

Robert SILHOL

« A la vérité, c'est bête comme chou. »  
(J. Lacan, *Séminaire VII*, p. 342)

## VARIATIONS SUR LE THEME DU DESIR DE FREUD A LACAN

Freud et Lacan.\* Un demi siècle les sépare, à peu près, le second allant chercher sa vérité chez le premier à partir des années Cinquante, et se révélant, au fil des séances de son célèbre séminaire, comme ce que je tiens pour le meilleur lecteur de Freud.

Partant de concepts tels que sujet, surmoi et désir, qu'est-ce que j'essaie de faire? D'abord, parce que le style de Lacan est si «poétique», rendre lisible les trois derniers chapitres du célèbre *Séminaire VII, l'Ethique de la psychanalyse* (1959-1960), c'est à dire, au fond, obtenir de lecteurs possibles confirmation que j'ai bien compris de quoi il s'agissait. Donc dire aux autres—qui seraient ainsi en position d'analystes-du-dernier-ressort—ce que je considère comme ma version de la, de ma, vérité. Que ceci ne soit pas complètement contradictoire avec la tâche du pédagogue, tant mieux: aux autres, si ça leur chante, d'en profiter!

*L'Ethique de la psychanalyse* peut se définir comme une lecture attentive du texte de Freud, *Malaise dans la civilisation*, lecture-analyse qui durera toute une année de séminaire et se terminera par trois chapitres que je considère essentiels. Essentiels, parce que le concept freudien de désir occupe le centre d'un débat qui paraît indiquer à notre quête d'un progrès aussi bien clinique que théorique la bonne direction—c'est le mérite de Lacan—, quels que soient les ambiguïtés et les non-dits, les non pas tout à fait dits, que l'on peut trouver dans ces trois derniers chapitres.

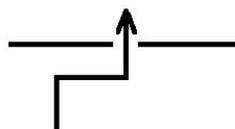
Qu'est-ce que j'essaie de faire? Eh bien! J'essaie de rendre compte du sens de cette question que pose Lacan à la fin de ce volume: «Avez-vous agi en conformité avec votre désir?» D'en rendre compte et, finalement, d'y répondre.

\$ | O

Dans *Malaise dans la civilisation*, que disait Freud? Il disait qu'il y avait les instincts, *Trieb*, les pulsions, et qu'il y avait la *sublimation*, soit quelque chose qui touchait à l'objet: un changement, et même un «grand changement». Cela peut s'illustrer ainsi:

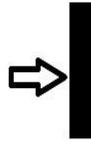
O → O'

ou, mieux



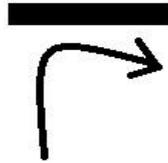
(la barre)

et même:



où la *libido* se raconte qu'elle peut franchir la fameuse « barre » c'est à dire ce qui sépare les humains du Réel.

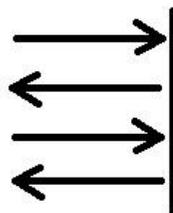
A partir de là, donnant selon moi une lecture erronée de cet espace incommensurable qui nous sépare du monde là-bas, Freud s'interroge sur le *mal* (1929) , le premier mal lui paraissant être justement cette barre qui, dit-il, réprime nos instincts



Cette démarche, cependant, le conduit à analyser notre agressivité—si évidente en 1929—et il y voit une réponse à notre désarroi devant la *perte*, ce manque imposé par l'infranchissable barre.



La genèse de notre réponse face à ce refus qu'impose le Réel se lit donc ainsi: «Je demande, on me refuse, et par conséquent j'agresse»; tous mouvements que Freud peut facilement constater dans la clinique, sinon dans la vie de tous les jours, et cela l'amène à donner de notre masochisme (et de notre sadisme) une interprétation tout à fait géniale. L'hypothèse, facilement vérifiable elle aussi, consiste à ajouter un quatrième temps aux trois du mouvement déjà observé:



Ce quatrième temps, on l'a compris, marque le retour ou la peur du retour de notre agressivité en direction de nous-mêmes, quelque chose comme un écho. Freud dit cela avec une extrême clarté, seulement, allez savoir pourquoi, il se sert à peine de cette observation pour construire son modèle, même si on peut toujours imaginer qu'il préfère nous laisser le soin de la faire et on sait que les travaux de Melanie Klein et de Donald Winnicott sont partis de là. Pour lui, en tout cas, il y a ce retour de notre agressivité parce qu'il y a—il y aurait--en nous un instinct de destruction, bref un instinct de mort, *Todestrieb*. Telle serait la raison pour laquelle nous nous sentirions toujours coupables, même quand nous n'aurions «rien fait»! Heureusement que sa recherche, dans le détail, est bien plus riche et satisfaisante que cette conclusion, ce saut dans son raisonnement qui lui fait oublier que nos comportements ont d'autres déterminations (sociologiques, psychologiques) que ce trait qui ferait de nous des méchants innés, oui, de naissance.

Tout n'est pas faux, cependant, dans ce modèle de 1929—plus tard il en fera la critique, sans pour

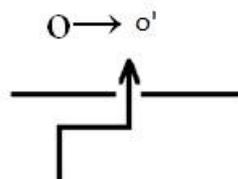
autant y changer grand chose--(1), et ce qui nous reste, à savoir le concept de *surmoi*, représente un progrès tout à fait considérable puisqu'il pointe d'où vient le «mal», à savoir de nous-mêmes, du sujet, même si Freud n'ajoute que timidement que ce sujet est fabriqué ailleurs, dans l'Autre, précisément. (2) Ce qui nous conduit à Lacan.

## II

Que dit Lacan de ce désir qui, c'est bien cela, se retournerait contre nous-mêmes ?

D'abord, avant d'attaquer la dernière partie de sa démonstration lors des trois leçons que je vais rapidement examiner, il consacre plusieurs séances à Antigone, le personnage de Sophocle, et souligne longuement combien on trouve là une illustration parfaite du désir dans sa radicalité, cette même radicalité que l'on retrouve chez Oedipe ou chez Lear par exemple. Dommage, peut-être, que son enthousiasme devant cette création littéraire lui fasse oublier de poser clairement la distinction entre personnage—qui n'est qu'une représentation—et personne véritable dans la réalité concrète de la vie, mais il est vrai qu'Antigone-comme-représentation est tout à fait exemplaire, illustration sans faille de l'héroïne ou du héros tragique dans son obstination.

Insister sur l'obstination de ce désir—ce qui est juste--, nous fait cependant courir le risque d'oublier que le signe « désir », pour la psychanalyse, à deux signifiés, au moins, et qu'il vaut mieux ne pas les confondre si on veut comprendre quelque chose au comportement des humains. Ici, en ce qui concerne le héros tragique, il s'agit d'un désir de vie, peut-on dire, même si cela devient vite un désir de mort dans la vie, comme Lacan le montre. Désir de vie, donc, de vie toujours plus pleine, plus accomplie, désir de complétude finalement, *libido* ai-je dit ; nous sommes là dans la structure, et ce désir est tout simplement ce qui nous fait refuser, mal accepter, cette barre qui apparaît à notre naissance, coupure d'avec le réel au sens que lui donne Lacan. Antigone est une représentation parfaite de désir-là, de ce trait qui est universel. Pour autant, il ne faut pas oublier l'autre signifié, car il y a une différence, et cette différence est réelle puisque chacun désire à sa manière, désire tout, certes, mais d'une façon qui lui est propre, c'est-à-dire selon son histoire, soit ce qu'on lui a signifié. Désir particulier de chaque sujet, tel est ce second signifié dont je parle, et ce n'est pas très compliqué, on le voit : cela correspond à ce qu'il advient lorsqu'on passe de O à o' :



Sublimation, et aussi structure de la métaphore, représentation, aspect du désir tout à fait particulier de chacun. Formulé autrement, nous dirons avec Lacan qu'il y a le Souverain Bien, et qu'il y a « les biens », qui sont entre autres choses représentations symboliques du premier. Dire, par conséquent, que le désir de chaque sujet, au sein d'une structure universelle, est tout à fait particulier, c'est marquer que dans la sublimation il ne s'agit nullement d'un changement d'objet, de l'Objet—inaffordable par définition si on pense à notre désir selon la structure, signifié numéro un de « désir » ai-je dit--, mais changement de représentation de cet l'Objet ; Lacan en fait clairement la remarque page 340 et il le redira trente et une pages plus loin:

Dans la définition de la sublimation comme satisfaction sans refoulement, il y a, implicite ou explicite, passage du non-savoir au savoir, reconnaissance de ceci que le désir n'est rien d'autre que la métonymie du discours de la demande. C'est le changement comme tel. J'y

insiste—ce rapport proprement métonymique d'un signifiant à l'autre que nous appelons le désir, ce n'est pas le nouvel objet, ni l'objet d'avant, c'est le changement d'objet en soi-même. (340)

Sauf qu'à faire ainsi un sort particulier aux représentations *évidentes* du désir--on pense au lapsus ou aux actes manqués (c'est le sens de « implicite ou explicite, passage du non-savoir au savoir »)--, manifestations qui sont si ouvertement symboliques qu'on voit bien que du désir inconscient s'y est exprimé (c'est le sens de « sans refoulement »), on oublie d'insister sur le fait que toute parole, tout acte engage le sujet inconscient de la même façon, bref que rien en nous ne saurait échapper à cette dimension inconsciente si bien mise en lumière par Freud.

C'est dans le même ordre d'idée que le débat sur la nature du *surmoi* me paraît appeler une remarque. Illustrant ce concept freudien, Lacan a cette formule :

[...] ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration. (354)

L'explication est séduisante. Et pourtant, ce « plus commode » suffit-il pour dire ce dont il s'agit dans le « fonctionnement » du surmoi ? Certes, il s'agit de la mise à jour de structures, ce à quoi personne n'échappe (on peut penser au triangle oedipien, par exemple), mais il semble que l'on puisse enrichir le modèle. Même si ce « plus commode de subir que... »--à vrai dire assez proche de la vieille « peur du gendarme »--nous est une bonne indication, nous pouvons, sur cette lancée, faire un pas de plus.

Car ce qu'il ne faut pas oublier c'est ce qu'il y a d'inévitable dans notre rapport à la culpabilité : puisqu'il s'agit de structure, n'ayons pas peur, c'est le cas de le dire, et demandons-nous si tout, « là-dedans », est inévitable ; allons jusqu'au bout afin de trouver de quoi est faite ladite culpabilité. L'image est celle d'une « incorporation » (348), demandons nous d'où vient la loi incorporée et ce faisant complétons la fameuse structure.

### III

Dans une première leçon de notre groupe de trois, ainsi, la 22ème du séminaire de l'année, Lacan prépare le terrain. Douze pages, plus d'une heure, où il semble que tout soit bon à prendre. L'analyse y est décrite comme ce qui doit permettre à l'analysant de conquérir «sa propre loi», soit encore d'accéder à la connaissance de ce qui est pour lui ou elle cette «seconde mort», «empiétement de la mort dans la vie», (341) désir, et ceci grâce à l'analyse de ce qui est signifié, «articulé» dit Lacan, par un sujet qui dit ou fait autre chose que ce qu'il croit, un «Autre chose» qui est toujours «au-delà» de la demande puisque, on le sait bien maintenant, le désir n'est pas le besoin.

Restera, bien sûr, à définir par quelle démarche l'analyse, ou encore, plus simplement, l'analyste, réussira à atteindre cet objectif qui consiste à conduire l'analysant à distinguer dans ce désir de l'Autre qui le fonde la part qu'il peut garder et celle dont il doit se débarrasser sous peine de destruction. Car la chose est plus facile à dire qu'à faire. Et d'abord, première difficulté, parce qu'il semble bien que ce que, après Lacan, j'appelle désir de l'Autre, soit constitué de deux « choses », on l'a vu à propos de O et de o', une seule avec une majuscule, et la seconde plus concrète, moins métaphysique au fond, qui renverrait aux déterminations précises qui ont fait le sujet et qu'on peut retrouver dans son histoire, par exemple grâce à son discours et bien entendu grâce à ce que ses conduites peuvent révéler de symbolique. Bref, il y a l'impossible, sans doute la reconquête fantasmée du Un perdu à quoi il faut bien renoncer, et il y a l'histoire concrète d'un enfant,

l'articulation entre les deux restant malheureusement des plus difficiles à saisir et c'est l'objet du présent travail.

Cette distinction faite, toutefois, et notre désir d'impossible identifié comme un absolu de la pulsion, *libido* disais-je, la tâche de l'analyse devrait se trouver simplifiée, l'objet de sa recherche se situant dans « les choses » et non plus dans « La Chose », et c'est vrai que Lacan mentionne souvent « les biens ».

Non que nous puissions nous défaire—et ce n'est pas souhaitable—de notre impossible désir de la Chose, (3) puisque c'est vraisemblablement la force qui nous tient en vie, cette énergie qui nous pousse à désirer. Mais au moins pouvons-nous tenter d'analyser de quelle façon nous nous y prenons? C'est bien la seule façon dans ce jeu de n'être pas dupe. Dis-moi *comment* tu désires... Sans doute était-ce de cela que parlait Lacan :

Voici ce qu'il convient de rappeler au moment où l'analyste se trouve en position de réponse à qui lui demande le bonheur. La question du Souverain Bien se pose ancestralement pour l'homme, mais lui, l'analyste, sait que cette question est une question fermée. Non seulement ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas. Avoir mené à son terme une analyse n'est rien d'autre qu'avoir rencontré cette limite où se pose toute la problématique du désir. (347)

Et dans ce débat sur le désir la sexualité à sa place, une petite place ici, page 346, mais qui n'est pas sans importance. Parce que parmi « les choses », « les biens », figure naturellement la sexualité, et c'est le corps, et ce sont nos organes sexuels, et ce sont même nos ébats amoureux (347). Vers la fin de cette 22ème leçon, s'interrogeant sur la nature de la beauté et se demandant quelle place y occupe « le fantasme du phallus »--et il ne dit rien d'autre que « fantasme », remarquons le--, il en vient à la conclusion que la « nostalgie irréductible » dont le phallus est l'objet ne peut trouver d'issue « qu'à la condition du *Penisneid* chez la femme, de la castration chez l'homme », ce que je lis comme une incitation à réussir là aussi notre deuil de la Chose.

Sans doute est-ce ce qu'il faut entendre dans cette « limite » dont Lacan parle ensuite. Nous sommes bien dans le registre du deuil, du deuil réussi de l'impossible. Il nous reste après tout le possible. Et c'est bien ce que le psychanalyste doit proposer à l'analysant afin qu'il se place « dans une position telle que les choses, mystérieusement et presque miraculeusement, lui arrivent à bien, qu'il les prenne par le bon bout ». (339) Oui, en vérité, il nous reste *pas mal* de possible.

Ce possible, le sujet ne parviendra à en goûter toutes les vertus que s'il découvre « sa propre loi ». Ici peut entrer en jeu l'analyste et son « désir averti », cet analyste qui sait, lui, qu'il « ne peut pas désirer l'impossible » et qui peut-être pour cette raison a des chances de dénouer ce dont est fait le transfert. Réussite d'un deuil, encore. Au fond, ce qui est tragique pour Antigone, c'est qu'on ne lui permet pas de faire son deuil. Là dessus, les dernières minutes de la « séance » nous offrent une clé, une clé que je pense importante :

Cette loi [que le sujet conquiert dans l'analyse] est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui dans les générations précédentes, et qui est à proprement l'*Atè*. Cette *Atè*, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'*Atè* d'Antigone, n'en est pas moins parente du malheur. (347)

D'*Atè*, Lacan a donné sa définition, page 305 :

Ce mot est irremplaçable. Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. [...] Au-delà de cette *Atè*, on ne peut passer qu'un très court temps, et c'est

là que veut aller Antigone.

Nous sommes dans le temps du fantasme, soit dans ce après quoi court notre « désir ». Pour l'heure, on ne nous en dira pas plus ; mais il nous reste encore deux séances !

\*

L'interrogation sur « les buts moraux de la psychanalyse » continue donc, et c'est aussi une interrogation sur la fin de l'analyse. Que faire en effet quand cette analyse, celle du futur analyste dirons-nous, approche de sa fin, que faire en ce qui concerne le « déchirement de l'être moral chez l'homme » ? (350) Et d'abord, de quel déchirement s'agit-il ? Est-ce la persistance en l'être de ce surmoi « si puissamment » mis en évidence par Freud, et dans *Malaise dans la civilisation* tout particulièrement ou est-ce autre chose ? (4)

Entre les deux—surmoi et barre—, il semblerait qu'il y ait un lien, un lien dans la structure, à savoir par le jeu de ce que le sujet va recevoir de l'Autre qui pourra lui permettre de faire face à la perte initiale et aux exigences du principe de réalité et cela revient tout simplement à parler de déterminations ; autre chose donc.

Lacan, cependant, ne le dit pas, et revient sur la question des biens et sur le confort individuel, et à ce point, pendant deux pages au moins, le débat achoppe sur une ambiguïté. C'est une ambiguïté qui tient à l'époque, « au moment historique » (338) où parle l'orateur, mais elle n'est pas sans compliquer quelque peu notre débat sur l'éthique. Il s'agit en effet d'une interrogation à caractère politique—et même simplement social—et elle est déjà apparue dans le discours de ce séminaire où se débat la difficile question de la fin de l'analyse et celle...du bonheur. Dans la séance précédente en effet, ici douze pages plus tôt, citant Saint Just, Lacan a souligné que cette dernière question était devenue «un facteur de la politique ». (338) Mais voici la question, un peu plus loin, donc, au cœur de la discussion sur le déchirement de l'être moral :

[...] est-il tenable de réduire le succès de l'analyse à une position de confort individuel [...] ? (350)

Déjà, citer Saint Just, et donc rappeler la Révolution de 1789, valait réponse, et cela était du reste dit plus clairement encore dans la même page, par deux fois, et imprimé en italiques (peut-être par les soins de Jacques-Alain Miller) :

*Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous.* (338)

Certes, il convient de ne pas oublier la date à laquelle le séminaire se tenait, 1960, et la place importante, aussi, qu'occupaient marxistes et maoïstes dans l'auditoire. Et c'est bien vrai que l'injustice sociale--soit la société de classes—doit être prise en considération dans l'élaboration d'une éthique, aujourd'hui en tout cas. N'est-ce pas cependant sortir du champ que la psychanalyse s'est fixée, sous-ensemble pris lui aussi dans le cercle de l'idéologie qui domine en ce moment de l'histoire, mais tout de même autonome dans sa recherche propre ? C'est ce que je lis dans le texte du Séminaire :

La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme [...] avec son propre désir[...] (351) (5)

Ainsi, à la question qui portait sur la fin de l'analyse et sur le formation de l'analyste, Lacan répond de deux façons, et la première, qui touche aux biens et au confort individuel, semble bien avoir été seulement destinée à son auditoire de 1960. On comprendra, toute rigoureuse (6) que soit cette

réponse en effet, qu'elle n'ait pas lieu de nous intéresser ici, invités en cela par la seconde réponse où il est dit qu'une « mise en ordre du service des biens » *ne résoudrait pas* le rapport de chacun à « son propre désir ».

Nous voilà donc revenus au « désir », et l'ambiguïté que je redoutais est levée. N'est-elle pas, toutefois, remplacée par une autre qui apparaît au même endroit? Je veux parler de ce « rapport fondamental avec la mort » (351) qui nous ramène à notre question de tout à l'heure sur la signification de ce « déchirement ».

A vrai dire, nous touchons à la conclusion de ce long *raisonnement* sur la nature du surmoi, et cela me paraît tenir en trois pages, 351-354 ; il y aura, plus définitives encore, les pages de la dernière séance, mais déjà apparaissent les formulations qui devraient nous aider à construire notre propre réponse à la question du « déchirement » et des « limites » dont parle Lacan si souvent ici.

Trois pages donc (séance XXIII,2), qui sont à lire avec la plus grande attention.

Cela commence par un retour sur l'histoire d'Oedipe, et d'emblée une première affirmation soulève une question. Ce qui est dit là, c'est que « Oedipe, en un sens, n'a pas fait de complexe d'Oedipe [...] ». (351) (Il est vrai qu'il y a une restriction : « en un sens », mais elle paraît si légère!) Bref, Oedipe n'aurait pas de complexe d'Oedipe pour la raison qu'« il a seulement tué un homme dont il ne savait pas que c'était son père. » Déjà, n'est-ce pas confondre représentation et réalité ? Oublier que le *personnage* de Sophocle n'existe que sur le papier ou le parchemin ? De la même manière qu'un rêve n'est pas la réalité. Parce que, en définitive, même si cela arrive encore, malheureusement, il y a peu d'assassinats de pères par leur fils, ce n'est pas là une pratique courante et ce n'est pas de cela que parle le mythe. Ce que le texte de la tragédie *raconte*, c'est qu'Oedipe n'a pas tué un homme qu'il savait être son père—cela, Lacan le dit à peu près—, mais que s'est produit un malheureux accident ; et on ne peut s'empêcher d'interpréter l'épisode comme la *représentation* d'un acte manqué, bien entendu tout à fait réussi ! Toute l'affaire, au reste, a commencé sur ce registre de l'acte manqué, et je veux dire le registre de la conduite inconsciente. En vérité, la fuite d'Oedipe n'a d'autre sens que de révéler combien, sans le savoir, il devait désirer tuer son père et épouser sa mère. Lacan le dit du reste très bien. Par contre, voir dans le personnage tragique autre chose que la métaphore qu'exprime le poète, soit du désir inconscient, cela revient à ne pas prendre en compte notre dimension symbolique, une dimension, pourtant, qu'il a lui-même tellement contribué à mettre en lumière. ( Il y a, sur ce même sujet, un intéressant passage à la fin du film de Luis Bunuel, *La Vie criminelle d'Archibald de la Cruz*.) Mais au moins, si ce début ne nous satisfait qu'à moitié, le cadre du débat est parfaitement établi : tout comme Oedipe qui prend la fuite, effrayé par la prédiction de l'oracle, on ne sait pas ce qu'on désire.

Ainsi est posée la question qui porte sur la nature du désir inconscient. La réponse, une esquisse de réponse, tient, je l'ai dit, en trois pages.

Le « malheur » c'est que la logique des arguments présentés, leur enchaînement, me paraît difficile à suivre, on va en juger. Peut-on alors leur trouver une cohérence cachée qui nous mettrait sur ce que je crois être la bonne voie ? Ce n'est pas pour rien que je parle ici si souvent d'approche poétique ; au risque que le poème ne soit pas autre chose que ce que le lecteur en fait!

L'argumentation débute par une question : pour quelle raison Oedipe se punit-il ? On pourrait dire pour commencer que la question n'a pas lieu d'être, et qu'elle n'a pas lieu d'être parce qu'Oedipe, je l'ai dit, n'existe pas, n'a pas d'existence réelle et n'est fait que de signes sur un parchemin ou sur un support, quel qu'il soit. En deux mots, on ne tue pas son père et on n'épouse pas sa mère—je parle du garçon—pour la bonne raison que la loi naturelle—appelons-la ainsi—l'interdit. Et si, ou quand,

cela arrive, le vrai père et la vraie mère ne sont, dans l'esprit du meurtrier, que des représentations du père et de la mère qu'ils étaient quand il était petit enfant ; même si, hélas, l'effet est tout à fait réel, le meurtrier n'en est pas moins dans la fantasmie. (7) L'histoire d'Oedipe, comme en un rêve, n'est que du fantasme soi-disant agi, et si nous voulons en tirer profit il nous faut inverser les termes de la proposition : le traitement que dans la représentation Oedipe s'inflige—car dans le mythe il est exact qu'il se punit-- , ce traitement n'est là que pour signifier le châtement que l'enfant encourrait si son désir venait à être réalisé. En vérité, il est l'image de la barre, du mur qui nous sépare du réel (lacanien). Alors les mots « il a été joué, dupé par son accès même au bonheur » (352) prennent tout leur sens ; là encore une inversion est nécessaire : c'est notre désir qui nous dupe, qui nous trahit, en nous proposant l'impossible. Et l'impossible, c'est le passage de la barre. C'est cette référence à la barre que je lis lorsque Lacan nous parle de la quête d'Oedipe qui « entre dans la zone où il cherche son désir » (352). Car son désir, il ne le cherche pas, non, et cela tout simplement parce que c'est ce qui le fait agir, qui le pousse en avant. Le désir, il est là, et lui, oui, il cherche, non pas tant à savoir qu'à passer de l'autre côté. Lacan le dit presque lorsque, parlant de la « liberté tragique »--où je verrais plutôt, dans tous les sens du terme, une détermination--, il nous décrit Oedipe se précipitant « à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme » (352). On y retrouve la notion de limite si souvent évoquée plus haut. Bref, le héros ne cherche rien d'autre que l'accomplissement—impossible--de son désir, mais sans doute, on le sait bien, *il croit* qu'il cherche à savoir, à comprendre ! Tout comme Oedipe, Lear est dans le fantasme, en est la représentation exacte, et ce qui caractérise ces héros tragiques, c'est justement qu'ils ne veulent rien en savoir ! Aussi, s'il y a dans la tragédie quelque part un « désir de savoir », c'est le nôtre, celui du lecteur ou du spectateur, et celui de l'auteur, et sûrement pas celui du héros. Simplement, comme je viens de le dire, ce héros croit qu'il désire savoir, ce qui explique tout à fait pourquoi il est « seul et trahi » :

Lear comme Oedipe nous montrent que celui qui s'avance dans cette zone, qu'il s'y avance par le voie dérisoire de Lear ou par la voie tragique d'Oedipe, s'y avancera seul et trahi. (353)

Ainsi, même si Lacan s'emballe un peu devant la « beauté » de la représentation—comme il l'a fait pour Antigone--, il ne nous donne pas moins du héros tragique un portrait exact. Ce que ces « gens » de « la pièce » qui trahissent Lear signifient, c'est la manière dont nous traite notre désir.

Comprend-on pourquoi les deux paragraphes qui suivent parlent du *ne* explétif, comme dans la phrase : « Je crains qu'il ne vienne » ? Nous sommes ici dans le jeu des idées qui s'associent ; l'orateur suit son inspiration. Ce « ne » qui semble ne pas avoir de raison d'être tout simplement exprime le désir du sujet, un sujet, et c'est bien la description qu'en fait la psychanalyse, qui ne connaît pas ce même désir. Ici, toutefois, je crois qu'il faut faire attention et bien comprendre que ce n'est là que la partie dynamique, pulsionnelle de ce que nous appelons « désir », c'est-à-dire, dans la structure, l'entité qui fait que nous désirons tous, chacun à sa manière cependant.

S'avançant seul et trahi, Oedipe va donc au devant de sa mort, et naturellement, bien que cela ne soit pas dit ainsi, c'est de cette seconde mort dont déjà on nous a parlé qu'il s'agit où « le héros lui-même raye son être » (353). Tel est pour Lacan le « rapport au désir » qu'illustre le personnage d'Oedipe, tension, pulsion vers l'impossible, « zone limite » que je lis—car là on ne peut guère qu'interpréter—comme cet au-delà qui nous est une seconde mort.

Mais quel peut être cet « au-delà de la mort » ? Le texte du *Séminaire* nous le dit à peu près : c'est, ce serait, si je lis correctement ; *notre désir d'une mort* qui nous épargnerait la mort au sens courant du terme, bref « mourir » pour ne pas mourir :

Oedipe nous montre où s'arrête la zone limite intérieure du rapport au désir. Dans toute expérience humaine, cette zone est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque

l'être humain commun règle sa conduite sur ce qu'il faut faire pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste simplement à claquer du bec. (353-4)

Certes, si on fait un peu de logique, on se demandera comment zéro peut annuler zéro. Mais au fond il suffit de concevoir un premier état zéro dont la présence même priverait un possible second état zéro d'existence : bref, il suffit, pour ne pas mourir, de ne pas être né, simple affaire de bon sens et de chronologie ! (8) Voilà pourquoi Lacan nous a parlé il y a un instant de double négation : « *plutôt, ne pas être* », telles furent les dernières paroles d'Oedipe. (353)

La question cependant ici porte sur « être », et je me demande s'il ne vaudrait pas mieux écrire « ne pas être né » plutôt que « ne pas être » tout court. Car grâce à la psychanalyse, en effet, le signifiant *désir* a plus d'un signifié.

Dans la distinction que Lacan a faite plus haut entre le Souverain Bien et les biens, nous n'avons pas eu de mal à reconnaître ce qui distingue la *Chose*—inatteignable, abstraite et inconnue, où on peut, par hypothèse, voir un désir de complétude, un désir du UN et en tout cas de fusion--et les *choses*, représentants symboliques de la Chose dans notre vie concrète justement.

Et pourtant, malgré cette distinction nécessaire, il ne semble pas que l'argumentation qui lui fait suite la prenne en compte. Car après avoir si parfaitement défini la limite vers quoi le désir nous entraînait, cette zone de la seconde « mort », le texte, dans le même paragraphe fait retour vers « l'être humain commun » pour lui refuser de désirer comme les héros.

Or ce n'est pas ainsi que se passent les « choses », je veux dire, parlant des biens, que notre rapport aux choses de la vie, la vie de tous les jours, ne peut être réduit à sa dimension concrète, visible et (plus ou moins) raisonnable. Bref, et pour parler comme Freud et Lacan, ce rapport est éminemment symbolique et c'est en cela que le héros tragique n'est que la représentation de notre tendance naturelle à désirer. Nous le savons tout de même bien : tous, nous désirons ! Et de la même façon que le héros ou l'héroïne tragique, nous désirons l'impossible, c'est-à-dire, je crois, ce qui n'est que la reconquête fantasmée d'une unité perdue. Et si l'on veut souligner qu'entre les héros de la littérature et nous il existe tout de même une différence, je dirai qu'elle est dans la mise en lumière chez le héros, pour nous, spectateurs, de ce qui nous agit sans que nous en ayons d'abord conscience et surtout *pas* dans le fait que nous ne savons pas désirer jusqu'au bout comme lui ! Car eux non plus, les héros, ils ne savent pas, et c'est d'ailleurs pourquoi ils persévèrent dans leur entreprise ; ils ne savent pas mais ils vont jusqu'au bout, à la rencontre de cette « seconde mort » dont parle Lacan, jusqu'à la faire reconnaître pour ce qu'elle est vraiment : seulement une image de la mort véritable des corps.

Comment expliquer cette méprise, qui semble vouloir nous priver, humains ordinaires, de l'accès au désir ? Parce que c'est bien de cela qu'il s'agit, à savoir que « la crainte des risques » (354) nous inciterait à demeurer prudemment en deçà de cette limite qui nous sépare de la seconde mort et que seul franchit le héros .

Cette curieuse erreur dans le raisonnement—que l'on trouve au reste également chez le Freud de *Malaise dans la civilisation* (9)--tient tout simplement au fait qu'ont été confondus les deux signifiés de « désir » pourtant si bien mis en lumière quelques instants auparavant. Tout à coup, en effet, on cesse de nous parler de ce désir qui est franchissement de la barre, désir d'une seconde mort (que l'on retrouve dans le souhait des croyants d'aller au Ciel), pour glisser sans crier gare vers une réflexion sur « la complaisance de l'exigence morale », expression empruntée à Jones. Cette complaisance, c'est quoi ? Eh bien ! Ce n'est rien d'autre que la peur du gendarme !

[Jones] montre en effet qu'il n'y a bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de

devoirs, que la crainte des risques à prendre si on ne se les imposait pas. (354)

Le choix moral, ainsi, n'est qu'une affaire de confort. Lacan le précise avec soin :

[...] ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration. (354)

C'est certes là une hypothèse pour tenter d'expliquer la genèse du surmoi. Mais en chemin nous avons changé de sujet et l'observation maintenant conduite en rien ne concerne ce désir dont on vient si bien de nous parler, aspiration à passer de l'autre côté de la barre. Car dans ce cas de figure, on ne peut évidemment parler de confort ou de commodité : aucun choix ne nous est donné et *cet interdit, par nous, est toujours subi*, subi à la naissance où commence la confrontation avec le principe de réalité. Il ne nous reste alors que l'hallucinoire, cette *illusion* que Freud a mise en lumière de plus d'une manière : passage de la barre en rêve seulement, espace transitionnel, langage.

Il y a donc bien eu confusion de signifiés, mais cela est pourtant de peu de conséquence immédiate sur le raisonnement et il nous faudra attendre pour comprendre ce qu'elle signifie. Car pour l'heure, il ne faut pas l'oublier, c'est la formation du surmoi qui est l'objet de la démonstration, et ce qui est mis en évidence—si nous voulons bien passer sur cette histoire de commodité—c'est la structure triangulaire qui commande la formation du surmoi. Triangulaire, cela veut dire à trois places : une pour la mère, une autre pour l'enfant et, *last but not least*, une place pour l'empêcheur de tourner en rond, ce père dont la seule présence, ou même simplement l'existence, oblige à reconnaître que dans cette affaire « nous sommes trois et non pas deux ». Il ne s'agit pas encore de la situation oedipienne à proprement parler et seulement d'une figure à trois, mais cette figure constitue la base, la fondation de tout désir humain : un sujet, un objet et, entre les deux, une impossibilité. Cette impossibilité, Lacan l'a baptisée « loi, ou nom, du père ». (10)

Aussi n'est-il pas surprenant que la page qui suit soit tout entière consacrée au père. Et cependant ce n'est pas si simple, parce que des pères, il y en a plusieurs, et deux au moins ici, le réel et l'imaginaire, et je ne trouve pas la démonstration aussi claire que je le souhaiterais.

En effet, le soin pris à distinguer le « père réel »--celui qui est le rival de l'enfant (mâle)--du « père imaginaire »--celui qu'on aurait voulu parfait et qu'on ne trouve que médiocre--ne m'est pas d'un grand secours pour comprendre la formation du surmoi. Lacan, c'est vrai, nous avait prévenu au départ de la difficulté de l'entreprise :

Peut-être cela nous apportera-t-il quelque clarté, et n'aurons-nous pas l'impression de jouer deux lignes écrites sur la même portée, quand nous faisons entrer en ligne de compte, d'une part, le père comme castrateur, et, d'autre part, le père comme origine du surmoi. (355)

Y aurait-il là une intuition que la démonstration ne va pas aller jusqu'au bout ? C'est que peut-être la difficulté perçue ne tient finalement pas tellement à cette distinction entre les « pères » et qu'il faut faire entrer en jeu une autre distinction. Certes, les reproches adressés au père, que ce soit comme agent de la coupure initiale (la barre) ou comme époux de la mère ont bien leur raison d'être,



mais où est le surmoi là-dedans, cette *incorporation* dont Lacan vient de nous parler ? Faudrait-il faire un pas de plus ? (II) Car ce qui n'est donné qu'en partie ici, c'est une explication qui vienne prendre en compte le destin du héros tragique qui, toujours, s'avance vers un châtement.

La confrontation au « Non » du père mythique, le père des origines, est-ce cela que représente le sort tragique du héros ? Oui, dans un premier temps, c'est bien cela : la découverte de notre finitude et *la révolte*, par conséquent, de l'être incomplet que nous sommes.

Mais peut-on assimiler cette révolte du héros, notre révolte, à une faute originelle ? Je n'en suis pas si sûr. Si elle est décrétée « faute », et qui par conséquent « mérite » châtement, ce n'est que par le jeu d'une décision humaine. Car qui décrète, sinon le dépositaire d'une autorité ? Une autorité qui n'est pas naturelle mais historique, socio-historique, et ici entre en jeu l'idéologie—on dit aussi superstructure--, soit la nature particulière (économique) des sociétés. Mais naturellement il faut creuser plus profondément et on sait bien aujourd'hui que l'autorité qui décide de la faute appartient d'abord, ou aussi, au registre que nous appelons symbolique ; le pouvoir du chaman, du sorcier ou du prêtre, s'il s'articule à l'économique, n'en appartient pas moins à un autre domaine, celui, précisément, dont s'occupe la psychanalyse.

Nous sommes donc en présence d'une structure générale déjà visible dans les grands mythes de l'humanité et mise à jour avec plus de précision par la psychanalyse : celle qui correspond à la perte subie à la naissance, ce premier « malheur » universel et qui échappe à l'histoire. Au sein de cette même structure, à présent, ne pouvons-nous faire une place à ce qui est spécifique de l'histoire particulière de chacun et que l'exemple du héros tragique n'épuise pas ? Cette distinction nous fait passer du générique à l'individuel et devrait se révéler utile dans la conduite d'une analyse. Ainsi avons-nous le désir premier, celui dans la structure, qui décrit le sujet dans sa confrontation à la loi première de séparation, *et* ensuite, construit sur ce modèle, le désir dans l'histoire particulière de chacun. C'est cette distinction que j'attendais dans le raisonnement du *Séminaire* ; pour l'heure, toutefois, Lacan n'en parle pas ; il s'en tient à la révolte du héros, à ce reproche que ce dernier fait à Dieu dont nous devons conclure qu'il méritera châtement.

Ce père imaginaire, c'est lui, et non pas le père réel, qui est le fondement de l'image providentielle de Dieu. Et la fonction du surmoi, à son dernier terme, dans la perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses. (355)

Colère, certes, haine d'un dieu qui nous aurait si mal fabriqué, mais sans doute plus certainement effet provoqué en nous par l'interdiction qui à l'origine nous frappe, la perte irrévocable du Un (le nom/non du père). Cette colère est bien la seule façon que nous ayons, la seule qui nous reste, pour *dire* dans l'après-coup notre Chute, une chute inexplicable et inacceptable que nous ne pouvons guère que représenter, sinon pour la maîtriser, du moins pour la rendre plus supportable. On le sait, mettre un nom sur les choses, représenter plutôt qu'être confronté au néant, est un moindre *mal*. Mais il y a plus, et dans un dire qui va plus loin encore, grâce à un mouvement qui en quelque sorte inverse les facteurs-- puisque la chute s'est déjà produite--, nous nous donnons de notre sort tragique une représentation qui va faire semblant de rendre le mal explicable, compréhensible. C'est ici qu'apparaît l'idée de châtement, une punition qui ne serait que conséquence de notre propre agressivité—on retrouve Jones--, et qui fournit à notre angoisse une explication qui paraît logique et donc tout de même plus rassurante. Si Oedipe, ainsi, se punit, ce n'est pas d'avoir franchi la limite impossible, ou même de l'avoir désiré, mais pour illustrer dans l'après-coup l'impossibilité de franchir la barre et ainsi nous la rendre moins inacceptable. Nous ne devons pas l'oublier, en effet, ce n'est pas lui qui désire, lui n'est qu'un personnage, une représentation qui nous aide par intérim à dissiper notre angoisse : si ma colère finalement est punie, je n'ai plus à avoir peur.

Car la peur nous habite, *Angst*, crainte d'une castration toute symbolique, mais Oh !combien réelle ! Pour l'heure, cependant, Lacan n'ira pas au-delà de ce constat. La troisième, et dernière, partie de la séance va servir de conclusion et reprend la grande idée développée jusque-là : notre crainte, notre angoisse, ne serait que l'effet d'un désir de dépassement de la barre, le « franchissement de la limite », soit le « reflet » de la haine du héros « pour le créateur » (357), punition pour avoir désiré. Et là, dans cette « topologie tragique », les formulations sont d'une grande clarté, il n'y a pas d'équivoque : soumis au « règne absolu de son désir », « irréductible jusqu'au terme » (358), le héros, qui veut tout, ne choisit pas la poursuite des biens mais celle du Bien, souverain. Et parce qu'il échappe ainsi « aux apparences » (357), nous, les spectateurs, le voyons dans sa vérité, qui est aussi la nôtre. C'est donc cela le désir, « le désir de désirer » (357), soit, comme je le comprends, tension, pulsion, qui nous fait (croire qu'on peut) refuser l'obstacle de la barre et franchir la limite jusqu'à ne faire qu'Un avec le réel, là-bas.

Mais alors pourquoi voir le mal, source de culpabilité, dans ce désir de franchissement ? C'est ce qui ne me paraît dit-- ou redit--qu'à moitié. Du désir, libido, on passe à une « culpabilité » qui ne serait que le « reflet de [notre] haine pour le créateur » (357), sauf que si l'argument est tout à fait acceptable, il n'épuise pas le sujet.

On l'a vu, tout repose ici sur le « Nom-du-Père », qui certes rappelle la situation oedipienne avec son interdit, mais ne saurait être réduit à ce triangle : mythe, structure plus primitive encore, où on voit le sujet empêché d'atteindre son objet. Est donc correctement analysée la haine d'un créateur mythique—et la crainte qui s'ensuit--, soit notre relation naturelle à la barre, dimension universelle d'un surmoi en nous, sans que toutefois la spécificité de chaque sujet soit autrement évoquée que par une subtile distinction entre Loi et Loi, et surmoi et conscience morale. Heureusement, il reste encore une séance !

\*

Que l'exposé n'était pas tout à fait terminé, Lacan le dit d'ailleurs lui-même dès l'ouverture du « dernier entretien » de cette année-là : « [...] nous n'avons pas clos notre discours [...] » (359). Et pour clore la présentation de son raisonnement, pour communiquer à son auditoire le résultat de ce que nous appellerons sa recherche, il va, avant d'en arriver à une proposition finale forte, en quelques pages, et même en quelques formules, donner de la psychanalyse une véritable définition de dictionnaire, rigoureuse et simple. C'est ce que « chacun sait depuis longtemps », certes, et il s'en excuse presque--« Voilà qui n'est pas une découverte »(360)--, mais la précision et la concision du propos demeurent remarquables :

La psychanalyse procède par un retour au sens de l'action [...] L'hypothèse freudienne de l'inconscient suppose que l'action de l'homme, qu'il soit sain ou malade, qu'elle soit normale ou morbide, a un sens caché où on peut aller. [...] il y a à ce qui se passe au niveau du vécu un sens plus profond, qui guide ce vécu, auquel on peut accéder [...]. (360)

Et sans doute ce rappel était-il nécessaire au moment d'aborder cette première conclusion qui touche les conséquences pour une éthique de notre temps de la découverte de l'inconscient, de la mise en évidence de cette « abrupte différence apportée [...] par la pensée freudienne. » (360). C'est là à l'évidence le compte rendu que fait Lacan de sa lecture de *Malaise dans la Civilisation*, et sans doute aussi de son travail sur ce texte, réflexion sur « le rapport de l'action au désir qui l'habite. » (361)

Dans son essai, on s'en souvient, Freud, s'interrogeant sur la nature du *mal*, sur l'hostilité primaire que manifestaient les humains, aboutissait à la conclusion qu'existait en nous un instinct de destruction, un désir de mort. A première vue, c'est bien de cela que parle Lacan lorsqu'il insiste sur

la dimension tragique de la vie, sur le « triomphe de l'être-pour-la-mort » (361) en nous. En sommes-nous si sûr, pourtant ? Déjà, s'il met en place la nécessité d'une éthique nouvelle qui intégrerait les découvertes de la pensée psychanalytique, il peut laisser penser qu'il envisage une conception du mal qui n'est plus tout à fait celle du Freud de 1929 (ce dernier, au reste, nous l'avons noté, reviendra quelque peu sur les conclusions de *Malaise*). Il y a bien la mort dans le texte du *Séminaire*, mais je ne pense pas qu'il s'agisse de la même « mort » que dans le texte de Freud. Pour ce dernier, *l'instinct de mort* dont il fait la théorie renvoie à la violence pure—tout à fait vérifiable—que manifestent les humains, à quoi s'articule la violence—non moins vérifiable-- dont ils se font eux-mêmes les objets : violence du masochisme ; mais ce qu'y ajoute Lacan—bien que ce pas supplémentaire n'ait pu être fait sans les recherches préalables de Freud--, c'est cette idée, qu'il tire de son analyse de l'héroïne et du héros tragiques, d'une « malédiction assumée »(361), soit son caractère inévitable ou en tout cas difficile à éviter. Pulsions ou instinct, peu importe, qui nous pousse, nous attire, vers notre propre annihilation. Une annihilation—c'est la lecture qu'on peut faire de cette « deuxième mort »--qui se pare des habits d'une autre vie, pleine de promesses. Ce n'est donc plus tant d'un simple désir de détruire qu'il s'agit, et d'un désir de se détruire, que d'un désir d'en finir avec notre incomplétude, soit un retour au Un perdu. N'être pas né, voilà le vœu d'Oedipe tel que le souligne Lacan .(12)

Que l'entreprise de l'héroïne ou du héros tragique puisse nous paraître névrotique—ce qu'elle est, je pense—n'est pas *directement* l'objet de la tragédie, de la pièce de théâtre jouée pour un public, parce le public, là, essentiellement, se soucie bien plus de s'émouvoir que de juger. L'objet, ici, c'est l'exactitude du portrait ; voilà ce qui compte : ce qui nous redit notre vérité, c'est-à-dire notre nature d'êtres désirants.

C'est là que gît l'expérience de l'action humaine, et c'est parce que nous savons, mieux que ceux qui nous ont précédés, reconnaître la nature du désir qui est au cœur de cette expérience, qu'une révision éthique est possible, qu'un jugement éthique est possible qui représente cette question avec sa valeur de Jugement dernier—Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? (362)

Tel est bien l'objet de nos préoccupations à l'issue de la tragédie, la fameuse question sur le sens : « Mais qu'est-ce que ça veut dire ? » Et cette question, il n'est que de l'analyser un tant soit peu pour en faire une interrogation sur la nature du désir ? Plus personnellement posée, cela devient : qu'en est-il de mon désir, ou encore, comment ça marche ?

Il reste que la formulation du *Séminaire* me paraît étrange, car si on regarde la question de près on peut la juger ambiguë. Cette ambiguïté est-elle significative ? Car n'y a-t-il pas ambiguïté à demander à quelqu'un s'il a agi conformément à un désir qui, précisément, l'habite ? La question ne tombe-t-elle pas d'elle-même ? C'est d'ailleurs sur cette reconnaissance d'une domination secrète des forces inconscientes en nous que repose tout l'édifice psychanalytique : le « désir » nous habite qui dicte nos actions. Mais peut-être faut-il remettre ce court moment du discours de l'orateur à sa place dans le temps, 1960, et redire--nous l'avons déjà noté--l'intérêt porté par une partie de son auditoire à la pensée marxiste. S'il y eut glissement, nous pourrions toujours tenter d'en dire la signification plus loin.

Car nous ne devons pas oublier le titre du séminaire de l'année, et son thème ; il s'agissait en effet de mettre en place une éthique nouvelle, il s'agissait, face à nos actes, de se demander: « Où en est, où en était le désir là-dedans ? » Rien de moins qu'une nouvelle conception du mal. Aujourd'hui, du reste, la questions est posée ici et là, non sans problèmes, et en particulier au regard de tout ce qui concerne ce qu'on a appelé la permissivité, mais il faut bien en passer par ce débat si nous voulons comprendre de quoi nous sommes faits.

La charge est donc ici contre « l'éthique traditionnelle » (363), et ce que la tragédie antique nous aide à comprendre c'est la rébellion de l'héroïne ou du héros tragique. Antigone se dresse contre un ordre établi, « l'ordre du pouvoir » (363), celui dont l'éthique ne s'intéresse qu'aux biens, ces biens, dirai-je, comme miroir aux alouettes. Mais surtout, pour un défenseur de la pensée psychanalytique, « l'ordre des pouvoirs »--entendez l'idéologie dominante selon les termes de Marx—en rien ne s'intéresse au *désir* et même s'élève contre toute théorie qui se fonde sur son existence. La question alors-- « [...] conformément à votre désir? »-- , même gauche, et même si elle perd quelque peu de vue le désir inconscient jusque-là au centre des débats, peut s'interpréter comme une incitation à résister à cet ordre qui, aux noms des biens, ne veut pas voir que ce qui nous motive est d'un autre « ordre ». Ainsi, dans cette incursion relative à notre rapport à l'idéologie, même s'il y a eu glissement, passage du concept d'inconscient dans sa radicalité freudienne au simple aveuglement face à l'idéologie d'une époque, c'est toujours de la même cause qu'il s'agit, en l'occurrence la défense de la pensée freudienne.

Se précise donc une conception du désir dont la thèse de l'aveuglement vis-à-vis des biens ne saurait rendre compte : un impossible, ce que pointe sans le savoir l'absolu kantien du « Tu dois » ou encore cette « âme restée sur sa faim » (364) qui en demande toujours plus, l'Être des philosophes, finalement, où se lit bien, je pense, notre tension vers la complétude du Un. Et si on se demande quelle est la place du *mal* là-dedans, ou plus exactement comment s'articulent les concepts de sujet et de culpabilité--car c'est bien la genèse du surmoi qui est au centre de la recherche exposée ici--, Lacan, passant de *culp...* à *compt...*, va nous parler d'une « comptabilisation » où il voit la « rupture », la « division » qui caractérise le sujet, soit « la tension du désir » (366). Cette image de comptabilité, d'un compte, tenu par un Autre ajouterai-je, comme l'illustre le Graphe, nous fait avancer d'un pas supplémentaire.

C'est en tant que le sujet se situe et se constitue par rapport au signifiant, que se produit en lui cette rupture, cette division, cette ambivalence, au niveau de laquelle se place la tension du désir. (366)

Quelle que soit la lecture que nous fassions de la phrase, quelle que soit à première vue l'imprécision de « signifiant », ce qui est affirmé ici tout à fait clairement c'est la dépendance du *sujet* qui est donné comme se constituant par rapport à autre chose que lui. « Signifiant », d'ailleurs, que je lis—en espérant ne pas être accusé de simplification--comme ce qu'il est signifié au sujet de signifier, n'est peut-être pas si mystérieux.

Il ne resterait plus qu'à rendre compte de la *rupture* ou de la *division* évoquées pour que tout soit parfait, et il est vrai que puisque le sujet ne s'appartient pas il peut être dit divisé. Mais c'est là, justement, que j'ai tout de même une difficulté de lecture.

Que *je* suis séparé de *moi-même*, depuis Freud et Lacan nous la savons ; c'est cette coupure que le concept d'imaginaire illustre magnifiquement. Sauf que si le sujet est si dépendant d'Autre chose, et par exemple du signifiant en question, il n'y a pas rupture mais liaison, attachement, relation de continuité. Il y a coupure, division, cela ne fait aucun doute, mais comme ici nous sommes dans le registre des déterminations, nous garderons cette séparation—entre conscient et inconscient par exemple--pour signifier *seulement* l'aveuglement du sujet par rapport à ses déterminations, car il faut bien reconnaître qu'enchaînement traduit à la fois privation de liberté et continuité :

Cela nous montre qu'à l'horizon de la culpabilité, pour autant qu'elle occupe le champ du désir, il y a les chaînes de la comptabilité permanente [...] (367)

Ainsi, pour obtenir une représentation exacte de ce qu'est un sujet, il ne nous reste plus qu'à trouver qui est le comptable là-dedans, à quelles forces, en tout cas, ce terme correspond. Est-ce si

facile cependant?

J'ai tout à l'heure parlé du passage de coupable à comptable ; nous pouvons à présent tenter de remonter le fil du temps, ce qui d'ailleurs, dans une recherche sur nos déterminations, s'impose. Et pour commencer, coupable pourquoi ?

Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. (368) (13)

Retrouvons-nous ici la formule de la page 362 : « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite? », dont j'ai dit que du point de la psychanalyse elle était absurde—encore que dans ce cas, c'est vrai, on puisse parler de raisonnement par l'absurde—, ou bien l'ambiguïté est-elle enfin levée ? On aura bien entendu remarqué qu'il s'agit cette fois de *céder sur* et non de *céder à*. « Céder à », c'était agir « conformément » à un désir qui, justement parce qu'il nous habitait, ne se laissait pas écarter si facilement et même n'était là que pour nous contraindre :

Si l'analyse a un sens, le désir n'est rien d'autre que ce qui supporte le thème inconscient, l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance qu'une dette soit payée [...] (368)

Quant à « céder sur », c'est le contraire, c'est renoncer... Que la chose soit difficile, que les « chaînes de la comptabilité » soient là pour nous en empêcher et résistent ne change rien au sens de la seconde formule, et c'est celle que je préfère parce qu'elle en dit beaucoup plus long.

Reste qu'entre les deux formules la possibilité se glisse d'une contradiction, comme si le signifiant (linguistique) de *désir*, j'en ai parlé dès le début, se révélait tout à coup susceptible de recevoir deux signifiés, deux signifiés qui s'opposent radicalement.

Une fois encore, consultons le texte : tout un paragraphe parle d'un « désir pour le bon motif » et de « bonne intention » (368), ce qui semble bien définir le concept en question comme se référant à une conduite, à une action qui relève d'un choix, d'une décision, et si cela n'annule en rien la dimension inconsciente de l'opération mentionnée (puisque nous savons bien qu'un « choix » a toujours deux « étages », le conscient et l'inconscient), c'est tout de même bien de la responsabilité d'un désir *consciemment* dirigé vers une fin ou un objet qu'il s'agit ici. On aura compris que ce n'est pas ce « désir pour le bon motif » qui nous aidera à savoir pour quelle raison nous nous sentons coupables. Voilà bien le raisonnement par l'absurde—voulu ou non—auquel je viens de faire allusion, et c'est ce que confirme la suite du discours de Lacan pour qui le « bien » que nous pouvons faire ne nous met pas « à l'abri [...] de la culpabilité ». Bref, si nous voulons comprendre de quoi sont faites nos destinées particulières, c'est ailleurs qu'il nous faut chercher et par exemple en direction de cette « dette » qui doit être « payée ». (368) Mais c'est quoi ?

Ce que nous pouvons en tout cas remarquer dès l'abord c'est que l'apparition dans le discours de l'orateur du thème de la culpabilité—comme celui de la comptabilité—donne à la première formule, *céder à*, une signification qui paraît désormais évidente. Tout simplement, en effet, on l'a vu, il s'agit de se laisser aller à ce désir, d'aller dans son sens, de suivre sa pente, de ne pas lui résister. On dira pourtant que cela ne nous éclaire pas quant à la culpabilité que j'éprouve comme sujet. Peut-être faut-il alors mettre le mot « désir » au centre du débat, oublier un instant « céder à » et « céder sur » et se demander ce qu'il y a de mal, de répréhensible, dans ce désir justement. Et c'est là que j'ai montré comment la formule rejoint le pas fait par Freud pour identifier notre relation au principe de réalité—on peut aussi dire « la barre »—dans *Malaise dans la civilisation*. Il y a faute parce qu'il y a un refus d'obéissance. Dans la lecture qu'en fait le Séminaire, le portrait du héros permet de saisir comment le désir, générique, universel, nous habite, et comment aussi en tant que refus de la Loi, et

donc déni de notre finitude, il constitue *la faute* ...On peut donc à partir de là penser qu'il existe une angoisse primaire, structurelle, conséquence du sentiment intime qu'une faute a été commise --déli de la barre, violation de la Loi—et que le châtement va suivre. Ainsi est puni le héros tragique d'avoir cédé à son désir. Le Séminaire sur l'éthique est la mise en place de cette structure, et ce n'est pas rien !

Mais refus d'obéissance à qui, à quoi ? « Céder à » semble bien pointer un désir d'enfreindre l'interdit que la Loi représente, je veux dire cette impossibilité que figure la barre entre moi et le réel, cette distance infranchissable entre le sujet et l'objet. Appropriés ou non, en effet, les mots « interdit » et « Loi », puisqu'ils ne sont attribuables à aucun auteur particulier, n'ont pas d'autre fonction que d'exprimer un état de fait réel. Plus tard seulement, l'interdit de l'inceste correspondra à une situation pratique concrète, la structure sera la même, mais le contenu sera différent, comme nous l'avons vu plus haut. C'est de ce désir de franchir l'infranchissable que parle Lacan lorsqu'il analyse la conduite du héros : Antigone et Oedipe enfreignent ce qui n'est en définitive qu'une représentation de la réalité, une réalité inacceptable par les humains puisque la condition de leur naissance est une perte, une séparation irrémédiable. Dans ce cas de figure, ainsi, le « désir » est mouvement de déni, refus, désobéissance à la réalité, mais aussi persévérance dans la vie, dans le rêve, et c'est pourquoi, plus haut, j'ai parlé de *libido*. Ici, désirer ce sera vivre, agir, même s'il s'agit d'une action tendue vers un but impossible. Le héros, on l'a vu, jusqu'au bout « adhère » à son désir, telle est sa faute originelle ; en se voulant l'égal des dieux, ou même simplement en désirant apercevoir de ce dieu le visage, il commet *la faute* et devra expier son irréparable méfait. Il y a donc bien une première raison d'être, structurelle, du *Angst* qui nous habite, et c'est bien la seule façon d'expliquer comment nous pouvons nous sentir coupables d'une tension, d'une force qui en vérité nous constitue et « nous fait nous enraciner dans une destinée particulière ». (368)

Ce n'est là, cependant, on va le constater, qu'une première acception du mot désir. Car le « céder sur » qui vient après nous pose toujours un problème. Naturellement, on peut toujours avancer qu'entre les deux formules il n'y a pas de contradiction et que « céder sur » n'est qu'une manière, bien dans le style de l'orateur, de dire « céder à ». Voire. Car après le thème de la culpabilité, il y a dans le débat conduit au séminaire celui de la trahison.

Ce que j'appelle *céder sur son désir* s'accompagne toujours dans la destinée du sujet--vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension--de quelque trahison. (370)

Mais pour quelle raison une seconde formule ? Que puis-je faire de cette transformation, de ce passage de « à » à « sur » qui vient tout à coup me poser un problème par la contradiction qu'il implique ? Suis-je fondé à avancer que la seconde formule dit bien davantage ou, au moins, autre chose, que la première et en rien n'en est l'équivalent ? Mais c'est que la suite du paragraphe est des plus explicites ; comme je l'avais lu au début, il s'agit bien de *renoncer* : « on cède au point de rabattre ses propres prétentions »(370) ; on ne peut nier qu'il y a là une contradiction. Et *renoncer*, de toute façon, n'est pas sans demander quelques éclaircissements ; là-dessus Lacan nous aide à peine, et même, en vérité, se contente de nous laisser glaner d'entre les lignes quelles indications pourraient nous permettre de poursuivre notre quête sur la nature du désir.

Gardant en effet à l'esprit l'idée de « trahison », nous pouvons à présent avancer que si tout à l'heure nous parlions d'une héroïne ou d'un héros qui se laissait aller à désirer (céder), cette fois-ci c'est le contraire qui est dit, soit qu'il y a trahison par le héros « de sa voie ». (14)

Rien, dans les sept pages et demie qui concluent cette année de recherches—et plus particulièrement dans celles qui mettent fin au travail de recherche entrepris, de 370 à 373--, ne peut se comprendre, je trouve, si on ne résout pas le problème posé par la contradiction mise en évidence. Il faut y revenir. Nous avons vu que dans cette démonstration conduite par Lacan nous

pouvions donner deux sens à « désir », ce qui revient par conséquent à dire qu'il faut distinguer deux dimensions du désir. Le texte du *Séminaire* ne dit pas cela et je trouve en conséquence la page 370 bien embarrassée. Pour la clarté de ce débat sur le désir, toutefois, à défaut d'expliquer tout à fait ce qui est en jeu ou d'en rendre compte comme d'un lapsus, nous pouvons lever cette contradiction. Un nouvel examen--tant pis pour la répétition--des deux signifiés du mot désir devrait nous y aider.

Première dimension, ainsi, signifié numéro Un : *passer la barre*, tenter, *en rêve*, d'aller de l'autre côté, seconde mort finalement, retour au UN, voie où s'engage jusqu'au bout le héros tragique, ce qui en fait un coupable qui à la fin paie son déni du principe de réalité—certains ont voulu dire son orgueil, *hubris*. Bref, si l'héroïne et le héros sont coupables c'est de s'être laissés aller à désirer ; ils n'ont certainement pas renoncé.

Dans le second sens, cependant, *c'est tout le contraire qui se produit* : il y a renoncement, et même trahison, dira Lacan ; on n'est plus coupable d'avoir désiré mais d'avoir renoncé à le faire ; plusieurs fois, il le répétera :

Le seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. (370)

Entre les deux significations, je viens de le dire, Lacan n'a pas semblé choisir et nous pourrions ne plus comprendre ce que signifie véritablement « céder sur son désir ». Il reste que la recherche est si avancée, confusion incluse, que notre « voie » paraît toute tracée, je veux dire que nous pouvons maintenant tenter de dénouer le nœud de cette confusion, appelant à la barre cette curieuse idée de trahison.

Reprenons : s'il ne s'agit plus de désirer passer de l'autre côté de la barre et de recouvrer une plénitude perdue, de quoi s'agit-il cette fois ? Eh bien ! cette fois, le héros, et il vaut mieux dire le sujet, renonce à son projet, « trahit sa voie », bref abandonne son désir. Telle est la second face du mot désir et tout à coup nous comprenons qu'il ne s'agit plus de la même entreprise; ce n'est pas son souhait, son envie d'être l'égal des dieux, *libido*, qui est en jeu ici, mais sa manière propre d'y parvenir (symboliquement).

Le ru [petit ruisseau] où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes, et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être—et qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations. (371)

Ce passage mélange un peu tout, c'est vrai : d'un côté l'être et le non-être (et là on est dans le désir générique du héros, son élan vers une deuxième mort), de l'autre, l'acte signifié (c'est-à-dire ce qui a trait à nos déterminations précises), mais grâce à « signifiant », justement, nous pouvons nous y retrouver. Nous sommes là au cœur, au nœud de notre affaire. Car on remarque aussi : *ce qui court dessous, à proprement parler ce que nous sommes, et sous toutes les significations* ; inutile d'y revenir, la chose est suffisamment claire, c'est du désir inconscient qui habite le sujet qu'il est question ici, du désir dans son contenu propre à chacun et non plus du désir comme élément indifférencié d'une structure, par définition universelle. (15) Tel est le second signifié : le désir du sujet comme effet d'une histoire unique, soit ce qui constitue chacun de nous selon des modalités particulières à chacun.

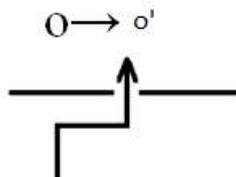
Sur la culpabilité ou sur la genèse du surmoi—cette année-là, en tout cas—, il ne nous en sera pas dit davantage ; les dernières pages font retour sur le cas du héros sur qui pourtant tout a déjà été dit, et à nouveau ne nous laissent que quelques indices entre les lignes.

Peut-être cependant parce que nous en savons à présent un peu plus sur cette seconde dimension de « désir » pouvons-nous avancer une hypothèse qui prenne clairement en compte l'apparition dans le discours du Séminaire des termes de « trahison », de « comptabilité » et de « dette ». (16) Bien entendu, la phrase clé reste celle qui pointe « la seule chose » dont nous puissions « être coupable », et si nous voulons—comme le héros...ou le psychanalyste, comprenne qui voudra-- « aller jusqu'au bout », il nous reste à résoudre le problème que nous pose le rapport entre la renonciation du sujet à son désir et sa culpabilité.

Tout commence avec l'idée de comptabilité, cette image d'une inscription qui dans les mots de Lacan est une dette et que sûrement tout le monde aura compris comme ce que je dois à mes parents, à savoir la vie. Quel rapport ici avec le désir inconscient ? J'ai parlé d'inscription, c'est ma lecture du Graphe ; on peut aussi dire « la lettre » du sujet : est inscrit en nous le mode d'emploi de notre désir. J'ai déjà illustré par un schéma simple le désir (universel, *libido*) qui est mouvement par quoi tout sujet tente de franchir une limite impossible, désir de UN dirons-nous :



Ce que maintenant nous devons ajouter à ce schéma, c'est que parce que l'Objet vers lequel tend mon désir (générique ai-je dit) ne peut être atteint—sinon dans la mort--, je vais, grâce à la faculté qui m'est donnée comme être humain non seulement de parler mais de représenter, pouvoir le remplacer. La structure, on le sait, est celle de la métaphore, le mécanisme celui de la sublimation. Le sujet dirige son désir vers un représentant symbolique de l'Objet.



Tel est ce passage *hallucinatoire* de la barre, « changement », dit-bien Lacan « non d'objet, mais de but. » (371)

Mais où est la dette là-dedans, et ce que j'appelle l'inscription ? Eh bien ! Elle tient au fait que *l'Objet idéal vers lequel tend mon désir est également ce qui décide de la loi.*

sujet | objet *a* et maître de la loi

Non pas la Loi qui dit que je ne passerai pas la barre ou ne rejoindrai pas le UN, mais une loi qui va faire de moi le sujet d'un désir particulier, un désir qui me constitue tellement qu'il me sera très difficile de l'abandonner. C'est un processus qu'il est facile de représenter par le dessin ci-dessus, le second, en le définissant comme ce qui me dicte le passage de O en o', ou même qui me signifie quel o' « choisir », la nature précise de la métaphore, (17) en fait, qui n'est rien d'autre que mon identité de sujet inconscient. Pour moi, le Graphe ne dit pas autre chose. Plus qu'une dette, en vérité, j'y vois un ordre, mais c'est une contrainte de même nature, et c'est pourquoi, plus haut, j'ai parlé

tout simplement de désobéissance. *Ce qui décide de la loi* appelle toutefois quelque précision : « ce », naturellement, en premier, représente mes géniteurs—Freud en parle d'ailleurs très bien, à demi-mot, dans *Malaise dans la Civilisation*--, mais parce qu'il faut également inclure dans les déterminations qui ont fait de moi un sujet un ensemble plus complet de facteurs : grand parents, frères et sœurs, bref tout un environnement, je conserverai « ce ». Enfin et surtout, parce que le mode d'action de cet environnement est un mouvement *tout à fait inconscient*—je me protège, mais il est important de le remarquer--, on comprendra que le parent maître de la loi ne connaît pas l'ordre qu'il donne, et il en est ignorant parce qu'il s'agit de son propre désir, un désir que nous replacerons, comme le fait Lacan à plusieurs reprises, dans la suite des générations.

Nous n'en sommes pas encore tout à fait à la notion de « dette », mais nous y arrivons ; parlant de la sublimation—qui a une structure de métaphore--, Lacan dit :

[...] pour que cette opération puisse se produire—et elle se produit tous les jours—il faut bien que je paie quelque chose [...] Sublimez tout ce que vous voudrez, il faut payer avec quelque chose. Ce quelque chose s'appelle la jouissance. (371)

Il ne s'agit peut-être pas exactement de « payer », je vais y revenir, mais il est clair qu'il s'agit de *jouir*, même si le terme est ambigu —les auditeurs de Lacan l'avaient sûrement compris, et on le sait depuis—, ambigu, parce que cette jouissance-là, qui n'est en fait rien d'autre que la satisfaction du désir inconscient, peut très bien nous détruire et nous coûte souvent très cher. Tout le paradoxe de la découverte freudienne est là, dans cette ambiguïté.

Le spectateur est détrompé sur ceci, que même pour celui qui s'avance à l'extrême de son désir, tout n'est pas rose. (372) (18)

C'est bien parce que « tout n'est pas rose » que nous passons tellement de temps à débattre du désir ; et ce que la psychanalyse avance c'est que, comme sujet, c'est-à-dire comme être désirant, ce dernier déploie souvent beaucoup d'effort dans le seul but de se détruire, la cause en étant qu'il est *l'objet d'un désir Autre*. Je ne sais si « dette » convient, mais ce qui est certain c'est qu'une voie, pour ce sujet-objet, inconsciemment, a été tracée. C'est cette une voie qui m'a été dictée, qui m'a constitué, et même qui continue de conduire chacun de mes pas, au point qu'on pourra s'étonner, puisque cette voie m'a conduit jusque-ici, ce qui n'est pas si mal, que j'en fasse tellement de cas. La réponse peut sûrement se faire à l'aide de l'idée que nos déterminations sont complexes et faites de plusieurs facteurs—j'ai eu un père *et* une mère, et, par exemple, il peut y avoir les grands parents aussi--, toutes choses qui peuvent s'exprimer grâce à une autre métaphore comptable : apprendre à distinguer ce qui est destructeur de ce qui ne l'est pas dans mes projets—dont l'architecte est le fameux désir Autre--, les plus et les moins en somme, l'actif et le passif, ou encore le débit et le crédit, voilà ma foi ce que dit la psychanalyse.

Que cette mise en lumière de mon propre désir et de ses déterminations est difficile, seulement asymptotiquement possible, c'est l'histoire de toute cure, et c'est là que réapparaît la question sinon de la dette du moins de la relative indélébilité de l'inscription. Abandonner dans son désir ce qui se révèle destructeur, voilà qui n'est pas une mince affaire !

Car si mon désir me constitue, comment puis-je y renoncer, comment puis-je en faire le *deuil*, même s'il ne s'agit ici que d'écartier de ce désir ce qui me détruit ? Le tri « comptable » que je viens d'évoquer, ce choix entre ce qui est destructeur et ce qui ne l'est pas n'est bien sûr pas facile à faire. Tel est je crois l'enjeu de la cure où apparaît toute la radicalité de la découverte freudienne. Et même si Lacan s'est quelque peu embarrassé avec son histoire de héros trahi, l'idée de trahison est plus que bonne à prendre : quand je refuse--parce que je comprends enfin que cela me nuit--de désirer comme mon Autre me l'a prescrit, je trahis la voie qui a été tracée pour moi. « Trahis », en

l'occurrence, n'est peut-être pas le mot qui convient le mieux, puisqu'il s'agit d'une mise en lumière des déterminismes qui me constituent, mais l'idée rappelle suffisamment le changement de voie, la renonciation, le tournant, la modification, que nous pouvons le conserver.

Être coupable, *se sentir coupable*, c'est cela : être habité par la peur d'une sanction pour non obéissance à la loi donnée. On l'a compris, dans la structure qui illustre le face-à-face du sujet et du monde, rencontre avec le Réel, il nous faut ajouter un troisième terme : non seulement le sujet et son désir d'infini, mais aussi ce désir de l'Autre qui dicte le mode d'emploi du passage de la barre—hallucinatoire, toujours—, soit le « symbolique ». On sait la difficulté de toute analyse ; ce mode d'emploi qui m'est particulier, effet de mon histoire individuelle--aussi bien sociale que familiale au reste--, me colle à la peau et ne peut être mis facilement en lumière. Lorsqu'il l'est, c'est que sans doute déjà je suis prêt d'en changer ; nous sommes là dans le performatif. Et cette mise en lumière ne saurait être complète sans que soit identifiée pour ce qu'elle est l'angoisse née de la « désobéissance ». C'est là tout le travail requis par l'analyse : évacuer la culpabilité d'être parvenu à ne plus avoir à payer le prix (19) d'un affranchissement vis-à-vis de ce qui était destructeur dans les causes qui nous ont fondés.

Parce que l'enfant est un objet pour l'Autre—timide façon de parler de ces causes, justement, mais le principe n'en est pas moins fondamental dans la mise en place d'une éthique pour notre temps—, désormais, tout autant que de surmoi, nous parlerons du désir de cet Autre, un désir, je l'ai assez dit, qui est inconscient. C'est donc indiquer que nous abandonnerons l'hypothèse que fait Freud dans *Malaise dans la civilisation* quant à l'existence d'un instinct de destruction ou de mort chez nous ; nous ne dirons plus *Homo lupus homini* mais plutôt *Puer parentibus objectum*, et définirons notre recherche comme un travail d'identification de nos déterminismes.

## NOTES

▲ On se référera à Sigmund Freud, *Oeuvres complètes*, XVIII, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, et à Jacques Lacan, *Le Séminaire* livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960), Paris : Le Seuil, 1986.

1. James Strachey nous a appris (*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London:Hogarth Press,1953-74, vol. XXI, 62-63) comment Freud, dans une lettre à Marie Bonaparte, lui demanda [*begged her*] « de ne pas donner trop d'importance à ses remarques relatives à l'instinct de destruction, impliquant qu'elles devaient être revues. » (ma trad.)
2. Plusieurs courts passages attestent cependant qu'il avait conscience que l'étude des déterminations économiques et sociologiques devaient être prises en considérations lors de l'analyse des comportements. Voir Note 5, plus bas.

J'ai présenté de façon plus approfondie les thèses de Freud sur le mal et sur l'instinct de mort dans un article de 2012 publié en ligne aux Etats-Unis : « MALAISE, mal être, ma lettre, » *PSYART, An Online Journal for the Psychological Study of the Arts*, 2012.

3. On comprend mieux comment la question à Freud de Romain Rolland sur un possible sentiment océanique chez les humains a pu démarrer la recherche qui est l'objet de *Malaise dans la civilisation*.

4. Non plus Autre chose, mais autre Chose.
5. Bien que tout à fait à l'arrière-plan des préoccupations de Freud, les considérations relatives aux « biens » et à la « structure économique de la société » ne sont pas absentes de *Malaise dans la civilisation* ; on trouve même un court passage sur la propriété :
 

Il me paraît, à moi aussi, indubitable qu'une réelle modification dans les relations des hommes à la possession des biens sera ici d'un plus grand secours que tout commandement éthique ; mais la clairvoyance de la part des socialistes est troublée par une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine et rendue sans valeur au niveau de l'exécution. (O.C. XXVII, 331)
6. La notion de socialisme réel implique naturellement une perte de statut, voire de « confort » pour une fraction de la classe dominante (dont les contours sont du reste à déterminer), encore que dans une autre forme de société—utopique aujourd'hui, mais qui sait ?—le statut n'aurait plus d'importance.
7. Et comme, bien sûr, on ne peut pas le laisser faire, c'est finalement la responsabilité société de faire en sorte que soit faite par les citoyens la distinction entre principe de réalité et principe de plaisir ; mais là nous sommes dans l'Histoire (infrastructure/superstructure).
8. On se souviendra peut-être ici du poème de John Donne, « Holy sonnet X », « *Death be not proud...* » et de ses quatre derniers mots : « *death, thou shalt die* », c.1617.
9. Sur ce point, on pourra consulter mon article « MALAISE, mal-être, ma lettre », *Psyart, an Online Journal for the Psychoanalytical Study of the Arts*, 2012.
10. Suivant Freud, Lacan indique « que le surmoi se produit [...] au moment du déclin de l'Oedipe » et précise : « Qu'il naisse au déclin de l'Oedipe veut dire que le sujet en incorpore l'instance » (354), ce que je lis comme l'indication que l'enfant se plie à la loi, l'incorpore, et déplace ses investissements ; c'est la métonymie.
11. Le « Graphe » fait ce pas, je pense, de même que les passages du *Sinthome* qui parlent de Joyce.
12. On relira cette phrase difficile : « Je vous ai appris à rectifier—triomphe de l'être-pour-la-mort, formulé dans le [plutôt, ne pas être] d'Oedipe, où figure ce  $\mu n$ , la négation identique à l'entrée du sujet, sur le support du signifiant. »(361-2)
13. Une chose que le texte permet d'établir, c'est qu'il s'agit bien ici de la culpabilité éprouvée par le sujet, comme l'atteste l'expérience de l'analyse ; ce qui permet, pour la clarté, d'écarter l'idée que la culpabilité en question ne renverrait qu'à un jugement éthique qui déclarerait le sujet coupable.
14. Je laisserai de côté le cas de qui « tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte[...] » (370) où pourrait peut-être se lire une allusion à une réaction thérapeutique négative et qui me semble trop personnelle pour figurer dans notre débat.

Si on lit entre les lignes, toutefois, on peut penser que le héros, ici, est le psychanalyste, ou

en tout cas qui s'attaque au désir inconscient pour ce qu'il est : la destinée du sujet.

15. On le voit enfin, entre les deux signifiés de « désir » il y a articulation : de l'universel au particulier.
16. L'hypothèse est en vérité implicite dans le discours de Lacan, je trouve, mais le problème, justement, c'est qu'elle n'est formulée que voilée.
17. Par *nature*, je désigne le contenu particulier de mon désir, et, bien entendu, le mouvement qui va de O à o', etc. c'est la métonymie.

Dans les deux cas, il y a bien un contenu, désobéissance à la Loi, mais au-delà de ce contenu général il s'agit essentiellement d'une métaphore.

18. La seule objection que l'on puisse faire à cette phrase, cependant, on s'en doute peut-être à présent, c'est que nous nous avançons tous jusqu'à l'extrême de notre désir, c'est même cet « extrême » qui le caractérise.
19. Outre le temps du psychanalyste, car le texte de Lacan parle aussi de cela.