

Leçons d'amour

Philosophie et psychanalyse

[À] l'arrière-plan de ce *Banquet*, de ce discours de Platon, et dans le reste de son œuvre, nous avons cette tentative grandiose dans son innocence, cet espoir qui habite les premiers philosophes dits physiciens de trouver sous la garantie du discours, qui est en somme toute leur instrumentation d'expérience, la prise dernière sur le réel.

[...] [C]e réel, cette prise sur le réel n'a pas à être conçue à cette époque comme le corrélatif d'un sujet, fût-il universel, mais comme le terme que je vais emprunter à la Lettre VII de Platon, où dans une courte digression il est dit ce qui est cherché par toute l'opération de la dialectique : c'est tout simplement la même « chose » dont j'ai dû faire état l'année dernière dans notre propos sur *l'Éthique* et que j'ai appelé « la Chose », ici το *πραγμα* / *to pragma* / entendez justement dans le sens que ça n'est pas *Sache*, une affaire ; entendez si vous voulez *la grande affaire*, la réalité dernière, celle d'où dépend la pensée même qui s'y affronte, qui la discute et qui n'en est, si je puis dire, qu'une des façons de la pratiquer. C'est το *pragma*, *la chose*, la *πράξις* / *praxis* / essentielle. Dites-vous bien que la *théorie* « θεωρία / *theôria* » dont le terme naît à la même époque (si contemplative qu'elle puisse s'affirmer et elle n'est pas seulement contemplative ; la *praxis* d'où elle sort, la pratique orphique, le montre assez) n'est pas, comme notre emploi du mot *théorie* l'implique, l'abstraction de cette *praxis*, ni sa référence générale, ni le modèle, de quelque façon qu'on puisse l'imaginer de ce qui serait son application, elle est à son apparition cette *praxis* même. La *theôria* est elle-même l'exercice du pouvoir de la *to pragma*, *la grande affaire*.

Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, séance du 21 décembre 1960.

Articuler autrement la philosophie et la psychanalyse

A l'occasion de ce forum dont le champ thématique englobe à la fois la philosophie et la psychanalyse – occasion bien rare et précieuse pour nous les Japonais qui même aujourd'hui avons peu l'habitude de voir la vieille « reine des sciences » côtoyer cette science nouveau-née qui a pourtant plus de cent ans – nous aimerions proposer d'envisager ces deux disciplines dans leurs rapports à la question de l'amour, en partant de cette hypothèse selon laquelle toutes deux constituent une « leçon

d'amour » – mais chacune à sa manière.

Nous sommes bien conscient du risque que nous courons en nous engageant dans ce rapprochement qui peut paraître un peu rapide. L'amour est certes inscrit dans le nom même de la philosophie, comme le soulignent bien des auteurs qui se sont interrogés sur ce qui la spécifie par rapport aux autres sciences, tandis que la dimension proprement amoureuse est mise en relief dès les premières définitions psychanalytiques du transfert ; l'amour représenterait, dans cette mesure, le dénominateur commun de ces deux disciplines. Et pourtant, Freud n'a-t-il pas souligné sans cesse leur différence, voire même leur incompatibilité, lorsqu'il s'agissait de situer la psychanalyse par rapport à la philosophie ? Par ailleurs, Lacan ne s'est-il pas montré ouvertement hostile à la philosophie, au point de compter « l'antiphilosophie » parmi les sciences escortant sa psychanalyse ? ¹

Cette hostilité déclarée et ce souci constant de délimitation cachent tout de même une connivence secrète. Ou mieux, il y a une certaine « intrication » entre les deux leçons d'amour que constituent respectivement la philosophie et la psychanalyse. Ce qui est puissamment démontré par *Lacan et la philosophie* de notre ami Alain Juranville, où nous trouvons plusieurs passages qui articulent le discours psychanalytique au discours philosophique dans ses rapports avec l'époque qui est la nôtre :

-
1. Jacques Lacan, « Proposition de Jacques Lacan », in *Ornicar?*, n°1, janvier 1975, pp. 3–5. Il s'agit du texte où Lacan propose une liste renouvelée des disciplines à enseigner dans la formation du psychanalyste, liste que Freud a une fois établie dans son article sur la psychanalyse dite « profane » (« histoire de la culture, mythologie, psychologie de la religion et science littéraire ») (Sigmund Freud, « La question de l'analyse profane » (1926), in *Ceuvres complètes*, tome XVIII, Paris, PUF, pp. 73–74)). On y trouvera la linguistique qui « prendrait *lalangue* plus « sérieusement » », la logique dite mathématique, en tant qu'elle est « science du réel pour en permettre l'accès du mode de l'impossible », la topologie, là encore mathématique, qui fournit l'analyste « d'un appui autre que métaphorique, aux fins d'en sustenter la métonymie », et enfin l'antiphilosophie, que Lacan définit comme « l'investigation de ce que le discours universitaire doit à sa supposition « éducative » », et dont il poursuit : « Ce n'est pas l'histoire des idées, combien triste, qui en viendra à bout. [f] Un recueil patient de l'imbécilité qui le caractérise permettra, je l'espère, de la mettre en valeur dans sa racine indestructible, dans son rêve éternel. [f] Dont il n'y a d'éveil que particulier » (*ibid.*, p. 5).

Il [Le différend entre la psychanalyse et la philosophie] caractérise l'époque actuelle que nous déterminerons en fonction du discours analytique comme fin de l'entrée dans l'histoire ².

Et plus loin :

Le propre de l'époque finale qu'est la nôtre, c'est que ce qui fait problème à la philosophie depuis toujours y apparaît dans sa vérité : c'est le discours analytique. L'une à l'autre philosophie et psychanalyse sont affrontées et nouées. L'une le symptôme pour l'autre. Mais sans la psychanalyse aujourd'hui, la philosophie serait ce qu'elle est sans ce qui lui pose problème, discours illusoire sans réalité, et la psychanalyse, sans la philosophie, verserait à l'imposture de l'« action ». Au lieu d'être, l'une grâce à l'autre et dans son opposition à l'autre, « le meilleur symptôme », elles seraient le négatif l'une de l'autre, selon les formules de Lacan et Freud pour la perversion et la névrose, séduction et abus de pouvoir obscurantiste d'un côté, discours dérisoire de l'autre. Socrate au début de l'entrée du monde social dans l'histoire, Lacan à la fin de cette entrée dans l'histoire, ont occupé cette place de l'entre-deux-discours, cette croisée des chemins entre le discours qui fait acte, qui a la vérité de l'acte, et ne peut s'énoncer jusqu'au bout, et le discours qui tend à la rigueur conceptuelle la plus grande, mais a déjà perdu la vérité de son acte ³.

Ces références à « l'époque » ⁴ nous intéressent particulièrement, d'autant que nous venons de lancer à notre centre un programme de recherches sur le thème de « l'époque et l'inconscient ». Mais pour l'instant, nous nous bornerons à nous intéresser à la symétrie entre deux noms, qui délimitent plus de deux millénaires de l'histoire de la pensée occidentale : Socrate et Lacan, l'un à l'entrée et l'autre à la sortie de l'histoire, se tiennent « entre-deux-discours », qui sont définis comme le « discours de pouvoir » et le « discours hors-pouvoir » ⁵. On

2. Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1984, p. 8.

3. *Ibid.*, pp. 8–9.

4. Le paragraphe 69 de son livre s'intitule : « l'histoire et ses époques » (*ibid.*, p. 474).

5. Cf. *ibid.*, pp. 476–477.

sait que Lacan situe Socrate à la limite de l'hystérique et du maître ⁶, alors qu'il appelle Platon « un maître, un vrai » ⁷. Une ligne de partage se dessine ainsi au sein même de la philosophie, sur le critère de la proximité par rapport à la psychanalyse : Cette ligne implique une certaine orientation de la philosophie, dans le sens de sa « platonisation » et de son intégration au discours du maître, en tant qu'il est entièrement tributaire du signifiant-maître. Ceci a pour conséquence que la position socratique sera distinguée de la philosophie définie ainsi comme essentiellement platonicienne, pour se voir rattacher au champ psychanalytique : Socrate précurseur et Platon ennemi juré de l'analyste. Mais selon Alain Badiou, si cette démarcation sous-tend la critique lacanienne de la philosophie et la prise de position que Lacan revendique de l'antiphilosophie, la pensée de Platon est beaucoup plus « plastique », débordant largement le cadre qui lui est imposé par Lacan.

[...] [L]a position du discours de l'analyste, tant sur l'amour que sur la primauté de la consistance signifiante, Platon est apte à l'occuper tout autant que celle du maître. L'enseignement précieux pour nous, dès que nous faisons conjonction de ce que Lacan, à ses propres fins, sépare, est que la philosophie est toujours diagonale aux quatre discours. Elle retient simultanément, elle compossibilise comme exercice de la pensée, l'injonction du maître, l'interruption profératrice de l'hystérique, la ratiocination savante de l'Université, et la soustraction de l'analyste. C'est en ce sens que les dialogues de Platon fondent la philosophie, par le libre jeu qu'ils établissent, dans l'abri de la forme

-
6. Cf. « Il [Socrate] n'était pas hystérique, mais bien pire : un maître subtil. Cela n'empêche pas qu'il avait des symptômes hystériques : il lui arrivait de rester sur un pied et de ne plus pouvoir bouger, sans aucun moyen de le tirer de ce que nous appelons catatonie. Et cela n'empêche pas qu'il avait beaucoup d'effets : comme l'hystérique il accouchait n'importe qui de son savoir, d'un savoir en somme qu'il ne connaissait pas lui-même.[]Ça ressemble à ce que Freud, sur le tard, a appelé l'inconscient ; Socrate, d'une certaine façon, était un analyste pas trop mal »(Jacques Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », in *Scilicet*, n° 6/7, 1975, p. 38).
7. Cf. S. VIII, 12 décembre 1960. (Pour citer le séminaire sur le transfert, que Lacan a tenu dans l'année 1960–61, nous nous référons dans ce chapitre à la version Stécriture, en indiquant la date de la séance, après le sigle « S. VIII ».)

littéraire, entre des régimes disparates du discours⁸.

Dans cette perspective, la psychanalyse et la philosophie, même platonicienne, seraient loin d'être incompatibles, l'une faisant partie intégrante de l'autre. Est-ce à dire qu'elles sont complémentaires ? Ou que la philosophie est une science « plus complète » que la psychanalyse, en tant qu'elle peut couvrir quatre discours, alors que la psychanalyse n'en représente qu'un seul ? Que Socrate, si proche qu'il soit de la position psychanalytique, n'est finalement que philosophe ?

Le jeu se complique entre ces deux disciplines, au point de soulever des conflits interdisciplinaires. Le point de vue que nous voulons apporter maintenant, qui consiste à les envisager sur le même plan de la « leçon d'amour », va d'abord dans le sens d'atténuer l'opposition qu'on suppose d'ordinaire entre la psychanalyse et la philosophie, mais ce ne sera que pour mieux articuler leur différence, sous une autre lumière et ailleurs que là où on a l'habitude de la situer.

La dimension événementielle de la philosophie dans l'Antiquité

Passons maintenant en revue l'argument que Michel Foucault a développé dans son cours intitulé *l'Herméneutique du sujet*. Foucault fait remarquer qu'il existe chez Socrate deux impératifs jumeaux qui sont « connais-toi toi-même » et « soucie-toi de toi-même », et que c'est le « souci de soi » qui définit le cadre général des pensées socratiques, où la « connaissance de soi » se situe dans une position plus ou moins secondaire. Schématiquement, la dimension pratique soumet donc la dimension théorique. Un tel ordre antique de la pensée occidentale est renversé, au moment qu'il qualifie – avec beaucoup de réserves – de « cartésien »⁹. Dès lors, c'est la « connaissance de soi », ou la dimension théorique, qui prend le dessus, et ce renversement détermine plus ou moins la conception moderne de « la philosophie ». Voyons comment

8. Alain Badiou, « Lacan et Platon : le mathème est-il une idée ? », in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 148.

9. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981–1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 18.

Foucault propose de définir la philosophie telle que nous l'entendons aujourd'hui, par opposition à ce qu'il appelle la « spiritualité » :

Appelons, si vous le voulez bien, « philosophie » cette forme de pensée qui s'interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai et ce qui est faux, mais ce qui fait qu'il y a et qu'il peut y avoir du vrai et du faux, et que l'on peut ou que l'on ne peut pas départager le vrai du faux. Appelons « philosophie » la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la « philosophie », je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors « spiritualité » l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité ¹⁰.

Ainsi Foucault souligne-t-il que la philosophie sous sa forme antique et dans sa dimension « spirituelle », ne concerne pas seulement l'intellect humain, mais son être même : « la vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. [...] [D]e ce point de vue, il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet » ¹¹. Autrement dit, loin de se réduire à un simple acte de connaissance, la philosophie se caractérise par ce que nous pouvons appeler « événement », car cette « transformation », cette « conversion », ce « mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle », le sujet le prépare jusqu'à un certain point, il se peut bien qu'il s'y livre en toute connaissance de cause, mais ce qui lui arrive est « bien autre chose et bien plus » que ce qu'il a lui-même préparé. C'est

10. *Ibid.*, pp. 16–17.

11. *Ibid.*, p. 17.

ce qu'il appelle « effets « de retour » de la vérité sur le sujet », et nous pouvons y reconnaître ce surplus d'imprévisible qui caractérise la notion d' « événement ». Or Foucault cite deux exemples d'un tel mouvement, qui sont *erôs* et *askêsis*, soit l'amour et le travail ¹². L'amour est essentiellement événementiel, et comme tel il est au cœur même de la philosophie, du moins dans sa forme antique, que nous allons qualifier avec Foucault de « spirituelle ».

L'idée d'une opposition tranchée entre la philosophie et la psychanalyse est souvent avancée à partir de la mise en valeur de la dimension pratique que comporte cette dernière. L'opposition n'est pourtant valable que pour la conception moderne de la philosophie, recentrée sur la connaissance. C'est la dimension « spirituelle » qui prévaut dans la philosophie antique, où il existe une série de pratiques, destinées à induire dans la subjectivité un « événement », ou une « conversion » qui conditionne l'accès à la vérité : « il s'agit, dit Socrate dans *la République*, de tourner l'âme du jour ténébreux au vrai jour, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à la réalité (*tou ontos*) : et c'est justement là ce que nous appellerons la véritable philosophie » ¹³. Platon, du reste, souligne dans sa septième lettre la dimension à la fois « spirituelle » et « événementielle » de son enseignement :

[V] oici ce que je puis affirmer concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront et se prétendent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, pour en avoir été instruits par moi ou par d'autres, ou pour l'avoir personnellement découvert : il est impossible, à mon avis, qu'il aient compris quoi que ce soit en la matière. De moi, du moins, il n'existe et il n'y aura certainement jamais aucun ouvrage sur pareils sujets. Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même ¹⁴.

12. *Loc. cit.*

13. Platon, *La République*, texte établi et traduit par Emile Chambry, 3 vol., Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1966–1970, 521c.

14. Platon, *Lettres*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris, Ed. Les Belles Lettres,

Il est à remarquer que la mise en valeur de l'ordre « spirituel » est accompagnée de l'exclusion de l'écrit : ce qui est corrélatif de la promotion de la parole, ou plus précisément, de la « dialectique » :

[...][Q]uand un homme essaye par la dialectique et sans recourir à aucun des sens, mais en usant de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme de l'intelligible, comme l'autre tout à l'heure parvenait au terme du visible.

C'est très juste, dit-il.

Eh bien n'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique ?

Sans doute ¹⁵.

La dialectique constitue ainsi le corps principal de la philosophie (ou « l'air », dit Socrate, et non pas « le prélude »), dont l'apprentissage doit être soigneusement préparé par celui des arts propédeutiques, mathématiques, musique, astronomie, etc. Elle est spirituelle et événementielle chez Platon, dans la mesure où elle est définie comme « la seule [méthode] dont il est vrai de dire qu'elle tire peu à peu l'oeil de l'âme du grossier borborygme où il est enfoui et l'élève en haut en prenant à son service et utilisant pour cette conversion les arts que nous avons énumérés » ¹⁶.

Le rôle de la dialectique ainsi définie consiste à convertir l'âme, alors que le mouvement à convertir est présupposé. Dans l'éducation, il ne s'agit pas de « mettre la science dans l'âme, où elle n'est pas, comme on mettrait la vue dans des yeux aveugles » ¹⁷ : « toute âme, dit Socrate, a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage ». L'éducation « ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe, puisqu'il la possède déjà, mais comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne faudrait, elle

1960, 341b–341d.

15. Platon, *La République*, *ibid.*, 532a–532b.

16. *Ibid.*, 533c–533d.

17. *Ibid.*, 518b–c. Emile Chambry affirme dans la note : « Les sophistes font profession de mettre la science dans l'âme, mais elle y est déjà ; car apprendre n'est autre chose que se souvenir. » Il renvoie d'ailleurs à la théorie platonicienne de la doctrine de la réminiscence exposée dès le *Ménon* (cf. *Ménon* 81 a *sqq.* et aussi *Phédon*, 72e–76d) ».

en ménage la conversion »¹⁸. Pour ce faire, il faudrait couper « ces masses de plomb, qui sont de la famille du devenir, et qui, attachés à l'âme par le lien des festins, des plaisirs et des appétits de ce genre, en tournent la vue en bas »¹⁹. Et en prolongeant la comparaison, on pourrait affirmer qu'il s'agit dans l'éducation de tourner le désir des choses terrestres vers le haut, pour le transformer en l'amour de la vérité²⁰, qui n'est plus l'amour de ce qui est mais celui de l'être (*to on*), et que la dialectique platonicienne intervient précisément à ce niveau-là.

« *La métaphore de l'amour* » dans la « *dialectique du désir* » lacanienne

L'amour au sens lacanien est également événementiel, puisqu'il est censé induire lui aussi une transformation au sein de la subjectivité, mais l'événement que Lacan suppose dans l'amour est de nature différente : il ne s'agit pas d'une ascension graduelle du désir terrestre à l'amour céleste, mais d'une transformation de l'*erômenos* en l'*érasès*, ou de l'aimé en amant, qu'il formule en se référant aux récits de martyre rapportés dans *le Banquet* de Platon. Cette transformation est particulièrement manifeste dans le cas d'Achille, qui, aimé de Patrocle, le suit

18. *Ibid.*, 518d.

19. *Ibid.*, 519b.

20. Il conviendrait ici de nous interroger sur ce qu'il en est de cette transformation. Peut-on y supposer une certaine continuité entre « le désir (*epithumia*) » et « l'amour (*philia*) », et considérer que le changement se limite au niveau de l'objet, alors que le fait de vouloir reste essentiellement identique ? Ou faut-il la concevoir comme une sorte d'épuration, où s'élimine l'un des deux types foncièrement différents de vouloir ? Platon distingue certes dans l'âme trois parties : le désir, la colère et la raison (cf. *La République*, *op. cit.*, 439e *sqq.*. Du désir, voir 437b *sqq.*) mais plus loin du désir (*epithumia*) trois ordres qui sont respectivement « amie de l'argent et du gain », « amie de la victoire et de l'honneur » et « amie de la science et philosophe » (581a–b) ; il lui arrive de parler successivement l'amour du garçon, du vin, de l'honneur et de la vérité, comme s'il s'agissait d'un seul et même amour (*ibid.*, 475a), et même de dire du philosophe – littéralement, celui qui porte « l'amour (*philia*) » de la sagesse – qu'il en porte « le désir (*epithumia*) » (475b). D'ailleurs, la description platonicienne du philosophe confine parfois celle de l'amour charnel aboutissant à l'enfantement (490a–b). Ce qui nous permettrait de supposer du moins que « le désir (*epithumia*) » et « l'amour (*philia*) » ne s'excluent pas l'un de l'autre chez Platon, mais nous laissons la question ouverte.

jusque dans la mort, acte plus digne de l'amant que de l'aimé, qui, comme tel, participe d'une certaine divinité :

[...] s'il est réel que les dieux estiment au plus haut point cette sorte de mérite qui se rapporte à l'amour, il y a pourtant un degré de plus dans leur admiration, leur haute estime et leurs faveurs, quand il s'agit de la tendresse de l'aimé pour l'amant au lieu de celle de l'amant pour ses amours : c'est qu'un amant est chose plus divine que le bien-aimé, car il est possédé du dieu ; voilà pour quelle raison aussi, plus qu'Alceste, Achille a été traité par eux avec honneur quand ils l'ont envoyé aux Iles des Bienheureux ²¹.

Que Lacan appelle cette transformation « métaphore » ²² soulève une série de problèmes, quant aux relations qu'on peut supposer entre l'amour et le langage. On sait que Lacan définit toujours la métaphore en termes de « substitution ». Le mot, utilisé initialement au sens de remplacement d'un signifiant par un autre dans la chaîne signifiante, est ici à entendre au registre disons lévinasien, où la substitution ne se fait plus d'un signifiant à un autre, mais d'un homme à un autre. On pourrait certes se demander s'il ne s'agit pas ici aussi d'un usage trop libre d'une notion linguistique, ce dont on le blâme si souvent. Néanmoins, pour cet usage, nous pouvons le justifier à partir de l'appareil conceptuel qu'il a introduit sous le nom de « la chaîne signifiante », où l'homme et le signifiant n'apparaissent plus, nous l'avons montré ailleurs ²³, comme deux dimensions différentes et même hétérogènes, mais comme deux moments d'une seule et même structure de réseau signifiant.

En effet, le signifiant n'est jamais une unité autonome et porteuse de sens, que l'on pourrait passer de main en main comme un objet quel-

21. Platon, *Le Banquet*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1966, 180b.

22. S. VIII, 30 janvier 1960.

23. Kazuyuki Hara, « L'anthropo-logie lacanienne », communication à la table ronde organisée à l'occasion du premier congrès du groupe de recherches freudiennes, présidé par Kazushige Shingu (15 janvier 2007, Université de Kyoto). Nous entendons par « anthropo-logie » la continuité conceptuelle dans laquelle l'appareil conceptuel qu'est la chaîne signifiante nous permet de concevoir l'homme (*antropos*) et le langage (*logos*). Nous renvoyons au début de notre chapitre 9.

conque (en ce sens, le signifiant n'est jamais une « lettre »). Il ne se donne que par rapport à « l'audition », qui implique une double donation : en entendant un signifiant, le sujet entend simultanément et virtuellement d'autres signifiants que l'interlocuteur peut énoncer à la suite du signifiant entendu, ce que Lacan désigne sous le terme de « signification ». Il n'est d'audition d'un signifiant que sur ce fond de l'anticipation des successeurs possibles du signifiant précédent. L'audition d'un signifiant ne se fait donc jamais dans l'absolu, ou dans ce « silence éternel » qui a effrayé Pascal à l'orée des sciences modernes, mais toujours dans l'écho du signifiant déjà entendu, comme choix de ses successeurs possibles.

Cette audition signifiante, qui s'articule et qui se déploie en structure de chaîne, n'est pas purement passive ni réceptive, elle relève d'un acte subjectif (pour parler comme Lacan, il s'agit pour le sujet d'« aller au-devant, dans une audition »)²⁴. Cette dimension essentiellement subjective de l'audition, qui est couverte le plus souvent sous un bruissement vocal s'accordant plus ou moins avec des signifiants anticipés, se fait remarquer par exemple dans le silence brusquement intervenu au milieu d'une phrase, où nous nous sentons sollicités à la compléter²⁵. Nous nous trouvons alors dans la position de vouloir que l'autre veuille dire encore quelque chose, au-delà de l'interruption, et nous voulons le dire à la place de l'autre, là même où il se tait. C'est dans un tel moment qu'il apparaît clairement que dans l'audition, nous ne faisons rien de moins que vouloir le vouloir-dire de l'autre, et cela à deux niveaux ; nous voulons non seulement *ce que veut dire l'autre*, mais aussi, et plus originairement, *que l'autre veuille dire*. Ce vouloir du vouloir, ce désir du désir qui s'articule autrement que la lutte à mort du maître et de l'esclave, appelle et invoque la présence désirante de l'autre, qui est imaginaire en ce double sens qu'elle peut ne pas s'accorder avec sa réalité et qu'elle ne peut être supposée qu'à notre image, et qui se définit par son « extension », comme l'ensemble des signifiants successeurs possibles, à l'intérieur de la chaîne signifiante ; ce vouloir du vouloir n'est rien d'autre que ce que Lacan articule comme

24. S.III, p. 155, séance du 8 février 1956. Voir notre chapitre 4.

25. Ce phénomène d'anticipation est mis en évidence, dans l'analyse lacanienne du cas Schreber, où il se remarque à l'état nu dans le symptôme dit de « la phrase interrompue ».

« demande », et plus particulièrement comme « demande d'amour »²⁶. Dans cette mesure, l'audition du signifiant est essentiellement *amoureuse*.

C'est à la lumière de cette conséquence tirée des discussions lacaniennes des années 50, que nous comprenons la notion lacanienne de la « dialectique du désir », où une autre relation s'établit entre le langage et l'amour que celle que nous avons schématiquement dégagée du dialogue platonicien. Le langage n'intervient plus dans l'amour pour en rectifier la direction, comme s'il s'agissait de deux forces étrangères l'une à l'autre ; avec cet appareil conceptuel, la dimension amoureuse est massivement introduite au sein même de la dialectique. « La doctrine de Freud, dit Lacan, implique le désir dans la dialectique. »²⁷ Il ne faut pas entendre cette implication au sens d'une canalisation qui s'applique de l'extérieur au torrent libidinal, mais cela veut dire qu'aucun moment de la chaîne signifiante, aucune audition d'*un* signifiant n'est concevable sans ce vouloir du vouloir qu'est l'amour. En effet,

26. L'expression « demande d'amour » revient très fréquemment dans le cinquième séminaire, pour spécifier la demande dont l'objet est « l'être » ou « la présence » de l'autre aimé. Cf. « demande d'amour, visant à l'être de l'Autre, à obtenir de l'Autre cette présentification essentielle » (S.V, p. 406, séance du 21 mai 1958) : « demande d'amour, demande de présence » (*ibid.*, p. 440) : « demande d'amour, demande absolue, demande qui symbolise l'Autre comme tel, qui distingue donc l'Autre comme objet réel, capable de donner telle satisfaction, de l'Autre en tant qu'objet symbolique qui donne ou qui refuse la présence ou l'absence » (*ibid.*, p. 499). L'occurrence est moins fréquente dans le séminaire de l'année suivante, mais sa connotation ne bouge pas : « Quel rôle joue la demande à ce niveau (supérieur du « graphe ») ? À ce niveau, et c'est ce que veut dire le signe \diamond entre S et D, à ce niveau, la demande est affectée de sa forme proprement symbolique, la demande est utilisée pour autant qu'au-delà de ce qu'elle exige quant à la satisfaction du besoin, elle se pose comme cette demande d'amour ou cette demande de présence par où nous avons dit que la demande institue l'autre à qui elle s'adresse comme celui qui peut être présent ou absent. C'est en tant que la demande joue cette fonction métaphorique, en tant que la demande, qu'elle soit orale ou anale, devient symbole du rapport avec l'Autre, qu'elle joue là sa fonction de code, qu'elle permet de constituer le sujet comme étant situé à ce que nous appelons dans notre langage, la phase orale ou anale par exemple » (S.VI, inédit, séance du 27 mai 1959).

27. « [...] [I] est pris dans une dialectique, le désir, parce qu'il est suspendu – ouvrez la parenthèse, j'ai dit sous quelle forme suspendu : sous forme de métonymie – suspendu à une chaîne signifiante, laquelle est comme telle constituante du sujet [...] » (S. VIII, 11 janvier 1961).

Lacan poursuit plus loin dans le même séminaire : « [...] le sujet conserve une chaîne articulée hors de la conscience, inaccessible à la conscience, une demande et non pas une poussée, un malaise, une empreinte ou quoi que ce soit que vous essayiez de caractériser dans cet ordre de primitivité tendanciellement définissable. »²⁸

Il nous faut maintenant examiner en détail la nature de l'événement que Lacan articule en termes de « métaphore ». Il ne s'agit plus de façonner cette matière première qu'est le désir au moyen du langage, ni d'en tourner le courant pour l'élever jusqu'à un ordre supérieur, mais de porter cette dialectique de part en part traversée de l'amour dans un autre registre. Nous avons tout à l'heure souligné la dimension proprement subjective de l'audition signifiante, en disant qu'il s'agissait pour le sujet de s'acheminer dans la chaîne signifiante et de s'introduire dans ce processus où il entend un signifiant, qui est toujours accompagné de ses successeurs possibles, parmi lesquels il entend un autre signifiant, et ainsi de suite. Mais dans cette audition en chaîne, l'intervention subjective est minimale, dans la mesure où le sujet ne fait alors que *choisir*. Cette position où le sujet se trouve d'emblée dans l'audition, en entendant *un* signifiant *parmi d'autres* qui se proposent, elle nous semble comparable à celle du maître, que nous entendons par opposition à la

28. *Loc. cit.* Et Lacan poursuit : « Mais au contraire s'y trace une trace, si je puis dire, cernée d'un trait, isolée comme telle, portée à une puissance qu'on dirait idéographique, à condition que ce terme « d'idéographique » soit bien souligné comme n'étant d'aucune façon un indice portable sur quoi que ce soit d'isolé, mais toujours lié à la concaténation de l'idéogramme sur une ligne avec d'autres idéogrammes eux-mêmes cernés de cette fonction qui les fait signifiants. Cette demande constitue une revendication éternisée dans le sujet, quoique latente et à lui inaccessible un statut, un cahier des charges (non pas la modulation qui résulterait de quelque inscription phonétique du négatif inscrit sur un film, une bande), – une trace, mais qui prend date à jamais, – un enregistrement, oui, mais si vous mettez l'accent sur le terme registre, avec classement au dossier, – une mémoire, oui, mais au sens qu'a ce terme dans une machine électronique » (*loc.cit.*). Tout ce développement est destiné à distinguer « la demande » d'un quelconque courant libidinal continu et à mettre en valeur son caractère essentiellement « symbolique » ou « articulé ». Cette dimension de la chaîne inconsciente est identifiée au *ça* freudien (« Freud en a désigné le support [de cette chaîne] quand il parle du *Ça* dans la pulsion de mort elle-même, en tant qu'il a désigné le caractère mortiforme de l'automatisme de répétition » (S. VIII, 11 janvier 1961)). Elle sera de nouveau mise en valeur dans le séminaire sur la logique du fantasme, où il affirme que « l'essence du *ça* » consiste dans la « structure grammaticale » (S.XIV, inédit, séance du 11 janvier 1967).

fois au disciple et à l'esclave, comme c'est le cas dans le *Ménon*. Dans un premier temps, le sujet de l'audition n'a même pas besoin d'assumer ce travail qu'est le vouloir ; il appartient au disciple-esclave de vouloir sous des formes concrètes (soit produire des savoirs articulés), le maître n'a plus qu'à vouloir ce qui est déjà voulu par lui. Autrement dit, dans son cheminement à l'intérieur de la chaîne signifiante, où il voit à chaque pas apparaître une nouvelle ramification signifiante, la fonction subjective se réduit à « gouverner », soit à décider le sens de son cheminement, à le diriger dans une bonne direction (vers l'autre), le travail de frayage ayant été accompli aux frais de l'autre. On pourrait sans doute situer ici le discours philosophique tel que Lacan l'a attribué à Platon en soulignant que « Platon est un maître, un vrai ».

Bref, ce que l'on retrouve dans l'audition d'un signifiant, c'est une position en bien des points comparable au discours du maître. On entend un signifiant en tant que maître amoureux (la dimension grecque de l'expérience pédagogique est là). Mais paradoxalement, dans cet amour, le maître n'assume pas le vouloir sur soi ; il veut toujours ce qui est déjà voulu par l'autre, en se mettant à la place de l'autre qui l'aura d'ores et déjà voulu. Il s'investit sans cesse dans la position de l'autre chez qui il suppose un vouloir, soit celle de l'aimé, sans pour autant se confondre avec lui. Et pourtant, ce n'est pas la seule position que le sujet peut occuper dans l'audition signifiante. Comme Lacan n'a cessé de souligner tout au long des années 50, il existe une autre dimension de l'audition, où le sujet cherche à entendre, là où la présence de l'autre n'est plus assurée. La dimension de la demande, c'est-à-dire celle du désir du désir de l'autre, se marque dans une telle audition, car ce n'est alors qu'en voulant explicitement la présence de l'autre qui veut, que le sujet peut interpréter tel ou tel événement comme un signifiant, ou une manifestation de son vouloir. Le sujet ne peut plus dès lors se contenter de vouloir ce qui est voulu par l'autre, il doit assumer la position de celui qui veut, et cela absolument, à l'écart de tous les vouloirs qui pourraient le précéder. C'est ce changement de registre dans l'audition, c'est cette transformation de la subjectivité signifiante que Lacan a désignée, semble-t-il, sous le terme de « métaphore de l'amour », définitive comme substitution de l'amant (*erastès*) à l'aimé (*erômenos*)²⁹.

Du savoir de l'amour au désir de savoir

D'une certaine manière, nous sommes ramenés encore une fois à ce point où la psychanalyse se rapproche au plus haut degré de la philosophie dans sa forme antique, pour autant qu'on peut considérer qu'il s'agit là aussi d'une certaine « conversion » ; ce qui est plus perceptible encore, je l'indique ici sans le développer, dans le parcours circulaire de la pulsion, que Lacan a supposé autour de l'objet *a*, dans son séminaire de 1964³⁰. En quoi se distingue alors l'événement de la psychanalyse de celui que suppose la philosophie platonicienne ? Peut-on arguer que la psychanalyse va jusqu'à « donner » le désir, là où la philosophie se contente d'en modifier la direction ? La formulation est trop approximative, tant que l'on entend par « donner le désir » le fait de le procurer à celui qui n'en a pas. Il ne s'agit pas de créer *ex nihilo* le désir chez l'autre, car la métaphore de l'amour ne peut pas se passer de cet arrière-fond de l'*erômenos*. Il n'en reste pas moins que ce qui se produit dans la métaphore de l'amour, ou dans sa « signification », nous pouvons le comprendre en termes de « naissance », comme le suggère le mythe auquel Socrate se réfère dans le *Banquet*. L'événement est *initial*, pourrait-on dire, pour l'opposer à l'événement dont il s'agit dans la philosophie, qui advient pour ainsi dire comme couronnement et donc comme *terminal*, ce qui n'en fait pourtant pas la création du désir.

En fait, la naissance dont il s'agit doit se produire au niveau non pas du désir lui-même, mais de son *savoir*. En proposant son propre mythe d'une main surgie miraculeusement de l'objet à l'encontre d'une autre qui cherchait à le toucher, Lacan dit en effet : « mais nous ne sommes pas là pour organiser les miracles, nous sommes là pour tout le contraire, pour savoir »³¹. La leçon d'amour de la psychanalyse ne consiste pas à apprendre à aimer à celui qui n'a jamais aimé, mais à apprendre à celui qui aime sans le savoir, qu'il aime, du seul fait qu'il s'implique dans la

29. Corrélativement à ce que nous avons comparé la première position du sujet dans l'audition à celle du maître, nous pourrions comprendre cet événement comme une induction du discours de l'hystérique (ou « l'hystérisation » du discours), que Lacan situe à l'origine même du désir de savoir chez le maître (Cf. S.XVII, séance du 17 décembre 1969).

30. Cf. S.XI, pp. 162–165 et 190, séances du 13 mai 1964 et 27 mai 1964.

31. S. VIII, 7 décembre 1960.

« dialectique ». C'est là ce dont il s'agit dans la « naissance » de l'amour : elle consiste à ramener l'amour sous-jacent au langage, jusqu'à un savoir qui n'est plus le savoir articulé, « interne au jeu de signifiant » et « entièrement transparent à lui-même » :

[...] [L]a nouveauté, si tant est que ce que je vous enseigne concernant la révolution freudienne soit correct, c'est justement ceci que quelque chose peut se sustenter dans la loi du signifiant, non seulement sans que cela comporte un savoir mais en l'excluant expressément, c'est-à-dire en se constituant comme inconscient, c'est-à-dire comme nécessitant à son niveau l'éclipse du sujet pour subsister comme chaîne inconsciente, comme constituant ce qu'il y a d'irréductible dans son fond dans le rapport du sujet au signifiant. Ceci pour dire que c'est pour ça que nous sommes les premiers, sinon les seuls, à ne pas être forcément étonnés que le discours proprement socratique, le discours de l'*épistémè*, du *savoir transparent à lui-même*, ne puisse pas se poursuivre au-delà d'une certaine limite concernant tel objet, quand cet objet, si tant est que ce soit celui sur lequel la pensée freudienne a pu apporter des lumières nouvelles, cet objet est l'amour³².

D'où le changement de registre, qui fait que ce n'est plus Socrate, mais une femme en lui, Diotime, qui prend la parole au sujet de l'amour, pour autant qu'il est exclu qu'il sache quoi que ce soit en cette matière³³. Par ailleurs, comme le souligne Lacan, Diotime est amenée à affirmer que « l'amour appartient à une zone, à une forme d'affaire, de *chose*, de *pragma*, de *praxis* qui est du même niveau, de la même qualité que la *doxa*, à savoir ceci qui existe, à savoir qu'il y a des discours, des comportements, des *opinions* – c'est la traduction que nous donnons du terme de *doxa* – qui sont vrais sans que le sujet puisse le savoir »³⁴. Autrement dit, l'amour est « cet intermédiaire entre l'*épistémè*, la *science* au sens socratique, et l'*amathia*, l'*ignorance*, [...] cet intermédiaire qui, dans le discours platonicien, s'appelle la *doxa*, l'*opi-*

32. S. VIII, 18 janvier 1961.

33. « [...] Socrate ne peut ici se poser dans son savoir qu'à montrer que, de l'amour, il n'est de discours que du point où il ne savait pas [...] » (S. VIII, 25 janvier 1961).

34. S. VIII, séance du 18 janvier 1961.

nion vraie [*orthè doxa* (*Le Banquet*, 202a)] en tant sans doute qu'elle est vraie, « mais » telle que le sujet est « incapable » d'en rendre compte, qu'il ne sait pas en quoi c'est vrai »³⁵. Pour que l'amour naisse dans un tel statut, il faut que *Poros*, dieu plein de ressources, « le tout sachant et le tout puissant »³⁶, soit endormi, et que *Penia*, déesse caractérisée par son *aporia* ou pauvreté absolue, se reconnaisse dans sa privation originelle³⁷. Le plan où le sujet pouvait se situer et poursuivre tout innocemment l'audition en chaîne de signifiants lui apparaît soudain à une certaine distance, disons derrière un voile (sans qu'il s'anéantisse, car ce serait le fantasme proprement sadien), de telle sorte qu'il ne sait plus où se situer, dépourvu de ce support où sont inscrites toutes les voies signifiantes, et atteint ainsi d'une *atopia* primordiale³⁸, il se trouve privé de toutes ressources concevables, pour se rendre compte qu'il ne peut être autrement qu'« *erastès* », celui qui aime et non pas qui est aimé, dans ce manque le plus radical où il ne possède rien de désirable. Or, se sachant comme aimant ou sachant qu'il aime, le sujet assume un autre manque, au sein même de ce savoir intermédiaire, qui, appartenant à la dimension de la *doxa*, n'est jamais récupérable dans l'*epistèmè* ou dans le savoir articulé, et dans cette mesure ne révélera jamais sa propre raison : si le sujet sait qu'il aime, il est toujours incapable de dire pourquoi cet amour. Pourquoi on a aimé, là où on aurait pu ne pas aimer du tout ? C'est au niveau de cette interrogation proprement psychanalytique, comparable à celle qui est proprement métaphysique : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant, et non pas plutôt le néant ? »³⁹ que

35. S.VIII, séance du 25 janvier 1961.

36. S.VIII, séance du 25 janvier 1961.

37. Il s'agit du mythe raconté par Diotime, qui explique les circonstances de la naissance d'Amour (*Le Banquet*, *op. cit.* 203a *sqq.*) « Et voilà que Pauvreté, songeant que rien jamais n'est expédient pour elle, médite de se faire faire un enfant par Expédient lui-même » (*ibid.*, 203b).

38. Nous employons ici ce terme que Lacan a introduit pour caractériser le statut singulier de Socrate, « son côté insituable », à condition de préciser que Lacan rapporte son *atopia* à lui d'une part à son désir de l'éternité joignant à la pulsion de mort (S. VIII, 21 décembre 1960) qui prend cette forme singulière du « désir de discours infini » (S. VIII, 11 janvier 1961) et de l'autre à son démon dont le rôle consiste seulement à inhiber, soit à dire de ne pas faire telle ou telle chose.

39. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 1967, p. 13.

nous pouvons comprendre, je l'indique là aussi sans le développer, l'entrée d'Alcibiade et sa quête de l'*agalma*, qui n'est rien d'autre que ce que Lacan appelle « objet *a* » en tant que « cause du désir »⁴⁰. Cet objet *a* n'est pourtant pas donné mais on est amené à le supposer comme un postulat, corrélativement à ce non-savoir impliqué dans le savoir du fait d'aimer. Et pour autant qu'il n'est que postulé, exigé, comme vide prenant une certaine forme, lorsqu'il est cerné dans le cadre que constitue ce savoir, moins donc substance qu'effet structurel, il est loin de donner le support inébranlable à l'image dont le sujet serait amoureux (car l'amour est toujours narcissique, dit Lacan), mais lui-même ouvert au dédit perpétuel.

Ainsi arrivons-nous à la fin du travail que nous nous sommes proposé au début de cette communication. Nous avons pu montrer schématiquement que si la psychanalyse se distingue de la philosophie, cette distinction ne s'appuie pas sur l'opposition du pratique et du théorique, dans la mesure où elles peuvent être toutes les deux événementielles : dans l'une comme dans l'autre de ces deux disciplines, il s'agit d'induire un certain événement dans l'amour, que nous pouvons spécifier sous le terme de « conversion ». Notre conclusion, forcément provisoire, est que la différence s'inscrit au niveau de la structure de conversion. Dans la philosophie, dans son effort visant à induire la conversion de l'amour, et donc dans sa leçon d'amour, il s'agit d'apprendre à gouverner, c'est-à-dire à diriger l'amour dans une bonne

40. Le drame qu'Alcibiade a vécu dans ses relations avec Socrate est précisément une « métaphore de l'amour », pour autant qu'Alcibiade se croyant au début aimé par Socrate, se rend compte dans l'échec même de ses tentatives de séduction, qu'il n'est point son amant (cf. « A la vérité, je ne suis pas le seul envers qui il se conduit de la sorte ; mais également Charmide, le fils de Glaucon, Euthydème, celui de Dioclès, et d'autres en très grand nombre que le gaillard [Socrate] berne en faisant l'amoureux, alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé au lieu de celui de l'amant » (*Le Banquet, op. cit.*, 222a–b)) et qu'il se trouve alors démuné de tout moyen (cf. « Le résultat, c'est qu'il n'y avait moyen pour moi, ni de me fâcher et de me priver de sa fréquentation, ni de découvrir par quelle voie je pourrais l'amener à mes fins. [...] Je ne trouvais donc pas d'issue, et, réduit en esclavage comme je l'avais été par le gaillard, à tel degré que personne ne l'a jamais été de la part de personne, je ne faisais que tourner dans son orbite » (*ibid.*, 219d–e)), contrairement à ce qu'il a cru initialement (« j'avais le moyen, en accordant à Socrate mes faveurs, de l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait ! » (*ibid.*, 217a)) : autrement dit, Alcibiade réalise que c'est lui qui est l'amant.

direction, qui est précisément celle de l'être. Alors que dans la leçon d'amour psychanalytique, il s'agit d'abord d'apprendre qu'on aime et par là qu'on ne sait pas, et puis c'est par rapport à ce non-savoir que l'amour se redéfinit et s'encadre comme désir de savoir⁴¹. On pourrait ici évoquer le passage où Freud, parlant de métiers « impossibles », dont les deux premiers sont « éduquer (*das Erziehen*) » et « gouverner (*das Regieren*) », souligne les « si lourdes exigences » auxquelles on doit satisfaire et le « succès insuffisant » dont on est souvent obligé de se contenter dans ces deux métiers⁴² : *philosopher*, du moins au sens platonicien, serait alors un métier encore plus « impossible », dans la mesure où la tâche y est double. Et si *psychanalyser*, qui est selon Freud le troisième de ces métiers « impossibles », n'est pas moindre dans son impossibilité que la philosophie, c'est que son opération est fondée elle aussi sur un certain « amour de vérité (*Wahrheitsliebe*) », comme il le suggère juste avant le passage que nous venons de mentionner⁴³. En fait, c'est là que se produit la dernière intrication de ces deux disciplines, de ces deux leçons d'amour. S'agit-il bien d'une seule et même vérité dont la psychanalyse et la philosophie sont amoureuses de deux manières différentes, ou d'un seul et même amour qui porte sur deux vérités différentes ? C'est la question que nous aimerions réserver pour une prochaine occasion.

41. C'est ainsi que le désir est avant tout le « cupido sciendi ». Cf. S.V, p. 380, séance du 7 mai 1958.

42. Sigmund Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), in *Résultats, idées, problèmes II 1921–1938*, Paris, PUF, 1985, p. 263.

43. « [...] [I] ne faut pas oublier que la relation analytique est fondée sur l'amour de la vérité, c'est-à-dire sur la reconnaissance de la réalité, et qu'elle exclut tout faux-semblant et tout leurre » (*loc. cit.*).