

**Élisabeth Godart
Jean-Pierre Bénard**

Le Un de l'Amour

Cantique des cantiques, IV, 10 ; VIII, 6-7.

BEAUMARCHAIS.

Boire sans soif et faire l'amour en tout temps, madame, il n'y a que cela qui nous distingue des autres bêtes.

Le Mariage de Figaro, II, 21.

Élisabeth Godart

**L'AMOUR NE PEUT ÊTRE UNE
HISTOIRE SANS PAROLE.**

De la difficulté de parler de l'amour certains ont témoigné :

R. QUENEAU.

Ah ! la grande amour, ça vient, on ne sait pas quand, on ne sait pas comment, et qui mieux est, on ne sait pas pour qui... Alors ce ne sont plus que clairs de lune, gondoles, ivresses éthérées, âmes sœurs et fleurs bleues.

" Pierrot mon ami", éd. L. de Poche, p. 71.

LA ROCHEFOUCAULD.

Il est du véritable amour comme de l'apparition des esprits ; tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu.

Maximes, 76.

LA ROCHEFOUCAULD

La plus juste comparaison qu'on puisse faire de l'amour, c'est celle de la fièvre (...)

. Maximes supprimées, 638.

BIBLE.

Que ton amour a de charme, ma sœur fiancée !

Combien ton amour est meilleur que le vin,
Et l'odeur de tes parfums, que tous les aromates ! (...)

Car l'amour est fort comme la mort (...)

Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour,

Et les fleuves ne le submergeraient pas.

Il n'y a rien de plus naïf que de représenter l'union voluptueuse en termes de réciprocité ou de confusion des identités ou de fusion des moi (fusion d'émoi). Il n'y a jamais réciprocité du tien au mien dans la mise en couple, ce dont Houellebecq se fait l'écho, et il n'y a encore moins de passage alterné de la jouissance d'un corps à l'autre. Ce qui se partage n'est pas une communauté de jouissance mais celle, bien plus étrange, et alors là oui, bien réciproque d'une ignorance de la jouissance de l'autre et de son altérité insurmontable.

Au plus profond du jumelage des cœurs et des corps aucun miroir ne tend avec justesse son reflet d'une quelconque unité, similarité, complémentarité, androgynie, les émotions ne se confondent pas. Et l'acmé voluptueuse n'est pas le moment d'union totale entre les amants mais bien au contraire le point de séparation qui met chacun pris dans sa jouissance dans un oubli de lui-même et dans une distance infranchissable avec l'autre.

Egarement !

Dans l'amour, l'autre, dans son altérité désirable, qui me captive, car l'amour nous passionne, « ne nous laisse pas passif », l'autre est présent sans m'être donné. L'altérité n'a pas, hélas, le charme touristique et réconfortant d'une différence qui me rassurerait sur mon identité, qui me conforterait, ni la coquetterie d'un insolite provisoire dont je pourrai espérer qu'il viendrait bientôt se résoudre et que les choses bientôt pourraient rentrer dans leur ordre antécédent et rassurant d'être connu, d'où la nécessité pour l'amoureux de se déclarer. Et

l'aveu ne vient aux lèvres que pour exorciser l'aléa, la fragilité qui menace un affect laissé à l'incertitude du silence. L'amoureux confessant son amour est dans cette déclamation du : « Je t'aime » holophrastique, entrelacement du symbolique et de l'imaginaire, qui n'attend rien comme réponse sinon un : « Moi aussi ! » où l'ironie pince sans rire d'un « moi non plus », où le désir est joui, où la jouissance parle en toute innocence de cette innocence si près de la bêtise, qui donne parfois aux amoureux cet air béat. « Je t'aime » entre le je et le toi, le verbe : "aimer" fait la copule sensée combler la faille, la lésion dangereuse... Rapprocher ces deux bords et faire suture, terme moyen qui concourt à l'illusion de pouvoir en même temps annuler le manque et le recréer, pour pouvoir de nouveau l'annuler, illusion de compter un, en étant deux, quand Lacan nous enseigne que ce n'est qu'à partir du trois que nous pouvons faire le compte.

PLATON

Au commencement les hommes étaient doubles mais Zeus les coupa en deux.

Le banquet.

Tout chagrin ne ferait que répéter le tout premier chagrin d'amour, celui qui fut ressenti la toute première fois et une fois pour toutes, la perte de l'unité totale, un chagrin d'amour où cette souffrance, cette perte de l'unité, se trouva associée à une souffrance cosmique que provoqua l'établissement d'une nécessaire distance entre le ciel et la terre et la souffrance théologique que provoqua la séparation des hommes d'avec leurs Dieux et leur chute.

C'est en quelque sorte ce que dit Freud dans *Malaise dans la civilisation*, l'enfant aurait été comblé sans l'avoir ni demandé ni attendu, et le caractère unique de cette jouissance aurait inscrit de façon indélébile toute cette tension future de « re-trouvaille » de la satisfaction originelle. De sorte que dès la deuxième expérience de satisfaction la médiation de la demande confronte l'enfant à l'ordre de la perte. Quelque chose a en effet chuté entre ce qui est donné immédiatement, sans médiation psychique, et ce qui est donné médiatement comme devant être demandé.

Seulement voilà, quand c'était le temps de l'origine nous n'y étions pas, et le temps d'après ce n'était déjà plus l'origine. La Chose est innommable et plus la demande se déploie et plus se creuse cet écart d'avec la Chose, laquelle

laisse un vide qui en même temps cause le désir et le vectorise.

C'est donc avec la *privation*, que creuse la demande, telle qu'elle *s' imagine*, que s'établit d'emblée cette hystérie que Freud reconnaît comme le noyau de toute névrose et que Lacan va promouvoir comme une structure fondamentale du parlêtre en faisant remarquer que là s'inscrit ce rapport du corps au langage qui nous socialise. Avec Dora il nous propose non seulement de penser l'hystérie comme effet élémentaire du langage, mais aussi comment au niveau des discours il situe les choses dans un couple avec le maître, chacun possédant la moitié de la donne pour que le jeu soit possible.

Mais revenons à Platon.

Les mythes expliquent tout dit-on, ou du moins disent une vérité sous la forme d'un apologue, d'un conte.

Et celui là nous le devons à ce bouffon d'Aristophane, lequel guéri inopinément d'un hoquet intempestif et insistant, par un éternuement bruyant, accepte enfin de parler juste après ce pédant d'Eryximaque toujours prêt à faire la leçon et à étaler son érudition, lors de cette beuverie commune offerte par Agathon.

Ainsi le secret de la nature humaine se trouve dans le rire, nous le devons à un auteur comique.

Que dit Aristophane ?

L'antique nature humaine comprenait trois genres, quant au sexe. Le mâle, l'androgyné et la femelle. Chacun des êtres humains qui présentait l'apparence d'un œuf était double. Il avait quatre mains, quatre pieds, deux visages placés à l'opposé et surtout deux sexes.

Ces êtres doubles et doublement plus puissants que les humains se révoltèrent contre les Dieux dans un moment où la frontière entre les uns et les autres n'était pas encore bien établie, et Zeus pour les punir décida de les couper par moitié les rendant ainsi deux fois moins puissants.

Ce fut Apollon à qui échoua la charge de suturer la blessure ouverte dont le nombril constitue l'ultime trace.

Séparation dans la violence, d'où s'établit le sexe, histoire de l'origine.

Cette coupure, ce châtiment mène le genre humain à sa perte, il recherche sa moitié avec une telle ardeur, désirant tellement reconstituer l'être complet, qu'il meurt de faim et d'inaction mettant l'espèce en péril.

Pour éviter la disparition de l'être humain Zeus décide de réagir. Il situe le sexe dans le corps, dans sa partie à la fois inférieure et antérieure de sorte que soit possible une union sexuelle intermittente qui néanmoins laisse à l'humain le temps de vaquer à d'autres soins. La séparation sera alors supportable même si la nostalgie de l'unité primitive reste inscrite dans la nature humaine et constitue selon Aristophane l'essence même de toute relation amoureuse. Mais ces êtres qui passent leur vie l'un avec l'autre, dit Aristophane, ne sauraient même pas dire ce qu'ils attendent l'un de l'autre, nul ne peut croire que ce soit la jouissance amoureuse. C'est autre chose évidemment que veut l'âme de chacun, une chose qu'elle ne peut exprimer et qui se laisse obscurément entendre. Cette chose c'est le désir de se fondre ensemble, de ne faire qu'un là-bas chez Hades, dans une mort commune.

Ainsi la recherche de la satisfaction sexuelle est bien peu de choses comparée à la quête de l'unité perdue, unité parfaite et permanente symbolisée par l'œuf et qui est aussi celle de l'univers comme sphère ou le ciel et la terre, les Dieux et les hommes ne feraient qu'un.

Autre drame de l'unité perdue : Narcisse. Ce Jeune homme de la mythologie grecque, doué d'une grande beauté est dans *Les Métamorphoses* d'Ovide, fils du dieu-fleuve et d'une nymphe. À sa naissance, sa mère apprend de Tirésias qu'il vivrait longtemps, pourvu qu'il ne vît jamais son propre visage. Cependant, arrivé à l'âge adulte, il s'attira la colère des dieux en repoussant l'amour de la nymphe Écho. Poussé par la soif, Narcisse surprit son reflet dans l'eau d'une source et en tomba amoureux ; il se laissa mourir de langueur. Ça c'est l'histoire qu'on connaît.

Selon une autre version rapportée par Pausanias, c'est pour se consoler de la mort de sa sœur jumelle, qu'il adorait et qui était faite exactement à son image, que Narcisse passait son temps à se contempler dans l'eau de la source : son propre visage lui rappelant les traits de sa sœur, langueur de la fascination. Là on plus proche du conte d'Aristophane.

Quelle est l'impasse de Narcisse ? Dans cette seconde version on pourrait dire que cette sœur jumelle est dans un certain rapport d'équivalence avec le lieu d'où il se voit aimable et qui est noté grand I dans le schéma optique, ce point d'accrochage d'où se soutient l'illusion, cette matrice de l'Idéal du moi.

Dès lors que le sujet reçoit un signe de l'Autre, que Lacan met au compte du trait unaire, l'imaginaire se trouve assujéti, irréductiblement au symbolique. Symbolique qui génère une faille.

Ce point de vue est étrangement absent chez Narcisse, qui de ce fait peut se complaire dans la fascination de ce miroir aux alouettes qu'est sa propre image. Cette langueur que décrit le mythe réduit son espace à ce vecteur : $a \rightarrow a'$. *Le transfert* : 7 juin 61, je cite : « C'est pour autant que le tiers, Autre intervient dans le rapport du moi au petit autre, que quelque chose peut fonctionner qui entraîne la fécondité du rapport narcissique lui-même »

Que l'on nomme, désespoir, chagrin, nostalgie, ces histoires que nous portons tous en nous comme névrosés, inévitables défauts, fêlures de notre nature humaine que nous négocions comme nous pouvons avec notre structure, finissent au mieux par produire de la littérature. Mais est-ce le cas pour Werther, lui qui s'écrit :

« Ce qui me mine le cœur, c'est cette force dévorante qui est cachée dans toute la nature, qui ne produit rien qui ne détruise ce qui l'environne et ne se détruise soi-même ».

Ainsi Werther ne souffre pas d'aimer, il souffre d'exister « comme un seau qui fuit » dira Goethe. Il ne peut renoncer à rien et sa rencontre avec Charlotte, qui tient un enfant dans ses bras, c'est cette rencontre avec l'image illusoire de l'unité, perçue comme la bonne forme, complétée de son objet, une image pleine (à distinguer de l'invidia). Il est là fasciné, vissé à cette image, refusant de reconnaître que cette image le frustre et c'est là son point de folie. Si regardant Charlotte il s'éprouvait comme manquant, on peut faire l'hypothèse que cette place vide au cœur de la structure produirait autre chose, par exemple l'angoisse, *l'Unheimlich*, plutôt que cette sidération, de même que la langueur pour Narcisse. Ils pourraient dès lors et rétroactivement (reportons-nous au graphe) fantasmer, rêver, un temps d'avant mythique sur l'autre scène, mais pour cela aurait été nécessaire, un extérieur porteur de la valeur symbolique de ce trou qui le transforme en un manque fondant ainsi un intérieur, on va dire névrotique.

Lacan dit en 1954 dans *Les écrits techniques* : « L'autre a pour l'homme valeur captivante, de par l'anticipation que représente l'image unitaire telle qu'elle est perçue soit dans le miroir soit dans toute réalité du semblable [...] son être libidinal », et il poursuit, « L'objet

aimé est dans l'investissement amoureux, par la captation qu'il opère du sujet, strictement équivalent à l'Idéal du moi » p.144, 145.

L'aliénation du **sujet (\$)** au petit autre qui le captive au point de fonder la capture imaginaire, se fait dans un transitivity absolue de l'image virtuelle à l'image réelle, cela ne se comprend que par le fait que le sujet ne peut accéder à son image réelle, idéalement investie **i(a)**, *Moi Idéal*, qui est son "être libidinal", que par l'image spéculaire **i'(a)**. Cette relation est totalement sous la dépendance de **l'Autre**, dont le miroir plan est la métaphore, et sous la dépendance de **I** le signifiant de l'Idéal du moi. En d'autres termes la "régulation" de tout ce qui concerne la structuration de la question imaginaire se fait par la médiation du registre symbolique, lequel est symbolisé par le jeu de *l'Idéal du moi* métaphorisé par l'inclinaison du miroir. (Cf. *écrits* p.680 et *quatre concepts* p.132).

Il nous faut donc bien distinguer le *Moi-idéal* qui est une image pleinement réalisée, source des projections, de *l'Idéal du moi* qui s'organise autour du trait que le sujet intègre avec le signifiant, introjecte comme on dit. Si le sujet intègre cette image du moi, s'il s'identifie à elle, et à cet autre c'est parce que cet Idéal du moi fonctionne dans la synchronie.

Et donc cette consistance de l'illusion à partir de quoi le sujet perçoit l'image réelle à partir de l'image virtuelle est complètement dépendante du rapport à l'Autre.

Mais quel sera cet Autre à qui le sujet aura affaire ? Lacan nous dit dans l'identification « L'Un comme tel c'est l'Autre » 29.11.61.

Le : « Je t'aime » de Werther c'est l'aveuglement du "je" qui s'aime dans l'image. Le malentendu et le totalitarisme de cet aveuglement subjectif qui ne veut rien savoir de la question métonymique du désir. Le trait **I** l'Idéal du Moi s'est superposé au *Moi-idéal i'(a)*. Par symétrie le sujet se perçoit : **i(a)** et **@**, pour le dire autrement, la brillance de la scène idéalement investie que Werther contemple et l'objet qui cause son désir viennent à la même place sans distinction, confusion, entre **I** et **@**, c'est *l'amour fou* de Werther sa captation amoureuse, imaginaire comme telle, cette histoire presque sans parole, compulsive, convulsive, se réalise de ce qu'un objet dans le réel est venu se superposer à l'image virtuelle.

Le malentendu réside dans le fait de ce qu'une demande suppose toujours un vide, et

que la capture amoureuse vide le vide d'où s'engendre le désir.

Le conte d'Aristophane, Narcisse, Werther confusion de l'amour qui à vouloir faire un avec l'autre confond la demande d'amour c'est à dire la demande de reconnaissance d'avec la reconnaissance du désir. Autrement dit c'est son propre moi qu'on aime dans l'amour, « Quand on est amoureux, on est fou, comme le dit le langage populaire » *Écrits techniques*. 31.03.1954.

Etrange Un, à la fois trait unaire, signifiant pris dans l'Autre, S1, et en même temps Un unien, dans son rapport au **I** de l'idéalité, celui de l'unicité qui vient paradoxalement fonder le mythe de l'unité originare alors que d'emblée il y a un impossible à dire cette Chose. C'est le fantasme qui viendra répondre de cet impossible à dire.

Avec l'exposé suivant, sera abordé ce que masque la dimension imaginaire de la spéculation amoureuse, avec la reprise faite par Lacan dans l'Envers de la psychanalyse, de la question du sujet avec l'écriture des quatre discours.

Jean-Pierre Bénard

L'AMOUR POUR LE PERE

Ce qui est remarquable dans le cours du travail qui a eu lieu ici il y a trois semaines avec l'exposé de JJ Rassial, tient en ceci qu'au lieu du projet annoncé d'une élaboration qui concernerait l'amour, il fut essentiellement question de la conjugalité et du désir, particulièrement orientée sur la dynamique de la dispute, de la scène de ménage comme ressort d'une relance de ce même désir.

La crise se présentait comme point de semblant de rupture pour une refondation du couple, jusqu'à la prochaine fois.

Si pour Lacan la colère se réduit à ce que les petites chevilles n'aillent pas dans les petits trous, ce qui peut être une manière de parler du sexuel, nous pouvons aussi penser la colère comme le reflet de ce qui se présente au sujet comme une intolérable inadéquation de la manière dont l'autre se présente face à la demande. La colère est donc l'effet d'une demande que l'autre ne satisfait pas. Et à laquelle il aurait dû répondre au nom d'une légitimité énigmatique, qui n'est autre que celle de la frustration, à opposer à la privation et à la castration. Si dans l'amour, la captation imaginaire présente l'autre comme étant un même,

l'inadéquation peut bien apparaître comme un non-respect de l'évidence. L'autre étant alors nécessairement en faute, voire une faute. A partir de ce point, l'autre devient celui qui a commis une erreur, ou qui peut apparaître dans son existence même comme étant cette erreur. Se profilent alors les dynamiques du reproche, de la punition, voire de la correction et de l'élimination, où on voit qu'il est un mode de l'amour qui peut tout à fait nous faire entrer dans une relation paranoïaque.

La question en suspend est celle de la Jouissance, que Freud nomme pulsion de mort, dont le névrosé sait qu'elle est inatteignable, et à la place de laquelle il n'obtiendra jamais que des jouissances partielles et répétitives.

Au moment qu'on pourrait dire extrême de la crise, au moment où apparaît la possibilité d'une des formes possibles d'une rupture définitive, ce savoir du névrosé, fait que celle-ci se résorbe, chute, dans une retrouvaille qui est témoignage qu'à l'autre on tient quand même. Que quand même on l'aime, quand bien même la question de la Jouissance n'y trouverait pas sa résolution ultime, et justement à cause de ça.

Si le thème du travail proposé ici concerne l'amour, on aura donc remarqué la difficulté d'en parler sans tomber, sur la question du désir. C'est bien ce qui fait toute la difficulté du séminaire de Lacan sur le Transfert.

Citons, du 7 juin 1961 : « La métaphore du désirant dans l'amour implique ce à quoi elle est substituée comme métaphore, c'est à dire le désir », ce qui signifie qu'à la place du désir, c'est toujours à un désirant qu'on a à faire, dont la demande d'amour se réduit à être désiré par ce qui tient lieu de grand Autre, désir de désir. Reprenons quelques lignes avant, je cite : « L'amour, nous l'avons dit, ne se conçoit que dans la perspective de la demande. Il n'y a d'amour que pour un être qui peut parler. [...] , mais dans le registre de l'ordre de la demande en tant que pure, elle n'est que la demande d'être entendu. [...] Entendu pourquoi ? [...] "Pour rien". [...] Dans ce "pour rien", il y a déjà la place du désir. »

Il en résulte que les plans qui distinguent l'amour, du désir, sont à proprement ceux qui s'organisent dans le champ de l'énoncé par rapport à celui de l'énonciation. A la diachronie du discours amoureux se superpose dans la synchronie, la vérité de ce discours qui est un : « Je te désire », qui n'a d'autre sens que : « Je désire être désiré par toi ».

Si le : « Je t'aime » est une articulation qu'on peut inscrire au niveau du premier étage du graphe, celui où s'organise la dimension imaginaire de la rencontre avec le petit autre, la dimension sous-jacente d'une demande dans cet énoncé inscrit ipso facto cette déclaration dans le champ insu du désir, soit la mise en fonction simultanée du deuxième étage du graphe.

Dans le séminaire suivant, l'Identification, Lacan propose d'entendre que l'identification est identification de signifiant. Le sujet reçoit du grand Autre une marque unaire, marque signifiante qui l'aliène définitivement à l'Autre et au langage.

C'est dans cette prise que l'amour s'organise là où l'image fonction de @, l'idéal de @, ne se réalise plus selon le modèle proposé par Freud d'une Urbild idéale, d'une accession à une plénitude de la forme accomplie à laquelle le sujet s'identifie spéculairement. Cette image est maintenant conditionnée dans un rapport particulier au Autre qui lui donne une consistance signifiante. C'est à dire que désormais la question de l'image se résoudra en une interrogation sur l'être, dans un recoupement entre l'imaginaire et le symbolique, où prend son essor la question du sens, du sens de ce que je suis pour le petit autre, et au-delà pour le grand Autre. Mais cette demande est frappée du sceau du signifiant qui introduit au cœur de l'être et du Autre une incomplétude fondamentale, à laquelle répond la dialectique du désir.

C'est avec cette mise en scène du désir comme dialectique, qui résulte de la coupure entre S1 et S2, que Lacan fait apparaître par delà la scène spéculaire de la parole amoureuse, l'autre scène, celle d'un discours sans parole.

Nous allons revenir maintenant, au maintenant de 1969 – 1970 du séminaire : *L'envers de la psychanalyse* pour approcher ce que Lacan y introduit d'un renouvellement de la question du sujet. La structure de discours situe un moment où le système constitué par le S1 rencontre un autre système de signifiants déjà articulés, le S2, d'où se produit \$, soit le sujet divisé, je cite : « Tout le statut [de ce sujet] en est à reprendre cette année, avec son accent fort. » p. 13.

La question en suspend est celle de savoir ce qui soutend l'acte analytique dans son rapport justement au savoir, à ce que se présente comme S2, avec comme fil conducteur, je cite : « la mort du père. En effet, chacun sait, qu'il semble que ce soit là la clé, le point vif de tout ce qui s'énonce, et pas seulement au titre mythique, de ce à quoi a affaire la psychanalyse. »

p.138. L'écriture proposée par Lacan du discours analytique renouvelle cette question à partir du moment où il se trouve être posé que l'analyste en position de @ se soutient dans ses interventions de ce qui est sous-jacent à ce @, c'est à dire le savoir occupant la place de la vérité. Il semble donc à Lacan, que l'articulation entre elles de ces quatre lettres, les S1, S2, \$ et @, selon les axes déterminants de quatre discours, assimilés à des énoncés primordiaux, constituent les fondements nécessaires et suffisants pour une reprise fondamentale de ce que *sujet* veut dire.

La question est clairement annoncée, ouverte, il s'agira d'une reprise « à l'envers » du projet freudien, d'une reprise « par l'envers » p11. S'il a été avancé par Freud que le point pivot de la problématique hystérique repose sur un amour inconditionnel pour le père, dit père imaginaire, on constate dans ce séminaire de Lacan que sa reprise de la problématique hystérique en fonction de l'écriture des discours va nécessairement l'amener à reprendre la thèse de Freud et la question du père.

Dira-t-on que le discours hystérique est en 1970 un discours amoureux ? En un sens oui, si on prend soin de préciser que le discours en tant que tel, n'est amoureux de rien, mais qu'il détermine, dans une relation particulière, une parole amoureuse spécifique de cette relation. Cette question de la relation devient essentielle, puisqu'on peut maintenant dire que l'hystérique n'est pas seule hystérique. Il y faut comme ce qui cause l'hystérique, son inscription à une place déterminée dans un discours, lui sans parole, à cette place d'agent-maître au titre de sujet barré, placé dans une relation particulière au S1. Le \$ étant dans l'écriture lacanienne le lieu même de la division subjective, effet sur un quelconque de la coupure signifiante déterminante des deux champs radicalement séparés des S1 et S2. Dire que l'hystérique n'est pas seul(e) hystérique, qu'elle ou qu'il ne l'est que pris dans une relation, revient au même que de dire qu'on a jamais à faire qu'à une moitié de symptôme, l'analyste occupant dans le transfert la place de la deuxième moitié.

Les enjeux de la nouvelle écriture lacanienne, sous la forme des quatre discours, sont multiples, mais elle va permettre à Lacan de régler son compte à une certaine conception freudienne de la question du père. Avec cette écriture, désormais posée comme fondement de la dynamique subjective, Lacan va pouvoir s'écarter radicalement d'une conception qui

articule la question du père à des phases de développement de l'enfant. Pour mesurer l'avancée qu'il réalise en cette année, il nous faut revenir dix ans en arrière, au séminaire du 07.06.1961, sur le *Transfert*. Dans le même temps que Lacan fait extraction du texte de Freud de l'*Einzigzug* dont il fera le trait unaire, il note ceci du premier pas de Freud concernant l'identification, je cite :

« Une identification primitive qu'il est extraordinairement important de retenir dans les premiers pas de son article – sur lesquels je reviendrai tout à l'heure, car ils constituent tout de même quelque chose qu'on ne peut pas escamoter – à savoir que Freud implique, antérieurement à l'ébauche même de la situation de l'Œdipe, une première identification possible au père comme tel. Le père lui trottait dans la tête. Alors on lui laisse faire une première étape d'identification au père autour duquel il développe tout un raffinement de termes. Il appelle cette identification "exquisement virile" *exquisit männlich*. Ceci se passe dans le développement, je n'en doute pas. Ce n'est pas une étape logique, c'est une étape du développement avant l'engagement du conflit de l'Œdipe, au point qu'en somme il va jusqu'à écrire que c'est à partir de cette identification primordiale que pointerait le désir vers la mère et, à partir de là, alors, par un retour, le père serait considéré comme un rival. Je ne suis pas en train de dire que cette étape soit cliniquement fondée. Je dis que le fait qu'elle ait bien paru nécessaire à la pensée de Freud ne doit pas, pour nous, au moment où Freud a écrit ce chapitre, être considéré comme une sorte d'extravagance, de radotage. Il doit y avoir une raison qui nécessite pour lui cette étape antérieure, et c'est ce que la suite de mon discours essayera de vous montrer. Je passe. »

Nous allons pouvoir maintenant, avec le concept de discours, prendre la mesure de ce que cette première identification est d'un lieu proprement lacanien, un extraordinairement radotage qui fut nécessaire à la pensée du parlêtre Freud. C'en est maintenant fini de l'extrême prudence avec laquelle Lacan exprime son étonnement, ses incertitudes, ses doutes à propos de cette question. Je cite :

« L'Œdipe joue un rôle à prétention de vérité c'est-à-dire du savoir qui se situe dans la figure du discours de l'analyste au site de ce que j'ai appelé tout à l'heure celui de la vérité. Si toute l'interprétation analytique s'est engagée du côté de la gratification ou de la non-gratification, de

la réponse ou non à la demande [d'amour], bref, vers une élusion toujours croissante vers la demande, de ce qui est la dialectique du désir le glissement métonymique quand il s'agit d'assurer l'objet constant, c'est probablement en raison du caractère strictement inutilisable du complexe d'Œdipe. Il est étrange que cela ne soit pas devenu clair plus rapidement. Et en effet, qui utilise, quelle place tient dans une analyse la référence à ce fameux complexe d'Œdipe ? » p 113

A la lumière de sa lecture du discours de l'hystérique dans son rapport au discours du maître, Lacan peut reprendre l'histoire de Dora et tout en dénonçant le fameux Penisneid qui entre dans le registre de la *frustration*, faire valoir que dans son rapport au discours du maître, la problématique hystérique, je cite : se « dédouble en, d'une part, une castration du père idéalisé, qui livre le secret du discours du maître et, d'autre part, privation, assomption par le sujet féminin ou pas, de la jouissance d'être privée. ». Et il ajoute : « Et pourquoi Freud s'est-il trompé à ce point ? [...] Pourquoi substitue-t-il au savoir qu'il a recueilli de toutes ces bouches d'or, Anna, Emmie, Dora, le complexe d'Œdipe ? » p. 112.113. La question est remarquablement importante en ce qu'elle interroge ce qui tenait à ce point Freud pour avoir ainsi fait de l'Œdipe le point pivot de ses interprétations, d'autant que Lacan peut accentuer le trait avec son écriture du discours analytique en précisant que du côté de Freud, comme nous l'avons déjà dit : « l'Œdipe joue le rôle du savoir à prétention de vérité »

Remarquons incidemment que la vérité, n'est pas ici cette valeur attribuée à une proposition par rapport à telle autre qui serait fautive, qui nous mène insensiblement vers la transcendance d'un premier vrai, mais une place située dans les dessous de ce qui s'énonce, sous la place de l'agent du discours. En quoi tout ce qui s'énonce est vérité, du sujet, mais à jamais dite par moitié.

Pour incidente que cette remarque soit dans ce que nous énonçons, elle n'en est pas moins essentielle pour le projet que soutient Lacan, en ce sens que reprenant l'Œdipe par un autre bout, il dira qu'Œdipe n'est devenu Œdipe avec son complexe que pour autant qu'il aura cru pouvoir se saisir de la vérité. Car si cette remarque s'adresse à Freud qui articulait sa recherche à un amour de la vérité, elle s'adresse aussi à l'analyste comme une mise en garde.

Mais ce n'est pas seulement le mythe d'Œdipe qui subit une subversion lacanienne dans ce séminaire, mais aussi *Totem et tabou*, ainsi que *Moïse et monothéisme*. Car ce n'est pas pour Lacan l'identification primitive au père en tant que prémisses à l'entrée dans la phase oedipienne, qui fonde le véritable début logique de la question du sujet, mais ce qui avec le langage et l'identification en tant qu'identification de signifiant marque la véritable entrée en scène de celui-ci. Qu'est-ce que dissimule en effet la référence à l'Œdipe sinon que, je cite : « Dès lors qu'il entre dans le champ du discours du maître où nous sommes en train de nous orienter, le père, dès l'origine, est castré. » p.115. Le père est donc celui qui par rapport à l'enfant entre avec lui, dans une relation qui n'est pas de dialogue mais de discours, et le discours instauré détermine le symptôme qu'ils se partagent dès lors.

Cette castration d'origine du père-maître, que Lacan fonde en s'appuyant sur le rapport du maître à l'hystérique comme nous l'avons vu, mais aussi de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, lui permet de faire l'économie de ce qu'implique la référence freudienne, c'est à dire le meurtre, le meurtre du père originel, « cette pitrerie darwinienne » p129, « cette histoire à dormir debout » p131, et de faire, je cite : du « complexe d'Œdipe, le rêve de Freud. Comme tout rêve, il a besoin d'être interprété. Il nous faut voir où se produit cet effet de déplacement qui est à concevoir comme celui qui peut se produire du décalage dans une écriture. » p. 159.

Le paradoxe du « ratage » freudien, « l'énormité » de son recourt à l'Œdipe tient en ceci que dans la dernière des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* Freud suppose en avoir fini avec la religion, alors même, je cite Lacan, que : « la religion n'est rien d'autre que ce père auquel l'enfant recourt dans son enfance, et dont il sait qu'il est tout amour, [...] prévient ce qui peut se manifester chez lui de malaise. » « N'est-ce pas là assez d'étrangeté pour nous faire suggérer qu'après tout, ce que Freud préserve, en fait sinon en intention, c'est très précisément ce qu'il désigne comme le plus substantiel dans la religion ? – à savoir l'idée d'un père tout amour. Et c'est bien ce que désigne la première forme de l'identification... » p 114. Voilà donc, dix ans après, la réponse de Lacan par rapport à cette « identification primitive qu'il est extraordinairement important de

retenir dans les premiers pas » de l'article de Freud.

La violence avec laquelle Lacan récuse Freud ne s'adresse pas certainement à Freud, mais à ceux qui se servent du nom de Freud comme bouchon pour l'usage qu'ils font des signifiants qu'ils ont puisés dans son texte. Car Lacan se sert néanmoins des mythes produits par Freud. Il déduira du mythe du père de la horde primitive jouissant de toutes les femmes qu'il y a là une impossibilité. Lacan fera de cette impossibilité un signe du réel. Sa relecture du mythe freudien, l'amène à poser qu'il y a un père du réel, qui s'inscrit donc dans un rapport d'impossibilité d'avec la jouissance, autrement dit qu'il est castré d'emblée. Il n'y a donc pas lieu d'introduire d'abord un meurtre, car de plus, un meurtre est un acte, et l'acte suppose l'antécédence d'une inscription signifiante, qui elle-même promet ce qu'il en est de la loi. Il n'y a pas lieu de promouvoir un meurtre pour une fondation du père réel, puisque c'est dans le langage que se trouve la demeure de ce père du réel.

Le père réel celui qui est le bon père de famille, n'est pas susceptible de nous dévoiler par cet abord de qu'il en est de ce père réel dont nous parlons, dont la fonction le met du côté du « tyran ». Je cite : c'est ailleurs « C'est au niveau du père réel en tant que construction langagière, comme d'ailleurs Freud l'a toujours fait remarquer. Le père réel n'est pas autre chose qu'un effet du langage et n'a pas d'autre réel. » p.144. C'est là, je cite : « la position du père réel telle que Freud l'articule, à savoir comme un impossible, qui fait que le père est nécessairement *imaginé*¹ comme privateur. Ce n'est pas vous, ni lui, ni moi qui imaginons, cela tient à la position même. Il n'est pas du tout surprenant que nous rencontrions sans cesse le père imaginaire. C'est une dépendance nécessaire, structurale de quelque chose qui justement nous échappe, et qui est le père réel. Et le père réel, il est strictement exclu de le définir d'une façon sûre, si ce n'est comme agent de la castration » p 149. Ce qui veut dire que si comme effet de langage le père est celui qui

représente la fonction réelle de la castration, par contre celui qui se tient à cette place, en tant que parent, se présente à l'instar de la confusion freudienne comme un père imaginaire, qui serait l'agent d'un manque réel d'un objet symbolique. Et dans notre culture c'est au père qu'on aime, qu'est dévolu le rôle de cette instance imaginaire. Mais sa fonction n'est que d'imaginer le père réel, ce que n'avait pas pu élaborer Freud. Ce dont Lacan rend compte en parlant d'un décalage dans l'écriture.

¹ « Imaginer » est ici un concept tout à fait particulier, qui nous renvoie à l'impossibilité de saisir ce qu'il en est du père réel autrement que sous sa forme imaginaire, dans laquelle la privation, n'est pas privation se distinguant de la frustration et de la castration, mais la forme « imaginée » de la castration.