

Mercredi 21 mars 1962. XIV

Je vous ai laissés la dernière fois au niveau de cet embrassement symbolique des deux tores ou s'inscrivent imaginativement le rapport d'interversion, si l'on y dit, vécu par le névrosé dans la mesure sensible, clinique, où nous voyons qu'apparemment au moins c'est dans une dépendance de la demande de l'autre qu'il est de fonder, d'instituer son désir. Bien sûr, il y a là quelque chose de fondé dans cette structure, que nous appelons la structure du sujet en tant qu'il parle, qui est celle pour laquelle nous fondons pour vous cette topologie du tore ^{que} nous ~~la~~ croyons très fondamentale. Il a la fonction de ce qu'on appelle ailleurs en topologie le groupe fondamental, et après tout ce sera la question à quoi il faudra que nous indiquions une réponse. J'espère que cette réponse, au moment où il faudra la donner, sera vraiment surabondamment déjà dessinée.

Pourquoi c'est la structure fondamentale ? Elle a été de si longtemps et de toujours si profondément méconnue par la pensée philosophique, Vous dire pour ^{qui} c'est ~~une~~ ^{de là} autre topologie, celle de la sphère ^{qui} traditionnellement paraît dominer toute l'élaboration de la pensée concernant son rapport à la chose.

Reprenons les choses où nous les avons laissées la dernière fois et où je vous indiquais ce qui est impliqué dans notre expérience même : il y a donc ce noeud avec l'autre, pour autant qu'il nous est offert comme une première approximation sensible, peut-être trop facile - nous verrons qu'il l'est assurément, il y a donc ce noeud avec l'autre, tel qu'il est ici imagé, un rapport de leurre. Retournons ici à l'actuel, à l'articulation de ce rapport à l'autre. Nous le connaissons. Comment le connaîtrions nous pas quand nous sommes chaque jour le support même de sa pression dans l'analyse et que le sujet névrosé, paranévrosé, à qui nous avons affaire fondamentalement, devant nous se présente comme exigeant. Nous la réponse, ceci même si nous lui enseignons le prix qu'il y a, cette réponse à la suspendre.

La réponse sur quoi : c'est bien là ce qui justifie notre schéma, pour autant qu'il nous montre l'un à l'autre se substituant : désir et demande, c'est justement la réponse, c'est sur son désir et sur sa satisfaction. Ce sans doute à quoi aujourd'hui je serai à peu près certainement limité par le temps qui m'est donné, c'est à bien articuler à quelles coordonnées se suspend cette demande faite à l'autre, cette demande de réponse, laquelle spécifie dans sa raison vraie, sa raison dernière, auprès de quoi toute approximation

est insuffisante, celle qui dans Freud s'épingle comme Versagen, la Versagung : le dédit, ou encore la trompeuse parole, la rupture de promesse, à la limite la Vanité à la limite de la mauvaise parole est l'ambiguïté. Je vous le rappelle - qui unit le terme blasphème à ce qu'il a donné à travers toutes sortes de transformations, d'ailleurs en elle-mêmes bien jolies à suivre : le blâm.

Je n'irai pas plus loin dans cette voie : le rapport essentiel de la frustration à laquelle nous avons affaire à la parole est le point à soutenir, à maintenir toujours radical, faute de quoi notre concept de la frustration se dégrade, elle dégénère jusqu'à se réduire au défaut de gratification, de gratification, concernant ce qui au dernier terme ne peut plus être conçu que comme le besoin. Or, il est impossible de ne pas rappeler ^{ce} que le génie de Freud nous avère originellement quant à la fonction du désir, ce dont il est parti dans ses premiers pas. Laissons de côté les lettres à Fliess, commençons à la science des rêves et n'oublions pas que Totem et Tabou était son livre préféré, lequel génie de Freud nous avère est ceci : que le désir est foncièrement, radicalement structuré par ce noeud qui s'appelle Œdipe et d'où il est impossible d'éliminer ce noeud interne qui est ce que j'essaie de soutenir devant vous par ces figures, ce noeud interne qui

s'appelle l'Oedipe en tant qu'il est essentiellement
 quoi ? Il est essentiellement ceci : un rapport entre
 une demande qui prend une valeur si privilégiée qu'elle
 devient le commandement absolu : la loi, et un désir,
 lequel est le désir de l'autre, de l'autre dont il s'a-
 git dans l'Oedipe. Cette demande s'articule ainsi : tu
 ne désireras pas celle qui a été mon désir. Or, c'est
 ceci qui fonde en sa structure l'essentiel, le départ
 la vérité freudienne et celle là. C'est à partir de là
 que tout désir possible est en quelque sorte obligé à
 cette sorte de détour irréductible, ce quelque chose
 semblable à l'impossibilité dans le tore de la réduction
 du lac sur certains cercles fait que le désir doit in-
 clure en lui, ce vide, ce trou interne spécifié, ce rap-
 port à la loi originaire. N'oublions pas que ^{les pas} pour fon-
 der ce rapport premier autour de quoi ? ~~xxxxxxxx~~ -
 nous ne l'oublions que trop, sont pour Freud articula-
 bles et seulement par là toutes les Liebes Bedienung
 toutes les déterminations de l'amour, n'oublions pas
 les pas que dans la dialectique freudienne ceci exige
 c'est dans ce rapport à l'autre, le père tué au-delà
 de ce trépas du meurtre originel que constitue cette
 forme suprême de l'amour, ces paradoxes non du tout
 simulés même s'il était éliminé par ce voile aux yeux
 qui semble ici toujours accompagner de Freud la lecte-

Ce temps est inéliminable qu'après le meurtre du père surgir pour lui-même si ceci ne nous est pas suffisamment expliqué c'est assez pour que nous en retenions le temps comme essentiel dans ce qu'on peut appeler la structure mythique de l'Œdipe : cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition de sa présence désormais absolue. La mort en somme jouant ce rôle se manifestait comme pouvant seule le fixer dans cette sorte de réalité, sans doute la seule absolument perdurable d'être comme ensemble; il n'y a nulle autre source à l'absolue idée du commandement originel.

Voilà où se constitue le champ commun dans lequel s'institue l'objet du désir dans la position sans doute que nous lui connaissons déjà comme nécessaire seul niveau imaginaire, à savoir une position tierce, la seule dialectique du rapport à l'autre en tant que transitive dans le rapport imaginaire du stade du miroir vous avez déjà appris qu'il constituait l'objet de l'intérêt humain comme lié à son semblable. J'ai pu ici par rapport avec cette image qui l'inclue, qui est l'image de l'autre au niveau du stade du miroir à de a. Mais cet intérêt n'est en quelque sorte qu'une forme, il est l'objet de cet intérêt neutre autour de quoi même toute la dialectique de l'enquête de P.² peut s'ordonner en mettant au premier plan ce rapport

qu'il appelle de réciprocité qu'il croit pouvoir con-
joindre à une forme radicale du rapport logique. C'est
de cette équivalence, de cette identification à l'autre
comme imaginaire, que la ténacité du surgissement de
l'objet s'institue, ce n'est qu'une structure insuffisante
partielle, et donc nous devons retrouver au terme comme
déductive de l'institution de l'objet du désir au niveau
où ici et aujourd'hui je l'articule pour vous, ~~évident~~
le rapport à l'autre n'est point ce rapport imaginaire
fondé sur la spécificité de la forme générique, puisque
ce rapport à l'autre y est spécifié par la demande en
tant qu'elle fait surgir de cet autre, qui est l'Autre
avec un grand A, son essentialité, si je puis dire, de
la constitution du sujet, pour reprendre la forme qu'elle
donne toujours au verbe inter esse, son interessentialité
au sujet. Le champ dont il s'agit ne saurait donc
d'aucune façon être réduit au champ du besoin et de
l'objet qui pour la rivalité de ses semblables peut à
limite s'imposer car ce sera là la pente où nous irons
trouver notre recours pour la rivalité dernière et s'im-
poser comme objet de subsistance pour l'organisme. C'est
autre champ, que nous définissons et pour lequel est
faite notre image du tore, est un autre champ, un
champ de signifiant, champ de connotation de la présence
et de l'absence et où l'objet n'est plus objet de

subsistance mais d'EK - Sistance du sujet. Pour venir à la démontrer il s'agit bien au dernier terme d'une certaine place d'ek-sistance du sujet nécessaire et que c'est là la fonction à quoi est élevé, amené le petit de la rivalité première.

Nous avons devant nous le chemin qui nous ramène à parcourir de ce sommet où je vous ai amenés la dernière fois, de la dominance de l'autre dans l'institution rapport frustrant, la seconde partie du chemin doit nous mener de la frustration à ce rapport à définir qui constitue comme tel le sujet dans le désir, et vous savez c'est là seulement que nous pourrions convenablement articuler la castration. Nous saurons donc au dernier terme ce que veut dire cette place d'ek-sistance que quand ce chemin sera achevé. Dès maintenant nous pouvons, nous devons même rappeler, mais rappeler ici au philosophe le moins introduit à notre expérience, ce point singulier à le voir si souvent se dérober à son propre discours, c'est qu'il y a bien une question, à savoir ce pourquoi il faut que le sujet soit représenté, et j'entends au sens freudien représenté par un représentant représentatif, comme exclu du champ même où il a à agir dans des rapports disons léwiniens avec les autres comme individus, qu'il faut au niveau de la structure que nous arrivions à rendre compte pourquoi il est nécessaire qu'il soit représenté quelque part comme exclu de ce champ

pour y intervenir dans ce champ même, car après tout tous les raisonnements où nous entraîne le psychologue ou le sociologue dans sa définition de ce que j'ai appelé tout à l'heure un champ lévinien ne se présentent jamais qu'avec une parfaite élision de cette nécessité que le sujet soit, disons en deux endroits topologiquement définis, à savoir dans ce champ mais aussi essentiellement exclu de ce champ et qu'il arrive à articuler quelque chose et quelque chose qui se tient, tout ce qui dans une pensée de la conduite de l'homme comme observable arrive à se définir comme apprentissage et à la limite objectivation de l'apprentissage, c'est-à-dire montage forme un discours qui se tient et qui jusqu'à un certain point rencontre une foule de choses, sauf de ceci qu'effectivement le sujet fonctionne, non pas avec cet emploi simple, si je puis dire, mais dans un double emploi, lequel vaut tout de même qu'on s'y arrête et qu'ici fuyant ce qui se présente à nous est sensible de tellement de façons qu'il suffit, si je puis dire, de se pencher pour en ramasser l'épreuve. Ce n'est point autre chose que j'essaie de vous faire sentir chaque fois par exemple qu'incidemment je ramène les pièges de la double négation et que le "je ne sais pas que je veuille" n'est pas entendu de la même façon je pense, que "je sais que je ne veux pas".

Réfléchissez sur ces petits problèmes, jamais

épuisés car les logiciens de la langue s'y exercent et leurs balbutiements sont là plus qu'instructifs, qu'aussi souvent qu'il y aura des paroles qui coulent et même des écrivains qui laissent fluer les choses au bout de leur plume comme elles se parlent, on dira à quelqu'un - j'ai déjà insisté, mais on ne saurait trop y revenir - "vous n'êtes pas sans ~~xxxxx~~ ignorer" pour lui dire : "vous savez bien tout de même"; le double plan sur lequel joue ceci est que cela va de soi que quelqu'un écrive comme cela et que c'est arrivé. Cela m'a été rappelé récemment dans un de ces textes de Prévert, de quoi Cide s'étonnait : est-ce qu'il a voulu se moquer où soit-il bien ce qu'il écrit? Il n'a pas voulu se moquer, ça lui a coulé de la plume et toute la critique des logiciens ne fera pas qu'il nous advienne, pour peu que nous soyons engagés dans un véritable dialogue avec quelqu'un, à savoir qu'il s'agisse d'une façon quelconque d'une certaine condition essentielle à nos rapports avec lui, qui est celle à laquelle je pense arriver tout à l'heure qu'il est essentiel que quelque chose entre nous s'institue comme ignorance que je glisserai à lui dire, si savant et si puriste que je sois "vous n'êtes pas sans ignorer".

Le même jour où je vous en parlais ici je me suis détourné de citer ce que je venais de lire dans le

Canard Enchaîné à la fin d'un de ces morceaux de bravoure qui se poursuivent sous la signature d'André Rivaud avec pour titre la Cour: "Il ne faut pas se décombattre (un style pseudo Saint simonien, de même que Balzac écrivait une langue du XVI^e siècle entièrement inventée par lui) de quelque défiance des rois."

Vous comprenez parfaitement ce que cela veut dire. Essayez de l'analyser logiquement et voyez que cela dit exactement le contraire de ce que vous comprenez et vous êtes naturellement tout à fait en droit de comprendre ce que vous comprenez parce que c'est dans la structure du sujet : le fait que les deux négations, qui ici se superposent, non seulement ne s'annulent pas, mais bien effectivement se soutiennent, tient au fait d'une duplicité topologique qui fait qu'il ne faut pas se décombattre ne se dise pas sur le même plan, si je puis dire, où s'institue le quelque défiance des rois : l'énonciation et l'énoncé, comme toujours, sont parfaitement séparables mais ici leur béance éclate.

Si le tore comme tel peut nous servir, vous le verrez, le bon s'avère déjà suffisant à nous montrer en quoi consiste une fois passé dans le monde ce déroulement, cette ambiguïté du sujet ; ce qui n'est pas aussi bien à cet endroit de nous arrêter sur ceci qu'il le comporte d'évidence, cette topologie, et tout d'abord

dans notre plus simple expérience , je veux dire celle du sujet quand nous parlons de l'engagement, et-il besoin de grands détours de ceux qu'ici je vous fais franchir pour les besoins de notre cause, est-il besoin de grands détours auxmoins initiés pour évoquer ceci que s'engager implique déjà en soi l'image du couloir, l'image de l'entrée et de la sortie et jusqu'à un certain point l'image de l'issue derrière soi fermée, et que c'est bien dans ce rapport à se fermer l'issue que le dernier terme de l'image de l'engagement se révèle.

En faut-il beaucoup plus , et toute une littérature qui calmine dans l'oeuvre de Kafka peut nous faire apercevoir qu'il suffit de retourner ce, que paraît-il, la dernière fois je n'ai pas assez imagé en vous montrant cette forme particulière du tore sous la forme de la poignée dégagée d'un plan, le plan ne présentant ici que le cas particulier d'une sphère infiniment élargissant un côté du tore. Il suffit de faire basculer cette image, de la présenter le ventre en l'air et comme la surface du champ terrestre où nous nous ébattons pour nous montrer la raison même où l'homme se présente à nous comme ce qu'il fut et peut-être ce qu'il reste : un animal de terrier, un animal de tore ; tout ces architectures qui ne sont tout de même pas sans quelque chose qui doive nous retenir pour leurs affinités avec quelque chose qui doit bien aller plus loin

que la simple satisfaction d'un besoin pour une analogie dont il saute aux yeux qu'elle est irréductible, impossible à exclure de tout ce qui s'appelle pour lui intérieur et extérieur et que l'un et l'autre débouchent l'un sur l'autre et se commandent ce que j'ai appelé tout à l'heure le couloir, la galerie, le sous-terrain "mémoire écrit du sous-terrain" intitulé Dostoïevski ce point extrême où il scande la palpitation de sa question dernière. Est-ce là quelque chose qui s'épuise dans la notion d'instrument socialement utilisable ? Bien sûr, ^{la} comme nos deux tores, fonction de l'agglomérat social et son rapport aux voix en tant que leur anastomose émulent quelque chose qui existe au plus intime de l'organisme est pour nous un objet préfiguré d'interrogation, ce n'est pas notre privilège; la fourmi et le termitite le connaissent, mais le blaireau dont nous parle Kafka dans son terrier n'est pas précisément lui un animal social.

Que veut dire ce rappel si ce n'est pour nous au point où nous avons à nous avancer que si ce rapport de structure est si naturel, qu'à condition d'y penser nous trouvions partout et fort loin enfoncées ses racines dans la structure des choses, le fait que quand il s'agit que la pensée organise le rapport du sujet au monde elle le reconnaisse au cours des âges si abondamment pose justement la question de savoir pourquoi il

y a là ~~à l'extrême~~ si loin pour ses refoulements, disons à tout le moins méconnaissance.

Ceci nous ramène à notre départ, qui est celui du rapport à l'autre en tant que je l'ai appelé, fondé sur quelque leurre qu'il s'agit maintenant d'articuler bien ailleurs que ce rapport naturel puisque aussi bien nous voyons bien combien à la pensée il se dérobe, combien à penser le refusent. C'est d'ailleurs qu'il nous faut partir et de la position de la question à l'autre de la question sur le désir et sa satisfaction. S'il y a leurre il doit tenir quelque part à ce que j'ai appelé tout à l'heure la duplicité radicale de la position du sujet et c'est ce que je voudrais vous faire sentir au niveau propre alors du signifiant en tant qu'il se spécifie, la duplicité de la position subjective et un instant vous demander de me suivre sur quelque chose qui s'appelle au dernier terme la différence pour laquelle le graphe que je vous ai tenu pendant un certain temps de mon discours attaché est à proprement parler forgé. Cette différence s'appelle différence entre le message et la question.

Ce graphe qui s'inscrirait si bien ici

dans la béance même par où le sujet se raccorde doublement au plan du discours universel, je vais aujourd'hui

y inscrire les quatre points de concours
que vous connaissez : A, la signification
tant que c'est du retour venant de l'Autre,
ant qui y réside. Ici, le rapport du sujet
en tant que s'y spécifie la pulsion. Ici le
de l'autre en tant que l'Autre lui-même au
ne peut se formaliser, se significantiser qu'
qué lui-même par le signifiant. Autrement dit
qu'il nous impose la renonciation à tout méta.
La béance qu'il s'agit ici d'articuler se sus-
entière en la forme où au dernier terme cette
l'Autre de répondre alterne, se balance en une
retours entre le rien peut-être et le peut-être
C'est ici un message. Il s'ouvre sur ce qui nous
apparaît comme l'ouverture constituée par l'entrée
sujet dans le réel. Nous sommes ici en accord avec
laboration la plus certaine du terme de possibili-
Möglichkeit. Ce n'est pas du côté de la chose qu'
possible mais du côté du sujet. Le message s'ouvre
le terme de l'éventualité constituée par une attente
dans la situation constituante du désir, telle que
tentons ici de la resserrer. Peut-être : possibilité
rieure à ce nominatif Rien qui, à l'extrême, prend
leur de substitut de la positivité. C'est un point et
un point, c'est tout : la place du trait unaire est l'
réservée dans le vide qui peut répondre à l'attente du

désir. C'est tout autre chose que la question en tant qu'elle s'articule : Rien-Peut-être.

Que le peut-être au niveau de la demande mise en question, 'qu'est-ce que je veux', parlant à l'Autre, le peut-être vient ici en position homologique à ce qu'au niveau du message constituait la réponse éventuelle. Peut-être Rien, c'est la première formulation du message. Peut-être Rien ce peut être une réponse. Mais, est-ce la réponse à la question ? Rien ? Peut-être. Justement pas. Ici l'énonciative Rien, comme posant la possibilité du non lieu de conclure d'abord comme antérieure à la cote d'existence à la puissance d'être, cette énonciative au niveau de la question prend toute sa valeur d'une substantivation du néant de la question elle-même. La phrase : Rien-Peut-être s'ouvre-t-elle sur la probabilité que Rien ne la détermine comme question, que rien ne soit déterminé du tout, qu'il reste possible que Rien ne soit sûr, qu'il est possible qu'on ne puisse pas conclure si ce n'est par le recours à l'antériorité infinie du procès kafkaïen.

Il y est pure subsistance de la question avec impossibilité de conclure. Seule l'éventualité du réel permet de déterminer quelque chose et la nomination du néant de la pure subsistance de la question. Voilà ce à quoi, 'au niveau de la question elle-même, nous avons affaire : Peut-être Rien pouvait être au niveau du message une réponse, mais le message n'était justement

pas une question. Rien Peut-être au niveau de la question ne donne qu'une métaphore, à savoir la puissance d'être et de l'au-delà, toute éventualité y'a disparu déjà et toute subjectivité aussi, il n'y a qu'effet de sens, renvoi du sens au sens à l'avenir à ceci près que pour nous analystes nous nous sommes habitués par expérience à structurer ce renvoi sur deux plans et que c'est cela qui change tout, à savoir que la métaphore pour nous est condensation, ce qui veut dire deux chaînes, et qu'elle fait la métaphore son apparition de façon inattendue au bon milieu du message qu'elle devient au si message au milieu de la question, que la question finit à commencer à s'articuler et que surgit au bon milieu du milieu du millionnaire, que l'irruption de la question dans le message se fait en ceci qu'il nous est révélé que le message se manifeste au bon milieu de la question, qu'il se fait jour sur le chemin où nous sommes appelés à la vérité, que c'est à travers notre question de vérité, j'entends la question même et non pas dans la réponse à la question, que le message se fait jour.

C'est donc en ce point précis, précieux pour l'articulation de la différence de l'énonciation à l'énoncé, qu'il nous fallait un instant nous arrêter; cette possibilité du rien, si elle n'est pas préservée, c'est ce qui nous empêche de voir malgré cette omniprésence qui est au principe de toute articulation possible.

Alr

sible, proprement subjective, cette béance qui est également très précisément incarnée dans le passage du signe au signifiant où nous voyons apparaître ce qu'est ce qui distingue le sujet dans cette différence ; est-il signe en fin de compte, lui, ou signifiant ?

Signe, signe de quoi ? Il est justement le signe de rien. Si le signifiant se définit comme représentant le sujet auprès d'un autre signifiant, renvoie indéfini des sens et si ce-ci signifie quelque chose c'est parce que le signifiant signifie auprès de l'autre signifiant, cette chose privilégiée qu'est le sujet en tant que rien. C'est ici que notre expérience nous permet de mettre en relief la nécessité de la voie par où se supporte aucune réalité dans la structure identifiable en tant qu'elle est celle qui nous permet de poursuivre notre expérience.

L'autre ne répond donc rien si ce n'est que rien n'est sûr, mais ceci n'a qu'un sens, c'est qu'il y a quelque chose dont il ne veut rien savoir et très précisément de cette question. A ce niveau l'impuissance de l'autre s'enracine dans un impossible qui est bien le même sur voie auquel nous avait déjà conduits la question du sujet : pas possible était ce vide où venait surgir dans sa valeur divisante le trait unaire. Ici nous voyons

c'est impossible prendre corps et conjoindre ce que nous avons vu tout à l'heure être défini par Freud de la constitution du désir dans l'interdiction originaires. L'impuissance de l'autre à répondre tient à une impasse et cette impasse, nous la connaissons, s'appelle la limitation de son savoir: "Il ne savait pas qu'il était mort". Qu'il n'est parvenu à cette absoluité de l'autre que par la mort non acceptée mais subie et subie par le ⁴ du sujet, cela le sujet le sait, si je puis dire, que l'autre ne doit pas le savoir, que l'autre demande à ne pas savoir, c'est là la part privilégiée dans ces deux demandes non confondues: celle du sujet et celle de l'autre. C'est que justement le désir se définit comme l'intersection de ce qui dans les deux demandes est à ne pas dire. C'est seulement à partir de là que se libèrent les demandes formulables partout ailleurs que dans le champ du désir.

Le désir ainsi se constitue d'abord de sa nature ^{ce} comme qui est caché à l'autre par structure; c'est l'impossible à l'autre justement qui devient le désir du sujet. Le désir se constitue comme la partie de la demande qui est cachée à l'autre, cet autre qui ne garantit rien justement en tant qu'autre, en tant que noeuve de la parole c'est là qu'il prend son incidence édifiante. Il devient le voile, la couverture, le principe d'occultation de la place même du désir et c'est

là que l'objet va se mettre à couvert, que s'il y a une existence qui se constitue d'abord c'est celle là et qu'elle se substitue à l'existence du sujet lui-même puisque le sujet en tant que suspendu à l'autre reste également suspendu à ceci que du côté de l'autre rien n'est sûr sauf justement ce qu'il cache, qu'il couvre quelque chose qui est cet objet, cet objet qui n'est encore peut-être rien en tant qu'il va devenir l'objet du désir.

L'objet du désir existe comme ce rien même de l'autre ne peut savoir que c'est tout ce en quoi il consiste, ce rien en tant que caché à l'autre prend consistance, il vient l'enveloppe de tout objet devant quoi la question même du sujet s'arrête, pour autant que le sujet alors ne devient plus qu'imaginaire; la demande est libérée de la demande de l'autre dans la mesure où le sujet exclut ce non savoir de l'autre, mais il y a deux formes possibles d'exclusion : "je m'en lave les mains de ce que vous savez ou de ce que vous ne savez pas et j'agis" "vous n'êtes pas sans ignorer veut dire à quel point je m'en moque que vous sachiez ou que vous ne sachiez pas. Mais il y a aussi l'autre façon : ce qu'il faut absolument que vous sachiez - et c'est là la voie que choisit le névrosé et c'est pour ça qu'il est, si je puis dire, désigné d'avance comme votre victime. La bonne façon pour le névrosé de résoudre le problème

problème de ce champ du désir en tant que constitué par ce champ central des demandes qui justement se rebouttent et pour ça doivent ~~être~~ être exclues, c'est que lui y trouve que la bonne façon c'est que vous sachiez. S'il n'en était pas ainsi il ne ferait pas de psychanalyse.

Qu'est-ce que fait l'homme aux rats en se levant la nuit comme Théodore ? Il se traîne en savates vers couloir pour ouvrir la porte au fantôme de son père mort pour lui montrer quoi ? qu'il est en train de bander. Est-ce que ce n'est pas là la révélation d'une conduite fondamentale ? le névrosé veut que, faute de pouvoir puisqu'il s'avère que l'autre ne peut rien, à tout le moins il sache. Je vous ai parlé tout à l'heure d'engagement ; le névrosé, contrairement à ce qu'on croit, est quelqu'un qui s'engage comme sujet ; il se ferme l'issue double du message et de la question, il se met lui-même en balance pour trancher entre le Rien-Peut-être et le Peut-être Rien, il se pose comme le réel en face de l'autre, c'est-à-dire comme impossible. Sans doute ceci vous apparaîtra mieux de savoir comment ça se produit. Ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui j'ai fait surgir cette image du Théodore freudien dans son exhibition nocturne et phantasmatique, c'est qu'il y a bien quelque médium, et pour mieux dire, quelque instrument

à cette incroyable transmutation de l'objet du désir à l'existence du sujet et que c'est justement le phallus. Mais ceci est réservé pour notre prochain propos. Aujourd'hui je constate simplement que phallus ou pas le névrosé arrive dans le champ comme ce qui du réel se spécifie comme impossible. Ça n'est pas exhaustif car cette définition nous ne pourrions pas l'appliquer à la phobie. Nous ne pourrions le faire que la prochaine fois mais nous pouvons très bien l'appliquer à l'obsessionnel. Vous ne comprendrez rien à l'obsessionnel si vous ne vous souvenez pas de cette dimension, qu'il incarne lui l'obsessionnel en ceci qu'il est en trop. C'est sa forme de l'impossible à lui et que dès qu'il essaie de sortir de sa position embusquée d'objet caché il faut qu'il soit l'objet de nulle part ; d'où cette espèce d'avidité presque féroce chez l'obsessionnel d'être celui qui est partout pour n'être justement nulle part.

Le goût d'ubiquité de l'obsessionnel est bien connu et faute de le représenter vous ne comprendrez rien à la plupart de ses comportements. La moindre des choses, puisqu'il ne peut pas être partout, c'est d'être en tous les cas en plusieurs endroits à la fois c'est-à-dire que tout cas nulle part on ne puisse le saisir.

L'hystérique a un autre mode, qui est le même bien sûr puisque c'est la racine de celui-ci, quoique

moins facile, immédiate à comprendre. L'hystérique a si peut se poser comme réel en tant qu'impossible. A son truc c'est que cet impossible subsistera si l'autre l'admet comme signe. L'hystérique se pose comme signe quelque chose à quoi l'autre pourrait croire, mais pour constituer ce signe elle est bien réelle et il faut à tout prix que ce signe s'impose et marque l'autre.

Voici donc où aboutit cette structure, cette dialectique fondamentale toute entière reposant sur la défaillance dernière de l'autre en tant que garantie d'usage, la réalité même du désir s'y institue et y prend place par l'intermédiaire de quelque chose dont nous signalerons jamais assez le paradoxe, la dimension du caché, c'est-à-dire la dimension qui est bien la plus contradictoire que l'esprit puisse construire dès qu'il s'agit de la vérité. Quoi de plus naturel à l'introduction de ce champ de la vérité si ce n'est la position d'un autre mission, au point que le philosophe le plus aigu, le plus acéré, ne peut faire tenir la dimension même de la vérité, à supposer que c'est cette science celui qui sait tout qui lui permet de se soutenir.

Et pourtant rien de la réalité de l'homme, rien de ce qu'il guette ni de ce qu'il suit ne se soutient que de cette dimension du caché en tant que c'est elle qui la garantie qu'il y a un objet bien

existant et qu'elle donne par réflexion cette dimension
 au caché en fin de compte c'est elle qui donne sa seule
 consistance à cette autre problématique, la source de
 toute foi et de la foi en Dieu éminemment. Eh bien,
 ceci que nous nous déplaçons dans la dimension même de
 ce qui, bien que le miracle de ce qui doit tout savoir
 lui donne en somme toute sa subsistance, nous agissons
 comme si toujours, les neuf dixièmes de nos intentions,
 il n'en savait rien : "pas un mot à la Reine mère" Tel
 est le principe sur lequel toute constitution subjecti-
 se déploie et se déplace .

Est-ce qu'il n'est pas possible que se conçoive
 une conduite à la mesure de ~~ce~~ véritable statut
 désir et est-ce qu'il est même possible que nous ne nous
 apercevions pas que rien, pas un pas de notre conduite
 éthique ne peut malgré l'apparence, malgré le bavarda-
 ge séculaire du moraliste, se soutenir sans un repérage
 exact de la fonction du désir. Est-il possible que nous
 nous contentions d'exemples aussi dérisoires que celui
 de Kant quand pour nous révéler la dimension irréductible
 de la raison pratique, il nous donne comme exemple que
 l'honnête homme, même au combat du bonheur, ne sera pas
 sans au moins un instant mettre en balance qu'il re-
 nonce à ce bonheur pour ne pas porter contre l'innocence
 un faux témoignage au bénéfice du tyran, exemple

absurde car à l'époque où nous vivons, mais aussi bien à celle de Kant, est-ce que la question n'est pas tout à fait ailleurs car le juste va balancer oui, à savoir si pour préserver sa famille il doit porter ou non un faux témoignage, mais qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce que cela veut dire que s'il donne prise par là la haine du tyran contre l'innocent il pourrait porter un vrai témoignage. Dénoncer son petit copain comme juif quand il l'est vraiment est-ce que ce n'est pas là que commence la dimension morale qui n'est pas de savoir quel devoir nous devons remplir ou non vis à vis de la vérité ni si notre conduite tombe ou non sous le coup de la règle universelle, mais si nous devons ou non satisfaire au désir du tyran?

Il est la balance éthique à proprement parler et c'est à ce niveau que sans faire intervenir aucun automatisme externe-nous n'en avons pas besoin - nous avons aussi à faire à ce qui, au terme de l'analyse, reste suspendu à l'autre. C'est pour autant que la mesure du désir inconscient au terme de l'analyse reste encore impliquée dans ce lien de l'autre que nous incarnons comme analystes que Freud au terme de son œuvre peut marquer comme irréductible le complexe de castration, comme par le sujet, inassumable.

Ceci je l'articulerai la prochaine fois, ne faisant
 fort de vous laisser à tout le moins entrevoir qu'une
 juste définition de la fonction du phantasme et de son
 assumption par le sujet nous permet peut-être d'aller
 plus loin dans la réduction de ce qui est apparu jus-
 qu'ici à l'expérience comme une frustration dernière.