

Amour/Encore

Lecture du séminaire *Encore*¹ de Lacan dans l'après-coup d'un
Groupe de travail autour de la question amour et analyse - 2017-2019 - .

Pour s'orienter, on peut partir des présuppositions suivantes :

1-Il n'y a pas à croire y débusquer *une* « théorie » lacanienne de l'amour : il n'y a pas de Vérité (ni de toujours, ni enfin révélée) de l'amour mais seulement des *varités*, des variations de sens sur ce signifiant, selon les moments du parcours analysant du séminariste et les contextes d'énonciation. C'est certes un peu le cas de tous les (supposés) « concepts » lacaniens, mais avec l'amour, c'est si l'on peut dire « encore plus vrai » : inévitablement mis en jeu depuis Freud dans le champ de l'analyse (transfert,...), ce nuage de(s) sens ne se laisse réduire ni par le concept, ni par le mathème, ni par l'acte, sinon par le poème, et encore... (car il ne l'arraisonne pas mais le diffracte); « *quelle qu'elle soit, l'expérience amoureuse est celle de sa propre limite* » dit J.Allouch à la première page de *L'amour-Lacan*.

2-Avant *Encore*, il est maintes fois question d'amour, plus ou moins furtivement, les 250 premières pages de *L'amour Lacan* en suivent méticuleusement les occurrences éclatées. La dominante y est incontestablement celle de *l'amour trompeur* : non seulement il n'y a pas de vérité de l'amour mais l'amour contrevient à la vérité (n'en déplaie à « l'amour de la vérité » du philosophe). Et en l'occurrence (pour le dire vite) il l'est, trompeur sur la marchandise qu'il promet (de faire un avec l'autre, ou l'Autre), de ceci qu'il ne cesse de retomber dans la nasse du narcissisme engageant dans des impasses quand il s'agit comme en analyse d'avoir accès à ce qui commande le manque (éthique du désir et objet a en cause).

3-Pourtant, comme le note J.Allouch, on est passé plusieurs fois, quoique silencieusement, près de figures d'un amour qui pourrait être *autre que trompeur* ; trois fois au moins, l'amour-reprise de Kierkegaard, l'amour courtois ou l'amour extatique (les deux, certes différents), et plus incidemment, l'amour que Jacques Hold vouerait à LVStein... S'agirait d'un « *nouvel amour* » (cf Rimbaud, repris comme thème du numéro 2 du nouveau *Che Vuoi ?*, revue du Cercle freudien), autre amour que narcissique, ou d'une voie de passage (énigmatique) de l'amour trompeur vers un (mes)-usage (analytique ?) qui, en renonçant à son objet, l'ouvrirait à l'altérité désirante, quoiqu'au risque du sacrifice ? Et puis il y a cette très énigmatique fin du séminaire XI : « *Là seulement peut surgir la signification d'un amour sans limites, parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre* ». Que serait un tel amour annoncé (sinon énoncé) qui excèderait toute limite (liée à une Loi), ou du moins ses propre lois qui le limitent comme amour du même?

4- A partir de ...*Ou pire* (et donc de *Encore* qui s'ensuit immédiatement), il y aurait un virage sur cette question : non seulement il est beaucoup plus parlé quantitativement de l'amour, mais surtout il est articulé moins à la problématique du désir comme tel (qui s'oublie presque) que . *d'une part avec l'hétérosexualité* (on est dans le moment des formules de la sexualité) qui engage à sortir du contexte *homoérotique* précédent (comme dans le *Banquet*, séminaire 7) et donc à envisager sinon deux amours du moins deux abords (homme/femme) de l'amour. Parmi toutes les notations sur l'amour dans ... *ou pire*, on peut retenir cette écriture de l'amour comme *amur*, ou (*a*)*mur*, produite par un lapsus calami de Lacan à partir du fameux poème de Tual (« *Entre l'homme*

¹ Tout ce qui est *entre guillemets et italiques gras*, est citation de « *Encore* ». Cette lecture, en partie, s'appuie initialement sur le livre *L'amour-Lacan* de J.Allouch, ne serai-ce que pour *en partir*.

*et la femme/il y a un mur.... ») : l'amour comme faisant mur entre l'homme et la femme, amour séparateur distribuant l'homme et La (la barré) femme de chaque côté d'un mur..., . d'autre part, avec la question de la *jouissance*, et du *non-rapport sexuel* qui a été énoncé dans des séminaires précédents mais dont seulement ici se travaille l'incidence sur l'amour.*

D'où, en réponse à la question que s'est posé lui-même Lacan (ce séminaire est-il un séminaire sur l'amour ?), ce qu'on a pu dire en début d'année 2016 qu'il préforme plutôt un certain nouage plus ou moins embrouillé encore (sic !), *de l'amour, de la jouissance et du féminin*. Ce qui impliquera qu'on ne peut guère parler ici de l'un sans parler des autres.

Chapitre 1- 21 novembre 72

1. Le lit de plein emploi (p.10)

Mise en scène (scène primitive ?!) : Lacan (qui en sort !) nous suppose (nous auditeurs du séminaire, ... ou lecteurs de son texte que nous sommes devenus) au « **lit de plein emploi, à deux** ». C'est dire qu'il envisage directement ce qui peut se passer là où on est supposés « faire l'amour ». Et où il est a priori *question de jouissance*. Non pas de « droit de jouissance », qui est du ressort du Droit (ce séminaire a lieu à la faculté de Droit). Celui-ci certes « **ne méconnaît pas le lit** », mais c'est pour en régler l'usage, *l'usufruit* : « **on peut en jouir à condition de ne pas trop en user** ». Contrairement au champ juridique, dans le champ analytique la jouissance n'est pas prise sous l'angle du moyen, du mode d'emploi, mais radicalement comme « **ce qui ne sert à rien** », elle se donne non comme un droit (d'en user) mais comme un « devoir » : comme impératif surmoïque, « **jouis !** ».

Ainsi soit-il : au lit, il y aurait lieu de jouir, c'est ce qu'on a à « y faire ». Mais est-ce pour autant l'amour qu'on « y fait » ? L'amour s'y conjugue-t-il en jouissance, ou l'inverse, la jouissance s'en rapporte-elle à l'amour ? On peut toujours y/en rêver, puisque le lit c'est aussi là où « **les rêves vous les aurez poursuivis** ». Seulement voilà, les rêves ça peut « **se ressaisir** » au réveil, pour autant, comme dirait Olivier Grignon, que « *avec le psychanalyste, l'homme se réveille* » (l'homme... et la/une femme ?). Et Lacan nous aura préparé une *sortie* de ce qui pourra rétrospectivement s'avérer fantasme de « scène primitive »² : on s'en réveillera à la sortie : en lisant ce qu'il aura écrit sur la porte de la chambre. Amour et jouissance, est-ce que ça se lie au lit ? Qu'en lit-on au réveil ? Lecture « post-coïtum » dit J.Allouch - et ici on peut se souvenir de F.Perrier repris par Michèle Montrelay qui fait, du point de vue du féminin en tout cas, de ce qui se passe « après » un critère déterminant qui départage « l'amatride » dont la jouissance sombre alors en angoisse, et la femme « adulte » qui y trouve l'apaisement d'une castration, un « *plaisir sublimé, structurant, pris au signifiant, au refoulement qu'il provoque, déterminant la jouissance féminine comme écriture* »....

2. La jouissance de L'Autre... n'est pas le signe de l'amour. (haut p11)

Soit donc ce qui s'en écrit, de la main de Lacan, qui « *vient tenter de briser ce rêve qui peut être conçu comme le déploiement du concept d'amour sexuel, comme cette convergence de l'amour et de la jouissance telle que supposée dans l'expression faire l'amour* » (Allouch p 293) : c'est la fameuse phrase qui donne le « la » de tout le séminaire et qui sera repris en cours et à la fin. Allouch nous donne la version originale de l'enregistrement, que la version Miller a écourtée en la réduisant à son strict énoncé, c'est-à-dire en supprimant tous les trébuchements d'énonciation qui peuvent valoir comme « préliminaires » à l'affirmation (détumescente ?) finale :

... il me semble que depuis le temps ça doit suffire que je m'arrête là, je vous ai assez rabattu 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, le 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. »

A noter : que si c'est de l'Autre avec A qu'il est question dans « *jouissance de l'Autre* » c'est l'autre avec petit a qu'il faut lire dans « **le corps de l'autre** », contrairement à la version du Seuil : il ne s'agit pas de « l'Autre » qui est sans corps, comme dans l'amour mystique (Dieu), mais bien de

² Cf le séminaire *Logique du fantasme*, où « l'acte sexuel » y est articulé logiquement, sinon imaginativement, avec la SP.

l'amour profane qui « se fait » au lit, même si ce corps de l'autre se symbolise comme Autre sexe, symbolisant *l'Autre comme Lieu d'où il revient au sujet d'être parlant*.

Ce qui est réfuté n'est pas l'éventualité qu'il y ait une jouissance du « **corps de l'autre** » en quelque sorte « pour lui-même », y compris à ce qu'il **symbolise** l'Autre (comme Autre sexe), mais qu'elle soit « **le signe de l'amour** ». Si c'était le cas d'ailleurs, la jouissance serait un moyen d'attester (sinon de « prouver ») l'amour, ce qui contredirait son absoluité de « ne servir à rien », de n'être qu'un « falloir jouir ».

Au minimum, cette phrase dit qu'il y a disjonction radicale entre jouissance et amour. Mais celle-ci reste subtile, car (début de la partie 2, p 11) si la jouissance de l'Autre n'est pas le *signe* de l'amour, elle en est une *réponse* voire *la seule réponse* : « **Elle n'est pas le signe, c'est néanmoins la seule réponse** » (partie de phrase oubliée par la version Miller), quoique ni nécessaire ni suffisante. Allouch le comprend en référence à l'amour mystique : la seule figure où la jouissance de l'Autre (grand A) *répond* à l'amour serait celle de *l'amour extatique* (cf Lebrun : *Le pur amour*), **qui ne s'adresse pas au corps (profane) de l'autre symbolisant l'Autre mais à l'instance « réalisant » L'Autre pris absolument comme sacré (divin), auquel sacrifier**³. Ainsi la **jouissance du corps de l'autre ne saurait en aucun cas valoir pour celle du grand Autre**. Laquelle jouissance de l'Autre n'est évidemment *pas nécessaire* (plutôt exceptionnel d'en arriver là! N'est pas mystique qui veut !), mais *pas suffisante* non plus : car l'amour humain trop humain ne se satisferait pas même d'une jouissance, pour autant qu'il est *demande d'amour*, toujours et encore demande d'amour *en réponse* à l'amour : Lacan l'a déjà plusieurs fois déjà formulé « **l'amour est toujours réciproque** ». C'est seulement dans le *pur amour* mystique qu'il n'y aurait plus de « mien » et de « tien », mais c'est au prix qu'il n'y ait plus d'« *autre* » en corps non plus : Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix n'ont aucun petit autre dans les bras...

Autrement dit, la réponse à l'amour, *selon la logique intrinsèque à l'amour* (telle qu'apportée par l'amour), c'est ... l'amour. Plus précisément, *on aime avec des signes*, l'amour est affaire/à faire de(s) *signes*, toujours insuffisants à faire « preuve », d'où ses « *ravages* » : à des *signes* d'amour *doivent venir* faire écho d'autres *signes* d'amour, *encore et encore...* « **...puisque Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour** ». Ces énigmatiques signes d'amour (jamais assez clairs, décisifs, définitifs) sont les réponses que demande, exige, l'amour en tant que « réciproque », en sa spirale indéfiniment relancée ; et elles viennent en quelque sorte barrer *La réponse*, la seule *réponse* qui serait *effective* à l'amour, celle qui serait décisive voire « résolutoire », à savoir la Jouissance de l'Autre – laquelle supposerait qu'on consente à s'y abolir à corps perdu, au prix de l'extase dont éventuellement on ne revient - et encore - qu'à en écrire .

3 – le « faire-Un » de l'amour (bas p.11 et p 12)

Une question est posée : « **Alors, d'où ça part... ?** ». D'où ça part : quoi ? De quoi est-il question? Deux interprétations : d'où vient *l'amour*, l'amour en tant qu'il ne cesse de demander *encore*, c'est-à-dire de quêter des signes et par là de rater la jouissance de l'Autre dans le corps qui

³ Jacques Lebrun, *Le pur amour* p 10 : « Ainsi était jugé seul véritable un amour détaché de toute perspective de récompense et de tout intérêt pour soi, le critère de la validité, et même de la légitimité, de l'amour étant la perfection d'un détachement poussé jusqu'à la perte du sujet.... Cette perte pouvait aller jusqu'à la radicale condamnation portée par celui qui était l'objet de l'amour, par Dieu : un Dieu qui damnerait celui qui l'aime serait par lui aimé plus purement que s'il le récompensait. Ce passage à la limite était **la fameuse supposition impossible des mystiques** : si, par une supposition impossible, Dieu ne récompensait pas, et même s'il condamnait à des peines allant jusqu'à celle de l'enfer l'homme qui l'aimait parfaitement, cet homme aimerait Dieu autant que s'il le récompensait en lui offrant toutes les joies du paradis. »

Le symbolise (comme on l'a vu plus haut)? ... ou, comme il le semble plutôt à la lettre de la suite de la phrase : d'où viendrait un autre tour d'amour qui pourrait, par delà un « faire signe » trouver quelque réponse effective du côté de la jouissance de l'Autre- et qui pourrait alors en contrer les « ravages » ?

L'ambiguïté n'est peut-être pas si surprenante si on se souvient qu'il n'y a pas pour Lacan de théorie (Vérité) de l'amour, ni même de « discours amoureux » comme chez Barthes (dans *...ou pire*, il est dit que quiconque est en affaire d'amour est hors discours), ce que rappelle la phrase rapportée ci-dessus, « *Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour* », c'est-à-dire que rien dans l'Autre ne permet d'en tenir un discours, d'en formuler une « raison ». Et en anticipant sur la suite, on peut dire que ce serait cohérent avec le dire du chapitre 2 que l'amour, comme « *nouvel amour* », est signe d'un *changement* de discours ou de raison, c'est-à-dire *non pris dans un* discours ou un autre mais faisant passe de leur entre-deux, pas/sage entre les deux. On prendra le parti de répondre à notre question (laquelle des deux interprétations ?) : « les deux » car c'est une double question, deux questions en une, la première concernant la vérité d'amour telle qu'elle se donne « dans la vie » avec ses « ravages », et la deuxième appelant ce « nouvel amour » ou du moins, comme il est suggéré dans *... ou pire*, cette mise à jour des « règles du jeu » de l'amour, et qui pourrait concerner en particulier... l'amour *de l'analyste*, lequel pourrait déborder l'impasse amoureuse (narcissique), faire passe, et sur lequel pourrait s'étayer une « réponse » « effective ». On peut faire l'hypothèse que si les deux questions quoiqu'ainsi distinguées sont emmêlées, et doivent peut-être le rester, c'est que cet « autre amour » - s'il y en a - n'est sans doute pas d'un « autre ordre », serait plutôt le même mais dont on userait différemment...

La suite du texte, à partir de « **Ce n'est pas l'amour** », traite clairement la question sur son premier versant: il s'agit bien de cet amour qui ne fait pas signe de la Jouissance de l'Autre mais qui fait mur entre amants, *l'amur* tel que l'a ainsi écrit le séminaire précédent ; sauf qu'ici, où il est question du « *lit de plein emploi* » et du « *corps de l'autre* », les *signes d'amur* ne sont plus sur les murs de St Anne (*Le savoir du psychanalyste*) mais à même le corps, la peau de l'autre étant élevée à la dignité d'un mur. Et Lacan énonce ici du nouveau (par rapport à *...ou pire*) : ces signes d'am(o)ur qui en font la dynamique puisque l'amour aime les signes (on « s'aime de(s) signes », encore et encore), sont sur le corps des signes « bizarres ». En quoi bizarres ou « énigmatiques » (bas p12) ?

Réponse : ils sont *comme* des « **caractères sexuels** » ... sauf que ceux-ci ne sont que « **secondaires** », que « **ce ne sont que des traces** ». Traces de quoi ? Du « **germen** », de ce qui dans le corps localise la vie/la mort, la vie en tant qu'elle « **porte la mort du corps, de le répéter** ». Voilà donc une première réponse à la question « d'où ça part, l'amour ? » : « **C'est de là que vient l'encore** » (et non pas « *l'en-corps* », comme il est écrit de manière fautive dans la version Miller, selon Allouch). Et du coup, c'est clair : « **Ce ne sont pas de ces traces que dépend la jouissance du corps en tant qu'il symbolise l'Autre** » (2° interprétation ici écartée).

Réponse sous forme quasi mythique qu'il serait intéressant d'articuler au « mythe de la lamelle » du séminaire 11, proche mais pas superposable justement, car il ne s'agit pas ici de l'origine du pulsionnel et de la reproduction spécifiquement *sexuée*, mais plus avant encore de la reproduction comme telle du vivant, *en tant que l'espèce* « se sert » de l'individu pour se perpétuer, pour « être ». Le 16 janvier, il sera question d'« **éternité** », et comme il est précisé en bas p 12 : « **l'être c'est la jouissance du corps comme tel càd comme asexué** ». Comme si le dit amour était le subterfuge, l'artifice « culturel », que la « nature » aurait fomenté pour que l'espèce se reproduise à travers les individus ainsi instrumentés.

Où l'on retrouve bien ici non seulement l'affirmation récurrente que l'amour est intrinsèquement *non sexuel*, mais l'idée ancienne chez Lacan que l'amour a affaire à *l'Être*, est une « *passion de l'être* », que confirme bien d'ailleurs la phénoménologie du discours amoureux au quotidien : « aime moi pour ce que je *suis*, pour ce par quoi je participe à l'être, et non pour ce que *j'ai ici ou là* et qui t'intéresse... ». D'où la demande d'amour comme exigence de Présence, qu'en l'occurrence l'autre soit là à faire présent de la *présence* de l'Autre (qu'il « symbolise »), par quoi se manifesterait par là que l'Autre *Est*.

« **Mais ce n'est qu'un mythe ...** » : Quelle que soit la valeur à accorder à ce fondement, forcément mythique, dans le « germen », il s'avère bien que, pour autant que « tomber amoureux » ne se confond pas avec « être excité » - même si le discernement n'est pas toujours au rendez vous et si l'ambiguïté est plutôt de règle générale -, ce sont des traits, traces, ou signes plutôt « bizarres », inattendus, parfois incongrus, ou ténus, à peine repérables comme tels sur le moment, en tout cas non directement « sexuels », une inflexion de voix, un envol de chevelure, un geste singulier, qui « font la différence » et « accrochent » les deux en demande de faire-un au delà ou en deçà du désir. D'où l'illustration apparemment loufoque par l'historiole de la perruche de Picasso, amoureuse ... du « **col de sa chemise** » et « **des battements de sa veste** », c'est-à-dire de *signes* qui tiennent à « **l'accoutrement** », à ce qui *pare* le corps, *l'orne* artificiellement mais aussi en *sépare* et y *pare* comme d'un pare-feu. Si tel est le ressort de l'amour, on peut alors enfin comprendre tout simplement la fameuse affirmation de départ : ce qui peut se passer au lit, quand le col et la veste se sont envolés avec la perruche, n'est évidemment pas susceptible de répondre à une telle demande d'amour de perpétuer l'originaire. Désir et jouissance sont une chose, amour est autre chose.

Du même pas, Lacan retrouve ici une caractéristique de l'amour qu'il avait jusqu'ici plutôt mise de côté, alors qu'elle traîne dans la culture et était en revanche reprise par Freud : non seulement l'amour tend à l'Être mais il y s'agit avant tout de **faire un** : « **La perruche s'identifiait à Picasso habillé. Il en est de même pour tout ce qui est de l'amour. Autrement dit l'habit aime le moine parce que c'est par là qu'ils ne font qu'Un....** ». S'agit-il simplement alors d'une reprise de l'amour comme narcissique, par lequel l'amoureux *s'identifie* à l'autre/*identifie l'autre* à lui, c'est-à-dire se ramène à lui ou aussi bien ramène l'autre à lui-même, dans un jeu de *d'identification* où le « baratin de l'objectal » est à dénoncer, l'altérité s'y déroband ? L'usage du verbe « s'identifier » y induirait sans doute, mais c'est peut-être trompeur. Car il y a la phrase-clé : « **L'amour est impuissant quoi qu'il soit réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être Un, ce qui nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux. La relation d'eux qui ? - Deux sexes.** ». N'en retenons pour le moment que cette formule du « *désir d'être Un* ».

Il ne s'agit plus là du narcissisme dit « secondaire », le seul que Lacan retient vraiment de Freud, tel que localisé par le stade du miroir. Cette identification narcissique là, lacanienne, produit du *même* mais sur fond de *ressemblance*, où justement il ne s'agit pas *d'être ou de faire Un*, de fusionner *deux en Un*. Or ce que Lacan découvre ou redécouvre ici, c'est justement cela, que le **conte d'amour consiste lui à compter 1+1=1**. Aimer narcissiquement de cette façon n'est alors pas *s'identifier narcissiquement* façon miroir, ce dont ne s'est pas justement contenté pour son malheur le *Narcisse originel du mythe*, qui ne se serait pas noyé dans l'ad-mirage de cet autre-là dans l'eau s'il s'était seulement *identifié* à « son » *image en miroir* au lieu de se précipiter à *faire Un avec ce mirage* dans « l'eau/tre ». Autrement dit, il semble que Lacan redécouvre ici une logique de l'amour que Freud pour sa part n'avait pas ignorée, un *comptage* amoureux qui n'est pas réductible au *narcissisme de l'identification en miroir*, mais est beaucoup plus « folle » peut-être, de viser à ce que *deux fassent Un tout en faisant que d'eux il soit pris en compte qu'ils sont deux*.

Cette sorte de quadrature de l'amour relance la question du Un. D'emblée ce « faire Un » fusionnel se confronte au « *Y'a de L'un (tout seul)* » tel que le séminaire ...ou pire l'a élaboré l'année précédente : « ***Il y a de 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*** ». Le *faire Un d'eux* de l'amour n'est pas le *Y'a de l'un* qui chiffre le signifiant, le S1. La question sera reprise dans les séances suivantes, le 16 Janvier en particulier, qui en marquera l'impasse : « ***ce mirage de l'Un que l'on croit être*** ». En attendant, « *l'impuissance* » de l'amour à se réaliser à son compte (son 1+1=1) est renvoyée à « *l'impossible* » du rapport sexuel tel que « démontré » dans l'analyse, au moins du côté masculin, par le phallus, en tant que « ***qu'objection de conscience (voire « obstacle ») faite par un des deux êtres sexués au service à rendre à l'autre*** » (p13). Ce qui est dire que, si jouissance sexuelle il y a, ce n'est en tout cas pas en faisant signe d'amour, c'est-à-dire en témoignant par là que ça fasse Un d'eux, puisque « ***ce dont on jouit, c'est de la jouissance de l'organe*** » (p 13).

D'où tout un développement original qui occupe les 3 pages suivantes sur « l'infinitude », autre nom du « mur », qui sépare les jouissances masculine et féminine (hétérosexualité donc), car « ***c'est toute autre chose que l'Un de la fusion universelle*** » (p 15, fin) :

« ***C'est pourquoi le surmoi tel que je l'ai pointé tout à l'heure du « se jouit » 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 (qui le symbolise), ne se promet que de l'infinitude.... Ce que supporte le paradoxe de Zénon*** » (p13).

4.: Achille/Briseis et l'hypothèse de compactité. (p 13 (dernier §), p14 et 15)

Sur ce passage, Allouch ne dit rien. Il n'est pas en effet directement question d'amour, il est question de « ***jouissance sexuelle*** », celle qui conjoiendrait les deux sexes dans la même, dans la jouissance-Une des deux, laquelle jouissance sexuelle, « ***dans la jouissance des corps, a ce privilège d'être spécifiée par une impasse*** » (p14). Mais l'intérêt de ces quatre dernières pages est de clairement distinguer deux approches de cette impasse, de chaque « ***côté de l'être sexué*** » : il y a le côté d'Achille (M) qui ne rejoint la jouissance de l'Autre comme telle que « ***dans l'infinitude*** » c'est-à-dire jamais, et de l'autre côté, il y a Briseis (F) qui peut, de ses « ouverts », recouvrir la béance sexuelle par « ***une finitude démontrable*** », ouvrant sinon une brèche dans cette impasse du moins un contournement ou « recouvrement » possible de sa « compacité » par un autre tour d'amour, pour autant que serait pris en compte le « une par une » des femmes, corrélat du pas-toute phallique.

Autrement dit, sont envisagés ici les deux côtés de « l'amour » qui sépare homme et femmes, et ce qui s'avère de cet examen *logique*, c'est que ce n'est justement pas le même « mur » qui les « hétérosexualise » : côté homme, ce qui fait de l'(a)mur muraille insurmontable, c'est, comme universel-homme (« tout homme... »), de « ***recourir à la substance*** », de se « ***référer à ce qui est de l'Etre, d'un être qui se poserait comme absolu*** » dans l'oubli que l'Etre « ***n'est jamais que la fracture, la cassure, l'interruption de la formule être/sexué en tant que l'être sexué est intéressé à la jouissance*** » (p16) ; alors que du côté femme, de l'Autre sexe, ne s'oublie justement pas le sexué qui prédique l'être puisqu'elle se situe, se définit, justement de « l'Autre sexe » ; et que du coup est pris en compte « ***l'Autre qui s'incarne*** [dans le corps de l'autre] ***si l'on peut dire, comme être sexué*** » et « ***exige cet une par une*** » (p15), cette « ***exigence de l'Un*** » en tant que « ***c'est de l'Autre qu'elle sort*** », armoirant alors l'amour dans la parole qui compte : « ***l'être sexué de ces femmes pas-toutes ne passe pas par le corps, mais parce ce qui résulte d'une exigence logique de la parole*** » (p 15). Autrement dit

encore, ici viennent prendre effet *quant à la jouissance* l'aphorisme du non-rapport sexuel et les formules de la sexualité, avant que dans la suite du séminaire il n'en soit pris compte explicitement *quant à l'amour*.⁴

Reprenons alors de plus près la course d'amour érotique d'Achille après la Tortue de Zénon, que Lacan identifie à Briseis, soit: « **Le schème du jouir** [pris] **d'un côté de l'être sexué** » (p 13) celui d'Achille qui s'évertue à la rejoindre, mais qui à chaque fois qu'il croit arriver là où elle se trouve, qu'il « **a fait son pas, tiré son coup auprès de Briseis** », la manque, ou pourrait-on dire « manque à elle », elle qui en ce temps qu'il aura mis pour aller là où elle *était* (supposée être) aura « **avancé d'un peu, parce qu'elle n'est pas-toute, pas toute à lui ... et qu'il faut qu'Achille fasse le second pas, et ainsi de suite** ». Voué ainsi indéfiniment à « remettre le couvert »: « **Il ne la rejoint que dans l'infinitude** ». C'est-à-dire que le point où ils se joindraient est une *limite* au sens topologique où une suite convergente (ici la suite des « coups ») s'en approche indéfiniment sans jamais l'atteindre quoique toute entière orientée dans son procès par ce point irrémédiablement dérobé. Il y a donc entre eux d'eux (on ne peut pas dire « deux » puisque justement d'eux ils ne font pas un « deux ») un **reste, une faille, une béance, un trou** (les quatre expressions sont de Lacan, ici en équivalence), dont les bords qui ne se rejoignent jamais sont précisément constitués par A et B, en mouvement relatif mais dont on peut saisir des « instantanés » en les figurant par exemple par un *intervalle borné*, comme celui entre deux nombres distincts [3,4], ou deux points distincts sur une droite [P,Q]. La question étant de savoir s'il faut écrire [A, B], intervalle dit fermé c'est-à-dire incluant ses bornes, ou]A,B[, intervalle dit ouvert excluant ses bornes...

L'enjeu de cette alternative d'écriture est pour nous ici précisément d'écrire différenciellement le *rapport à la jouissance* (en tant que sexuelle comme définie ci-dessus), selon qu'elle est prise du côté homme ou du côté femme ; ou plutôt d'écrire le différentiel de leur *rapport à l'impossible* de cette jouissance c'est-à-dire à cette « **faille, béance dans la jouissance** » (p14), car Lacan note (p13), que « **la tortue non plus n'est pas préservée de la fatalité qui pèse sur Achille – son pas sera de plus en plus petit et n'arrivera pas non plus à sa limite** ». C'est dire que s'il y a une autre approche que masculine (c'est-à-dire *toute phallique*, ou érotique au sens classique grec), **ce n'est pas qu'elle réussirait là où la première échoue, mais qu'elle réussit à échouer tout autrement**.

Or, il y a en effet une telle autre approche, le § du haut de la page 14 est explicite : « **En voilà le dit pour ce qui est de la jouissance sexuelle. D'un côté, la jouissance est marquée par ce trou qui ne lui laisse pas d'autre voie que celle de la jouissance phallique. De l'autre côté, quelque chose peut-il s'atteindre qui nous dirait comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance dans la jouissance, serait réalisé ?** ». Deux côtés, mais dissymétriques, comme la syntaxe en témoigne déjà : d'un côté, une affirmation, l'affaire est réglée, le « tout-homme » n'a d'approche du trou que sur le

⁴ Une façon supplémentaire et détournée d'envisager cette prise en compte d'une « alter-considération » de l'approche amoureuse, sinon d'une alternative à l'approche phallique, pourrait être de remettre en question la référence exclusive de l'amour-désir à **l'Eros** grec (qui pourrait être entendu comme l'équivalent en grec de « l'amour-désir phallique »), selon un automatisme culturel dominant dont Lacan ne s'est pas explicitement départi (cf le séminaire 7 sur le transfert qui s'adosse sur le Banquet de Platon). Or, des travaux anthropo-philologiques récents, tout en prenant acte de ce que le discours sur l'amour et la sexualité en Grèce classique (et la philosophie toute entière qui s'y invente) sont en effet principalement ordonnés sous l'instance du dieu Eros, établissent que cet état de fait correspond à une prise de pouvoir progressive de l'Eros au cours des trois siècles qui séparent Homère de l'auteur du Banquet, supplantant de cette *doxa érotique* tout autre dire sur l'amour et la sexualité. En interrogeant la Grèce ancienne jusqu'à la naissance de la philosophie grecque, notamment à travers la « poésie épique » et de rares poètes « méliques » - en premier lieu Sappho, et tout ce qui peut concerner un « devenir femme » dans ce contexte de la Grèce archaïque, on pourrait suivre les traces d'un *amour grec autre que l'Eros*, et explorer le champ de sentiments « aphroditéens », d'autres formes de désir charnel, *himeros* et *pothos*, mais plus encore la notion originale de *philotès*, non réductible à la *philia* (amitié) aristotélicienne, amour n'excluant pas le charnel mais supposant une mutualité désirante qui le différencie radicalement d'Eros...

mode phallique, son objet érotique est partiel (objet a) et sa jouissance est d'organe ; de l'autre côté, du côté de l'Autre sexe, une interrogation, l'ouverture d'une hypothèse (au conditionnel : « *qui nous dirait* »...) à propos d'un autre abord, dont la formulation est ici quelque peu énigmatique : comment entendre en effet que par là « *la faille serait réalisée* » ? Serait *comprise*, appréhendée (réaliser=concevoir) ? Serait *faite* « *réelle* », effectuée (réaliser=faire être) ? Serait *faite* « *réel* », cernée comme impossible (réaliser=prendre acte) ?

La réponse ne saurait être directe, elle nous confronte à l'étrange, l'étrangère peut-être, qui ne serait pas à confondre avec « l'être-ange » cette figure de l'asexué, et elle ne trouvera ici une voie de formulation que dans le registre mathématique. C'est là qu'intervient la difficile notion de **compacité** (p14), que Lacan emprunte « **au plus récent développement de la topologie mathématique** », et qui nous permet de dépasser le point de vue simplement géométrique telle qu'héritée des grecs - de Zénon à Euclide, laquelle géométrie ne détermine que des *topiques*⁵, c'est-à-dire des espaces fait d'hétérogénéités, à savoir considérant des points intrinsèquement séparés, chacun absolument « autre » que chacun des autres, chacun *à sa place*, voire pris comme « place », dans leur stricte discontinuité : pour rendre compte du mouvement, on « saute » de l'un à l'autre, comme l'Achille de Zénon. Alors que la topologie est « surface-et-temps », considérant les espaces comme lieux « mouvants » ou en mouvance, au moins idéale, où les points ne sont pas « cloués » à leur « place » mais *considérés dans leur écart à d'autres, dans leur virtualité de s'approcher/s'éloigner les uns des autres, dans leur voisinage* ; et en particulier de ces points singuliers que sont les limites, vers lesquelles « tendent » des suites.

Il y a une propriété, dite de *Bolzano-Weierstrass*, qui énonce « *qu'un espace est dit compact si et seulement si toute suite de cet espace admet une sous-suite convergente dans cet espace* ». En simplifiant le jargon mathématique au prix d'être moins rigoureux et en le rapportant à ce qui nous occupe ici : un espace est un espace compact dans la mesure où on peut toujours y inscrire une suite convergeant vers une limite (jamais atteinte) – c'est le cas (qui seul nous intéresse ici) de l'espace-béance, de *l'intervalle* de jouissance sexuelle non comblable, toujours en reste, entre A(chille) et B(rééis), et de la *suite* des pas d'Achille ratant toujours « son coup » à chaque fois qu'il prétend « le tirer » et atteindre sa cible de jouissance sexuelle (et d'ailleurs aussi de Briseis *pour autant* qu'elle participe à la course phallique). On est là **dans une perspective de « tir » qui inclut la « cible » dans sa visée, et constitue donc cet intervalle comme fermé, selon notre définition donnée plus haut càd incluant sa limite - en tant qu'inatteignable bien sûr- dans sa visée**. On peut alors dire (4°§ p 14) que de ce point de vue toutes les tentatives de « rapport sexuel » qui se réitèrent indéfiniment (càd sans trouver de terme) et forment un nombre in(dé)fini d'ensembles (de « parties »... de jambes en l'air) se réduisent en un sens à *un seul* ratage, toujours *le même* ; ou en langage mathématique, à *l'intersection* (ce qui leur est commun, à tous ces « faire l'amour ») qui ne garde de l'infinitude des tentatives que la « propriété » de « **faire obstacle au rapport sexuel supposé (seulement supposé)** ». Tel est le point de vue (tout) phallique qui ainsi « **couvre l'impossibilité du rapport sexuel comme tel.** », ce qui fait que de ce point de vue, « **La jouissance en tant que sexuelle est phallique c'est-à-dire ne se rapporte pas à l'Autre comme tel** ».

Le terme « couvre » n'est pas anodin : le point de visée phallique n'est pas simplement comme approximé plus haut « obstacle » au rapport sexuel qu'il y aurait, car cela laisserait supposer à la lettre que sans ça il serait possible, qu'il suffirait de lever cet obstacle pour le réaliser ; or, martèle Lacan, étant donné (§5 p14) que « **j'énonce que le discours analytique ne se soutient que de**

⁵ Cf les divers schémas de Freud qui en restent de telles topiques.

l'énoncé qu'il n'y a pas, qu'il est impossible de poser le rapport sexuel », il est plus rigoureusement *couverture*, masque, voile, empêchant non de *réaliser* le rapport sexuel mais de *réaliser* « ***l'impossibilité du rapport sexuel comme tel*** ».

C'est essentiel, car cela permet de trancher entre les trois interprétations possibles de « réaliser » évoquées ci-dessus, et de donner maintenant sa portée exacte à cet autre abord de la béance que Lacan annonce en bas de p 14, en termes de « ***complément de cette hypothèse de compacité*** » : d'être une approche de cet impossible qui ne le « ***couvre*** » pas au sens de faire écran à la faille, et plutôt, moins dupe du semblant peut-être, en cerne de plus près le *réel*. On n'ira pas jusqu'à dire qu'il le *découvre*, un ***découvrement*** stricto sensu du réel étant impensable sauf y sombrer corps et âme, mais qu'il en est un autre « ***recouvrement*** », celui d'ensembles ouverts, dont la vertu sera de relever l'infinitude des efforts d'Achille tendus par l'illusion *phi* d'atteindre l'Être, par une « ***finitude démontrable*** », *au-delà de phi*, en fonction des « ***exigences logiques dans la parole*** » de Briseis de se compter au « une par une ».

Il se trouve que ce terme de « recouvrement », que j'ai employé jusqu'ici dans son sens intuitif, a un sens topologique très précis, qui justement permet de définir à nouveaux frais, cette fois *au compte du féminin*, la dite *compacité*. Il nous reste alors à tenter de préciser un peu cette formulation. Nouveau détour donc par une formulation de topologie mathématique de la *compacité*, une autre. Il est cette fois fait allusion (p15) quoique sans la nommer à la propriété dite de *Borel-Lebesgue*. Remarquons d'abord que celle-ci présente l'avantage d'être de topologie *générale*, incluant les espaces dits « *métriques* » *mais pas que*, alors que le théorème de *Bolzano-Weierstrass* ne valait que pour les espaces métriques, ceux qui sont munis d'une notion de « distance » et se prêtent donc à la mesure (au quantitatif). En *détournant* cette distinction mathématique pour notre propos, et en jouant, pourquoi pas, de l'équivoque signifiante *mètre/maître/m'êtré*, on peut faire valoir que l'espace métrique [amusons-nous : celui qu'on mesure en maître au m'Être étalon des étants!] serait plus affine au « côté (borné) homme », alors que l'espace topologique plus général qui inclut le premier (qui est donc phalliquement parcourable) mais le *déborde* et ***ne se détermine pas en fonction des limites, les espaces ouverts les excluant de leur définition***, serait plus affine au « côté (ouvert) femme ».

Soit donc la formulation mathématique de cette propriété de B-L : « *Un espace topologique est dit compact si, de tout recouvrement de cet espace par des ouverts, on peut extraire un sous-recouvrement fini.* », formulation très proche de celle de Lacan dans le premier paragraphe de la page 15. Intuitivement, ça veut dire « en gros » que si on considère un ensemble (espace, intervalle...) borné (déterminé par ses bornes, soit pour ce qui nous concerne, la « béance » A-B de la jouissance sexuelle), alors, en le « recouvrant » par des espaces *ouverts*, c'est-à-dire excluant de leur « point- de vue » leur limites (et non plus fermés comme dans la perspective d'Achille « obsédé » par ce point limite, cette cible qu'il « veut » absolument atteindre), alors ce n'est plus *l'infinitude* des coups ratés promis *au même* ratage réitéré qui prévaut, mais la possibilité d'un *nombre fini* de rencontres mettant un terme à la répétition de *l'impuissance* par la subsomption d'un *impossible*: nombre plus ou moins grand, qui peut aller jusqu'aux *mille et tre* don juanesques, mais les rencontres se comptent, pouvant donc être « ***prises au un par un – et puisqu'il s'agit de l'autre côté, mettons le au féminin - une par une*** », càd non plus comme *suite* de coups ratés les confondant finalement dans leur *intersection* indifférenciante, mais au contraire comme rencontres singulières dont la *réunion* (ensemble les englobant) recouvre de leurs occurrences différenciées la faille sexuelle. Non certes pour *réaliser* (2° sens : faire être) le rapport sexuel (la conjonction des jouissances, le comblement de la béance), mais pour « *réaliser* » (3°sens), prendre acte de son *réel*

(de son impossible), l'espace A-B restant compact mais « **s'avérant compact** », la compacité du trou se « **démontrant** » tel (au sens B-L de la compacité) d'être ainsi cerné par cette finitude d'ouverts qui le recouvrent.

Et « démontrer » n'est pas une approximation métaphorique, c'est un terme que Lacan utilise toujours rigoureusement dans son sens strictement logicien, l'avération logique n'ayant rien à voir avec une vérité entendue comme adéquation d'un énoncé à l'être (au fait) supposé qu'il saisirait, mais comme une implication intrinsèque au langage en tant qu'il est mis en usage par la parole : « **La logique, la cohérence inscrite dans le fait qu'existe le langage et qu'il est hors des corps qui en sont agités.** » Et puisqu'il s'agit du côté F (« **mettons-le-au-féminin** ») de l'approche du réel sexuel, de la compacité de la béance, c'est dire que de ce côté, sa « réalisation » ne va pas sans convoquer directement la dimension de l'Autre qui ici « **s'incarne si on peut dire** » comme *Autre sexe*, et *pas sans mobiliser l'exigence de la parole convoquée par la rencontre*, même et surtout si c'est à l'occasion d'un rapprochement des corps au lit de plein emploi. Au point que Lacan « énonce : « **L'être sexué de ces femmes pas-toutes ne passe pas par le corps, mais par ce qui résulte d'une exigence logique dans la parole** ». ⁶

Finalement, bien que ce ne soit pas dit, puisque le mot « amour » est absent de toute cette séquence, n'est ce pas dire que, quand la logique (non standard !) du pas-tout « recouvre » la *question* de la jouissance sexuelle de son *affranchissement* relatif du souci d'atteindre la limite où elle se réaliserait enfin⁷, l'approche du sexuel prenant *en compte* ce féminin n'irait pas sans mettre en jeu une certaine logique de l'amour, du moins un tour d'amour qui ne se laissât pas réduire à une érotique des corps en bataille mais en passât par une mise (au lieu d'une mainmise) sur l'Autre en tant qu'il se symbolise dans l'autre corps comme *Autre sexe*. Alors : enjeux de parole ou jeux de lettre ? Illusion ou nouvelle raison ? Cela reste à voir...

⁶ On peut rapprocher cette formulation de l'analyse du « plaisir érotique féminin » que fait Michèle Montrelay dans *Recherches sur la féminité*, in *L'ombre et le nom*, en se référant par exemple à la 4^e page du condensé que j'ai rédigé à ce propos l'année dernière : « ... le plaisir peut être structurant, témoignant qu'un événement d'ordre inconscient s'est produit, qui a permis au continent noir une certaine prise de distance. Désignons comme plaisir sublimé celui qui tout en prenant les formes d'un plaisir incestueux suppose et confirme l'accès de la femme au symbolique. Plaisir pris non plus à la « féminité » comme telle mais au signifiant, au refoulement qu'il provoque. En quoi il est apparenté au mot d'esprit. Mais il faut que le signifiant phallique, décollé du phallus imaginaire, ait pu se matérialiser comme un objet-de-peu-de-sens. **Ce plaisir, par conséquent, loin de se réduire à l'excitation d'organe, transporte au contraire la femme dans le champ du signifiant, dans le moment où l'acte d'articuler fait à lui seul le « sens » du discours.** »

⁷ Et ce serait peut-être là une première manière d'entendre la fameuse « *signification d'un amour sans limites, parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre* », de la fin du séminaire 11 ?

Chapitre 2 - 19 décembre 1972

Surtout consacrée, du fait de la présence au séminaire de Jakobson, à redéfinir le signifiant et sa « **bêtise** » pour distinguer la linguistique et la « **linguisterie** » lacanienne, on retiendra de cette séance, pour notre propos, essentiellement et d'abord le passage, p 20-21, autour du poème de Rimbaud, *A une raison*, qui, au dire rapide de Lacan, « **se scande de cette réplique qui en termine chaque verset – Un nouvel amour.** ». Entre parenthèses, cette citation comme souvent chez Lacan, est approximative, puisque non seulement la formule ne scande pas chaque « verset », seulement le 3^e vers, mais est substitué UN à LE nouvel amour !...

A une raison

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

Arrivée de toujours, qui t'en iras partout.

Et je ne résiste pas à ajouter des extraits d'un autre poème de Rimbaud intitulé, *Génie*, et qui pourrait à lui seul nous donner matière à nouvellement raisonner, ou faire résonner l'amour réinventé et une raison imprévue...

Génie

...

*Il est **l'amour**, mesure parfaite et réinventée, **raison** merveilleuse et **imprévue**, et l'éternité : machine aimée des qualités fatales. Nous avons tous eu l'épouvante de sa concession et de la nôtre : ô **jouissance** de notre santé, élan de nos facultés, affection égoïste et passion pour lui, lui qui nous aime pour sa vie infinie...*

...

*Son corps ! le **dégagement rêvé, le brisement de la grâce croisée de violence nouvelle** ! sa vue, sa vue ! **tous les verrouillages anciens et les peines relevés à sa suite.***

Son jour ! l'abolition de toutes souffrances sonores et mouvantes dans la musique plus intense.

Son pas ! les migrations plus énormes que les anciennes invasions

O lui et nous ! l'orgueil plus bienveillant que les charités perdues.

O monde ! et le chant clair des malheurs nouveaux.

...

Soit donc la formule clé : « **L'amour c'est dans ce texte, le signe, pointé comme tel, qu'on change de raison, et c'est pourquoi le poète s'adresse à cette raison.** ».

Elle fait *irruption* imprévue dans cette séance qui développe plutôt la question « **qu'est-ce que le signifiant ?** » (2^e partie), et à part quelques remarques qui suivent et qu'on va reprendre, ce n'est que dans la séance du 16 janvier (chap 4) qu'elle sera reprise et peut-être vraiment éclairée rétrospectivement à partir de l'invention du « *par-être* ».

Elle est sans doute amenée ici par association avec le thème de la *poésie* dont Lacan vient de dire à l'adresse de son « *cher ami Jakobson* » que ce serait son « *domaine réservé* », ce qui ne l'empêche pas de déclarer que s'il en vient là à citer Rimbaud c'est « **toujours avec l'idée de marquer la distance de la linguistique à la linguisterie** ». On peut l'entendre : que le poète, sous le

signe du nouvel amour invoque un changement de raison similaire à ce qui change d'une raison linguistique à une raison *linguistérique*, voire « linghystérique » si l'on tient compte que ce sont des hystériques qui ont fait faire à Freud l'hypothèse de l'inconscient, à savoir toute la distance, le saut qui s'effectue entre l'appréhension linguistique (scientifique) du langage telle qu'inaugurée par Saussure et poursuivie par le « cher ami », et « **ce qui, de la définition du langage, s'ensuit quant à la fondation du sujet, si renouvelée, si subvertie par Freud que c'est là ce qui, de sa bouche, s'est affirmé comme l'inconscient** ». Autrement dit, on retrouve exactement ce qui se disait dans le texte de 57, *L'instance de la lettre, ou La raison depuis Freud* (Ecrits), que l'invention de la pratique psychanalytique et sa supposition de l'inconscient ne condamnent certes et surtout pas à l'irrationalité (Jung ?) mais exigent un *radical changement de raison* pour en rendre compte à la hauteur de la subversion dite « copernicienne » (thème repris et discuté dans le chapitre 4, partie 2) qu'elle introduit dans le savoir. Bref, ce qui semble visé spécifiquement par cette idée d'un changement de raison, c'est l'émergence de la *raison analytique*, même si *peut-être* le « nouvel amour » pourra faire signe d'autres changements de raison non forcément référés à notre pratique, autrement dit concernant d'autres occurrences ou contextes d'amour que celui qui vaudrait pour l'analyste.

Mais depuis l'écriture de la théorie des *Quatre discours* (70 : *L'envers...*), ce qui se disait en termes de raison peut se dire en termes de discours, pour autant qu'un discours est un mode ou un autre d'ordonnement de l'instance langagière propre à distribuer la parole en jouissance et donc à donner raison suffisante à un « monde » ou un autre ainsi délimité par ses possibles et ses impossibles à dire, ses puissances et ses impuissances à jouir : « **On change de raison, c'est-à-dire – on change de discours** ». Plus précisément, ces « **catégories** » n'étant « **elles-mêmes structurées que de l'existence du discours analytique** » qui en tant que 4^e discours vient en boucler le cycle et en rendre possible la *ronde*, au sens dynamique où l'on « fait la ronde », où on « tourne » et change de place de façon réglée. Ce discours analytique tout en étant donc localisable comme « 4^e »⁸, *ex-siste* à leur ronde, c'est-à-dire se manifeste *en effet* dans les temps où l'un d'eux parvenu à sa butée ne tient plus et exige de passer à l'autre, ce qui se dit ici : « ... **de ce discours analytique, il y a toujours quelque émergence à chaque passage d'un discours à l'autre... il y a de l'émergence du discours analytique à chaque franchissement d'un discours à un autre** ». Ce temps d'émergence, qui ne se compte pas en durée mais la suspend et fait scansion (coupure et bascule), correspond à un *hors discours ponctuel*, un moment où la consistance du « monde » structuré par le discours prévalent jusqu'ici se rompt, où *l'être* se défait donnant lieu à *l'événement*, marquant l'émergence de ce que l'acte analytique autorise : à savoir un dire sans recours à un discours qui en encadre les possibilités, *comme si* le dire cessait dans ce temps hors temps de « s'oublier derrière ce qui se dit ». Cliniquement, c'est « l'instant de grâce », aussi précieux que rare, où « il se passe quelque chose » qui laisse après coup le sujet étonné de se retrouver tellement « ailleurs ».

Or, **ce qu'énonce Lacan ici d'absolument nouveau, c'est de le rapporter à l'amour, à ce « nouvel amour » que le poète annonce et que l'analyste semble ici rencontrer : « Je ne dis pas autre chose** [que ceci que le discours, la « raison » analytique très déraisonnablement émerge à chaque franchissement d'un discours à l'autre, dans leur « entre d'eux »] **en disant que l'amour, c'est le signe qu'on change de discours** ». Deux termes, *amour*, et *signe*. Avant d'en venir à la

⁸ Ce qui veut dire qu'il ne surplombe pas les autres comme méta-discours, qu'il ne se situe comme les autres qu'en un lieu particulier, celui correspondant à son « expérience » – ne venant donc pas démentir l'axiome lacanien fondamental qu'il n'y a pas de métalangage, et interdisant a priori tout mésusage du discours analytique qui prétendrait dire le vrai dans un autre champ – artistique, scientifique, politique, etc...- encore moins dire le vrai sur le vrai comme la méta-discursivité philosophique.

formule elle-même qui fait de ce nouvel amour un signe de pas autre chose que ce qu'on change de discours, à savoir un signe qu'émerge le discours analytique *dans son effectivité*, on peut remarquer, un peu platement certes, c'est-à-dire phénoménologiquement, que cela fait déjà sens par analogie : une rencontre amoureuse, au sens vécu du terme, ou telle que la littérature ou le cinéma s'en saisissent, peut se décrire comme un bouleversement de l'état des choses, un temps, aussi éphémère puisse être le temps d'énamoration, où la « réalité » est suspendue, ses repères hors jeu, comme une sortie au moins provisoire du « monde » d'avant, et où *l'amour est suspendu à son dire même et surtout s'il ne dit rien que... l'amour* - au moins aussi longtemps que le monde en question ne rappelle pas ses exigences et n'entraîne pas les premiers compromis à défaut qu'un autre monde soit possible, n'ayant été alors qu'une parenthèse ; à moins que, effet d'une fidélité à l'événement de la rencontre, ce soit le cas qu'un « monde » autre émerge et s'instaure qui gardera durablement la marque d'un effectif changement de discours, quitte à s'y retrouver dans le nouveau dans d'autres impasses.

Emergence alors d'un virtuel « discours analytique sans analyste » qui se sera ignoré ? La rencontre amoureuse vaudrait-elle alors analyse ? On pourrait presque le penser à prendre en considération tant de cures entamées à partir d'un échec amoureux et/ou se terminant sur l'émergence d'un nouvel amour, tout autre. D'autant que, d'un point de vue « phénoménologique » encore, on peut faire un autre rapprochement : pour autant que « **la notion de discours est à prendre comme lien social** », comme le rappelle Lacan (p21), le temps de suspens de discours qui fait basculer de l'un à l'autre figurerait une rupture de lien social, ce qui peut convenir au discours analytique en tant que son écriture est paradoxale, étant en un sens un « lien-non-lien », une « relation » analyste/analysant qui ne cesse de se faire/défaire, de jouer un jeu qui consiste à chercher les règles du jeu, de se dérober à « faire cadre », pour autant du moins qu'elle ne se rabat pas sur la « relation thérapeutique » ; mais elle peut convenir également à la rencontre amoureuse dans la mesure où celle-ci peut se dire, au moins à la limite, comme un temps « asocial » où le lien au « monde » tend à s'évaporer, où « le désir d'eux de faire comme un », délie de tous autres.

Mais ce n'est pas si simple : il n'est pas dit que l'amour *est*, en sa « folie » même, ce changement de raison, mais qu'il est le *signe* qu'on en change. L'amour, même ce *nouvel* amour, n'est pas *l'effectivité* de ce changement : « **l'amour est un signe** ». Et comme Lacan le rappelle aussitôt, et comme on l'a vu, il a déjà conjoint l'amour et le signe : c'était pour dire que « **la jouissance de l'autre n'est pas le signe de l'amour** ». Renversement et déplacement donc : du *signe de l'amour* que *n'est pas* la jouissance de l'autre, à *l'amour comme signe* du changement de raison. En saisir quelque chose est donc suspendu à cette notion de *signe*, qui revient en force dans ce séminaire, après avoir été longtemps plutôt écartée au profit du *signifiant*, déterminant pour l'élucidation du désir. La prise en compte de l'amour semble contraindre à reprendre à nouveaux frais la question du signe. Ce qui en effet est à l'œuvre dans ce séminaire : l'exposé de F.Recanati du 12 décembre (non repris dans l'édition Seuil) en parle à partir de la logique de Port Royal, à laquelle Lacan fait ici référence quoique de façon très allusive donc encore énigmatique, et il le reprendra explicitement lui-même à la toute fin de la séance de 16 janvier (chapitre 4, p 48) qui conclut alors sur un énoncé très nouveau sur l'amour, et finalement dans le chapitre 11: qu'il vise non plus tellement l'être mais... le sujet. On reprendra donc cela le moment venu.

Il n'est pas plus question d'amour explicitement dans ce chapitre, sinon le dernier §, mais, tout en faisant l'impasse sur ce qui se dit du signifiant dans la 2^e partie, il reste tout de même à prendre en considération ce qui se dit sur la jouissance, le « *se jouir* », dans la mesure où c'est l'un

des termes de la formule canonique de départ (« *la jouissance de l'Autre, du corps de l'autre en tant qu'il le symbolise, n'est pas le signe de l'amour* ») auquel ce séminaire confronte essentiellement la question de l'amour.

« Pour situer, avant de vous quitter, mon signifiant, je vous propose de soupeser ce qui, la dernière fois, s'inscrit au début de ma première phrase, 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.

N'est-ce pas là ce que suppose proprement l'expérience analytique ? La substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Propriété d'un corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que d'être un corps vivant, sinon seulement ceci que cela se jouit. »

(p26)

Quelques remarques :

1- La jouissance comme « substance », à l'exclusion de la substance pensée ou de la substance étendue, serait la seule « substance » qui convienne à l'expérience analytique, laquelle seule nous concerne, notre effort de théorisation analytique ne valant pas comme conception du monde ou philosophie mais comme effort pour rendre raison - nouvelle, depuis Freud ! – de la pratique analytique, ainsi que l'a rappelé maintes fois Lacan. Or il a déjà eu l'occasion de parler de « substance jouissante », notamment quand il évoque « LA » jouissance de la bactérie ». C'est-à-dire au titre d'un mythe, à prendre à mon sens avec beaucoup d'autodérision, sur le mode comique donc, à ne pas prendre trop au sérieux, dans le style : si on doit absolument parler de « La » jouissance « en soi » et qu'on doive la dire comme en philosophie en termes de « substance », c'est, du point de vue de notre expérience analytique une sorte de gag, c'est un peu pour rire, car ce qui se donne dans l'expérience analytique, ce n'est jamais « la » jouissance mais des effets de jouissance, à partir de ceci justement qu'elle est « toujours déjà perdue » (cf Freud), qu'elle ne peut alors qu'être supposée logiquement, par la contrainte syntaxique, pour donner consistance grammaticale de substantif à son usage parlé, mais à laquelle il faut se garder d'accréditer une quelconque réalité, sinon à se la figurer (pur imaginaire) comme le propre de l'être vivant le plus frustré, le plus « purement » vivant, la bactérie, ce dont celle-ci ne saurait bien sûr témoigner !...

2- Sans revenir en arrière sur tout le développement de la 2^e partie de ce chapitre, on peut saisir d'où s'origine cette nécessité discursive d'envisager à quelle « substance » peut se référer l'analyse : c'est à partir de cet énoncé dont Lacan soutient l'énonciation avec insistance depuis le 12 décembre déjà, à savoir que « **le signifiant est bête** ». Provocation verbale certes, mais ce n'est pas qu'un « joke » : c'est pour pousser jusqu'à son extrême conséquence logique la séparation de la linguistique par rapport à la linguistique, qui suppose que le signifiant soit radicalement coupé du signifié, de toute signifiante, de « **ce qui a effet de signifié** » (p23) laquelle suppose un franchissement de la « barre ». Insistance têtue de Lacan qui spécifie même le discours analytique de « **... produire quoi, sinon de la bêtise** », (p 17) à la différence « **... des autres discours pour qui la bêtise c'est ce qu'on fuit** » (p 18) : dites ce qui vous vient, n'importe quoi, ne cherchez pas à être intelligent, à soutenir des dits pertinents ! Faites venir non tant du S2 qui prétend au savoir mais laissez venir du S1 en tant qu'il ne fait que représenter un sujet auprès d'un autre signifiant en amont de tout effet de signifié... Or, pour autant qu'à en parler dans notre théorisation l'adjectif « bête » est substantivé en « bêtise », on est amené par la syntaxe qui lui donne cette forme notionnelle à interroger une « substantialité » du « signifiant », c'est-à-dire à répondre de cette question « *en quoi consiste un tel « pur » signifiant ?* » tel que défini par sa « bêtise » ; car « **... dès qu'on substantive** [contrainte grammaticale], **c'est pour supposer une substance** [supposition logico-ontologique] » (p24). Le

chapitre 4 reprendra explicitement ce problème, notamment à partir de Richard de Saint Victor, pour faire apparaître que la « nature » du signifiant échappe à la métaphysique puisqu'il est, dans cette philosophie exemplairement, ce qui n'y trouve pas place, d'être « **contingent par soi** » (on y reviendra en lisant le chapitre 4). Retenons pour le moment le point crucial : s'il y a lieu de substantiver le signifiant « comme tel », et de là fonder le discours analytique, ce n'est surtout pas en le rapportant à une quelconque conception de *l'Être* : même et surtout s'il s'agit de penser sa consistance. En aucun cas il ne faut se la représenter en termes d'*être* du signifiant (même si on est amené à le formuler « naturellement » ainsi, comme Lacan y sera lui-même amené plus loin). Le signifiant *insiste* mais n'est pas, non pas que par là on pourrait le dire alors simplement à l'inverse comme n'étant pas, ce qui reste une affirmation ontologique : c'est toute problématique ontologique qui est absolument réfutée, qui n'est d'aucun usage dans la théorisation de l'inconscient, en tant que « structuré comme un langage » a fortiori pris comme « inconscient réel ».

Ce rejet radical, non seulement de la métaphysique mais de toute ontologie, n'est pas nouveau chez Lacan, il date de sa prise de distance progressive avec Heidegger dès 62 (cf F. Balmès : *Ce que Lacan dit de l'être*), mais il est consommé et affirmé avec une force critique extrême dans tout ce séminaire qui ne cesse de pourfendre sauvagement toute pensée en termes d'être, à commencer par la fin de la première séance, du 21 novembre, et poursuivi tout au long en particulier dans le chapitre 4. S'il faut donc situer le signifiant *en référence* à « quelque chose », *faire que sa consistance ne soit pas purement imaginaire mais touche à un réel*, ce sera en rapport avec ce qu'on peut nommer *jouissance*, qui n'est pas, comme on le verra, sans connivence avec ce qu'on peut appeler « la vie », quoique on ne puisse rien en dire de « sérieux », sinon que du vivant en « tombe », comme mortel et sexué (cf le « mythe de la lamelle », séminaire 11).

3- Avant de préciser (p.26) comment entendre cette substance-jouissance, la page 25 envisage quand même, mais de façon critique, si et comment on peut, sinon référencier le sujet inconscient (qui seul nous intéresse ici), du moins le rapporter à de *l'être*. Il choisit en l'occurrence la métaphysique cartésienne, pas par hasard puisque c'est chez Descartes qu'il est allé extirper l'instance du sujet, mais cela vaut pour toute ontologie : l'allusion au père Parménide de l'ontologie le confirme. Descartes pose une double substance, Pensée et Étendue.

Pour la première, Lacan en a fait usage depuis longtemps mais c'est justement en brisant l'inférence du je pense au je suis, en **rompant** avec « **ce je pense qui, à se supposer lui-même, fonde l'existence** » (« je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas », etc...) : « **Le sujet n'est pas celui qui pense. Le nouveau sujet qui est celui de l'inconscient... est proprement celui que nous engageons... à dire des bêtises...** ». Ce qui est en jeu dans ce nouveau sujet, celui de la psychanalyse, ce n'est pas qu'il y ait de la pensée, de la substance pensée (spiritualité, idéalité) c'est qu'il y ait du *dire*, qui n'est pas *substance* mais *événement* : « **C'est seulement dans la mesure où il veut bien ne plus penser, le bonhomme, qu'on en saura peut-être un peu plus long, qu'on tirera quelques conséquences des dits dont on ne peut pas se dédire, c'est la règle du jeu** [règle de l'association libre]... **De là surgit un dire, qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir ex-sister au dit. A cause de ce qui vient au dit comme conséquence** ». Pas toujours gagné en effet qu'un dire *ex-siste* au dit, car c'est de se faire conséquent avec ce qui *sera venu* au dit, de ne pas s'en dédire, d'en répondre comme tel, « **aussi bête soit-il** », qu'un *x* pourra après coup se faire sujet à l'inconscient, et « **qu'un certain réel peut-être atteint** » : un *réel* « atteint » comme impossible à penser, pas comme une substance-pensée atteinte dans son « étantité ».

De cette voie de la « *pensée* » que Lacan a longuement empruntée dans les années 60, l'expérience analytique consiste finalement à *en dégager* (extraire) le sujet, et ce moment du

séminaire de 72 est de ce point de vue un moment conclusif de cette laborieuse et progressive émancipation de la métaphysique idéaliste (séminaires des années 60), et qui substitue radicalement à toute tentation de donner au sujet du signifiant une consistance d'être-pensée qui ramènerait l'inconscient à un avatar de « subconscient » (aussi bien que d'être-étendue qui la rabattrait sur « l'inconscient cérébral » - le neurologique), ... substitue **la contingence événementielle d'un dire** « *qui s'oublie derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend* », formule clé de *L'étourdit* auquel Lacan renvoie ici explicitement : « **Statut du dire, je laisse tout ça de côté pour aujourd'hui** ».

Et Lacan se paye même le luxe⁹ de trouver en Parménide, réputé le père de la horde des ontologues qui en descendent (mais pas sans s'effrayer parfois de le « tuer » comme l'avoue Platon dans le *Sophiste*), moins un métaphysicien qu'un poète, voire (tout) un « poème », comme quelques années plus tard Lacan dira que c'est le registre attendu de l'analyse de s'y efforcer : à dire que « *l'être est, le non être n'est pas* », formule qui est censée être la parole originariaire de la pensée de l'Etre comme être-pensée, Parménide aura, tel que recueilli dans la « troisième oreille » de Lacan, surtout dit plutôt une sacrée bêtise : « **Je ne sais pas ce que cela vous dit à vous, mais moi je trouve cela très bête** ». Ce qui est évidemment un compliment d'analyste: Parménide le premier analysant!

Ce qui ne signifie pas pour autant qu'on en ait tout à fait fini avec « **quelques références à prendre dans la tradition philosophique** » car, si le signifiant entendu dans toute sa rigueur ne saurait plus désormais s'appréhender en termes d'Etre, de pensée substantielle, d'Idée, s'il est irrémédiablement irréprésentable « comme tel », il n'en est pas moins à saisir comme Un, un *Un sans Etre* mais tel qu'avec lui « *y'a de l'Un* » : c'est toute l'élaboration du séminaire précédent « *...ou pire* ». Et de ce point de vue (ou plutôt de dire), il y a dans la tradition philosophique des élaborations dont tenir compte (de Platon à Plotin et au-delà), mais c'est pour autant que ces philosophies se frottent à la mathématique, laquelle finalement, sous sa forme actuelle (théorie des ensembles) est comme telle la référence la plus adéquate, la plus « *sérieuse* » (car la plus bête!, l'exercice mathématique relevant justement moins du penser que du dire) pour saisir le signifiant comme Un, le 1 du S1... Il n'est en tout cas plus question de substance pensée, de pensée substantielle du signifiant.

Quant à la substance étendue, « **substance de pur espace comme on dit pur esprit** », le texte est très court, purement allusif. Mais une chose est claire : même si Freud a pu dire « *La psychè est étendue, ne le sait pas* », il s'agit aussi de s'en extirper, même « **si on ne s'en débarrassera pas non plus si aisément** » puisque cette Substance-Etendue cartésienne est bel et bien devenue notre « **espace moderne** », celui qui, dans la conscience commune, a substitué au « lieu » traditionnel tel que théorisé par exemple par Aristote, l'espace **partes extra partes**, les choses y prenant place chacune à côté de l'autre, espace géométrique comme l'espace où le préfet de police cherche en vain « la lettre volée ». Certes, « **même de cela on est arrivé à en extraire quelques petites choses mais il a fallu faire de sérieux pas** ». L'allusion me semble évidente : là où une ontologie, fût-elle « spontanée », pose une matérialité (ou « objectivité ») de l'espace qui se représente alors dans des *topiques* (cf Freud), il y a lieu de s'en dégager par la voie de la *topologie*, laquelle au contraire de la topique ne se soutient d'aucune supposée substantialité, ne consistant qu'en « surface-et-temps », nommant un mouvement du « voir » qui s'oublie derrière ce qui se voit dans ce qui est vu, et qui n'a d'être qu'imaginaire sauf à *ex-sister* au réel qui se retranche¹⁰.

⁹ Avec raison d'ailleurs, quand on lit ce « pré-socratique » en philologue sérieux et non en philosophe se l'appropriant après coup.

¹⁰ Toutes les notions de topologie impliquent en effet de l'impossible à saisir, à « fixer » en objet (en « être-là », fût-ce un point), à l'arrêter sous le regard, et à arrêter le regard lui-même, l'acte topologique consistant justement à cerner (par le

4- Ainsi donc, toute substance d’Être (que ce soit comme Idée ou comme Matière) étant renvoyée à la métaphysique, et plus radicalement toute ontologie étant révoquée, « **le signifiant ne se situe qu’au niveau de la substance jouissante** » (p. 26)... , laquelle, comme on l’a déjà vu ci-dessus (remarque 1), n’est aucunement de l’ordre de l’être, en aucune de ses modalités substantielles, mais réfère « **au corps vivant sans doute** » et peut donc être *pris comme* une sorte de « **substance du corps** » mais « **à condition qu’elle se définisse seulement de ce qui se jouit** ». C’est dire que la forme substantive est trompeuse, ne s’impose que par contrainte grammaticale dans un discours représentatif, mais est à entendre au mieux sous cette forme verbale réflexive : « **Un corps, cela se jouit. Ce qui implique tout autre chose que le pares extra partes de la substance étendue** ». Soit un retournement radical du « *je suis* » (supposé cartésienement être fondé dans l’être par le « *je pense* ») en « *se jouit* » qui cerne le réel du corps « vivant » (mortel/sexué) auquel le sujet du signifiant se réfère comme ce qui *à la fois lui échappe et l’oriente*, avec lequel il est dans une sorte de rapport de non-rapport.

D’où cette autre formule : « **Cela¹¹ ne se jouit que de le corporiser de façon signifiante** ». Formule délicate : ne pas entendre que tout d’un coup le signifiant serait dit corporel, que le corps serait quelque chose comme sa « substance » ; entendre plutôt que ce n’est qu’à ce qu’un vivant soit un parlêtre (comme le terme en viendra plus tard), c’est-à-dire qu’il y ait du signifiant « bête » représentant un sujet pour un autre signifiant affectant ce vivant, qu’on peut *dire* que se produit un corps comme « ce qui se jouit » (au commencement est le verbe !). Or, cet ajointement qui est aussi bien discord, à la fois conjonction et disjonction comme ce qu’écrit le poinçon du fantasme, de « la » signifiante et de « la » jouissance c’est ce que la théorie des quatre discours écrit depuis le séminaire de 69, et qui finit ici de s’élucider.

D’où l’usage strictement verbal et non substantiel qu’il y a lieu de faire du « jouir » : on ne dit rien de pertinent en analyse à parler de « la jouissance du corps » (comme « en soi »), en revanche, on a tout à gagner dans notre pratique à *conjuguer* le « jouir » (verbe) *entre* corps, entre l’Un (qui s’impose du signifiant) et l’Autre (d’où il revient au vivant de se faire parlêtre), pas l’un sans l’autre : « **Jouir a cette propriété fondamentale que c’est en somme le corps de l’un qui jouit du corps de**

dire mathématique) l’invisible dans le visible, le mouvant dans *ce qui* se meut, l’intouchable dans *ce qui* « se touche ». Par exemple, la notion fondamentale de *voisinage*, qui ne définit nulle « localité » (« c’est ici, ou là ») et ne se « concrétise » que dans des procédures d’approche, définissables seulement dans des formules littérales qui ne prêtent qu’au calcul de leur virtualité d’émergence. Par exemple ces types « d’objet » topologiques que sont les *surfaces* topologiques dont Lacan a beaucoup usé, qui ne se « voient » (trompeusement) que dans l’artifice de mises à plat par quoi elles sont « vues » extrinsèquement, c’est-à-dire supposant un « point de vue » fixé et y perdant alors leur réel *intrinsèque* : on peut certes voir une bande de moebius en la représentant, non sans convention (trait figurant le « pli »), sur un plan mais le fait de la *torsion* qui est son réel intrinsèque ne se laisse appréhender qu’en *s’imaginant* « petite fourmi extra plate » la parcourant, et ne se cerne véritablement qu’en supposant des opérations (donc du temps et du mouvement) comme celle de sa coupure tout au long par son milieu, ce qui va jusqu’à faire dire à Lacan cette définition paradoxale que la « surface de Moebius EST sa coupure ». C’est encore plus vrai pour des surfaces comme le cross cap ou la bouteille de Klein qui ne peuvent même pas être au moins « intuitionnées » dans l’espace géométrique « naturel » en 3D (plongement) puisqu’elles ne sont censées exister que dans un espace à 4D (immersion), leur existence intrinsèque n’étant alors que purement *virtuelle* par rapport à la réalité représentable. D’une façon générale, l’abord topologique du réel subvertit la positivité géométrique de toute représentation substantielle selon l’Étendue (supposée isolable), et si le « psychisme » (qui nous intéresse ici) est à prendre sur le mode disons « physique » (sous un angle « matérialisant » pour n’en pas rester au point de vue « spirituel », le contrebalancer), et *c’est là sans doute la pertinence de la fameuse formule du Freud que de l’affirmer*, ce n’est pas en le référant à l’étendue substantielle qui autorise des présentations *topiques* de « l’appareil psychique », c’est en l’appréhendant du point « d’in-voir » topologique qui n’est relevable que d’un point de dire, et qui déborde ce qui du réel se laisse « réaliser » (représenter comme « réalité ») par une prise en compte d’un « virtuel » (virtuel qui n’a pour autant, surtout pas, une quelconque consistance d’être, ce qui ferait rechuter cette fois dans l’occultisme !). Cf à ce propos, les travaux hétérodoxes du philosophe-mathématicien Gilles Chatelet : *Les enjeux du mobile*, etc...

¹¹ « cela » = « ça », le réel du corps ? Question : Lacan ne retrouverait-il pas avec ce « se-jouir » du corps quelque chose du « ça » freudien en tant que celui-ci se distingue de l’inconscient, et qu’il avait plutôt jusqu’ici passablement mis de côté ?

l'Autre...[à entendre plus rigoureusement, comme dans le chapitre 1 : ... jouir du corps de l'autre en tant qu'il Le symbolise] ». Autrement dit, il n'y a pas à proprement parler (ou « parlêtrer ») de « jouissance en soi » (qui serait alors fait substance), **il n'y a que des effets de jouissance** qui se fondent de ceci que, **s'il y a de l'Un signifiant, c'est de l'Autre que ça se jouit**. Avec toute « ***l'ambiguïté signifiante*** » que suppose une telle jouissance de l'Autre, entre la « ***note sadienne*** » (le corps de l'Autre comme objet dont jouir) et « ***la note extatique*** » (l'Autre comme supposé jouir)... Le jouir phallique lui-même sera à considérer à partir de ce jeu, comme ce qui tente de suppléer dans le semblant à ce qui, dans la jouissance de l'Autre, fait trou dans l'être censé jouir « en soi ».

Dernier point (ultime phrase de cette partie 3, p 26), qui après ce détour théorique nous ramène à notre formule clé de ce séminaire : Lacan reprécise qu'il n'envisage pas ici la jouissance de l'Autre comme telle (si on peut dire), mais « ***en tant qu'elle n'est ici que symbolisée*** » ... dans le corps de l'autre, *petit autre*, c'ad dans ce qui se passe non entre un *sujet* (avec son censé « se jouir » de corps propre, càd envisagé dans un pur solipsisme) et *l'instance* de l'Autre, ce *lieu* d'où il lui revient de parler (et qui peut se nommer Dieu, comme chez les mystiques), mais bel et bien entre deux, ou *d'eux* qui sont dits « sujets du signifiant », quoique pas sans corps en jeu à « se jouir » : un homme/une femme qui ne se définissent que du signifiant (Lacan insiste là-dessus à plusieurs reprises) mais pas sans corps qui l'Autre le « symbolisent », le présentent non comme Lieu (instance virtuelle) mais comme *étant là en présence* : soient l'Un et le « pas tout » de l'Autre sexe.

On retrouve là le point de départ de ce séminaire, sa problématique spécifique de considérer le parlêtre non dans son isolement solipsiste mais dans son lien au « partenaire » voire « congénère », dans une certaine « intersubjectivité » donc, retrouvée par delà des années d'insistance sur l'ineptie à penser la situation analytique comme « relation intersubjective », mais réhabilitée sur le mode de la logique duale et par ailleurs comme on le verra aussi logique « collective » telle que mise en jeu par les trois prisonniers du texte sur « le temps logique... ». Et on entrevoit du coup en quoi l'amour (du moins le « nouvel ») sera concerné, puisqu'il en viendra (fin du séminaire) à se formuler comme ce qui vise des « sujets » et non plus « ce qui vise l'être » comme dans sa version triviale...

chapitre 4 (p 39-48)

(L'amour et le signifiant)

1 L'Autre sexe (p 39-40)

Cette séance de séminaire débute par une nouvelle profération de la fameuse formule initiant tout ce séminaire («... *l'amour pas signe de la jouissance de l'Autre...* ») et souligne cet « **horizon étrange** »¹² profilé par le titre de l'année : *Encore*. Elle commence par une reprise, une actualisation, de deux termes de la formule, « **Il y a là-dedans des termes qui méritent d'être commentés.** ». Le premier (jouissance) a déjà été travaillé : « **La jouissance, c'est bien ce que j'essaie de rendre présent par ce dire même** » [cf fin du chapitre 2, et notre lecture de la partie 3] ; le 2° (l'Autre) vient ici sur l'établi : « **Ce l'Autre, il est plus que jamais remis en question. L'Autre doit être de nouveau martelé, refrappé, pour qu'il prenne son plein sens, sa résonnance complète.** ». On peut déjà avancer que la nécessité de le re-marteler tient au fait que désormais on ne pense *plus* la logique du signifiant à *part* de la prise en compte de la mention du *se jouir*, c'est-à-dire que **le symbolique n'est plus abstrait de son nouage au réel**. L'Autre doit résonner désormais avec la grosse « qu'est-ce » de la jouissance !

Le « grand Autre », ce n'est pas n'importe quel terme, c'est le point de départ de la théorisation lacanienne, peut-être bien son intuition initiale qui s'est alors formulée et posée comme *axiome* premier, se désignant de la lettre A que tout un travail de 15 ans, jusqu'à *D'un Autre à l'autre* au moins, justifiera de ne l'écrire que barré. C'est le Lieu, **instance non substantielle**, à la fois du *langage* (trésor du signifiant) et de la parole, c'est-à-dire de la *vérité*, de ce qui fait vérité d'un dire, ce que je propose de rassembler dans la formule : *là d'où il s'avère que j'aurai parlé*. « D'où » et non pas « où » : **provenance d'un événement et non pas localisation d'un être**. Ce que Lacan ré-énonce ici sous la forme : « ... **il convient de l'avancer comme le terme qui se supporte de ce que c'est moi qui parle** », moi à entendre comme moi-Lacan puisque c'est lui qui parle mais en même temps comme tout autre « moi-la vérité-je parle » qui se met à parler ; et en remarquant l'ambiguïté syntaxique qui dit à la fois que ce n'est qu'à supposer l'Autre que j'aurai parlé, et non simplement bruité - que je ne parle qu'à ce *qu'il y ait* de l'Autre - et que l'Autre (qui doit être supposé) n'existe précisément que de ce que je le suppose - que l'Autre donc ne tient qu'à moi qui parle et pour autant que je suis parlant. Ambiguïté foncière et fondamentale qui affirme d'un même mouvement que *l'Autre* ne cesse pas *d'insister*, qu'il est inéliminable, ce qui fait dire à Lacan p 44 : « ... **aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là** », tout en *n'existant* finalement pas « comme tel », *en soi* diraient les philosophes, substantiellement. Il ne s'agit pas de causalité¹³ (encore moins d'origine) mais de corrélation, de co-alescence : ce n'est que de ce que je parle que l'Autre se suppose, mais ce n'est que depuis l'Autre que « je qui parle » advient, « **qui ne puis parler que d'où je suis, identifié à un pur signifiant** ».

Ce qui en revanche est nouveau ici, par rapport à ce qui a été ainsi établi depuis 15 ans, c'est de ne plus considérer « le sujet » dans une espèce de neutralité *d'être-là*, comme le font nécessairement les philosophes (tous) mais de prendre en compte *l'être sexué*, d'en faire même le « fond de l'affaire » en psychanalyse, ce qui est cohérent avec le nouvel axiome fondamental lacanien : « Y a pas de rapport sexuel » qui n'a évidemment de consistance qu'à ce que ne soit pas

¹² Etrange pour Lacan lui-même, comme s'il était emporté par ce signifiant qui lui est venu, par association libre, en tant qu'analysant à l'ouvrage dans son séminaire.

¹³ La 4^e partie du chapitre 2, que nous n'avons pas commenté, s'amuse justement à faire passer à la moulinette des 4 causes aristotéliennes la « Chose » dont il est question, à chaque fois pour « **montrer à quel point elle était dérisoire** ».

éludé le fait du sexe, de la « béance sexuelle » (cf chapitre 1 sur la compacité). C'est ce qu'annonçait la toute fin du chapitre 1, que je rappelle : « **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 par la jouissance** ». C'est clair : la prise en compte de la jouissance implique que « l'être » du sujet identifié comme signifiant ne peut plus être pris comme absolument neutre, mais comme *toujours déjà dans le discord sexuel*, déclinable en différend sexué, et c'est toute la singularité de ce séminaire *Encore* au titre « étrange » à son auteur lui-même, de prendre résolument le parti de tout repenser à partir de « l'êtresexué » - sic : je l'écris, le *compactifie*, en un seul mot pour bien marquer le refus de suivre les métaphysiciens dans leur « cassure » qui vaut abstraction idéaliste, le sexuel nommant pour eux le point du refoulement originaire pour l'avènement du Logos, qui repose sur une censure fondatrice, voire une forclusion (une fondation de la censure?) du non-rapport sexuel, une abolition de la « faille » sexuelle pour mieux fonder la « raison » qui signifie justement « ratio », rapport. Ainsi, se reformule l'identification du sujet-qui-parle à « un pur signifiant » : elle est reformulée *en la diffractant* : « **L'homme, une femme, ne sont rien que des signifiants. C'est de là, du dire en tant qu'incarnation distincte du sexe, qu'ils prennent leur fonction** ».

Autrement dit, il ne s'agit plus de simplement penser « le » sujet en « valeur absolue » comme on dit en arithmétique pour neutraliser les signes +- , c'ad abstrait de toute sexuation, dans son articulation au lieu de l'Autre d'où se fonde « le » désir (essentiel du travail de théorisation précédent), mais de penser ce qui d'emblée divise selon le sexuel, selon la référence discordante au *se jouir*, et le *non rapport sexuel* que ça implique, de poser son « être » supposé comme « êtresexué » distribué de l'Un à l'Autre, dans l'Autre pris dans l'Entre-d'eux. Ce qui amène à ce pas tout à fait inattendu d'une nouvelle « définition » de l'Autre¹⁴ qui cesse alors ici de se décliner comme une instance sexuellement neutre, neutralisée par le geste ontologique, car pour autant qu'il « prend corps » et n'échappe pas à l'effet-jouissance, « **L'Autre, dans mon langage, cela ne peut donc être que l'Autre sexe** ».

En vérité, ce n'est pas nouveau que l'Autre, Lieu à la fois du langage et de la Parole, soit pris au « corps » : en 67, dans *L'acte analytique*, le lieu de l'Autre s'est *fait corps* : « ... **ce lieu de l'Autre n'est pas à prendre ailleurs que dans le corps** ». Une façon déjà de déjouer « l'étrisation » de ce dit Lieu, que ce soit sur le mode « idéaliste » d'en faire une « Idée », pensée substantielle, à la limite postulée comme un mystérieux « subconscient », ou sur le mode « matérialiste » d'en faire un « siège », à la limite localisé dans un appareil neuronique, voire réduit à une localisation cérébrale. Deux tentations freudiennes, la première dans son attirance pour l'occultisme et la « transmission de pensées », la deuxième dans son point de départ, *l'Esquisse*, dont il s'est certes gardé d'y souscrire vraiment pour la première et assez vite éloigné pour la seconde, mais en ne pouvant faire autrement que de situer ainsi *par cette double négation* « l'Autre scène », dans l'écart doublement maintenu à Bleuler et Jung, au réductionnisme scientiste¹⁵ et au doux délire parapsychologique¹⁶.

Lacan jusqu'ici avait de fait *évit*é la question en travaillant le lieu de l'Autre dans son abstraction logicienne, disons la logique du signifiant. Quand il en vient à poser la question de *l'acte* (analytique), à savoir ce qui ne répond de « l'efficacité symbolique » dans la cure que par un débordement de la seule symbolisation qui comme telle ne produit que des intellectualisations

¹⁴ Guillemets car en l'occurrence il s'*indéfinit* plutôt ainsi, échappant à l'enclos d'une définition, à une représentation « sphérique », comme l'androgynie d'Aristophane.

¹⁵ Quoique rêvant qu'un jour l'inconscient pourrait rentrer dans la biologie.

¹⁶ Quoique intrigué jusqu'à flirter avec l'occultisme

s'avérant sans effet décisif sur le réel du sujet, la question du **lieu du Lieu** de l'Autre, de sa localisation, ne peut plus être éludée, la logique même « tordue » à la Lacan ne suffisant plus, mais la réponse ne pouvant non plus venir de l'ontologie (prise de parti philosophique exclue) elle vient de la pratique analytique elle-même. Lieu de parole sans doute, *talking cure*, mais avec du corps en présence : du corps on ne parle que de ça en analyse. De ça : moins comme chose *dont* on parle plus ou moins souvent que comme lieu *d'où* on parle. D'où ce passage très explicite du compte rendu de ce séminaire de 67 :

« C'est d'abord le corps, notre présence de corps animal qui est le premier lieu où mettre des inscriptions. Le premier signifiant, comme tout est là pour nous suggérer dans notre expérience, c'est la cicatrice... ».

Depuis, la jouissance n'a cessé d'être davantage prise en compte (dans la théorie des 4 discours par le biais du « a » comme « plus de jouir », etc...), éliminant presque - presque, car il faut bien parler la langue commune - toute manière de dire l'inconscient en termes d'Etre. Non pas qu'il n'y ait que substitution du signifiant de « jouissance » à celui d' « Etre » (il ne s'agit pas de jouissance de l'Etre, ni d'Etre de la jouissance – sauf peut-être pour les mystiques, et encore !), mais c'est *de l'Autre* qu'il est question, de son Lieu, situé en termes de jouissance hors juridiction de l'Etre. Ce qui se profile « derrière », simple image spatiale trompeuse, le *supposé* Lieu (trésor) du signifiant qui assujettit et le *censé* Lieu (provenance) de la vérité qui parle, c'est un *soupçonné* Lieu d'une *jouissance de l'Autre*, jouissance de l'Autre susceptible de *se jouer de l'Un* en devenir, « fond » sans fond énigmatique (ne la disons pas trop vite mystérieuse pour autant) de n'être justement pas localisable comme tel, sinon à le nommer Dieu par exemple mais ça fait Mystère qui nous ramène à de l'Etre substantiel, en l'espèce fait Sujet (absolu): « *je suis ce que je suis* » - Dieu d'Abraham...

... **Sauf à se « faire corps », à se *présentifier* dans telle rencontre *entre-corps*.** Notons que dans la formule ci-dessus, Lacan n'écrit pas que le lieu de l'Autre n'est pas à *concevoir* ailleurs que dans le corps, mais qu'il n'est pas « à *prendre* » : en tant qu'il se localise effectivement, le lieu de l'Autre n'est pas une idée à penser ni un réseau à matérialiser mais une « présence » à *appréhender*.

Or, cinq ans plus tard, a été posé l'axiome *Y'a pas de rapport sexuel*, et comme on l'a vu (chapitre 2), cela implique de mettre au premier plan la sexuation (formules, chapitre 7), y compris pour penser différenciellement l'amour. *Le lieu même d'où parler (l'Autre) est indexé sur le différent sexuel, l'Autre n'est autre que l'Autre sexe.* Et pour autant que l'Autre n'est pas sans corps (depuis 67), c'est-à-dire que *le lieu du Lieu* de l'Autre peut se localiser dans le *corps d'un autre* en voisinage, on retrouve la formule princeps de ce séminaire, qui s'éclaire un peu... autrement: c'est à l'Autre comme Autre sexe que se réfère ... « *la jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un grand A, en tant qu'il se symbolise* [se donne comme signifiant homme/femme] *dans le corps de l'autre* - cet autre-là en présence, au lit de plein emploi, ou sur le divan dévidé de son emploi...

Dès lors, si l'Autre se reprend comme Autre sexe, il n'est plus à comprendre en direction de l'Etre, même si c'était en en évitant la substantialité, la « mêmeté », comme l'éprouvait Platon à son corps défendant dans son *Parménide* (première hypothèse), il est à « prendre » comme altérité sexuée dans *l'horizon* de la jouissance, depuis la *Jouissance de l'Autre*. Mais alors qu'en est-il de la jouissance phallique que jusqu'ici « **le discours analytique a précipité comme fonction du phallus** » (p 40), et « **dont l'énigme reste puisqu'elle ne s'articule que de faits d'absence** » ? Le phallique « reste » énigmatique, est-il écrit, Lacan faisant comme s'il y avait continuité simple entre ce qu'il dit là et ses propos antérieurs ; il faudrait plutôt dire qu'il le *devient* (d'autant plus) à partir du moment où le nouveau point de départ axiomatique a été clairement posé comme la faille de l'inexistence du

rapport sexuel. Si on suit J.Allouch¹⁷, selon lequel il y a une coupure entre « *l'analytique de l'objet a* » (temps précédent de l'élaboration de la dialectique du désir/désir de l'Autre) et « *l'analytique du (non) rapport sexuel* », la jouissance de l'Autre sexe ne saurait être réduite désormais à la jouissance phallique. Alors, il convient, non certes d'en finir avec le phallique mais de le remettre aussi en chantier, ce qui est renvoyé à plus tard. Sinon cette indication furtive que la fonction phallique n'est pas sans rapport avec la « **fonction de la barre** » ; ce qu'on peut rapprocher de ce que devient Φ dans les formules de la sexuation : non plus objet, ni symbole ni signifiant, mais **fonction... de castration**, au regard de quoi se déterminent des « positions » masculine/féminine.

En toute logique, il en serait de même pour l'amour, qui est « **ce qui est là comme au pivot de tout ce qui s'est institué de l'expérience analytique** » (le transfert) : y aurait-il à envisager un « nouvel amour » tel qu'annoncé par Rimbaud, ou du moins un nouvel usage de l'amour de transfert qui conviendrait à la problématique de l'Autre « fait sexe », de l'Autre du désir mais désormais pris en tant qu'il n'est pas sans avoir à (se) supporter (de) l'énigme sexuelle de l'Autre de la jouissance ?

2. L'amour pris dans les rêts de l'éternel. (p40-41... 43)

Il n'est pas répondu d'abord à cette question. Mais on répond de la question en reprenant ce qui se dit de l'amour depuis si « **longtemps qu'on parle de ça** », car ce qu'on en dit, Lacan en premier, encore tout récemment quelques semaines auparavant, mais aussi depuis longtemps, par exemple en le rangeant dans les trois « passions de l'être », c'est que « **l'amour vise l'être** ». Et a priori, cela rend l'amour absolument insoluble dans la problématique de la jouissance de l'Autre, de l'Autre sexe en tant que référé au se jouir du corps qui le symbolise (localise). Ce qui confirme bien que celle-ci ne saurait « *être le signe de l'amour* »¹⁸ puisque tant que l'amour est indexé à l'Etre, il est radicalement hétérogène à ce qui s'élabore de plus en plus fermement ici, à savoir que l'Autre n'a rien à faire avec l'Etre, même à le déconstruire, mais tout avec la jouissance. Jouissance appréhendée comme verbe, « se jouir », qui se conjugue... d'eux, et non comme substantif qui le ramènerait par la fenêtre au giron ontologique dont aura cru l'avoir chassé par la porte logique.

En attendant d'y répondre (« **Il nous faudra bien, cette année, articuler...** »), Lacan examine ce qui tient si fort l'amour-dont-on-parle-depuis-longtemps à sa visée d'être. C'est d'abord à l'évidence le fait du « **discours philosophique** », pas tel ou tel dire de philosophe mais, comme on l'a déjà vu, l'essence même de sa discursivité qui s'articule de la question fondamentale « qu'est-ce que c'est ? » depuis sa fondation parméniéenne¹⁹, et qui fait de « l'amour de la vérité/sagesse » son « **coeur** » et son ressort déterminant même son auto-nomination, *philo-sophia*, amour d'une vérité de l'être (adéquation) réversible en être de la vérité (aletheia). D'où la énième charge dans ce séminaire contre le discours de l'être qui est alors situé clairement sur le schéma des « quatre discours » comme « **une variante du discours du maître** » : « **Et j'ai pu ajouter que cet être est après tout près du signifiant m'être, est peut-être l'être au commandement, et qu'il y a là le plus étrange des leurres** ». Le 9 janvier, il avait été encore plus radical : « **Le discours de l'être est celui de l'être à la botte, de l'être aux ordres** ». L'amour vise l'être, le leurre de l'être : amour trompeur...

¹⁷ Non dans *L'Amour Lacan*, mais dans ses derniers livres : *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ? - L'Autre sexe - La scène lacanienne et le cercle magique*.

¹⁸ Quel que soit le sens qu'on donne à « signe », dont l'examen qui est crucial viendra plus tard, en fin de ce chapitre : signaler, signer, saluer, signifier....

¹⁹ Et même si celui-ci, en sa singularité, était « poèteassez » pour ne l'avoir pour sa part assuré que d'un mi-dire avisé.

Enfonçant le clou, Lacan va chercher un exemple de discours de l'amour singulièrement spectaculaire dans la philosophie médiévale, chez Richard de Saint Victor, « **dans le temps où le discours de l'amour s'avouait être celui de l'être** » et vice-versa le discours de l'Être celui de l'amour, donc dans une version théologique où l'amour est amour de Dieu, l'Être parfait. Son privilège est d'« avouer » en clair ce que d'autres enrobent davantage: « **L'idée de l'être – jusqu'à seulement approchée, frôlée – vient à culminer dans un violent arrachement à la fonction du temps par l'énoncé de l'éternel.** », ce qu'il condense ironiquement dans le néologisme de **l'éternel**.

Mais cet exemple permet de faire ressortir ce qui échappe radicalement à cette onto-théologie et donc à la théorie de l'amour associée, à savoir ce qu'on pourrait appeler le *réel du signifiant*, du S1, pas du S2 qui se remplit de sens, donc d'imaginaire, mais celui qui se caractérise d'être bête, et a priori pas aimable. En effet, dans sa théorisation selon deux critères, *l'être éternel* (donc nécessaire) et *l'être par soi* (càd substantiel²⁰), Saint Victor distingue quatre figures : l'éternel par soi (Dieu), l'éternel non par soi (anges...), l'être non éternel non par soi (la créature), la 4^e case, par soi non éternel étant vide, inconcevable. Or, « **n'y a-t-il pas là ce dont il s'agit concernant le signifiant ? – A savoir qu'aucun signifiant ne se produit comme éternel... [étant à] avancer de la catégorie du contingent... et pourtant, singulièrement, il est de lui-même** [sans cause assignable] ».

Ce qui nous intéresse au plus haut point, car ce par quoi s'engage l'abord psychanalytique du réel clinique, c'est par le signifiant, soit l'Autre comme Trésor du signifiant ; ce qui advient via la parole, *talking cure* oblige, en tant que s'y laissent dire des bêtises autant que faire se peut. Et si on demande « le signifiant, qu'est-ce que c'est ? », la réponse ne peut que récuser la question car **le signifiant n'est pas, n'a pas d'être : il arrive (ou pas), il surgit « de rien » (ou pas), dans l'événement de dire, dans sa contingence. Ce faisant, il vient « de soi » ou pas.** De ce point de dire, il n'a rien à faire avec de l'être et donc avec l'amour en tant qu'il le vise. Il échappe d'ailleurs à toute « visée », et en ce sens, il n'est ni créateur ni créature mais *création* en acte, ex nihilo - vieille idée de Lacan qui affleure périodiquement dans son discours : le Verbe est premier. Et s'il « **s'articule de la nomination de ce qui est** », c'est à entendre non au sens de donner nom à ce qui serait déjà là, mais au sens de, ayant surgi comme dire, ne se « retenir » qu'à nommer ce qui *se sera dit*, le nom faisant alors rétrospectivement « être » dans un leurre de réel nommé réalité, ce qui *aura été* nommé.

²⁰ Précision, pour plus de rigueur. Le *par soi* est substantiel dans une problématique de l'être, comme « être substantiel » : par exemple Spinoza définit ce qu'il appelle Dieu, comme substance, par le fait qu'il est cause de soi, *causa sui*, tout en étant éternel (nécessaire). Le « pur *par soi* » sans nécessité, qui échappe donc à l'être, est inconcevable chez le philosophe puisqu'il n'est pas pensable sans nécessité d'être ou à la rigueur (créature qui manque à être) dont l'étance tient au Créateur (cause éternelle). Le « par soi » sans nécessité d'être, le « contingent par soi », n'est donc pas au sens strict substantiel (directement comme Dieu ou indirectement comme l'étant humain), ce pourquoi il n'est pas pensable dans cette problématique : en disant ce contingent *par soi*, ce « par soi » ne désigne donc plus le substantiel comme dans la définition de ce critère de Saint Victor donnée ci-dessus, il est justement comme une substance-pas-substance, comme un « cercle carré », impensable radicalement. C'est justement ce qui fait du signifiant ainsi repéré dans sa « contingence par soi » un monstre conceptuel dans le cadre de pensée ontologique. C'est d'ailleurs encore vrai dans le cadre de la Théorie mathématique des ensembles qui est certes désarimée de l'ontologie proprement dite mais qui garde un lien ténu avec elle dans la mesure où l'un de ses axiomes fondamentaux, l'axiome dit « de fondation » énonce *l'interdit d'une auto-appartenance d'un ensemble à lui-même*. Or, le signifiant comme Un qui « surgit » (de rien, et promis lui-même à « dispar-être » comme tel), c'est-à-dire comme événement, peut se définir justement comme s'auto-appartenant (un événement s'inclut dans son appar-aitre, c'est tout son « appar-être », on peut dire aussi « en auto-référence », et donc s'exclue de la Théorie qui *fait* être les ensembles, les fait « par-être » comme uns.

Telle est la révolution dite « copernicienne » initiée par Freud. La 2^e partie de ce chapitre discute la pertinence de cette qualification. On saute, pour n'en retenir que la fin (p 43) :

« **Ce qui est produit dans l'articulation de ce nouveau discours qui émerge comme discours de l'analyse, c'est que le départ est pris dans la fonction du signifiant, bien loin que soit admis par le vécu du fait lui-même ce que le signifiant emporte de ses effets de signifié** ». C'est toujours la même histoire lacanienne d'un commencement sans origine, se passant donc de mythe, celle qu'a compté plutôt que raconté le séminaire précédent : *y'a de l'Un*, l'un de S1, du représentant pour un autre *de rien qui soit d'avant* - sujet à en venir. Le « nouveau discours », celui qui a émergé comme 4^e, le discours analytique et qui n'a d'autre portée que de structurer la pratique du même nom, « **nous introduit à ceci, que toute subsistance, toute persistance du monde comme tel doit être abandonnée** ». Entendons bien que cette contrainte draconienne n'est pas elle-même une prise de parti philosophique, soutenant une conception du monde particulièrement originale voire insensée, celle qui en l'occurrence annoncerait plus que la « fin du monde » : qu'il n'aurait pas même commencé ! Non, **cette théorisation radicale est simplement nécessitée par la pratique analytique elle-même**, telle qu'on peut en vérifier la portée et la pertinence quotidiennement pour peu qu'on s'en tienne à l'éthique de *suspendre* au moins heuristiquement toute croyance, adhésion ou crédit, à *ce qui est dit* par l'analysant, à ce qu'emporte « d'objectivation » les signifiés qu'il produit de son dire, pour porter au contraire toute son attention dite « flottante » sur le *dire en jeu* qui témoigne des modalités de subjectivation, lesquelles seules importent ici en dernière instance : sa belle-mère a-t-elle vraiment dit *cela* que l'analysant rapporte ? A-t-il seulement une belle-mère ? – Ce qui est sûr c'est que tout ce qui *a été dit*, il l'a en effet porté au dire, et l'enjeu de l'écoute n'est pas essentiellement d'en évaluer la réalité (même et surtout si on ne peut pas totalement s'en défendre) mais d'en relancer la production (de S1) : *qu'est-ce à dire* ?

Prendre son départ de la seule fonction du signifiant (ce qui n'est finalement rien d'autre que la règle fondamentale ramenée à sa quintessence) implique en effet de dé-supposer « le monde », de suspendre la nécessaire présupposition de réalité qui s'impose « naturellement », comme « étant-là » bien évidemment quand on a « les pieds sur terre ». *Naturellement* : « **Pendant des temps, il a semblé naturel qu'un monde se constituât, dont le corrélat était, au-delà, l'être même, l'être pris comme éternel.** », car ce n'est pas que la philosophie qui l'impose, laquelle ne fait que donner le forme conceptuelle de l'Etre, consistance de « *langue forgée du discours philosophique* », à ce qui s'impose **du fait même du langage**, dans ses usages les plus courants, « **qui est tel qu'à tout instant, vous le voyez, je ne peux faire que je ne reglisse dans ce monde, dans ce supposé d'une substance qui se trouve imprégnée de la fonction de l'être ... ce monde conçu comme le tout ... qui reste une conception, une vue, un regard, une prise imaginaire** ». Evidemment, pour autant que vivre au quotidien, c'est être-au-monde, une réalité, aussi déconstruite puisse-t-elle être comme imaginaire (depuis un ailleurs du vécu, comme en analyse), s'impose quoiqu'il advienne - *sinon angoisse*. Mais telle n'est pas la question en jeu ici, d'une conception du monde qui serait en l'occurrence carrément nihiliste ! Il s'agit spécifiquement de ce qui est requis pour l'analyse, par le discours analytique qui en écrit les paramètres, en l'occurrence de faire place nette de l'assurance encombrée d'un monde, pour occasionner l'événement de dire qui touchent au réel du sujet. Ce qui sera énoncé « le plus clairement du monde » page 45 :

« **La première des choses que nous [analystes] ayons à faire, c'est de partir de ceci, que nous sommes 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 quoi ? – rien d'autre que les effets de ces dire.** ». Où – remarque incidente - se vérifie à nouveau que ce qui est spécifiquement

« lacanien »²¹, c'est d'élire²², dans *l'actuel* de la séance, la *production* de signifiants et d'en pousser la *répétition* jusqu'au point où s'ouvre un espace nouveau au sujet de leur dire, bien plutôt que de miser sur la *remémoration* de traces qui attendraient leur mise en parole pour cesser de parasiter le sujet de leurs non-dits. Choix d'un mouvement peut-être plus « kierkegardien » que « platonicien », càd misant sur l'à-venir d'une invention qui fait retournement sur soi, plus que sur un retour de mémoire qui opère un découverture de soi. Ce qui va avec l'opposition entre d'une part un « point de départ » pris dans la faille sexuelle de l'Autre en jouissance (le non-rapport sexuel) qui situe le réel non seulement comme logiquement impossible à saisir mais comme Chose « im-monde » insistant dans le symbolique comme trou ; et d'autre part, un départ supposé dans un « sol » enseveli à découvrir pour en actualiser les traces pré-inscrites quoique illisibles, la « réalité » (éventuellement spectrale) d'un « anté-monde » hantant le monde de sa silenciation pesante.

On aura reconnu dans la deuxième option, au-delà d'un certain Freud historique, un tour d'attention flottante privilégié par certains analystes, femmes le plus souvent, comme F.Dolto, sa pratique et sa théorisation par exemple de « l'image inconsciente du corps », ou M.Montrelay, son insistance sur l'archaïque, le fœtal voire l'ancestral et leur « information ». Sans doute chacun, Lacan y compris, met-il le plus souvent en jeu conjointement ces deux types d'attention, ne mettant pas l'accent sur l'un sans impliquer (ne serait-ce qu'à le desimpliquer) l'autre, mais il reste que si une certaine « dialectique » entre les deux est pragmatiquement requise, ce n'est pas en les « conciliant » dans une impossible synthèse mais en en assumant leur grand écart qui n'est pas réductible tant ces deux horizons sont hétérogènes, mais au contraire est à maintenir ouvert *en tension*. L'*attention* de l'analyste, pour autant qu'elle ne contente pas d'être flottante au sens de lâche mais s'efforce de se tenir à flot des paroles qu'il accueille et conjointement de ce qui ne saurait se dire, ne saurait être vive qu'à entendre d'une oreille ce qui se découvre et de l'autre ce qui s'en invente (ou aussi bien ce qui s'invente dans ce qui se découvre et ce qui se découvre dans ce qui s'invente). Quitte à attendre *l'heur* d'exception d'un éclair en court circuit où un effet de réel « résout » ponctuellement ce hiatus.

Mais c'est là un autre problème que ce qui est directement en jeu dans notre lecture d'*Encore*²³. Reste qu'ici, dans ce moment du moins de la perlaboration lacanienne, années sous haute tension de *...ou pire à Encore*, il est clair que Lacan se porte entièrement du côté « progrédient » de l'Acte en sa fonction créative qui *décide* du désir, et en assume discursivement les conséquences poussées jusqu'au bout de leur logique : « **Suivre le discours analytique ne tend à rien de moins qu'à rebriser, qu'à infléchir, qu'à marquer d'une incurvation propre, qui ne saurait même être maintenue... ce qui produit comme telle la faille, la discontinuité. Notre recours est dans la langue, ce qui la brise.** » (p44). Non tant la brise venue du large qui à force d'en renverser le souffle ramène les embruns d'un passé ignoré, mais un briser-là qui rompt tout amarrage et procède à un soulèvement qui renverse un déterminisme d'assujetti en détermination d'affranchi.

3. Le par-être. (p 44)

²¹ Non au sens d'une doctrine, d'un système, mais d'un tour de pensée - théorisant - qui accompagne un style de pratique - d'écoute et attention d'analyste en acte.

²² Et de lire, pour autant qu'il s'agit, comme ne cesse de le soutenir Lacan, d'en passer par l'effet d'écriture, sous peine de « **s'interdire ce qui, de tous les effets de langage, peut parvenir à s'articuler** » *Encore* p 44).

²³ Je l'ai abordé dans mon article du dernier *Che Vuoi ?*, *A Lacan sa lacune*.

Résumons : aussi longtemps que l'amour s'attache à l'être, se situe dans l'horizon d'Etre qui donne au « monde » sa perspective de faire un, il ne saurait être que trompeur - localisable en analyse dans le leurre transférentiel sur le sujet supposé savoir dont l'analysant crédite l'analyste, avec son ambivalence freudienne de condition *et* d'obstacle à l'analyse. Pour autant donc qu'il y aurait un (ou « du ») « nouvel amour » qui, dans l'analyse au moins, serait « *le signe qu'on change de discours* » c'est-à-dire que *s'effectue* le discours analytique (= qu'il y aura eu de l'analyse), il faudrait que cet amour soit absolument disjoint d'une telle perspective d'être, ou peut-être pourrait-on dire plus phénoménologiquement, émancipé de tout « principe de réalité » - donc aussi bien de celui du plaisir.

Or, on l'a déjà noté, en-deçà de sa mise en forme ontologique par la méta-discursivité philosophique, c'est le langage même en son exercice qui « ***nous impose l'être*** » (p44). Mais précisons : il nous l'impose « ***et nous oblige comme tel à admettre que de l'être, nous n'avons jamais rien*** ». Comprendre ce « *et* » comme un « *en même temps* » ou plutôt : le langage nous impose l'être *en tant que* le fait même du langage nous coupe précisément de ce à quoi il réfère, soit le réel dont il est supposé parler, qu'il est supposé amener au dire. C'est un rappel de la vieille formule hégélienne reprise très tôt par Lacan : le mot tue la chose -. ou si l'on remonte à la subversion lacanienne de la linguistique saussurienne (*L'instance de la lettre...*) : le signifiant n'attrape jamais le signifié, arbitraire du signe, renommé par Lacan contingence du rapport signifiant/signifié, et *par conséquent* rate nécessairement le *référént* qu'il suppose pourtant comme ce qui est, serait, par lui signifié, n'étant qu'indiqué comme « ***un supposé en deçà ou au-delà*** ». Or, « ***Supposer un en-deçà – nous sentons bien qu'il n'y a là qu'une référence intuitive*** ». Ce qui ne vaut pas grand-chose pour Lacan. « ***Et pourtant cette supposition est inéliminable parce que le langage, dans son effet de signifié, n'est jamais qu'à côté du référént*** ». Autrement dit, le langage comme tel à la fois impose l'être *et* le rend insaisissable, voire impose l'Etre *comme* insaisissable, l'impose *de le rendre* insaisissable, seulement présupposé « en deçà », quitte à ce que l'ontologie dans son geste réflexif le retourne comme un « au-delà ». Et l'amour en tant qu'il vise l'être tente de réaliser *imaginaiement* dans l'Eternel (« pour toujours ») cette effusion du sujet avec un réel qui ne cesse pourtant de fuir sous le discours que la lettre d'amour cherchera inespérément à arraisonner.

Cette impasse n'est pas nouvelle, qui a jusqu'ici à chaque fois confronté l'amour au réel comme à son impossible - sinon à se leurrer d'Etre, ce que dénonce le primat de l'attention portée au signifiant qui vient, dont seul se structure le désir et se situe la cure analytique. Mais cette fois, comme s'il ne se contentait plus du constat de l'amour comme impossible, de l'impossible amour sinon trompeur, et sans doute parce qu'il tente de rimbalder un encore énigmatique Nouvel amour, Lacan tente un passage dans « l'amour du langage », un forçage en contournement de l'être langagier du mur : il invente ici un nouveau signifiant : le « *par-être* », chargé de « se substituer » à l'être :

« ***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]*²⁴ à cet être qui fuirait, le *par-être*, soit l'être *para*, l'être à côté** ». L'émergence de ce néologisme vise clairement à prendre ses distances avec toute problématique d'être, et tente d'en nommer ainsi une alternative, peut-être pour n'en pas rester à une tournure négative qui suppose toujours une position dans l'être de ce qu'on nie. Mais le sens que peut provoquer ce nouveau signifiant reste largement indéterminé, ouvert sur l'à venir de lectures, et sans doute

²⁴ Entre crochets : passage non repris dans l'éd Seuil.

intrinsèquement limité dans son ambition de rompre avec l'être par le fait qu'il en contient encore le terme. Prise de distance relative donc mais qui dessine un chemin pour penser le référent qui « fuit » autrement que comme un manque à être (à être dit) et donc supposé « en deçà », comme une présence infra-langagière susceptible d'être « intuitionnée ». Alors, comment user de ce signifiant nouveau ?

Une autre transcription signalée par Allouch l'écrit « pare-être », mais que ce soit dans le sens d'ornement (parer, orner) ou de protection (pare-brise !), ce n'est guère heureux, car cela présuppose toute sa consistance à l'être qu'on agrmente ainsi ou dont on se garde. Le *par* vient en fait de « para » qui signifie « à côté », comme le traduit lui-même Lacan : si référence d'être il doit y avoir (et l'on a vu que c'est immanquable dès qu'on est parlant, qui ne va pas sans parler *de* ou à *propos de* « quelque chose »), qu'au moins on s'avise que ce dont on parle n'est pas en dessous, ni au dessus, mais « à côté ». La contraction qui fait sauter le *a* et le remplace par un tiret pour le rendre prononçable en français sans hiatus a l'inconvénient de pouvoir s'entendre comme « paraître », ce à quoi Lacan pare (sic !) immédiatement : « **« Je dis le par-être, et non le paraître comme on l'a dit depuis toujours, ce au-delà de quoi il y aurait cette chose, le noumène... » ; l'apparition** ou aussi bien la simple *apparence* en effet n'ont de sens qu'à révéler pour la première ou donner à percevoir pour la seconde ce qui est « derrière », ce dont elle ne sont que l'exposition, sont donc fenêtres ... sur l'être.

Dans *l'Etourdit*, de la même époque qu'*Encore*, le tiret est tombé : **parêtre**. Rectification au passage à l'écrit qu'anticipe peut-être Lacan quant il invite ici dans le séminaire à le désubstantifier, à le verbaliser : « **Il faudrait apprendre à conjuguer comme il se doit : je par-suis, tu par-es, il par-est, nous par-sommes...** ». Le *par-est* tient au verbe, à l'acte de langage, ou plutôt au langage en acte, càd au parler : ce qui fait de cet impromptu néologisme une première approximation de l'invention plus accomplie du séminaire *L'Insu...* : le **parlêtre**. Il vient, comme le suggère J.Allouch, en quelque sorte « marquer » l'être au sens footballistique où le joueur se porte *tout contre* l'autre (sans le toucher) pour l'empêcher de passer, l'empêcher de jouer le rôle qu'il tient dans l'ontologie, en l'ancrant explicitement dans la parole : l'être n'est qu'effet de parole, l'être ça ne tient qu'à le parler, qu'à parler l'être comme on parle le portugais et non comme on parle du portugais²⁵. Une citation du séminaire *l'Insu* donnera rétrospectivement sa portée à cette « jaculation » d'*Encore* : « **Il n'y a que le « parêtre » dont nous avons à savoir, l'être dans l'occasion n'étant qu'une partie du parlêtre, ce qui est fait uniquement de ce qui parle** ».

Toutefois, cette dernière citation n'assimile pas complètement le *parêtre* au *parlêtre*, puisque la *parêtre* est « *ce dont nous avons à savoir* », au contraire de l'être « proprement dit » - c'est le cas de le dire !- renvoyé finalement à un effet imaginaire du symbolique. Il y aurait donc une certaine fonction à ce « parêtrer », et un certain savoir faire du *parlêtre* avec cet « être à côté », que je propose alors d'entendre dans toute son ambiguïté, son balancement, sa tension, entre une *proximité* qui laissée à elle seule *tendrait à donner consistance à l'autre à côté jusqu'à le toucher* et faire un avec lui, et à l'inverse *ce qui n'a rien à voir avec*, comme dans l'expression « être complètement à côté de la plaque », c'est-à-dire « n'y être pas du tout ». Deux directions s'offrent, parallèles a priori, pour en savoir faire quelque chose, de ce grand écart.

²⁵ Pris à la lettre, cette affirmation serait purement nominaliste et identifierait complètement Lacan au sophiste, comme tente de la faire Barbara Cassin (*Jacques le sophiste*). Sauf que si l'être n'est qu'effet de langage comme le soutient la sophistique, chez Lacan, ce n'est pas sans qu'insiste du « dehors » fût-il le plus « intime », et on sait avec quelle force grandissante dans les séminaires, ce qui ressort du *réel*. Mais cela ouvre sur d'autres questions...

La première nous renvoie au terme allemand *Nebengewinn* utilisé par Freud (dans *Psychanalyse*, et *Théorie de la libido*) à propos de la guérison en analyse : quelque chose qui est à côté (*Neben*) dans une proximité distanciée, et *Gewinn*, gain, supplément, ajout ; il s'agit donc d'un *gain à côté, un ajout placé contre*, ce qu'on obtient « de surcroît ». Ce qui renvoie d'ailleurs aussi au grec *prostithemi*, *ajout contre* ou *ajout auprès*, un surplus (non quantitatif mais qualitatif, hétérogène à ce qu'il supplémente). Le parêtre n'est bien sûr pas en tant que tel la « guérison (de surcroît) », mais peut se penser formellement comme elle : ce serait ce qui advient comme de surcroît au parler, *pas sans lui* auquel il s'ajoute, mais *sans s'y résoudre* – **peut-être comme une ombre accompagne de sa trace le Nom** (pour emprunter à Michèle Montrelay), **une frange de réel imaginarisé mais non réductible à de l'imagination (car lesté de réel), et hétérogène au symbolique qui le porte et qui, s'en faisant de l'ombre, rend ainsi supportable (soutenable) au vivant meurtri par le signifiant ce qui ne serait sinon qu'une « explosion de lumière » désastreuse, celle d'une « vérité toute »...** Dire ainsi, c'est ne plus se contenter de **dénoncer** l'illusion de l'être que le « *parler de...* » engendre, ni simplement **prendre acte** du réel comme logiquement impossible, c'est donner au semblant une **portée de réel, tisser une surface²⁶** au fil de la coupure moebienne du sujet, **au moins le temps de son tracer**. Notons par ailleurs que j'ai dit que le *parêtre* n'est certes pas la guérison comme telle,... mais quand même : n'en est-ce pas en un sens une manifestation que de **savoir s'inventer une présentation de réel qui n'en est certes en aucun cas une représentation, donc sans vérité d'être, mais qui n'est pas sans tenue d'existence, c'est-à-dire telle qu'elle peut en rendre l'approche vivable?**

La deuxième voie nous ramène plus directement à notre question, de l'amour, à laquelle revient subitement d'ailleurs Lacan en bas de la page 44. En « linguisterie », le signe ne fait pas signe de ce qui est (serait) car le signifié rate le référent, de n'être qu'effet (contingent) du signifiant, lequel est tout « *ce qu'il y a* » - à savoir *d'un, d'un* sans être, *d'un* tout seul, comme l'a avancé le séminaire ... *ou pire*. C'est dire *qu'il n'y a pas de rapport de l'Un à l'Autre*, à l'Autre du signifiant comme aussi bien à *l'Autresexe* qui le corporise comme lieu où ça se jouit. On retrouve l'axiome désormais incontournable, *Y'a pas de rapport sexuel*, dont on nous serine (c'est sérieux !) qu'il est au cœur troué du discours analytique. C'est le cas sans doute au lit de plein emploi, en tout cas au lit de son désemploi, à savoir : c'est l'enjeu, la mise, du jeu analytique, entre analyste et analysant. Certes, mais comment s'y *tenir*, côté analyste d'abord, quand c'est l'amour de transfert de l'analysant sur le sujet supposé savoir qui seul met « en relation », engage la partie, et convoque à rechercher la vérité de l'être jusqu'à penser en découvrir l'être de la vérité ? Comment, ce non-rapport sexuel, en soutenir la béance auprès de qui se garde « naturellement » de toutes les manières de la peur du vide – comment ? sinon au gré d'une suppléance, qui fasse passerelle fût-elle fictionnelle ? Et c'est là que prend son ultime fonction le parêtre :

« C'est bien en relation avec le par-être que nous devons articuler ce qui supplée au rapport sexuel en tant qu'inexistant. » Il ne s'agit pas de suppléer au *rapport sexuel* (qu'il y aurait sinon), ce qui trivialement voudrait simplement dire l'abstinence, la suspension de l'exercice voire de l'enjeu sexuel dans la situation, alors palliée par une théâtralité de feinte séduction, ce qui est certes aussi le cas en tant que l'analyste joue le jeu du transfert sur le sujet supposé savoir. Il s'agit de suppléer à

²⁶ En termes topologiques, on peut l'illustrer par ce qu'on appelle « *surface d'empan* », comme Lacan en use dans un fameux schéma du nœud borroméen à 3, pour y situer symptôme, inhibition, angoisse au regard des registres IRS et des jouissances (de l'Autre, phallique, joui'sens)... Et ce rapprochement que je fais est peut-être d'autant plus pertinent ici, qu'au sens topologique « pur » (mathématique, voire mathématique au sens lacanien), ce tracer là lacanien est quelque peu aberrant, il en déborde les règles, vient en parasiter la logique, en l'occurrence para-situer la présentation canonique du nœud : il n'existe que de surcroît, comme un ajout-à-côté, un surplus hétérogène...

l'inexistence (qui n'est pas qu'absence) de rapport sexuel, à l'impossible d'écrire la jouissance comme sexuelle, comme « harmonie » de l'un à l'autre : pas une question d'interdit moral (y compris sous sa version déontologique) mais d'éthique du réel (de l'impossible). **Se référer au *parêtre*, cet ajout d'à coté au lieu du référent que le signifié rate structurellement, c'est alors (se) donner une surface virtuelle d'inscription paradoxale de l'ininscriptible du rapport, c'est (s') offrir, en surcroît de toute croyance, la « grâce » d'un don non seulement de ce qu'on n'a pas mais de ce qui n'est pas... mais qui vient au devant de ce qui reste à venir. Suppléer est à entendre alors comme *supplémenter*.** Cela vaut pour l'analyste pour autant qu'il « porte la parole » (cf *Variantes de la cure-type*), mais aussi pour l'analysant pour autant qu'il en vienne à ce que la parole le porte. Le *parêtre* serait le véhicule étrange de ce « transport » du non-rapport ; ou la mise, l'engagement, disons même la « foi », non plus dans un pacte de la parole comme le disait Lacan à ses débuts, mais dans la possibilité, à l'ombre portée du *parêtre*, de se tenir de l'impossible, de se tenir dans l'ouvert mais pas sans bords qui font surface (ce « plan de consistance » dirait Deleuze : « *la psyché est étendue, ne le sait pas* », dit Freud). Par là, le *parêtre* renommerait finalement la « réalité psychique » freudienne, mais en en déplaçant radicalement le statut, en la déontologisant : non pas un type de « réalité » redoublant en « intériorité » la réalité extérieure, ni même s'y substituant dans le champ de l'analyse, mais une *fiction du réel*, mettant en scène sur le *praticable* du *parêtre* la fonction de suppléance comme supplémentation²⁷, une fiction étant rien d'être mais telle qu'il n'est pas rien d'en n'être, de se tenir d'en naître. Cela déborde en tout cas la seule logique du signifiant, car « **il est clair que, dans ce qui s'en approche** [de l'inexistence du rapport sexuel], **le langage ne se manifeste que de son insuffisance.** »

Et c'est là qu'on retrouve la dimension de l'amour, dont on a déjà remarqué l'insoumission à toute tentative de le conceptualiser, encore moins « mathémiser », et sa résistance irréductible à toute articulation aux autres signifiants du discours analytique, quoiqu'il ne cesse de le hanter, comme ce qui insiste à être pris en compte, même sans raison suffisante, ce qui n'a lieu que... de surcroît. Reste en effet que, si c'est « *en relation* » (en référence) au *parêtre* (au lieu de l'être) que « **nous devons articuler ce qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel** », ce qui y supplée effectivement, c'est rien moins que ... l'amour. Ainsi nous tombe subitement dessus un aphorisme nouveau sur l'amour, et pas des moindres puisque c'est la première articulation directe de l'amour et du non-rapport sexuel : « **Ce qui supplée au rapport sexuel** [sous-entendu : en tant qu'il n'existe pas], **c'est l'amour** ».

Entendons bien : il ne s'agit évidemment pas de dire que l'amour *remplace* le sexe, s'y substitue, y supplée au sens d'en prendre la place, d'avoir lieu au lieu de lui : « on baise plus (ou pas encore, ou jamais), on s'aime ». Il ne s'agit pas ici d'une quelconque « sublimation » qui détourne de l'objet sexuel vers quelque objet plus « digne » (*eros* platonicien) ; encore moins de se vouer à un autre « amour » hétérogène au sexuel et qui le congédie ou le laisse à la reproduction des corps (*agapè* ou *charitas* chrétiennes ?). Il s'agit de ce qui *supplémente* le rapport sexuel qu'il n'y a pas de toute façon du fait du discord structurel du sexuel, de la béance des jouissances qu'il désigne ; il s'agit de ce qui *en tient lieu* là on n'aura eu lieu que le lieu vide de la disjonction radicale des sexes : paradoxale suppléance à rien qu'il y aura eu d'abord ! Pas si loin peut-être du « supplément d'origine » de Derrida.

²⁷ Ce qui serait à reprendre avec le 4° rond du noeud borroméen à trois qui comme tel (à trois) est structurellement « raté » pour que sujet il advienne...

Mais la formule aura surgi comme un éclair, et disparu aussi vite : Lacan passe à d'autres choses, au moins apparemment, le « dieur », l'histoire, l'écrit... Au lieu de le suivre, on restera sur la formule, puisqu'il nous laisse nous débrouiller avec, au travail d'en répondre, à nos frais d'en penser quoi que ce soit. Formule dont J.Allouch donne d'ailleurs une version plus littéralement fidèle à la transcription, à la fois plus longue et plus explicitement articulée : « ***C'est bien au regard de ce parêtre que ce qui supplée à ce rapport [sexuel] 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*** ». C'est plus clair : il s'agit bien ici de la perspective du *Nouvel amour* dont le chapitre 2 a annoncé avec le poète l'exigence pour qu'il *fasse signe* du changement de raison (du passage d'un discours à un autre) et donc de la possibilité qu'il *signerait* par là l'émergence du discours analytique. Autrement dit, la présence de cet amour en ces moments clés signerait une mutation de la raison, un changement de *l'être-au-monde* du sujet en tant qu'il est commandé par tel discours.

Un tel changement - événement dans la cure, effectivité de l'acte analytique - fait précisément l'enjeu de la substitution du *parêtre* à *l'être*. Ou dit à l'envers : il y aurait *nouvel amour* dès lors que l'amour serait réglé *non sur la visée de l'être mais sur la tenue du parêtre*. Cet amour là, qui ne serait plus impuissant au regard de « l'être » supposé de l'autre qu'il voudrait en vain « toucher » et avec qui il voudrait faire un, faire un avec son altérité même, n'ignorerait plus que cet amour est *désir d'être un* (un... être). En ne l'ignorant pas, en s'avisant qu'il n'y a pas d'Un mais seulement du *y'a d'lun*, cet amour para-doxal *met l'être de côté* et ne croit plus à *l'un pour deux*, s'en tenant au *parêtre* qui fait surface à nulle « profondeur » d'être et porte au juste dire, fût-il un « mal-dire », ce qui de fait est à *la source* de ce désir de faire Un d'eux (donc de l'aspiration amoureuse), à savoir la rencontre aléatoire de deux corps parlants sans rapport préalable, *disjoints*, mais qu'un tel nouvel-amour non pas « rapporte » (ce qui supposerait un tiers-terme absent dans cette figure du deux) mais dont il porte leur dis-joint au clair-obscur de sa contingence d'être : *la rencontre amoureuse joint les dis-joints non dans l'être mais dans son événement même*.

Cliniquement, cela peut correspondre à ces temps rares et décisifs où « il se passe quelque chose » en cure, qui à la fois met en jeu une extrême proximité (supposant l'engagement de l'analyste encore et en corps auprès de l'autre parlant) et une infinie distance (aucune « connaissance » de l'autre), les « deux » indiscernables sur le moment quoique sans aucune confusion d'eux : ni un ni deux mais leur *entre* faisant surface. Ce que M.Montrelay par exemple appelle le « champ flottant »²⁸, dont je m'avise en l'écrivant qu'il n'est peut-être pas si loin de ce

²⁸ On pourrait ici risquer une homologie avec le fameux principe d'incertitude en physique quantique, l'impossibilité de déterminer à la fois la position et la vitesse d'une particule. Ici, l'indétermination de *qui* et *qui* (de leur « position ») dans le transfert à ce moment là, indiquerait que c'est le mouvement comme tel, la pure « mouvance du mouvement » comme le dit Bergson, qui est en acte (équivalent donc à la « vitesse » en physique quantique, quoique ici bien sûr non mesurable comme vitesse, puisqu'il ne s'agit pas d'un objet mais d'un dire, qui est en mouvement). Remarque qui vaudrait comme simple analogie...quoiqu'on puisse aller peut-être plus loin dans le rapprochement comme l'a tenté Michèle Montrelay par exemple, entre autres dans son article dans *Le psychanalyste, le physicien et le réel - Poieisis*, diffusion Payot). Elle s'y entretient avec des physiciens d' « isomorphismes » entre physique quantique et psychanalyse, en particulier à propos de la « non-séparabilité ». Pour en donner une idée, je cite ce passage, p.141 (entre autres possibles) : « *Contrairement à ce que pensent encore beaucoup d'analystes, il ne s'agit pas de bien séparer, de distinguer soigneusement quels fantasmes et pensées sont du ressort de l'analyste, ou de l'analysant* [j'ajouterais : c'est sans doute pourquoi Lacan répugnait à parler de transfert et « contre-transfert », préférant considérer les parts prises par chacun dans le transfert, au titre de la résistance pour l'analyste à ... laisser chance à des temps, rares mais décisifs « d'inter-actions » à partir de son champ d' « écoute flottante »] *..Au contraire, il faut laisser se produire cette non-séparabilité, que le génie de Freud a posé comme condition spécifique de la cure. Si celle-ci ne peut avoir lieu, aucune mutation véritable, aucun transfert digne de ce nom, ne seront constatés. Se faire psychanalyser, ce n'est donc pas tout attendre de la remémoration du passé. C'est en premier lieu parler, et parler de telle sorte qu'un milieu flottant se crée au sein duquel se produiront un certain nombre d'événements. (Alors, la cure analytique, ça pourrait très bien ne pas consister à venir à bout par la parole de cet inconscient-mémoire, à ne pas*

parêtre lacanien, faisant semblablement passerelles a-discursives au temps de passe à « autre chose ». Ce dont ce nouveau tour d'amour (en retournement sur lui-même) serait donc le *signe*, ce qu'il *signale*, et dont en retour il engagerait le sujet à s'en faire *signature*...

Alors : **y aurait-il un « amour de l'analyste » qui permettrait à sa jouissance de l'être (d'être analyste) de condescendre au désir (désir de l'analyste, de son acte) ?** Peut-être, mais à condition de ne pas faire du dit analyste » le *sujet* de cet amour (il ne s'agit pas d'être amoureux), puisqu'il s'agit d'entre d'eux, que c'est la rencontre qui « fait l'amour », rencontre d'amour comme envers moebien d'un amour de rencontre, le seul sujet en étant en l'occurrence cette *torsion* moebienne même en acte, telle que figurée dans sa mise à plat comme cette pliure sur la page blanche étale de « l'être »²⁹.

Mais ce ne sont là qu'associations fort libres, à la limite délirant sous couvert de les lire les signifiants surprenants qui seront venus à cet autre-là-analysant intempestif nommé Lacan. Délire d'amour peut-être, et pas forcément nouveau? Quoi qu'il en soit, le Père Lacan nous ayant abandonnés à nos élucubrations sur le *Nouvel amour* comme suppléance au rien d'être sexuel qui s'en rapporte, il continue pour sa part, après quelques détours, en reprenant plutôt les poncifs les mieux établis sur l'amour. Mais bien sûr, pour marquer chaque fois un écart, un à côté, un *para*, dessinant ainsi en creux la place si ce n'est la teneur du nouvel amour, d'une métamorphose que Lacan s'emploie à faire subir à l'amour...

4- Un (amoureux), Un (narcissique) et Un (du signifiant) (p 46) :

« Nous ne sommes qu'un. Chacun sait bien sûr que ce n'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 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. » (p46, § 2, version Allouch)

Retour donc sur l'illusion première du discours sur l'amour *de faire un de deux*. Illusion commune mais partagée souvent par le psychanalyste lui-même dont l'expérience propre pourtant démontre le contraire, comme il était déjà dit à la séance du 21 nov (ch1), justifiant par là qu'on reparte de ce préjugé puisqu'il est colporté au sein même du champ analytique : **« De quoi s'agit-il**

essayer coûte que coûte de le faire passer à l'inconscient, mais au contraire à le cultiver en tant qu'inconscient, à l'aider, ce non-dire, à se déployer, et finalement lui ouvrir un autre espace ; à partir de ce moment-là, eh bien, on découvre que cet inconscient, effectivement, est l'actualisation d'un milieu psychique qui a ses lois, ses propriétés qui sont hétérogènes aux propriétés non seulement de la réalité, mais de la réalité telle qu'elle se déploie dans notre espace-temps quotidien par exemple).... ».

Me vient là la remarque que cette association qui m'a ainsi fait décliner le *parêtre* lacanien vers le *champ flottant* de Michèle Montrelay, indiquerait que cette prise en considération malgré tout d'un « plan de consistance » correspond peut-être bien à un tour de penser (et d'amour) plus « féminin », là où le tracer qui s'en tient ferme aux « lignes de coupure » (comme c'est le cas par exemple dans la pratique lacanienne du moebien), correspond à un tour plus « masculin ». Comme si celui-ci était plus porté sur (et par) l'exigence logique et sa pratique de la *discontinuité*, et celle-là plus ouverte à l'appréhension ontologique et son inclination à la continuité. Lacan, singulièrement dans ce temps de sa théorisation analysante (du père au pire) est quant à lui plus manifestement engagé résolument dans le travail du discontinu, en rupture père-pétuelle du dire avec le dit ; mais en introduisant ce *parêtre* en surcroît de la révolte logique contre l'éternité, il « abandonne » (au sens où Dieu le père aura « abandonné » le fils) à ... la fille la tenue dans le *parêtre* de l'être qu'il ne tient plus, il lui laisse le souci de donner du *champ* au flot de qui se dit...

²⁹ Cf Deleuze : *Le pli*. « *Le dedans est toujours une pliure du dehors* ». Le dedans (le dit « espace psychique ») ne serait pas un principe qui, topiquement, se séparerait du dehors, mais il est, topologiquement, un pli du dehors même, l'inflexion, la pliure ou le recoin de son étale étendue elle-même.

dans l'amour ? Comme le psychanalyste 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 ». Pas de malentendu syntaxique à quoi prête la dernière virgule (elle n'équivaut pas ici à deux points mais à une coupure de la double incidente qui précède, en fermant donc la parenthèse virtuelle): que l'amour soit de faire un n'est *pas* ce que démontre l'expérience analytique, c'est le contraire qu'elle démontre, que ce n'est pas le cas, car en effet s'il y a bien un lieu où ça ne fait pas Un des partenaires, c'est bien dans la séance où analyste et analysant sont non seulement en dissymétrie mais résolument disjoints, non seulement comme l'un et l'autre (un autre un) mais comme 1 (analysant représenté par le signifiant qui vient) et a (objet cause en position d'agent du discours de l'analyste), comme il sera repris plus loin (p 47 : 1+a) à partir de l'apologue des « trois prisonniers » (on y reviendra). L'« *audace* » du psychanalyste à dénier son expérience et à entonner le disque ourcourant sur l'amour est évidemment ironique, du genre « c'est vraiment très fort de se contredire à ce point, il faut le faire! ».

Qu'en est-il exactement de cette satanée affaire du faire-Un amoureux qui donne son départ à toute pensée de « la chose », y compris par le psychanalyste, voire Lacan – un comble ! - lui-même : « ***C'est de là que je suis parti parce que ça m'a moi-même un peu touché...*** » ? Qu'en est-il singulièrement au regard du sexuel dont le discord, le non-rapport, la disjonction radicale, paraît se résoudre miraculeusement dans un « faire l'amour » qui donnerait à la copule (et, +) la vertu (puissance et dignité) de *fusionner* les jouissances en un supposé « amour sexuel » (harmonie sinon préétablie du moins visée) ?

Il est clair que Lacan ne souscrit pas à ce faire-un là qui court dans les rues jusqu'à celle de la psychanalyse, et cherche une autre voie (celle du nouvel amour) en prenant un autre départ, à savoir dans le dire mathématique tel qu'il s'écrit : « ... ***en regardant de plus près ce que font les mathématiciens avec les lettres, depuis... qu'ils se sont mis, de la façon la plus fondée, sous le nom de théorie des ensembles, à s'apercevoir qu'on pouvait aborder l'Un d'une autre façon qu'intuitive, fusionnelle, amoureuse*** » (p46, §1). Mais en attendant de saisir (p 46, § 5,6,7) ce que vient faire en cette galère amoureuse le corsaire mathématique, Lacan fait retour à Freud, un retour en deux temps et qui équivaut, comme souvent avec Lacan retournant à Freud, à un retournement. En effet, dans un premier temps (implicitement dit ici par Lacan), on trouve un *Freud manifeste* qui rêve comme tout le monde à l'amour comme faire-un au titre de la fusion, en particulier en allant chercher chez Empédocle son Eros unifiant, quitte à lui opposer, mais « de l'extérieur », comme force antagoniste, Thanatos la discorde. Là il s'égare comme chacun, chaque un qui aspire à se fondre d'amour dans un autre. Oui mais, il y a le *Freud latent*, qu'il s'agit de rendre lacaniennement patent, celui qui a l'audace, en dépit de son égarement, voire dans son égarement même, de reverser cet amour illusoirement unifiant au compte du narcissisme et qui renvoie là à sa racine ce que veut être l'amour pour un autre, la prétendue ouverture à autrui de l'amour jusqu'à ne plus faire qu'un avec. Il fore ainsi une brèche dans cet amour-fusion qu'à tort il présentait comme celui-là même auquel aurait affaire le psychanalyste. Soit donc ce passage (p 45 § 3,4), retranscrit intégralement par J.Allouch :

« ... ***c'est en ça que le vieux père Freud a frayé des voies, quand même. Il est tout de même très joli, très frappant 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'est ça, tout ça et rien que ça que Freud a introduit, 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 peut 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 la 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... »

Autrement dit : ce que Freud a mis au jour frisant et que la focale lacanienne repère, c'est que l'Un d'amour est fondamentalement l'un narcissique, il est l'un-soi, l'un seul, qui donne son statut de *mirage* au faire-un-de-deux dans l'amour, sur lequel le narcissisme projette son propre un. L'invention freudienne décisive du narcissisme (1915) bat en brèche rétrospectivement le principe empédocléen d'Eros, et réoriente la question de l'amour, qui dès lors ne cesse de se démontrer narcissique, même si c'est désolant. Mais plus précisément, il ne s'agit pas, dans ce retour à Freud, de *soutenir* classiquement et simplement que l'amour est *toujours* narcissique, puisqu'on ne cesse depuis le 21 novembre 72 avec Lacan de guetter l'émergence d'un nouveau tour d'amour qui ne serait pas que narcissique, ou du moins s'en jouerait. Il s'agit plutôt d'abord de répondre à la *question* : à quoi tient la prégnance de cet Un de l'amour, son insistance à ce qu'il se réalise à tout prix, y compris à s'abolir comme « *amour pour un autre* » dans la rencontre amoureuse « aboutie » telle qu'elle vire du contingent de son amorce (*cesse de ne pas s'écrire*) au nécessaire de sa pérennité (*ne cesse pas de s'écrire*) [cf dernier chapitre du séminaire]?

D'Aristophane (*le Banquet*) à un certain Freud récurrent, celui qui suppose une « satisfaction » *première*, toujours déjà *perdue* et *hallucinée* depuis dans la répétition de sa perte, la *réponse* se chercherait du côté d'une « origine », d'un « avant » toute séparation, d'une fusion primordiale. La réponse freudienne, de l'autre Freud, qui convient mieux à Lacan peu enclin à la tournure de dire usant du mythe et de son temps d'avant le temps, est que le départ, la source, de la recherche amoureuse du Un fusionnel dans/avec l'autre, n'est autre que l'amour de soi-même, l'effusion de soi, première figure, imaginaire, de l'Un totalisant.

Ce qui n'est pas dire pour Lacan que ce narcissisme soit lui-même primordial, puisqu'il s'élabore lacaniennement dans le stade du miroir comme instance du « moi », toujours déjà « secondaire ». Structuralement sinon temporellement, la « toute première » instance du Un, son vrai surgissement, le « *Vla'd'lun !* », est à chercher dans le *Y'a de l'Un* qui préside à la représentation du sujet (cf la formule canonique : représenté par S1 pour S2), à savoir l'émergence du signifiant (S1), émergence que Lacan a déjà autrefois situé dans le « trait unaire », site logique de l'émergence du signifiant comme tel. Et là, c'est du côté du dire mathématique en sa « pureté » (pur au sens de dire des Uns sans êtreté, des Uns qui ne se « *croient pas être* ») qu'il faut aller chercher. Soit donc cet « autre horizon » que celui de l'Un fusionnel mythique :

« ... Ce n'est pas dire que ce soit là tout l'horizon. Il y aura autant d'Uns qu'on voudra - qui se caractérisent de ne se ressembler chacun en rien, voir la première hypothèse de Parménide [le texte de Platon qui interroge justement l'Un, considérant dans sa première hypothèse sur 9 *l'un qui n'est pas*, l'Un sans être]... La théorie des ensembles fait irruption [dans les discours qui attachent l'Un à l'Être, tels qu'on les a envisagés] – parlons de l'Un pour des choses qui n'ont entre elles aucun rapport. Mettons ensemble des objets de pensée, comme on dit, des objets du monde, chacun compte pour un. Assemblons ces choses absolument hétéroclites, et donnons-nous le droit de désigner cet assemblage par une lettre.... » » (p 46, §5)

C'est en effet le geste initial de la théorie des ensembles qui a fait irruption depuis Cantor, fin XIX^e, dans la pratique théorique mathématique³⁰, de *poser comme seul* « objet » de son dire ce qui

³⁰ Irruption dans le champ mathématique lui-même car jusqu'ici les maths se définissaient par des « objets » divers, figures, nombres dits « naturels », etc... certes abstraits mais pas sans contours. La révolution de la

n'est précisément pas un objet. Un *objet* est comme tel identifiable à certaines caractéristiques ou propriétés qui le rendent *intrinsèquement* discernable d'autres. Le *non-objet* de la théorie des ensembles au fondement des maths modernes n'est rien qu'un « *élément* » (en grec *Stoikeion*), réductible donc au « un » sans plus, sans consistance propre, seulement discernable *extrinsèquement* d'un autre (autre un, autre élément) chacun dans sa pure différence avec n'importe quel autre. Ce qui n'est pas sans rappeler la « définition » linguistique du signifiant extraite comme tel par la linguistique lacanienne : de n'être que différent de n'importe quel autre, donc de « *soi-même* » aussi bien (il n'y a pas de « *soi-même* » du signifiant). Elémentaire mon cher Cantor : *l'élément* tait tout ce qui pourrait lui reconnaître une « *étantité* », une consistance d'être ce qu'il est, il n'est que ce qu'il n'est pas, il naît de ce qu'il n'est pas.

Le dit « *objet* » s'évanouit donc comme tel, n'en reste que le fait brut du nombre. Dans l'abstraction de tout « monde », vous pouvez mettre ensemble 3 assiettes, 4 Critiques de la raison pure et deux fourchettes, ça ne fait en théorie des ensembles que 9 fois *un* élément. Entre chaque uns, il n'y a *aucun rapport*, rien qui les rapporte l'un à l'autre, car pour qu'il y ait rapport, il faut que l'un et l'autre soient suffisamment consistants *en eux-mêmes*, se tiennent suffisamment *en eux-mêmes* l'un à côté de l'autre, pour qu'on en cherche un lien (3^e terme en tiers) qui les compare selon une *dialectique du même et l'autre* : par exemple, selon une telle dialectique, les 3 assiettes et les 2 fourchettes sont *assimilables* comme pièces de couvert *mais différentes* par leur forme, leur matière et leur usage ; les pièces de couvert et les livres de Kant sont bien *différents mais assimilables* comme, disons, objets fabriqués, et les 9 bien *différents* de 17 ânes dans un pré, quoique ceux-ci pris avec eux soient *assimilables* à des choses matérielles pesantes (par opposition par ex à *l'idée* géométrique de triangle), etc.. Mais les 26 « ensemble » ne sont chacun que chaque un, des uns en ce sens *indifférents* l'un à l'autre de n'être que... pure *différence* à l'autre, seulement nombrables ... Ce Un là de l'élément n'est donc qu'un *trait*, dit *trait unaire* par Lacan depuis longtemps, trait tracé *sur* l'être qu'il n'y a pas et non « autour » de lui pour l'envelopper, le totaliser (unifiant, unien), trait qui n'est d'aucune « caractéristique » donnant « identité » d'objet à la « chose », et qui ne compte qu'à pouvoir se compter *avec* d'autres : « *chacun compte pour un* »...

Or *l'opération* constitutive de la théorie axiomatique des E est de *faire (un) ensemble* de ces éléments, de ces uns. Lacan, reprenant le terme dont use Bourbaki au tout début de son traité (Livre « *zéro* », dit de « *mathématique formelle* »), l'appelle un « *assemblage* », pour bien souligner qu'il ne s'agit pas là de *rassembler* sous un « chef » (un titre, énonçant quelque caractéristique commune aux éléments) cette *multiplicité pure*. Un tel *rassemblement* serait un concept, ce qui « subsume » (rassemble sous son nom) le divers ainsi fait consistant *au nom* de la propriété commune, et qui en *fixe* le signifié d'ensemble. *L'assemblage* au contraire ne conceptualise rien, ne fait pas rapport entre ses éléments, il met ensemble les riens d'être qui ne sont que des uns, il ne *dit* rien d'eux, sur eux, il ne fait que s'écrire ; ce pourquoi il se désigne arbitrairement de *lettres* : soit l'ensemble E, soit l'ensemble F... , lesquels ne seront dotés qu'ultérieurement de propriétés, ou « opérations » sur leurs éléments (soit l'ensemble E *tel que*...), secondairement et tout aussi axiomatiquement. Pures lettres donc, qui ne veulent rien dire, pas même nommer en tant que « nom propre », puisque l'ensemble n'est pas plus que l'élément « quelque chose » d'assignable au monde (même un simplement « monde possible » comme le pose Kripke pour penser le nom propre), d'appréhendable comme un étant. Au point que l'ensemble (assemblage) tel que *désigné par sa lettre* n'est à son tour qu'un Un (situable du trait unaire), qui, quoique ne pouvant être élément de lui-même, peut être *pris à son tour comme élément*

théorie des ensembles est de définir au fondement des maths (dont toutes les spécifications de domaines ne sont que dérivées) un « *objet* » vide, l'élément, qui précisément n'est plus du tout un objet.

dans un ensemble d'ordre supérieur ; et on peut dire à l'inverse qu'un élément peut à son tour être pris comme un ensemble (ensemble : Un) d'une multiplicité d'éléments d'ordre inférieur.

Le § 6 fait encore un pas de plus, remettant en question que l'assemblage soit « désigné » par la lettre : « ***Vous avez laissé passé ceci que j'ai dit que la lettre désigne un assemblage...*** [Ce à quoi Bourbaki a] ***fini***³¹ ***par donner son assentiment. C'est là qu'est leur erreur et leur timidité – Les lettres font les assemblages, les lettres sont les assemblages, et non pas désignent ces assemblages, elles sont prises comme fonctionnant comme ces assemblages mêmes.*** ». Cette précision a l'air d'un chipotage, mais son enjeu n'est pas rien : une désignation, qu'elle se contente d'un doigt pointé ou advienne dans le langage comme nomination, certes entend court-circuiter le régime du sens, se passer de signifier, le nom propre Paris ou Jacques Lacan n'ont *en soi* pas de sens, montrant « directement » un étant, lieu ou personne en l'occurrence, hors signifié. Mais justement ils posent que le « signe » vise l'étant-là « lui-même », en supposant donc « l'étance », la consistance d'être. Or, il ne s'agit précisément pas de ça ici : les uns ne sont pas, et les lettres qui les écrivent ne montrent rien, n'en disent rien, n'en sont que la trace, ou plutôt font « trace de rien qui soit d'avant », ce qu'est l'écrit en son « os »³². La lettre vient au lieu de l'être qu'il n'y a pas, et pour l'entendre, il faut effectuer un mouvement de pensée selon une double scansion (temps logique) : dans un premier temps, pour le remplacer, mais ça ne convient pas puisque supposant quelque chose déjà là dont prendre la place et qu'il faut donc barrer, ouvrant alors sur un deuxième temps, celui où il s'agit d'en tenir lieu, en tenir le lieu-dit, selon la même logique que celle du parêtre. Les lettres parètrant (de notre nouveau verbe « parêtrer ») les dits qui ne tiennent que du dire, leur donnant du « champ » où « étendre psychiquement » leur savoir (textuel) sans Vérité. Notons que le fameux/fumeux objet *a* en est le paradigme lacanien, objet-non-objet pour autant qu'il se réduit en dernière instance à la lettre *a*, dont Lacan s'est précédemment amusé (bas p 45) à dire qu'elle est « ... celle à laquelle je me limite – d'ailleurs la Bible ne commence qu'à la lettre la lettre B, elle a laissé la lettre A – pour que je m'en charge. » !

Le § 7 en rajoute une couche, reprenant le double « comme » de la fin de phrase précédente (« ... elles sont prises comme fonctionnant comme ces assemblages mêmes ») et le rapprochant évidemment de sa formule canonique du langage : « ... ***comme... quand je dis comme pour ne pas dire, j'y reviens toujours, que l'inconscient est structuré par un langage. L'inconscient est structuré comme les assemblages dont il s'agit dans la théorie des ensembles sont comme des lettres*** ». Le lieu-dit de l'écrit, la lettre, ne localise pas ce qui est (supposé) dit par là (comme un panneau routier), il donne localité au signifiant comme tel en tant qu'il émerge du fait de dire, et il en fixe l'Un sans être; son là ne désigne rien qui soit là déjà, il trace plutôt la portée qui en soutient un éventuel « chant » à venir (de le lire), il porte le signifiant qui vient au la sans accent de vérité mais pas sans résonance de l'*a* lettre, « comme si » c'était là, faisant « fixation » de l'effet du dire « qui s'oublie derrière ce qui se dit », le fixant en fiction de vérité virtuelle.

Mieux : la logique du semblant (signifiant) trouve dans ce « topos » (lieu pris à la lettre, « parêtrer ») de quoi faire du langage ce qui « ***supplée l'absence de la seule part du réel qui ne puisse pas se former de l'être, à savoir le rapport sexuel*** » (p 47, §1). Cette précision pour marquer la singularité de l'usage analytique de l'écrit ainsi ramené à son os (pour ne pas dire essence) : en effet, si le réel peut en général « se former de l'être » (entendre: prendre forme d'être dit, s'ontologiser, même s'il y a quelque illusion à être dit tel, c'est-à-dire fantasmé comme « réalité », quoique illusion

³¹ « Fini », en effet, car ils ont bien commencé comme le souhaite Lacan : « Un assemblage de *T* est une succession de signes de *T* écrits les uns à côté des autres... » (Traité de mathématique, livre O, p 1)

³² Cf la théorisation très élaborée de l'écriture, notamment dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant et litturaterre*.

nécessaire sans doute au vivre humain), il y a au moins « une part » du réel, celle qui touche au sexuel et dont la psychanalyse fait son « objet » spécifique, objet (comme) impossible (Y'a pas de rapport sexuel), qui ne peut être appréhendée que de l'écrit, échappant de structure à toute production langagière en termes d'être dit à savoir tel qu'on le dise « être », puisque le sexuel n'est pas, ne se rapporte pas, n'est que trou dans l'être, défaut dans l'univers, « La » Jouissance étant hétérogène à quelque dire que ce soit, pure énigme comme « se-jouer » évoqué par l'apologue farcesque de la bactérie. D'où le recours essentiel à la discipline qui précisément n'existe que de l'écrit en sa stricte littéralité, l'écriture mathématique, pour s'y ressourcer, s'en orienter (dans la pratique analytique) :

« C'est dans le jeu même de l'écrit mathématique que nous avons à trouver le point d'orientation vers quoi nous diriger pour, de cette pratique, de ce lien social nouveau qui émerge et singulièrement s'étend, le discours analytique, tirer ce qu'on peut en tirer quant à la fonction du langage, ce langage auquel nous faisons confiance pour que ce discours ait des effets, sans doute moyens, mais suffisamment supportables... ». Cette orientation que Lacan nous ré-invite à prendre dans cette autre pratique qu'est la pratique mathématique ne consiste évidemment pas à faire de l'analyse une discipline mathématique régionale, ne serait-ce que parce qu'elle se pratique elle-même intégralement dans le tout autre champ du langage qu'est pour la psychanalyse *l'espace-temps flottant* de la parole alors que les mathématiques ne s'effectuent que sur le *plan de consistance* de l'écrit. Il ne s'agit certes pas de mathématiser l'analyse, quoique certains s'y essayent (t)héroïquement (JM Vappereau, R.Lew...) à leurs risques, et même si des « mathèmes » peuvent s'en produire avec profit de transmission ; et il s'agira d'ailleurs alors de « mathémisation » et non de « mathématisation », dans le même écart de distorsion qu'on a relevé entre linguistique et linguïstérie. Car ce « **point d'orientation vers quoi nous diriger** » n'est pris que sur « **le jeu même de l'écrit mathématique** », sur sa manière de pratiquer la lettre, et n'oriente la *talking cure* que comme un *point à l'infini*, constitutif pour l'analyse d'un *horizon*³³, lequel comme on le sait bien quand on regarde l'océan à perte de vue depuis la plage, ne s'atteint jamais, par définition. Il ne s'agit pas d'adopter ou d'imiter l'écrit mathématique comme tel mais d'en prendre exemple comme on « en prend de la graine », de manière à déterminer le *point d'écoute* requis pour qu'il y ait occasion d'acte analytique, à savoir, cet acte, « ... **quand surgit un dire qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir exister au dit** », c'est-à-dire quand le symbolique touche au réel, puisque « *seule est décisive la condition littorale* » comme aime à le rappeler Olivier Grignon : un *littoral* de dire hors discours (hors les discours qui en « êtrifient » les dits), vers lequel pouvoir se porter décisivement pour qu'un effet sujet se produise par delà l'intellectualisation, mais qui n'est pas sans danger « d'y rester », et dont alors on ne ressort « ensemble », analyste et analysant, qu'à en parêtrer sur la plage d'écriture l'insoutenable irréalité (ou « légèreté de l'être » dirait Kundera) qui lui donnera après coup une consistance *littérale* suffisante à ce qu'un sujet s'en tienne - de l'a. Autrement dit, quand a opéré l'acte par sa ponctuation du trop de sens et son évidence du trop de réalité, « *L'inconscient est structuré comme un langage, mais un langage au milieu duquel est apparu son écrit* »³⁴ - et, ajoute O Grignon, « *il faut rentrer dans cet ajout* »...

³³ C'est ainsi qu'en parle Lacan dans le séminaire *...ou pire*, en l'opposant, ou l'apposant, à un autre « horizon », le « *maternel ou matériel* » (maternelle ?) ...

³⁴ Lacan RSI, rapporté et commenté par O.Grignon dans *Avec le psychanalyste, l'homme se réveille*. p 162. Je ne résiste pas à en citer quelques passages où est en question plus précisément la formation royale de l'inconscient qu'est le rêve, freudiennement découvert comme écriture : « ... je dis que le rêve est thérapeute... parce que le rêve est une opération psychique qui permet qu'un signifiant forclos fasse retour autrement que dans le réel, soit dans un nouage borroméen avec

**5 « L'amour est à réinventer, on le sait » (Rimbaud, Délire I)
Ou : d'un certain retour(nement) de « l'intersubjectivité ».**

(p 47 § 4, 5 et p48)

Et l'amour dans tout ça ? On va bientôt y revenir explicitement à la toute fin de la séance, avec une nouvelle formule surprenante mettant en jeu le terme de *signe* (qu'on a laissé jusqu'ici en suspens) après tout ce détour sur l'Un qui en prendra rétrospectivement sa portée.

Résumons ce détour. Il s'est agi finalement d'une déconstruction de l'Un fusionnel de l'amour, de l'illusion amoureuse commune de faire $1+1=1$, qui étend son spectre entre deux pôles, entre les deux extrêmes où il est *porté à son comble*: l'*aversion* « sadienne » où l'autre Un est ravalé par l'un qui s'en repaît (quitte à se faire objet de l'Autre), et le *the(o)aime* « extatique » où l'un s'abolit dans l'autre élu élevé à la di(vi)gnité de l'Autre (quitte à se faire sujet de cet Autre un qui l'absorbe), la version moyenne et de compromis très symptomatique en étant le dit « amour oblatif », supposé faire un Même de l'Un et de son Autre, dans l'harmonie d'un « amour sexuel » (« réalisant » le rapport sexuel). Le premier temps de la déconstruction, freudien, ramène l'Un d'eux amoureux à l'Un soi-m'aime narcissique. Le deuxième temps, lacanien, réduit l'unien du Moi à l'unaire du signifiant émergent comme y'ad'l'un – et appréhendable à partir de la pratique mathématique de l'écrit susceptible de présenter un plan de consistance (littoral viré au littéral) à un sujet qui s'en *tienne* - à lui ex-sister.

A ce point, Lacan renoue brusquement avec cet écrit ancien, *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*, dont il souligne qu'il vient d'un temps de sortie de guerre, voire plus précisément d'*occupation* (prison) et qu'il dit confirmer sa « **bonne orientation** », celle qu'il vient de nous dire prendre de l'exemplarité de l'écrire mathématique. Il s'agit de ce « jeu » logique où trois prisonniers doivent résoudre un problème pour pouvoir sortir chacun de la prison. On ne rentrera évidemment pas dans l'examen de ce casse-tête complexe à démêler et très discuté. Nous intéresse ce que Lacan en retient ici.

D'abord que « ***J'ai mis là en valeur que quelque chose comme une inter-subjectivité peut aboutir à une issue salutaire*** » dont on va voir bientôt qu'elle pourrait concerner aussi l'amour. Ce qui n'a rien d'évident a priori puisque dans cette affaire des trois détenus, on est bien loin d'un quelconque amour de l'autre, le calcul et l'action étant réglé pour chacun par le « chacun pour soi » non égaré par le statut d'altérité de l'autre (mettant l'Autre en jeu): du point de vue « objectif » (disons le directeur de la prison, en l'occurrence point de vue du « mathématicien » Sirius), il y a un et un et un « ***... ils sont trois, mais en réalité, ils sont deux plus a...*** » : *en réalité* càd du point de vue « subjectif » de chacun, tel que pris dans cette inter-subjectivité, car « ***ce qui mériterait d'être regardé de plus près est 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, chacun n'intervenant dans ce ternaire qu'au titre de cet objet a qu'il est sous le regard des autres*** ». En effet, dans une première scansion, chacun considère comment l'autre va le considérer, sachant qu'alors « ***ce deux***

du RSI... Lacan a affaire à autre chose que simplement lire les significations des rêves. Là il parle de ce qu'est le rêve, de ce qu'il effectue psychiquement. Non seulement il y aura un écrit à lire mais ça fait venir l'écrit lui-même. Le rêve fabrique l'écrit... Ce dont parle Lacan n'a rien à voir avec ce qui se dit. Il parle de la première subjectivation. Il parle du moment où on entre dans le langage, ce passage où tu deviens parlêtre. »

plus a, au point de a, se réduit, non pas aux deux autres mais à un plus a », d'où la deuxième scansion, qui permettra la sortie : « **C'est en tant que, du petit a, les deux autres sont pris comme Un plus a que fonctionne ce qui peut alors aboutir à une sortie dans la hâte** ».

Sans entrer dans la « démonstration », pour le moins sophistiquée voire côtoyant la sophistique³⁵, retenons que ce qui intéresse Lacan, c'est de vérifier « ... **l'inadéquat du rapport de l'Un à l'Autre** », comme il l'a déjà établi, notamment dans le séminaire *Logique du fantasme* auquel il fait allusion, où il illustre le petit a du nombre d'or, en tant qu'incommensurable à l'unité. L'enjeu de ce nouveau détour par le retour à Lacan cuvée 1947 est donc de confirmer que dans ce jeu intersubjectif d'une épreuve pour « s'en sortir », ce qui semble être une *identification* à l'autre pris pour un (autre) est en réalité trompeur, que la sortie (de l'aliénation) ne réussit pas entre deux mais éventuellement seulement dans un *ternaire*³⁶ et surtout de telle façon que pour l'un, l'autre ne s'assimile pas à un autre un, l'Autre se réduisant à l'objet a qui n'est rien d'étant, sinon présentifiant la « *béance dans la cause* » de son désir : « **Cette identification, qui se produit dans une articulation ternaire, se fonde de ce qu'en aucun cas ne peuvent se tenir pour support deux comme tels. Entre deux, quels qu'ils soient, il y a toujours l'un et l'autre, le un et le petit a, et l'Autre ne saurait dans aucun cas être pris pour un Un.** ». Notons que dans l'édition de JAM, il y a écrit Autre en majuscule dans « l'un et l'autre », ce que dément la version Allouch, et en effet serait incompréhensible : ce que tient à affirmer Lacan, c'est justement que, dans la relation « intersubjective », de l'un à l'autre, càd entre uns où chacun pense avoir affaire à « un autre » tenant en dernier ressort sa consistance supposée de l'Autre qui en ferait un autre Un, en « réalité » (réalité psychique dirait Freud) chaque un n'a affaire en l'autre qu'à l'objet-manque-à-être de son désir, ce qui fait qu'entre eux c'est en dernière instance l'impasse solipsiste pour chacun, surmontable seulement en supplémentant le deux d'un 3°, donc dans un ternaire, **amorce d'une logique du collectif...**

Mais remarquons qu'il s'agit là du point de vue du désir, dont on a donc à nouveau relevé l'impasse s'il s'inscrit dans le face à face d'une relation à deux. De ce strict point de vue du désir de chaque un pris comme « élément » de « l'assemblage », une « sortie » de l'aliénation au désir de l'Autre en tant que supposé « Directeur » de la prison-monde imposant sa Loi jusqu'à son absurdité kafkaïenne, ne se dessine que d'un nouage à au moins « trois », où l'Autre est réduit à l'objet a mais d'où chaque autre-là s'associe inter-subjectivement à tout autre-là, de (n') avoir rien à perdre en comme-un, également « blanc », et d'en conclure de là à sa sortie avec les autres, ce qui précisément fait nouage d'eux sans faire un Unien, un Nous-sommes identitaire. C'est ce que Jacques Rancière appelle le « démos » (et pas du tout « foule » au sens freudien) tel qu'il vient de son origine grecque, de ne faire ensemble que d'associer « ceux qui ne sont rien », rien qui se compte dans le « monde » social prégnant, et qui ne s'associent que de leur rien d'être (« rien à perdre »). Mais c'est là une toute autre voie que celle de l'amour, c'est celle pas moins difficile de la praxis politique qui se joue dans un tout autre champ, celui du collectif, y compris celui de la socialité entre analystes. Parcours poursuivi dans l'aventure borroméenne à venir, qui peut se prendre sous cet angle quoique pas seulement, et qui ne fait ici que s'amorcer par ici. On laisse là...

Pour ce qui est de l'amour tel qu'il en est question dans ce séminaire, il s'impasse et se passe, lui, par définition entre deux. Alors en quoi cette reprise en compte de l'intersubjectivité, critiquée et délaissée pourtant depuis le séminaire de 62 sur le désir, nous avance-t-elle ? Le § 2 (p47),

³⁵ Ce qui n'est pas une condamnation mais le repérage d'un régime de dire qui, contrairement au philosophique, entend engendrer l'effet de vérité du *seul mouvement* de la dire. Cf B.Cassin : *Jacques le sophiste*.

³⁶ On est évidemment en 73 au seuil de l'usage du borroméen à trois consistances, où justement deux ne tiennent « ensemble » que du 3...

a priori assez obscur, pourrait sinon y répondre du moins préciser une perspective qui ne soit pas que l'annonce poétique du nouvel amour : « ***C'est très précisément en ceci que, dans l'écrit, se joue quelque chose de brutal qui prend pour un tous les uns qu'on voudra, que les impasses qui s'en révèlent sont par elles-mêmes un accès possible à CET être, une réduction possible de la fonction de CET être dans l'amour*** » (version Allouch). Il s'agirait donc, plutôt que de l'écarter, de *prendre acte* de cette *impasse* même de l'amour unifiant tel qu'il se présente comme mirage de l'autre comme un, et de partir de ces impasses mêmes pour en dégager, *de là*, une possibilité : aussi égaré soit-il, cet amour, par ses impasses mêmes, ouvrirait la voie pour les outrepasser, pour que soit *réduit l'être de l'autre*. Noter cette dernière expression qui rectifie la version *Seuil* qui écrit « *un accès possible à l'être* », ontologisant le propos, au lieu de « *cet être* » qui est à entendre dans le contexte « être de l'autre », réductible à *a*. Et pas seulement donc dans le désir mais ... « *dans l'amour* ».

Comment ça ? C'est encore à ce stade très énigmatique, peut-être à renvoyer à la « lettre d'amour » (chapitre 7) puisque c'est « *dans l'écrit que ça se joue* », et donc du côté de ces effets de « parêtre » où la lettre « *a* », comme on l'a vu, est moins prise comme l'objet-manque en cause du désir que comme fonction de littéralisation du réel *au lieu de* l'être visé en vain. Soit donc une interprétation hypothétique de ce §2 : ***en tant qu'autre convoité, l'autre « un » se trouve réduit à l'objet a (fonction du désir, en tant que l'Autre se barre) ; en tant qu'être visé, l'autre « être » pourrait se réduire au parêtre – qui est fonction de l'amour***, du vrai amour en tant qu'il serait possible et distinct de l'amour unifiant, au moins par ce trait qu'il n'attendrait pas que la jouissance de l'Autre vaille comme signe de sa propre effectivité... Mais cela reste à demi élaboré, et si l'analyste est dit occuper la place du semblant au titre de l'objet *a* (discours de l'analyste), remarque J.Allouch, on voit mal encore comment cela offrirait à l'analysant la possibilité que son transfert amoureux « se rompe au parêtre ». Peut-être que pour qu'on puisse aller plus avant dans cette direction, il faille décomposer la question en distinguant comment elle se présente différemment chez l'homme et pour une femme : y aurait-il amour et amour, un amoureux et uneoureuse ? D'où les séances suivantes qui reprennent en particulier les formules de la sexualité, avant qu'autre chose sur l'amour soit vraiment dicible, en juin...

En attendant, un autre détour, encore, nous attend (2^e partie de la p 48), détour qui est un retour à la question du *signe* qui était restée en suspens, et dont la reprise surprenante par rapport à ce que Lacan en avait dit jusqu'ici, permettra une toute autre formulation de la « visée » de l'amour, autre que la « visée de l'être ». La promotion depuis des années du signifiant comme « *représentant un sujet auprès d'un autre signifiant* » avait laissé le signe à l'arrière plan, défini comme « *ce qui représente quelque chose pour quelqu'un* », conformément à l'usage linguistique : pas de fumée sans feu, la fumée signale le feu qu'il y a, fonction référentielle. Or, découvre semble-t-il Lacan qui sans doute veut ignorer qu'il y a des îles volcaniques, « ***la fumée peut être aussi bien le signe du fumeur. Et même, elle l'est toujours par essence. Il n'y a de fumée que de signe du fumeur. 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 quelqu'un qui sache faire du feu. Jusqu'à nouvel ordre, ce sera un autre homme. Le signe n'est donc pas le signe de quelque chose mais d'un effet qui est ce qu'on suppose en tant que tel d'un fonctionnement du signifiant... cet effet est ce qui est le départ du discours analytique, à savoir le sujet*** ». Ouf ! Volcan mis à part (encore qu'il y aurait Vulcain !), le signe devient signe de *quelqu'un* !

De quelque Un ? Ça a l'air de pas grand chose, cette substitution de quelqu'un à quelque chose, si l'on entend par là un *individu* qui ne serait après tout qu'une sorte particulière de chose.

Mais il s'agit à travers lui de *sujet* tel que défini lui-même depuis le signifiant comme *effet* : « **Le sujet ce n'est rien d'autre – qu'il ait ou non conscience de quel signifiant il est l'effet – que ce qui glisse dans une chaîne de signifiants** ». Autrement dit, **ce quelque-un dont le signe est effet qui le signale est lui-même effet du signifiant**. Il y a *emboîtement de deux effets* : le signe est effet d'un sujet, lui-même effet d'un signifiant. Il y a donc une reconfiguration entre signe et signifiant (qui jusqu'alors se tournaient le dos) : « **Ce n'est rien d'autre que cet effet, le sujet, qui est l'effet intermédiaire entre ce qui caractérise un signifiant et un autre signifiant, c'est d'être chacun « un », d'être chacun un élément** » (version Allouch). Il y a bien *deux effets* : l'*effet sujet* du signifiant – *représenté* pour un autre signifiant, et l'*effet-signe* de cet effet sujet – *signalé* comme *quelque-un*. L'effet-signe vient en quelque sorte « se glisser entre » les deux signifiants, entre le S1 et le S2 de la définition canonique. Autrement dit, l'effet-sujet jusqu'ici ne s'appréhendait que dans l'*aphanisis*, son apparition/disparition en éclipse à la faveur de l'acte (faisant ou non métaphore) qui en occasionne le déplacement métonymique dans la chaîne. Or tout se passe comme si cet effet évanescent prenait maintenant quelque consistance, celle de quelque Un, dans cette opération de « faire signe ». Bien entendu, il ne s'agit pas d'un *Unien*, d'un retour en ce lieu-dit du Moi en sa texture d'imaginaire spéculaire, mais de l'*Unaire* du S1, ce 1 qui ne vaut que comme « élément » (cf la T des E) et qui se trouve dans l'écrit canonique entre S et S : S1-S(2). C'est lui, ce 1, qui occasionne **cet effet intermédiaire que le signe fait valoir comme support**. Et ce n'est pas qu'un jeu d'écriture, car cela *donne sa place au sein même du jeu signifiant* à ce qui est le propre de l'amour (de se précipiter sur l'Autre pour faire Un) : il prend cette place entre les signifiants de « faire signe » de l'effet-sujet ainsi supposé quelqu'un, le signe *s'interposant* entre le signifiant qui représente le sujet et l'autre signifiant auprès duquel il est censé être représenté, *fixant* l'effet-sujet en quelque sorte comme un quasi-étant en l'accrochant à l'Un (élément) du S1 dont il est l'effet mais dont le signe délaisse la représentance (auprès de l'autre signifiant) pour n'en garder que le fait-de-l'Un, son *y'adl'un* ainsi épinglé en quelque x se signalant.

Une conséquence en est de rendre compte de l'effet du transfert, à la fois engageant au travail mais bloquant la perlaboration en tant qu'il est de l'ordre d'un amour, repéré cliniquement depuis Freud : comme l'énonce Allouch, « *L'amour en quelque sorte, voit venir un S1, et s'en saisit comme d'une aubaine, non pas du S1 comme tel, mais seulement du 1 du S1. De cet Un, l'amour malicieusement, et narcissisme aidant, fait un signe ; en conséquence le S1, comme démembré, se trouve bien en peine de se rapporter à l'autre signifiant, au S2. L'amour bloque localement la fonction symbolique... L'amour laisse en plan un signifiant, le S1... Serait-ce pour n'avoir pas affaire à cette radicale échappée du S2* [depuis *D'un Autre à l'autre*, on sait que le S2 ne s'attrape jamais, ouvrant une faille dans l'Autre dont on ne veut d'abord rien savoir] *que l'on s'en remettrait à l'amour en n'ayant pas non plus affaire à ce S1* [dans sa radicalité d'émergence] ? ».

En tout cas, l'accrochage du signe au signifiant suggère qu'il y a *quelqu'un* là où un signifiant serait susceptible de représenter un sujet auprès d'un autre signifiant. Il introduit de l'intersubjectivité (le signe fait signe de *qq'un* pour *qq'un* d'autre). Mais ce n'est pas simplement redire l'amour de transfert comme vectorisation analysante sur un sujet supposé savoir. Car s'il y a *captation* de l'Un signifiant par l'amour qui le suppose comme quelque en-soi immanent au signe et qui fait blocage de la représentance (du fonctionnement signifiant), ce n'est plus comme entité censée porteuse d'un savoir mais comme un *ayant lieu* indéterminé - sinon de *consister comme un* : ce qui a tout de même la vertu de porter au bord du littoral même si c'est pour y bâtir une digue... ou une digression.

Et d'autre part, cet effet d'amour n'est pas a priori réservé à l'analysant, il peut toucher l'analyste même, en tant que « *l'amour est nécessairement réciproque* », lui qui ne peut *accueillir l'autre* qu'à supposer que « *y'a quelqu'un* » là qui lui fait signe, un x dans sa stricte singularité, charge à l'analyste de ne pas en rester à ce « signalement » quand il sera question de porter la parole de l'analysant au « signifiant-primordial » qui le représente quoique sans espoir de le signifier vraiment ni consolation de l'avoir signalé; et parallèlement de ne pas se croire « pour de vrai » le *quelqu'un* supposé dont l'autre, l'analysant entend s'assurer qu'il est bien là derrière les volutes de son silence, et de ne pas oublier qu'il n'est donc là en dernière instance qu'au titre de présenter dans le semblant l'objet *a* dont il ressort que l'autre s'en fait causer.

Reste cet acquis, qui peut valoir pour tout amour au-delà du transfert analytique, cette redéfinition de sa visée qui rompt avec la « visée de l'être » et ouvre peut-être la voie vers un nouvel amour : « ***Dans l'amour, ce qui 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 ou peut s'ordonner d'une vie entière, c'est un sujet et ce n'est rien d'autre*** ». Le nouveau : l'amour, usant du signe, vise un sujet comme tel - ce que ne fait pas le signifiant qui lui s'en tient à ne viser que l'autre signifiant et du coup le sujet, le représente. L'amour fait fond sur cet effet intermédiaire qui joue sa partie entre deux signifiants et qui *prend corps* avec le signe. Est-ce pour autant ce nouvel amour tant annoncé ? Ce n'est pas encore dit - échappant encore au dire ! D'autres varités de l'amour sont à venir qui n'en donneront pas d'ailleurs pour autant *La vérité*, et d'autres détours, notamment par l'amour de Dieu et le diffèrent Homme/femme. Mais cette veine qui fait naître l'amour des signes d'un sujet sera reprise à la fin du séminaire, quoique encore déplacée, du sujet au ... parlant, vers « ***ce qui chez chacun marque la trace de son exil du rapport sexuel*** » (p 132). A suivre...

Dernières indications pour la route (les 4 dernières lignes), qui rapportent l'amour comme signe de sujet à la fois au désir et à la jouissance : « ***Un sujet, comme tel, n'a pas grand-chose à voir avec la jouissance. Mais par contre, son signe est susceptible de provoquer le désir. Là est le ressort de l'amour*** ». Autrement dit, en tant que signalant un sujet, l'amour jusqu'ici posé comme strictement hétérogène au désir, *pourrait s'y articuler, à se faire ressort au désir*: c'est bien en effet la fonction d'un signal de *provoquer un mouvement* (vers ou contre ce qui est signalé, en l'occurrence un *quelqu'un*) ; l'amour comme signe du sujet n'est certes pas *cause* du désir (cf objet *a*) mais ce qui peut en *provoquer* l'éveil, en donner *l'occasion*. Non de lui fournir un objet mais de *l'intriguer, de l'éveiller au sujet de l'autre*, éventuellement soupçonné *quelqu'un* porteur de « l'agalma » (cf séminaire 7 sur le transfert, via *Le Banquet*).

Quand à la jouissance sexuelle, la fin de cette séance est assez provocante pour nous promettre que ce n'est pas dit une fois pour toutes que, si l'amour n'est pas le signe de la jouissance de l'Autre, étant plutôt celui d'un soupçonné *quelqu'un*, il n'en est pas néanmoins non susceptible de se nouer à la jouissance sexuelle : « ***Le cheminement que nous essaierons de continuer dans les fois proches vous montrera où se rejoignent l'amour et la jouissance sexuelle*** ». C'est promis. Mais, on le sait, les promesses n'engagent que ceux qui travailleront à les réaliser, sinon au sens de les accomplir, du moins au sens de prendre acte de leur réel, de s'aviser « *d'obtenir ce qu'on n'obtient pas* » (formule finale de « l'amour-Lacan » retenue par Allouch).

Entre analyste et analysant, si amour il y a, réciproque quoique sans rien de commun, et qui, nouvel amour, fasse signe de changements de discours, il faudrait qu'il soit assez percutant pour ne pas attendre que la jouissance de l'Autre soit signe d'amour, et s'en tienne à l'amour signe, signe qu'en l'autre-là « il y a quelqu'un », et que dans l'acte analytique qui joint les disjoints comme tels et pointe la béance dans la jouissance, s'invente le lien de séparation où chacun en exil du rapport

sexuel découvre *avec l'autre* la « différence absolue », et d'autant plus que pour chacun(e) ce ne sera pas la même différence.

Pierre Boismenu, Mai 2018

Amour/Encore

suite et fin de la lecture du séminaire Encore selon le fil de l'amour

A l'approche du terme de cette séquence de travail, où il pourra être question sans doute de « passer à autre chose » en bouclant ce cycle de trois ans, je propose cette lecture de quelques passages de *Encore*, dans le chapitre 6 (20 février : *Dieu et la jouissance de la femme*) le chapitre 7 (séance du 13 mars 76 : *Une lettre d'amour*) et le chapitre 11 (*Un rat dans le labyrinthe*). Cela fait suite à ce que j'ai écrit l'année dernière sur les chapitres 1,2 et 4. Ecrit dans l'après coup des séances où des interprétations et associations se sont manifestées dans l'hétérogène, c'est là le dire d'un parmi d'autres mais qui s'est nourri de ceux des autres, lesquels peuvent aussi bien sûr en faire trace à leur manière.

Je rappelle d'abord les deux arguments successifs orientant le travail du groupe ces deux dernières années :

2017-2018

Nous poursuivrons notre questionnement sur l'amour qui s'est entamé l'an passé en s'appuyant essentiellement sur le fameux séminaire éponyme de F.Perrier.

Son caractère incisif n'a pas manqué de nous éveiller, tant sur ce qui, de l'amour, échappe à la fois à la conceptualisation et à l'analysable, que sur les « partenariats » équivoques qu'il noue ou « nuage » avec des instances ou repères fondamentaux de notre pratique : transfert, narcissisme, sublimation, féminité...

Pour l'année à venir, nous ferons un certain retour à Lacan, voire à « l'amour-Lacan » pour reprendre la formule de J Allouch. La textualité faisant référence privilégiée à nos trajectoires sera le séminaire Encore. Sachant que notre style de travail n'est pas strictement de lecture de texte mais d'interventions successives qui rebondissent de séance en séance au gré des rencontres et selon l'initiative de chacun. Sachant aussi que nos théorisations ou poétisations n'ont d'autre référent que la pratique analytique, la clinique constituant « l'horizon sous les pieds » de nos divagations : elle ne cesse d'affleurer aux réunions mensuelles de Paris, et fait la chair même de nos quatre week-ends annuels de travail à Limoges.

Comme l'énonce une analysante, entre l'amour « connoté de sexuel à visée de jouissance » et l'amour comme un certain (ou incertain) « partage de la sensibilité au monde », quel rapport ou non-rapport ? Et quel « nouvel amour » le dispositif analytique est-il susceptible d'introduire dans la foisonnante polyphonie des discours amoureux ? Y aurait-il un « amour du psychanalyste », comme on parle du « désir de l'analyste », voire de la « jouissance de l'analyste » ?...

2018-2019

Encore cette année, nous poursuivons le travail amorcé depuis deux ans sur cet « objet de pensée » qui à la fois résiste le plus aux théorisations et insiste irréductiblement dans la pratique analytique sous le nom de transfert, à savoir ce qui relève des « choses de l'amour ». L'inépuisable séminaire Encore, parcouru sous cet angle spécifique, sert de trame à nos élaborations tâtonnantes qui tirent leurs fils de la pratique et font la navette avec d'autres références textuelles, dites-analytiques ou non.

L'année écoulée a entre autres permis de dégager l'enjeu dans l'analyse de ce que serait un « nouvel amour » (Rimbaud) qui ne se réduirait pas à la demande, et qui pourrait impliquer l'analyste à rebours de ce dont l'analysant le charge (analyste, mon amour!). Y aurait-il alors une sorte

d'« amour de l'analyste » (porté au sujet à venir de l'autre) qui permettrait à la soupçonnée jouissance d'« être analyste » de condescendre au désir-de-l'analyste (de porter à l'acte) ?

Depuis l'année dernière donc, nous essayons de lire *Encore* en suivant le fil de l'amour, sinon en filant « le parfait amour » tel que Lacan nous l'enchanterait, du moins en repérant le défilé relativement aléatoire de ses énonciations plus ou moins inattendues ou fulgurantes sur l'amour au milieu d'un bouquet foisonnant de considérations diverses, singulièrement l'insistance renouvelée ici sur trois termes clés, la **jouissance** (cf le « se jouir » du chapitre 4), le **féminin** (cf formules de la sexuation, chap 6) et surtout le **non rapport sexuel** (axiome fondamental de cette nouvelle période), etc... auxquelles l'amour se confronte et avec qui éventuellement il cherche à se nouer (cf chap 5 p 53) : « ... **la lettre d'amour, ce n'est pas le rapport sexuel. Ils [les deux sexes] tournent autour du fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Il y a donc la façon mâle de tourner autour, et puis l'autre... la façon femelle [qui] s'élabore du pas-tout** ». Soient deux manières hétérogènes de « **réussir à faire rater le rapport sexuel** », le non rapport sexuel lui-même signifiant ici l'impossible d'une *jouissance* commune, à savoir celle qui « réaliserait » enfin « la » jouissance, comblerait la béance entre Achille et Briséis, (fin du chap 4).

Lui-même s'est certes défendu tout au long de l'année que ce soit là un « séminaire sur l'amour » comme son auditoire lui a renvoyé dès le début, préférant dire que c'était un « séminaire sur le savoir », peut-être pour cette forte raison que ce qui se nomme « amour » justement, de par son évanescence conceptuelle particulièrement insaisissable, ne saurait être constitué en « objet » de savoir, fût-il du psychanalyste, c'est-à-dire réduit à un « savoir sur la vérité » (cf Discours de l'analyste, en bas à gauche : le savoir S2 en position de vérité) : il ne suffit pas d'inverser « l'amour de la vérité » du philosophe en « vérité de l'amour » pour ramener l'amour dans le champ analytique ; il n'y a, de l'amour, comme le rappelle Allouch, que des « varités », des variations sur ce thème, au sens musical (s'il nous faut une métaphore). Il n'y a donc pas à en attendre « le dernier mot » qui reprendrait le tout sous son aile impériale. Reste qu'à la toute fin d'*Encore*, comme on le verra, non seulement il y a de toutes nouvelles formules qui bouclent l'année, mais il consent à prendre rétrospectivement en considération ce qu'il a dit sur l'amour, du moins à s'en poser la question.

Confirmation rétrospective: la séance du 16 janvier (chapitre 4) a commencé en effet par ces mots (fin du premier §) : « ... **nous avons un horizon étrange d'être qualifié, de par mon titre, de cet Encore** » ; or c'est l'amour qui s'est caractérisé dès le début du séminaire de cet appel incessant : « ...**puisque Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour** » (chap 1))...

La lecture que nous avons amorcée est celle de repérer un pari (quasi pascalien ?) que Lacan s'efforce semble-t-il de tenir au moins implicitement : que l'amour pourrait ne pas se résumer au seul amour narcissique (c'ad à « faire un » de deux) ni à une « passion de l'être » (avec la haine et l'ignorance). Ce sont là des pensées dominantes sur l'amour sur lesquelles il ne cesse de revenir mais pour en éprouver les impasses et les écarter, une des difficultés à suivre la trace de l'amour dans ce séminaire étant précisément de discerner ce qui relève dans tel ou tel passage de cette reprise et mise à l'épreuve (du discours analytique) de ces dits sur l'amour, et d'autre part ce qui constitue une trouvaille qui va dans le sens d'un « nouvel amour » tel que Rimbaud en a fait l'annonce poétique et qui pourrait avoir une portée analytique (cf chapitre 2 : « *signe qu'on change de discours* »), c'est-à-dire pouvant éclairer en dernière instance l'énigmatique fonction de l'amour dans ce qui se joue dans le transfert analytique lui-même, mais peut-être pas seulement puisqu'il nous dit que « **le transfert... ne se distingue pas de l'amour** » et que « **nous n'avons à faire qu'à ça et ce n'est pas d'une autre voie que l'analyse opère** » (P64).

Chapitre 6

On retiendra essentiellement le retour sur deux discours constitués sur l'amour, l'amour courtois et l'amour thomiste (théologie de Saint Thomas), puis sur le dire mystique.

1. Une feinte amoureuse :

Dans les années 60, on s'intéresse beaucoup à *l'amour courtois*, cet étrange phénomène « culturel » apparu en plein Moyen Age (via principalement la « poésie » des troubadours) et découvert ou redécouvert à la faveur d'une multiplicité d'ouvrages savants (l'abbé Rousselot, Denis de Rougemont, cités ici par Lacan, et beaucoup d'autres paraissant à l'époque). Lacan s'y est intéressé, s'est interrogé à plusieurs reprises sur cette singularité historique qui semble mettre en rapport homme et femme sur un mode tranchant apparemment radicalement avec les mœurs de l'époque et, comme on l'a noté il y a deux ans avec F. Perrier, qui prend en considération la femme d'une manière très nouvelle, la sortant en tout cas de sa réduction à un « objet d'échange », un bien qui circule tel que l'ethnologie de Lévi-Strauss en a théorisé la longue tradition sociétale. Or, ici, il apparaît qu'il conclut clairement voire définitivement que cette voie qui prend la femme dans une idéalité sinon une divinisation est à écarter, du moins en tant qu'elle pourrait offrir une ressource à notre recherche d'une éventualité d'amour prenant en compte le non-rapport sexuel et rompant avec l'illusion de « faire l'Amour » au sens de faire Un dans l'Etre. Pourquoi ? Il répond en deux temps.

« *L'amour courtois, qu'est-ce que c'est ? C'est une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle. C'est vraiment la chose la plus formidable qui ait jamais été tentée. Mais comment en dénoncer la feinte ?* »

Il souligne certes là, et avec emphase (« *la chose la plus formidable ...* »), la subtilité singulière de cette procédure en effet originale, et même plus : « *raffinée* », pour faire avec le « non-rapport sexuel » dont les troubadours se seraient avisés - quoique à leur insu bien sûr puisque c'est bien avant que Lacan ne l'érige en axiome fondamental de la psychanalyse ! Ce qui en ce sens constitue un pas inattendu dans ces siècles où le discours du maître règne sans partage au nom du Seigneur et maître, religion à l'appui. Mais ce n'est qu'une *feinte*, c'est-à-dire une façon de *contourner* cet impossible en faisant en sorte que l'amant croit être celui (et est celui qui y croit) qui met obstacle à la jouissance sexuelle, qu'il pose que cela dépend de sa *stratégie*, dont il resterait donc maître, et que par là il *évite* de se confronter à l'impossible comme tel, au réel de l'absence de rapport sexuel.

A ce titre, et bien que Lacan ne le dise pas directement ainsi, je dirai que cela le ramène dans le champ du comportement névrotique d'évitement de la castration, même si c'est une ruse particulièrement subtile, ce qui constitue sans doute une certaine forme de « progrès » dans le contexte du Moyen Age où la rudesse féodale laisse peu de place aux délicatesses de la séduction, mais fait de l'amant courtois un « malin », au mieux un névrosé subtil, « artiste » de l'érotisme, à savoir particulièrement apte à « faire l'amour » comme on fait de la poésie (p 68 : « **Faire l'amour, ... c'est faire de la poésie** »), au pire, à s'avérer comme un manipulateur qui se sera employé à *séduire* sa Dame pour parvenir à son abandon volontaire, aux fins de sa consommation d'objet. Dans les deux cas, que le « faire l'amour » en reste à sa sublimation poétique ou qu'elle aboutisse à l'acte (ce dont il n'est pas dit que les troubadours étaient nécessairement privés), c'est *l'enjeu* de la « **perversion polymorphe du mâle** » (p 68) c'est-à-dire la réduction de l'autre à l'objet a de son désir,

qui est en lice, que son fantasme se sublime en poème ou que le « beau » que le poème célèbre s'avère après coup le leurre propre à capturer la proie : c'est peut-être ce que désigne la très à la mode dénonciation de « pervers narcissique » que maintes de nos patientes répercutent quand elles se retrouvent « déniaisées » d'une relation de couple qu'elles avaient crue « sublime, trop sublime » !

Entre parenthèses, j'ajouterai que quelque chose d'analogue ressurgit à mon avis dans *Le journal d'un séducteur* de Kierkegaard, qui connaît cette première phase (névrotique si on en restait à ce temps fantasmatique) où, au nom de « l'esthétique », le séducteur, loin de s'afficher tel, s'emploie à se soustraire à la relation tout *en élevant la « féminité »* énigmatique et non « réfléchissable » (sinon au regard caché de l'homme en retrait) *de la jeune fille à la dignité de l'objet* d'art (tel que transcrit à la lettre du journal), jusqu'à ce qu'il en vienne à provoquer son abandon total à son désir (de qui ? Là est toute la subtilité du jeu), signant ainsi après coup une stratégie qu'on peut qualifier de « perverse » usant de ce leurre esthétisant. Lacan ici ne l'énonce pas ainsi, mais rien ne le contredit, et en tout cas, on peut au moins en déduire que la « divinisation » de la femme comme *La Dame*, son élection comme Objet intouchable (en tout cas pas sans l'entourer de « précautions poétiques »), *ne suffit pas* à ce qu'entre l'homme et une femme « se réalise » un amour qui tienne réellement, intrinsèquement, compte de l'absence de rapport sexuel : il ne fait qu'en éviter la rencontre, soit qu'il repousse indéfiniment le moment de vérité où le réel en troue le voile, soit qu'il en prépare l'outrepassement en précipitant l'acte qui raturera le rapport qu'il n'y a pas, le ramenant après coup à la captation du désir-homme. Kierkegaard lui-même tentera de n'en pas rester là, et de dépasser ce stade « esthétique » dans un stade dit « éthique » puis « religieux ».

Quoiqu'il en soit de cette tentative qui est propre à Kierkegaard et pose problème (ce n'est pas notre objet)³⁷, il est certain que Lacan ici rompt plus radicalement que lui avec cette voie offerte par l'amour courtois : non seulement il *ne suffit pas* de l'emprunter mais il *ne le faut pas*, c'est une impasse. Exit l'amour courtois, malgré son « élégance » qui fait du rustre un « galant homme » : **« L'amour courtois, c'est pour l'homme, dont la dame était entièrement, au sens le plus servile, la sujette, la seule façon de se tirer avec élégance, de l'absence de rapport sexuel ».**

D'ailleurs, et c'est sinon une seconde raison pour laisser là cette piste du moins un argument supplémentaire pour en ravalier la prétention à nous ouvrir une voie nouvelle, cette élection de la Dame qui commande la « *fidélité à la personne* » n'a finalement rien de transgressif par rapport au discours du Maître prévalent, au contraire, c'en est une figure exemplaire ; je dirai même, en m'appuyant sur des signifiants lacaniens de longue date, que cette *élection* d'une supposée « féminité » propre à l'Autre sexe ne serait ici rien d'autre qu'une *érection* projetée sur la Dame ainsi phallicisée, commise à « être le phallus » pour celui censé « ne pas être sans l'avoir », fût-ce à maintenir dans un suspens esthétique l'ambiguïté d'une femme qui serait toute-Autre. Dans le

³⁷ A la toute fin de ce chapitre 6, Lacan parle de Kierkegaard pour dire, qu'au-delà de son personnage du « Journal d'un séducteur », il a « *découvert l'existence* », mais que « *c'est à se castrer, à renoncer à l'amour qu'il pense y accéder* », accéder certes à un « *bien qui n'est pas causé par un objet petit a, un bien au second degré* », soit, mais à que prix ? Sans rentrer donc dans les sentiers tortueux de son parcours (son étagement de l'esthétique, de l'éthique et du religieux, qui supposerait une étude spéciale), il est clair en tout cas qu'il atteste là une impasse de l'amour tel qu'il l'a engagée, que la voie du séducteur, si elle fait miroiter un temps une prise en compte de la « féminité » de la jeune fille aimée, ne peut aboutir, si elle veut éviter la « perversion », qu'à y renoncer. Ce qui confirme bien que ce n'est donc pas dans cette voie qu'on pourrait trouver un « nouvel amour » qui prendrait en compte le non rapport sexuel. Et si la lecture de Kierkegaard peut nous enseigner, c'est sur autre chose, peut-être d'ailleurs pas si loin de ce que les mystiques peuvent nous apprendre, sur l'Autre jouissance féminine, quoiqu'ici abordée du côté homme au prix d'une « castration » radicale et qui la présente comme purement inaccessible de ce point de vue.

contexte féodal, ce qui apparaît à première vue comme une singularité, au sens mathématique d'une aberration dans le codage (ici : des mœurs) et qui d'ailleurs est passée semble-il comme un ovni pendant les siècles suivants qui n'en ont rien retenu, n'en est en fait qu'une expression aussi pertinente que passagère :

« **Au lieu d'être là à flotter sur le paradoxe que l'amour courtois soit apparu à l'époque féodale, les matérialistes** [càd la philosophie, car il vient de dire que « *il n'y a rien de plus philosophique que le matérialisme* »] **devraient y voir une magnifique occasion de montrer au contraire comment il s'enracine dans le discours de la féalité, de la fidélité à la personne. Au dernier terme, la personne c'est toujours le discours du maître** ». En effet, l'élection de la Dame, sa prise en considération comme « Personne », quasi en voie de sacralisation, loin d'en reconnaître l'altérité comme « Autre sexe » (au sens où Lacan l'avance dans le chapitre 4) l'érige comme figure de *l'Etre* (être le phallus), c'est-à-dire la confine dans une *non-existence*, portant à son comble ce qui fait d'elle dans la société une « sujette » au sens d'assujettie, de serve, lui déniait sa ressource de sujet divisé du signifiant. On pourrait même peut-être dire que l'amour courtois porte l'assujettissement féal à sa « vérité » là où le discours courant n'en voulait rien savoir tout en le mettant d'autant plus en œuvre, ce qui expliquerait tout autrement que par une aberration singulière qu'il ait disparu si vite comme un météorite.

2.Jouissance de l'Etre :

Une autre ressource de discours sur l'amour est à trouver dans l'immense corpus philosophique, dont Lacan vient de dire, avec son exagération habituelle, que ce qui s'y dit sur l'amour est tout ce qui l'y intéresse depuis longtemps : « **Je ne fais que ça depuis que j'ai vingt ans, explorer les philosophes sur le sujet de l'amour** » (p70). On sait d'emblée que ce n'est pas pour y trouver tel quel ce qu'il cherche, à savoir ce « nouvel amour », puisque la philosophie toute entière est arrimée à l'ontologie, c'est-à-dire à la considération de l'être et donc en ce qui concerne l'amour à la version de celui-ci comme « visée de l'être » qu'il réfute. C'est une constante de tout ce séminaire, on l'a déjà relevé plusieurs fois et on peut en relever maintes autres occurrences jusqu'à la fin, que de rejeter toute cette « m'êtrise » qui est méprise sur la jouissance :

« **Il ne peut être ambigu qu'à l'être tel qu'il se soutient dans la tradition philosophique, c'est-à-dire qui s'assoie dans le penser censé lui-même en être le corrélat, j'oppose que nous sommes joués par la jouissance** » (p66). Notons encore une fois que ce terme de jouissance qu'il ne cesse de mettre en avant n'est pas simplement un signifiant substitué à celui d'Etre, c'est-à-dire une re-nomination de ce qui reviendrait à la même place. Il a déjà insisté (chap 4) sur sa plus juste désignation par une tournure verbale neutre, un « se jouir », plutôt qu'un substantif, (la/une, jouissance) pour éviter de l'étrifier malgré nous. Ici, il invente une nouvelle tournure pour la présenter: non pas « il y a la jouissance », qui ne saurait se dire (non par impuissance à connaître mais parce qu'il situe l'impossible au parlant), mais « **nous sommes joués par la jouissance** », qui permet d'insister sur ce à quoi nous avons seulement affaire ou à faire, comme sujets : à *des effets* de jouissance, effets de la béance qui s'en ouvre au parlant.

Et il précise encore autrement (haut p 67) que si l'on veut à tout prix parler d'être (« **si on veut à tout prix que je me serve de ce terme** »), il n'y a « **d'être que de la signifiante** ». Je pense qu'il faut bien entendre cet « être de la signifiante » dans son équivoque, qui n'est sans doute pas là pour rien : c'est la bascule, le retournement, de la signification (que je dirai ici « première »), à la

« seconde » signification, qui en fait tout le sens, qui en oriente la lecture. Le « premier » sens, sans doute le plus spontané, serait que le signifiant EST, est le seul à ETRE (sous entendu : et pas la « chose » à laquelle il est censé faire référence, le réel qu'il est censé traduire en réalité en le nommant), ce qui reviendrait à une théorie philosophique appelée nominalisme, et donc ne nous sortirait pas de l'ontologie, l'être fût-elle réduite au pouvoir nominal du signifiant. Le « deuxième » sens vers lequel basculer (sans *l'arrêter* lui-même) c'est de dire, en proximité des sophistes tels que Barbara Cassin en réactualise le geste, qu'il n'y a d'être que *du* signifiant, au sens d'en partir, à savoir que l'être, comme fiction de réalité, est produit, généré, performé, par l'usage discursif du jeu signifiant : il n'y a d'être qu'à être dit, il ne tient que du dire (exemplairement en mathématique pure).

Et un dernier tour pour boucler l'affaire : il s'agit finalement de « **reconnaître la raison de l'être de la signifiante dans la jouissance, la jouissance du corps** ». Là encore, le terme de « raison » est nécessairement équivoque et donc susceptible du même traitement que plus haut celui de « être de la signifiante ». La signification « première » de *raison* est philosophique, précisément, elle nomme le « principe des principes », la faculté supposée donnée de rendre raison (compte, rapport) de toutes choses, ce qui lui confère le statut suprême de CE qui confère l'être, raison d'être, à tout ce qui est rapportable à ce principe qui en fonde la réalité. Pas étonnant qu'il puisse s'appeler Dieu, l'Etre suprême, dans les philosophies qui se nouent au religieux en théologie. A ce titre, « jouissance » ne nommerait que cet Etre en retrait de ce qui est dicible, un « mystère » dont on ne sait rien mais qui « est » bien là, où comment et pourquoi on ne sait pas, mais par là-même d'autant plus présupposé en son Mystère. On ne peut certes qu'en passer par ce sens premier, qui situe une « raison dernière », derrière tout ce qui se donne, pour lui rendre raison.

Mais on peut ne pas s'en tenir là, se mouvoir en pensée vers un « deuxième » sens de « raison », par exemple tel qu'il est en jeu en mathématique comme pure *fonction* d'engendrement, comme quand on parle de « raison géométrique », nombre par lequel s'engendre une « série », comme le nombre *Phi* fonctionne comme raison de la suite de Fibonacci. A ce titre, dire que la jouissance est « raison » de ce qui fait que le signifiant produise de l'être (comme fiction de vérité), c'est dire simplement, non qu'il y a de la jouissance comme substance dernière à laquelle se référer, mais au contraire que **les effets d'être de la signifiante n'ont d'autre « raison » d'avoir lieu que de pallier la béance de jouissance chez le parlêtre** (du fait même qu'il est sujet au dire). Ce qui rejoint ce qu'il énonce par ailleurs dans ce séminaire, quant il parle du signifiant comme « **appareillage de la jouissance** », puisque « appareiller » c'est non seulement monter un artifice ou artefact (ce qui est le cas) mais, en langage de marine, quitter le quai vers le large, au loin d'une supposée terre ferme dont « jouir ». **Quoi qu'il en soit, la jouissance n'est pas un substitut de l'être mais ce qui renvoie au corps.**

C'est là qu'il est intéressant de retrouver un certain discours philosophique, pour l'écarter comme on verra puisqu'il y s'agit encore de « viser l'être », mais pas sans y avoir repéré un aperçu sur la question de la jouissance. Ce discours que Lacan choisit ici parmi tous les dits philosophiques qui tentent de parler d'amour, ce n'est donc pas *La nouvelle Héloïse* de Rousseau ou *Les lettres d'une religieuse portugaise* de Diderot par exemple qui a priori pourraient sembler plus proches de notre modernité, c'est, extirpé de la tradition chrétienne, Saint Thomas qui traite de *l'amour de Dieu* et qu'il inscrit dans une certaine lignée remontant à Aristote (beaucoup sollicité dans ce séminaire). Pourquoi ?

Parce que la théologie chrétienne, tout en parlant de Dieu en termes d'Etre (héritage grec), tient un discours sur l'amour de Dieu qui convoque la jouissance, Sa jouissance, ce qu'ignoraient

parfaitement les grecs, et qu'elle s'inscrit donc dans la voie qui va de l'amour à la jouissance, qui confronte l'amour à la question de la jouissance, voie ouverte par Lacan dès le départ, en l'occurrence sous la forme négative que « **la jouissance de l'Autre... n'est pas le signe de l'amour** ». Plus précisément, et quoique dans une formidable équivoque, la question est ouverte par la théologie thomiste au sein de l'abstraction philosophique de l'Etre (simple « moteur immobile » dans la Physique d'Aristote) de ce qui « se jouit » en cet Etre et comment l'amour de Dieu (*de* dans son équivoque syntaxique) y contribue ou s'en soustrait, et donc « se joue » dans l'interaction du Créateur » et de la « créature », réintroduisant par la bande des « personnes » sinon des sujets et l'instance de l'Autre. Même si cet Autre « êtrifié » n'est pas l'Autre sexe, si la différence est déplacée des sexes vers celle entre le Père et le Fils et ainsi transcendentalisée, cet amour fait signe de « corps » en souffrance, voire en subodorée jouissance, et donc débordant la pure pensée ontologique.

Reste qu'il s'agit en dernière instance de la « *jouissance de l'être* » : **ce dont Dieu comme son croyant sont supposés convoquer, par leur amour, de la jouissance, ce n'est pas la jouissance du corps, celle qui engage la jouissance proprement sexuelle, mais celle de l'Etre**. Ce qui l'arrime définitivement à cette passion ou visée de l'être dont il s'agirait de se dégager si un nouvel amour existait. D'où sa réduction à l'amour narcissique que Lacan fait à nouveau, de cet amour supposé faire conjindre deux jouissances alors qu'il ne met en jeu que le « se jouir » de l'Un: « **Après tout, le premier être dont nous ayons bien le sentiment, c'est notre être, et tout ce qui sera pour le bien de notre être, sera de ce fait jouissance de l'Etre suprême, c'est-à-dire de Dieu. Pour tout dire, en aimant Dieu c'est nous-mêmes que nous aimons, et à nous aimer d'abord nous-mêmes - charité bien ordonnée, comme on dit – nous faisons à Dieu l'hommage qu'il convient** ». Exit l'amour thomiste, dont la transcendance divine masque l'altérité sexuelle des corps et enfume le réel du non rapport sexuel, bien que l'incidence de la jouissance soit mise en jeu mais pour être réservée au *Mystère*, marque religieuse de notre « petitesse ».

3. Etre dans la jouissance :

Pourtant, vers la fin de cette séance, il semble revenir encore à l'amour de Dieu, au christianisme en tant qu'il « **finir par inventer un Dieu tel que c'est lui qui jouit** ». Mais ce n'est plus Saint Thomas ou n'importe quel théologien tel qu'il se détermine d'une filiation ontologique, aristotélicienne ou platonicienne, même si c'était pour la « border » du *mystère* d'une censée jouissance de Dieu. Il s'agit cette fois de *mystique*, ce qui est très différent car **la jouissance y est effective et centrale, quoique énigmatique au sens où on l'éprouve sans savoir en dire vraiment ce qu'elle est**, sinon en écrire quelque chose dans l'après coup. Lacan est exigeant pour nommer des mystiques, au point d'écarter de la liste par exemple Angélius Silesius, pourtant considéré généralement comme tel, mais qu'il range du côté homme, c'est-à-dire de ceux qui relèvent-tout de la fonction phallique, en l'occurrence même, pour Silesius, jusqu'à le connoter de perversité: « ... **confondre son œil contemplatif avec l'œil dont Dieu le regarde, ça doit bien, à force, faire partie de la jouissance perverse** » (p70). Sans discuter de ce quasi diagnostic, on peut comprendre au moins que chez Angélius, la jouissance est supposée se partager voire s'échanger avec Dieu, ce qui revient à ce que la jouissance **de** Dieu, celle qu'il est censé éprouver, se prouve à la jouissance **de** Dieu, celle que j'éprouve envers lui, et donc s'y ramène. Retour à la case Saint Thomas.

En revanche, « *la Haldewijch* » ou « *la Sainte Thérèse* » (celle dont Le Bénin a sculpté l'extase et qui figure en couverture de la première édition de ce séminaire), sont d'une toute autre trempe, et qui va au-delà même de la « théologie négative » qui peut s'en inspirer mais les ramène dans le champ de la théorisation. En quoi différentes? Par delà le discours chrétien dans lequel se loge leur écrit comme dans une gangue obligée, les mystiques comme telles mettent directement en jeu l'expérience du « jouir ». **Il ne s'agit plus de jouir de l'être (comme dans une « connaissance ») mais d'être dans la jouissance**, le mot « être » devenant d'ailleurs ici inapproprié puisque « **cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'existence ?** » (p71). Ex-sister, c'est-à-dire porté *hors de soi*, et par un « pur amour », comme le rapporte Jacques Le Brun (*Le pur amour de Platon à Lacan*) : « *Ainsi était jugé seul véritable un amour détaché de toute récompense et de tout intérêt pour soi... jusqu'à la perte du sujet* » (p 10). D'où la fameuse supposition impossible : « *Si Dieu ne récompensait pas, et même s'il condamnait à des peines allant jusqu'à celle de l'enfer l'homme qui l'aimait parfaitement et faisait sa volonté, cet homme aimerait Dieu autant que s'il le récompensait et lui offrait toutes les voies du paradis.* »

L'éprouvé mystique, dont les écrits tentent de faire trace, hors tout raisonnement qui les transporte dans la pensée mais pas sans effets de résonnance dont ces écrits dessinent la portée, suppose l'effacement du sujet devant la jouissance supposée du « partenaire » - ici nommé Dieu. Mais ce n'est pas comme chez Kierkegaard synonyme de renoncement à l'amour, mais d'une mortification du moi pour en accueillir pleinement un éprouvé à l'occasion de ce vidage du registre phallique, et qu'on peut précisément nommer *Autre jouissance*, spécifiquement féminine. Comme le dit violemment Lacan contre « **l'entourage de Charcot** », ces « **jaculations mystiques** » « **ce n'est pas une affaire de foutre** » (jouissance phallique), pas plus « **du verbiage ni du bavardage** » (jouissance à parler, jouis'sens), c'est du réel, qui prend au corps, qui porte à ex-sister à des états du corps.

Au moins celui de la mystique elle-même, puisque la présence de celui de Dieu n'est que supposée, ici au sens fort d'hallucinée, comme « Présence », pas attestée comme telle de sa part puisqu'il n'est qu'un Lieu au mieux imaginarisé comme Personne mais hors corps en présence. L'expérience mystique a la vertu de nous offrir comme « détachée » de toute confusion avec la jouissance phallique une figure de jouissance Autre, « en plus », en « excès », qui n'est pas l'objet d'un savoir ni le fruit d'une pensée, mais qui insiste comme un « ressentir » de corps *touchant* par delà tout « être » dicible à cette « *raison* » corporelle de « *l'être de signifiante* », à cette « **jouissance de corps** » qui ne s'arraisonne pas mais donne lieu à « résonner » d'elle au site corporel de la mystique, et qui a lieu précisément quand le sujet dont elle est le site consent à se perdre, renonce à son « être supposé de sujet ». Le vecteur en est cet « *amour pur* » poussé à l'extrême de sa logique d'aimer l'Autre hors de soi.

Lacan l'évoque en fin de ce chapitre comme préambule à sa présentation des formules de la sexualité (chap 7), et pour situer l'effet de jouissance spécifique du féminin qu'il indexera alors du pas-tout phallique. Mais il est clair que cet « amour pur » ne constitue en rien un modèle du « nouvel amour », et il ne s'agit pas pour l'analyste, ni pour l'analysant, de se faire mystique, ne serait-ce que parce que *l'autre*, analysant ou analyste (et plus largement, à ce stade de notre élaboration, le partenaire de la scène amoureuse), contrairement à Dieu qui n'a de corps que *métaphoriquement*, est lui bien là dans un corps effectivement en présence. Rappelons la formule d'envoi du séminaire, dûment rectifiée par J.Allouch : « *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* ». Ce qui a engagé toute la quête ici menée sur l'amour dans le milieu strictement terrestre : affaire de « **lit de plein emploi** » ... ou, dérivé, de divan.

L'amour pur mystique, ou extatique, contrairement à « l'amour physique » de Saint Thomas, confronte bien *réellement* à la jouissance de *l'Autre*, mais aucun *autre* n'est là en présence *pour* « symboliser » *en son corps le lieu de ce grand Autre*, le présentifier de ses états de corps, l'exposer, voire le « sexposer » pour reprendre un beau néologisme de J.L.Nancy. Cette « ex-sistence » sur la voie de laquelle Lacan nous dit que l'expérience mystique nous mène, ne nous concernerait alors vraiment que s'il s'agissait d'une « *sexistence* » (ce qu'elle n'est pas quand il s'agit de Dieu), pour reprendre un autre néologisme du même JLNancy, et qui fait le titre d'un de ses derniers livres.

La question d'un amour nouveau sinon pur, rebondit donc.

Concernant spécifiquement « l'emploi » non plus « plein », mais dérivé, du « lit », le divan, la preuve a contrario qu'il ne saurait être le lieu d'une expérience mystique en est que le passage à l'acte y est toujours possible, pas toujours évité on le sait bien, qu'il y a donc pour le moins un *interdit*, convoquant une éthique pour le soutenir, éthique à entendre d'abord au minimum ici comme *déontologie*. Mais justement, est-ce suffisant, est-ce satisfaisant d'en rendre compte ainsi? L'enjeu analytique de cet hypothétique « nouvel amour » ne serait-il pas de ne pas se contenter, dans cet amour de transfert, d'en écarter par un interdit la « menace » sexuelle sous une forme ou une autre d'abstinence volontaire, que cet interdit soit « justifié » moralement ou « calculé » **stratégiquement (comme le font l'amour courtois ou « l'amour platonique » tel que Socrate le met en jeu dans le *Banquet*) ? Sa portée ne serait-il pas qu'on puisse en venir à une mise en jeu d'un amour de/dans le transfert qui inclurait le non-rapport sexuel, qui le réaliserait comme tel c'est-à-dire le rééliserait, à savoir comme *impossible*, rendant superflu un *interdit* (qu'on peut penser en dernière instance religieux, comme Kierkegaard semble le dessiner: l'effectivité d'une « Loi » revenant « d'ailleurs », de se faire « Voix ») ? Un amour qui mettrait en jeu une éthique non simplement au sens déontologique, d'inspiration morale ou technique, mais au sens d'une éthique du réel, proprement analytique ?**

Chapitre 7

Le début de ce chapitre (partie 1) est un commentaire serré des fameuses formules de la sexualité telles qu'écrites en tête et assorties d'un schéma de flèches qui a un double statut, de graphe (au sens mathématique) et de figuration (faisant image, en l'occurrence sexuelle). On n'en dira rien ici puisque ce n'est pas directement notre fil, l'amour, qui y est en jeu. Sinon en retenir deux traits.

Le premier est qu'est clairement énoncée l'hétérogénéité de ce qu'il appelle ici carrément deux « champs », celui du masculin et celui du féminin : « **L'autre côté maintenant. Ce que j'aborde cette année est ce que Freud a expressément laissé de côté, le « Was will das Weib ? », le « Que veut la femme ? ». 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 se trouve ainsi ignoré. Ce champ est celui de tous les êtres qui assument le statut de la femme – si tant que cet être assume quoique ce soit de son sort...** » (p 75). Ce qui aura une incidence par la suite sur la façon d'aborder l'amour même, puisque, même s'il l'abordera le plus souvent d'un point de vue « androcentré », il sera fait place, au moins virtuelle, à ce qui peut lui « objecter », à savoir l'autre point de vue, voire le point de vue de l'Autre (sexe). Ce qui n'invalide pas la prétention de l'amour à la « réciprocité » mais la complexifie diablement puisque plus qu'une dissymétrie, c'est un différend radical que cela engendre, ce différend entre sexes accentuant ou justifiant la béance du sexuel c'est-à-dire l'impossible conjonction de jouissance entre Achille et Briseïs (cf chapitre 4).

Le deuxième s'en suit alors immédiatement : le « côté » féminin justement est celui qui se situe de l'Autre, non pas simplement qu'une femme (en tant qu'elle assumerait ce féminin) *serait* simplement l'Autre (s'ontologiserait, s'essentialiserait comme telle, ce qui la ferait *La* femme, qui justement « n'existe pas »!) mais qu'elle se caractérise « *d'avoir foncièrement rapport à l'Autre* », cet Autre entendu comme « **radicalement l'Autre** », c'est-à-dire jamais appréhendable comme « Un » : « **La femme a rapport à cet Autre en tant que comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre** » (p75). Ce pourquoi, c'est à l'Autre comme barré, à S(Abarré), qu'une femme se rapporte. On pourrait le traduire en disant que le féminin d'une femme n'est pas une *entité*, en aucun sens - pas une substance mais pas même un ensemble formel - mais un *mode d'ex-sister* (hors de soi-même) : « **C'est en cela qu'elle se dédouble** », et comme dit F Perrier, « *qu'elle est portée à jouir de son propre corps comme elle le ferait du corps d'une autre, autre femme, le rapport d'une femme à son corps étant simultanément narcissique et érotique* ». Et c'est par là que son abord de la question de l'amour (qui comme tel vise à faire Un avec l'Autre dans l'Etre) n'est *pas-tout* déterminé par la problématique de l'objet *a* du désir, et qu'elle peut sinon en relever l'illusion du moins en rater l'accomplissement en un tout autre style.

Je me risquerai à entendre à ma façon ce « statut » du féminin en tant qu'il n'a rien à voir avec une « statue » mais se situe « du côté » de l'Autre et qui l'engage dans le procès amoureux tout « Autrement », en partant d'une phrase de M.Duras, extrêmement brève et qui m'a depuis longtemps frappé. Je ne trouve plus de quel livre elle est extraite quoique je sois certain de la formule en trois mots : « *Le désir vient* ».

Elle parle pour une femme bien sûr. Je l'entends par contraste avec le désir d'homme, qui lui est toujours là déjà (sauf pathologie grave), sa question étant l'enjeu de son exercice, de lui trouver un « objet » : soit *leurre* imaginaire d'un réel s'il est simple occasion d'une jouissance idiotique d'organe, soit *semblant* signifiant de ce réel s'il est frappé de la grâce d'un amour qui élève la

cause (du désir) à la dignité de l'Être (en présence), c'est-à-dire élit l'autre, la partenaire en cause, en la prenant *en considération* dans son énigme, comme l'Unique ; car l'Autre comme tel, dans son altérité radicale au « même », n'est justement pas un *donné* a priori pour l'homme, lequel se circonscrit de lui-même comme existentiellement *solipsiste*.

Pour une femme au contraire, c'est le désir (sexuel) qui n'est pas d'abord un donné, *pas tout* donné en tout cas (en tant que femme pas-toute phallique) ; ce qui l'est en revanche d'emblée, c'est l'Autre, l'Autre sexe qu'elle « est » (ou plutôt serait si La femme existait³⁸) et dont elle peut à l'occasion trouver en un autre (femme et/ou homme) une figure déplacée aimable, d'où peut alors advenir du désir et s'y trouver un objet de plaisir, désir qui survient donc au ressort d'un élan d'amour, et ne se retient que de son parler.

Le livre de Paul Audi que Françoise nous a présenté en 2017, *Le pas-gagné de l'amour*, me semble caractéristique de cet abord masculin de l'amour : partant du désir comme *donné a priori* (il insiste beaucoup sur son « déjà-là »), tout le mouvement (le « pas ») qu'il tente pour lui conférer une *valeur amoureuse*, consiste à tenter de sortir du solipsisme où le fait du désir s'enferme, en conférant à son « objet », l'autre (une femme) en l'occurrence, une valeur d'être l'Unique, le tour se jouant comme « *prise en considération* » de cet autre. Ce qui certes est une sorte de sublimation qui écarte la brutalité du désir « cru », sublimation en ce qu'est « *élevé l'objet à la dignité de la Chose* », que l'objet-cause du désir est transvalué en équivalence à ce qui échappe justement à la « prise », l'énigme du féminin que Freud appelle dans sa perplexité le « continent noir » et que Lacan désignait dans le séminaire 7 comme « *la Chose, Autre absolu du sujet* » et désigne ici comme *l'Autre toujours Autre* à quoi a affaire une femme en tant que pas-toute phallique c'est-à-dire pas-toute « *sujet du signifiant* ».

Reste que ce tour est un tour « esthétique » qui rend équivalent le sujet masculin amoureux à l'artiste, et donc en dernier ressort assimile la Chose-féminine à la matière de son art, comme les couleurs du peintre, les sons du musicien ou les mots du poète, et sa sublimation en Objet-femme à son « œuvre » (d'où, Lacan : « *l'amour, c'est de la poésie* »). Ce pourquoi le *pas gagné* est finalement en suspens de poser le pied, qu'il est un *pas-gagné*, un semblant qui n'obtient finalement pas ce qu'il pensait obtenir, à savoir sortir du solipsisme (dit « narcissisme »). Une femme peut certes y trouver aussi son compte à sa manière, pour autant, comme on le verra plus loin qu'elle joue aussi sur cette scène de la séduction qui reste « **hommosexuelle** », car le point de vue reste andro-centré et la femme y participe comme « hystérique », à « **faire l'homme** ». Lacan restant ici très *logicien*, il se heurte comme tel à l'impossible qu'un « autre point de vue » comme supposé « point de vue de l'Autre » s'avère effectivement - puisque par « définition » *l'Autre toujours Autre* échappe au Logos, et ne figure que comme réel défini *logiquement* comme impossible. D'où sa réduction finale de l'élan amoureux à une *illusion*, malgré le *courage* dont il peut témoigner en son exercice et qu'il salue un temps. On y revient plus loin.

Comme on l'a déjà esquissé auparavant (à propos du chapitre 6), cette impasse solipsiste du « pas-gagné de l'amour », cela peut s'illustrer de *l'Amour courtois*, et peut-être aussi de ce que Kierkegaard met en scène, au nom de Joannès, dans *Le journal d'un séducteur* qu'il serait intéressant de travailler en ce sens : Joannès ne cesse de magnifier « la jeune fille » nommée Cordelia, il vise cette « Chose » *évanescence* (une « *parthénos* » diraient les grecs) en lui conférant la dignité *esthétique* d'une Oeuvre d'art, qui n'a en réalité de consistance que dans l'objet-récit qui en est fait, le Livre même. L'amour ainsi porté par le narrateur ne se tient que dans le suspens infiniment entretenu de l'acte qui

³⁸ « *Cet Autre en tant que pourrait l'être, si elle existait, la femme* » (p77)

mobiliserait l'érotisme, maintenant donc « hors sexe » l'élan amoureux, comme le dira Lacan plus loin dans ce chapitre 7... jusqu'à ce que dans la dernière page du Livre, Joannès « obtienne » ce qui était indéfiniment repoussé, la nuit où est supposé « se faire l'amour ». Mais c'est alors que tout finit d'un coup, d'un seul, que les lumières s'éteignent, que l'amour disparaît quand on croyait l'atteindre, le « faire », et que Joannès *abandonne* purement et simplement la jeune fille, et disparaît de la scène avec Cordélia - comme Kierkegaard lui-même du récit, qui aussitôt chute, se clôt - tout en feignant de croire pour lui-même (ou de le feindre ?) qu'il lui aura donné, en l'abandonnant, un aperçu fulgurant de l'amour vrai, c'est-à-dire purement esthétique, ou dit-il « *intéressant* ». Il s'avère en tout cas que rétrospectivement, tout ce jeu amoureux n'aura pu être qu'une *stratégie* de séducteur, un *calcul* entièrement maîtrisé d'un bout à l'autre pour *parvenir à ses fins*, au double sens de but, *finalité* sexuelle, et de terme, *cessation* de la valeureuse ou valorisante fiction amoureuse ainsi réduite après coup à une *illusion*. Et Joannès ne sera pas sorti de son solipsisme immanent : il est seul sujet, seul comme sujet, seul tenant du signifiant « Amour » à en « jouir » (esthétiquement), avouant dans la perversion de ses manipulations de *metteur en scène* son narcissisme endémique, endogamique, adamique – Eve sortie de la côte d'Adam, non née « à côté ».

Ces dernières considérations anticipent un peu sur ce que nous pourrions lire de ci de là dans ce chapitre, partie 2 et surtout 3, puis le chapitre 11. On y vient...

1. Parole d'amour et discours de la science. Et la psychanalyse dans tout ça?

« **Après ça, pour vous remettre, il ne met reste plus qu'à vous parler d'amour** » (p 76).

Nous remettre de quoi ? De ce séisme dans le champ freudien que constitue la prise en compte du côté femme, de l'*a-côté-femme* de l'homme. On notera que ce terme anodin de « côté » peut résonner bibliquement : dans la Genèse, la génération d'Eve, écrite en hébreu, est susceptible de deux traductions : « née de la côte d'Adam », dit la traduction jusqu'ici la plus courante (chrétienne ?), la femme comme bout d'homme séparé (pour son « malheur », ou son mâle heurt ?!), ou selon une traduction semble-t-il plus littérale : « né à côté d'Adam », à son « entour », à ses « confins », dans l'infinité ouverte de ce qui le dé-borde (pour son horreur, ou son hors heur?). On rappellera aussi à propos de la 2^e interprétation que dans le passage du chapitre 4 où s'invente le néologisme du « parêtre », nous avons noté comment il fallait entendre le « par » en grec comme « para », « à côté », justement.

S'en remettre ? Se remettre de quelque chose, c'est souffler un peu après une épreuve, s'en soulager, s'apaiser, on dirait dans le discours psychologique actuel, connaître une « résilience ». Ce qui suppose que l'amour, du moins son parler, soulage de la violence du non rapport sexuel, nous remet des effets traumatisants d'une intrusion de réel comme celle dont on aura pu s'aviser, à prendre acte du malentendu radical entre ce que poursuit l'homme dans l'amour, à savoir son fantasme, et ce que vise une femme, à savoir ... quoi ? Autre chose – à côté. A côté de la plaque à l'adresse du « *pour-tout-homme* ».

S'en remettre en parlant d'amour revient semble-t-il d'abord à s'en distraire, puisqu'il est dit que, si « **on ne fait que ça dans le discours analytique** » (p 77) - il fait sans doute là allusion au transfert, dont il a répété que ce n'est rien d'autre que de l'amour, et sachant qu'il est le vecteur fondamental de la cure analytique -, et bien « **... au regard de tout ce qui peut s'articuler du discours scientifique, c'est une pure et simple perte de temps** ». Il a déjà posé la question dès le haut de la page précédente (p76) : « **Mais quel sens y a-t-il à ce que j'en vienne à vous parler d'amour, alors que**

c'est peu compatible avec cette direction où le discours analytique peut faire semblant de quelque chose qui serait science ? ».

Le discours de la science, celle qui commence avec Galilée, ignore en effet parfaitement quoi que ce soit ayant trait à l'amour. On est bien loin de la « science » antique, façon Empédocle par exemple qui convoquait amour et haine, Eros et Thanatos, pour rendre compte des changements qui ont lieu dans l'univers, et qu'avait privilégié Freud un temps pour le transposer à l'espace psychique. De fait, la science moderne, singulièrement la physique qui en est paradigmatique, se soumet entièrement aux exigences du *calcul* et en vient à se satisfaire que le savoir qu'elle écrit (mathématisé autant que possible) soit simplement opérationnel, que « ça marche ». En tant que *techno-sciences*, ce qui compte c'est que ça produise à tour de bras des « **gadgets** » (ce qu'il appellera plus tard « **lathouses** ») qui, en s'articulant au « *discours capitaliste* », transforment le lien social, lequel justement se caractérise dans le DC, dira Lacan ailleurs, d'évacuer, voire de forclure toute dimension amoureuse (jusqu'aux jeux de séduction au nom de la lutte contre le « harcèlement » ?) pour la remplacer par une sexualité réglementée voire machinisée. C'est moi qui rajoute cette dernière remarque, pas Lacan, mais n'est ce pas dans l'horizon de ce qu'il dit quand il écrit : « ***Vous êtes désormais, infiniment plus loin que vous ne pensez, les sujets des instruments qui, du microscope jusqu'à la radio-télévision, deviennent des éléments de votre existence*** » ? Que n'aurait-il pas dit de l'i-phone ou de la dite I.A?

Mais Lacan, soulignant que « ***là, le joint ne se fait pas*** », constate que la science elle-même est tiraillée entre deux polarités, d'une part celle de se faire techno-science et donc, comme discours de savoir noué au discours du maître, d'être partie-prenante du « *néo-discours* » capitaliste (ce qu'on vient d'indiquer) ; et celle d'autre part de s'inventer comme un *savoir* révolutionnaire, qui rompt avec la connaissance traditionnelle en ce qu'elle *ignore* tout ce qui voudrait répondre au drame subjectif engendré par la faille dans « l'uni-vers-elle ».

La science en effet, comme « pur » lieu d'élaboration du savoir, correspond sur ce versant à « ***une subversion de la connaissance*** », une révolution dans le registre de la saisie du « monde », qui en l'occurrence met fin radicalement à ce qui jusqu'ici se pensait en termes de *connaissance*, à savoir que « ***jusqu'alors, rien de la connaissance ne s'est conçu qui ne participe du fantasme d'une inscription du lien sexuel*** ». Il l'illustre aussitôt des « ***termes d'actif et de passif, par exemple, qui domine tout ce qui a été cogité du rapport de la forme et de la matière, ce rapport fondamental, auquel se réfère chaque pas de Platon, puis d'Aristote, concernant ce qu'il en est de la nature des choses. Il est visible, touchable, que ces énoncés ne se supportent que d'un fantasme par où ils ont tenté de suppléer à ce qui d'aucune façon ne peut se dire, à savoir le rapport sexuel*** ». Autrement dit, la pensée préscientifique élaborait le savoir sur le modèle d'une co-naissance des sexes, s'évertuant, sous couvert de connaissance des « choses du monde », à écrire le rapport sexuel qu'il n'y a pas, à suppléer à son absence, à conjoindre idéalement la matière passive femelle à la forme active mâle (en vérité le plus souvent à imposer cette dernière à la première).

A cet endroit, la science post galiléenne *évacue* purement et simplement cette fonction de suppléance au non rapport sexuel (et donc la visée de l'amour en particulier qui est de faire « être » le rapport sexuel, de « faire l'amour »), et lui substitue l'écriture d'un savoir dont la valeur serait à *la limite* strictement opératoire. C'est en tout cas ainsi que fonctionne en physique quantique la majorité de ses agents, influencés par le positivisme logique anglo-saxon, même s'ils en est, et pas des moindres comme Einstein, qui ne perdent pas de vue qu'un tel savoir s'efforce tout de même de

rendre compte (ou raison) d'un réel aussi voilé soit-il, que la *valeur* d'un tel savoir est d'avoir pour effet une certaine *prise sur le réel* (prise conceptuelle et mathématique), mais qui n'est jamais qu'approché asymptotiquement, chaque réponse débousquant de nouvelles questions. Il ne vaut donc jamais comme *écriture d'un rapport* entre un « agent » supposé « actif » de la connaissance (le « connaissant » *donnant forme*, formalisant) et une « chose » (ou globalement un « monde ») à connaître en tant que « matière » passivement offerte. Ce qui ne réalise pas une co-naissance, une adéquation, du supposé actif et du présupposé passif offert à son action.

C'est pourquoi le « sujet de la science » ne se définit plus par sa corrélation à l'« objet », et n'a donc plus lui-même la consistance d'une « subjectalité », laquelle est « abolie » en science dans son principe, qu'on ait interprété cette subjectalité soit comme « particulière » soit comme « générale », c'ad comme *individu* (chez Aristote) ou comme *Eidos, Idée* (chez Platon). Le sujet de la science sans aucune consistance subjectale se définit comme une *place* (vide), déterminant une position a priori *universellement* partageable par quiconque se donne les moyens (apprentissage) de soutenir tel ou tel énoncé de la science : même si c'est Albert Einstein qui a écrit le premier la formule $e=mc^2$, cet énoncé ne vaut *scientifiquement* que parce que cette formule est soutenable par quiconque, quel que soit x (disons un être pensant) qui le fasse « sien » (le dise en « connaissance de cause », en sachant ce qu'il dit) en venant occuper cette place. Et c'est parce que la place du sujet d'énonciation est formellement *vide* [f()], que *n'importe quel* x peut y venir pour satisfaire la « fonction ». On aura reconnu la forme de l'expression « *quel que soit x f(x)* » (*celle en bas à gauche* des formules de la sexualité de Lacan), celle qui pose le « *pour tout homme* ».

Or, la psychanalyse, depuis son début même, est dans une position foncièrement ambiguë, au point de pouvoir « **prêter à confusion...** » (p81). Vieille histoire, questionnement maintes fois réitéré chez Lacan, que celle du statut de la psychanalyse par rapport à la science. Il est repris ici à nouveaux frais, Lacan la ré-énonçant d'une formule acrobatique : « **... cette direction d'où le discours analytique peut faire semblant de quelque chose qui serait science** » : la psychanalyse relève de la science mais « en même temps » ce n'est pas une science, c'est un « semblant » de science, ce qui « serait science » si...

(1) En effet, d'une part, elle en *relève* foncièrement, elle en vient, car elle prend son départ, elle tient sa possibilité, de l'existence de cette scientificité et de ce qu'elle évide l'instance du sujet de toute substantialité, disons de toute trace d'« esprit » - sinon le « trait d'esprit » qui en signale justement la rature. Lacan a depuis longtemps énoncé que le « sujet de la psychanalyse » *n'est autre que* « le sujet de la science », celui cogité par Descartes, même si c'est en tordant son « je pense, je suis » et en donnant au sujet le statut d'*effet* du signifiant, comme il le rappelle p81 : « **Il y a, selon le discours analytique un animal qui se trouve parlant, et pour qui, d'habiter le langage il résulte qu'il en est sujet** ».

La psychanalyse est une discipline de l'époque de la science aussi parce qu'elle partage avec la science qui lui est donc contemporaine, d'en avoir fini avec la représentation du monde comme cosmos, c'est-à-dire comme un « univers clos » sur lui-même où se reflètent l'un l'autre le microcosme humain et le macrocosme mondain; il renvoie précisément sur ce point à Alexandre Koyré dont le maître ouvrage est titré : *Du monde clos à l'univers infini* : « **La psychanalyse, en tant qu'elle tient sa possibilité du discours de la science, n'est pas une cosmologie...** » (p 81). Je laisse en suspens la suite de la phrase, sur laquelle on va revenir tout de suite. Ce qui fait que « **certes l'inconscient est supposé de ce qu'en l'être parlant, il y a quelque chose qui en sait plus que lui, mais ce n'est pas là un modèle recevable du monde** ».

Ce qui est bien dire que **la praxis analytique n'est en aucun cas une « connaissance », càd une saisie d'un « objet » quel qu'il soit, y compris d'un « être » humain (générique ou individuel), ce qui la différencie par principe de toute psychologie et même anthropologie** (même si celle-ci peut y trouver ressource pour son exercice propre); **son affaire est justement celle du sujet en tant qu'il n'a rien d'objectivable, et son acte ne sera pas de le « connaître » mais, pour le dire d'un trait, de « l'émouvoir ».**

(2) Oui mais... d'un autre côté, la psychanalyse n'est pas science, car elle est justement, *à son bord*, ce qui prend en compte la *question du sujet* même que la science a réduit à une *place vide*, non certes pour le re-substantialiser, le re-spiritualiser, puisqu'il n'advient que comme *effet* (du signifiant) mais pour lui donner *lieu* d'ex-sister, de *se tenir* de ce rien d'être, de ce « zéro », d'advenir comme « je » là où ça (n') était. En ce sens, la psychanalyse « récupère » dans les « poubelles » de la science les « déchets » que celle-ci y a jeté à ne rien vouloir savoir du langage dont elle use pourtant, et est alors amenée à renouer d'une certaine manière, certes ambiguë, avec la consistance « psychique » que la tradition véhicule et qui fait contrepoids au formalisme scientifique. A commencer par la prise en compte du rêve, cette voie royale freudienne vers l'inconscient : **« C'est l'éternelle ambiguïté du terme inconscient... La psychanalyse ... n'est pas une cosmologie bien qu'il suffise que l'homme rêve pour qu'il voit resurgir cet immense bric-à-brac, ce garde-meuble avec lequel il a à se débrouiller, ce qui en fait assurément une âme, et une âme à l'occasion aimable quand quelque chose veut bien l'aimer »** (p81).

La traduction du livre clé de Freud par « Science des rêves » apparaît alors comme un apparent oxymore, tout à fait remarquable car il est constitutif de la psychanalyse, qui se situe précisément au *gond* (cardo !) *entre science et rêve*, entre une ambition de mathématiser pour se « transmettre intégralement » et une immersion dans une lalangue « primitive » dont Freud avait déjà la « préscience » dès 1890 : « *Les mots sont l'outil essentiel du travail analytique car les mots ne sont rien d'autre que magie décolorée... Il s'agit donc dans une cure, de rendre aux mots la puissance d'évocation qu'ils possédaient tôt dans l'histoire, tôt dans la vie, de les écouter à la manière des enfants et des hommes des premiers âges* ». D'où le privilège accordé jusqu'au bout par Lacan à l'interprétation fondée sur l'équivoque qui justement dénuide ce qui du signifiant dans sa matérialité, sa « *motérialité* », marque le sujet en deçà des effets de signification.

(3) **La psychanalyse est donc en balance, ou fait la balance, entre le discours de la science dont elle peut faire semblant et le « garde-meuble » de la psychè qu'elle peut faire parêtre.** On pourrait imaginer ce site flottant de la psychanalyse par une porte battante, entre deux espaces, genre porte de saloon, entre cowboys conquérants et indiens résistants sinon résiduels. Plus sérieusement, si la psychanalyse *relève*, comme on l'a dit, *de la science* au sens où elle y trouve son acte de naissance, elle en fait *relève*, au sens cette fois de la reprendre, de redresser ce qu'elle a forclos de matérialité « psychique », qu'il appellera par exemple dans le chapitre 11 « **lalangue dont est fait l'inconscient** », et avec elle, ce dont on ne peut pas dire à proprement parler que ça *est*, mais que ça « *se jouit* ».

C'est en effet avec ce terme si flottant de *jouissance*, indéterminable en toute rigueur conceptuelle car il ne participe pas de l'Être (que tout ce séminaire refuse), que Lacan dans ces années-là situe le *champ/hors champ* psychanalytique. Reprenant certains propos du dernier Lacan, certains analystes parlent de nos jours d'un « *champ lacanien* » (par décalage avec le « champ freudien » sans doute), spécifié d'être celui *de la jouissance*. Pourquoi pas, en effet si l'on veut dire que la dernière quinzaine d'années de son parcours réoriente toute sa théorisation en fonction de ce dont ce terme de jouissance fait signe, et qui s'accompagne de la féroce et incessante critique de

toute référence ontologique, comme ce séminaire 20 en particulier ne cesse de le déployer. Ok donc pour la centralité du terme de *jouissance*, mais celui qui lui est associé de *champ* est discutable, si on l'entend du moins strictement dans le registre conceptuel (sciences, philosophie éventuellement), c'est-à-dire comme le *domaine* de référence d'un savoir *régional* (au moins virtuel) parmi d'autres étendues de savoir possibles plus ou moins voisins ou éloignés, un tel « champ » de l'analyse impliquant qu'on pourrait la ranger dans le grand registre encyclopédique de tous les savoirs.

Or, ce que nous avons essayé de pointer dans les pages qui précèdent par exemple avec l'image de la « porte battante », c'est qu'elle n'est justement pas assignable à un champ de savoir, qui comme son nom « agricole » le dit bien, est une enclosure, déjà au moins pré-délimitée, qui détermine une place légitime pour une discipline de savoir: ceci est à moi (ou nous), ceci est de mon (notre) ressort. **« Psychanalyse » nomme, à côté d'un champ de savoir auquel peut la réduire à son gré le discours universitaire, ce qui n'a lieu effectivement que comme une *praxis*, un « psychanalyser », qui donne lieu (occasion) à des passages incessants d'un champ à l'autre, ou plutôt joue d'un champ à son hors-champ** (au sens cinématographique). En l'occurrence, si on veut absolument qu'il y ait un supposé « champ » analytique, disons le « champ freudien », ce serait *a priori* celui d'un savoir fait de « représentations inconscientes » dirait Freud, ou de « signifiants », dirait Lacan, ce qui la situerait en effet par là du côté de la science, même si elle en « tord » la rationalité - qu'on aspire comme Freud à ce que la psychanalyse converge un jour avec la « vraie science » (le « socle biologique », voire la physique) ou qu'on en prenne son parti avec Lacan, d'assumer son statut de « semblant de science ».

Freud avait approché ce hors champ par maints détours moins systématisés, que ce soit le rôle des « affects » non refoulables, l'appréhension « mythique » des pulsions, ou les spéculations de sa « métapsychologie », mais ce qu'introduit Lacan avec ce terme a-signifiant de jouissance, c'est que **ce champ où prévaut le registre symbolique, la pratique analytique (qui y a un pied) ne cesse précisément d'en jouer avec son hors-champ de jouissance**, lequel comme au cinéma, n'est *jamais dans le champ*, puisque dès qu'on tourne la caméra le hors-champ vient dans le champ et disparaît comme tel (c'est-à-dire est pris dans le filet du langage : jouissance phallique). Mais **c'est à faire « miroiter », ou « parêtrer », ce hors champ qu'ignore par principe la rationalité que la psychanalyse se caractérise**, non en tentant de l'arraisonner, de le « saisir », de l'amener au jour du *ça voir*, mais en laissant ses effets « émouvoir le signifiant » comme l'a joliment dit Lacan une fois, en se laissant « toucher » par ses effets de réel. S'il y a lieu d'en parler, ce n'est alors, à défaut de le logifier (sinon comme impossible, exercice auquel ne cesse de se livrer Lacan), ce ne peut être qu'en empruntant des tours de langage tout à fait hétérogènes au logos, ceux du mythe chez Freud, ou de la « poésie » chez Lacan, même et surtout s'il juge « *n'être pas poète assez* ».

On peut dire aussi que c'est ce battement champ/hors-champ, ou champ du langage/hors champ de jouissance (Lacan), ou espace-temps « fragmentaire » des représentations »/« champ flottant » des affects (M.Montrelay effectuant *son retour à Freud*) que nomme justement l'étrangeté de ce *lieu-dit* de l'Inconscient, que Lacan, dans le séminaire XI cerne pour cela *temporellement*, comme un *battement ouvert/fermé*. En d'autres termes (pour reprendre ce qu'énonce Lacan au début du chapitre 2), dire que le « discours de l'analyste », au-delà de sa présentation spatialisée première dans le schéma des 4 discours comme une *configuration* particulière parmi quatre, ne *s'avère de fait* qu'au *moment des changements de discours*, c'est bien dire qu'il ne vaut pas comme référé à un champ de savoir, mais que l'acte analytique se manifeste par des passages par le « hors champ », aussi inassignables et intenables dans l'espace-temps du « monde » soient ces événements analytiques éphémères. Le « nouvel amour » qui en ferait signe reste certes encore énigmatique, mais ce qui est sûr, c'est que

décidemment, si « nouvel amour » il y a qui fait signe de tels *pas-sages du tout* (du tout-symbolique), cette question de l'amour est cruciale pour notre pratique, même et surtout si elle échappe à toute scientificité.

Effets de jouissance... A commencer donc par « le plaisir à parler » : « ... ***dire n'importe quoi - consigne même du discours de l'analysant – est ce qui mène au Lustprinzip, ce qui y mène de la façon la plus directe, sans avoir besoin de cette ascension aux sphères supérieures qui est aux fondements de l'éthique aristotélicienne*** » (p 77). Autrement dit, parler est en soi une jouissance, qui convoque donc le corps (et non l'Être), en deçà de toute visée du Bien dont le présupposé chez Aristote par exemple était « ***qu'il y a un être tel que tous les autres êtres moins êtres que lui ne peuvent avoir d'autre visée que d'être le plus être qu'ils peuvent être*** » (p 77).

En particulier, « ***parler d'amour est en soi une jouissance*** », et c'est singulièrement attesté du côté femme, l'amour s'entretenant volontiers à parler ... de l'amour même – ressort de son « *encore, encore...* ». Mais est-ce tellement un cas « particulier » ? Tout parler ne serait-il pas un parler *de* l'amour, à entendre ce *de* non pas seulement comme renvoyant à ce *dont* on parle mais surtout à ce *d'où* on parle : on aime parler parce qu'on aime à parler. Ce qui rejoint d'ailleurs le geste du sophiste qui fait valoir par delà les dimensions du *parler de* (quelque chose) et du *parler à* (quelqu'un) celle du *plaisir de (ou à) parler*, *legei logou kharin*, qui nous porte vers ce *joint* (impensable sinon furtivement inéprovable) *du langage en acte avec une jouissance de corps*, dont le paradigme freudien le plus praticable pourrait être le mot d'esprit.

A ceci près que la sophistique s'y complait quand elle s'institue en rhétorique, alors que la psychanalyse à la fois *en joue* dans le transfert tout en cherchant à *en déjouer* le ronron dans l'acte analytique. En effet, cet *effet* spécifique de jouissance qui se manifeste dans le fait même de parler que le discours de la science occulte, la psychanalyse en retrouve l'insistance intrinsèque au parlêtre et rencontre déjà par là l'opacité de la « psychè » ignorée du pur sujet de la science, puisque la règle fondamentale pour l'analysant qui l'engage dans le transfert, la dite association libre, invite à parler sans réserve, sans autre « raison » que de se laisser dire, en comptant sur un tel *legei logou kharin*. Mais c'est au point qu'on peut s'y laisser piéger à « parler pour parler », à parler sans rien dire, voire pour ne rien dire, ce que Lacan appelle parfois le « blabla », et que la jouissance de la parlotte en vient à tourner en rond sur elle-même et à faire obstacle au réel de l'inconscient, qu'elle en vienne à ce que l'interprétation du rêve en obstrue l'ombilic. C'est là que la psychanalyse se sépare de la sophistique et qu'il y a lieu dans la pratique d'en briser le tourne-en-rond, que ce soit par des coupures et ponctuations (« lacaniennes ») ou/et par une disponibilité accrue aux affects, émotions et états du corps (par exemple avec M.Montrelay).

Ce qui a lieu dans l'analyse est donc tout à fait étrange au regard du discours de la science. Celle-ci n'est contente qu'à parvenir à mathématiser son savoir à propos du réel, soit qu'on ne se soucie plus du réel par pur pragmatisme sinon comme pierre de touche expérimentale, soit qu'on confonde butées de réel et « Réalité » cachée, voilée. La psychanalyse « ***prête ici à confusion de nous restituer la cause finale, de nous faire dire que, pour ce qui concerne au moins l'être parlant, la réalité est comme ça, c'àd fantasmatique. Est-ce là quelque chose qui, d'une façon quelconque, puisse satisfaire au discours scientifique ?*** ». Que le discours de l'analyse soutienne que la « réalité » n'a d'autre consistance que fantasmatique peut sembler du point de vue scientifique comme une retombée dans un subjectivisme dépassé. Mais d'un autre côté, la psychanalyse, en tant qu'elle ne fait plus fond sur la cosmologie des anciens, ni plus généralement sur toute métaphysique de l'Être, « retrouve » « l'étendue psychique » (cf Freud : « *la psychè est étendue, ne le sait pas* ») à ceci près

qu'elle ne la retrouve que sous la forme d'une modalité de jouissance qui *insiste* mais n'a pas lieu d'être.

Tout ce long détour par l'ambiguïté du statut « scientifique » de la psychanalyse en tant qu'elle rompt comme la science avec la métaphysique mais se « mouille » pourtant avec la pensée préscientifique et la *matérialité langagière* (là où la science ne vise qu'à *formaliser*) et est contrainte en particulier de ne pas forclure la question de l'amour... pour en venir à cet usage étrange à première vue que Lacan fait ici soudain du terme d'*âme*, tellement connoté de religion ou de métaphysique. Usage singulier puisque conjugué à l'amour dans ce nouveau néologisme lacanien, *l'âme*, qui peut sembler un « mot d'esprit » plus dérisoire et « gratuit » que vraiment signifiant. Réductible donc à un « effet y'au d'poêle » ?

A savoir...

2. *L'âme comme effet de l'amour*

Bien que *âme* traduise le grec *psychè* qui entre dans la composition de « psychanalyse », Lacan (et ceux qui le suivent) a toujours évité soigneusement d'en faire usage, jusqu'à préférer dire « analyse » tout court, dans le souci constant de dissocier notre discipline de toute psycho-logie, supposée science de l'âme. Il est d'autant plus surprenant de voir ressurgir ici ce terme, comme le retour d'un fantôme auquel on ne croit plus mais quand même... C'est associé à l'amour qu'il refait surface, certes de façon éphémère puisqu'il n'en sera plus question par la suite, mais qui aura pris valeur, ne serait-ce que le temps d'un éclair. S'agit-il d'un éclair du même ordre que celui qu'il évoque en haut de la page 80 associé au rapport féminin à l'Autre : « ***On pourrait peut-être pendant que ça dure, ce tournant, avoir un petit éclair de ce quelque chose qui concernerait l'Autre, en tant que c'est à ça que la femme a affaire ?*** » ? Une femme aurait-elle un aperçu sur l'amour qui porte plus à l'âme ? On réservera une réponse éventuelle à plus tard...

Il est remarquable que ce n'est ni dans la contemporaine « science de l'âme » ni dans la longue tradition chrétienne de l'âme que Lacan va en chercher la source, mais dans l'antiquité grecque, aristotélicienne en particulier qui lui paraît plus pertinente pour notre propos. On peut penser aussi au mythe de Psychè, dont La Fontaine a fait une délicieuse reprise dans son apologue des *Amours de Psychè*, qui associe justement les deux termes. Pour autant que dans le contexte antique, on parle d'une « âme du monde » (comme Platon dans le *Timée*), il est clair que la psychanalyse qui n'est pas une cosmologie n'en retient rien. En revanche (ce qu'il ne réprecise pas ici mais il l'a explicité ailleurs), Aristote est plus intéressant car en tant qu'il situe **le sujet dans l'individu, il parle de l'âme comme « unité du corps », comme ce qui, du corps, le tient pour « un »**. On pourrait dire : ce qui donne consistance d'un *étant* au corps qui ne serait sinon comme réel qu'un lieu indéterminé sinon censé « se jouir ». Cette âme-là n'est donc en rien substantielle puisqu'elle n'est que la *forme* d'un corps, contrairement à l'âme religieuse qui subsiste hors corps, qui prend consistance « spirituelle » et consiste en elle-même jusqu'à garantir l'immortalité.

L'âme aristotélicienne contrevient donc moins que « l'âme du monde » au « ***discours scientifique, soit quelque chose qui ne doit rien aux supposés de l'âme antique*** » (p 79). Mais c'est encore un supposé de trop si on lui accorde la vérité, c'est-à-dire *si on y croit* comme à une existence. D'où cette formule aussi acrobatique que la précédente (celle qui concernait la psychanalyse comme science): « ***On ne voit pourtant pas pourquoi le fait d'avoir une âme serait un scandale pour la***

pensée – si c'était vrai ». On pourrait traduire : il ne s'agit pas d'aller jusqu'à dire qu'il y a une âme, d'en poser l'existence en vérité, mais ça n'empêche pas de la *penser*, de l'envisager non *en objet* mais *en fonction* : aussi et pas plus « idéale » que n'importe quelle *fiction mathématique* et qui n'en est pas moins opératoire, ayant des effets, de quoi porter à conséquence.

En l'occurrence, la supposition de l'âme est corrélative de ce qui nous intéresse ici, le *mouvement de l'amour*, qui comme tel, comme *élan amoureux* comme on dit, existe bel et bien chez le parlêtre comme un fait (indissociablement fait-de-dire). Et à ce titre la supposition de l'âme comme ce qui fait Un de l'autre corps lui est coalescente. Ce qui justifie de le renommer *amour* et se résume ainsi: « **Son existence donc, à l'âme, peut être mise en cause - c'est le terme propre à se demander si ce n'est pas un effet de l'amour** » (p78). « Mise en cause » bien sûr entendue dans son équivoque : d'abord comme *mise en question* - on n'est pas obligé d'y croire – mais aussi : à rapporter à sa cause, ce dont elle est l'effet. Il y a un « effet-âme », et sa cause en est... l'amour : **l'âme est un effet de l'amour, l'amour fait du réel de « l'individu » pris comme corps une entité unifiée, il le fait « âme », aussi virtuelle soit-elle.** Du coup vaut également un troisième sens à « cause » : l'âme est l'enjeu de l'amour, ce que l'amour *soutient* comme sa « bonne cause », ce que son mouvement porte comme sa fin.

Ce qui justifie que Lacan répète le tour de verbalisation du substantif dont il a déjà usé à propos de « la jouissance » ramenée au « se jouir », pour éviter de substantialiser l'âme, d'en faire une « réalité » - semblant de science oblige : **il s'agit non de poser qu'il y a quelque chose comme une âme mais de reconnaître un mouvement amoureux qui consiste à « âmer » : « C'est là que lalangue, lalangue en français, doit m'apporter une aide... en me permettant de dire qu'on âme. J'âme, tu âmes, il âme** ». Aimer porte à âmer l'autre.

A le dire ainsi, on l'aura porté au langage, mais pas un métalangage, plutôt un « infra-langage », **la dite lalangue, fondée sur la « motérialité » du signifiant nouée à l'effet-jouir du parler.** Ce qui justement ne peut se jouer qu'à l'écrit, comme il le fait remarquer, puisque l'accent circonflexe ne se marque qu'à la lettre (comme pour le « Côtfontaine » de Claudel dont il a autrefois fait le paradigme de l'incommensurabilité de l'écrit à la parole). A écrire « âmer », pour rendre compte de ce qu'il en est d'aimer sans pour autant en faire un concept prétendant à la Vérité, on n'est plus comme ci-dessus dans la *parole d'amour* qui l'enveloppe dans un écri de *Lustprinzip*, mais dans la « *lettre d'amour* » telle qu'il nous l'a annoncée p 77 « **pour nous reposer** ».

Ecrire *aimer âmer*, c'est faire valoir par la seule vertu de l'écrit que l'amour engendre de l'âme, que l'amour fait non pas *exister* mais *consister* ou au moins *miroiter*, cette étrange *puissance* qu'on suppose au corps, de non seulement *statiquement* le faire Un (faire du *indivis* : individu), mais de l'« *animer* », puisque telle est sa réputée vertu, d'en situer *dynamiquement* l'énergie potentielle : *âme=anima*. Ce qui se nomme *âme* ici, si on s'extirpe de son sens métaphysico-chrétien qui la substantifie, ce n'est rien d'autre que le corps envisagé dans son principe actif d'un « se sentir », d'un « se jouir », d'un « s'exposer », voire « sexposer » à d'autres et donc à soi. Ce que ne fait justement pas la science, du moins la science « classique » galiléenne jusqu'à la relativité restreinte d'Einstein y compris³⁹ mais qui continue largement à informer notre idée spontanée, càd scientifique, de la science, pour qui le corps n'est défini que comme une *masse*, inerte (« masse d'inertie », la bien nommée), réductible par la cinétique à un point, une pure localité indicée d'un nombre chiffrant sa masse et dont on cherche à établir les lois de mouvement.

³⁹ Car ça se complique avec la « relativité générale », et encore plus et autrement avec la physique quantique...

Penser au contraire le corps avec l'âme, au moyen de cette fiction d'âme (et non pas penser l'âme comme un autre « corps », en plus « subtil » ou « spirituel »), c'est se servir de cette « doublure » d'âme du corps pour le signifier comme ex-sistant là, comme singularité de ce corps-ci, celui-ci et pas un autre, qui a sa propre « dynamique », de paradoxalement s'exposer « intrinsèquement au dehors »⁴⁰. On entre-aperçoit par ce nouveau biais l'affinité de ce corps perçu comme « âmé », avec l'élan amoureux en ce que celui-ci vise l'Unité de l'autre corps, le « il y a là quelqu'un » (cf chapitre 4) qui n'est pas réductible à un « objet » inerte et substituable à un autre ; se confirme donc à nouveau l'usage qu'on peut faire, au moins provisoirement, le temps d'un « éclair », de cette supposition d'âme pour identifier ce que met en jeu l'amour, en tant qu'il « âme ».

On pourrait même dire *in fine*, ce que risque JL Nancy à un moment, que l'âme ainsi fictionnée serait un autre nom du « sujet », au sens où, comme le développe Christian Fierens dans son livre également provocateur, *L'âme du narcissisme* (2016), l'âme désigne ce *mouvement de retour* « réflexif », retour à la source d'aucun « aller » préalable puisque c'est du rien qu'il surgit, l'âme « proprement dite », *si elle existait*, n'étant rien d'autre que ce que signifie par exemple « l'âme » du tore en topologie, c'est le trou interne autour duquel il se forme. En termes psychanalytiques classiques, ce « lieu » de l'âme serait celui du pulsionnel, cette instance mythique freudienne que Lacan dans le séminaire XI s'efforce de topologiser.

Mais on comprend que Lacan soit ici réticent à faire ce pas qui pourrait donner consistance au « narcissisme primaire » qu'il évite toujours de considérer, car il réserve le terme de *sujet* à ce qui est *effet du signifiant* (en tant que représenté pour un autre signifiant), et qu'il insiste (depuis le séminaire précédent ... *ou pire*) à **attribuer le faire-un au trait unaire, seule source du « y'ad'l'un » signifiant, et non à l'unité enveloppante (formante) d'un corps**. Tout au plus pourrait-on *l'invoquer* comme un « pré-sujet » ou un « sujet d'avant la question (du sujet) », l'imaginer comme un fantôme qui n'a, du point de dire logique, que le statut d'une présupposition, voire d'un préjugé.

Reste qu'on ne peut l'éviter quand il est question d'amour, qui *pose en effet* (= qui *cause* cet effet, au double sens de l'engendrer et de le parler) cette « âme-sujet » dans la rencontre de l'autre corps. Lacan se résoudra d'ailleurs au chapitre 11 à le dire directement en termes de « sujets », quoique aussitôt rectifiés en « *plutôt des parlêtres* », quand il en viendra à des formules de l'amour où il est question de « **rapport de sujet à sujet** » (p 132). Mais ce sera en compliquant la question, en l'occurrence en réintroduisant, en sus du signifiant, la notion de signe qu'il avait écartée jusque là, dans la mesure où le sujet (du signifiant), « **c'est l'individu parlant qui le supporte** » et que par là, « **le signifiant devient signe** ». On y reviendra précisément en lisant le chapitre 11. Mais on peut déjà noter qu'il avait avancé dans le chapitre 4 cette notion nouvelle de « signe-sujet » (cf la fumée faisant signe du fumeur) contraint de le faire par la prise en considération de l'amour (cf mon texte p 38-40).

Revenons à l'âme, à l'âme de l'amour, serait-il narcissique. Soit donc quelque chose comme une âme. Que ce soit vrai ou faux, telle n'est plus la question pour nous qui ne sommes plus dans la « connaissance » ; mais ce qui est certain, c'est que cette supposition même d'un corps « âmé », « animé », a des effets, et pas du tout négligeables : « **Si c'était vrai, l'âme ne pourrait se dire que de ce qui permet à un être – 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 fantasmatique. Ce qui, cette**

⁴⁰ On peut, pour plus de « réflexion » à ce propos, lire le petit livre de Jean-Luc Nancy, *Corpus*, certes très difficile dans sa subtilité vertigineuse, mais très « parlant » sur ce sujet. On peut se contenter d'ailleurs de lire (mais plusieurs fois !) le texte surajouté qui clôt le livre, qui correspond à une conférence prononcée en 1994, et intitulée (par provocation dans un travail sur le corps mais pas seulement)...*De l'âme* !

âme, ne l'y considère – càd dans ce monde – que de son courage et sa patience à y faire tête. Cela s'affirme de ce que, jusqu'à ce jour, elle n'a, l'âme, jamais eu d'autre sens ». Ce passage (et il mérite d'autant plus ce titre, de « passage », qu'on y restera pas bien longtemps) me semble particulièrement intéressant. Lacan reconnaît là à l'élan amoureux qui âme le corps de l'autre, indépendamment de ce que la supposition d'une âme puisse ou non s'accréditer au champ de la vérité, une fonction qui n'est certainement pas rien « dans la vie » du parlêtre (qu'il appelle encore ici de son pré-nom, l'être parlant). Il lui reconnaît une vertu au sens d'une *puissance*, de ce qui donne force : celle de supporter d'être au monde, dans ce monde si souvent intolérable, ce monde qui n'est plus le cosmos « **dont la faille induite du discours scientifique nous oblige à nous passer** » (p81), un monde qui ne va plus sans spectre de « l'immonde ».

On peut l'illustrer en se référant à « l'usage » très généralisé de l'amour dans l'expérience humaine, au moins contemporaine : c'est trivial de le dire, la littérature et le cinéma ne cessent de refléter combien le recours aux histoires et moments amoureux est essentiel pour rendre endurable notre être-en-ce-monde, même si c'est aussi pour en repérer la souffrance voire la vanité – mais n'est-ce pas une manière de déplacer cette douleur d'exister et de la localiser « ailleurs », un ailleurs qui en transmue l'angoisse en souffrance plus déterminée⁴¹? Et plus directement, que d'histoires d'amour sur nos divans, pour le meilleur d'une fin heureuse – au moins pour l'heure - ou le pire d'une souffrance à traverser... Bref, quel qu'en soit le vécu effectif, la fiction amoureuse se présente bel et bien comme l'ère et l'aire de vie la plus intensément souhaitable à vivre, au moins idéalement.

D'où ceci que Lacan, qui cesse un temps d'ironiser, se laisse aller à célébrer ces vertus de l'amour qui témoignent de courage et de patience. *Courage* est un mot fort car il suppose non un aveuglement et une fuite, comme quand Marx parle de la religion comme « opium du peuple », mais un affrontement à l'inconnu, faisant à la limite du fait d'aimer un *acte*, et supposant une « foi » au sens où celle-ci ne se réduirait pas à une croyance, un « volo » comme disait Michel de Certeau, susceptible donc d'embarquer même celui qui se pique de lucidité – comme Lacan ! *Patience* semble une vertu contraire, du côté de la passivité, sauf si on l'entend comme endurance ou ardeur, puissance à maintenir le cap contre vents et marées, ce que certains appellent « passibilité » (ou Badiou, « fidélité » à l'événement).

A ce point, comme le fait Jean Allouch dans *L'amour-Lacan* (p 337), on peut rapprocher l'*amour* (ainsi écrit) du *parêtre* dont il avait été parlé dans le chapitre 4 (cf mon texte p 25-30), et dont il ne serait qu'un autre nom : « *Il semble que le terme d'âme vienne donner son nom à cette transformation qu'a fait subir Encore à l'amour, un amour qui se rompt au parêtre, et qui ne viserait non plus l'être mais le sujet.* » Un amour qui fait tomber « l'amur » dont il parlait avant (avec le poème de Trudal) : « ... qu'il détruise le mur de l'amur tel un révolu mur de Berlin, l'Autre (du langage) ne s'interposant plus si carrément entre l'homme et la femme... Ainsi une des grandes nouveautés d'Encore, s'agissant de l'amour, est sans doute dans cette forclusion de l'amur, mais aussi de ce qui s'est élaboré des années durant sur l'amour et qui s'est figuré avec le schéma du voile... Ainsi va-t-il pouvoir s'acheminer vers un certain mode de reconnaissance amoureuse dont on devra préciser le statut, la teneur voire les impasses » (p 336 de *L'amour-Lacan*).

Or, c'est là assurément un effet de cette affirmation de L'Autre (du langage) comme « Autre sexe » (cf début chapitre 4 ; et mon texte p 19-22) de rendre possible (voire de contraindre à) ce changement : la reconnaissance – qui notons-le n'est pas connaissance – du lieu de l'Autre comme *Autre sexe*, à savoir « **qui n'a d'autre lieu que le corps d'un(e) autre qui le symbolise** » (sous-entendu : et pas « au ciel »),

⁴¹ Ainsi, dans *Hiroshima mon amour*, les ratages de l'histoire d'amour ne viennent-ils pas se substituer au grand désastre de la bombe atomique, et ce faisant le « métonymiser » voir en permettre une métaphorisation ?

transforme le « mur » non pas certes exactement en « pont » mais *découvre* une béance (Achille/Briseis), sur laquelle il n'est pas exclu de jeter des passerelles, aussi précaires soient-elles, pour ceux qui en endurent le courage : celles de *l'âme* qui âme l'autre « côté » par delà le fossé (le faux « c'est »), comme celles, équivalentes, du *parêtre* qui tend un « plan de consistance » par-dessus l'abîme, fictionnel peut-être mais créatif via la langue, acte « *poiétique* », et donc pas sans puissance de faire ex-sister au réel les dits « sujets » qui dès lors *se font signe* (cf plus loin, chapitre 11).

« Ce que j'ai dit tout à l'heure du courage, de la patience de l'âme à supporter le monde, c'est le vrai répondant de ce qui fait Aristote déboucher dans sa recherche du Bien sur ceci, que chacun des êtres qui sont au monde ne peut s'orienter vers le plus grand être qu'à confondre son bien, son bien propre, avec celui même dont rayonne l'Être suprême ».

Ainsi peut se dire un amour qui rompt avec la supposition d'être telle qu'elle était impliquée dans la métaphysique, par exemple aristotélicienne, tout en ne versant pas dans la radicalité épistémologique de la science qui en abolit purement et simplement l'incidence, ... en faisant miroiter un *parêtre*, un « à côté » de l'être supposé (qui n'est que du dire). *Parêtre* ou *amour* qui ne tiennent que du courage à en soutenir l'effectivité, à quoi les femmes sont sans doute plus patientes...

Mais ce n'est pas si simple, comme on va le voir, car si les hommes et les femmes n'ont pas la même part à un tel amour, même dé-ontologisé, il n'est pas dit que ce ne soit pas encore qu'un mirage, une illusion, comme Lacan ne tardera pas à le dire, revenu de son état de grâce « amoureux ». Pourquoi ? Car « **le hors sexe de cette éthique est manifeste** », ce qui est bien contrariant puisque cette nouvelle varité de l'amour (de l'âme par rapport à l'amur), comme on vient de le noter, trouve son fondement dans la prise en compte de l'Autre comme Autre sexe. Comment alors cet amour qui s'impose de ce que l'Autre se localise comme Autre sexe pourrait-il se tenir « hors sexe » ?

Comme quoi le « nouvel amour » qui *prendrait acte* du non-rapport sexuel, qui « *réaliserait* » la béance des jouissances (jouissance phallique vs Jouissance Autre) semble décidément rester hors de portée. Encore...

3. Un amusement homosexuel

Dés /illusion (pour en reprendre l'écriture au titre d'un colloque du Cercle) : l'éclair qui a fait valoir l'âme comme une *passerelle* jetée par-dessus la béance sexuelle n'aura duré que le temps d'un mirage. L'Autre du langage ne fait peut-être plus amur, mais l'Autre sexe qui lui donne lieu, le localise, n'en reste pas moins en impasse dans l'âme : « **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 [l'affaire d'amour] résulte est homosexuelle** » (p78).

Comment faut-il entendre ce « hors sexe » de l'âme, au-delà de ce qui peut se rapporter dans des aphorismes triviaux du genre « on ne baise pas, on s'aime » ? Il me semble que la réponse lacanienne s'appuie résolument, comme je l'ai déjà souligné à plusieurs reprises, sur *l'axiome fondamental* que Lacan ne cesse de désormais affirmer comme *point de départ* en dernière instance de tout ce qui peut se dire sous le terme de psychanalyse, à savoir bien sûr ce satané « y'a pas de rapport sexuel ». Le « sexe », ce n'est pas simplement « la sexualité », si ce terme désigne à la fois certaines pratiques corporelles répertoriées et un savoir plus ou moins adéquat à leurs propos, mais c'est le « *sexuel* ». Freud a fait scandale en son temps en découvrant l'importance cruciale de la

sexualité dans la vie psychique, y compris et d'abord chez l'enfant ; mais par l'ambiguïté de ce terme de sexualité, il est resté à mi-chemin, offrant prise à des critiques ultérieures comme celles de Michel Foucault reprochant à la psychanalyse de se faire rejoindre par le peloton des disciplines prétendant établir un savoir sur le sexe, en arraisonner la contingence jusqu'à en arriver à le normer, et à ainsi en rappeler à l'Ordre le désordre. Critique sans doute excessive au fond concernant Freud mais pas toujours infondée dans certaines de ses suites.

En ce sens, Lacan radicalise l'invention freudienne : dire que **le sexe c'est le sexuel**, ce n'est pas simplement changer de nomination (comme nouveau nom, il pourra toujours s'affadir), c'est le soustraire à un savoir qui se donne l'air d'une maîtrise, c'est le reconnaître comme *un réel*, en l'occurrence le réel spécifique en jeu dans la psychanalyse. Le **sexuel, c'est justement ce qui ne se rapporte pas**, ce qui fait énigme d'un sexe à l'autre, car c'est précisément ce qui met en jeu l'Autre sexe, cet Autre-toujours-Autre et qu'on peut appeler le « féminin » tel que les formules de la sexuation viennent en début de cette séance d'en écrire « logiquement » l'échappée hors de la prise...justement logique (ne satisfaisant pas-tout à la fonction phallique). Je le vérifie cliniquement depuis des années avec un analysant singulier qui, paradoxalement en apparence pour un dit homosexuel (avec un seul m), ne cesse de se référer au « féminin », qui n'a pourtant aucune part à sa « sexualité », et qui nomme ainsi « le sexuel » ce qui ne se range sous aucun ... nom de « sujet ». Par exemple, évoquant la Bande de Moebius comme lieu topologique du sujet, il « situe » le féminin comme le « trou », insituable, illocalisable justement, autour duquel tourne le dit sujet sur sa bande...

Or, pour autant donc que « l'âme âme l'âme », ou dira-t-il plus loin que « **le semblant s'adresse au semblant** », l'amour exclut l'autre comme Autre sexe, évite la faille du sexuel, en reste finalement, disons, au *semblable*. Dans le contexte grec d'Aristote, un tel amour se concrétise dans la *philia*, « ... **à savoir ce qui représente la possibilité d'un tel lien d'amour entre deux de ces êtres...** » qui sont tels qu'en effet « **c'est au courage à supporter la relation intolérable à l'être suprême que les amis, les philoi, se reconnaissent et se choisissent** ». De Platon (tellement travaillé par Lacan dans le séminaire 7, ne l'oublions pas) à Aristote (ici sur la sellette), au-delà de leurs différences, il y a l'émergence grecque d'une problématique de l'amour qui vaut comme rupture avec la « barbarie » de *rencontres qui ne font lien* que d'alliances claniques assurant des lignées par procréation et une circulation des biens matériels et symboliques (Lévi-Strauss). Mais elle échoue pourtant à prendre en compte le réel du sexe, déniait la différence des sexes, ou plutôt le différend, en en *déplaçant* (« **renversant** » dit Lacan) « l'insoutenable » dans une commune *tension vers* « l'être suprême (quelle que soit le nom donné à une figure idéale du Bien). L'amour-Eros, esquivant le féminin tout juste entre-aperçu (Diotime masquant Sappho), se rabat sur l'amour-amitié (*philia*) entre semblables, qui à travers le filtre ou philtre du Beau qu'il fait miroiter offre une voie d'accès asymptotique à un Autre absent du monde d'en bas mais supposé Un-Bien quoique hors corps. Le mirage d'un « Bien comme-un » à « connaître » faisant référence *se substitue* par là au réel impossible de la conjonction de jouissances *hétérosexuelles*.

Ce pourquoi Lacan qualifie l'effet d'un tel amour d'« *homosexuel* », cette écriture marquant bien qu'il ne s'agit pas là d'une pratique sexuelle particulière déterminée par un choix d'objet, mais d'une inscription *exclusive* du côté gauche des « formules de la sexuation », càd de ce qui, pour-tout-homme, satisfait à la fonction phallique. Ce qui, au passage, permet d'entendre la fameuse « homosexualité » grecque au-delà de son interprétation réductrice à un seul « m », et de lui donner son véritable relief d'épreuve pédagogique, ou propédeutique, d'initiation à la recherche du « Bien » via le Beau. On dira certes que Platon, dans le Banquet, et c'est remarquable, aura entre-ouvert la porte vers le féminin dans cette figure de Diotime que Socrate « fait parler » quand il

avance son dire décisif sur Eros; ce n'est certes pas rien mais il reste qu'il la *fait* parler, qu'il ne lui prête voix qu'à prendre la parole *à sa place*, à l'interpréter comme véhicule à son dire d'amant... de la sagesse - *philo-sophia* qui réunit les *philoï*.

Le soufflé de l'âme est donc retombé, du moins côté homme l'affaire est entendue: qu'il âme tout ce qu'il voudra, malgré ses tentatives fussent-elles « héroïques » de sublimation qui restent des esthétisations trompeuses - comme celle mise en oeuvre désespérément par Kierkegaard -, il n'en reste pas moins dans *l'illusion* de rencontrer « réellement » l'Autre sexe, il ne le trouve que comme objet *a* de son fantasme, et il est condamné à décliner son amour en *philia homosexuelle* : « **Ce qui s'est vu, mais rien que du côté homme, c'est que ce à quoi il a affaire, c'est à l'objet a, et que toute sa réalisation au [sic] rapport sexuel aboutit au fantasme...** » (p 80). Retour donc au sillon creusé depuis longtemps par Lacan, de ce qui se joue avec l'objet *a*, sans accent d'âme, cause d'un désir solipsiste qui vient toujours contrecarrer la belle « âme » prétendant s'amouracher de l'Autre : « **... quand on est homme, on voit dans la partenaire ce dont on se supporte soi-même, ce dont on se supporte narcissiquement** » (p80). L'âme ne sort pas le tout-homme de son narcissisme, et vaut « pour le mieux » pour lui comme névrose, elle-même en l'occurrence dans cette affaire articulée à de la perversion : « **Comment les névrosés font-ils l'amour ?... On n'a pu manquer de s'apercevoir qu'il y avait une corrélation avec les perversions – ce qui vient à l'appui de mon a, puisque le a est ce qui, quelles que soient les dites perversions, en est là comme la cause** » (p80).

Pour le mieux comme névrose, disions-nous, c'est-à-dire en restant « moral » au sens d'une moralité consensuelle, celle qui consiste justement à *respecter* l'Autre en l'autre, pris en considération comme « Personne » : l'allégation d'amour se présente alors comme une conduite « civile » destinée à retenir l'élan du désir dans les bornes de l'acceptable « par autrui ». Socialement ce n'est certes pas négligeable, **L'Autre est respecté en l'autre sous ce couvert d'être aimé, mais il n'est pas aimé comme Autre puisqu'il n'est en définitive que « mêmé »**. Et l'homme, pour autant qu'il n'est « que » névrosé, passe par là un *compromis symptomatique* avec son désir, sa perversité restant d'ordre fantasmatique.

Pour le pire, comme perversion, rajoutera Lacan, car, si « **la névrose, c'est le rêve plutôt que la perversion** », y compris rêve de perversion, il y a chez le « vrai » pervers « **une subversion de la conduite appuyée sur un savoir-faire, lequel est lié à un savoir, au savoir de la nature des choses, il y a un embrayage direct de la conduite sexuelle sur ce qui est sa vérité, à savoir son amoralité** ». Autrement dit, le « vrai » pervers ne s'embarrasse pas de brider son désir avec de la moraline amoureuse, il ne cantonne pas la perversité intrinsèque au désir (au sens freudien du pulsionnel ou du « polymorphe ») dans le fantasme, il passe à l'acte en toute *lucidité*, car il sait que dans « **la nature des choses** », càd ici selon l'essence du désir mâle solipsiste, l'âme est un masque. La différence entre le névrosé et le pervers, ce n'est pas tellement que l'un serait bien-aimant-comme-il-faut et l'autre un vilain « pervers narcissique » qui imposerait cyniquement son désir sous couvert d'amour (séduction manipulatrice!), c'est que le premier *se masque à lui-même* que l'âme est un *masque à son désir* (il ne voit pas le masque), alors que le second ne se cache plus que sa moralité amoureuse est une « **amoralité – mettez de l'âme au départ là-dedans, l'amoralité** ». Lacan retrouve finalement là son « Kant avec Sade », dont il reprend l'enseignement en bas de la page 80 : « **Seulement, à force de dire du bien, ça aboutit à Kant, où elle avoue ce qu'elle est... elle avoue qu'elle est Sade, la moralité** » - ou, disons-le puisque Lacan a raté ce witz là : l'âmouralité ... ». Et il conclut, à la faveur d'un nouveau jeu dans lalangue : « **... çade, pour dire que la moralité, il faut tout de même bien dire que ça se termine au niveau du ça, et que c'est assez court...** ». Vision noire de

l'humain côté homme : il ne pense (ou panse ?) qu'à ça ! Et que donc « **ce dont il s'agit c'est que l'amour soit impossible et que le rapport sexuel s'abîme dans le non sens...** » (p 81). Le névrosé « *en rêve* », au rapport sexuel, « **ce qui est bien naturel, car sans ça, comment atteindre au partenaire ?** » (p80) ; le pervers quant à lui ne se fait pas d'illusion sur le fait de *faire rapport*, c'est pourquoi il *pass*e à l'*acte* en toute connaissance de cause (l'objet a).

Alors, tout ce long périple amoureux pour nous ramener au point de départ, au pur ratage d'une approche de l'Autre sexe et à l'amour impossible plongeant dans le « non-sens » une telle visée ? Pas si vite, car que le « patinage du mâle » aussi « artistique » soit-il échoue, cela « **ne diminue en rien l'intérêt que nous devons avoir pour l'Autre** »... cet Autre « **en tant que c'est à ça qu'une femme a à faire** ».

Nous avons en effet jusqu'ici testé les prétentions (vaines) de l'âme à toucher l'Autre (et son rêve éveillé de *faire rapport* des jouissances dans l'Etre) du seul point de vue androcentré, qui était d'ailleurs dans la première phase du parcours de Lacan le point de vue implicitement unique, conformément au génie équivoque de la langue française qui peut rabattre l'homme (l'humain) sur l'homme (le masculin) tout en effaçant l'opération. **Mais depuis l'axiome du non-rapport sexuel, la localisation de l'Autre du signifiant au lieu corporel de l'Autre sexe, et les formules de la sexuation - révolution au palais de la psychanalyse! - rien ne peut se dire qui ne soit diffractable entre l'Un qui logicise et l'Autre qui peut-être n'en pense pas moins.** Que pensent donc avec leur « âme » les femmes, de leur corps et du corps à corps ? Car « **il se trouve que les femmes aussi sont âmeuses, càd qu'elles âment l'âme** » (p 79). On pourrait préciser même que c'est non seulement « aussi » mais semble-t-il bien souvent « surtout », comme la clinique nous en instruit, elles qui nous amènent préférentiellement des plaintes d'amour, même si de nos jours, cette partition H/F devient moins évidente cliniquement.

La réponse ne se fait pas attendre : « **Qu'est-ce que ça peut être cette âme qu'elles âment dans leur partenaire pourtant hommo** [et non homo comme dans la version JAM !] **jusqu'à la garde, dont elles ne sortiront pas ?** » (p79). Le couperet est tombé : pour autant qu'elles âment l'homme, les femmes sont conduites « **à ce terme ultime... l'hystérie, soit de faire l'homme, comme je l'ai dit, d'être de ce fait homosexuelles ou hors sexe elles aussi...** ». A rejoindre l'homme dans l'âme, dans le parêtre qui ferait les âmes se conjoindre, une femme *fait l'homme*, à entendre bien sûr dans l'équivoque : de *faire de leur partenaire un homme*, ainsi reconnu pour « en être un », un « vrai » ; et de *se faire homme comme lui*, sujet « à part entière » participant du *tout x (phi)x*, mais où l'on entend en sourdine dans ce « se faire » la ruse d'un « contrefaire » : stimuler l'homme mais aussi bien le simuler, voire en défier la « maîtrise ».

Une femme portant à l'âme « son homme » serait donc, au dernier « terme », promise à la place de l'hystérique, que Lacan range dans les formules de la sexuation strictement du côté gauche, du pour-tout-homme, et donc à ce titre *hors-sexe*, au sens où nous l'avons précisé, c'est-à-dire non hors *sexualité* mais hors *sexuel*, ne voulant rien savoir de la béance entre jouissance phallique et jouissance Autre. Sur ce versant de son érotique, une femme s'équivaut à tout homme, certainement aussi douée que lui pour se faire homosexuelle, pour *ignorer* le rapport à l'Autre en tant que toujours Autre dont la prise en compte définit au contraire l'hétérosexualité : « **Est hétéro qui aime les femmes** », dira Lacan, à entendre : qui *aime le féminin* des femmes (voire des hommes), ce féminin qui ne se laisse pas « âmer », ne se laisse pas circonscrire... Pour elles aussi, un tel amour n'a brisé l'amour de l'Autre du langage que pour jeter un voile de « brume spirituelle » sur l'Autre sexe (tel qu'il se symbolise dans le corps de l'autre), et les amène dans « **l'impasse qui consiste à ce qu'elles**

se même dans l'Autre... ». Se « même dans l'Autre », c'est dire littéralement qu'elles ramènent l'Autre au m'aime, version hystérique de l'opération narcissique, « **car enfin il n'y a pas besoin de se savoir Autre pour en être** ». Cette dernière phrase, assez obscure, peut d'abord s'entendre : pour « en être », du côté homme, il n'y a pas lieu de se savoir Autre, il est même requis de gommer un tel rapport à l'Autre, ce que réalise justement la « *philia-tion* » des âmes.

Lacan en reste là sur le moment, concluant cet épisode amoureux par un pied de nez : « **C'était là le début de ma lettre, un amusement** ». Pourtant, ce n'est peut-être pas si simple avec l'hystérie. On peut quant à nous marquer le pas pour réfléchir à ce qui se complique pour une femme : « *faire l'homme* » ne la fait pas simplement « *être homme* »... La dite hystérie implique en effet à la fois un inconfort et un privilège, renvoie à la fois à un complexe symptomatique déterminant une névrose et à un discours original qui rentre dans la ronde des 4 discours et intéresse singulièrement la psychanalyse.

« Il n'y a pas besoin de *se savoir* Autre, pour *en être* » peut en effet aussi s'entendre tout autrement: pour en être, de l'Autre, pour participer de l'Autre sexe, il n'est pas requis de le savoir, de *se savoir* telle. L'hystérique en effet, en tant qu'elle est toute à son homosexualité, sans doute ne sait pas, ou ne veut pas savoir, son « hétérosexualité », ou du moins ne sait pas le dire si savoir c'est savoir « **en dire quelque chose** ». Il n'empêche qu'elle le *souffre*, au double sens de *l'endurer* et d'en être *sujet en souffrance*, quand elle vient voir Freud et lui impose d'écouter son désir déchiré. Ce qu'elle fait entendre c'est précisément l'impasse où ça la mène, de « **se même dans l'Autre** », qui la divise entre « son homme » par qui elle « se fait amoureuse » et la plainte que « c'est pas ça » qu'elle veut, discours attesté de son « désir d'être insatisfaite », car elle n'est pas sans avoir « rapport à l'Autre » et de s'en ressentir dédoublée vers « l'autre femme », là où un homme reclus dans son solipsisme a priori se plaindra plutôt d'y être enfermé (privilège névrotique masculin de l'obsessionnalité).

C'est sans doute ce que suggère à sa façon Lacan quand il ajoute (p79) : « **Pour que l'âme trouve à être, on l'en différencie, elle, la femme, et ça d'origine. On la dit-femme, on la diffâme...** ». Vice de fabrication entre homme et femme dont l'hystérique témoigne en en faisant les frais, car dans la mesure où elle défie l'homme de *l'âmer à lui* dans « l'être-sujet », il ne voudra pas de longtemps, lui refusant « l'âme » pour en reporter l'Etre supposé dans l'Un-Bien qu'il vise avec ses *philoï*, et diffâmant ses prétentions de « sorcière » en proie à la poche utérine présentifiant « le Sexe » même, dont il n'y a rien à savoir sinon s'en servir jusqu'à s'en effrayer.

Mais il se trouve que les frais payés par l'hystérique ont frayé la voie à la psychanalyse, ont institué l'analyste, Freud le premier, qui a fait valoir son mal-être comme symptôme à parler et dévoilé le désir comme manque à être. Ce pourquoi Lacan en est venu à élever l'hystérie, depuis son impasse névrotique, à la dignité d'un discours que traverse l'analysant dans le transfert amoureux.

C'est du moins ce qui a orienté sa théorisation de la cure jusque là, jusqu'au « non rapport sexuel ». Car à partir de ce nouveau départ, s'avèrent les limites de cette orientation uniquement déterminée par l'objet *a* cause du désir. Il y a désormais à prendre en compte le hors champ de la jouissance Autre qu'il n'est plus question justement de « même » ou d'âmer mais d'altérer ou « hétériser », du côté de « la *différence absolue* ». Cette dernière expression est reprise de Kierkegaard dans les termes finaux du séminaire 11, bien énigmatiques alors mais peut-être un peu moins maintenant : « *Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur. C'est un désir d'obtenir la différence* ».

absolue... Là seulement peut surgir la signification d'un amour sans limites, parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre ».

Pour le redire dans le contexte des formules de la sexualité nouvellement proposées, on dira que l'hystérique, sa souffrance de sujet recueilli par la psychanalyse comme faisant voie privilégiée de dévoilement de la structure du désir, est bien à situer du côté gauche « homosexuel », mais la « vertu » de son symptôme aura été de n'en pas rester à la formule du bas [*pour tout x, Phi(x)*], mais de la rapporter à celle du haut [*existe x non phi(x)*], elle se situant *en porte-à-faux* du « faire l'homme », au nom du père à « sauver »...

Mais désormais un « pas au-delà de la castration » est possible depuis que s'est écrit le « côté droit » des formules de la sexualité, celle de la femme pas-toute phallique - formule du bas : *pas-tout x satisfait à la fonction phallique*, et formule du haut : *inexistence d'une exception* (« Père réel ») *à ne pas satisfaire cette fonction*, ce qui du coup désarrime du Père jouisseur de la horde dont on s'employait à obtenir l'âme pour s'en faire un Nom. Ce n'est pas une pinaillerie théorique, c'est essentiel pour la conduite de la cure : devient décisive pour tout un chacun(e) analysant(e) la question du féminin ainsi rapportée à l'Autre sexe, à savoir « **ce terme dont elle jouit au-delà de tout ce jouer qui fait son rapport à l'homme, et que j'appelle l'Autre...** » (p82).

De là, on peut revenir à un passage assez difficile au premier abord (p 77) et qui peut s'éclaircir peut-être un peu rétroactivement, tout en nous permettant en retour de redire encore autrement ce nouvel enjeu de l'analyse : « **La fin de notre enseignement, pour autant qu'il poursuit ce qui peut se dire et s'énoncer du discours analytique, est de dissocier le a et le A... a a pu porter à confusion avec le (A barré), en dessous de quoi il s'inscrit au tableau, et cela par le biais de la fonction de l'être. C'est ici qu'une scission, un décollement, reste à faire. C'est en ce point que la psychanalyse est autre chose qu'une psychologie. Car la psychologie, c'est cette scission non accomplie** ». Le tableau en question, c'est celui de la première page de ce chapitre, plus précisément le schéma plus ou moins figuratif en dessous des formules logiques, où l'on voit [côté droit] l'objet *a* cause du désir du sujet « homosexuel » [côté gauche] projeté vers la femme [côté droit] ainsi réduite à son paraître pour lui, là où la femme [côté droit], en tant qu'elle n'est pas-toute orientée phalliquement vers l'homme, est tournée vers *S(A barré)*, vers la « différence absolue », c'est-à-dire « *rapport à l'Autre toujours Autre* ». La prise en compte de ce hors champ ignoré de Freud (sauf à en nommer l'énigme « continent noir ») suppose d'en arriver dans l'analyse à dissocier absolument la marque *S(A barré)* de l'objet *a* (cause du désir et structurant du fantasme) ; ce qui revient à déborder la structure du désir vers le réel de la jouissance qui comme jouissance Autre est irréductible à la jouissance phallique qui prend dans les filets du langage dont tout au plus « jouir à parler ». Tant que n'est pas réalisé cet écart, tant que le *féminin* (pour des femmes et des hommes) est rabattu sur la « féminité » hystérique *jouant* sur les scènes de la séduction, l'illusion d'un rapport sexuel vectorisé par l'amour persiste et du coup *fait symptôme de son ratage*. Or, cette confusion de l'objet du désir et de l'ouverture à l'Autre (en tant qu'irréductible à l'Un) est opérée et entretenue par la *visée de l'être*, de l'union d'eux en une seule consistance imaginaire, celle-là même que Psychè vise à obtenir avec Eros (cf Les amours de Psychè de La Fontaine), course semée d'obstacles mais poursuivie encore et encore jusqu'à ... un peut-être enfin (et ils eurent beaucoup d'enfants, amen !).

On mesure la distance parcourue depuis le séminaire *L'acte analytique* où Lacan, encore dans la période de son parcours où sa pensée s'inscrivait toute entière dans le « monde homosexuel » déterminé par l'objet *a*, parlait déjà d'une dissociation décisive pour que la psychanalyse se sépare de la psychologie, mais la dissociation se situait alors entre *a* et *phi* (cf le fameux « quadrangle » qu'on a étudié il y a quelques années). Qu'elle se situe désormais entre *a* et *S(A) barré*, du fait que c'est le non

rapport sexuel qui oriente maintenant fondamentalement la pratique analytique, non pas « change tout », mais rompt le tout au pas-tout, et le phallique à cette « *jouissance qu'il ne faudrait pas* » mais qui insiste en deçà d'Eros et au-delà de Psychè. Ce dont prendre acte, même et surtout si son infinitude se dérobe au savoir le dire. Par delà le « plaisir à parler » l'inconscient textuel, le *Lustprinzip* éprouvé à lui faire produire des effets de vérité mais qui en restent au mi-dire, porte est entre-ouverte à des effets de réel, au « réel de l'inconscient », cette part hors-dire en vérité qu'il arrivera à Lacan d'appeler « inconscient réel » que Colette Soler épingle et relève comme tel ou que M.Montrelay s'emploie à rendre cliniquement consistant comme des « ressentis » ...

Ayant ouvert *par la voie logique* du « pas-tout » cet espace d'ouverture à l'Autre qu'une femme qui ne s'en tiendrait pas à l'homosexualité pourrait appréhender, Lacan se questionne à la fin de ce chapitre 7 sur cette jouissance Autre « **dont il n'est pas possible de dire si la femme peut en dire quelque chose – si elle peut en dire ce qu'elle en sait** » (p82). Or, cette inquiétude d'en savoir quelque chose manifeste à mon sens les limites intrinsèques à une telle approche *depuis le seul Logos*, qui ne peut que buter intrinsèquement sur l'impossible, sur un *point de savoir*, puisque l'Autre toujours Autre ne peut par principe se laisser circonscrire comme Un, en quelque sens que ce soit, totalité ou trait unaire - ce que signifie « l'absolu » de cette « différence » dont la saisie possible qui en ferait un savoir est toujours différée. Ce non savoir sur l'Autre n'est donc pas simplement le constat empirique qu'on attendrait en vain des femmes qu'elles en témoignent, de leur rapport à l'Autre ; il tient à la formalisation même de la question, cette position *logique* paradoxale d'une « *α-logique* » de l'Autre, comme en témoigne l'invention de quanteurs « étranges » (étrangers à toute logique rationnellement reçue ; des traits de négation portant sur les quanteurs) qui figurent dans les formules.

Une femme, en tant qu'elle parle, « ... **est elle-même sujette à l'Autre, tout autant que l'homme** », sujette à l'Autre du signifiant, et donc ne pourrait parler qu'à ce titre de la Jouissance Autre, laquelle derechef tomberait alors dans les filets du langage et s'évanouirait comme telle, ramenée à la jouissance phallique. Lacan en est réduit finalement à poser cette étrange question qui déporte le savoir en question de la « *sujette à l'Autre* » à l'Autre « lui-même », se demandant « **si ce terme, lui, sait quelque chose. Est-ce que l'Autre sait ?** ». Question que, pour ma part, je trouve étrange, car que peut signifier un tel *savoir de l'Autre* au sens du génitif subjectif ? Ou bien c'est une question folle, vide, l'indication d'une pure énigme, énonciation sans énoncé qui témoigne de l'embarras de Lacan; ou bien c'est une question religieuse car seul le religieux peut lui donner sens en supposant à l'Autre une consistance de Sujet absolu – « *je suis ce que je suis* » - susceptible d'un savoir qui en l'occurrence équivaut à « s'avoir », un Autre fait Dieu, aussi mystérieux et inaccessible en soit la « Réalité » - mais c'est contredire la position *logique* de l'Autre-toujours-Autre qui échappe par « définition » à toute « unitude » ...

Quoiqu'il en soit, est-il si avéré qu'il est impossible *qu'on dise* quoique que ce soit de ce rapport à l'Autre ? Il est certes exclu d'en faire *discours*, que des dits en témoignent qui fassent savoir en vérité ce qu'il en est, qu'on *le* dise. Mais qu'on *en* dise, de cette jouissance comme éprouvée quoique sans preuve ? Donc hors logique discursive mais peut-être pas hors dire ?... Ne se trouve-t-il pas d'autres voies que logiques pour *en* dire quelque chose ? J'en évoquerai rapidement au moins trois.

Il y aurait la *voie des mystiques*, qu'on a déjà envisagée plus haut (fin chapitre 6 du séminaire, et sa lecture, dans ce texte : partie 3 p 7,8). Comme nous l'avons noté, cette référence à Thérèse ou « La Haldewitjch » vient juste avant la célèbre présentation des formules de la sexuation au début de la

séance suivante, car Lacan trouve dans leurs écrits des traces d'éprouvés de jouissance qui ne sont « *ni des affaires de foutre... ni du verbiage et du bavardage* », ni de la jouissance phallique ni de la jouissance Autre, mais quelque chose qui a à voir avec la jouissance Autre, qu'il dira féminine (même quand il s'agit de Jean de la Croix). L'importance de cette référence est attestée par la couverture de ce séminaire qui représente la statue du Bénin, au point qu'on a pu croire (ça a été mon cas en tout cas au début) que cette question constituait une part essentielle de son propos. Pourtant, les développements sur la mystique sont finalement très courts dans le texte du séminaire. J'ai essayé (p8) d'en faire valoir la raison dans le fait que, si ces expériences mystiques singulières ont la vertu de nous offrir comme détachée de toute confusion avec la jouissance phallique une figure de jouissance Autre et qui suppose la vectorisation d'une ex-tase hors de soi jusqu'à se perdre comme sujet (cf « l'amour pur »), elle s'adresse à la jouissance de Dieu, à une figure de l'Autre qui n'a de consistance que Spirituelle, de Présence qu'hallucinée, càd sans corps ayant lieu *là où* se situe la mystique elle-même: aucun autre n'est là en présence pour « *symboliser en son corps le lieu de ce grand Autre* », le « *sexposer* »⁴².

Or, depuis le séminaire bien nommé *D'un Autre à l'autre*, je l'ai plusieurs fois souligné ici et c'est le sens de l'aphorisme introductif déterminant de ce séminaire *Encore* (chapitre1), il s'agit dans tout ce texte de l'amour *entre partenaires*, de la rencontre de *corps parlants*, de l'Un et l'Autre sexe, affaire de « lit de plein emploi », illustré par Achille avec Briséis, et non avec une déesse. Et par extension, ou dérivation, c'est une affaire de divan, où analyste et analysant sont bien là en présence l'un de l'autre, aussi éloignés soient-ils d'être sur la même longueur d'onde... La voie mystique *indique* certes la possibilité d'une *jouissance Autre* mais elle s'indifférencie avec la *jouissance de l'Autre*, avec cette supposition ou ce soupçon qu'une instance *transcendante* hors lieu d'ex-sister « à côté » de moi a regard sur moi, voire est regard sur moi, et jouit d'un « s'avoir » qui m'inclut, disons-le, surmoïquement (en tant que le surmoi commande « jouis ! »).

Une toute autre voie, qu'on dira philologique pour faire simple, nous a été suggérée le 1^{er} décembre. Recherche historique voire « archéologique » via des poèmes, des éclats mythologiques, une certaine iconographie, qui s'efforce de débusquer dans la culture de la Grèce archaïque (d'Homère aux présocratiques) une pensée Autre de ce qui se traduit plus ou moins pour nous en termes de désir et d'amour (voire de jouissance), qui *sourd* sous l'hégémonie d'Eros telle qu'elle s'est imposée en Grèce ancienne classique, en particulier chez Platon, dont le *Banquet* a inspiré à Lacan tout le séminaire sur le *Transfert*. Il y a en effet pour nous comme une évidence que les discours sur l'amour et la sexualité en Grèce ancienne sont ordonnés sous l'instance du Dieu Eros. Or, il apparaît que cette « doxa érotique » est le résultat d'une prise de pouvoir progressive de l'éros dans la pensée grecque, recouvrant d'autres dires plus ou moins censurés, ne serait-ce qu'à noter que les poèmes épiques, entre autres multiples traces, plaçaient « l'amour » sous le signe d'Aphrodite dont Eros n'était qu'un instrument. On peut peut-être trouver là une ressource inaperçue jusqu'ici des psychanalystes (a fortiori des philosophes) pour dire quelque chose de ce qui peut se jouer entre corps parlants et que le signifiant d'*érotisme* capte dans un registre limité, celui qui s'indexe finalement au phallique. Il ne s'agit certes pas de croire découvrir une pensée systématiquement opposable et faisant alternative à l'érotique, mais de laisser venir d'autres accents très divers et fortement indexés de féminin qui en déjouent le pouvoir ou l'exclusivité, et en supplémentent

⁴² On pourra peut-être objecter que dans le christianisme, la question du corps via l'incarnation christique, est centrale, voire... cruciale. Mais justement, c'est un corps crucifié, un corps de douleur, ne retenant donc de la jouissance que ce versant mortifère, corps versant au « corpse », sa résurrection ne promettant que le salut... de l'âme.

l'office, voire y suppléent jusqu'à un certain point. Cela s'indique par exemple dans le terme redécouvert de « *philothès* », qui n'est ni l'*éros* platonicien ni la *philia* aristotélicienne, qui est un lien sensuel loin d'exclure le corporel, intraduisible en toute rigueur, et qui peut se jouer singulièrement entre jeunes filles (*parthénos*)... Cette voie pour redonner un peu voix à ce qui se murmurait peut être il y a trente siècles, nous reste ouverte, on pourrait y trouver occasion d'enrichir la sensibilité de notre écoute à cette part dite féminine qui parfois s'émeut sur les divans en deçà des luttes « agoniques » d'Eros et Thanatos.

Une *troisième voie*, en prise directe sur la pratique analytique, est celle que nous offre M.Montrelay, reprenant par delà Lacan mais sans réfuter ni récuser l'avancée de celui-ci, des traces de Freud et de certains freudiens comme Winnicott ou Dolto. Je renvoie ici à ce qu'on pourra en lire, et en dire à l'occasion entre nous. Simplement ceci pour le moment : il me semble que son travail et ses trouvailles peuvent *s'inscrire à partir* de ce que Lacan rend *possible* quand il écrit les formules de la sexuation, qui ouvrent comme on l'a dit un « hors champ » de la jouissance Autre, étant bien entendu que ce « hors » ne signifie pas exclusion mais au contraire inclusion paradoxale de ce qui déborde, supplémente le phallique, quoique sans conjonction ou « harmonie » envisageable (non-rapport-sexuel), mais justement comme et parce que « incompatibles ». A ceci près, que M.Montrelay n'en reste pas à ce féminin *simplement possible* (« que ça cesse de s'écrire ») mais entend lui donner consistance clinique (« que ça cesse de ne pas s'écrire », *contingence*), en nouant sans les confondre le féminin et le maternel, ou « matièrnel ». Et cela suppose d'oser *imaginer ce réel au défaut de le symboliser* à proprement parler, ce qui peut s'avérer efficient dans la pratique (dans l'écoute, redite par elle « flottante », après Freud mais en en élargissant le « champ » à l'éprouvé) et peut dans une certaine mesure se théoriser, en jouant entre science (physique quantique particulièrement) et poésie voire musique. En particulier, cela suppose d'accorder du *savoir au corps* même, en tant qu'il est le lieu de mémoire où se transmet via la vie infantile et intra-utérine une « information » ancestrale qui s'organise selon un tout autre référentiel que l'espace-temps structuré par l'Autre du signifiant, et qu'il nous faut comme analystes non pas connaître mais appréhender. Cette zone anté-signifiante qu'explore M.Montrelay (tout en n'abandonnant pas la rive du signifiant), Lacan ne s'y aventure pas, ou de façon sporadique et assez virtuelle, par exemple avec cette notion qui reste très floue de « lalangue », peut-être parce qu'il reste... un homme, mais aussi pas sans bonne raison « épistémologique » - comment savoir ce qui échappe précisément à ce dont tout savoir se tient : de l'Autre comme trésor du signifiant ? Reste qu'il a lui-même établi l'incomplétude du symbolique, et que dans la praxis, l'imaginaire (ou comme disent certains « l'imaginal ») n'est pas sans effets... à condition de ne pas « y croire » comme Jung, de ne pas substantifier, ériger, l'imaginaire (de sorte que ça ne cesse pas de s'écrire, *nécessaire*). Débat ouvert, qu'on reprendra plus loin à propos de lalangue...

Ces dernières considérations nous ont semble-t-il éloigné de l'amour, surtout le « nouvel », qui reste encore en suspens. Si l'amour est une « divinité », peut-elle se détacher du dieu Eros ? Si l'amour se source au matriciel, une femme peut-elle ne pas « **prêter à confusion avec Dieu càd ce dont elle jouit** » (comme le dit Lacan p 82) ? Et peut-on connaître l'amour sans connaître la haine ? La lettre d'amour ne boucle certes pas la question, laisse encore en plan une réponse élaborée. Il faudra attendre la fin du dernier chapitre pour qu'il y revienne en de tous autres termes, de rencontre/reconnaissance des sujets en tant que perception chez l'autre de *signes* d'un sujet affectant le parlêtre d'un savoir inconscient *marqué* par l'exil du rapport sexuel.

Chapitre 11

Ce n'est que dans la dernière partie (partie 4, p 131-133) que le fleuve amour ressurgit d'un long parcours souterrain en jets de formules nouvelles. Mais avant d'y venir, il n'est pas inutile de lire de près dans ce qui précède l'efflorescence de considérations sur le savoir, le langage, l'inconscient, lalangue, le corps, les affects, l'individu, le signe, etc... qui nous engagent dans un labyrinthe où courir comme des dératés mais qui peuvent aider à saisir la nouveauté relative de ces formules.

1. *C'est-à-dire, ou pire... à savoir :*

Une fois n'est pas coutume, abordant la dernière séance, Lacan jette un regard rétrospectif sur ce qu'il a pu dire dans ce séminaire, non pas qu'il l'ait relu puisque ce n'est pas encore écrit (sinon quelques bribes, l'aphorisme de départ, les formules de la sexuation ou la lettre d'amour), mais à partir du retour sur ses « **élocutions** » telles qu'on (JAM ?) a bien voulu « **brosser ce que je raconte** » - « brosser » supposant une activité de nettoyage, pour le meilleur de le rendre plus net ou pour le pire, comme on l'a vu parfois avec l'aide d'Allouch, de le débarrasser comme « poussières » de certaines marques pas toujours si superfétatoires que ça (singulièrement l'aphorisme de départ⁴³)

Ce qu'il en retient d'abord, c'est un affect d'étonnement pas sans peut-être une certaine angoisse sous-jacente qu'il « avoue » éprouver de s'être aventuré bien au-delà de ce qu'il a pu dire jusqu'ici, au-delà du « champ » jusqu'ici « balayé », disons le « champ freudien », c'est-dire tout ce qui a pu se dire à l'enseigne du retour à Freud : « **Sous ce titre d'Encore, je n'étais pas sûr, je l'avoue, d'être toujours dans le champ que j'ai balayé pendant vingt ans...** ». Se confirme que ce séminaire marque un tournant décisif⁴⁴, reprenant certes des avancées partielles et plus ou moins furtives semées dans les séminaires précédents (à mon avis au moins depuis *L'acte analytique* mais qui se sont précipitées avec les 4 discours, *D'un Autre à l'autre, D'un discours..*, et surtout *...ou pire*) mais qui ici se cristallisent⁴⁵ et valent comme « moment de conclure » c'est-à-dire, au sens que Lacan donne à cette formule, non comme un achèvement ou un accomplissement qui rassemblerait le tout « enfin » mais un temps où la reprise après coup relance le travail vers un nouvel inconnu, d'où se ressource, d'un non encore savoir, un « encore... » à dire, autrement.

En l'occurrence, sortir du « champ » jusqu'ici « déblayé », c'est a-border ce que nous avons appelé plus haut un « hors champ », celui désigné du terme-clé (qui n'est pas un concept au sens strict, répétons-le) de jouissance. Cette bascule dans le parcours d'analysant/passant du séminariste

⁴³ Cf mon texte de l'année dernière p 3 où je restitue avec Allouch la formule complète : l'époussetage par JAM de « ... du corps de l'autre qui l'Autre Le symbolise » efface une caractéristique essentielle de ce séminaire que nous avons relevée tout au long : celle de problématiser la question de la jouissance et celle de l'amour comme une affaire de « *lit de plein emploi* » (dérivable en affaire de divan/fauteuil), c'est-à-dire de corps à corps en présence, d'entre-corps où l'Autre se corporise, se localise, en « Autre sexe », à savoir ramène toute l'affaire dite jusqu'ici en « Vérité » dans un certain « Ciel » (de Dieu par exemple thomiste, ou des « Idées » par exemple platoniciennes), au réel bien « terrestre », en ce sens « a-thée », du non-rapport sexuel de la jouissance phallique à la jouissance Autre. Je pense que faute de cet indice, on ne comprend rien aux élocutions de ce séminaire, ou plutôt on le comprend bien trop, à savoir métaphysiquement, on le capte dans l'Être, on l'ontologise (y compris a fortiori dans sa version théologique), on obture le réel en jeu dans l'entre-corps en l'êtifiant (cf ci-dessus en particulier, p23, comment la *philia* aristotélicienne idéalise sous couvert d'amour le rapport sexuel en en transposant la béance en rapport des semblables au *Bien transcendant*). D'où la récurrence obstinée dans ce séminaire de la critique de l'Être.

⁴⁴ Ce n'est pas pour rien qu'il sera le premier publié des séminaires, en dépit de la chronologie.

⁴⁵ Je ne choisis pas le terme de « cristallisation » par hasard, c'est un maître-mot de Stendhal pour parler de l'amour dans son livre éponyme, auquel Lacan a fait référence

qu'est Lacan poursuivant ici son *analyse infinie* hors divan et au delà du *terme de la cure* (analyse que je dirai « transfinie » au sens de Cantor), il l'a d'ailleurs signalée au tout début (cf chapitre 1) comme analyse de **son** « *je n'en veux rien savoir* », différent de celui de ses auditeurs supposés en rester à un « *je ne veux rien savoir* » de ce que dit Lacan, pris lui-même comme un « sujet supposé savoir », c'est-à-dire une figure d'analyste sur laquelle transférer en ouverture de cure. Ce pourquoi il suggère alors de les renvoyer à ce titre sur un divan, s'ils en sont là. Ce « *je n'en veux rien savoir* » propre à Lacan, et à tout analysant dans des *moments de passe*, concerne me semble-t-il la prise en compte, *hors champ* de ce qui peut se dire en vérité, des effets de jouissance qui échappent au savoir, du moins au savoir le dire...

Et c'est en effet d'abord à cette question lancinante du *savoir* que se heurte Lacan, au point qu'il tient à en faire la question princeps de ce séminaire plutôt que celle de l'amour qu'on lui a renvoyée. Nous nous étions quittés à la fin du chapitre 7 (p 82 - mon texte p 27-28) sur une interrogation qui me paraît un peu « fébrile » : non seulement est-ce qu'une femme sait ce qu'il en est de son rapport à l'Autre (SAbarré) mais « **est-ce que l'Autre sait ?** » qui porte l'énigme au bord du *mystère* religieux. Au bord seulement, et c'est ce qui redouble le problème, car si l'Autre consiste en Dieu jusqu'à être supposé *omniscient* et *tout amour* selon la vulgate chrétienne, il ne connaît pas la haine ; or, Lacan recourant à Empédocle duquel Freud s'est « **servi de tire-bouchon** »⁴⁶ et qui lui paraît une référence plus avisée, le dieu (les grecs ne mettent symptomatiquement pas de majuscule) ne connaissant pas la haine, il n'en connaît pas non plus l'amour, puisque *pour les mortels, l'amour ne va pas sans la haine*, et du coup il est ignorant, au moins de ce que les humains savent : cet Autre ne sait pas, ne sait pas tout en tout cas. Remarquons que l'argument tient à cette mineure du syllogisme que l'amour ne va pas sans la haine ; nous y reviendrons avec Lacan à la toute fin (p 134) où il est dit que « **La vraie amour débouche sur la haine** », ce savoir étant associé à la condition de « mortel » (mortalité de l'humain ou/et de l'amour ?). Pour le moment, retenons que si l'Autre sait, il ne saurait être le fait d'un *Eternel* qui ne connaît pas plus que *l'étranger* la condition humaine de *mortel-parlant* car, comme le reprendra la partie 2 de cette séance sur « l'unité ratière », pas plus l'Eternel que l'étranger (pour des raisons inverses) ne sont sujet-effet-du-signifiant, même et surtout si Dieu peut être dit un *Je*, comme le « Dieu d'Abraham et de Moïse » de Pascal – *Je suis ce que je suis* – lequel justement est un « sujet absolu », non divisé, se posant dans une pure identité à soi, y compris à « Lui-m'aime » comme pourra même dire la mystique, donc en rien un sujet qui n'est que divisé⁴⁷...

⁴⁶ D'allure à première vue ironique, ou du moins désinvolte – un ton à peu près contant chez Lacan qui ne semble rien dire de « sérieux » sans l'indicer d'un coefficient de dérision, énonciation ni au premier ni au second degré, mais quelque chose comme un « degré et demi » ou un degré-virgule-quelque-chose (ce qui définit le « fractal » en mathématique) ; ce qui prévient l'auditeur/lecteur d'en faire savoir clos et le porte à penser ce qui n'est pas encore pensé - cette formule est dans son fond un hommage à Freud : l'usage d'Empédocle fait sauter le bouchon du Dieu chrétien qui embouteillait la question. La figure de style inverse, le ton péremptoire voire de grande colère dépréciant violemment tel point de vue, produit un effet équivalent, cette fois par le « trop » au lieu du « moins ».

⁴⁷ ... et qui, s'il doit vraiment « s'identifier », en passera par l'hors-soi, imaginaire du désir de l'Autre, symbolique du trait unaire, ou réel de « l'identification primaire au père », selon les trois identifications freudiennes reprises de Freud par Lacan (dans le séminaire *L'identification*), qu'il supplémentera en 1975 de l'identification au sinthome, ce reste irréductible du déchiffrement du symptôme. En tout cas hors de soi, de ce Soi qui n'aura jamais été, n'en déplaise à Paul Audi ou Winnicott, selon Lacan du moins qui pour cela ignore délibérément ce que la supposition spéculative freudienne d'un « narcissisme primaire » impliquerait d'identité « première ».

Comprenons que cette question du savoir de l'Autre torture Lacan, ce dont il témoigne p.125 en disant « **Je vais droit à ce dont il s'agit - le savoir c'est une énigme** », car il a jusqu'ici défini clairement le savoir comme une *articulation de signifiants*, c'àd fait de signifiants en tant qu'ils s'articulent, et il le répète ici : « **Pour le parlant, le savoir est ce qui s'articule** » (p 129). Ce qui est très freudien, au prix de reformuler ce que Freud exprime en termes de représentations inconscientes ou de « représentants de la représentation, que Lacan reprend en termes de signifiants articulés faisant « texte inconscient ». Il en est ainsi arrivé dans *D'un Autre à l'autre* à le redire en localisant, dans sa matrice signifiante S1/S2, le savoir dans le S2 ; ces reformulations qui sont le produit de l'élaboration première de Lacan sur la logique du signifiant et qui sont ce qu'on retient généralement de lui, ne sont pas rien puisqu'elles mettent en avant la causalité déterminante du langage sur les effets psychiques ; mais elles restent bien « dans le champ ». Or, **l'introduction du hors champ de la jouissance** (dont seuls des effets affleurent au sujet, comme affects) **troublent cette question du savoir, en font énigme, énonciation sans énoncé** (comme il définit l'énigme), ou dire hors les dits qui en feraient savoir en vérité (« Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend... », début de *L'étourdit*).

Alors, de deux choses l'une, ou bien il n'y a aucun savoir de l'Autre en tant que l'Autre est toujours Autre, jamais réductible à l'Un, même sans le poser dans l'« Etre », par exemple comme le pointe la théologie négative qui l'équivaut au non-être, ou comme le produit la mathématique en tant que fiction pour *cerner* néanmoins (néant moins ?) comme *ensemble* cet infini en acte, de le dire. Cette mise sur l'Un est pourtant la condition *sine qua non* pour qu'ait lieu un savoir articulable, c'àd *faisant rapport entre éléments* (stoikeion) car le rapport fait un de ce qu'il rapporte en tant qu'il est un rapport, qu'il aille ou non jusqu'à le faire être : « **on aurait pu s'en apercevoir depuis un bon bout de temps, puisqu'à tracer le chemin du savoir on ne faisait rien qu'articuler des choses et pendant longtemps les centrer sur l'être** » ; ou bien il y aurait comme un savoir de l'Autre mais qui échappe à la signifiante, à toute « articulation », ce qui est en effet énigmatique si on s'en tient justement au savoir comme articulable. Or, c'est pourtant ce qui se manifeste singulièrement au sujet du féminin.

L'inconscient freudien pose ce problème, manifeste cette *aporie*, dit alors Lacan : « **Cette énigme nous est présentifiée par l'inconscient tel qu'il s'est révélé par le discours analytique** » (p125). L'invention freudienne va en effet plus loin que le discours scientifique (linguistique) car il est « **le témoignage d'un savoir en tant que pour une part il échappe à l'être parlant** », à sa conscience comme à sa science. C'est bien en effet le point de départ de la psychanalyse de supposer⁴⁸ que *les symptômes parlent* (y compris corporels dans l'hystérie de conversion par ex) là où rien ne se formule en clair, ne s'articule. D'où la prise en compte analytique d'un inconscient *textuel*, **non articulé mais articulable**, dont il y a lieu de « *faire l'hypothèse* »⁴⁹ ou le pari et qu'il s'agit de « découvrir », par exemple de déchiffrer comme contenu latent au devers du contenu manifeste du rêve en franchissant à rebours la barre de la censure, quitte à ce que la « découverte » se fasse comme chez les archéologues « invention », c'àd moins une perception qu'une lecture. Mais il se trouve que Freud lui-même a rencontré tôt les limites de cette interprétation, de « l'ombilic du rêve » à « l'analyse infinie » et au « continent noir » du féminin. Lacan l'a éprouvé depuis longtemps dans le cadre renouvelé de la théorisation à partir de lieu de l'Autre, dans l'incomplétude du

⁴⁸ Hypothèse de l'inconscient dit Freud dans le premier texte de la Métapsychologie, correspondant au *parti pris* constant de la pratique d'interprétation/déchiffrage.

⁴⁹ « **L'inconscient, je n'y entre pas plus que Newton** [dans son champ de la Physique, il fait l'hypothèse que « *le ça tourne astral c'est la même chose que le ça tombe* ») **sans hypothèse** » Encore p 129).

symbolique. Ce qui est ici nouveau, c'est que cette énigme du savoir se radicalise quand la question du savoir de l'Autre (du signifiant et/ou de la parole) devient celle du savoir de l'Autre sexe qui Le localise en l'autre corps.

Enigme radicalisée en son intensité mais qui du coup pourrait trouver peut-être une certaine issue justement en ce qu'elle est portée à son acmé par ce qui se désigne comme ... jouissance : « **Le point-pivot, la clé 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** » (p 125). Le savoir n'est par là plus simplement rapporté à ce qui de droit sinon de fait s'articule et est susceptible de se faire énoncé, mais à ce qui « se jouit », c'est-à-dire ce qui a part au corps puisque, on l'a repéré, le « se jouir » touche au corporel et non plus à l'être qui n'est que d'être dit - comme il le répète pour la nième fois p 126 à la suite de Gorgias le sophiste: « **rien n'est, sinon dans la mesure où ça se dit que ça est** ». Ce serait dire qu'en dernière instance, le savoir inconscient dont le parlêtre est « parasité » (comme il le dira ultérieurement), s'il peut pour une part se désigner comme un lieu-dit textuel, est, dans son « **exercice** » c'est-à-dire dans son effectivité, hors discours, y compris celui de l'analyste – sauf peut-être à considérer justement que celui-ci, par delà sa *position* déterminée dans la ronde des 4 discours qu'il suture, ne se réalise *effectivement*, *n'a lieu*, que dans le *passage d'un discours à l'autre* dont le « nouvel amour », s'il existait, ferait signe (cf chapitre 2), c'est-à-dire comme *événement*, un *avoir lieu*, et non comme *être en un lieu*, une *place* déterminable. C'est d'ailleurs un tel avoir lieu sans lieu d'être d'un savoir de l'Autre que Maurice Blanchot dans ses très étranges récits tente à sa manière de dire quand même, à l'écrire, d'une « écriture blanche », et qu'il désigne par cette formule paradoxale d'un « *savoir sans vérité* ».

Cet « *exercice du savoir* » qui ne représente rien de représentable, qui ne « représente » donc en rien, rien que jouissance non représentable, on peut le corréliser (avec Lévi-Strauss, comme l'a repris Lacan dès *L'instance de la lettre*) avec la question de « l'effectivité symbolique » ; mais à entendre désormais non comme efficence du symbolique comme tel, mais comme *ce qui lui donne, lui confère*, son efficence, sa puissance d'avoir des effets, sa vertu dynamique dernière, et qui n'est pas de son ressort propre mais lui vient de ce qui, du symbolique, se source au réel qui précisément lui échappe, se ressource dans la béance de jouissance toujours-déjà-perdue-de-dire (a fortiori perdue de vue) que le langage « appareille » de son grément, ou aussi bien d'où il appareille, *prend le large*.

L'énigme ne se dissout pas par là en elle-même mais la difficulté s'en déplace peut-être avantageusement. On peut l'éclairer à propos de « la voie royale vers l'inconscient », en revenant à ce qu'en dit Olivier Grignon dans *Théories et interprétations du rêve chez Freud et Lacan* dont j'ai déjà parlé, qui va chercher dans Freud lui-même, dans ses textes ultérieurs et « complémentaires⁵⁰ au maître-livre, de quoi dépasser Freud, le Freud le plus connu, celui qui engage à déchiffrer le texte du rêve, à travers ses quatre opérations d'écriture soumises à la dite censure : condensation, déplacement, figuration, symbolisme. A lire et relire, ce texte d'Olivier Grignon. Je n'en retiens ici que l'essentiel pour notre affaire : en deçà du travail - toujours à faire – de déchiffrement « hiéroglyphique » d'un texte manifeste censé recouvrir un texte latent inconscient où le travail du rêve est entendu comme ce travail de transformation d'un texte devenant du coup palimpseste en un texte lisible, il convient de considérer le « rêver », l'effectivité du rêve au travail, ce qui se passe dans son « *exercice* » même, qui est **procès de constitution du texte même à partir de rien qui soit déjà textuel**, sinon des « éléments de la veille » en fournissant les matériaux signifiants ou pré-signifiants,

⁵⁰ Apparemment du moins, car il faudrait plutôt dire qu'ils le complètent moins qu'il ne le supplémentent.

lesquels ressortissent moins de l'inconscient que du préconscient. Autrement dit, le travail du rêve, ou faudrait-il mieux dire le « travail-rêve », est **opération de chiffage**, préalable à ce que puisse s'offrir à l'interprétant quelque chose à déchiffrer. Et ce chiffage ou écriture au sens fort du terme, le fait même d'écrire à partir « *de rien qui soit d'avant* » (*Litturaterre*), rien de déjà écrit en tout cas, consiste à justement donner consistance de textualité à ce qui n'est d'abord que se jouir du corps. En ce sens, le dit « désir du rêve » n'est pas essentiellement **un** désir censuré, donc déjà-là et qu'il s'agirait de mettre au jour d'une formulation ou reformulation plus appréhendable, il est la formation même *du désir comme tel*, comme métonymie signifiante (cf *L'instance de la lettre*) à partir (au sens d'en partir, d'appareiller) du « se jouir en corps » ; autrement dit, la fonction du rêve est de « *faire condescendre la jouissance au désir* ».

Cette dernière formule que j'emploie est celle qu'a pu dire Lacan à propos de ... l'amour⁵¹. Serait-ce à dire, que rêver conflue avec aimer ? C'est ici une question subsidiaire, mais pas si folle peut-être : après tout, le rêve qui met le sujet rêvant partout dans les figures du rêve ne témoigne-t-il pas d'un amour de soi au sens radical d'un amour-soi, d'un *narcissisme* d'autant plus *primaire* qu'il prévient l'émergence de tout Autre qui viendrait à l'éveiller (fonction du rêve comme gardien du sommeil) - ce dont témoigne a contrario le cauchemar qui justement en réveille, de ne pas parvenir à résorber l'altérité au jouir-soi qui pointe et perce, que ce soit comme souvent sous d'innombrables figures persécutrices d'un autre menaçant ou en dernière instance dans la figure infigurable de la mort, l'Autre absolu...

Quoiqu'il en soit, si l'on reprend la façon dont *D'un Autre à l'autre* situe le savoir dans la matrice signifiante, en S2, il y a lieu de « **savoir l'entendre** » (p 126) à nouveaux frais, ce savoir : en disant S2 « **est-ce bien d'eux que je parle ?** ». Encore un jeu de mots dont jouit Lacan. Sans doute, et ce n'est pas hors de propos de le relever. Mais est-ce si gratuit là encore ? Ce « d'eux » peut référer aux partenaires amoureux et/ou sexuels - couplage problématique homme/femme ou appariement incongru analyste/analysant - mais pour autant que ça ne va pas tout seul pour faire *un deux*, pour faire rapport de deux éléments supposant donc que d'eux ça fasse *un Deux*, il ne peut que s'écrire avec cet apostrophe qui, faisant hiatus entre eux, fait trace de son impossible.

C'est sans doute pourquoi Lacan a tenu à démontrer mathématiquement⁵², dans *L'étourdit* je crois, que le nombre 2 ne peut s'engendrer *à partir de deux nombres précédents* comme le font tous les autres nombres : $3 = 2 + 1$; $4 = 3 + 1$, etc.. , mais 2 n'est pas engendré à partir de 1 et 0 par n'importe quelle opération ; ce qui fait que pour Lacan, le deux est à la même enseigne que l'infini, non « constructible », et donc en ce sens ne *consiste* pas, sauf à le « poser » tel axiomatiquement. En tout cas, d'eux qui *aimeraient* se faire un Deux, il ne saurait advenir un Tout, un *s'avoir* mutuellement. Le savoir du deux ne se réalise pas, le deux du savoir ne se sait pas dire : le S2 ne parle pas d'eux. Autre figure de l'aporie du savoir pour autant qu'il s'agirait de savoir tout d'eux, d'eux comme tout. L'Un-dieu du supposé tout-savoir ne peut qu'ignorer, son ignorance fût elle aussi docte qu'on voudra, ce qui se joue entre eux, ce qu'il en est d'eux. Ce qui s'atteste d'expérience de ce que

⁵¹ « *L'amour est ce qui fait condescendre la jouissance au désir* ». Citation littéralement exacte mais dont j'ai perdu la référence textuelle. Comme quoi la jouissance du texte lacanien qui me reviendrait est bel et bien perdue ! L'amourlacanien l'aurait-elle fait condescendre au désir d'en parler en pure perte ?

⁵² Ce qui peut techniquement (au sens d'une technicité mathématique, de sa pratique littéraire rigoureuse) se contester comme l'a fait Badiou dans le texte « le sujet et l'infini » dans *Conditions*. Et au-delà des exigences mathématique, peut avoir une incidence très réelle sur la question de la jouissance féminine, par exemple de fonder d'une certaine manière inattendue le geste théorico-clinique de M.Montrelay (en particulier son percept, sinon concept, du « deux-dans »), ce qu'il faudrait démontrer mais nous engagerait dans de toutes autres considérations que celles qui nous suffisent ici.

entre eux d'eux, il y a non seulement *différence* mais *différend*, c'est-à-dire selon l'explicitation de JF Lyotard, qu'ils ne peuvent se mettre même d'accord sur ce sur quoi ils ne sont pas d'accord, *différant* leur conjonction à l'infini en corps et encore. La clinique en vérifie quotidiennement le discord sur nos divans.

L'inconscient donc en témoigne, de cette énigme du savoir de l'Autre. Un témoin a une double caractéristique : de porter ce dont il témoigne - supposé un « réel » hors scène, hors champ de la scène où ça se témoigne - au champ de la vérité par ses dits (il peut alors être mensonger) ; et il se situe donc en médiation, en tiers, entre le savoir qui fait énigme, jusqu'ici sans vérité puisque hors-dit, et l'Autre de la parole qui en entend ici le message et lui en renvoie l'entendement sous une forme inversée (*Tu l'as dit*). **A ce titre de témoin, le dit Inconscient ne peut pas simplement s'identifier à l'Autre barré** (cet Autre auquel a affaire le pas-toute d'une femme). Cela complique sérieusement sa définition, voire l'indéfinit. Au point que plus tard Lacan en viendra à renoncer à l'usage de ce terme pourtant fondateur de la psychanalyse, pour lui substituer soit sa translittération « *L'unbewusst* » soit le « *parlêtre* ». Il n'en est pas là, mais s'emploie à reconsidérer voire remanier sa formule princeps de « *l'inconscient structuré comme un langage* », en l'affrontant aux termes de *langage* et de *lalangue* (p 126, 127 mais aussi 129, 130), - dans ce qui m'apparaît un certain embrouillamini de la recherche en cours, « *témoignant* » précisément d'un certain embarras théorique.

2. Inconscient, langage, lalangue...

Que l'inconscient ait partie liée au langage, c'est ce que depuis 1953 au moins, Lacan martèle, et que tout le monde a retenu même s'il ne l'a jamais lu, mais il le rappelle ici d'abord en soulignant lourdement le « *comme* », ce qui non seulement prévient de les identifier mais va engager à relativiser voire fortement minimiser le statut de ce qu'on appelle « langage » : « ***Si j'ai dit que l'inconscient est ce comme quoi l'inconscient est structuré, c'est bien d'abord parce que le langage, ça n'existe pas*** ». Paradoxe, au moins apparent : l'inconscient se définit par rapport au langage mais le langage n'existe pas ! Entendons : il n'y a pas de « langage » comme *donnée première* car il n'est que « ***ce qu'on essaye de savoir concernant la fonction de lalangue*** (p125)... *une élucubration de savoir sur lalangue* (p126) » ; ce n'est qu'un retour réflexif sur elle, donc secondaire, et toujours en recherche. Si l'on entend provisoirement à l'oreille « la langue », en deux mots, ce n'est certes pas fait pour choquer les linguistes qui accorderont volontiers que « le langage » n'est qu'une « Idée » induite, un terme limite supposé englober virtuellement « toutes » *les langues, lesquelles seules existent, une par une* - et encore, l'unicité de leur contour est floue ! - telles que les dictionnaires tentent d'en répertorier le lexique à partir de leur étymologie et histoire ou de leurs usages passés et actuels et dont les grammaires s'efforcent de codifier la syntaxe mouvante. Bref, il n'y a pas « Le » Langage, pure fiction conceptuelle pour la science elle-même qui ne le pose que pour en délimiter a priori son « objet de savoir » par différence avec d'autres disciplines mais qui sait bien qu'il n'existe pas comme tel - on ne parle pas le langage, on parle en langues : « ***Certes, c'est ainsi que le discours scientifique lui-même l'aborde...*** »⁵³ ...

⁵³ C'est aussi bien ce dont s'avise à sa manière un penseur comme W.Benjamin, indépendamment de la linguistique et en référence au mythe de la tour de Babel, qui méditant sur la question de la traduction, fait du « langage » rien d'autre que l'intraduisible d'une langue source dans une langue cible, et qui « n'existe » que comme l'insistance d'un *reste* irréductible *entre* langues qui, du coup prend fonction d'*objet-cause* du désir de traduire infiniment renouvelé : « Le langage » est ainsi ramené au statut de « déchet » des opérations de traduction, rappelant tout à fait *l'objet a* lacanien, mais pensé sur le mode messianique (sans Messie) : il est

... « à ceci près qu'il lui est difficile de le réaliser pleinement car il méconnaît l'inconscient. **L'inconscient est le témoignage d'un savoir en tant que pour une grande part il échappe à l'être parlant** » (p126). C'est dire que l'inconscient tel que Freud l'a « inventé » a un *poids de vérité* que n'a nullement le savoir sur les langues que conceptualise la science linguistique, non pas qu'il en *sache plus* au sens d'une « connaissance » plus approfondie ou plus large mais qu'il *témoigne en vérité* de toute autre chose que *la langue*, à savoir quelque chose qui touche à **un réel** que Lacan nomme désormais **lalangue** en un seul mot - écriture déjà avancée auparavant mais reprise ici dans ce nouveau contexte. C'est cet accent mis sur le réel que souligne le verbe « réaliser » qui n'est pas à prendre simplement au sens de *se rendre compte* (de penser) mais au sens de *prendre acte, ou du moins de faire trace* d'un réel qui justement *échappe* (au parlant en langue) : c'est de ce qui échappe à la science comme à la conscience que témoignent les formations de l'inconscient.

Avant d'en venir à cette affaire de *lalangue*, ici centrale, une remarque. Cet écart, ou plutôt ce hiatus, entre la science linguistique initialement saussurienne et la découverte freudienne de l'inconscient, ce saut entre la valeur scientifique de « connaissance » du langage et la valeur freudienne de vérité de l'inconscient « **structuré comme un langage** », Lacan en a fait valoir la subversion dès 1957, dans *L'instance de la lettre* en particulier⁵⁴ : « Mais ne sentons-nous pas depuis un moment que d'avoir suivi les chemins de la lettre pour rejoindre la vérité freudienne, nous brûlons, son **feu** prenant partout ». Et plus loin ; « Cette **révélation**, c'est à Freud qu'elle s'est faite, et sa découverte il l'a appelée l'inconscient ». Cette découverte qui se nomme freudiennement *Inconscient* est celle de l'Autre comme *lieu d'où ça parle*, d'où le message est renvoyé sous une forme inversée (« Tu auras parlé ») en *varité* de l'Autre comme *lieu du Langage*, « **trésor du signifiant** » posé comme *code* (même si on tient compte qu'il n'existe effectivement que dans une langue parmi d'autres), ainsi que le postule le discours linguistique qui d'ailleurs, Saussure le précise explicitement, écarte a priori de son concept fondateur toute considération sur la parole, le fait du parler.

Mais, notons-le, Lacan n'est à l'époque en mesure de le remarquer qu'en le disant soit par la métaphore (de source héraclitéenne ?) de « feu », soit en empruntant le discours religieux de la « révélation », qu'il reconduira à la fin du texte en collant à la métaphysique heideggerienne⁵⁵, même s'il s'efforce de prendre ses distances avec « l'heideggerianisme » mais n'en use pas moins de son discours ontologique pour faire valoir que la découverte freudienne de l'inconscient déborde *l'objet* de savoir scientifique en posant la question de *l'être* (parlant), en l'occurrence que « ça en dit plus » que ce que le parlant croit dire en parlant : « Freud, par sa découverte a fait entrer à l'intérieur du cercle de la science cette frontière entre **l'objet** et **l'être** qui semblait marquer sa limite » (*Instance* p 527). A cette époque de l'analyse théorisante de Lacan, le débordement de l'objet vers l'être marque un progrès de l'analyse, mais ça ne va pas sans cahoter.

D'où des acrobaties rhétoriques dans ce texte⁵⁶ pour faire une part à « l'esprit » puisque la dimension de la vérité emprunte encore à ces termes idéalistes-spiritualistes du discours religieux ou

toujours à venir puisque toujours déjà perdu. (Cf WB : *De la traduction*). Tout le travail de Barbara Cassin autour de la traduction en prend acte, jusqu'au paradoxe d'écrire (collectivement et inter-langues) un « *dictionnaire des intraduisibles* », tout ce qui reste de l'Idéal d'un Langage qui se réduit à « l'entre-langues ».

⁵⁴ « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Ecrits* p 493- 528, spécialement p 509 et sq.

⁵⁵ *L'instance*, p 528 : « Quand je parle de Heidegger ou plutôt que je le traduis, je m'efforce à laisser à **la parole qu'il profère sa signifiance souveraine** ». Cf éventuellement la discussion sur ce texte avec JL.Nancy et P.Lacoue-Labarthe (leur livre : *Le titre de la lettre, une lecture de Lacan*) que j'ai menée dans le tome 1 de *L'avérité de la lettre*, p 51 et sq en particulier.

⁵⁶ p 509, et ma lecture p 53 de *L'avérité de la lettre*.

philosophique, (« *Certes la lettre tue, dit-on, quand l'esprit vivifie* ») tout en ne lâchant pas ce que le détour par la « science de la lettre » a imposé comme point de vue matérialiste (« *Mais nous demandons... comment sans la lettre, l'esprit vivifierait... La lettre fait la preuve qu'elle produit tous ses effets de vérité dans l'homme sans que l'esprit ait le moins du monde à s'en mêler* »). Lacan en est alors contraint de se tenir sur ce fil funambulesque, entre *l'objet de savoir* à la lettre de *l'inconscient* et *l'être en question* du *parlant* dans la découverte de ce lui échappe en tant qu'il parle, ce qui se résume dans ce que je nomme alors d'une formule monstrueuse philosophiquement, de « matérialisme transcendantal ».

J'entends par là que **le signifiant, en tant que localisé à la lettre** (ce que la linguistique relue par Lacan effectue : cf 1^o partie de *L'instance*), s'avère, par la prise en compte de l'inconscient et seulement par elle, **dans sa fonction de signifiante qui emporte le sujet** (ignoré par la science), c'est-à-dire *structure* a priori ce qu'on appelle son « psychisme », en rend *a priori possible* ses effets - ce qui est la définition kantienne même du « transcendantal », sauf que ce transcendantal n'est pas *idéaliste* (supposition en dernière instance « spirituelle » de ce qui fait le départ du « noumène » au « phénomène », et corrélativement de la raison pure à l'entendement), mais tout en étant formel, formalisable (comme l'effectue le texte « *parenthèse des parenthèses* » dans « La lettre volée »), s'appuie sur le fait très « matériel » de la phonologie, qui met en évidence qu'un signifiant (ici alors réduit au phonème⁵⁷) est très exactement défini comme tous les autres signifiants qu'il *n'est pas*, comme stricte *différence* – ce que met en évidence sa prise à la lettre, qui le localise comme retrait d'esprit.

Or, c'est précisément l'élaboration et la mise en avant du registre du réel (et de la jouissance que son impossible à dire indexe), et en tant qu'il ne se confond surtout pas avec la « matière langagière », qui lui entre-ouvre une voie de sortie de cet imbroglio, même si l'équivoque, comme on le verra, se déplace dans l'usage délicat de ce signifiant de *lalangue* qui tente d'en cerner le *joint*. La découverte de l'inconscient n'est donc plus approchée comme une *révélation* mais comme un *témoignage*, les deux formulations ayant en commun de référer à la dimension de la vérité débordant la simple « objectification » scientifique du savoir, mais la deuxième en ramenant la découverte en termes de transcendance ou transcendantalité à connotation « sacrée », à un régime beaucoup plus « profane », type scène judiciaire ou ... *amoureuse* (le « Je t'aime » peut valoir comme un témoignage sous serment de ses « sentiments », engageant à le tenir, ne serait-ce qu'à en répéter le dire!).

L'inconscient, non plus *révèle* la Vérité qui met le feu (Feu de Dieu, de la substance ignée héraclitéenne ou de feu l'Etre heideggerien soustrait aux étants) au langage formalisé et objectivant de la science, mais il témoigne (toujours en vérité, mais en minuscule, le mi-dire est passé par là) d'un réel que Lacan approche donc de ce terme de *lalangue* : « ***Lalangue sert à de toutes autres choses qu'à la communication*** [usage de la langue dans le parler discourant, le « disquourcourant »]. ***C'est ce que l'inconscient nous a montré, en tant qu'il est fait de lalangue... pour désigner ce qui est notre affaire à chacun*** [au singulier], ***lalangue dite maternelle, et pas pour rien dite ainsi*** ». « Fait de » renvoie a priori à la cause matérielle⁵⁸ : l'inconscient est fait de lalangue comme la table est faite de bois. Sauf que ce « quelque chose » dont est fait l'inconscient en sa « donnée première » n'est plus, ou plus seulement (on verra que là gît une ambiguïté persistante) la

⁵⁷ Ce sera justement mis en question plus loin.

⁵⁸ cf les 4 causes aristotéliennes de la Physique à laquelle se réfère souvent Lacan, notamment dans l'article « La science et la vérité » dans les *Ecrits*.

« matière première » phonologique des langues, l'unaire se disséminant dans l'indécidable : ainsi qu'il le précise plus loin (p131), « **Le Un incarné dans lalangue est quelque chose qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée** ». D'autant plus « indécis » que le langage n'est pas encore articulé ni même articulable dans ce « bain de langage » tel qu'on peut l'imaginer *pour l'infans* plongé dans la sonosphère « maternelle » qui l'accueille (parfois le noie), et qui d'abord **se jouit**, s'appréhende comme « **jouissance de lalangue** » (p 126). A entendre, cette « jouissance de lalangue », tout autrement que « le plaisir à parler (la langue) » tel qu'on en a discuté plus haut : il ne s'agit pas ici, pour un sujet, de prendre son pied à blablater mais, pour ce qui n'est pas encore un sujet du signifiant, d'être pris dans ce qu'il appelle p 130 « **un essaim bourdonnant** » où en effet ne se distinguent pas phonèmes, morphèmes, phrases, distinction qui fait pourtant toute l'articulation du langage. Ce « quelque chose » qui est à l'œuvre dans lalangue dont se fait l'inconscient (lequel en est donc distinct) est moins une chose dont on pourrait se réjouir comme d'un « objet », qu'il ne participe de la Chose, dite freudienne par Lacan.

Ce pourquoi il s'intéresse à Bateson dont il dira que sa tentative tourne court mais dont on lui a dit qu'avec ses « **métalogues** » il vise « **quelque chose qui va plus loin que l'inconscient structuré comme un langage** » (p126). Ce qui, entre parenthèses, fait penser au « *mystère plus lointain que l'inconscient* » qu'Alain Didier-Weill interroge dans un de ses derniers livres. N'ayant pas lieu de discuter ici de la pertinence de cette recherche, s'il fait mieux que Bateson, on retiendra que la question se pose d'outrepasser l'inconscient proprement-dit hérité de Freud, et que lalangue fait signe vers ce « lointain » qui échappe à la prise langagière puisqu'il touche à du réel, plus seulement cerné formellement comme un impossible à articuler, mais désigné comme un lieu de jouissance, un « se jouir » qui y a lieu, pas donc sans en supposer une certaine consistance quoique on ne puisse la dire substantielle (ce qui serait revenir à Jung).

Avec l'introduction de cette lalangue, ce qui échappe au parlant et dont témoignent les formations de l'inconscient dans l'expérience analytique n'est plus simplement repérable en terme de « feu de vérité » (qui n'est rétrospectivement qu'une métaphore métaphysico-religieuse) car « ça » est repéré comme une étrange « **présence** » au titre d'un certain « **savoir déjà là** ». Mais alors, quel savoir ? Si le savoir s'identifie toujours à l'articulation, comment comprendre « **ces effets de lalangue, déjà là comme savoir** [qui] **vont bien au-delà de tout ce que l'être qui parle est susceptible d'énoncer** » (p127)⁵⁹ ?

C'est à ce point de savoir que Lacan réintroduit brusquement ce qu'on lui a longtemps reproché d'avoir écarté systématiquement, à savoir les **affects**, que Freud quant à lui prenait en compte, au titre de ce qui échappe au refoulement constitutif de l'inconscient proprement dit mais qui n'en insiste pas moins – reproche à Lacan pas complètement infondé, quoique pas totalement puisqu'au moins le séminaire *L'angoisse* en fait état, il est vrai pour dire que l'angoisse est « *le seul sentiment qui ne trompe pas* ». Quoiqu'il en soit, le fait d'être affecté par lalangue prend ici toute son importance car l'être parlant (en tant qu'il se fait témoin de ce qui lui échappe au titre de faire « l'hypothèse de l'inconscient » en prenant au sérieux ses « formations », par exemple quand il

⁵⁹ Lacan insiste sur ce fait essentiel, donné dans l'expérience analytique elle-même, et qui fait le départ de toute son interrogation, au point de répéter 4 fois le même énoncé qui revient toutes les 4 lignes, du bas de la page 126 au haut de la page 127 : « *L'inconscient est le témoignage d'un savoir qui pour une grande part échappe à l'être parlant* » / « *La présence de lalangue, en tant que de savoir elle articule des choses qui vont beaucoup plus loin que ce que l'être parlant supporte de savoir énoncé* » / « *Et ce qu'on sait faire avec lalangue dépasse de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage* » / « *Les effets de lalangue, déjà là comme savoir, vont bien au-delà de tout ce que l'être qui parle est susceptible d'énoncer* ».

s'engage dans une analyse) « *donne l'occasion de s'apercevoir jusqu'où vont les effets de lalangue, par ceci qu'il présente toutes sortes d'affects qui restent énigmatiques. Ces affects sont ce qui résulte de la présence de lalangue...* ». Et un peu plus loin : « *Lalangue nous affecte d'abord par tout ce qu'elle comporte comme effets qui sont des affects* ». C'est reconnaître clairement non pas forcément que lalangue est « en elle-même » (si cette expression veut dire quelque chose) affects, faite d'affects, mais du moins qu'elle s'appréhende dans des effets qui sont des affects, qui affectent le parlêtre en deçà de ce qu'il peut en articuler, en énoncer. Mais alors la question insiste : est-ce pour autant un « savoir » ? C'est là que s'offrent deux voies qui divergent, que pour l'exemplifier je dirai celle que d'une part ouvre résolument Michèle Montrelay (pas sans que ça pose des questions), et d'autre part celle que Lacan tente de maintenir (pas sans embarras).

M.Montrelay, qui dit par ailleurs qu'elle « *reste lacanienne* » au sens d'accorder pleinement son attention flottante aux signifiants qui viennent, franchit quant à elle le pas que Lacan hésite à faire : elle postule *dans le corps même un tel savoir non articulable, elle pose que le corps sait, qu'il y a un savoir du corps qui ne doit rien d'abord à sa prise « dans les filets du langage »*. Ce « savoir », qui pro-vient de l'héritage ancestral et qui se transmet en se filtrant dans le « *champ flottant* » mettant en contigüité l'enveloppement maternel et l'infans (et d'abord le fœtus), est en dernière instance à penser comme une « *information-organisation* » : non comme une information au sens courant qui s'articule en savoir énonçable (à savoir « *comme un langage* »), mais une information qui *organise*, « *en-forme* »⁶⁰ la matière corporelle : « *Toutes les cures, sur un mode plus ou moins spectaculaire ou voilé, témoignent de l'existence d'un fait qu'il est possible d'appeler information-organisation... Ce savoir est le lot de tous, il programme nos actes et nos discours, il se sert de nos corps pour prendre forme et se conserver* ». Pour le penser, il faut faire appel à la Physique contemporaine (relativiste mais surtout quantique), en en empruntant certaines conceptions, y prenant non pas modèle à importer mais en en détournant des schèmes qui sont à entendre par isomorphie, là où Lacan ne se réfère vraiment quant à lui qu'à la mathématique pure, malgré quelques allusions à la physique *classique* de Newton mais qui ne servent que d'illustrations à son propos.

Il n'y a évidemment pas d'accès direct à un tel présupposé savoir de corps, mais ce qui se jouit ainsi aura pu **faire trace** (traces mnésiques dit Freud dans *L'esquisse*) pour le devenant-sujet, sous formes d'affects, d'émotions, d'états du corps, qui pourraient se réactualiser dans le transfert analytique, se réinventer de leur découverte, pour peu que l'analyste « *ouvre l'écoute flottante aux traces possibles laissées dans un imaginaire archaïque dont le corps a gardé la mémoire... Des affects*

⁶⁰ Cette expression, « l'enforme », que je verbalise en « enformer », je l'emprunte à Jean Oury (par ex dans son séminaire *Schizophrénie et création*) qui l'emploie pour situer l'enjeu du travail avec des schizos, de « l'être avec » ceux qui, certes sont « dans le langage » mais restent au seuil (où y sont ramenés lorsqu'ils « compensent » comme on dit) de s'en assurer la structure d'un inconscient « *comme un langage* » (on dit qu'ils ont « l'inconscient à ciel ouvert ») ; et qu'il convient alors d'aller côtoyer là où ils s'éprouvent, c'ad au point où est en question que le corps s'en-forme, que l'information ancestrale prenne forme, donne forme à un corps vivable. M.Montrelay fournit là à l'occasion une certaine théorie de la psychose qui *supplément* la théorie lacanienne de la forclusion du Nom du Père en donnant consistance de *découverte* de l'information ancestrale à la dite « jouissance de l'Autre », laquelle, quand elle « *se découvre à l'état pur à travers le caractère anonyme, inhumain, sans limites, du savoir où s'abîme le psychotique* », expose à une transparence horrifiante, une pure *continuité* qui ne laisse aucune place à une *contigüité* structurante. Et elle ajoute : « *... la psychose, à supposer qu'elle se vive dans un absolu, c'est une lumière implacable projetée sur l'ancestral. L'inconscient est alors transparent à son héritage. Cet héritage, s'il n'est ni contenu, ni traité dans les commencements donne forme directement à nos actes et nos pensées. Rien, aucune Ombre ne nous en protège. L'identité s'y anéantit* »

qui ont été vécus par le sujet, voire par d'autres, soit de près (nos géniteurs) soit de loin (nos ancêtres)... Echappés à la représentation, ils n'en sont pas moins là, sous forme d'affects inconscients qui mobilisent tel ou tel lieu sensoriel, qui produisent tel symptôme ou comportement. Ce sont ces affects-là qui se transmettent » ... et pour peu que « l'analyste se situe, non seulement intellectuellement mais affectivement là où l'analysant les éprouve mais ne se les représente pas ».

Ce n'est pas le lieu ici de préciser cette théorisation complexe qui induit une pratique originale (cf à ce propos le texte sur MM, et la séance entre nous qui lui aura été consacrée), y compris deux questions qu'elle ouvre, l'une *pragmatique* (comment s'y prendre dans la pratique avec un tel savoir du corps non articulable, sans verser dans quelque « mysticisme » ?), l'autre, disons, *épistémologique* (quel est le statut d'une telle présupposition qui par principe échappe à toute *symbolisation*, sinon à donner valeur, au moins heuristique, à une *imaginarisation du réel* ?). On en retiendra seulement pour le moment qu'**une voie est envisageable qui accorde quelque consistance à un savoir qui ne doit rien au signifiant, qui a lieu dans des états du corps dont la seule appréhension** (qui n'est pas une « saisie ») **est d'en être affecté, et qu'on peut désigner comme un réel de l'inconscient**, ce qu'il arrive à M. Montrelay d'appeler « la part flottante » de l'inconscient (pensé comme « continu ») par opposition à sa « part fragmentaire » (discret, discontinu) qui correspond à l'inconscient structuré comme un langage (fait de signifiants)⁶¹.

Cette voie, il est arrivé à Lacan, dans ... *ou pire*, donc l'année précédente, de l'évoquer quand il dit tout d'un coup sans s'y arrêter, qu'« *il y a deux horizons du signifiant, un matériel, qui est aussi un maternel, et puis il y a, écrit, le mathématique* ». Il empruntera globalement la deuxième voie, en tout cas c'est clair dans ce séminaire et le suivant, notre *Encore*, même si le passage au noeud bo et ses suites tenteront d'en revenir, ne serait-ce qu'à donner au registre imaginaire un statut de « rond » à part égale aux deux autres et à lui donner une consistance (*Les non-dupes errent*), voire à le faire équivaloir à la consistance comme telle (*RSI*). Comme s'il s'en était trouvé malgré lui « affecté », mais il semble qu'il en reste à une présentation formelle, qui ne semble pas vraiment avoir de conséquence effective sur la pratique. A plus court terme néanmoins, cette prise en compte des « effets qui sont des affects » reviendra à la fin de ce séminaire dans ses nouvelles formules sur l'amour, dont la prise en compte contraint à considérer « l'être affecté », même si cela reste pour lui une « illusion », lui qui se méfie plus que tout de ce qui relève de « l'intuition » et n'a pas manqué le joke dévastateur du « *senti-ment* ».

En attendant, revenons encore un peu à *lalangue* pour en cerner toute l'ambiguïté qui à mon sens symptématise l'embarras de Lacan pris dans *l'indécidabilité* de ce que désigne *lalangue*, entre le signifiant et l'affect, entre le savoir articulable et la jouissance de corps qui ne se manifeste que par ces effets d'affecter le parlêtre. Il est dit en effet *en même temps* d'une part que *lalangue* est un savoir au sens de ce qui s'articule (« ... ***lalangue, en tant que, de savoir, elle articule des choses...*** ») comme si sa « présence » était déjà celle d'un texte structuré comme un langage ; et d'autre part, que c'est l'inconscient freudien qui, s'en distinguant, en répond, puisque c'est lui qui *fait savoir* quelque chose de *lalangue*, celle-ci localisant alors plutôt de la jouissance qui se manifeste par des effets-affects sur le parlant, hors donc savoir articulé.

Notons à nouveau que la science du langage aussi « ***fait savoir de lalangue*** », mais c'est une « ***élucubration de savoir sur lalangue*** », ce terme péjoratif renvoyant à un savoir théorisant qui n'a que des effets de connaissance disons abstraite ou idéale, alors que l'inconscient s'en différencie et

⁶¹ Cf l'article : « Le double statut, flottant et fragmentaire, de l'inconscient ».

prend un poids de vérité beaucoup plus en phase avec le « réel », de se définir comme un « **savoir-faire avec lalangue** », c'est-à-dire une pratique, un travail en « corps à corps » avec elle. Ce qu'on peut entendre à la manière dont nous avons (p 34) envisagé, sur l'exemple du rêve en tant que procès inconscient à l'œuvre : que l'inconscient n'est autre qu'un tel travail **d'engendrement** de « texte », d'articulation d'un savoir (écriture du rêve par exemple) à partir de nul texte qui soit d'avant, à partir d'un « se jouir » de corps non d'abord articulé et que *présentifierait* donc à ce titre *lalangue*.

Mais alors en définitive, *lalangue* nomme-t-elle un savoir déjà là articulé, ou bien une « présence » soustraite au parlêtre mais qui l'affecte et que seul le travail de l'inconscient fait venir au langage, via l'écriture du rêve selon ses 4 opérations ou aussi bien via la production de toutes les autres *formations* de l'inconscient (lapsus, mots d'esprit et surtout symptômes), qui se prêtent alors comme résultats à d'éventuelles interprétations/ déchiffrages les portant vers la parole?

Il pourrait certes parfois sembler que ce soit cette deuxième voie qui prédomine : « **C'est en cela que l'inconscient, en tant qu'ici je le supporte de son déchiffrage, ne peut se structurer que comme un langage, un langage toujours hypothétique au regard de ce qui le soutient, à savoir lalangue** ». Le fait qu'il convienne de faire l'hypothèse de l'inconscient « **au regard de lalangue** » (cf aussi p129 : « **L'inconscient, je n'y entre pas plus que Newton sans hypothèse** ») n'accréditerait-il pas en effet que rien dans le réel de lalangue ne donne *matière* au travail de l'inconscient, puisqu'il faut en faire en quelque sorte le pari ? Cette formulation a d'ailleurs le mérite de justifier pleinement le fameux « comme » : l'inconscient n'est pas identifiable au langage, qui n'est qu'une Idée de science, il n'est comme tel que « travail », savoir-faire toujours en cours, de structuration, portant vers la « forme-langage » dont on fait l'hypothèse, à vérifier, à partir de ce qui est a priori « informe », ou indéterminé. Soit, mais l'incidente « **en tant que je le supporte de son déchiffrage** » réintroduit de l'obscurité : l'inconscient est ici abordé depuis son « déchiffrage » possible, càd comme texte déjà constitué à lire, à interpréter dans une *langue* plus parlable, le versant de son travail qui réfère à *lalangue* étant éludé, laissé dans l'ombre par cette indication bien vague qu'elle est ce qui « **le soutient** » : comme texte palimpseste articulé qui soutient le travail en lui fournissant « matière première » préformée déjà-là (savoir articulable), ou comme abyme d'indétermination qui se soustrait à tout appui plutôt qu'il ne soutient (se jouir)? ...

Cette invention lacanienne de lalangue reste donc terriblement ambiguë. Prenons encore parmi d'autres un dernier énoncé, p129, qui met singulièrement en évidence cette équivocité : « **... il faut interroger le savoir où il est. Ce savoir, en tant que c'est dans le gîte de lalangue qu'il repose, veut dire l'inconscient** ». Dans cette métaphore d'animal sauvage, lalangue est assimilée au gîte, lieu où l'animal est au repos, précisément pas animé, comme mort, et avec lequel il peut *se confondre* dans le noir et l'immobilité : un tel supposé savoir *est* donc *logé dans* ce lieu de lalangue, qui en est donc a priori distincte, qui n'est que repaire, lieu enveloppant incernable comme tel, comme Autre indéterminé, à l'image d'un ventre maternel (on serait là dans « l'horizon matériel/maternel ») ; mais en même temps elle tend à être indiscernable de cet « animal inanimé » du savoir qui y « repose » quoique voué à s'en extirper, à se confondre avec lui. Le savoir *est-il là* en lalangue, ou *en vient-il* par le seul travail de l'inconscient ? Se pense-t-elle comme une instance **où** réside le savoir à « découvrir » (ouvrant la porte à une possible ontologisation : l'Autre *est...* là), ou comme un lieu-dit purement hypothétique **d'où** en venir à parler (alors cohérent avec « l'Autre toujours Autre »)?

Il est assez clair que Lacan penche fortement pour la deuxième formule (pas sans raison, on pourra y penser), bien que la prise en compte dans ce séminaire du féminin et de son « égarement » voire de sa « folie » (« **jouissance folle, énigmatique** » p 131) contraigne à en troubler l'évidence et à inventer *lalangue en son équivoque même*, qui fait symptôme de ce trouble dans « la raison depuis Freud »...

La superbe définition par Lacan de *lalangue* comme « *intégrale des équivoques que l'histoire y a laissées* », lui donne un statut paradoxal de « langue qui n'est pas une langue », ou aussi bien inversement « pas une langue mais quand même », une sorte d'infra-langue que Freud dirait « primitive » (celle des « *premiers hommes et des enfants* »). Elle est du coup *elle-même*, comme signifiant dans la théorisation lacanienne, très équivoque, de jouer sur l'indécidabilité entre *matière* langagière et *réel* de la jouissance corporelle. On peut dire que c'est justement sa vertu, d'être équivoque, puisqu'elle désigne cette sorte d'*interface* de l'éprouvé corporel indicible et de l'articulable langagier de l'inconscient la faisant savoir. Mais on peut aussi dire, comme Robert Montrelay me le faisait remarquer il y a quelque temps, que la contraction en *lalangue* de *la langue* en faisait nécessairement une instance langagière, soumise au signifiant, et interdisait par là de considérer un « savoir » qui ne devrait rien au signifiant et s'inscrirait à même le corps (comme une « information-organisation »)– ce que refuse finalement en effet Lacan...

3- L'un du corps et l'Un du signifiant – l'individu, le signe ...

On peut reprendre maintenant le problème à partir, non plus directement de la question du *savoir*, mais de celle de l'*Un*. Elles sont liées, puisque le savoir est idéalement « **savoir de l'un** » (p 130), au sens où il ne *s'accomplirait* vraiment que comme totalité, comme « connaissance », comme *être avec...* avec ce qui *est* (horizon ontologique en perspective), comme faire-un *en soi-pour soi* dirait Hegel du « savoir absolu ». Mais en un autre sens, celui que Lacan souligne et retient surtout, le savoir et l'un sont à rigoureusement distinguer puisque, en tant *qu'articulable*, le savoir suppose le deux : comme on l'a vu, dans la matrice S1/S2 c'est en S2 que se trouve le savoir, fût-il jamais atteint.

Or le coup de force, ou de génie comme on vaudra, de Lacan, se demandant si « S2 *c'est d'eux que ça parle* », est alors de « **découvrir** » un lieu, une quasi-instance, où prévaut le S1 seul, sans renvoi au S2, donc apparemment en contredisant la formule canonique (S1-(sbarré)-S2) et la définition du signifiant comme pure différence à tous les autres. Cela revient à opposer à l'Un-totalité, à l'unité globalisante qui fait « être-un » le corps, l'Un différentiel tel qu'il l'a découvert dans le texte freudien pour en inventer le « *trait unaire* », dès le séminaire *L'identification*. C'est ce qu'il ne cesse précisément depuis ...ou pire de reprendre et soutenir ouvertement en « élucubrant » **une « zone » psychique habitée ou hantée par les seuls S1 (sans S2), mais localisés de leurs points de surgissement comme « y'a de l'Un »**.

Cela nous porte en deçà du « langager » (je nomme ainsi en le verbalisant le langage en tant qu'il « fonctionne » : métonymie, métaphore, ...), nous reporte à la *source* (qui n'est pas pour autant « origine » dont Lacan récusé la question) d'où s'institue l'inconscient textuel (proprement-dit), là donc **d'où surgit, jaillit du trou, le signifiant qu'il dira « signifiant-maître »** (p130) ou « **fondamental** (fin séminaire 11), ou d'une façon nouvelle ici, *essaïm* : « **L'S1, l'essaïm, signifiant-maître, est ce qui assure l'unité, l'unité de la copulation du sujet avec le savoir** » (p130). Ce qui nous situe en fait au même lieu, autrement dit, que ce qu'il tente d'approcher avec *lalangue* : « **C'est dans lalangue, et pas ailleurs, en tant qu'elle est interrogée comme langage, que se dégage l'existence de ce qu'une linguistique primitive** [les stoïciens, que Lacan cite souvent avec admiration] **a désigné du terme de stoiskeion, élément... 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** ». Ainsi, est pour le moins bousculée la formule princeps du signifiant représentant un sujet pour un autre signifiant (tout en la conservant comme on le verra) puisque le signifiant est envisagé seul, comme Un, **mais un Un sans consistance « propre » qui n'est pas, mais un qui sur-vient, comme événement à partir de rien qui**

soit d'avant. C'est à ce prix que Lacan met de côté les apories du savoir comme *articulation* dans le labyrinthe duquel nous nous sommes embrouillés dans les pages précédentes, et dégage clairement **le lieu de *lalangue* comme faite de signifiants S1, participant du symbolique quoique à son orée,** et qui est induit d'une pure logique sans ontologie (cf chapitre 4, la référence à la théorie mathématique des ensembles).

Ces considérations peuvent paraître oiseuses, spéculatives. Pourtant, outre les effets qu'on pourra en ressaisir bientôt pour penser l'amour qu'on ne perd pas de vue, l'enjeu est d'importance : c'est celui de la prise en compte ou non de ce que Freud a « métapsychologiquement » appelé le **narcissisme primaire**, si l'on entend par là **ce qui assure la « mêmeté » d'un « sujet » en deçà de tous ses avatars au jeu de l'Autre**, et qui prendrait son assise dans le corps même, comme faisant-un de son « enveloppement » (« maternel » ?). Or, c'est très précisément un tel « donné » que Lacan réfute : « **Le corps, qu'est-ce donc ? Est-ce ou n'est-ce pas le savoir de l'Un ?** ». La réponse est ici sans ambiguïté : « **Le savoir de l'Un se révèle ne pas venir du corps. Le savoir de l'un, pour le peu que nous puissions en dire, vient du signifiant Un** », qui n'est, rappelle-t-il encore « **jamais que l'un-entre-autres, référé à ces autres, n'étant que la différence avec ces autres** » (p130). Si effet « d'enveloppement par où toute la chaîne subsiste » il y a, comme le dit la citation du paragraphe précédent, ce n'est pas celui d'un-corps, d'une unité-d'être du corps, d'un « étant-corps », il est celui causé par le surgissement du S1, la survenue, sans nul doute aléatoire (historicité de l'advenue du sujet, à chacun la singularité de son « archaïsme »), d'un *essaim pré-langagier* mais par là pour Lacan *d'emblée discontinu*, faits d'éléments qui ne sont tels qu'*uns-entre-autres*. C'est pourquoi *Lalangue* ne peut être « **interrogée** [que] **comme un langage** », c'est-à-dire comme travail de l'inconscient, inconscient au travail.

On peut alors comprendre rétrospectivement toute cette affaire d'« *unité ratière* » que la 2^e partie du texte s'emploie à dératiser et qui a fourni le titre général à cette séance. Sans entrer dans le détail de cette dissection violemment critique de l'expérience supposée scientifique sur le rat dans le labyrinthe, il est clairement établi que, contrairement à ce que croit démontrer l'expérimentateur, le rat n'apprend rien puisqu'il n'apprend pas à apprendre, il n'a de rapport qu'au signe qui « **est d'extériorité** », il ne donne que des *signes*, des signes à l'autre⁶², à l'interprétant qui n'est pas « le rat lui-même » (n'existant pas comme tel, comme unité) mais le parlêtre qui le manipule : « **Cet expérimentateur, c'est lui qui dans cette affaire sait quelque chose, et c'est avec ce qu'il sait qu'il invente le montage du labyrinthe...** ». Et pourquoi lui ? Parce que « **s'il n'était pas quelqu'un pour qui le rapport au savoir est fondé sur un rapport à lalangue, sur l'habitation de lalangue, ou la co-habitation avec, il n'y aurait pas ce montage** ».

Ce qui aura vicié l'expérimentation à la base, c'est de supposer que le rat « est un corps », un corps que l'on confond avec son « être ». Car, qui dit *corps* dit *faire un*, et en l'occurrence le faire un est du ressort du signifiant Un, qui n'a lieu que depuis qui, ayant gîte dans *lalangue*, est susceptible d'en connaître l'émergence « de l'intérieur » : l'être (du rat) n'est pas *un* corps, puisqu'il ne se « *saisit* » pas comme un, contrairement à ce qu'on l'imaginait, à savoir « **une sorte de plénitude qui lui soit propre** » et qui « **devait bien savoir ce qui le maintenait à l'être, et ce que devrait être son bien, soit ce qui lui faisait plaisir** » (p128). L'unité ratière ne pré-existe pas au montage, le rat ne consiste pas *comme un* en son simple être-rat, car « **rien ne confirme qu'il puisse y avoir chez le rat *saisie* du mécanisme à quoi aboutit la poussée sur le bouton** ». Pour Lacan, « être un corps » ne va pas sans au moins l'amorce de « avoir un corps ». Ce qui confirme que pour lui, il n'y a pas de *savoir*

⁶² Rappelons que le signe se définit comme « ce qui représente quelque chose *pour quelqu'un* », ce quelqu'un que Pierce auquel Lacan se réfère appelle l'interprétant.

corporel distinct du « *s'avoir* » dont la langue fournit la matrice comme « essaim ». Ce à quoi Robert Montrelay objecte un savoir du corps pré-signifiant, un *savoir-être-corps* qui n'implique pas de *s'avoir comme corps*.

Pas d'analyse possible d'un rat, d'un chien non plus même s'il peut être dit « parler » comme la chienne de Lacan qu'il évoque dans des pages magnifiques du séminaire *L'identification*. **Dans le labyrinthe analytique, à la différence de celui du rat, l'analyste a affaire à un analysant, ni Dieu ni rat fût-il homme aux rats, et aussi délabré puisse-t-il se présenter : autrement qu'un *être-là*, c'est un *autre-là* censé « co-habiter avec la langue », un parlêtre d'où il peut alors être attendu l'inattendu que « se lève un S1, un essaim bourdonnant » (p130). Et c'est « l'introduction de la différence comme telle dans le champ ... » par l'analyste rompu au non-rapport sexuel, « qui permet d'extraire de la langue ce qu'il en est du signifiant » (p129) chez l'analysant. C'est ici que quelque chose peut se renouer implicitement avec ce qui s'est élaboré à la fin du chapitre 4 (p 48- et mon texte de l'année dernière, p20,21,22), où il était question qu'un *signe* pouvait signaler moins quelque chose (comme un rat toujours raturable !) que *quelqu'un* : « là y'a quelque Un », et au travers de l'imaginaire d'une consistance ainsi prêtée à l'individu parlant qui *supporte l'effet-sujet du signifiant*, y'a d'Un signifiant qui peut y venir. Ce qui nous faisait alors penser qu'il y aurait là une occurrence possible d'un « nouvel amour » en tant que celui-ci, visant le sujet et non plus l'être, attend l'inattendu voire l'inattendable d'un changement de discours, équivalent au surgissement d'un « signifiant nouveau (S1) ».**

Nous allons y venir enfin, à ce nouvel aperçu sur l'amour (partie 4). Mais il convient de faire encore un dernier petit détour. Nous venons de parler d'*individu* et de *signe*, qui en effet viennent ici dans le texte de façon aussi surprenante que l'*inter-subjectivité* faisait retour au chapitre 4, alors qu'on sait combien Lacan avait systématiquement écarté ces notions suspectes de psychologisme : « **Dire qu'il y a un sujet, ce n'est donc rien d'autre que de dire qu'il y a une hypothèse. La seule preuve que nous ayons que le sujet se confonde avec cette hypothèse et que c'est l'individu parlant qui le supporte, c'est que le signifiant devient signe** ».

Nouvelle est ici cette prise en compte de l'*individu*, dont il est dit qu'il *supporte* le sujet, sujet toujours défini quant à lui de « **ce que j'énonce dans cette formule minimale qu'un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant** » (p 129) c'est-à-dire comme effet du signifiant sans consistance propre puisque son mode d'existence se réduit à l'*aphanisis* : « **Le sujet n'est jamais que ponctuel et évanouissant, car il n'est sujet que par un signifiant et pour un signifiant** » (p130). Qu'est-ce alors que l'individu ? Ce n'est certes pas comme tel une entité psychique, une « âme », pas un *moi* qui serait ainsi substantiellement réhabilité, on ne retombe pas dans l'esprit de la psychologie, dans la psychologie de l'esprit. C'est dans Aristote, qui nous avait déjà servi dans le chapitre 6 à propos de l'amour, que va s'en trouver la formule : « **C'est ici que nous devons revenir à Aristote. Par un choix dont on ne sait pas ce qui l'a guidé [mais dont Lacan semble manifestement se réjouir] Aristote a pris le parti de ne pas donner d'autre définition de l'individu que le corps – le corps en tant qu'organisme, ce qui se maintient comme un...** » (p 130). La prise en compte de l'*individu*, c'est donc la prise en compte du *corps* en tant qu'il se découpe comme unité *indivisible et immanente*, censé lieu où se profile un « se jouir ».

On en voit la nécessité nouvelle ici, si on se rappelle la problématique de ce séminaire, fondamentale à mon sens, de l'*entre-corps* très « terrestre », comme je l'ai soulignée à plusieurs reprises (notamment dans la note 9 p 31 de ce texte), elle-même contrainte par la prise en compte du lieu de

l'Autre comme *Autre sexe*, à savoir ce qui s'appréhende comme le féminin en tant qu'une femme pas-toute a « *rapport à l'Autre toujours Autre* » [noté S(Abarré)]. Preuve a contrario : Dieu peut sans doute être pris comme une Personne (voire trois en une) mais certainement pas comme un individu ! Pas plus qu'un rat, qui n'est individué que pour et par l'expérimentateur co-habitant avec sa lalange.

Avec ce supplément : l'Autre se symbolise, se localise, dans le corps de l'autre, mais ce corps n'a lieu que de ce qu'il y a un autre corps, que de l'entre-corps, leur co-présence ou co-présentation, tel que l'amour envisagé dans ce séminaire le met en scène (chambre ou cabinet).

Mais l'individu, cette forme-une du vivant pris comme corps, ne se confond pas pour autant avec le sujet. Il le « supporte », ce qu'on peut entendre : non qu'il en serait le substrat mais que le corps supporte la présentation du sujet à l'autre, sujet qui quant à lui le *souffre* plus ou moins, ce corps (comme) individué ! Sujet qui comme tel, Lacan ne cesse de le répéter (la formule canonique n'est décidemment pas obsolète), est plus que jamais rien d'autre qu'effet du signifiant. Lequel signifiant comme S1 étant ce qui est requis pour que l'être vivant soit saisi comme un (cf plus haut), c'est-à-dire comme corps-individu ; ce qui confirme que *un-corps* n'est pas premier, donné avant le signifiant, mais de *réel* en devient un en effet de signifiant (comme S1).

Une phrase, p 129, pourrait paraître faire objection à cette distinction du sujet et de l'individu : « ***Mon hypothèse, c'est que l'individu qui est affecté par l'inconscient est le même que celui qui fait ce que j'appelle le sujet de l'inconscient*** ». Elle fait objection si et seulement si on entend « le même » comme une identité substantielle, énoncée depuis le point de vue de Sirius (au-dessus et en tiers, des deux éléments comparés) et concluant de sa vue surplombante qu'ils se confondent. Ce qui serait une façon d'accréditer un « Autre de l'Autre », soit un métalangage dont rien ne laisse pourtant à penser que Lacan renonce jamais à soutenir qu'il y ait rien de tel, et d'autant moins depuis qu'ici il a ouvert le hors champ (du discours) de la jouissance féminine qui à la fois découle (de) et fonde après-coup le non-rapport sexuel. En revanche, cette assimilation de l'individu comme un-de-corps et du sujet effet aphanistique du signifiant Un, **est effet en perspective d'un point de vue particulier**, dont rien ne dit qu'il soit celui de la « Vérité », qu'il ne soit pas qu'une supposition, laquelle peut avoir son intérêt pragmatiquement parlant mais dont rien ne garantit qu'il soit avéré.

Or, **j'avancerai, au regard de ce qui va suivre** (partie 4) et en anticipant un peu sur sa lecture, que ce **point de vue** est précisément celui de ... l'amour ! L'amour dont il va nous dire que pour autant qu'il ne vise pas d'abord l'être (même si il y porte malgré tout, comme on le verra) et s'établit dans l'inter-subjectivité, **vise le sujet** ; et je préciserai : le vise **à travers le corps de l'autre** tel qu'il se présente comme un *autre-là*. Amour dont certes il dira *in fine* que, par delà les vertus de courage et patience à supporter le monde dont il fait preuve, est un « *mirage* », au moins dès qu'il vire du contingent de la rencontre au nécessaire de la relation.

Le sujet est donc *vu comme* le même que l'individu dans l'élan amoureux en tant qu'il se distingue de la convoitise, qu'il « soupçonne » un « sujet », un effet de signifiant, fût-il énigmatique, par delà ce qui se présente d'abord à lui comme corps-autre voué au jouir. Ce qui explique au passage que l'amour aussi « éthéré » soit-il n'aille pas sans mettre en jeu la question de la jouissance sexuelle (et/ou du désir qui y porte), même (et surtout) si c'est pour la repousser indéfiniment (Kierkegaard), la refouler comme hors de propos (Aristote) ou la sublimer (Socrate)⁶³. La visée

⁶³ Ce qui est aussi le cas pour l'amour pur extatique des mystiques : Thérèse ou Jeanne Guyon (dont parle si magnifiquement C.Millot dans *La vie parfaite*) jouissent *de/dans* l'amour de Dieu, jouissent de Sa jouissance même, à « purement » l'aimer, Lui. Sauf qu'ici, contrairement à l'amour terrestre qui a affaire au corps de l'autre-là, le fait que Dieu ne soit pas corps (individu), s'il rend en effet *possible* que le « rapport sexuel » ait lieu

amoureuse est donc cette *mise en perspective* qui entend outrepasser, « transcender », le désir sexuel de faire-rapport au plus vite avec le corps de cet autre-là, en visant hypothétiquement un sujet qui y aurait son « gîte », ce qui dans le discours amoureux se dit *considérer* l'autre comme une « personne », la prendre en considération « à part entière », comme Unique.

C'est du moins la tournure directe que ça peut prendre « côté homme », comme on l'a repéré chez Paul Audi, l'affaire étant sans doute plus complexe « côté femme » (en tant qu'elle n'est pas toute-phallique, rappelons-le, car elle peut se ranger de ce côté aussi), pour qui comme telle la visée amoureuse du sujet est moins ce qui se produit *par transcendence* du désir sexuel-déjà-là, qu'un préalable, une condition *sine qua non*, de l'émergence d'un désir sexuel qui, de l'autre, « en vienne », lui revienne de la rencontre du désir de l'autre élu comme aimable...

Encore (!) un dernier mot avant d'en venir à cette 4^e partie, pour élucider ce que Lacan profère en ré-introduisant le terme de **signe**. Là aussi, un énoncé peut faire penser à l'abandon de la définition canonique du signifiant et du sujet corrélatif, qui serait alors *remplacée* de façon violemment auto-subversive par une pure et simple identification du signifiant et du signe : « **Le signifiant est signe du sujet** » (p130). Or, on ne peut isoler ce court syntagme qui vaut comme résumé contractant une pensée, du contexte immédiat où sont énoncées deux autres formules plus élaborées : quelques lignes auparavant, à la fin d'une phrase qu'on a déjà citée et commentée pour elle-même : « ... **le sujet devient signe** » ; et juste avant, dans une phrase plus explicite à ce sujet : « **C'est parce qu'il y a l'inconscient, à savoir la langue en tant que c'est de co-habitation avec elle que se définit un être appelé l'être parlant, que le signifiant peut être appelé à faire signe** ». Et puis, dans le contexte général du séminaire, il y a ce qui s'est clairement dit dans le chapitre 4 et la lecture que nous en avons déjà rappelé⁶⁴ récemment. L'insistance de Lacan dans ces pages 129-130 à répéter (4 ou 5 fois sous diverses formes) cette définition du sujet comme effet du signifiant devrait d'ailleurs suffire à ne pas lui faire dire qu'il abandonne le signifiant au profit du signe. On peut certes le soutenir contre Lacan, mais non lui faire dire comme le fait JAM dans un texte récent, « *Les six paradigmes de la jouissance* »⁶⁵.

c'est *virtuellement* qu'il se rapporte, à ce que s'éprouve *réellement* une jouissance dans le corps de la mystique ; ou, comme le dit Jeanne Guyon, que « la jouissance et le désir se confondent » dans l'amour absolu de la figure de Dieu - « figure » au sens où *le rêve donne figuration* à la jouissance comme telle infigurée. (Disant cela comme ça m'est venu, ne pourrait-on poursuivre à en dire que l'expérience mystique serait *comme* une figuration *onirique* de la jouissance de l'Autre *en soi*, éprouvée *comme* jouissance Autre? Ce qui permettrait de ne pas la rabattre sur un « délire », du moins dans ses connotations psychiatriques ?)

⁶⁴ Cf mon texte de l'année dernière p 20-22. S'y reporter, je n'y reviens pas.

⁶⁵ Disponible sur internet. Ce long texte contient beaucoup de choses intéressantes, et mérite qu'on le lise, voire qu'on en discute. Mais je tiens que sa sixième partie, qui voudrait se présenter comme d'une audace inouïe, celle de définir une « *nouvelle époque de la psychanalyse pour les cinquante ans à venir* », en prétendant s'appuyer sur une auto-subversion de Lacan par lui-même qui s'opérerait dans *Encore*, non seulement le lit de travers, mais, sous couvert du « Maître », revient à *s'adapter complètement* à la nouvelle forme du discours du Maître que Lacan a appelé le discours capitaliste, notamment sa promotion de l'« individualisme » radical (entrepreneurs de soi-même, piétinez-vous les uns les autres), renouvelant ainsi dans le contexte du dit « néo-libéralisme » c-à-d de l'intégrisme capitaliste, ce que le geste de Lacan dans les années 50-60 dénonçait comme l'adaptation totale de l'IPA à « l'américan way of life ». Cela passe, dans le texte de JAM par cette affirmation péremptoire que toute jouissance n'est que « puissance Une ». Contresens total : il n'y a plus de jouissance Autre, pourtant découverte fondamentale de ce séminaire (et donc de féminin !), et cette interprétation fait du narcissisme endémique de l'Eros mâle se heurtant au non-rapport sexuel le paradigme de « la » jouissance ! Contresens qui n'est peut-être pas sans servir à autoriser Maître JAM ! Tout n'est pas à jeter dans ce texte, mais il y faudrait une étude spécifique pour partager le bon grain de l'ivraie...

C'est l'amour, la *perspective* amoureuse, qui du signifiant *fait signe*, prêtant ainsi une *consistance* au sujet du signifiant, lequel, aphanistique comme tel, n'en a pas (dans la théorisation lacanienne). L'amour rencontre le corps de l'autre comme *individu* mais vise un au delà de cet *obscur objet du désir* qui/qu'il peut (le) susciter, en l'espèce un « sujet » postulé *dans* l'individu qui le *présente* en forme-corps. Le sujet *vu comme* consistant à travers la forme individuée du corps qui se projette sur son évanescence et lui donne *comme* un corps, est ce dont *fait signe* l'abord amoureux du corps de l'autre, et c'est ce qui fait *devenir* signe le signifiant.

Pourquoi est-ce que je convoque ici l'amour, ce que ne fait pas directement Lacan dans ce passage ? Parce ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que **ce processus de transformation du signifiant en signe n'est pas un procès interne, intrinsèque à chacun dans son solipsisme, mais qu'il n'a lieu que dans la rencontre de l'autre, pour autant que cet autre n'est pas réductible au semblable** (comme frère, ou pair, dans la *philia* par exemple) mais qu'il « symbolise l'Autre »⁶⁶, l'Autre comme Autre sexe, que l'autre met en rapport de non-rapport, « hétérosexuel », à l'Autre toujours Autre, et d'où s'impose l'énigme d'une jouissance Autre (que la phallique). Autrement dit, c'est le propre de la visée amoureuse d'avoir affaire à « la scène du deux », et d'envisager ce qu'il en est *d'eux*, eux deux qui ne font justement pas *un* deux, même si l'amour, dans le développement de sa logique propre, veut, au-delà de *viser* le sujet en l'autre corps, *faire être* ce deux qui alors ferait un (union) et à ce titre comblerait, pousserait au bout et du coup abolirait, la « différence absolue » qui était son point de départ résolument hétéro : « ***En tant que support formel, le signifiant atteint un autre que ce qu'il est tout crûment, lui, comme signifiant, un autre qu'il (ou qui ?) affecte et qui en est fait sujet, ou du moins qui passe pour l'être. C'est en cela que le sujet se trouve être ...*** ».

La phrase est complexe, pas sans obscurité, mais on en retiendra deux remarques. La première va dans le sens de ce qui vient d'être dit et prépare la suite sur la « reconnaissance amoureuse » : ce qu'on envisage là se passe *entre deux*, entre l'un et un autre, pas « dans » l'un tout seul en son solipsisme, ce pourquoi l'autre est « affecté » par cet un, au sens non seulement de ressentir des affects mais au sens de *recevoir* de dehors un effet venant de cet autre-un qui les provoque. D'où le retour de « l'inter-subjectivité ». La deuxième concerne les derniers mots : « ***... qui en est fait sujet ou du moins passe pour l'être*** ». Cette incidente rectificative indique que Lacan se réserve de ne pas être dupe de cette superposition du sujet et de l'individu, de l'effet évanescent du signifiant nouveau surgissant et de l'un-corps qui en présente le site, et donc du signifiant et du signe. Car c'est du ressort de la logique amoureuse de porter à son ontologisation, de le faire « être », autrement dit de faire basculer une *consistance* (de texture imaginaire, selon un « point de vue ») en *substance* (de nature « réelle », existant « en soi »), bref de « psychologiser » ou « spiritualiser » : pour autant que l'amour ayant en perspective un « sujet » s'accomplit, se « réalise » au-delà de la rencontre, il tend à ramener la « visée du sujet » à la « visée de l'être » : « aime moi pour ce que je suis ! » dit une plainte si commune.

⁶⁶ Même dans une dite « homosexualité », même masculine, qui peut mettre en jeu le féminin, sur un mode certes plus tordu, comme je l'ai noté à propos de l'un de mes analysants qui le situe dans le « trou », de la bande de Moebius, c'est-à-dire hors champ de la surface moebienne où s'exerce sa sexualité mais qui n'en est que plus « présente » par son absence : que serait une bande de Moebius sans « trou » qui lui fait bord et que le plongement de cette surface dans l'espace 3D fait apparaître comme profondeur ? Ce serait un plan projectif, dit cross-cap (qui s'obtient en suturant les bords de la bande) figurant la nuit où tous les chats sont gris, c'est-à-dire hors sujet, ou « avant » la « question du sujet ».

4. « **Ce qu'on appelle l'amour, c'est l'exil, avec de temps en temps une carte postale du pays...** » (S.Beckett : « Premier amour »)

« **Pour faire tourner ici le volet...** » (p131) : on nous annonce un moment de conclure. Ce n'est évidemment pas un « enfin l'amour, je vais vous dire ce que c'est, ce que je sais de l'amour ». De nouvelles *varités* en resteront *encore* et *encore* à découvrir/inventer au-delà de ce séminaire, même si l'amant-Lacan s'amuse à menacer de laisser là en plan ses auditeurs qui le supposent sujet sachant : « **« Voilà, je vous quitte... De ces vingt ans j'ai donc bouclé le cycle. Est-ce que je continuerai l'année prochaine ? Pourquoi pas arrêter là l'encore ?... Il se pourrait après tout qu'à l'encore j'adjoigne un c'est assez. Ma foi je vous laisse la chose à votre pari »** » (p133). C'est ainsi, à jouer les cétacés, qu'on se fait désirer, sinon aimer, mais la baleine est un peu grosse : on pariera, *non dupes*, qu'on en retrouvera *l'erre* l'année suivante... (« Je ne peux pas continuer. Je continue », S.Beckett).

Ce moment de conclure, ce n'est donc pas le résultat d'une déduction, la satisfaction d'arriver à Ce Qu'il Fallait Démontrer, mais un retournement sur ce qui aura été dit, qui peut faire cercle de réversion (Bouteille de Klein) et rebattre les cartes ainsi retournées pour une relance du jeu, ici de l'amour, peut-être en faire valoir un autre amour que celui qui trouverait sa preuve dans le savoir qu'on aurait de ce que le partenaire va faire. Ce sont en effet les tous derniers mots de ce 26 juin 1973 : « **Savoir ce que le partenaire va faire, ce n'est pas une preuve de l'amour** » (p133). L'amour ne fait pas savoir, du moins pas savoir *l'autre* en vérité, savoir ce qu'il est supposé faire ou être, même si un *discours* courant amoureux prétend qu'il *porte* à « connaître » l'autre, voire *suppose* de le connaître, comme en présentent la caricature les sites dits « de rencontre » qui exigent une déclinaison d'identité voire un exposé de sa « personnalité » avant même un éventuel rendez-vous.

On l'a déjà noté, Lacan a tenu tout au long de ce séminaire à faire valoir qu'il y était question non d'amour mais de savoir, ce qui corrobore cette idée que le savoir ne tient pas à l'amour ou que l'amour n'est pas de l'ordre du savoir, car il est, comme il a été dit depuis longtemps *passion de l'être*, donc en corrélation avec les deux autres passions, celles de la haine (on y viendra) et de *l'ignorance*. Pourtant, l'effet premier du retournement des cartes, du volet tourné, est de nous dire que « **ce qu'a révélé le discours psychanalytique consiste en ceci... c'est que le savoir, qui structure d'une cohabitation spécifique l'être qui parle, a le plus grand rapport avec l'amour** » (p131). Au revers du volet qui les séparait, l'amour et le savoir ne sont finalement pas sans rapport, ce qui au fond n'est pas pour nous étonner tant que ça puisque, depuis longtemps rappelle-t-il, « **j'ai énoncé que le transfert, c'est le sujet supposé savoir qui le motive...** » (p131). Mais quel rapport au savoir, d'un amour qui n'est pas la *connaissance* de l'autre mais n'est pas pour autant sans mettre en jeu du savoir, s'en « *supporter* » ?

Réponse : « **Tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients** » (p131). Premier point : le rapport en question est moins entre l'amour et le savoir qu'entre **deux savoirs**, et c'est cohérent avec ce que nous n'avons cessé de souligner jusqu'ici : le propre de la conjecture amoureuse est de se passer sur la « scène du deux », de n'avoir lieu que si l'occasion d'une rencontre met en présence *deux* corps parlants pour autant qu'ils localisent l'un pour l'autre l'altérité irréductible de leurs singularités, leur hétéro-sexualité (au sens de ce qui n'est pas homosexuel avec deux m) qui fait *d'eux* non pas *un deux* mais un différend incarné. Deuxième point : ces savoirs qui se mettent en un certain « rapport » ne sont évidemment pas des connaissances, de science ou de conscience, mais des savoirs *inconscients*. On a assez vu précédemment en quoi l'inconscient, en tant qu'il témoigne de ce qui échappe au parlêtre, *fait savoir* de la langue, non pas à la dire telle mais à en affecter le parlant, de sa « *co-habitation* ». Troisième

point, qui noue les deux précédents : la situation amoureuse d'eux est telle que non seulement chacun peut se trouver affecté pour lui-même du savoir inconscient, mais que la façon dont il peut être affecté de « son » savoir inconscient est *perceptible, appréhendable par l'autre*, par autrui, et ce, que cet autre lui-même soit ou ne soit pas au fait de cette possibilité.

Cette sorte d'axiome de « transmissibilité » n'est qu'implicite dans le texte, mais il est logiquement requis, non certes au sens où il y aurait comme une « transmission de pensée » qui mettrait en continuité les inconscients comme des vases communicants, une sorte de « communication d'inconscient à inconscient », Lacan n'a jamais cessé de s'élever contre ce mysticisme. Ce rapport entre deux inconscients n'est pas direct mais médiatisé. Chacun des deux amants n'a pas accès, fût-ce inconsciemment, au savoir inconscient de l'autre. Ce rapport est un *rapport de rapports*, la reconnaissance amoureuse instaure elle-même un rapport entre ces rapports via quelques signes, chacun d'eux *manifestant* un certain rapport au savoir inconscient dont il se trouve affecté. C'est pourquoi il s'agit non d'une connaissance mais d'une « reconnaissance » qui est le fait du « **choix de l'amour** », du fait amoureux d'élire un autre *sans savoir pourquoi*, dans son énigme (quitte à tenter de le rationaliser ou « fataliser » après coup) *mais en le reconnaissant* à des signes valant certitude qu'il y a là, qui survient, l'autre éligible : « ... **J'ai énoncé ici le choix de l'amour. J'ai parlé en somme de la reconnaissance, à des signes toujours ponctués énigmatiquement, de la façon dont l'être est affecté en tant que sujet du savoir inconscient** » (p131).

La singularité de la rencontre amoureuse est de mettre en présence deux parlêtres cohabitant chacun avec sa langue que l'inconscient lui fait savoir en l'affectant au-delà de ce qu'il peut en dire et en penser, mais qui trouvent chacun (ou au moins un d'eux si l'amour ne trouve pas de répondant en l'autre) à *se laisser affecter* par la façon dont l'autre est *affecté pour lui même*, qui y donc trouve une *résonnance* avec sa propre affectation. Ce qui les porte *en voisinage* - au sens topologique, c'est-à-dire *aux confins*, frontière douanière solipsiste levée, au moins provisoirement. La notion de *signe*, telle qu'on l'a élaborée précédemment, est ici essentielle : l'amour ne donne pas accès au signifiant d'où le sujet se produit comme effet – ce qui en revanche est attendu de l'acte analytique -, voire le masque, mais il en pressent l'immanence voire l'imminence dans des *signes* qui ne trompent que ceux - tous les autres, non amoureux - qui ne veulent pas les voir. La reconnaissance amoureuse se présente donc comme un *rapport entre sujets* se signalant sans se connaître, la béance « sexuelle » qui sépare les « individus » en étant *recouverte* d'une signalétique indiquant un passage (au-delà du narcissisme) : « **Cette reconnaissance n'est rien d'autre que la façon dont le rapport sexuel devenu là rapport de sujet à sujet, sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient – cesse de ne pas s'écrire** » (p 131-132).

Notons encore que Lacan parle ici de la reconnaissance amoureuse (en tant qu'elle implique un rapport des rapports aux savoirs inconscients) *en général*, telle qu'elle peut avoir lieu « dans la vie », incluant comme cas *particulier et spécifié* l'amour de transfert analytique, le « trans-amour » comme l'appelle J.Allouch, mais sans s'y réduire : « **Si j'ai énoncé que le transfert, c'est le sujet supposé savoir qui le motive, ce n'est qu'une application particulière, spécifiée, de ce qui est là, d'expérience** » (p131). Il s'agit bien en effet dans une cure d'un « rapport de sujet à sujet », entre d'une part un *sujet analysant* tel que l'autre, l'analyste, s'il l'accueille fait l'hypothèse que ce corps parlant qui s'adresse à lui peut promettre l'advenir d'effets du signifiant, et qu'il se trouve lui-même affecté, sensibilisé par ce mal-être de l'analysant qui l'aura amené vers lui ; et d'autre part, un « *sujet analyste* » tel que l'autre, l'analysant, le suppose a priori mais au titre d'être supposé savoir, au moins savoir y faire avec l'inconscient. Certes, ce cas *particulier* est *spécifié* par sa dissymétrie patente, puisque l'analyse se joue *au sujet de l'analysant* et non de l'analyste, lequel se tient en

réserve sur la scène du deux, quoiqu'il n'en soit pas moins affecté par sa cohabitation avec sa propre lalangue, aussi travaillée ait-elle été dans sa propre analyse pour « savoir y faire » avec elle, et de surcroît qu'il se laisse affecter par les souffrances de l'analysant en souffrance de sujet, s'il consent bien à *tenir sa part dans le transfert* et ne se rambarde pas derrière une doctrine ou une autorité conférée. Et il est vrai que la mise de l'analysant sur un sujet supposé savoir est équivoque et même trompeuse puisqu'il parie moins sur un *savoir inconscient* de l'autre (quoique...) que sur un *savoir supposé maîtrisé*, un savoir acquis « de source sûre » à l'instar de tout censé « savant », et qui le ferait « être analyste ». Ce pourquoi Lacan parle de ce transfert sur le sujet-supposé-savoir comme ce qui *motive l'analysant*, ce qui *l'engage* dans la cure, et bien souvent le porte à *s'y installer* jusqu'à entraver l'ouverture à l'inconscient. Au risque donc que ce « moteur » soit comme celui de la Physique d'Aristote, un « moteur immobile », un intangible *réfèrent* de son mouvement pour dire qui peut tourner à blablater à l'infini. D'où la nécessité pour l'analyste de ne pas *s'y laisser immobiliser*, *s'y laisser prendre pour S2*, à se croire *être* analyste ; et donc l'opportunité d'un « maniement du transfert », pour n'en pas rester à cet amour trompeur qui fait obstacle à l'acte analytique, tout en ne le brisant pas inconsidérément puisqu'il supporte effectivement l'engagement de l'analysant jusqu'au point où il pourra s'en passer, à s'en être servi. On reviendra à la fin sur cette destination du transfert qui pourra alors se rapprocher de la « formule générale », quoique sur un mode *Autrement spécifié*.

Dans un deuxième temps de ces reformulations finales de l'amour, Lacan en vient à cerner ce quelque peu nébuleux rapport de sujet à sujet, en le référant directement au rapport sexuel qu'il n'y a pas. Un rappel d'abord, qui condense en une seule phrase très explicite cet axiome désormais mis au fondement de la psychanalyse : **« Il n'y a pas de rapport sexuel parce que la jouissance de l'Autre prise comme corps est toujours inadéquate – perverse d'un côté [pour-tout-homme], en tant que l'Autre se réduit à l'objet a – et de l'autre [pour une femme pas-toute], je dirai folle, énigmatique »**. Impasse des jouissances Une et Autre à se conjoindre comme jouissance sexuelle (*rapportant* l'Une à l'Autre). Mais c'est justement à en tenir compte, à en prendre acte même très obscurément, qu'un amour qui serait à la hauteur du réel de ce non-rapport pourrait valoir comme *courage à l'affronter*, peut-être pas pour le vaincre mais pour *s'y retrouver* de sujet à sujet se reconnaissant l'un l'autre dans cette épreuve et dans *la patience à s'en tenir* mutuellement, de *ça* qu'il n'y a pas : **« N'est-ce pas de l'affrontement à cette impasse, à cette impossibilité où se définit le réel, qu'est mis à l'épreuve l'amour ? »**. L'amour ne se prouve pas mais s'éprouve, c'est là toute sa « réalité », son peu de réalité sans doute mais qui vaut précisément par là, de (ne) pouvoir, du partenaire, « *réaliser [que] ce que j'ai appelé par une sorte de - poésie pour me faire entendre - ce que j'ai appelé le courage au regard de ce destin fatal »*. La poésie est presque rien mais pas rien, elle n'est pas seulement un rêve qui advient au dormeur à son insu et dans son espace-temps solipsiste, elle *se fait au jour de l'autre-là* et se saisit de sa rencontre comme événement, de la rencontre pour en faire événement, pour s'en faire répondant au gré d'une re-crédation continuée d'eux, *ποίησις (poiesis)* venant du verbe *ποιεῖν (poiein)* signifiant « faire, créer » et le « poïete » étant donc un créateur, un inventeur de formes expressives, telles que **« que ça cesse de ne pas s'écrire »** (p132).

Encore faudrait-il se tenir de cette contingence de la rencontre, s'en tenir à deux, d'eux qui ne font ni un ni deux, qui ne se rapportent l'un à l'autre qu'au titre du non rapport les disjoignant. Ce serait du moins la folle exigence d'un amour qui ne céderait pas sur le réel du rapport sexuel – « Nouvel amour » ? Impossible amour ?

Je passe ici rapidement sur le premier grand paragraphe de la page 132 qui est une incidente où Lacan, toujours lucidement intraitable envers lui-même autant qu'il peut l'être envers tant d'autres, est prêt à scier la nouvelle branche sur laquelle il est assis en s'interrogeant sur la possibilité même de *dire* qu'il n'y a pas de rapport sexuel : « **Relevons au passage que ... il n'y a pas dans le dire d'existence du rapport sexuel** [c'est l'énoncé de l'axiome]. **Mais que veut dire de le nier ? – Est-il légitime d'aucune façon de substituer une négation à l'appréhension éprouvée de l'inexistence ? C'est là une question qu'il ne s'agit pour moi que d'amorcer** ». Ce vacillement des nouveaux fondements justifie pourquoi je l'ai appelé non pas principe ou loi mais axiome, qui ne tient que d'un dire décisionnel et ne se vérifie, ou valide, que de ses conséquences. Comme quoi l'horizon sous lequel travaille Lacan est bien « le mathématique » (dont les théorisations ne se fondent en effet qu'axiomatiquement). Un horizon « matriciel » s'ancrerait lui sur le *présupposé* d'une origine d'où déplier un récit, et non en *posant* un tel commencement qui se tient d'un premier pas hors sol, un pas de rapport sexuel.

Pour penser l'amour dans son orée de rencontre contingente, il faut partir de ce *pas* - à la fois *négation* du rapport sexuel et *avancée* « poétique » dans le vide - repartir donc de ce réel qu'il « affronte » et auquel il « s'éprouve ». Pour autant qu'on puisse le dire, dire le réel (à l'écrire), c'est prendre acte de ce réel défini logiquement comme *impossible*. Dans la logique modale⁶⁷ telle que « recuisinée » à la mode Lacan à partir de trois termes - les deux verbes « écrire » et « cesser » et la négation qui se déplace, se supprime ou se redouble - « **la contingence, je l'ai incarnée du cesse de ne pas s'écrire** », le verbe « cesser » mettant l'accent sur la temporalité de *ce qui arrive* supposant un « avant » avec quoi il rompt : en l'occurrence ici *l'impossible* défini comme un « **ne cesse pas de ne pas s'écrire** », ce qui nomme bien sûr ici le non-rapport sexuel...

Avant d'en venir à ce qui se joue de contingence dans l'amour en rupture de l'impossible du rapport sexuel, notons que Lacan a pris soin de souligner que « **le nécessaire n'est pas le réel** ». Il n'y

⁶⁷ Il y a une branche de la logique, logique modale qui supplémente la logique formelle des énoncés, qui s'amorce déjà chez Aristote (distinguait le *nécessaire* associé à l'universel affirmatif, *l'impossible* associé à l'universel négatif, et le *possible* associé au « particulier », affirmatif ou négatif) mais se précise dans la logique contemporaine et se complexifie en divers rameaux (Gadès, Blanché...). Pour simplifier, une modalité logique concerne d'abord le rapport d'un énoncé à son énonciation, la façon dont l'énonciateur se situe par rapport à l'énoncé qu'il soutient, qu'il le tienne pour nécessaire (toujours vrai), impossible (jamais vrai), ou simplement possible (vrai ou pas vrai, ni nécessaire ni impossible, « ça dépend »). On pourrait le dire avec Aristote en ces termes : le nécessaire est ce qui « ne peut pas ne pas être », l'impossible est « ce qui ne peut pas être », et le possible « ce qui peut être ou ne pas être ». Ça nous est ainsi plus « parlant », mais c'est au prix, en usant ainsi du mot « être » et de celui de pouvoir (puissance), de passer insidieusement d'une caractéristique du dire à celle de l'être, c'est-à-dire de verser immédiatement la logique à l'ontologie. On comprend pourquoi Lacan, qui ne veut pas entendre parler ontologie, substitue *l'écrire* à *l'être* et aussi bien au *dire* entendu subjectivement (le sujet de l'écrire dans ces formules ce n'est pas *je* mais *ça* – *ça s'écrit*), et substitue à « pouvoir » (qui marque une « puissance », autre forme d'être dans la métaphysique d'Aristote) le « *cesser de* » qui inscrit dans le registre du seul temps et contraint de ne penser chaque modalité que comme advenant à partir de celle avec laquelle elle rompt, à la faveur du déplacement de la négation. Ce qui transforme la structure « carrée » des quatre pôles fixes de la logique catégoriale des modalités, en « ronde » de modes s'enchaînant dans un certain sens et à *partir de* l'antécédent par cessation, rupture, selon une matrice comparable formellement à celle qui anime les schémas des « 4 discours ». Avec cette détermination supplémentaire au classement premier d'Aristote, de distinguer clairement le *simplement possible* du *contingent*, qui restaient chez celui-ci confondables dans le « particulier » (ce qui peut aussi bien être ou ne pas être) : le possible (ce qui cesse de s'écrire) se définit à partir du nécessaire (ce qui *ne cesse pas* de s'écrire) par suppression de la négation, ce qu'on peut approximativement rapprocher du *virtuel* et de *l'aléatoire*; le contingent (ce qui cesse de *ne pas* s'écrire) se définit à partir de l'impossible (ce qui *ne cesse pas* de *ne pas* s'écrire) par suppression d'une négation, ce qu'on peut penser comme *l'événementiel*.

a pas position plus anti-hégélienne, le philosophe par excellence pour qui « tout ce qui est rationnel est réel ». Le rationnel, c'est en effet ce qui rend nécessaire ce qui est, c'est le principe de raison en *cause* qui en soutient philosophiquement l'écriture, en concurrence « laïque » avec la Cause religieusement invoquée comme mystérieuse. Est nécessaire ce qui *fait Loi* à l'être de devoir être, de ne pas ne pas être. Le faire-Loi s'écrit comme *ne pas cesser de s'écrire* – qu'elle soit tenue pour écrite de toujours (version à polarité religieuse) ou qu'elle se répète indéfiniment à toujours s'écrire (version à polarité scientifique). Pour autant qu'un amour *prend acte du hasard* de la rencontre qui seule l'occasionne, il échappe à toute Loi, il supprime le « ne » du *ne cesse pas de s'écrire* : il *cesse de s'écrire*, il est tout *simplement possible*, non nécessaire, il est ou n'est pas, *aléatoirement*. Nos patient(e)s qui attendent impatiemment l'occasion d'une telle rencontre qui ferait leur bon/heurt, occasion de trouver... du neuf, témoignent assez de cette *indétermination*, de cette béance dans la cause *en souffrance*. On peut en passant éclairer de là une facette de la fameuse formule sibylline de la fin du séminaire 11 : « *Là seulement peut surgir la signification d'un amour sans limite, parce qu'il est hors des limites de la loi, où seulement il peut vivre* ». L'amour se vit hors la loi, pas tellement celle de la normativité sociale même si c'est souvent le cas, mais celle fondamentale du symbolique, de ce qui en fait Loi au Nom-du-père⁶⁸, et fait de la « structure » nécessité.

Oui mais, le *simplement possible*, qui « fait cessation » avec le nécessaire, c'est-à-dire la « Réalité » même, n'est pas le *contingent*, qui lui s'engendre de rompre avec le réel. Celui-ci est certes aussi de l'ordre de la contrainte, et même « absolue », puisque *l'impossible* a pour effet de renverser la *nécessité* en nullité mais pas pour rendre *possible*, pour au contraire *néantiser*, surajoutant une négation à la négation définissant le nécessaire : *ne cesse pas de ne pas s'écrire*. Comme une nécessité « au second degré » qui annule celle-ci comme telle mais en redouble paradoxalement *l'effet de Loi* en l'anéantissant, la reconduisant au néant, son envers de Nuit noire, dont les récits de Blanchot (*Thomas l'obscur*, etc...) tentent d'écrire le pur « Dehors » en « ... *ajoutant indéfiniment l'absence à l'absence, et à l'absence de l'absence, et à l'absence de l'absence de l'absence, et ainsi, avec cette machine aspirante, faire désespérément le vide. A cet instant, commence la vraie chute, celle qui s'abolit, néant sans cesse dévoré par un néant plus pur* »⁶⁹. Ou comme, peut-être Claude Rabant l'approche à sa façon plus théorico-poétique dans son dernier livre, *Néant et création*.

La rencontre comme telle n'est que le fruit du *hasard* (dit *automaton* dans la Physique d'Aristote telle que la reprend Lacan), certes *en béance de cause* mais qui n'est *qu'occasion* aléatoire⁷⁰ pour un amour, pour que la rencontre advienne *comme amoureuse*. Car le pur hasard fait encore loi, en un sens négatif, en la défaisant. **Pour que la rencontre hasardeuse tourne à la rencontre amoureuse, il faut autre chose : qu'elle se vive comme une « (bonne/mauvaise) fortune »,** ce qui traduit justement le grec *Tuchè*, ce deuxième terme que Lacan a également repris d'Aristote, et qui chez ce dernier, se définit par différence avec le pur hasard, comme ce qui arrive à quelqu'un qui fait une rencontre (de quelqu'un d'autre ou quoi que ce soit) **alors que** rien ne le laissait supposer, qui lui était impossible, hors de propos, à envisager, à laquelle il ne s'attendait

⁶⁸ C'est la définition même de Nom-du-père qu'en a donné Lacan : de faire loi du symbolique.

⁶⁹ Blanchot : *Thomas l'obscur* p 69.

⁷⁰ L'aléatoire s'oppose au déterminé, au nécessaire, mais prend toute sa valeur, comme indétermination, par rapport à la détermination, et se pense donc dans ce registre de la causalité, comme ce qui s'y soustrait. C'est d'ailleurs pourquoi le hasard a toute sa place dans l'explication scientifique, par exemple dans la théorie darwinienne (qui d'ailleurs est reprise par des généticiens contemporains comme Kupieck qui mettent en cause la notion de programme génétique, déterministe, et font valoir l'aléatoire dans la formation même des gènes, a fortiori leur transcriptions) ; ou aussi bien sûr et surtout en physique quantique.

surtout pas. Au-delà de cette formulation un peu « psychologisante », la *Tuchè* ne désigne pas seulement un possible, un virtuel dont la venue « réalisatoire » est aléatoire échappant à la nécessité, mais un strictement contingent, un *événement* qui bouleverse non seulement l'attendu, non seulement même l'inattendu, mais l'inattendable : « c'est pas possible ! ». Plus qu'un hasard, un miracle. Miracle de l'amour !

Or *l'événement* amoureux, de par la définition même de sa contingence est terriblement ambigu, car, s'il *en passe virtuellement par* le simplement possible de la rencontre hasardeuse qui le soustrait à la nécessité déterminante et qui donc « cesse de s'écrire », il est aussitôt défini, du fait d'advenir comme *avènement* de l'amour par devers l'impossible du rapport, d'advenir d'un « s'écrire » puisqu'il se donne comme un « cesse de ne pas s'écrire ». Le devenant amoureux qui s'en tiendrait au *possible simple* en ramènerait l'événement *immédiatement* au nécessaire, le rappellerait à l'Ordre, puisque, en *réalisant* ce virtuel, celui-ci cesse de l'être, virtuel, et *se fait réalité* : on s'est trouvés, il n'y a plus qu'à *se faire être au monde*. Ce qui arrive couramment dans la vie : on se retrouve *ensemble* - qu'on s'accouple pour un soir sans lendemain ou qu'on fasse couple pour toute la vie - et ça ré-embraie d'une nouvelle place dans l'Ordre sexuel. Rien ne s'est passé, on est casé (y compris dans la case « libertin ») !

Mais si l'amour est plus exigeant et n'attend pas d'être plus au moins vite déçu par l'expérience en butant sur le non rapport sexuel, si le nouvel amour n'est pas sans savoir que la rencontre élevée à l'amour ne fait pas *comme telle* rapport, qu'il est impossible de « fusionner », que l'amour est moins à *réaliser* (faire être) qu'à *réaliser* (*à prendre acte du réel qu'il dément*), alors il est d'autant plus sublimement incertain ou précaire aux deux de s'en tenir d'eux, entre « impuissance » subie et vouloir « actant ». Le poète Joe Bousquet énonce puissamment cette aporie dans un texte du recueil *Langage entier* (p31) : « *S'il faut que l'amour demeure impossible : le monde dure parce qu'il y a plus de réalité dans l'effet que dans la cause... L'effet – à rebaptiser – l'amour, impossible, peut s'élever à la fois des pensées d'un impuissant et dans ses actes. Mais il veut dépasser l'accident, rendre fondamental et causa sui, ce qui l'atteignait par hasard* ». Est dit là, condensé par le poète, ce que Lacan déploie au long du 2^e paragraphe de la page 132, avant dernière du séminaire *Encore*, à mon sens crucial. Nous le lisons en trois temps.

1. « ***Il n'y a là que rencontre, la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects, de tout ce qui chez chacun marque la trace de son exil du rapport sexuel, non comme sujet mais comme parlant, de son exil du rapport sexuel*** ». En un sens, c'est une reprise de la formule précédente qui parlait de reconnaissance des sujets au travers de signes, signes qu'ils sont respectivement affectés de leur inconscient – l'inconscient pris ici comme réel, pas déchiffré ni même déchiffrable : *qui est-il/elle cet(te) autre-là qui me fait vibrer comme personne?* - et qu'ils entrent en résonance à leur insu mais pas sans effet d'attraction, de porter au voisinage, au plus près. Mais ce qui se précise ici c'est que ce dont l'amour fait signe, c'est plus précisément non pas simplement d'un *inconnu*, ce quelqu'un(e) dont quelque chose m'affecte inexplicablement et se donne à connaître (qui est-il/elle?), mais c'est d'une *faille*, d'un *je-ne-sais-quoi* comme disait le philosophe-mélanomane Jankélévitch, qui *marque* cet autre, fait *trace*, trace de son *exil du rapport sexuel*, exil d'un réel donc, et qui m'affecte, me *touche*, d'autant plus qu'il me renvoie à mon propre exil, même et surtout si je ne m'en avisais pas : « *Tout ce que je savais le mieux, j'avais à l'apprendre* », écrit encore Joe Bousquet.

Exil, le mot est violent : expulsion de quelqu'un hors de sa patrie, obligation de séjourner hors d'un lieu, bannissement. Si un parlêtre donne à pressentir qu'il se vit exilé du rapport sexuel, cela signifie qu'il est supposé n'être *pas sans savoir* qu'il n'y a pas de rapport sexuel, pas de patrie ou

« matrice » où jamais revenir, si tant est qu'il y ait jamais eu lieu d'y être, qu'est *impossible* tout retour ou recours au « foyer » d'une « vie parfaite » où tout serait en rapport⁷¹, et donc qu'en lui il y a « comme un savoir » de l'expulsion primitive, du big-bang psychique qui l'aura justement *fait* sujet : qu'il n'est qu'en route - Oedipe sur la route ou pas Oedipe, mais sur la route - du fait même que c'est de l'Autre-toujours-Autre qu'il y a de l'ex-sistence. Ce « supposé savoir » du sujet, il n'est évidemment pas dit que le parlêtre le sache, qu'il soit articulé ni même articulable pour le parlant lui-même, il faut et il suffit qu'il en donne ou plutôt même qu'on lui prête des signes qu'il en est affecté. Il peut même ne pas reconnaître qu'il en est affecté, il se peut qu'il se vive « sans symptôme », suffisant que l'autre, le partenaire, l'interprétant (au sens de Pierce), en reconnaisse à certains signes remarqués par lui qu'il en est « quelque part » affecté. Le partenaire interprétant, lui, « sachant » détecter, du seul fait qu'il en est affecté lui-même, et que cela résonne avec son propre exil dont peut-être il ignorait quant à lui qu'il en était faillé, mais qu'il pourra de ce fait « apprendre à apprendre ».

Tel serait le secret de naissance d'une rencontre qui se reconnaît amoureuse, de détecter en l'autre-là non pas certes le *même* sujet en souffrance que soi, mais une *comme-une* condition d'exilés d'un paradis mythique, des « congénères » arrive-t-il à Lacan de le dire, des exilés qui sans connaître leurs migrations respectives sur chacun sa route singulière, se reconnaissent comme *également pas sans savoir* qu'ils vont sur la route, apatrides ou amatrides au moins en puissance. Ils se reconnaissent à certains détails, à ces presque-riens qui ne font signe qu'à eux, comme le col de la chemise de Picasso dans l'allégorie de la perruche évoquée au début de ce séminaire; mais ce que cette envolée de chevelure, cette démarche unique, ce point de fuite d'un regard signalent, c'est le plus nu que nu d'un sujet éperdu, même et surtout si le parlant ne sait pas encore ce qu'il à apprendre au gré de l'autre-là. Un tel nouvel amour se signe de sa rareté parce qu'il est toujours « premier », comme on parle d'art premier au musée Branly, ou comme en parle Beckett dans *Premier amour* - même si c'est à nouveau l'amour. On est loin d'un amour qui se voudrait de retrouvailles avec soi dans l'autre et de l'autre en soi, et de nous en nous-mêmes, cet amour qui vise l'identitaire dans « enfin la bonne personne » avec qui se « comprendre », se prendre ensemble au même lieu, au lieu même où l'Autre se dissout dans le Même – le Nous-m'aime. N'est pas à *prendre* ce qu'on ne sait pas encore, mais à *apprendre* ce qu'on sait en corps...

2. « *N'est-ce pas dire que c'est seulement par l'affect qui résulte de cette béance que quelque chose se rencontre, qui peut varier infiniment quant au niveau du savoir...* ».

On insiste là non seulement sur le mode de transmission « affectif » des savoirs inconscients dont le pressentiment attire les amants – ce qui est d'une évidence phénoménologique : l'attraction amoureuse s'éprouve émotionnellement et non comme une « idée » - mais sur ceci que ce sont *seulement* des affects qui « témoignent » ici de l'inconscient en jeu. Pourquoi ? parce que ce n'est pas de l'inconscient textuel qu'il s'agit dans cette situation (qui n'est pas celle d'une analyse) : ce n'est pas là cet inconscient qui se prête, de plus ou moins bon gré, au déchiffrement de ses « représentations inconscientes », de ses signifiants qui *font savoir* (S1-S2), mais ce que j'ai appelé le « réel de l'inconscient » (de préférence à « inconscient réel » qui tend à le substantifier) et dont on a vu comment Lacan tente de l'arraisonner avec ce signifiant diablement équivoque de la langue. Ici, il est dit clairement que l'affect, en tout cas celui repéré par « l'interprétant » amoureux, est *directement l'effet de la béance*, celle bien sûr du rapport sexuel qu'il n'y a pas, affect qui *résulte* de

⁷¹ Par exemple « l'harmonie des sphères » en cosmologie grecque ou les « êtres sphériques » d'avant la coupure sexuelle par les dieux ulcérés de tant de prétention des humains dans le mythe d'Aristophane.

l'expulsion de la « perfection vitale » impossible⁷², **du fait même qu'il n'ex-siste de sujet que de cet exil**, affect qui fait toute la « matière » (non signifiante, a-sémiotique) du signe qui le manifeste au *parlant*. Relevons au passage, ainsi que l'a souligné Lacan à la fin de la phrase précédente (« ... **non comme sujet mais comme parlant**. »), que c'est le parlant et non le sujet qui en est affecté. Le sujet toujours défini analytiquement comme rien qu'effet aphanistique du signifiant n'a aucune consistance propre et ne saurait « éprouver » quoi que ce soit, ne faisant qu'*ex-sister au réel*, ne se situer que de son ex-pulsion. A la différence du dit parlêtre, qui certes participe du sujet (n'existe comme parlant que de *l'ex-sistence* du sujet *au réel*, de sa lalangue dirait le Lacan qui la dénie au rat) mais il se situe d'un *corps* qui lui donne dans ce site consistance *d'individu*, au point que de ce « point de vue », Lacan en viendra plus tard à dire que c'est un vivant *parasité* par lalangue, ce qui est pousser le fait d'en être « affecté » jusqu'à ... l'infection !

Ce passage nous donne aussi l'occasion de revenir sur quelques autres mots du passage précédent que nous avons laissés sous silence, et qui peuvent s'en éclairer : « ... **la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects, de...** ». L'apposition d'affect et de symptôme les met a priori en équivalence, deux noms pour désigner « en substance » ce dont est fait le signe en question dans cette reconnaissance amoureuse (il est dit ailleurs aussi que le signe y est « **fait symptôme** »). Que le symptôme soit ainsi assimilé à l'affect peut surprendre le « lacanien » rompu à son « Lacan-primat-du-symbolique », celui du retour à Freud, pour qui « le symptôme parle », tel que c'est précisément ce qui engage le travail de l'analyse de le faire parler en vérité là où il bredouille inaudiblement ou se tait bruyamment. On en sera évidemment moins étonnés si on se rappelle tout ce qui s'est dit précédemment du tournant décisif de ce séminaire où depuis le « découverture » du réel de l'Autre (Autre toujours Autre, impossible à arraisonner, donc a-raisonnable) et « l'invention » de la pseudo substantialité du « se jouir » qui n'est pas de l'ordre de l'Etre, c'est la mise en présence de l'autre qui l'Autre le localise en corps individué (et en tant qu'il convoque le pas-tout féminin) qui en manifeste l'effet comme affect. C'est donc clair : **ce symptôme réduit à l'affect est ce qui, dans une analyse, reste du symptôme en résistance à son déchiffrement, fait résistance à l'interprétation, et qui, dans la tuchè amoureuse, est seule en jeu**. On peut l'appeler symptôme réel ou réel du symptôme ou, et (c'est à discuter), ce que dans les séminaires ultérieurs il appellera *sinthôme* – auquel « s'identifier » en dernier ressort.

Et toujours en anticipant, on peut remarquer qu'il viendra un temps où sera dit que « **une femme est le symptôme de l'homme** » (ou fait symptôme pour l'homme?), l'inverse se disant dissymétriquement : « **L'homme est ravagé pour une femme** » (ou fait ravage pour une femme?). Ce qui fait rétrospectivement apparaître que dans cette fin de séminaire, la « relation » amoureuse est abordée dans une stricte réciprocité, mettant entre parenthèses le différend homme/femme

⁷² A l'objection du mystique qui pourrait revenir, objectons à nouveau que la « vie parfaite » avec ou en Dieu est concevable et même éprouvable, mais que c'est au *lieu d'un seul corps* qu'elle s'éprouve, celui de la mystique. Qu'il n'est donc pas question *d'eux*, mais du deux en un, donc pas question de « jouissance sexuelle » : *la jouissance de l'Autre n'est pas plus que dans l'ordinaire terrestre le signe de l'amour d'eux*. La jouissance mystique de Dieu témoigne d'une jouissance Autre, mais telle qu'elle se réaliserait comme toute-Autre, une jouissance Toute pas-toute. Son impossible est d'ailleurs énoncé par « la supposition impossible » (cf J. Lebrun déjà cité) : que Dieu me damne-il autant qu'il le voudra cela ne fera que plus aimer à Lui. « Je » n'existe plus d'être voué à Sa jouissance, mais c'est *en ce corps-ci*, aussi déserté soit-il de moi, que ça se jouit. Ce dont s'avise sans doute Simone Weil à sa fin, telle que C. Millot en rapporte le parcours, qui dans sa résolution inflexible à ne pas céder sur son désir à mort, franchit la dernière borne en s'offrant totalement comme corps au pur sacrifice suprême, Dieu rabattu alors sur les « dieux obscurs » dont parle Lacan dans le séminaire 11 (cf *La vie parfaite*, p186-193). Ce qui n'enlève rien à la saisissante description que fait C. Millot de ces incroyables jusqu'aux-boutistes mystiques dans leur poursuite sublime d'un désir déphallicisé.

pourtant si accentuée auparavant, mais que la suite reprendra par ce différentiel symptôme/ravage, qui resterait à élucider, dont on peut seulement suggérer ici qu'à dire symptôme pour l'homme on souligne que pour lui ce qui l'affecte en une femme n'est jamais vraiment coupé de ce qu'il peut en traduire « en vérité » (du désir), alors que pour elle, ce qui l'affecte depuis l'autre-là s'éprouve beaucoup plus « sensiblement » et hors raison, plus proche d'un réel, jusqu'au point où l'effet symptomatique se fait ravageur, au risque d'un désastre. Ce serait un point à reprendre avec ce que dit Michèle Montrelay de « l'amatride », le poids de l'exil du rapport sexuel chez une femme étant d'autant plus lourd que la jouissance de l'Autre qui peut la ravager la ramène préférentiellement au maternel/matriciel en deçà de la figure de l'Homme qui la métaphorise plus ou moins. (cf l'article « l'amatride », et le texte long (partie 2) que je lui ai consacré).

Quoi qu'il en soit, il est clair que si des symptômes se manifestent *comme affects* dans la rencontre amoureuse, cela ne signifie pas que un ou plusieurs symptômes affectant des individus *se rencontreraient*. Comme l'écrit J.Allouch : « *On ne sait d'ailleurs dire ni où ni comment, hors l'illusion qu'il s'agirait du « même » symptôme ! Que serait le rencontre d'une phobie chez l'un et d'une hallucination chez l'autre ? D'une interprétation délirante chez l'un et d'une conversion hystérique chez l'autre ? D'une obsession et d'un fétichisme ?* ». Même si dans un après coup interprétatif, mais alors plus sous l'effet de la haine que de l'amour, du revirement de l'amour en haine, on peut être tenté d'assigner l'autre à sa névrose ou sa perversion (pourquoi pas narcissique !), ou d'interpréter imaginairement la relation comme nouage préférentiel de névroses, un homme obsessionnel et une femme hystérique par exemple... **Le symptôme-affect n'est pas ce qui se déchiffre (à le parler) mais ce qui s'éprouve de la béance matricielle rejouée dans la béance sexuelle, dont chacun d'eux se trouve déporté.** De l'amour est convoqué dans le transfert analytique, mais le transfert amoureux n'est pas comme tel analytique, à la fois moins puisqu'il n'analyse pas, et plus parce qu'il s'en passe. Ce pourquoi certaines analyses peuvent se terminer quand un nouvel amour est (re)trouvé. Par exemple, dans cette occurrence clinique récente d'un terme mis à une assez longue cure agitée par des souffrances d'amour et de l'amour en souffrance, et qui autorise l'analysante enfin à consentir sereinement à un nouvel amour, qui n'est d'ailleurs pas un nouvel amant. A noter surtout que ses derniers mots, assortis d'un large sourire, sont « je me sens femme enfin » et d'ajouter aussitôt : « Je ne me sens plus obligée de mettre une jupe ! ». Il ne s'agissait pas bien sûr de féminité de mascarade mais de l'Autre sexe...

3. « ... mais qui un instant, donne l'illusion que quelque chose non seulement s'articule mais s'inscrit, s'inscrit dans la destinée de chacun, par quoi, pendant un temps, un temps de suspension, ce qui serait le rapport sexuel trouve chez l'être qui parle, sa trace et sa voie de mirage. Le déplacement de la négation, du cesse de ne pas s'écrire au ne cesse pas de s'écrire, de la contingence à la nécessité, c'est là le point de suspension à quoi s'attache tout amour ».

Il est fait retour par là sur la précarité de la rencontre amoureuse, pas seulement sur le *hasard* de la rencontre mais plus essentiellement sur la *contingence* de ce qui la fait amoureuse qui, d'un croisement aléatoire (un *cesse de s'écrire*) en fait un événement qui sera survenu du fait qu'il aura généré l'avènement d'une relation l'instituant comme *cessant de ne pas s'écrire*, donc « s'inscrivant ». Et qui, de là, est portée pour durer à *ne pas cesser de s'écrire*, à donc se soutenir comme nécessaire : « **Tout amour, de ne subsister que du cesse de ne pas s'écrire, tend à faire passer la négation au ne cesse pas de s'écrire, ne cesse pas, ne cessera pas** » (p132). Tout se joue dans « **le déplacement de la négation du contingent au nécessaire** », déplacement qui correspond au « dur désir de durer » au-delà de la rencontre ponctuelle, ce qui n'est qu'« humain trop humain ». D'où les effets immanquables de *proclamation* - c'est pour toujours, ça ne cessera pas de s'écrire, et

de *révélation* - et d'ailleurs c'était écrit, nous étions destinés l'un pour l'autre. Par quoi s'efface « **la trace de son exil** » d'où on était partis, à se reconnaître dans nos « points de savoir ».

Le *temps* du *nouvel* amour, de ce premier amour à entendre peut-être comme prime à l'amour, celui de son élan à prendre acte de l'impossible du rapport sexuel, aura eu lieu dans un temps qui sort du temps, un « **temps de suspension** » du temps, du moins celui qui dure, celui qui se vit éveillé. Tel est « **ce qui fait la destinée et aussi le drame de l'amour** », conclut Lacan pas sans mélancolie peut-être, à moins qu'il n'en jubile, du bon tour qu'il fait à tous les croyants de l'amour. L'oasis amoureux qui reflétait le *courage* et la *patience* - qu'on pourrait condenser dans le beau mot d'*ardeur* - à poétiser le monde en créant du « parêtre » à côté de l'être qu'il n'y a pas sauf de le dire, s'avère *illusion*. Et s'en dissipe la nuée comme au sortir d'un rêve (en l'occurrence rêve éveillé, rêve d'éveillé). Lacan, revenu de « **la voie de mirage** » où « **l'être qui parle trouve sa trace** », n'y voit plus qu'étendue de sable où les pas-de-trace *marquant* l'exil du rapport sexuel que chacun aura *remarqué* en l'autre, sont recouvertes par les traces de pas pesants de la « *tradition* », traces de « **ce que serait le rapport sexuel** ».

La création « poétique » d'un *parêtre* s'avère par là une illusion d'être, qui fait disparaître l'autre dont on a pu croire un instant que dans ce corps-là rencontré se profilait l'Autre sexe : « **Aussi, de l'autre va-t-il à l'être qui y est pris** » (derniers mots de la page 131). Retour à la croyance ontologique ordinaire, l'amour se fait être, un état amoureux, amoureux même de son état d'amoureux, et sa subversion initiale du monde est reclassée en institution certes un peu marginale, un peu rétive à l'Ordre, mais qui se range finalement aux services du Bien-être, se rabattant sur « **une tradition où Aristote, qui n'y voit que jouissance suprême, converge avec le christianisme pour lequel c'est béatitude. C'est là s'empêtrer dans une appréhension de mirage** » (p133). Cette tradition qui ne cesse de nourrir le mirage, c'est ce « **rapport d'harmonie** » qu'on suppose en substance au « **rapport de l'être à l'être** ».

Ce qui signifie que la rencontre amoureuse, qui pourtant se sera enclenchée de se confronter aux marques de « l'exil du rapport sexuel » telles qu'une certaine reconnaissance des sujets le signale, en vient ipso facto à en recouvrir le réel en lui substituant son contraire, à savoir qu'il y a un tel rapport, précisément imposé par l'illusion amoureuse en tant qu'elle se porte à *écrire* justement un rapport, en *faire trace*. Ce n'était donc qu'un mirage, dont toute l'effectivité se concentrait dans un « instant de voir » : on a bien « vu » mais ce n'était qu'un effet de perspective.

Et pourquoi ce « soulagement » de l'épreuve du réel qui aura tout de même fait de l'amour, ne serait-ce que « *le temps d'un éclair* », une trouée dans le régime solipsiste de tous les jours ? Outre les multiples réponses déjà avancées précédemment, Lacan en rajoute une : « **Il ne se peut pas que le sujet ne désire pas ne pas trop en savoir sur ce qu'il en est de cette rencontre éminemment contingente avec l'autre** ». Triple négation qui ne facilite pas la lecture de la phrase, cette tournure qui peut paraître alambiquée mimant peut-être l'embrouille à l'œuvre dans l'affaire amoureuse elle-même, son art de tromperie à soi-même. Quoiqu'il en soit, supprimons les deux premières négations qui équivalent en bonne logique à l'affirmation : il se peut que le sujet désire **ne pas trop en savoir** sur ce qu'il en est de cette rencontre éminemment contingente avec l'autre. CQFD : la passion d'amour comme passion de l'être se décline en passion d'ignorance, car le *réel* est *réellement* insupportable dans l'être, son approche ne peut que susciter des « **je n'en veux rien savoir** », lesquels peuvent être différents, plus ou moins repoussés selon le « courage » à supporter l'approche de l'insupportable, mais qui n'épargnent personne, pas même Lacan comme il en faisait confiance au tout début du séminaire. L'humain n'est pas un surhumain, celui qui serait capable de

« sauter par-dessus lui-même », comme le disait Nietzsche dans le Zarathoustra, qui en est devenu fou de s’y essayer sans concession.

5. Alors ?

Il n’empêche que, même si l’amour se rabat sur « **le rapport de l’être à l’être** » (p 133) et se retrouve très vite en conformité à sa tradition d’être « **un abord de l’être** » qui en justifiait déjà précédemment la critique comme trompeur, il est arrivé ici à Lacan de l’élever, au moins l’instant de voir (de voir *l’autre-là*), **au rang d’une expérience-limite**, telle qu’elle engage un parlêtre à se laisser affecter par ce qu’il redoute le plus de savoir en temps ordinaire. Il est vrai par une ruse sublime puisqu’il « *ne le reconnaît que pour en permettre la méconnaissance, qu’il accapare l’impossibilité du rapport sexuel en le tournant à son avantage, en instituant, là-même où il n’y a pas de rapport sexuel homme/femme, le mirage d’un rapport de sujet à sujet* » (J.Allouch)... Mais quand même ! Mais quand m’aime ! Qui aurait attendu ça d’un Lacan si sarcastique sur les « bons sentiments » ?

N’est-ce pas ça, ce « nouvel amour » annoncé dans la rencontre avec Rimbaud mais qui courait insaisissable tel le furet depuis le chapitre 2 ?

Oui sans doute si on cesse de chercher sous ce nom une nouvelle variété d’amour, un « vrai » « furet d’amour qui ne ressemblerait à aucun autre de ses congénères quoique comme eux de l’espèce... courante... Oui sans doute si on s’avise que le dit *nouvel amour* n’est pas un amour nouveau, autre amour que ceux qu’on sait jusqu’ici, mais ce qui dans « **tout amour** » est ce temps de passe fulgurante où se joue dans la contingence et via l’entre-aperçu de l’Autre toujours Autre prenant corps en un autre-là, le *miroitement* de la Chose dans l’objet. Il n’y a nul furet qui court à appréhender mais son illusion-même, ce mirage d’une âme, d’un parêtre, *anime effectivement* la ronde des discours et fait passer de l’un à l’autre ce qui ne se préhende pas.

Mirage peut-être, mais ce n’est pas pour rien que l’écriture, poétique, romanesque, filmique... s’évertue à *cesser de ne pas écrire* ce que pourtant elle *ne cesse pas de ne pas écrire enfin* (« pour de bon ») : la contingence amoureuse qui court, qui court, de dire en dire, dans les lettres d’amour, comme par exemple dans celles qu’écrit en poète Joe Bousquet à « Poisson d’or » : « *Mais tous les faits ne sont rien et je n’ai voulu que les énoncer. La vie est ailleurs ... la vie est à créer. On la trouve préfigurée sur les chemins du **songe** comme une forme à substituer, au prix de toutes les souffrances, à la froide physionomie des événements. Elle est le vrai nom de la poésie. Ecoutez-moi. Parce que, grâce à vous, je suis dans mon cœur l’oubli de la minute présente, parce que je me tiens entre mon âme et son objet je peux voir les choses qui m’entourent s’alléger de leur signification immédiate, et, dans la profondeur du **songe** où je vous rejoins, s’ordonner selon leur lumière qui est le prolongement de mon désir* » (lettre à Poisson d’or du 8 août 1937). Le parêtre que la lettre d’amour *poiétise* n’est réductible ni au rêve qui dans son sommeil solipsiste ne rencontre aucun autre-là, ni au délire qui dans son éveil luciférien les rencontre tous en meute, il se tient du *songe*, qui donne consistance de « surréel » aux choses de la vie : « *La vie est toujours au seuil d’elle-même, en attente dans nos yeux de son éclat véritable ; et nous ne l’illuminons de toute sa réalité qu’en la comprenant dans notre pensée, en lui faisant partager notre amour pour celle dont elle nous confirme l’existence. Par la grâce d’un cher visage, on enfouit dans la douceur de vivre tout ce qui nous a jamais arraché à la pesanteur des instants... Pour que mon amour, quelque temps, devienne espace et brise étoilée, il fallait que nous soyons séparés* ».

Avant de retomber dans le service du Bien où il se fait Etre, l'amour participe du Beau, Platon est passé par là. Or, Lacan le soulignait dès les séminaires 7 et 11, le Beau est le masque de la Chose, ultime écran au réel qui s'y projette en ombres qui, de l'autre côté de l'écran qui le dissimule de sa toile tendue, fait spectacle, théâtre d'ombres, dont se réjouir. Trompeur d'ainsi transmuier l'horreur du réel en un rêve éveillé de scènes admirables, la ruse (*Metis*⁷³ en grec) du miroitement amoureux n'en fait pas moins ressource à se tenir dans l'existence. Mais à condition de ne pas l'oublier comme événement et ne pas être dupe du « spectacle » à le tourner en « réalité ». A condition de se faire fidèle à ce temps de suspension du temps où ce qui cesse de ne pas s'écrire ne s'inscrit pas encore dans ce qui sera écrit, à condition de se passer d'être écrit mais pas sans s'en servir – de parêtrer. A condition de ne pas étrifier l'autre en « conjoint », de ne pas l'oublier comme répondant de son exil, ou comme le dit Blanchot, comme « compagnon qui ne m'accompagnait pas ».

Sinon : « **L'abord de l'être par l'amour, n'est-ce pas là que surgit ce qui fait de l'être ce qui ne se soutient que de se rater ?** » (p133). En tant que l'amour s'aborde dans la perspective de l'être, il se saborde, il se condamne tôt ou tard au ratage. Et Lacan, qui n'en rate pas une, de revenir au rat du labyrinthe : étrifié, l'amour « est fait comme un rat », *hainêtrifié*. Convoquant son concierge qui s'y connaît autant en *litter* qu'en *rat*, il fait apparaître combien **c'est l'amour qui est impossible à défaut qu'il se tienne de l'impossible**. Or, ce ratage de l'amour s'abordant par l'être ne se manifeste pas autrement que comme la *haine*, cette troisième passion de l'être avec celle de l'ignorance dont on a déjà rencontré la jumelléité avec l'amour ontologisant, et qui est de cet amour la face cachée retournée quand il se heurte au non rapport dont il ne veut (plus) rien savoir.

Cet amour-là qui se joue comme « **abord de l'être** » et de ce fait se rature tôt ou tard, c'est ce que Lacan appelle « **l'extrême de l'amour, la vraie amour** ». Evitons le malentendu, il n'est pas dit « le vrai amour », celui qui en serait la quintessence, en manifesterait la vérité enfin révélée. Sa féminisation inhabituelle, quoique reprise d'usages anciens dont fait trace certaine poésie, non seulement avertit par cet écart de langue de ne pas se précipiter à le comprendre comme ci-dessus, mais fait manifestement un clin d'œil à « *la vraie religion* » dont il a parlé autrefois à propos du catholicisme et qui s'entend : non pas *le vrai de l'amour* ou de la religion, mais ce qui se présente comme *vraiment l'amour* ou vraiment la religion, comme on dit un *vrai or*, *cet or c'est vraiment de l'or* – ce qui n'est pas la vérité de l'or, qui n'est que facticité d'une monnaie facilitant de son semblant les échanges d'authentiques biens : *le vrai ment*. Et c'est en cela que l'amour, chrétien ou aristotélicien, est *vraiment* l'amour raté, voir pire... hâté, celui, dit-il, dont « **ce n'est pas la**

⁷³ Métis apparaît pour la première fois chez Hésiode, qui la décrit comme celle « qui *sait* plus de choses que tout dieu ou homme mortel ». Elle est la première épouse de Zeus. Le mythe connaît de nombreuses variantes. Selon le *Pseudo-Apollodore*, le jeune Zeus lui demande de l'aide dans sa lutte contre Cronos (*le temps*); elle lui fait boire un *émétique* qui le force à régurgiter les enfants qu'il avait avalés. Elle devient ensuite la première épouse du dieu, après avoir essayé de lui résister en se *métamorphosant* constamment pour lui échapper. Dans la *tradition orphique*, Métis est l'une des forces primordiales, à l'instar d'*Éros* aux côtés duquel elle trône. Platon fait d'elle la mère de Poros, qui désigne d'abord le *passage*, le chemin, puis l'expédient, la ressource, l'opulence. Conjugué à *Penia*, la pauvreté, l'indigence, la « sans ressource », Poros engendre l'amour qui est fille des deux, mixte improbable de ce qui confine au « moins que rien » et de ce qui y trouve ressource à se tenir dans une terrible et admirable ambivalence : d'abord il est toujours pauvre, et, loin d'être délicat et beau comme on se l'imagine généralement, il est dur, sec, sans souliers, *sans domicile* (exilé ?), sans avoir jamais d'autre lit que la terre, sans couverture, il dort en plein air, près des portes et dans les rues; il tient de sa mère Penia, et l'indigence est son éternelle compagne. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon; il est brave, résolu, ardent, excellent chasseur, artisan de ruses toujours nouvelles, plein de ressources, habile sorcier, magicien et sophiste. Il n'est par nature ni immortel ni mortel; mais dans la même journée, tantôt il est florissant et plein de vie tant qu'il est dans l'abondance, tantôt il meurt, puis renaît, grâce au naturel qu'il tient de son père Poros. Ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse, de sorte qu'il n'est jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence, et qu'il tient de même la balance entre la science et l'ignorance.

psychanalyse qui [en] a fait la découverte, [mais celui] dont la modulation éternelle des thèmes sur l'amour porte suffisamment le reflet – la vraie amour débouche sur la haine ». La haine qui du coup, *ferait vérité* après-coup de cet amour-là qui se prenait pour harmonie d'être à être, comme il appert si souvent quand déçu(e) d'une passion retombée, le parlêtre blessé de ne plus espérer faire rapport se retourne contre son ex partenaire – même s'il s'emploie à ne cesser d'éviter d'en arriver là en y *croyant encore* fût-ce dans la souffrance d'en perdre la trace d'être.

Alors ? si ce n'est pas la psychanalyse qui en a fait la découverte, de ce que l'amour est « vraiment », de ce qu'il ment vraiment sur lui-même à se dire pour-de-vrai - et tout ce qui s'en écrit en effet fait trace du mal heurt que son bon heurt recèle, sauf la comtesse de Ségur peut-être, qui aura « été heureuse » et « en aura eu beaucoup d'enfants », mais aura-t-elle aimé sans haine ?- , la psychanalyse donc nous aura-t-elle découvert autre chose qui en relève l'illusion ?

Pour l'amour dans « la vraie vie », il ne semble pas que l'analyse en ait apporté une « recette » nouvelle, pas plus que n'importe quel discours sur l'amour. Ca ce saurait. Elle n'en a apporté, par sa suspicion portée sur l'angélisme qui le nappes mais aussi bien d'ailleurs sur le diabolisme qui le happe, que *l'exigence inouïe d'en réussir le ratage*. Mais ce n'est pas de son ressort comme pratique spécifique du transfert analytique d'en inventer des *varités* soutenables. Dans *La vraie vie* (titre d'un petit livre d'Alain Badiou qui parmi d'autres plus ardues parle ardemment d'amour), l'enjeu est de durer, de tenir, se tenir⁷⁴. En philosophe qui ne se prend pas pour un analyste, Badiou parmi tant d'autres venus de disciplines diverses, s'y essaye, avec cet « avantage » qu'il n'est pas sans tenir compte du regard transperçant de Lacan qu'il a lu de très près, d'où il tente de soutenir ce qu'il appelle en philosophe tenace une « procédure de vérité » amoureuse telle que les sujets se tiennent d'eux dans la fidélité à l'événement qui les a fait se rencontrer dans leur altérité « même », et qui s'en exposent au monde dans la mise à l'épreuve relative à deux de cette Différence absolument exigible d'eux. *Varité* soutenable ? A suivre...

La psychanalyse quant à elle ne statue pas sur la « vraie vie », n'a rien à dire sur ce que serait une vie véritable. N'interdit non plus à quiconque d'en écrire un reflet, une réflexion, ou une flexion nouvelle. Elle ne théorise que sa pratique, de **parole émancipée de l'être qui la contraint au discours**, en cherche d'un dire improbable mais pour cela même cherché, qui fasse passer d'un discours à l'autre, quitte à oublier aussitôt qu'on dise derrière ce qui se sera dit. Or cette pratique ne va pas sans transfert, sans transamour. Et là, le tortueux parcours de Lacan dans *Encore* peut finalement nous apporter quelque éclairage, au moins rasant, par delà ce qu'a pu avoir de rasoir (d'ennui mais aussi d'Ockam⁷⁵) de lui coller aux talons d'Achille.

Dans l'analyse, l'amour est un vecteur au départ voire tout au long de la cure en dépit et à cause qu'il soit « trompeur » de se porter côté analysant sur un « sujet supposé savoir », un sujet

⁷⁴ *Rester vertical* est le titre d'un terriblement beau film récent d'Alain Guiraudie, et sa prodigieuse scène finale : le héros décide de partir dans la nuit, sans fusil, un agneau dans ses bras, bientôt rejoint par son beau-père un peu sidéré et sans son fusil, et il attend. Longtemps. Un loup, deux, trois, une meute finit par arriver. Face à face silencieux, les hommes debout, les loups menaçants « aux yeux de braise » (comme on dit dans les contes) et qui peu à peu se détendent, se dispersent, s'en vont. *Rester vertical face au loup, à deux*, et pas sans l'agneau en objet *petit a*. Pas de fuite, ni combat désespéré comme celui de la petite chèvre, pas non plus à le dresser en chien d'hommetiqué. C'est l'homme qui se dresse, yeux ouverts dans la nuit qui finit, à l'heure bleue de l'aube naissante. Plutôt que de souffrir sa menace imminente, aborder son irruption patente, s'en tenir au voisinage et, à la bonne distance, en prendre acte. Cf aussi Beckett (voir post scriptum de ce texte).

⁷⁵ Le principe du *rasoir d'Ockham* consiste à ne pas utiliser de nouvelles hypothèses tant que celles déjà énoncées suffisent, à utiliser autant que possible les hypothèses déjà faites, avant d'en introduire de nouvelles, ou, autrement dit, à ne pas apporter aux problèmes une réponse spécifique, ad hoc...

supposé « être analyste », par quoi le transfert est soumis au régime de la « visée de l'être », que du côté de l'analyste aussi, à s'y croire. Par là il vise à *se réaliser*, au premier sens de *se rendre compte* de ce qu'il est vrai-ment, et en perspective de *se réaliser* au deuxième sens de se faire être dans la vraie vie qui pourra reprendre à neuf. Tout le jeu de l'analyste, pour autant qu'il se donne du jeu dans la relation qui tend à s'instituer, est de se faire dupe de cet engagement, forcément « humain » c'est-à-dire « traditionnel », tout en anticipant sur ce qui pourrait arriver d'Autre, en tant qu'il *satisfait à la fonction* « désir de l'analyste ». Ce qui détermine son propre engagement dans le transfert, intellectuel et affectif, *sa part dissymétrique* mais *effective* dans la « réciprocité de l'amour » en jeu, telle qu'on l'a déjà repérée précédemment (chapitre 4 surtout) : non seulement ne pas se laisser prendre pour l'analyste qui saurait et qu'il serait, mais viser l'advenir d'un sujet du signifiant qui pourrait « surgir » de cet autre, là où ce corps parlant donne des signes qu'il en est affecté jusqu'à l'infection symptomatique de ne pas accéder au dire, de résister au mi-dire de la vérité voire de s'engluer dans le mi-taire de l'*effect* qui témoigne de son indicible en jouissance. Bref, *il l'aime*, sur le mode très contingent d'un « nouvel amour » se gardant de passer à l'acte qui le réaliserait, il l'aime à sa façon décalée et qui reste en deçà de toute écriture qui l'inscrive « en vrai » c'est-à-dire dans l'être-au-monde, et qui reste dans le *suspens* d'un « **amour qui obtient ce qu'il n'obtient pas** », pour reprendre une formule tardive de Lacan que J.Allouch retient comme son avant dernier mot sur la question. Avant dernier car il n'y en a pas de dernier, sinon à *se prendre pour* l'objet *a* dont l'analyste qui s'en tient à son « discours » paradoxal n'est pourtant censé que présenter le *semblant*, du moins tant qu'il se tient vivant. D'où ces sombres propos de Lacan à la toute fin de ce séminaire, évoquant son « **destin d'objet a** », « destin » suggérant une identification finale à l'objet-cause du désir, objet qui n'est pourtant comme semblant que l'objet-non-objet qui en cause l'élan et le relance de ne cesser de n'être pas, Lacan se menaçant par là qu'à s'arrêter, il serait, sera, arrivé à la destination fatale, le grand repos où plus jamais d'encore...

La *destination* de l'analyse quant à elle n'est pas fatale, sauf sadisme à faire disparaître l'autre dans le trou noir du réel en compagnie ou non de son partenaire, sous prétexte de lucidité luciférienne. Pas idyllique non plus, d'espérer se retrouver en harmonie filiale ou *philiale*. Il y a bien une *destination du transfert* telle qu'anticipée dans le suspens amoureux de l'analyste [cf fin du chapitre 4] et qui ne fait pas destin ni festin, qui est de « **se séparer sans la haine** », comme je l'ai entendu dire il y a plus de vingt ans par J.D.Nasio en réponse à une question lui demandant comment s'opère une fin de cure. La destination du transfert analytique n'est pas de *se réaliser* mais de *se rééliser*. J'entends par là que le terme du transfert amoureux *particulier et spécifique* de l'analyse (on n'est pas « dans la vie ») est de se retrouver à la fin, analyste et analysant comme en stricte réciprocité, en égalité de positions, mais pas comme partenaires mutuellement « élus », comme au contraire des **parlêtres se reconnaissant aux presque-riens qu'ils sont en dernier ressort, de toucher au réel de leur non-rapport qui présentifie l'un à l'autre l'impossible à dire dont ils sont chacun issus. Riens mais pas riens, presque riens, car l'inexistence ainsi appréhendée d'un grand Autre qui serait Un de référence, se supporte désormais de ce qu'un autre-là rencontré n'est pas non plus sans le savoir, et qu'on peut s'en tenir là, d'un Autre à l'autre.**

En fin de compte, l'analyse poussée jusqu'à son terme - ce qui n'est pas si courant -, du moins celle de névrosé ou sans doute, autrement, du pervers, mettrait paradoxalement en jeu l'amour à *l'envers* du processus amoureux tel que nous venons de le décrire : ce qui est au tout début dans la reconnaissance amoureuse, de se *rencontrer* pour amoureusement s'engager dans une *relation* qui bientôt tend à se faire trompeusement *rapport*, a lieu ici à la fin, à l'issue d'une longue

relation fort trompeuse : enfin on se sera rencontrés, congénères du réel, congénères en rien qui soit : mais qu'ils en rient. Il ne reste dès lors rien à faire d'autre que se séparer.

Sans la haine, puisqu'on a quitté le bord de l'être.

A suivre, sans imiter...

Post scriptum :

Si nous avons effectué cette longue plongée dans l'océan textuel de l'amour-Lacan au risque de s'y noyer en immersion, ce n'est certes pas pour s'en assurer d'être *lacanien*. La visée n'était pas celle de l'être mais du sujet en cet autre-là, ce pâtre sans pupitre gesticulant la conférence de ses associations en public, tel *L'escamoteur* du tableau de Jérôme Bosch, cet analysant-passant nommé Lacan aux prises avec sa *langue en vrac* – pour reprendre cette belle formule que me disait récemment pour elle-même une analysante dans un moment d'impasse-et-passe où la langue en désordre ne s'articulait plus et pas encore *comme un langage*. Se faire laisser-affecter jusqu'au vertige par cette « présence » si déroutante nous aura portés en son voisinage, non certes pour s'en prétendre analyste, mais pour en ressortir chacun pour son compte renouvelé à s'en passer, selon sa propre recommandation : « *Faites comme moi, ne m'imites pas !* ». S'en passer, mais pas sans s'y être mouillé, voire détrempé, plutôt que de se contenter de surfer sur le texte en surface, ce qui est paradoxalement la *meilleure* façon de s'y inféoder, de ne s'en faire qu'une référence - d'un lien féal.

Alors, plutôt que *pour le mieux*, et « *tant mal que mal* », faire *cap au pire*, comme dit Beckett. Mettre cap ... au pire, sinon être cap... du pire...

... ou pire : *Encore*.

Au-delà de lire *Encore*, dire encore :

« *Dire encore. Soit dit Encore. Tant mal que pis encore. Dire pour soit dit. Mal dit. Dire pour soit mal dit...* »⁷⁶,

jusqu'à, tant mal que mal,

« *Etre forcé à la fin à se mettre et tenir debout... Il est debout. Quoi ? Oui. Le dire debout... Dire un sol. Nul sol mais dire un sol... Plus qu'à se mettre debout. Tant mal que pis se mettre et tenir debout. Tant mal que pis, y tenir. Ca ou crier. Le cri si long à venir. Non. Nul cri. Douleur simplement. Debout simplement. Fut un temps où essayer comment. Essayer voir. Essayer dire. Comment d'abord il gisait. Puis tant mal que pis s'agenouillait. Peu à peu. Jusqu'à ce que debout enfin. Rater mieux plus mal maintenant.*

Et puis un autre-là :

*Un autre. Dire un autre... »*⁷⁷.

Pierre Boismenu, Avril 2019

⁷⁶ S.Beckett : *Cap au pire* (p 7).

⁷⁷ Id p 9, 11