

« Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »

MARIE-JOSÈPHE LOCUTY

La séduction que peut exercer cet aphorisme¹ m'a tout d'abord quelque peu masqué la difficulté que représentait la tentative de son déploiement. Il condense en une brève formule les concepts majeurs d'une cure analytique, et il en donne même le profil. Au départ, ce qui est en souffrance chez un sujet, la jouissance qui se révèle dans le symptôme et à l'autre extrémité le désir, ou l'émergence d'un sujet sous l'effet de « l'alchimie de l'amour », l'amour du transfert.

Ces trois concepts font chacun l'objet d'un séminaire qui se déroule sur trois années consécutives :

Le Désir et son interprétation en 1959-1960, *L'Éthique de la psychanalyse* en 1960-1961, où Lacan va développer le concept de « la chose », lieu de la jouissance impossible, *Le Transfert* en 1961-1962, où sera d'abord développé l'un de ses aspects : l'amour.

Par cet aphorisme, il apparaît que Lacan noue ces concepts autour de la question de l'objet *a* :

- *a* qui vient leurrer le sujet au point même de la chose ;
- *a* l'agalma, objet de l'amour dans le transfert ;
- *a* l'objet manquant, cause du désir.

Ce nouage peut être encore souligné par une phrase donnée en conclusion de la communication faite au Congrès de Royaumont en 1960 : « *La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la loi du désir.* »

La jouissance

Si l'on voulait simplement donner l'intuition clinique de ce qui est au départ du concept de jouissance en psychanalyse, on évoquerait le célèbre exemple de Freud : l'Homme aux rats, sur le visage duquel Freud repère « ... à chaque mo-

ment important du récit du supplice des rats, une expression complexe et bizarre qui ne peut être traduite autrement que comme étant l'horreur d'une jouissance par lui-même ignorée ». Quel clinicien n'a pas aussi repéré sur le visage de certains patients lors du récit de leurs heurs, malheurs et souffrances répétitives, cette étrange lueur de satisfaction, pour ne pas dire de jubilation ? C'est probablement un des plus grands étonnements de mes années de pratique médicale.

Partons de cet énoncé que je vais essayer de développer : « *Le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la chose.* » C'est principalement dans le séminaire : *L'Éthique de la psychanalyse*² que Lacan va développer le concept de jouissance, qui ne cessera ensuite d'évoluer tout au long de son enseignement. Tout d'abord est posé avec insistance que le terme de jouissance est distinct du plaisir et en constitue l'au-delà. « *Au-delà du principe de réalité, au-delà du principe de plaisir, quelque chose gouverne au sens le plus large, l'ensemble de nos rapports au monde.* » Cet au-delà du principe de plaisir, là où Freud situe la pulsion de mort et la sublimation, Lacan le nomme « la chose », concept élaboré à partir de « *Das Ding* » mentionné par Freud dans « L'Esquisse de psychologie scientifique ».

La chose « ... *cet Autre préhistorique impossible à oublier, comme étranger à moi, tout en étant au cœur de ce moi ...* », c'est autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet. C'est le pôle de référence qui permet d'orienter le monde des représentations, les souhaits, attentes et désirs du sujet sous la gouverne d'un principe régulateur : le principe de plaisir.

Au cours du développement de la théorie analytique, la mère est venue occuper la place de la chose. « *Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste, c'est la grande trouvaille de Freud. Là est le désir essentiel.* » La chose équivaut à cet objet qu'il faut retrouver, donc de toujours perdu, précise Lacan. Mais la jouissance est interdite ; en effet « *Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il serait la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande ...* » L'interdit de l'inceste est la condition pour que subsiste la parole. Freud nous a donc montré par là « *qu'il n'y a pas de "Souverain Bien" (...), que la mère est "un bien interdit" et qu'il n'y a pas d'autre bien.* » Même si la mère a pu occuper la place de la chose, il n'en demeure pas moins que « *La chose, non pas n'est rien, mais littéralement n'est pas. Elle se distingue comme absente, étrangère.* »

Avec l'introduction de la théorie du signifiant par Lacan, non seulement la chose est interdite, mais elle est impossible, du seul fait de notre assujettissement au langage. Le signifiant ne nous permet de saisir qu'un semblant. Il y aura toujours un reste. « *La chose est ce qui du réel ... pâtit du signifiant.* » C'est-à-dire que la chose est tramée par le signifiant et que, tout comme le désir, elle n'a pas d'autre lieu que la chaîne du discours. La jouissance interdite se retrouve alors dans l'interdit. C'est la jouissance du langage ou jouissance du « parlêtre », « *Le langage ne fait pas barrière à la jouissance bien au contraire, c'est l'appareil de la jouissance, celui qui présente et représente cette jouissance dont le manque rendrait vain l'univers.* »³

Dans le séminaire *La Logique du fantasme*, leçon du 31 mai 1967, Lacan va préciser cette modalité d'accès à la jouissance, en reprenant et développant

(à sa manière) la dialectique du maître et de l'esclave comme, m'a-t-il semblé, une métaphore du rapport du sujet (comme effet de signifiant) et du corps qui est le lieu de l'Autre. « *Le corps en tant que, c'est là que d'origine s'inscrit la marque en tant que signifiant.* » Comment concilier cet énoncé : « *Le langage est l'appareil de la jouissance* » et par ailleurs cette affirmation : « *Il n'y a de jouissance que du corps* » ? Dans cette dialectique du maître et de l'esclave, le maître jouit de quelque chose, que ce soit de lui-même – il est son maître – ou aussi bien de l'esclave, c'est-à-dire de son corps. Mais la véritable question est celle-ci : « *ce dont on jouit ... cela jouit-il ?* » Dans cette aliénation au maître, au signifiant, l'esclave est privé de son corps. Perd-il tout ou partie de sa jouissance ? Si l'introduction du sujet comme effet de signifiant a pour effet la séparation du corps et de la jouissance, alors la question est de savoir comment la jouissance est maniable à partir du sujet ? Comment savoir ce qu'il en serait de la jouissance de l'esclave, sinon précisément ce qui de son corps a glissé de la maîtrise subjective, c'est-à-dire ces objets pris aux frontières, qui fonctionnent au niveau des bords du corps, ces objets bien connus dans la névrose qui sont l'objet oral, l'objet anal, le regard et la voix. S'il est vrai que quelque chose du réel de la jouissance ne peut subsister qu'au niveau de l'esclave (du corps), ce sera donc dans cette place laissée en marge de son corps, l'objet *a*, que doit se poser la question de la jouissance, *a*, ce quelque chose d'ambigu, qui participe du corps, de l'objet même individuel, mais c'est dans le champ de l'Autre que le sujet a à en faire la requête, à en trouver la trace. C'est la jouissance « hors corps » appelée aussi « jouissance phallique ». C'est la jouissance commune, la jouissance du névrosé.

L'amour de transfert

Pourquoi l'amour est-il au cœur de la « pseudo-situation analytique » selon l'expression même de Lacan ? Pseudo-situation car elle se caractérise par sa disparité subjective. Il n'y a pas égalité, réciprocité entre la position de l'analysant et celle de l'analyste. Cette disparité même est une des raisons de l'efficacité au sens de l'effet de la cure analytique. Elle va permettre de préciser la place de l'analyste dans le transfert et d'introduire la fonction du désir de l'analyste. Qu'est-ce qui différencie l'amour de l'amour de transfert, et quel est le moteur de cette mutation ? Pourquoi la quête d'une jouissance impossible, destructrice, se reverserait-elle en une jouissance qui rend notre monde vivable ? Quelques éléments de réponses à ces questions, « des clés », nous dit Lacan, se trouvent dans l'analyse du *Banquet* de Platon ⁴, dans le discours de Phèdre où est développée la métaphore de l'amour et dans le discours d'Alcibiade adressé à Socrate en présence de quelques autres, notamment Agathon. Nous verrons comment l'amour de transfert s'inscrit dans une structure et participe alors nécessairement à la constitution d'un sujet et non pas seulement comme médium ou comme moyen. Ce qui permet de poser la question de son déplacement plutôt que de sa « liquidation ».

J'ai noté dans l'ouvrage de Charles Melman *L'Homme sans gravité* que dans la nouvelle économie psychique qu'il décrit, nous assistons « *d'une certaine façon à une liquidation collective du transfert ... du transfert en tant qu'il est susceptible de porter aussi bien sur des personnes que sur des blocs de savoir. Il n'y a plus ni autorité, ni référence, ni non plus de savoir qui tiennent justement, grâce au transfert ... Ce qui échappe dans cette nouvelle économie, c'est le lieu du transfert, le lieu du sacré, le lieu du respect.* »⁵ Quid du sujet supposé savoir, moteur du transfert et révélateur du désir ? Qu'est-ce qui pourrait désormais venir à la place de ce « sujet supposé savoir » ? Est-il nécessaire de rappeler que le concept de transfert bien connu avant la psychanalyse émaille toute son histoire et qu'aujourd'hui encore, c'est à ce sujet, sa reconnaissance, son interprétation, sa manipulation, les moyens de sa résolution qui distinguent essentiellement la psychanalyse de tout le foisonnement des psychothérapies actuelles ?

Freud a repéré très tôt que l'amour de transfert est un phénomène constant en psychanalyse, qu'il a deux composantes, un transfert de sentiment tendre et un transfert de sentiments hostiles « *... en ce qui concerne ces derniers, l'analyse prouve chaque fois qu'ils ont un fondement érotique* ». Dans l'article : « Observations sur l'amour de transfert » paru en 1915, Freud nous donne quelques caractéristiques ou qualificatifs de ce phénomène : « les tendres sentiments de la patiente », « la patiente est éprise de son analyste », ou « elle s'est amourachée du médecin », ou encore « la résistance joue un rôle important dans l'apparition de cet amour tumultueux ». Il analysera ensuite la qualité de cet amour et conclura : « *En résumé, rien ne nous permet de dénier à l'état amoureux qui apparaît au cours de l'analyse, le caractère d'un amour véritable.* » Nous verrons comment Lacan va infléchir cette conception du transfert comme déplacement d'affect et relations de sentiments vers la description structurale d'un amour non moins authentique autour de la question de l'agalma : l'objet précieux supposé caché à l'intérieur de l'objet aimé. Pourquoi l'amour est-il au cœur de la situation analytique ? La psychanalyse est une expérience de discours où se déploie une demande. La demande peut être demande de n'importe quoi : demande de bonheur, demande de soulagement de la souffrance, demande de savoir sur ce qui constitue les motivations profondes et inconnues de nos conduites, savoir sur ce qui tiendrait les ficelles de notre destinée, et même, demande d'analyse. Elle s'adresse à quelqu'un qui, à priori, serait capable d'apporter une réponse ou des éléments de réponse à ces différentes demandes, c'est-à-dire à un sujet « supposé savoir ». Déjà pour l'homme aux rats, Freud, dès le premier entretien, est posé comme ce « sujet supposé savoir ». Or, nous savons que toute demande n'est pas seulement, ni même d'abord, satisfaction d'un besoin. Elle se caractérise par un au-delà qui est demande d'amour et « son sous-produit », qui est désir. On aime celui qui est censé détenir un savoir, un secret, une sagesse. C'est ce que nous révélera tout d'abord Alcibiade. En 1964, Lacan dira : « *Dès qu'il y a quelque part le sujet supposé savoir (...) il y a transfert.* »

La métaphore de l'amour

À partir de certains éléments du discours de Phèdre, et notamment avec la présentation du couple amant/aimé, Lacan va développer ce qu'il en serait de la structure de l'amour de transfert, c'est-à-dire une métaphore, une substitution du signifiant amant au signifiant aimé, *érasès* à *éromenos*. L'amant est le sujet du désir. Il ne sait pas ce qui lui manque. L'aimé serait celui qui dans le couple est le seul à avoir quelque chose, mais lui non plus il ne sait pas ce qu'il a. Entre ces deux termes, il n'y a aucune coïncidence, ce qui manque à l'un n'est pas ce qu'il y aurait de caché dans l'autre. C'est en ce point d'inadéquation, de non-conjonction du désir avec son objet, que doit surgir cette signification qui s'appelle l'amour. C'est cette articulation, ce moment de bascule de retournement, qui autorise la comparaison entre le transfert et l'amour.

Dans le séminaire *Les Formations de l'inconscient*, dans la leçon intitulée par Lacan lui-même « La métaphore paternelle », est développée la formule de la métaphore qui est un processus inconscient, un processus de symbolisation

$$\frac{S}{S'} \quad \frac{S'}{x} \quad \longrightarrow \quad \frac{S(1)}{S'}$$

L'élimination de S' est la condition de la réussite de la métaphore, il en résulte que le nouveau signifiant S : amant, substitué à S' : aimé, de ce qu'il recèle le signifiant auquel il se substitue prend valeur de ce quelque chose connoté : $S(1)$ sur s' , prend valeur d'une nouvelle dimension signifiée qui n'appartenait ni à l'un, ni à l'autre des deux signifiants en cause. Le signifié de aimé, c'est-à-dire : qui contient l' x , l'agalma désiré par l'amant devient : Autre chose : s' , signifié du manque dans l'Autre. Ce franchissement fait que le sujet passe d'une position imaginaire, l'aimé en possession de l'agalma, à une situation symbolique de désirant à cause du manque.

Phèdre, dans *Le Banquet* de Platon, pour illustrer ce propos, nous donne trois exemples : Alceste, Orphée et Achille et déploie ainsi la complexité de cette substitution métaphorique. Je ne retiendrai que l'exemple d'Achille, le plus démonstratif. Phèdre nous dit qu'il était l'aimé de Patrocle, ce point est essentiel. Celui-ci a été tué par Hector. Malgré l'avertissement de sa mère qui lui a fait savoir qu'il mourrait s'il combattait Hector, Achille se lance dans ce combat. Il n'a pas cherché en échange de sa mort la vie de Patrocle, nul espoir même celui de se perdre pour autrui. « *Par son acte qui est en somme d'accepter son destin tel qu'il est écrit, il se met non pas à la place, mais à la suite de Patrocle, il fait du destin de Patrocle la dette à laquelle il a, lui, à répondre, à laquelle il a à faire face.* »⁶ « *L'événement proprement miraculeux en soi-même, c'est qu'Achille se transforme, lui, l'aimé, en amant.* » Mais ce changement de place n'est pas la répétition de la structure initiale, Patrocle est mort, il ne peut rien convoiter, ni rien attendre de lui. Achille met en place son objet d'amour, Patrocle, comme manque et se place alors comme pur désir. Le critère de l'opérateur de cette mutation, c'est la mort,

que l'on retrouve dans les trois exemples de Phèdre. Lacan apporte cette confirmation et une restriction : « *Il est concevable que l'analyste ait quelques rapports avec Hadès (...) Joue-t-il ou non avec la mort ?* »⁷ et c'est la métaphore de la partie de bridge qui se joue à quatre et où l'analyste devrait être capable de jouer avec un mort, ce petit *a* qui est en lui, son moi. « *Malheureusement ça ne colle pas ... nous ne sommes jamais égaux à nos fonctions.* »

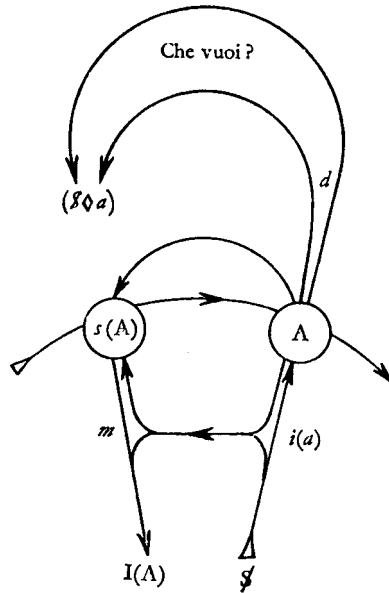
L'amour de transfert

Que se passe-t-il entre Alcibiade et Socrate ? Alcibiade est un personnage hors du commun, légendaire, inquiétant, présenté sur fond de rupture, de mépris des formes, des traditions, des lois, et sans doute de la religion, et pour couronner le tout, paré d'une grande beauté. Ce personnage est, de tout temps, l'aimé de Socrate. Nous pouvons considérer, selon l'indication de Lacan, *Le Banquet* comme une suite de séances analytiques. Prenons le discours d'Alcibiade comme tel. C'est là que l'objet *a* après avoir été introduit comme objet du désir dans le séminaire VI, *Le Désir et son interprétation*, va recevoir ses premières caractéristiques sous le nom d'agalma, cet objet précieux caché dans un emballage qui n'est autre que Socrate. Alcibiade compare Socrate d'abord à des silènes renfermant des statues des dieux ou agalmata. Dans un emploi plus large, ces silènes étaient des contenants servant à présenter quelque chose : sortes de boîtes à bijoux, objets précieux. Alcibiade compare aussi Socrate au satyre Marsyas « *qui charmait les hommes, enchantait les cœurs par l'effet des sons que sa bouche tirait des instruments* » (repérage de l'objet *a* : la voix qui est l'objet du désir de l'Autre). Ainsi, donc caché à l'intérieur de Socrate, un trésor : l'agalma, qui déclenche le désir d'Alcibiade. Mais l'agalma ce n'est pas seulement cela : parure, bijou, objet du fantasme infantile caractérisé par son éclat, sa brillance. La première fois raconte Lacan où il a rencontré le terme agalma, c'est dans un vers de l'*Hécube* d'Euripide, où il est question d'un endroit à la fois sacré et pestiféré, frappé d'interdit où on n'avait le droit ni d'accoucher ni de mourir. Il est fait allusion dans cet endroit à un objet célèbre et qui était un palmier. Cette lecture a éveillé chez lui, Lacan, le registre de la thématique du phallus et d'ajouter quant à la signification de l'agalma qu'il a une fonction de fétiche.

Dans une des perspectives sur l'amour « *tout tourne autour de ce point ... que nous ne trouvons que dans un être quand nous aimons vraiment.* »⁸

Jusqu'à ce point, pas de nouveauté dans la description de l'amour, si ce n'est qu'ici Alcibiade introduit un décentrement de la recherche de l'amour. Ce n'est plus la recherche du beau en soi mais d'un objet précieux, divin, caché dans l'aimé. Alcibiade poursuit : « *J'ai vu, moi, les beautés qui sont en lui, elles m'ont paru si divines, si éclatantes, si belles, si merveilleuses qu'il n'y a pas moyen de résister à ses volontés.* » Lacan dira que la présence et la recherche de ces agalmata « *produit une subversion, une tombée sous le commandement de celui qui les possède* ». Mouvement précurseur du point essentiel de la topologie du sujet (cf. le graphe du désir. Fig 1)⁹

qui commence à « *Che vuoi* (qu'est-ce que tu veux ?) ». Y a-t-il un désir qui soit vraiment ta volonté ? En effet, le discours d'Alcibiade prend ensuite une tournure impudique. Il décrit avec force détails ses tentatives de séduction, les pièges qu'il a tendus à Socrate, jusqu'à le mettre dans son lit, mais en vain. Celui-ci est resté impassible et ironique comme à son ordinaire. Alcibiade se décrit comme blessé, méprisé, embarrassé et fini par dire : « Pour ce qui est de moi je viens de dire mon sentiment ... toi de ton côté vois ce que tu juges le plus à propos pour toi et pour moi. » Formule développée de : mais enfin que veux-tu ?



Che vuoi ?

« Jusqu'au moment de cette question nous sommes dans l'ignorance et la niaiserie » dit Lacan. Cette question « que veux-tu ? » est le point tournant de l'émergence du sujet, où se trouve la métaphore de l'amour. Le sujet fait l'expérience du désir comme étant celle du désir de l'Autre et c'est dans cette expérience du désir de l'Autre que le sujet a à situer son propre désir. Et cet homme Alcibiade, qui ne connaît pas de borne à ses volontés, qui jouit de l'existence sans entraves quels qu'en soient les succès, déboires et échecs va connaître la détresse suite au manque de l'objet désiré dans l'Autre et à l'interrogation sur le désir de l'Autre. « A partir de ce moment vous pouvez penser dans quel état j'étais ... et j'allais asservi à cet homme comme nul ne le fut jamais à personne. » En ce point fondamental, cette question qui ne peut manquer dans une analyse quelle qu'en soit la formulation, l'analyste ne peut que la retourner à son émetteur « que veux-tu ? » Ce moment est donc celui de la métaphore tel que nous l'avons envisagé. « C'est cette métaphore qui engendre l'amour »¹⁰. Moment de franchissement de l'imagi-

naire au symbolique, où le signifié de l'aimé, l'agalma, objet convoité par l'amour, objet de la jouissance, devient le signifié d'Autre chose, l'objet du manque dans l'Autre, soit *a* cause du désir.

Le moteur de ce changement se trouve dans l'attitude de Socrate. Il est là ridiculement dans le lit d'Alcibiade comme un frère ou comme un père, comme ϕ . Certes Alcibiade est passé de la place d'aimé à celle d'amant. Il aime, passionnément même. Quelle est la caractéristique de cet amour ? Qu'est-ce qu'il désire ? Quelle est la béance entre ce désir et le désir de Socrate si nous poursuivons la comparaison entre le désir de Socrate et le désir de l'analyste ? Que désire Alcibiade ? Pourquoi a-t-il besoin du signe du désir de Socrate ? Lacan apporte cette réponse : « ... il a voulu mettre l'objet agalma à sa merci, faire de Socrate quelqu'un d'instrumental, subordonné à son désir à lui. Socrate n'est plus là que l'enveloppe de ce qui est l'objet du désir ». Le dernier ressort du désir qui oblige toujours dans l'amour à le dissimuler plus ou moins, sa visée est la chute de l'Autre, A, en autre, a¹¹ Que répond Socrate à Alcibiade ? Deux réponses : « *Mon bel ami prends garde à te faire illusion sur mon peu de valeur.* » Dès son arrivée au banquet, Socrate avait déjà précisé : « *Ma sagesse est médiocre et douteuse et semblable à un songe.* » Là est la position centrale de Socrate : il n'y a rien en lui qui soit aimable. La deuxième réponse est qualifiée par Lacan d'interprétation. Par ce discours passionné, Socrate décèle qu'Alcibiade est passé de cette place d'aimé à celle d'amant, de désirant, et il lui désigne l'objet de son désir Agathon. « *Cette interprétation peut paraître à certains égards problématique mais elle a au moins le mérite de désigner l'amour d'Alcibiade comme amour de transfert.* » C'est-à-dire que Socrate, non pas refuse d'être à cette place, mais il ne peut d'aucune manière se reconnaître à cette place d'aimé, d'aimable. Socrate sait-il ce qu'il fait en désignant Agathon comme objet du désir d'Alcibiade ? Que savons-nous du désir de Socrate ? Veut-il lui faire parcourir le chemin de la beauté tel que le décrit Diotime par la bouche de Socrate vers le beau suprême ? « Rien n'est moins sûr », dit Lacan. En somme, Socrate substitue son leurre à un autre leurre et c'est peut-être là que s'arrête la comparaison de Socrate et de l'analyste.

Deux remarques cependant : peut-on dire maintenant que nous avons quelques éléments de la topologie du déroulement de la cure analytique, notamment la structure du tore, que Socrate engage Alcibiade à faire un deuxième tour, autour de l'objet métonymique Agathon et qu'ainsi il aurait fait le tour du trou central et cerné le vide cause du désir puisqu'il faut au minimum deux tours de spires sur le tore ? Par ailleurs, Socrate ne s'est pas arrêté à cette déclaration enflammée d'Alcibiade à propos du discours philosophique. « *J'ai été mordu et piqué au cœur ou à l'âme comme vous voudrez par le discours de la philosophie qui pénètre plus cruellement que le dard de la vipère.* » Socrate ne l'engage pas dans cette voie qui est celle de son propre désir. En cela il se montre conforme au désir de l'analyste qui est celui de faire abstraction de son propre désir pour se centrer exclusivement sur le désir de son analysant. Toujours est-il que « *C'est parce que Socrate sait ce dont il s'agit dans les choses de l'amour et parce qu'il sait il n'aime pas.* »

Il se refuse à entrer dans le jeu de l'amour, il se refuse à être le désirable. Entre la question du désir d'Alcibiade et celle du désir de Socrate, peut intervenir la notion de deuil de l'analyste : « ... *une fois entré dans le champ du désir ... il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre* »¹².

Mais que désire Socrate ? *Le Banquet* ne nous le dira pas car au moment où il se propose de faire l'éloge d'Agathon, survient un autre bouleversement, et ... Socrate ne dira rien. « ... *ce que Socrate désire, il ne le sait pas, et c'est le désir de l'Autre ...* » Lacan insistera à différents endroits de ce séminaire sur le fait que le désir apparaît sur fond de non-savoir, tant au sujet de Socrate que de Booz ou de Ruth. Ce qui nous renvoie aussi à l'observation clinique de l'homme aux rats dont Freud dit que, parlant de son père : « *Il ne savait pas qu'il était mort, selon son vœu.* »

« *Le désir de l'Autre c'est le désir de mort* », dira encore Lacan. Désir de mort que j'entends succinctement comme désir de déroulement de la chaîne signifiante, du discours, où s'inscrit la perte de l'objet *a*, perte de jouissance, moment de désêtre, nommé aussi « pulsion de mort » et qui a le plus étroit rapport avec l'émergence du désir. À partir de différents indices repérés dans ce qui nous est rapporté de la vie de Socrate et de sa mort, Lacan dira : « ... *il est difficile de penser qu'il ne voulait pas mourir* ». Ce désir de mort ne saurait être pris au sens de la tendance au suicide, à l'échec, ou au masochisme moral ou autre. Sa nature énigmatique et ambiguë peut être encore soulignée par le fait que Socrate aurait mis quelque 70 ans pour obtenir satisfaction de son désir. Lacan ajoute que Platon dans *Le Banquet* n'aurait pas dit son dernier mot, désignant par là la pointe ultime du mystère de l'amour et du désir. « *Il a délibérément ménagé la place de l'énigme.* » Lacan aura lui aussi recours à un mythe¹³ pour tenter de dire l'impossible sur l'amour. Il y reviendra à plusieurs reprises dans son séminaire.

En guise de conclusion, ou en ouverture sur la question du désir de l'analyste, je me permettrai cette interrogation : de quel bois, ou plutôt de quels ronds de ficelles était fait le désir de Lacan ? Dans le contexte de la lecture du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, et la présentation de la figure d'Antigone comme « désir pur », j'ai pris connaissance de l'article de Charles Melman¹⁴ qui nous relate les incidents de la dissolution de l'École Freudienne de Paris en 1981. Je me suis hasardée à mettre en parallèle le destin d'Antigone et celui de Lacan à ce moment précis. Tout d'abord il m'a semblé qu'Antigone se trouvait non seulement dans l'espace de l'entre-deux morts mais à l'articulation ou plutôt au nouage de l'entre-trois morts. En effet, avant même le récit de la tragédie, Antigone déclare qu'elle est déjà morte, elle se décrit comme vouée à ses morts, son père et sa mère, partageant leur destin, incarnant le signifiant Labdacide. Ceci pourrait expliquer que l'acte d'ensevelir son frère, un Labdacide, elle ne le ferait pas pour un mari ou un enfant. La seconde mort, celle que lui destine Créon – enterrée vivante, murée – permet à Antigone de développer un dire sur la mort présenté dans la tragédie comme une plainte. Elle ne peut en parler que sur le mode négatif, ce qu'elle évoque ce sont des images de ce qui ne sera plus ou de ce qui ne sera pas. La mort réelle d'Antigone surviendra dans le cours même de la tragédie.

Quant à Lacan, nul ne peut contester qu'il se soit exposé tout au long de son enseignement à l'expérience mortelle de l'exercice du langage et de la parole. Que se passe-t-il pour lui au moment de cette dissolution si ce n'est l'entrée dans cet espace de l'entre-deux morts, par la dissolution de son École, mais plus encore par son aphasie, puisqu'il nous est rapporté qu'il ne manipulait plus que des ronds de ficelle. Alors ce petit billet longuement préparé par Lacan et dont Charles Melman nous dévoile la teneur : « *Je n'ai d'autres recours dans cette opposition à la dissolution de l'École que de la quitter ladite École Freudienne et que suivre qui m'aime.* » Mouvement de recul si caractéristique de ces instants tragiques et qui renforcerait encore cette idée que Lacan pouvait se trouver à cet instant au nouage de l'entre-trois morts, mort du seul fait d'être aux prises avec le signifiant, mort vécue de façon anticipée, et mort réelle proche. Aujourd'hui, devrions-nous l'entendre comme une invite à repenser le transfert, ce lieu essentiel pour nous paraissant menacé ?

Discussion

Michel Koch : Merci Marie-Jo. Tu nous as précisé que l'amour dans la cure ne s'adressait pas à la personne du psychanalyste, mais à la place qu'il occupe. Cet amour dans le cadre strict de la cure est-il de la même qualité que l'amour ordinaire ?

Marie-Josèphe Locuty : Je crois que Freud a répondu à cette question. Il l'a bien analysée dans cet article de 1915 où il dit que cet amour dans le transfert, parfois si tumultueux, a toutes les qualités d'un amour authentique.

Bernard Vandermersch : Non seulement il dit que c'est le même amour et un amour véritable, mais Lacan ajoute que le transfert donne la formule de l'amour véritable. Si on veut comprendre quelque chose à l'amour ordinaire, c'est le transfert qui permet d'en décomposer les éléments, pour peu qu'on y prête attention.

Pierre Arel : Vous nous avez apporté beaucoup de choses sur des questions fort difficiles. On a eu à vous suivre sur des crêtes vertigineuses et vous posez cette question : qu'est ce qui pourrait rendre le monde vivable ? Il semblerait que la question trouverait cette réponse que c'est l'amour, mais en même temps, ce qui rend le monde difficilement vivable, ce sont les malheurs de l'amour. Le poète disait : il n'y a pas d'amour heureux. Qu'est-ce qui fait que l'amour soit si souvent malheureux, qu'il y ait autant de malentendu dans l'amour ? Dans ce que vous apportez, déjà dans votre titre, la réponse que je donnerais à cette question, c'est précisément : la jouissance. Lacan dans *L'Éthique* dit que ce qui fait obstacle à ce commandement de l'amour du prochain, c'est la jouissance du prochain. Si on prend cette base de questionnement, vous nous répondez, me semble-t-il, que ce qui peut apaiser quelque chose dans le jeu de l'amour, c'est cette bascule de l'aimé à l'amant.

Marie-Josèphe Locuty : Je ne sais pas si il s'agit d'apaiser le jeu de l'amour ou plutôt de transformer quelque chose de la jouissance. Cette jouissance qui est au cœur de nous-même et que Freud décrit comme destructrice, qui conduit à l'asservissement de l'autre, au viol, à la mort, etc. C'est plutôt cette question que je voulais aborder. Le lieu de la chose, la jouissance, gardée par deux barrières : le Bien et le Beau ; en approcher conduirait à la destruction ou de l'autre ou de nous-même. Cette jouissance doit passer dans la jouissance langagière, sinon cela conduit à ce que tous les titres de nos journaux nous révèlent tous les jours.

Pierre Arel : Là où Lacan nous renverse complètement, c'est quand il rencontre précisément cet asservissement, ce viol, c'est celui qui est violé qui jouit, parce que son corps est engagé là-dedans. Dans ce que vous nous apportez, dans ce trajet, vous pointez quand même la difficulté à arracher quelque chose de cette jouissance du corps. Dans cette mutation, cette métaphore de l'amour c'est arracher quelque chose du corps, qu'on n'y retourne pas aussi automatiquement.

Marie-Josèphe Locuty : Je ne sais pas si c'est l'amour ; c'est le signifiant qui sépare la jouissance du corps, et on n'a plus accès, c'est ce que j'ai essayé de dire, à la jouissance de l'objet *a*, un semblant, un trognon de la chose. Ce sont les objets au bord de notre corps. C'est la jouissance « hors corps », mais en même temps du corps. Nous en jouissons, de ces objets *a*, à longueur de journée et nous sommes sollicités à en jouir abondamment et de plus en plus.

Monique Bon : Quand on reprend « l'Esquisse » de Freud, il y a quelque chose où il n'y a pas eu ce 1^{er} jugement d'attribution, il n'y a pas eu de signifiant qui vienne border quelque chose. Est-ce que ce n'est pas à ce moment-là qu'il pourrait y avoir irruption de cette violence, de cette haine ? Au début est la haine. Il me semblait entendre quelque chose, dans ce que tu disais, de cette nécessité d'aborder ce point.

Marie-Josèphe Locuty : Parler de la chose est difficile. Dans un ouvrage de Braunstein, l'auteur dit : « Au commencement est la jouissance. » Au départ, notre être est fait de cette jouissance et Lacan disait : ce qu'il nous en reste, le reste de notre être, c'est l'objet *a*. On n'a plus que cela.

Bernard Vandermersch : Quelques mots pour essayer de comprendre la situation de la névrose par rapport à la psychose où la fonction de l'objet *a* ne fonctionne pas de la même façon. Le sujet psychotique peut se trouver dans son corps entièrement soumis à la jouissance de l'Autre. Il n'y a pas cette médiation par l'objet *a*. Ce que vous avez dit est tout à fait juste, le corps est déserté de la jouissance, mais ceci dans la névrose grâce à l'impossible que l'Autre puisse jouir totalement de mon corps. La jouissance se réfugie aux orifices du corps par la médiation de cet objet qui est à la fois de l'Autre et du sujet.

Il y a donc une médiation qui met tout de même un peu de tempérament à la puissance du signifiant, à l'effet de suggestion jouissif et tuant du signifiant.

Bibliographie

1. Lacan J. (1962-1963). *L'Angoisse*, Le séminaire, livre X, Ed. du Seuil, 2001, Leçon du 13 mars 1963.
2. Lacan J. (1959-1960). *L'Éthique de la psychanalyse*, Le séminaire, livre VII. Ed. du Seuil, 1986, Leçons IV et V.
3. Braunstein N. *La Jouissance. Un concept lacanien*, Point Hors Ligne, 1992, p. 109.
4. Platon. *Le Banquet, Phèdre*, Ed. Flammarion, 1964.
5. Melman Ch. *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Denoël, 2002, p. 20, 30.
6. Lacan J. *Le Transfert*, Le séminaire, livre VIII, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p. 70.
7. *Ibid.*, p. 226.
8. *Ibid.*, p. 181.
9. Lacan J. (1958-1959) *Le Désir et son interprétation*, Document interne de l'ALI, p. 33.
10. Lacan J. *Le Transfert*, p. 69.
11. *Ibid.*, p. 214.
12. *Ibid.*, p. 464.
13. *Ibid.*, p. 62, 69, 216, 455.
14. Melman Ch. « La Dissolution de 1981 », *Bulletin de l'ALI*, n° 107, mars 2004.