se soutient que de se rater. J'ai parlé de rat tout à l'heure, c'était de ça qu'il s'agissait, ce n'est pas pour rien qu'on a choisi le rat, c'est parce que le rat ça se rature, on en fait facilement une unité, et puis que d'un certain côté, j'ai déjà vu ça dans un temps, comme ça j'avais un concierge quand j'habitais rue de la Pompe, le rat, il ne le ratait lui jamais, il avait pour le rat une haine égale à l'être du rat.

L'abord de l'être, est-ce que ce n'est pas là que réside ce qui en somme s'avère être l'extrême, l'extrême de l'amour, la vraie amour, la vraie amour débouche sur la haine, assurément ce n'est pas l'expérience analytique qui en a fait la découverte, la modulation éternelle des thèmes sur l'amour en porte suffisamment le reflet.

Voilà je vous quitte. Est-ce que je vous dis à l'année prochaine ? Vous remarquerez que je ne vous ai jamais dit ça, que je remarque aujourd'hui, car c'est de cela qu'il s'agit, je remarque aujourd'hui que je vous ai jamais dit ça. Plus exactement je porte à votre connaissance cette remarque, car moi je me suis toujours privé de la faire, pour une très simple raison c'est que j'ai jamais su, depuis vingt ans que j'articule pour vous des choses, j'ai jamais su si je continuerai l'année prochaine. Ah, ça, ça fait partie de mon destin d'objet **a**. Alors, comme ben après tout, ces vingt ans enfin j'en ai bouclé le cycle, après dix ans, on m'avait en somme retiré la parole, et il se trouve comme ça que pour des raisons pour lesquelles il y avait eu une part de destin et aussi de ma part une part d'inclination à faire plaisir à quelqu'un, j'ai continué pendant dix ans encore. Est-ce que je continuerai l'année prochaine ? Pourquoi pas arrêter là l'encore ? Ce qu'il y a d'admirable c'est que personne n'a jamais douté que je continuerai encore. Que je fasse cette remarque en pose pourtant la question. Il se pourrait après tout qu'à cet *Encore* j'adjoigne un c'est assez.

Eh bien ma foi, je vous laisse la chose à, à votre pari, parce qu'après tout, il y en a beaucoup qui croient me connaître et qui pensent que je trouve là-dedans une infinie satisfaction narcissique. À côté de la peine que ça me donne, je dois dire que ça me paraît, ça me paraît peu de choses. Faites vos paris, et puis quel sera le résultat, est-ce que ça voudra dire que ceux qui auront deviné juste, ceux-là m'aiment ? Eh bien c'est justement ça le sens que je viens de vous énoncer aujourd'hui, c'est que de savoir ce que le partenaire va faire c'est pas une preuve de l'amour.

## INDEX

### NOMS PROPRES

Aristote [XIII, p. 5, 7]  
Bateson [XIII, p. 2]  
Newton [XIII, p. 4]

### OUVRAGES CITÉS

– Bateson, G., *Perceval le fou, autobiographie d'un schizophrène*. Mayenne, Payot, 1976. [XIII, p. 2]

## INDEX DES OUVRAGES CITES ET DES NOMS PROPRES

## OUVRAGES CITES :

- Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990. [I, p. 4 ; VI, p. 1, 3, 13 ; VII, p. 9 ; VIII, p. 7].
- Rhétorique*, II, 25, 1402 a, Paris, Livre de Poche, 1991. [VII, p. 8].
- Les Topiques*, VIII, 2, 157 ab, Paris, Vrin, 1974. [VII, p. 8].
- De l'âme*, Paris, Garnier Flammarion, 1993, [VIII, p. 13 ; XI, p. 77].
- Bateson, G., *Perceval le fou, autobiographie d'un schizophrène*, Mayenne, Payot, 1976. [XIII, p. 2].
- Bentham, J., *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1997. [I, p. 4 ; VI, p. 10].
- The theory of fictions*, New-York, C.K. Ogden, AmS Edition, 1978, reprint de l'édition de 1932.
- Bloch, O. et Von Wartburg, W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1975. [VII, p. 14].
- Bourbaki, N., *La théorie des ensembles*, Paris, Masson, 1982. [IV, p. 4 ; V, p. 12].
- Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953. [I, p. 7].
- Freud, S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1981. [VI, p. 6].
- Trois essais sur la théorie du sexuel*, La Transa, Paris, 1982. [VIII, p. 12 ; XI, p. 9].
- Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1973, pp. 209-241. [III, p. 2].
- Joyce, J., *Finnegans Wake*, Paris, Gallimard, 1982. [IV, p. 16].
- Lacan, J., *Écrits*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1966. [IV, p. 1, 2 ; VII, p. 17].
- Éthique de la psychanalyse*, livre VII, Paris, Seuil, 1986. [I, p. 1 ; VI, p. 1, 3, 8 ; VII, p. 7 ; IX, p. 13].
- Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Livre XI, Paris, Seuil, 1973. [IX, p. 7].
- ... ou père, séminaire inédit, 1971 – 1972. [I, p. 2].
- Encore*, Paris, Seuil, 1975. [II, p. 1 ; V, p. 1 ; VI, p. 8 ; XII, p. 4].
- «La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse», in *Écrits, op. cit.* pp. 401-436. [X, p. 26].
- «L'Étourdit» in *Scilicet 4*, Paris, Seuil, le champ freudien, 1973. [III, p. 3, 10 ; X, p. 1 ; XI, p. 9 ; XII, p. 4].
- «Kant avec Sade» in *Écrits, op. cit.*, pp. 765-790. [III, p. 13 ; VIII, p. 12].
- «L'Instance de la lettre dans l'inconscient» in *Écrits, op. cit.* [IV, p. 12 ; VII, p. 2].
- «Lituraterre», Séminaire du 12 mai 1971, in *Littérature n°3*, Paris, Larousse, 1971
- «De ce que j'enseigne», conférence à L'Évolution psychiatrique le 23-1-62 in *Petits écrits et conférences (inédit)*. [IV, p. 3].
- «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse» in *Écrits, op. cit.* [IV, p. 3].
- «Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée» in *Écrits, op. cit.*, pp. 197-213. [V, p. 13].
- «Bedeutung des Phallus» in *Écrits, op. cit.* pp. 685-695. [IX, p. 13].
- Lacoue-Labarthe, P. et Nancy, J.-L., *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1973 et 1990. [VII, p. 1 ; X, p. 24].
- Maupassant de, G. *Le Horla*, coll. Bouquins tome 2, Robert Laffont, Paris, 1988, p. 877-984, [VIII, p. 10].
- Nygren, A., *Éros et Agapé*, trad. P. Jundt, Paris, Aubier, 1940. [VII, p. 15].
- Parménide, *Les Pré-Socratiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, pp. 231-272. [III, p. 11].
- Paulhan, J., «L'expérience du proverbe» in *Commerce*, Paris, 1925. [III, p. 7].
- Petrie, F., *The formation of the alphabet*, London, MacMillan and co, 1912. [IV, p. 14].
- Platon, *Parménide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967. [I, p. 12 ; V, p. 11].
- Cratyle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967. [III, p. 8 ; IV, p. 6].
- Queneau, R., *Le Dimanche de la vie*, Paris, Folio Gallimard, 1973. [XI, p. 3].
- Renan, E., *L'avenir de la science*, Paris, Garnier Flammarion, 1995. [XI, p. 14].
- Rimbaud, A., «À une raison» in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1972. [III, p. 4].
- Rougemont, D. de, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon 10/18, 1991. [VII, p. 15].
- Saint Victor, R., *De Trinitate*, tome 196 de la patrologie latine de Migne. [V, p. 3].
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1972, pp. 97-103 et 155-169. [III, p. 6].



## NOMS PROPRES CITES

Achille [I, p. 9]  
 Adonis [XI, p. 7]  
 Agapê [VII, p. 15]  
 Alciphron [X, p. 25]  
 Anne (Sainte) [I, p. 5 ; IV, p. 14 ; VII, p. 6]  
 Aristote [I, p. 4 ; III, p. 14 ; IV, p. 9 ; V, p. 3, 4, 5 ; VI, p. 1, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13 ; VII, p. 1, 2, 5, 7, 8, 10, 15 ; VIII, p. 6, 10, 11 ; IX, p. 7, 12 ; XI, p. 1, 2, 6, 7, 8, 11 ; XIII, p. 5, 7]  
 Augustin (Saint) [III, p. 6 ; IX, P. 12]  
 Azil (Mas d') [V, p. 10]  
 Bateson [XIII, p.2]  
 Bentham [I, p. 4]  
 Berkeley [X, p. 24,25 ; XII, p. 4]  
 Bernard (Saint) [VII, p. 15]  
 Bernin [VII, p. 16]  
 Bloch [VII, p. 14]  
 Bourbaki [IV, p. 4 ; V, p. 12]  
 Briséis [I, p. 9]  
 Cantor [II, p. 13]  
 Charcot [VII, p. 17]  
 Charlemagne [III, p. 4]  
 Christ (le) [IX, p. 11 ; XI, p. 4, 5, 6, 9, 10]  
 Copernic [V, p. 4, 5, 6, 7]  
 Cythère [V, p. 12]  
 Démocrite [VII, p. 10]  
 Descartes [I, p. 7 ; IX, p. 8]  
 Dieu [V, p. 8, 9 ; VII, p. 6, 9, 15, 16 ; IX, p. 2, 12 ; XI, p. 4, 5, 12]  
 École Normale [IV, p. 2]  
 Empédocle [VIII, p. 12 ; IX, p. 12]  
 Éros [VII, p. 4, 15]  
 Frege [I, p. 6]  
 Freud [III, p. 2 ; V, p. 4, 11, 15 ; VI, p. 3, 5, 6, 7, 9, 12, 14 ; VII, p. 4, 11, 14, 17 ; VIII, p. 3,10,12 ; IX, p. 2, 7, 8, 9, 10, 13 ; XII, p. 5]  
 Freud (Madame) [IX, p. 11]  
 Gentils (les) [IX, p. 12]  
 Gilson [VII, p. 15]  
 Gracques (Les) [VIII, p. 9]  
 Hadewijch d'Anvers [VII, p. 15, 16]  
 Hegel [IX, p. 5]  
 Heidegger [IX, p. 3]  
 Heisenberg [XII, p. 5]  
 Héraclite [XI, p. 11]  
 Jahvé [IX, p. 11]  
 Jakobson [III, p. 1, 2, 7, 11]  
 Japon [XII, p. 4]  
 Jean de la Croix (Saint) [VII, p. 15]  
 Joyce [IV, p. 16]  
 Juan Don [I, p. 13, XII, p. 16]  
 Jung [IX, p. 11]  
 Kant [VIII, p.11 ; IX, p. 3]  
 Kepler [V, p. 6]  
 Kierkegaard [VII, p. 17 ; X, p. 24]  
 Kojève [III, p. 11 ; XI, p. 3]  
 Koyré [VIII, p. 11]  
 Lacan [IX, p.10]  
 La Fontaine [VIII, p. 2]  
 Larigot [III, p. 8]

Lénine [IX, p. 10, 11]  
 Levi-Straus [XI, p. 12]  
 Marx [IV, p. 8 ; IX, p. 10]  
 Maupassant de [VIII, p. 8]  
 Milan [VI, p. 8]  
 Milner [X, p. 2, 23, 24]  
 Newton [XIII, p. 4]  
 Nygren [VII, p. 15]  
 Parménide [III, p. 11, 12 ; XI, p. 11]  
 Paul (Saint) [II, p. 2]  
 Paulhan [III, p. 7]  
 Péguy [VII, p. 15]  
 Petrie [IV, p. 14]  
 Phénicie [IV, p. 14]  
 Picasso [I, p. 7]  
 Pierre et Paul [III, p. 14]  
 Platon [III, p. 8 ; IV, p. 6 ; XII, p. 3]  
 Port Royal [III, p. 5, 9]  
 Queneau [XI, p. 3]  
 Rabelais [VII, p. 13]  
 Récanati [II, p. 3 ; III, p. 3, 9 ; X, p. 11, 24, 25, 26]  
 Régine [VII, p. 17 ; X, p. 24, 26]  
 Renan [XI, p. 14]  
 Rimbaud [III, p. 3, 4]  
 Rome [VII, p. 16]  
 Rougemont [VII, p. 15]  
 Rousset [VII, p. 9, 15]  
 Rudel [VII, p. 7]  
 Russel [IX, p. 5]  
 Sade [III, p. 13 ; VIII, p. 11]  
 Salomon [XI, p. 12]  
 Saussure [III, p. 8 ; IV, p. 6, 12 ; V, p. 3 ; VII, p. 3 ; IX, p. 8]  
 Schreber [XII, p. 15]  
 Sibérie [XII, p. 4]  
 Silesius [VII, p. 16]  
 Sollers [IV, p. 16]  
 Spinoza [IX, p. 5]  
 Stoïciens [III, p. 6]  
 Thanatos [VII, p. 4]  
 Thérèse (Sainte) [VII, p. 16]  
 Thomas (Saint) [VII, p. 9 ; IX, p. 12 ; XI, p. 11]  
 Uniprix [IX, p. 12]  
 Victor (Saint) [V, p. 3]  
 Voilquin [VI, p. 2]  
 Voltaire [XI, p. 5]  
 Von Wartburg [VII, p. 14]  
 Zénon [I, p. 9]



