

L'Acte Psychanalytique

*Petite Introduction à une anthropologie
structurale générale*

Séminaire de Marc LEBAILLY

Le 13 décembre 2025

SOMMAIRE

Reprise de transition	Page 3
Retour du Banquet	Page 9
Du Banquet comme esquisse prémonitoire de la cure lacanienne	Page 12
Retour du Banquet tel que Lacan le commente à des fins analogiques.....	Page 14
Phèdre	Page 14
Pausanias	Page 18
Qu'est-ce que Lacan tire de cette position de Pausanias.....	Page 21

REPRISE ET TRANSITION

J'ai essayé de faire émerger ce que Lacan retient de chaque discours des protagonistes du banquet. Je vous rappelle le montage lacanien tel qu'il agence son séminaire. Tout se passe comme si chaque intervenant, concernant la problématique symptomatique de l'amour, était en position d'analysant dans une séance d'une même cure psychanalytique, le symposium platonicien. Ce qui fait continuité de cette cure fictive c'est la problématique liée à l'amour. La consigne est de faire l'éloge de l'amour. Autrement dit d'élaborer une mythologie. On pose donc d'emblée que chaque discours sera de facto une idéalisation du symptôme amour dont l'objectif est de masquer ce qui en est la cause. Cause dernière de l'amour. Comme tout symptôme, il s'agit non seulement de cacher mais aussi de guérir ce qui le cause. Un symptôme est un masque et une solution à un problème par ailleurs insoluble. Comme le mythe. Mythe qui dans le banquet, comme dans la cure, se présente comme discours explicite / idéalisé. Mais pas toujours : il peut aussi être dépréciatif punitif. Ce qui est la même chose avec seulement un changement du signe. La même chose d'un point de vue structural. La dépréciation est une idéalisation négative. La culpabilité en est l'agent. Manière donc comme dans l'idéalisation positive, de faire perdurer le symptôme.

Dans cette analogie entre la cure et le banquet, on a trois psychanalystes ou parapsychanalystes. Lacan qui lit et interprète Platon qui lui-même met en scène Socrate qui est en position d'analyste pour les autres. Ou plutôt ce que Lacan met en scène, c'est la méthode maïeutique socratique : faire découvrir quelque chose à quelqu'un qu'il est censé savoir sans y avoir accès. Bien que Lacan soutienne qu'il n'y a pas de métalangage, ce qui est erroné dans le cas de la psychanalyse structurale où le **langage**, tel qu'il est défini comme module neurocérébral concept limite avec le psychique, est forcément méta. Il n'y a pas de « métalangue » mais il y a bien un métalangage. En tout cas pour le modèle de la psychanalyse structurale. Un métalangage qui permet la formation d'une multiplicité infinie de langues. Il semble tout de même que ce que Lacan fait apparaître est que la théorie psychanalytique – le discours analytique – est à même de surpasser, et tout à la fois d'expliquer, les fondements de la méthode maïeutique socratico-platonicienne. La maïeutique, quant aux causes dernières, n'est pas opérante. La maïeutique socratico-platonicienne traite des causes secondes. Un peu comme ce qui se passe dans la première phase de la cure structurale où le psychanalysant est censé découvrir les causes externes de sa souffrance. Il prend, en bon psychologue, des conséquences pour des causes. Dans le banquet c'est ce que font les orateurs successifs : de la psychologie onto-moraliste. Lacan lui se fait fort, grâce à sa théorie psychanalytique toujours en cours d'élaboration, de donner le fin mot de cette histoire d'amour qui, par renversement, confine au transfert. Ce faisant il utilise bien la théorie psychanalytique comme une métalangue.

Pour revenir sur cette analogie, où le banquet est une métaphore anticipatrice de la cure, elle n'est pas aussi artificielle que cela semble de prime abord. Ce n'est pas seulement un artifice de démonstration. Il est vrai qu'à première vue, cela peut paraître illégitime. Une cure c'est l'affaire d'une personne, et d'une seule, et d'un psychanalyste unique. Pour ce qui est de l'équivalent du psychanalyste dans le banquet selon Lacan, il n'y en a pas qu'un. Ils sont pléthore. Platon d'une certaine manière met d'abord Socrate dans cette position mais aussi Diotime. Lacan met aussi Platon comme supra-psychanalyste de ce récit alors que Lacan se met à la fois en position de psychanalysant et aussi en position d'analyste de Platon. Essayez de vous y retrouver dans ce savant imbroglio construit ! Chaque orateur est mis en position fictive de psychanalysant et, quoique tout de même ce symposium s'avère une cure, on peut penser que tout ça est un simulacre monté par un illusionniste. Pourquoi cette complication ? Et quel en est l'enjeu ? Est-ce une manière de surseoir à l'intelligibilité d'un secret qu'on ne peut révéler tout à trac. Alors il s'agirait d'obscurcir pour mieux révéler. C'est assez dans l'intention de Lacan. Mais pour autant est-ce une raison pour faire objection à cette analogie ? Cette analogie serait-elle illégitime et inconciliable avec la cure psychanalytique ? Car il n'y a phénoménologiquement rien de commun entre la conduite de la cure et l'organisation de ce symposium. Rien de commun entre un psychanalysant, permanent dans sa cure tout au long de la succession des séances, et la succession des orateurs dans le temps contraint d'une soirée.

Pour rendre cette analogie recevable, il faut considérer que ce qui trame la cure et une affaire de « discours » et de variation discursive sur un thème ou une série de thèmes. Et non pas de personnes physiques. C'est la dimension « discursive » qui fait l'unicité de la cure. Et la manière de considérer et de traiter temporellement ces variations discursives, ce que la règle temporelle du « hic et nunc » freudienne enjoint aux psychanalystes. Elle leur impose de ne traiter dans une séance que ce qui est énoncé par l'analysant dans cette séance même. C'est pourquoi chaque séance est un autre temps, un autre moment, sans référence aucune à quoi que ce soit d'autre que ce qui émerge, ou semble se répéter, dans ladite séance. On pourrait donc dire que chaque fois il s'agit d'une autre personne ou d'une autre facette de ladite personne. Et ce à chaque séance. Ce qui ne veut pas dire que le psychanalyste doit « oublier » ce qui s'évoque dans chaque séance. Mais son écoute flottante ne doit pas être affectée par ce qu'il a retenu – souvent à son insu. Il y a là une obligation dynamique de césure / continuité. Mais la continuité n'est pas du côté du process de significations du discours qui tente de faire sens unifiant. C'est ce à quoi les analysants s'accrochent. La continuité est ailleurs : du côté de la présence, toujours présent maintenant, du psychanalyste. Tous les psychanalystes connaissent cette injonction freudienne. Bien peu l'actent dans les cures qu'ils mènent. Comme si c'était anecdotique et pas vraiment structurant. La tentation toujours réitérée aussi de faire le psychothérapeute ! Attaché aux significations qui « font sens » comme on dit. Pourtant, on ne peut méconnaître

qu'il ne s'agit pas d'une consigne technique. C'est un principe de la praxis (théorie de la pratique) propre à la cure psychanalytique. Il se fonde et découle du présupposé économicodynamique que l'appareil psychique fonctionne comme un système de transformation permanent. Cette transformation permanente dans la cure se joue dans le cadre du temps logique ternaire toujours à l'œuvre. Cette dynamique fait que chaque séance, quoique dans la continuité qui fait cure, est unique et différente de celles qui l'ont précédée. Mais elle s'inscrit dans le même temps dans une transformation.

On objectera à cette hypothèse de transformation toujours à l'œuvre, qu'au cours de la cure il y a des « périodes », parfois longues au regard du temps chronologique qui passe, où rien ne semble changer. On en appelle alors, quand on est psychanalyste structural, au temps pour comprendre. À la résistance ou même à la réaction thérapeutique négative quand on est archéo-freudien ; à la parole vide quand on est lacanien. Cela se traduit par des phases de silence, parfois total, ou à plusieurs thèmes qui n'en finissent jamais de se réagencer. À l'infini pense-t-on. Sans novation. Cette dernière manière de faire peut avoir pour objectif, de la part du psychanalysant, de se faire croire ou de faire croire que ça n'en finit pas de « changer ». Et de se persuader qu'il est sur la bonne voie. Cette prolifération de production imaginaire se déploie en général dans la première phase de la cure. En toute bonne foi, même s'il s'est adressé en analyse, le psychanalysant fonctionne comme s'il était en psychothérapie ou dans un processus de développement personnel. C'est ainsi qu'il croit répondre à la règle fondamentale. Ce n'est pas seulement un effet induit par les idées reçues dans notre société. C'est un effet de la névrose quand un sujet (qui ne l'est pas ou par intermittence) tente de faire avec ce dont il dispose pour survivre. C'est-à-dire l'imaginaire. C'est donc une répétition et non pas une résistance comme on le pense habituellement chez les archéo-freudiens. Il n'y a pas opposition à la cure mais tentative d'utiliser dans ce cas le système de survie qui est le leur. Tentative de découvrir enfin, dans ce cadre (la cure) magique, le système explicatif qui lui donne la clé de la signification et du sens de ses souffrances.

Bien sûr, il est de la responsabilité du psychanalyste de ne pas rester In-Actif à l'égard de cette réaction dynamique omniprésente dans la cure mais son action ne se situe pas du côté de l'analyse des résistances (même les archéo-freudiens savent que c'est contre-productif), ni du côté de l'opposition catégorique. En tout cas pas dans le temps de la phase constructive. Depuis Lacan, par identification à une de ses certaines manières de faire, on considère que l'Acte psychanalytique se réduit à opérer des scissions qui s'avèrent une « coupure ». Où l'interprétation est considérée comme une injonction péremptoire qui fait butée. Ce n'est pas faux. Mais il ne faut pas réduire l'interprétation à ce seul mode d'intervention dans la conduite de la cure. À savoir : soit le silence, soit l'injonction coupante, tous deux aussi péremptoires l'une que l'autre. C'est une caricature de l'être au monde du psychanalyste - issu du lacanisme pur et dur – dans la cure mais aussi dans la vie. D'abord dans la vie quotidienne cet être au

monde ne se traduit pas par une modalité d'énonciation d'énoncés, ni par des conduites ou des comportements particuliers. Quand on est psychanalyste structural on en appelle, avec un certain esprit de sérieux, au fait que l'être au monde du psychanalyste serait déterminé par une disposition topique structurale dite inversée. Ce qui ne veut rien dire. On a assez bavassé sur cette prétendue posture an-objectale pour que je n'y revienne pas. J'ai assez critiqué cette dérive intellectuelle stupide qui débouche sur un comportement qui tient du semblant. N'ai-je pas entendu certains aller jusqu'à dire « qu'ils se mettaient en position subjective ». Le ridicule ne tue pas surtout quand on se dit psychanalyste. Infatué.

Donc dans cette première phase de la cure, ni analyse des résistances, ni coupure péremptoire dans le but de provoquer un changement dans ces attitudes prétendues résistantielles. Mais bien plutôt une « interaction positive » de ce qu'imaginativement le psychanalysant produit. On pourrait même dire que dans cette occurrence le psychanalyste est complice des élaborations imaginaires que le psychanalysant développe - ou croit développer pour être un bon psychanalysant. En effet, la théorie de la cure – la praxis – énonce que l'objectif de cette phase est de permettre la formulation la plus explicite et la plus « rationnelle » possible, ou tout au moins la plus cohérente, de l'explication que le psychanalysant peut donner sur ce qu'il en est de ses souffrances « psychologiques », puis sur les raisons qui les ont occasionnées. Il les réfère, la plupart du temps, à des effets extérieurs (les choses, les autres, les circonstances de la vie). Dans ce premier temps de la cure, l'indifférence engagée du psychanalyste s'actualise de manière particulière. Elle prend un mode d'expression « existentiel » spécifique. Disons qu'il est « engagé » mais qu'il semble surseoir à son « indifférence ». Pour faire image, dans cette phase de la cure il est comme à son ordinaire dans la vie quotidienne avec quiconque qu'il croise. L'indifférence Ex-Sistentielle est toujours présente mais non exposée. Attentif donc à ce que l'analysant élabore et à comment il l'élabore. Attentif actif même. Et parfois pas avare d'interventions. Du genre « j'entends ce que vous tentez de dire », « est-ce bien ce que vous voulez dire ? », « où voulez-vous en venir ? ». Mais aussi sur le mode de la dubitation affirmative (induite) : « vous croyez ... ? », « ne croyez-vous pas que ? », « qu'est-ce qui peut vous inciter à croire cela ? ». Toute chose qui indique déjà sur quel mode – celui de la croyance – le psychanalyste les profère. Chez le psychothérapeute il s'agit, à partir de ces données, de proposer des modalités adaptatives sans que, pourrait-on dire, l'organisation psychique ne change. Mais le processus est le même : inciter à activer « l'envie de savoir objectal » du psychanalysant. Pour le psychanalyste il s'agit d'aboutir à la constitution d'une belle mythologie dans le but de faire expérimenter que cela n'a aucun effet sur la persistance de la souffrance. Un système de croyances parfaitement constituées d'autant qu'il a la validation explicite de son psychanalyste. Pour aboutir à ce constat que le savoir n'a jamais guéri personne.

On pourrait dire que cette variante de l'indifférence engagée consiste, pour faire image, à

adopter la pratique de « l'observation participante » propre aux ethnographes quand ils se mettent en situation réelle pour étudier les mœurs et les coutumes d'une culture dont ils veulent percer l'organisation structurale et sa consistance. Cette analogie n'est pas illégitime. À ceci près que pour ce qu'il en est du psychanalyste il ne s'agit pas de « posture » mais bien de position Ex-sistentielle. Position Ex-sistentielle que par ailleurs la plupart des ethnographes ne peuvent actualiser. Cette analogie est d'autant moins illégitime quand on s'avise que cette écoute « particulière » a la même conséquence dans la cure que dans les cultures indigènes quand elles en ont été l'objet. Conséquence attendue dans la cure ; conséquence néfaste quand il s'agit de cultures exotiques. D'une certaine manière expliciter un mythe, ou des rites, qu'ils soient individuels ou collectifs, les rendre donc appréhendable par la raison, contribue à les désacraliser. Et la désacralisation entraîne une destitution. C'est pourquoi certains ethnologues, qui ne sont pas structuralistes, ont accusé les ethnographes et les ethnologues structuralistes d'être les fossoyeurs des cultures qu'ils étudient. Accusation, de fait, scientifiquement fondée quoique ceux qui l'ont proférée n'aient pas exactement su pourquoi elle était fondée. Mais c'est effectivement l'intention dans cette première phase de la cure : faire énoncer le mythe individuel de l'analysant et le rendre intelligible « consciemment » pour mieux en désacraliser la croyance et permettre sa destitution par déconstruction. Par destitution de sa magie supposée : « *vous y croyez vraiment à ce que vous dites ?* ». C'est l'objectif de cette fin de phase inaugurale. Elle débouche sur l'intention désacralisante et destitutive de la seconde phase de la cure. Et cette destitution annoncée nécessite un processus de déconstruction tout aussi actif que celui de la construction.

À ce moment l'indifférence engagée du psychanalyste va s'actualiser autrement. Elle ne sera plus dans le registre de « l'acquiescement » ou même de la « contribution ». Jusqu'alors le psychanalyste pouvait prendre cette position « positive » à l'égard des élaborations de son analysant, si ce n'est comme une « connivence », tout au moins comme une compréhension « empathique ». C'est un leurre intentionnellement tendu. Mais à bon escient. On pourrait dire que cette manière d'agir s'apparente à ce qu'on pourrait appeler une « maïeutique inversée ». Elle a pour but non pas de faire découvrir une « vérité » qu'on sait mais de découvrir l'inanité des savoirs imaginaires quant à la guérison effective. **Cela s'avère Acte** qui précipite le psychanalysant dans la spécificité de la cure psychanalytique structurale. S'il pensait être en psychothérapie cette qualité particulière du silence de l'analyste, palpable pourrait-on dire, le dément absolument. Présence en absence qui signe ce qu'il en est du lien social qui se noue, ou s'actualise réellement, à ce moment dans la cure. Me revient un vers de Jules Supervielle qui m'avait frappé dans mon adolescence :

*« Ne croyez pas à de l'indifférence
Si je vous répons au moyen du silence »*

Quoiqu'en l'occurrence, cette vérité de la présence subjective qui émane du silence, Supervielle en donne un énoncé dans son effet d'énonciation qui est inverse de la signification littérale de l'énoncé. Les poètes ont toujours des intuitions justes sur la présence humaine subjective. Lien social qui se noue donc et non pas « transfert » comme le croit Lacan après Freud. Nulle histoire d'amour dans la cure, mais effet privilégié d'un lien social que la présence « intransigeante » du psychanalyste permet de nouer. Pas d'embarquement pour Cythère mais entrée dans l'expérience humaine de l'accès à l'humanité de l'homme. Dit comme ça, cela a l'air bien prétentieux et lyrique. Il n'en est rien. Simple constat. C'est bien de cela qu'il s'agit et rien que de cela. La cure comme dernière et seule aventure au coin de la rue, m'est-il arrivé de dire. Toutes les autres aventures, quoiqu'elles aient la même intention, ne sont que des variantes (au mieux) ou des diversions. Cela justifie l'aphorisme de Lacan : « la guérison advient de surcroît ». Ce n'est pas directement l'objectif de la cure mais la guérison peut advenir à l'issue de cette aventure. Pas toujours.

Ce silence « **BLANC** » mais palpable, interpelle, immanquablement, le psychanalysant. Pour le moins il ne se sent plus soutenu dans ses formations imaginaires. De fait il signifie une rupture à venir dans la cure et le passage donc à la deuxième phase. Alors les redondances des énoncés antécédents tournent à vide et la croyance s'émousse à défaut de disparaître totalement. Il y a transformation dans la structuration de la cure mais pas encore dans l'appareil psychique du psychanalysant. L'organisation topico-dynamique reste la même. Mais cette organisation ne trouve plus aucun appui et perd de son efficacité pseudo-adaptative à l'intérieur comme à l'extérieur de la cure. La phase douloureuse de déconstruction peut s'initier. Elle débouchera dans le meilleur des cas sur l'effondrement psychique. La Détresse du Vivre, comme je la nommais antécédemment, qui aura la vertu de permettre le processus de subjectivisation et la relance de l'auto-organisation dont procédera la restructuration de l'appareil psychique.

J'ai toujours scrupule à faire énonciation de ce type de développement. Je crains, à bon droit et l'expérience le prouve, que l'on prenne mes propos seulement comme des considérations techniques. Ou pire des recettes, qu'il faut mémoriser pour être un bon psychanalyste structural. On prend alors le séminaire pour un lieu d'enseignement. Et on me met en position de maître (je sais, je l'ai déjà dit), qui maîtrise la cure, la psychanalyse et je ne sais quoi encore. Ce qui n'est pas très agréable. Il faut entendre derrière ces prétendues considérations techniques ce qu'il en est de l'Esprit de la psychanalyse et de l'Acte psychanalytique. Vous me direz que ce n'est pas parce que je vous mets en garde contre cette dérive qu'elle ne se produira pas. La soif d'apprendre et de savoir vous est inextinguible. Elle l'emporte au détriment de « Penser le Penser ». Ou bien plutôt « la pensée du Penser ». Même dans ce temps restreint du Cercle. Bon c'est comme cela. Me mettre en position de supposé savoir

enseignant à mon corps défendant. Tant pis. Car pour qu'il y ait transmission il faut être deux. Certes en position asymétrique. **Un qui transmet dans un lieu où quelques-uns viennent non pour être transmis, cela n'a pas de sens, mais pour penser son Acte à partir de ce qui est transmis.** Ça doit être plus facile dans le Cartel qui est le troisième temps du cursus d'un psychanalyste structural, après la cure et le séminaire. Avant le Cercle (comme l'a rappelé Pauline Savoye dans son texte sur le Cartel), parce que dans le Cartel la transmission du Plus Un se fait à partir d'un texte qui devrait être anonyme. En tout cas dépersonnalisé. C'est un tiers. Pas le fait d'un bonhomme en chair et en os. Cela doit aider. Vous me direz qu'on peut tout aussi bien fétichiser un texte qui recèle le spectre d'un auteur maître supposé savoir. Les écoles de psychanalyse sont pleines de ce genre de membres passés maîtres dans ce genre d'idéalisation pernicieuse. C'est peut-être un peu moins facile de fétichiser – rendre sacré – un ouvrage qu'un auteur. D'autant que cette idéalisation du maître – ou de son œuvre – n'est pas dépourvue d'ambivalence qui mène à l'irrespect ordinaire au nom inverse de sa désidérialisation. Il faut dire que ce n'est pas très agréable à vivre au quotidien.

RETOUR AU BANQUET

Ce petit développement peut sembler une digression clinique. De fait il n'en est rien. En effet, ce que Lacan suggère dans sa lecture du Banquet c'est que les discours faisant l'éloge de l'Amour se déroulent en raccourci, dans l'espace-temps d'une soirée, comme la succession des phases dont procède la cure analytique. Bien sûr, c'est moi qui repère cette similitude avec la cure telle que la psychanalyse structurale la conçoit. Mais on peut dire que, peu ou prou, toutes les cures, si elles sont psychanalytiques véritables, empruntent la même configuration temporelle. La différence est seulement dans la manière de théoriser le déroulé. Encore que les cures freudiennes se terminent généralement à la fin de la première phase d'une cure psychanalytique structurale type. Elles échouent en cela que celles qui semblent réussir ne sont en fait que des psychothérapies adaptatives. Ce qui n'est déjà pas si mal. Il est notable que toutes celles que Freud relate dans *Cinq psychanalyses* et ailleurs sont ratées. On passe ce fait peu reluisant sous silence. On sait aujourd'hui pourquoi. La cure lacanienne, elle, semble intriquer les deux premières phases de la cure structurale. Elle se focalise, du moins en apparence, sur la phase déconstructive comme étant celle qui est spécifique de la psychanalyse. Ce qui implique qu'implicitement elle inclut antécédemment ou simultanément une phase de construction. En alternance donc. Encore que cette phase déconstructive lacanienne n'a pas pour objectif le retour à la détresse du vivre qui précède ou signe le retour à l'effondrement. Lacan conseille même de s'abstenir de pousser une cure à cette extrémité. Ce en quoi il est prudent. Ce n'est possible que si on a le pouvoir de l'assumer. C'est-à-dire d'en avoir théorisé métapsychologiquement le modèle qui permet d'intégrer cet événement

dans la praxis. À savoir l'effondrement (subjectif), n'est pas le « manque » (moïque) lacanien. Si on en revient au déroulement du Banquet on peut considérer avec Lacan que les premiers discours, ceux de Phèdre, Pausanias et Eryximaque constitueraient la phase de construction « idéalisante » de l'énigme tourmentante de l'amour. C'est le discours d'Aristophane qui inaugure un début de déconstruction de ces idéalizations. Il ramène l'amour à une tentative de retour fusionnel. Mais c'est une tentative tout aussi mythologique que les discours qui le précèdent. On revient à des considérations triviales dans l'amour. L'amour et la relation sexuelle comme tentative d'en finir avec l'incomplétude ontologique humaine. Dérisoire en somme. Il dévoile ce que les trois autres idéalisent pour le masquer. Ce sont des discours, comme je l'ai déjà dit, tout à fait idéalisants et défensifs, selon Lacan, de ce qu'il en est de la fonction de l'amour comme masque du vide et du manque, et moteur de la fonction économique-dynamique de l'appareil psychique. L'amour comme divin (Éros) et inspiré par le divin. Aristophane, lui, met un peu les pieds dans le plat de la réalité humaine de l'amour. Il est réparateur de quelque chose qui a été de l'ordre de la punition. Où on peut lire, en filigrane, l'essence de l'amour comme tentative de guérison d'une punition infligée aux humains par les dieux sous les espèces d'une séparation corporelle insupportable. Il y a désillusion brutale. Comme je le disais, on en revient à des choses terrestres. Avec, par la suite, une récurrence aussi platonique qu'idéalisante d'Agathon. Lequel sera suivi du discours en duo de Socrate / Diotime que l'on peut considérer comme interprétatif aussi bien dans le sens maïeutique platonicien que dans celui de la cure freudienne : « *je vais vous dire ce que vous savez sans vouloir le savoir de ce qu'il en est du désir et de l'amour* ».

Mais pour Lacan, comme pour moi, ce qui est décisif dans le déroulement du Banquet, c'est l'irruption tonitruante d'Alcibiade. Cela fait coupure. Irruption de la réalité humaine vécue au milieu de toutes ces belles histoires. Cela va permettre à Lacan d'y aller de son truc sur le manque et lui permettre d'avancer les prémices de ce qu'il va en être du grand Autre et du petit autre et tutti quanti. Cependant, ce n'est pas comme cela que je lis l'intervention d'Alcibiade. Alcibiade n'en a cure de faire l'éloge savante de l'amour. On ne peut même pas dire qu'il va parler d'amour charnel. Ce qu'il va faire et mettre en scène c'est son interrogation sur l'amour qu'il porte vers Socrate et dont il ne peut se défaire. Au grand dam de ce dernier qui, lui, ne peut s'en dépêtrer et demande qu'on le défende contre cet énergumène. Il est vrai qu'au temps jadis Socrate a aimé Alcibiade. Il était son *éras-tês* dans la relation pédérastique. L'interrogation d'Alcibiade est de savoir pourquoi son amour pour Socrate reste indéfectible. Alors que ce n'est plus le cas pour Socrate. On peut dire qu'il y a inversion. Au moment du Banquet, Alcibiade est en position d'aimant (*éras-tês*) de Socrate qui est lui aimé (*érô-menos*). À son corps défendant puisqu'il ne veut pas passer à l'Acte malgré les manœuvres d'Alcibiade. Il y a destitution de la figure asymétrique académique et aussi de l'illusion de ce qu'il en est de la réalité de l'Amour quand il est vécu. Il n'y a aucune épiphanie et seulement une grande

confusion furieuse. On verra que Socrate devant ce déferlement amoureux et ce désir tenace ne se comportera pas vraiment en psychanalyste. On pense à Breuer qui se défile devant le déferlement amoureux de sa patiente. Ce qui est cocasse pour quelqu'un censé savoir ce qu'il en est de l'amour. Lacan dans sa brillante analyse de cet infernal ménage à trois (double d'ailleurs) puisque Socrate à ce moment semble aimer Agathon qui est aussi aimé par un autre (Pausanias) – vieille histoire de tantes, comme le dit Lacan – va y voir l'indice et la preuve de la pertinence de son concept de manque. C'est le manque et uniquement le manque qui est au cœur de toute histoire d'amour. Il va en faire la Pierre philosophale du fonctionnement dynamique psychique. « *Le manque vous dis-je, le manque et encore le manque* » comme dans *Le médecin malgré lui* de Molière. Ce qui « manque » dans tout cet agencement sophistiqué, brillant, réjouissant même, et ce qui est masqué, c'est que dans la vie il n'y a pas que l'amour mais aussi la passion. Peut-être dans sa virulence c'est ce que clame Alcibiade qui, lui, en serait la proie. Mais j'anticipe. Une fois encore je saute déjà à la conclusion au prétexte de son évidence. Pourtant cette conclusion, il faudra la fonder rigoureusement. Ce qui m'est de plus en plus fastidieux. Cela serait sans doute plus facile si, comme Lacan, j'avais le narcissisme de la virtuosité intellectuelle et du spectacle. L'envie d'être compris et admiré. De fait, il y a un certain moment, l'impérieuse nécessité d'aller à l'essentiel. Abruptement. Et peu importe d'être entendu ou non. Même de ceux qu'on sait proches. Ou même de se taire définitivement. Je n'en suis pas encore là mais presque... cela s'annonce.

Vous savez que cette approche du *Séminaire sur le transfert*, tel que je viens de le rappeler, n'est pas une novation de ma part. De brillants exégètes s'y sont déjà illustrés. Mais je considère que ces approches ne sont pas exactement épistémologiques. Si on veut être succinct : tout se passe comme si quand on lit Lacan c'est pour être lacanien, ou pour le devenir. Qu'on le veuille ou non, on espère de cette lecture y apprendre quelque chose, ou y comprendre quelque chose, de la théorie mythologique de Lacan, toujours en transformation. Ici : comment Lacan théorise et articule l'amour et la sexualité après Freud pour justifier « pseudo-théoriquement » sa conception du transfert. Ce qui fait que ces lectures souvent savantes tiennent à la fois de la paraphrase et du panégyrique. Plus ou moins dissimulés. Bien sûr, toutes les subtilités de la construction en abyme, spécifique de ce séminaire, et les idées qui en émanent n'ont pas échappé à ces exégètes éminents. Tout se passe comme si Lacan avait induit cette manière de lire ce séminaire. Ces auditeurs, puis ses lecteurs, il les met en position d'*érômenos* (mais pas seulement) où d'une certaine manière il s'identifie à Platon / Socrate maîtres « es-maïeutique ». Les auditeurs, puis les lecteurs sont en position de l'esclave ou de l'enfant à qui on veut faire découvrir par lui-même ce qu'il sait à son insu. Il est clair que la manœuvre est réussie : on n'en finit pas de traquer la vérité à l'insu qu'on sait. De fait il prend la position que Socrate / Platon a, par volonté maïeutique, vis-à-vis des orateurs qui vont se succéder dans ce symposium métaphorique ou allégorique de la cure.

Mais si on va un peu plus loin dans l'explication de ce montage littéraire complexe on peut aussi dire que Lacan lui-même dans cette entreprise, que j'ai qualifiée de sophistiquée (pas exactement sophistique), se présente lui-même comme se situant dans un mouvement maïeutique, si on prend au pied de la lettre le fait qu'il dit que dans ce séminaire particulier (et dans tous les autres ?) qu'il est psychanalysant. En quête de faire apparaître, à travers la problématique de l'amour et du sexuel, dans la mise en place du transfert, les arcanes de la structuration et du fonctionnement psychique. On pourrait aussi dire que le dispositif du séminaire est le cadre d'une auto-maïeutique où Lacan accouche en public et grâce au public de ce savoir sur le transfert... sur lequel, par ailleurs, il assure, à l'ouverture de ce séminaire, qu'il en sait un bout. D'où une sorte de retournement hégélien, où l'esclave (par exemple celui que Platon met en scène dans le *Ménon* où Socrate lui fait découvrir ce qu'il en est de l'aire d'un carré de deux pieds) devient celui qui sait et met donc ceux qui l'écoutent en position de l'aimer pour à leur tour apprendre – savoir – quelque chose de lui. « *Je ne suis pas un Maître mais, tout de même, je le suis* ». Comment ces élèves après ce micmac peuvent accéder à la pensée du Penser propre à tout psychanalyste ? Ça ne peut donner que des croyants. Ce qui, d'ailleurs, convient à une élaboration qui n'est pas un modèle théorique de l'appareil psychique et de son fonctionnement. On ne peut qu'y croire. Pour éviter cela il fallait ne pas être dupe de ce piège qui met en impasse. Et pourtant ne pas errer. Ce qui, au fond, est assez simple. Donc, pour conclure, on va tenter de se repérer dans cette intrication virtuose. Laborieusement. Je ne sais pas faire autrement.

DU BANQUET COMME ESQUISSE PRÉMONITOIRE DE LA CURE LACANIENNE

On a vu que chaque intervenant dans ce symposium représentait une avancée dans cette paracure psychanalytique. Lacan fait l'hypothèse que chaque orateur représente une phase de la cure lacanienne, comme une histoire d'amour, où le psychanalysant va apprendre ce qui lui manque et que ce manque structurel est ce qui le fait être au monde. Non pas encore être-pour-la-mort, mais être par la vertu du manque. Lequel n'est pas le manque à être mais, pour le dire bêtement, l'originnaire de l'être. Bien sûr, Platon en écrivant ce texte philosophique ne traite absolument pas de cette problématique. Seul l'amour et la sexualité l'intéresse. C'est Lacan qui l'a fait sortir de son chapeau.

Quelle était l'intention de Platon en rédigeant le Banquet ? On dit, certains disent, qu'il s'agissait implicitement de transformer un rite social en un lieu symbolique où on débat philosophiquement. Le mot symposium (banquet) composé de deux signifiants : *posis*, la boisson – ce que l'on boit –, et *sym* qui signifie avec. Boire avec. Ce qui atteste de cette

transformation symbolique, c'est que la règle de ce symposium particulier qui regroupe l'élite intellectuelle d'Athènes est qu'il ne faut pas boire trop. Ce qui n'est pas habituel. L'ivresse dionysiaque pouvait être recherchée. La transformation consiste donc à remplacer le vin par le logos. Platon transforme donc cet espace d'abord voué au plaisir charnel de la boisson en espace « consacré » à la parole et à la pensée en vue de savoir.

La deuxième transformation qui découle de la première concerne le signifiant *Érôs* (l'amour) qui découle du verbe « désirer ». Lequel étymologiquement renvoie au manque et à la quête. Ce n'est pas pour rien que Lacan choisit dans toute l'œuvre de Platon le Banquet pour thème du Séminaire sur le transfert. D'autant que tout se passe comme si Platon opérât précédemment une métaphorisation philosophique où la quête de l'amour n'est plus celle d'un objet charnel pour sa beauté mais une tension vers le « beau ». Spiritualité du bien et du beau. Tension vers le beau que le logos « incarne » et permet. Le « beau », le concept de « beau », étant lui-même la métaphore de ce que la quête philosophique poursuit. À savoir la recherche de la vérité. L'amour comme élévation de l'âme vers le beau. L'amour, le vrai amour, le bel amour, n'est donc pas la jouissance du corps (que les poètes encensent et subliment) mais le désir infini de la recherche de la vérité. C'est donc le moteur de la philosophie : *philo* = amour ; *Sofia* = la sagesse. L'amour chez Platon, a-t-on l'habitude d'enseigner académiquement, est la condition ontologique de l'homme en tant que son désir le pousse dans une quête incessante de ce qui lui manque ontiquement : le beau et le bien. C'est ce que Platon mettait en œuvre dans son Académie. Bon, c'est un peu scolaire tout ça. Mais sans doute pas tout à fait inutile. On peut réduire : ce qui fait philosopher c'est le déplacement, la transformation, la métamorphose de la pulsion et de la quête sexuelle en quête intellectuelle et spirituelle. Sublimation pourrait-on dire. Ce qui justifie, par ailleurs, le dispositif pédagogique pédérastique qui lie le jeune homme à son initiateur chenu. Et l'affirmation lacanienne que la relation psychanalytique, qui n'est pas ou ne devrait pas être psychopédagogique, se structure comme une histoire d'amour entre un psychanalysant et un psychanalyste en position là aussi asymétrique. Comme dans la relation pédérastique grecque. Mais inversée. L'*érastês* supposé ignorant, c'est le psychanalysant. L'*érômenos* c'est le psychanalyste supposé savoir.

Il est d'usage de reconnaître une logique dans laquelle se succèdent les interventions des orateurs. Elle serait à la fois pédagogique et initiatrice. Je l'ai annoncée : maïeutique. Ce serait une logique ascendante qui irait du plus trivial – des opinions convenues – aux plus intellectuels – la dimension de la vérité concernant ce qu'il en est de la compréhension de l'*Érôs*. On voit, là encore, ce qui intéresse Lacan. Platon a une conception du désir d'abord fondé sur le manque mais surtout qui trouve son opérateur initial dans l'envie sexuelle. Disons-le autrement : dans la pulsion sexuelle. Qui se transforme pour investir quoi ? Je vous le donne en mille. La langue au travers de quoi apparaît le logos. On a parfois taxé Lacan de

néoplatonicien. Ce n'est sans doute pas infondé à la lecture de ce séminaire. Ce qui est sûr c'est que cela lui a été une source d'inspiration non seulement pour penser la cure mais surtout pour faire aller ensemble la mythologie pulsionnelle freudienne, pierre fondatrice de la métapsychologie « énergétique », et la métapsychologie « langagière » lacanienne. Platon serait l'initiateur de cette articulation.

RETOUR AU BANQUET TEL QUE LACAN LE COMMENTE À DES FINS ANALOGIQUES

Quand je dis que Lacan lit le banquet à des fins analogiques, analogiques avec non seulement le déroulé de la cure mais surtout son fondement, ce n'est pas tout à fait exact. On peut aussi penser qu'il y a à la fois une manière de justification de sa façon de concevoir le transfert et de le définir. Comme si Platon, qui fait parler Socrate, était une référence et une anticipation de ce qu'il en est et de la structure relationnelle et de la modalité du transfert tel que Lacan le conçoit et le théorise. Il lit Platon comme il dit lire Freud. Donc, en ce qui concerne le transfert : tout est donc dans Platon, comme tout ce qui concerne la métapsychologie psychanalytique est dans Freud. En clair, pour ce qui est du transfert tout a été dit il y a 2500 ans par Platon. Tout se passe alors comme s'il n'avait fait que transcrire dans son algèbre métapsychologique ce que Socrate avait inventé et que Platon avait dévoilé dans le Banquet, « rationnellement » : un dialogue, à des fins maïeutiques. Lacan le repense, lui, à des fins didactiques à destination de ses auditeurs dont il est « aimé ». Dès lors, si on veut comprendre ce qu'il en est du transfert dans la cure analytique alors il vaut mieux « prendre connaissance » de ce qu'en dit Lacan dans ce séminaire. Et il élabore dans les termes de la psychanalyse ce qui lui a été transmis par ces deux figures (aimées) mis en position de supposés savoir. Erastes qui le font accéder à ce qu'ils savent. Il apprend de Socrate par la médiation de Platon ce qu'il en est du transfert comme structuré par l'amour. Ce qu'il savait déjà, bien sûr. Caution intellectuelle prestigieuse peut-être ?

PHÈDRE

D'abord l'éloge de l'amour par Phèdre

Comme nous l'avons vu, Phèdre l'aristocrate, inaugure ce « dialogue » (qui n'en est pas vraiment un) en vue d'accéder platoniciennement à une compréhension de ce qu'il en est de cette énigme qu'est l'amour. De fait, Phèdre débute son discours non pas directement en

faisant l'éloge de l'amour. A propos d'éloge, j'ai eu la curiosité de consulter le Littré pour savoir quel était le sens premier d'éloge. C'est « un discours publié fait à l'honneur de quelqu'un après la mort » si on en croit sa racine latine. En grec il semble que son attraction avec *eulogion* lui donne une connotation de « louange » énoncée dans une belle langue. Mais aussi cela renvoie à *élogion* qui est « épitaphe en distique ». C'est-à-dire en vers. Éloge d'un astre mort. Éloge de l'amour. C'est-à-dire d'abord idéalisation et puis tout à la fois épitaphe de sa fonction ne peut-on s'empêcher de conclure quand on est psychanalyste structural. L'amour, le bel amour, réduit au transfert. Mais ce n'est pas le propos du banquet.

Pour en revenir à Phèdre, il va commencer son éloge de l'amour chez les humains par faire l'éloge du dieu qui en est l'origine et l'instigateur : Éros lui-même. À l'évidence il se réfère au mythe hésiodien de la naissance d'Éros. Éros constitue avec Tartare (les enfers), Nyx (la nuit), Gaïa (la terre), Érèbe (les ténèbres), les cinq divinités primordiales issues de Chaos. On pourrait dire plus justement les cinq principes qui organisent la vie des humains. Car ils précèdent les dieux de l'Olympe. Les mythologies grecques sont d'une complexité extrême et ne cessent de se remanier, de se restructurer et de se transformer structurellement. Comme les théories psychanalytiques depuis Freud. Phèdre s'en tient à une version simple. Au milieu de toutes ces divinités sombres que sont Tartare, Érèbe et Nyx, Éros est, avec Gaia, le principe de la Vie. C'est pourquoi Phèdre le considère comme la divinité la plus importante. Primordiale.

« Éros est un grand dieu, admirable parmi les dieux et les hommes, et il est le plus ancien »

Son action est double : il est à la fois l'origine du désir qui pousse les humains vers le désir charnel (sexuel) et il est aussi à l'origine des aspirations spirituelles les plus hautes, « cosmiques » pourrait-on dire. Ce qu'il transmet aux humains, c'est ce qui a procédé de son union avec Gaïa et qui est à l'origine de tout le monde vivant. Ce qui oblige les dits humains à concilier ces deux aspirations et de les mettre en œuvre au travers de leurs relations amoureuses. L'amour et le désir ne doivent pas être seulement une attraction charnelle (pour la beauté des corps) qui serait une quête de satisfaction corporelle par appropriation de l'autre. Si le déclenchement est le désir d'attraction des corps, ce n'est pas une finalité de possession. C'est pour mettre en œuvre une éthique où l'amant et l'aimée doivent se montrer dignes l'un de l'autre. Et, donc, d'éviter la honte quand il y a un manquement à cet engagement. L'émotionnel et le charnel sont un appel à l'élévation morale et spirituelle. Ce que les dieux – et Eros – admirent le plus et honorent chez les humains, c'est quand le désir charnel (sexuel donc) se double de cette quête « spirituelle » de la recherche à la perfection morale. La pratique des « choses laides » est contraire à l'honneur et engendre la honte. Donc celui qui aime et désire un beau garçon dans cette double perspective est divin parce que ses actions

sont inspirées par Éros. Il est celui par lequel cette aspiration spirituelle advient. Le désir charnel se transmute en recherche de l'honneur en mettant en œuvre de grandes et belles choses.

Phèdre l'aristocrate, donc le guerrier, infère que cet amour où l'amant (*Erastes*) tend à cette perfection dans l'admiration qu'il a pour l'aimé (*Éromenos*) débouche sur la cohésion sociale de la cité. Il prend pour exemple fictif une armée qui serait constituée de couples d'aimants. Alors, il ne pourrait y avoir de défaite puisque chacun combattrait avec courage pour ne pas décevoir l'aimé, ce qui lui enjoint de ne pas céder à la lâcheté et à la honte.

« Combattants ensemble, ils vaincraient l'humanité entière, car toute lâcheté est impossible quand on est prêt à mourir par amour »

Par AMOUR on est prêt au sacrifice suprême. C'est-à-dire être un Héros. L'histoire et la mythologie grecque ne manquent pas d'exemples. Dans l'Illiade l'amour d'Achille pour Patrocle qui rend les Myrmidons invincibles ; amour d'Héphaïstos pour Alexandre qui rend Alexandre invincible. Héphaïstos meurt, Alexandre sombre dans la débauche et la dépression. Il meurt à son tour.

Ce discours de Phèdre est une thèse assez convenue. Il glorifie la morale aristocratique de l'honneur. On en trouve toujours des réminiscences aujourd'hui sur le divan et dans la vie. L'amour qui rend meilleur voir héroïque. Belle idéalisation. Et parfois même chez les analystes structuraux. J'en ai vu.

Le Phèdre de Lacan

Alors que le discours de Phèdre semble être constitué exclusivement dans le registre de l'imaginaire, Lacan va, au contraire et contre toute attente, faire comme si cette ouverture situait d'emblée l'amour du côté du symbolique. C'est-à-dire du côté des signifiants.

« L'amour n'est pas un sentiment mais un effet de signifiant »

Ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas d'une émotion corporelle ni d'un effet « d'attachement psychologique » mais d'un phénomène produit par la langue. Tel qu'on lit ce discours dans le texte du Banquet, ce n'est pas évident. Certes, si on en revient à des considérations triviales, c'est clair pour chacun qu'un amour ne peut être partagé que s'il est déclaré dans la langue. Sinon c'est la baise assurée. En d'autres termes il n'y a d'amour que

de déclaration d'amour. Et non pas d'autres choses. Réitérée pour que ça perdure, cette histoire d'amour. Il ne faut pas être Lacan ou Phèdre pour croire à cela ; n'importe quel amoureux transit le sait et le proclame. Surtout quand on est adolescent. Mais les adultes y sacrifient aussi. Ça les rajeunit. La position de Lacan n'est pas évidente, surtout pour un psychanalyste structural, puisque ce qui est dans la langue est immanquablement, et d'abord, imaginaire. Ce qui ne veut pas dire pour autant que cette fiction imaginaire amoureuse dans la langue ne puisse receler une dimension symbolique cachée. Je ne suis pas sûr que ce soit ce que Lacan veut faire entendre. Phèdre au travers de son discours idéalisant ferait donc entendre à son insu la dimension symbolique que l'Amour actualise dans la réalité sociale. Encore faut-il entendre ce que Lacan considère par symbolique. Ce n'est pas la structuration culturelle sociale. Encore que, parfois, dans ce qu'il énonce ça peut l'être. C'est la concaténation des signifiants. Ainsi, sans le savoir, l'idéal que déploie Phèdre est symbolique dans ce sens où on passe de l'attraction charnelle au corps de l'autre, à l'action de possession par l'amant, à un idéal éthique : la quête du bien, de la vertu et la valorisation du courage qui en permet l'accès ...etc. qui sont des signifiants. Pourquoi je l'aime ? Parce qu'il me regarde et m'aime en retour pour les signifiants que je recèle. Si on s'en tient à cette conception du symbolique alors on peut penser que l'interprétation lacanienne est justifiée. Mais cette appréhension du symbolique, du point de vue de la psychanalyse structurale n'est pas rigoureuse. Elle procède d'un compromis. Dans la théorie psychanalytique structurale le symbolique est le registre sémiologique c'est-à-dire celui des pré-signifiants symboles. Dans cette perspective ces pré-signifiants symboles sont des a-signifiants. Ils se constituent d'un assemblage plus ou moins chaotique de sonèmes sémiotiques différenciés qui s'opposent dynamiquement. Et cette opposition de pré-signifiants symboles ne sert qu'à actualiser l'intention de ce registre symbolique qui se résout à mettre en œuvre la prédation / destruction pour affirmer cet « être-au-monde » particulier du Moi Idéal dit totalitaire. On est bien loin du signifiant lacanien et d'une certaine manière assez proche du symbole tel que Lévi-Strauss le considère. Force est de constater une fois encore que dans son élaboration d'une nouvelle métapsychologie en train de s'élaborer, ce que Lacan nomme « signifiant » à cette époque est un être conceptuel hybride sémiotico-sémantique qui du point de vue la psychanalyse structurale, mais aussi de la linguistique structurale, est irrecevable. Ce pseudo-concept, jamais il ne s'en départira.

Il faut dire que ce discours de Phèdre ne semble pas vraiment l'intéresser. Il s'en sert pour plaquer et affirmer ce qu'il veut faire entendre sur sa propre conception de l'amour. Ce qu'il retient c'est que ce qui motive réellement l'amour de l'amant (*Erastes*) ce n'est pas le corps de l'aimé, ses appâts charnels et sa beauté physique, mais qu'il soit spirituellement aimable. Et pas seulement sentimentalement. Il y a comme une exclusion de la relation amoureuse à la fois du corps et des sentiments. Ce que Lacan retient de ce que Phèdre énonce c'est que la beauté physique est à la fois un leurre (au sens éthologique du terme, c'est-à-dire une forme qui

déclenche un comportement) et une représentation de la beauté intérieure propre à l'être aimé (*Éromenos*) où la beauté intérieure serait constituée des qualités spirituelles enviabiles que sont la vertu, le courage, la sagesse... etc. Ce seraient ces qualités qui attiseraient l'amour et secondairement l'envie sexuelle. L'amour comme révélation et effectuation de la spiritualité chez l'autre. Certains voient dans cette interprétation de Lacan du discours de Phèdre une sorte d'anticipation de ce qui apparaîtra plus tard comme l'instance du grand Autre et le lieu du code. Ça paraît tiré par les cheveux.

Reste que le dispositif décrit quant à la relation amoureuse entre adultes consentants n'a rien à voir avec celui que Lacan dédie à la situation dans la cure. Tout se passe comme si pour Phèdre, la relation amoureuse adulte n'était pas asymétrique comme dans la relation pédérastique ; L'AMANT EST AUSSI L'AIMÉ ET L'AIMÉ EST AUSSI L'AMANT. Alternativement. Dans l'amour idéal, il y a réciprocity parfaite. Cet amour idéal est ce que j'ai appelé, après Goethe et Max Weber, « l'affinité élective », telle qu'elle se manifeste chez les adolescents et les jeunes adultes qui expérimentent la dynamique qui s'instaure entre les instances subjectives et moiïques. J'Ex-Siste, donc tu es ; tu Ex-Sistes, donc je suis.

Bien sûr, j'ai fait vite, et un tantinet caricatural, mais il me semble tout de même que je reste assez objectif quant à l'interprétation doublement erronée que Lacan donne du discours de Phèdre. À mon sens c'est pire qu'une interprétation, c'est un placage pour faire avaler à l'auditoire cette affirmation péremptoire que la cure est une histoire d'amour. La manipulation d'un prestidigitateur génial. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est Phèdre à son insu, ou Platon, ou Socrate ... allez savoir ! Mais l'amour comme Logos qui provoque la possibilité d'inverser le sens, c'est assez convaincant comme retournement. D'autant que cela permet de ne pas recourir à l'idéalisation. L'amour est sublimé par essence. Ce n'est qu'une histoire de signifiants.

PAUSANIAS

Le discours de Pausanias fait suite à celui de Phèdre. Il se présente à la fois comme une objection mais aussi comme une variante complémentaire de celle de Phèdre. Lacan dit que c'est un homme de loi ; un juriste ou un théoricien du droit moral. Il prend donc la parole de ce lieu-là. Dans le *Banquet* il est l'amant (*Erastes*) d'Agathon (*Éromenos*). C'est sans doute à ce dernier qu'il s'adresse. Son discours va opérer, si ce n'est une avancée ni même une transformation, mais un éclaircissement. Un changement de perspective dont l'opérateur est la référence à une autre mythologie concernant l'origine d'Éros. De fait, il s'inscrit en faux contre la conception idéalisée de Phèdre. Il soutient, ce qui est seulement déjà esquissé par Phèdre, qu'il y a deux Éros. Ce qui n'est pas exactement la conception que Phèdre défend. Pour lui

Éros est double. Il y a une facette d'Éros dionysiaque, charnelle, triviale, et une autre facette apollinienne. Ces deux facettes sont en position dialectique. Pour Phèdre, l'amour véritable consiste à surmonter cette dialectique. C'est-à-dire de convertir l'amour dionysiaque en amour exclusivement apollinien, de l'honneur et du bien. Pour Phèdre, aimer cela consiste en permanence à sublimer pour atteindre l'Olympe de la déssexualisation de l'amour. Et l'attrance physique n'étant que le leurre qui permet d'enclencher le processus amoureux d'accès à cette sublimation.

Pausanias a une position différente. Disons plus réaliste, plus matérialiste. Il ne considère pas qu'Éros est ambivalent. Ou plus précisément qu'il y a deux Éros en position antagoniste et qui ne sont pas issus de la même mère.

*« Il n'y a pas un seul Éros, mais deux Éros,
aussi différents que les deux Aphrodite »*

De fait Pausanias se réfère à une autre mythologie quant à l'origine d'Éros. Mythologie inverse de celle hésiodienne à laquelle se réfère Phèdre où Aphrodite apparaît après Éros. Alors que dans celle à laquelle Pausanias se réfère, les deux Éros sont fils de ces deux Aphrodites. Une ouranienne, l'autre pandémienne.

- Il y a d'une part l'Aphrodite ouranienne (fille d'Ouranos) dite céleste. Elle serait née de l'écume de la mer (c'est celle de Botticelli) qui a été fécondée par le sang des parties génitales d'Ouranos, que Chronos a tranchées. Pour un psychanalyste archéo freudien c'est une aubaine cette mythologie quand on croit à l'amour oblatif qui serait le résultat de la castration symbolique. Elle n'a pas de mère. Et elle est fille du ciel donc « céleste ». Elle est donc pure spiritualité tournée vers la beauté immaculée et la vertu.
- Il y a une autre version de la naissance de cette Aphrodite céleste. C'est la version dite orphique de sa naissance. Dans cette version Éros n'est pas le fils d'Aphrodite. Il naît du Chronos primordial fils du chaos. C'est lui qui donne naissance à Gaïa, la terre, et Ouranos, le ciel étoilé. Ensemble ils donnent naissance à cette Aphrodite dite ouranienne. Il y a donc inversion entre ces deux mythes qui font apparaître Aphrodite et Éros. Comme le mythe

orphique est plus ancien, on peut penser que le mythe hésiodien est une variante du mythe orphique.

- À cette Aphrodite ouranienne correspond un Éros tout aussi céleste qui est l'agent parmi les hommes de l'enseignement de ses vertus. C'est donc lui qui inspire aux hommes cet amour spirituel qui s'oppose aux excitations sexuelles triviales qu'un autre Éros provoque.
- Car il y a l'autre Éros, née de l'Aphrodite pandémienne. Laquelle est issue du couple Zeus-Dione. C'est une Aphrodite dite vulgaire. Il faut entendre vulgaire au sens étymologique de « populaire ». L'Aphrodite du peuple, pas des élites. Cet Éros issu de cette Aphrodite vulgaire pousse les hommes et les femmes aux plaisirs de la chair et surtout à tous les excès sexuels sans discernement et sans frein. Dans l'esprit des Grecs ce n'est pas, comme dans l'Occident chrétien, le mal absolu. Ce n'est qu'une sorte d'amour inférieur, dionysiaque pourrait-on dire. Inférieur mais nécessaire. D'abord parce qu'il permet la procréation et donc la préservation de l'espèce. Mais aussi et à certaines conditions la cohésion sociale de la cité et la sociabilité entre les hommes et les femmes. C'est le ciment du « corps social ».

Contre toute attente, et en quelque sorte en opposition avec ce que soutient Phèdre, c'est de cet Éros-là, celui du peuple, dont Pausanias va faire l'éloge. Ce qui l'intéresse, c'est la fonction sociale de l'amour. Si Phèdre est un idéaliste, Pausanias est un réaliste. Comment va-t-il faire l'éloge de cet Éros Pandémos. En l'associant à la morale. Si on pousse l'interprétation de son propos on pourrait dire que cet Éros-là, certes dionysiaque à l'origine – c'est sa nature –, transmet aux humains une énergie vitale essentielle qui va au-delà de la simple procréation. Dans cette perspective interprétative, on n'est pas loin de la mythologie freudienne de la pulsion. Et pour Pausanias ce qui va mettre cette énergie sexuelle d'abord débridée au service de la cité, c'est de la sacrifier grâce à la morale. Mais si on va plus avant il ne s'agit pas de codifications des mœurs amoureuses par la morale. D'une certaine manière l'énergie sexuelle serait le moteur de la morale. Et pourquoi pas l'origine. C'est en cela qu'elle recèle ce qui est bon pour l'homme. C'est une interprétation pas forcément étayée. Phèdre tisse une sorte d'éthique spiritualiste de l'Amour. Pausanias produit une morale pragmatique de l'Amour. Dans

les termes de la psychanalyse structurale, Pausanias réhabilite ce que nous nommons « sexualité objectale ». Comme Freud. On pourrait aller jusqu'à dire que le discours de Pausanias n'est pas complémentaire d'avec celui de Phèdre : on peut y voir une critique radicale d'un spiritualisme de ce dernier. Il pense en sociologue, non pas en philosophe. L'Éros Ouranos n'est qu'une fiction de philosophe qui n'a rien à voir avec la réalité réelle de l'amour. Pour la psychanalyse structurale ils ont, tous deux, raison. L'hypothèse qui serait qu'il faille faire passer les humains de l'amour vulgaire à l'amour sublime n'est pas tenable pour Pausanias. Ce que Éros transmet aux hommes c'est cette prise de l'amour dans du charnel. Ce en quoi il a sans doute raison. Pour partie. Ce qu'il faut transformer en force vitale sociale, c'est ce qui est en jeu et potentiel dans cet amour vulgaire charnel. Il ne s'agit donc pas exactement de sublimation mais plus de canaliser et de contenir les débordements dionysiaques de cet amour pandémien. Pour le dire dans le vocabulaire freudien, que les affects pulsionnels sexuels se mettent au service dans la sociabilité des hommes. On pourrait dire qu'il s'agit de passer de la **possession** sexuelle sauvage du corps de l'autre, mû par une **envie irrépressible, au désir** qui fait relation sexuelle. Cette transformation est possible si on fait entrer cette fureur sexuelle dans le cadre d'abord de la morale puis du droit. Le Nomos. Et ce passage se fait grâce au dispositif pédérastique élitiste où le chaste *Erastes* sert de modèle identificatoire à l'*Éromenos* supposé en proie à ses pulsions pandémiennes sauvages. Alcibiade, lui, n'a pas été sensible et réceptif à ce dispositif.

QU'EST-CE QUE LACAN TIRE DE CETTE POSITION DE PAUSANIAS ?

Il faut bien dire qu'il est assez difficile de démêler ce à quoi le discours de Pausanias sert à Lacan dans son développement sur l'amour de transfert. Comme souvent chez Lacan il est difficile de retrouver ses petits. Dans un premier temps on pense que Lacan interprète ce discours comme introduisant la dimension « symbolique » dans la problématique de la fonction amoureuse et sexuelle. Pour le dire en raccourci, Phèdre aurait une conception symbolico-imaginaire de l'amour sublimant la sexualité corporelle en logos ; Pausanias aurait une conception où les dérèglements sexuels de l'amour pandémien devraient trouver une issue dans le cadre **symbolique** de **la morale** puis de la loi. Mais dans ce qu'il en dit véritablement on s'aperçoit que l'interprétation de cette prise dans le symbolique au travers du discours de Pausanias trouve chez Lacan une interprétation toute autre que l'accès au bien commun que ce dernier soutient. Se profile ici une deuxième appréhension du symbolique qui a à voir, non plus avec l'ordre des signifiants, mais l'ordre social. Pour Lacan le discours de Pausanias n'est pas un discours sur l'amour mais un discours sur comment les effets de l'amour (pandémien) sont pris dans les rets du *Nomos* – la coutume et la loi. Pour lui.

*« Le discours de Pausanias articule pour la première fois
la dimension du Nomos dans l'Éros »*

Pausanias fait apparaître donc que l'amour, selon lui, ne découle pas du désir. L'amour est un effet du symbolique. Arguant du fait que pour Pausanias, la sexualité, l'attraction sexuelle ne suffit pas à définir Éros. Il faut que cette attraction sexuelle soit reprise dans un discours social (régit symboliquement par le *Nomos*) qui permet de le valoriser (ce qui est très important pour Lacan) et de lui donner une structure pour qu'il puisse se déployer dans la réalité sociale. Lacan dit : autrement dit tout se passerait comme si pour Pausanias, en termes lacaniens, l'amour serait une demande régie par la loi. Dans ce texte il semble que Lacan considère que la loi – juridique – est un effet du symbolique. Ou encore que l'ordre symbolique psychique et la loi (ou les mœurs culturels) sont une manifestation du symbolique. Legendre n'était pas encore passé par là pour faire une critique magistrale de cette confusion entre ordre juridique dit symbolique et registre symbolique psychique. Je vais y revenir.

Tout se passe comme si pour Lacan Pausanias opérât une transformation de la conception de l'amour qui ne serait pas une relation fondée sur les différences sexuelles des corps, mais un effet du « symbolique ». Ou pour le dire de manière un peu moins lapidaire : l'amour serait le fait d'une reprise de l'imaginaire objectal dans le registre symbolique des signifiants. Et quand je dis reprise (ou transformation), il n'est pas sûr que Lacan l'articule comme cela. Comme passage des appétences sexuelles à l'appétence symbolique des signifiants. Certains développements laissent à penser qu'il y aurait chez Pausanias inversion des causes et des conséquences. En d'autres termes, l'amour serait un effet du symbolique qui déboucherait sur l'attraction des corps. Pour moi, dans le texte du séminaire, c'est indécidable. Si cette hypothèse pouvait être retenue cela voudrait dire que le discours de Pausanias démontrerait que la pulsion sexuelle ne suffit pas à définir ce qu'il en est d'Éros. Que l'Amour est d'abord et avant tout un effet de nomination, que le discours social organise par la loi (*Nomos*). Que donc l'amour est un phénomène déterminé par une structure symbolique (sociale) et non un phénomène naturel. D'où l'affirmation :

*« Le discours de Pausanias met la loi au principe de
l'amour »*

Autrement dit pour Lacan, Pausanias est le premier à dire que l'amour est une « adresse » régie par la loi. Pour lui l'amour n'est pas sentimental ni charnel mais juridique. Ce n'est pas un affect mais **une institution où le plaisir est régulé par des normes légales**. Le dispositif est codé, les partenaires s'identifient à la fonction qui valorise socialement les protagonistes. Si on pousse

un peu plus loin on pourrait dire que la relation amoureuse sexuelle ne se présente comme telle pour autant qu'elle s'énonce légalement. Ou encore protocolairement. C'est la loi où le protocole « symbolique » qui fait émerger l'amour et le désir dans la relation à l'autre. On voit mieux le rapport avec le dispositif – le protocole – de la cure et du transfert. C'est la situation qui déclenche chez le psychanalysant l'amour dans la relation psychanalytique de la cure. C'est la loi du langage qui structure le processus de la cure. Et cette loi du langage est l'origine du transfert qui ne peut être qu'amoureux.

Bon si on veut. Ce qui est clair c'est que Lacan l'énonce comme cela. C'est une manière métaphorique de justifier sa conception du transfert. « *Il y a quelqu'un avant moi qui avait déjà perçu ce qu'il en est du processus amoureux* ». Comme si on avait besoin d'un antécédent pour justifier une invention conceptuelle. Chacun sait qu'une invention théorique est, si ce n'est contre (ce n'est jamais contre), mais est en rupture avec un modèle théorique antécédent. Il faut resituer ce séminaire dans son contexte historique. La révolution théorique date du début des années 50 (1954 : le premier discours de Rome) où Lacan affirme la coïncidence du registre du langage et de la réalité psychique. Tout en ne renonçant pas au concept énergétique de pulsion tel que Freud l'a posé en 1905. Vous le savez, c'est la faute originelle de Lacan. Ne pas avoir entériné qu'il y a incompatibilité entre un modèle énergétique de l'appareil psychique et un modèle informationnel (langagier) pour théoriser l'appareil psychique. Lacan ne le dit jamais comme cela. Dès lors, il s'est condamné à tenter l'impossible conciliation entre ces deux modèles tout à fait incompatibles. Dans les sciences physiques on ne peut se permettre ce type de complaisance. Ni même d'ailleurs dans un registre théologique et philosophique. On ne voit pas pourquoi ce serait tolérable dans le cas de la psychanalyse. Ce qui est en jeu dans ce séminaire à propos du sexuel, c'est de faire aller ensemble le sexuel et le langagier par le truchement du symbolique réduit à l'effet des signifiants langagiers. De fait, ce que Lacan tente de faire, c'est de prolonger la révolution freudienne de 1905 avec l'*Essai sur la théorie de la sexualité*. Freud démontre que la sexualité est chez les humains pulsionnelle mais pas « instinctuelle » (naturelle). Lacan va un peu plus loin : il tente de montrer que la sexualité humaine n'est pas instinctuelle, pas seulement pulsionnelle, mais « symbolique ». C'est-à-dire sous l'égide des signifiants. Pauvre Pausanias ! A quelle manipulation sophistiquée ton discours est soumis par Lacan ! Si on voulait inscrire cette évolution / transformation dans une chaîne algorithmique temporelle, on pourrait l'écrire ainsi :

TEMPS I : PHILOSOPHIE PSYCHOLOGIQUE

INSTINCT SEXUEL GENETIQUEMENT PROGRAMME => AMOUR => RELATION SEXUELLE

TEMPS II : FREUD

INSTINCT SEXUEL GENETIQUEMENT PROGRAMME => PULSION SEXUELLE PSYCHIQUE
=> AMOUR => RELATION SEXUELLE

TEMPS III : LACAN

INSTINCT SEXUEL GENETIQUEMENT PROGRAMME => PULSION SEXUELLE PSYCHIQUE =>
LOI SYMBOLIQUE => AMOUR => RELATION SEXUELLE

Dans cette dernière perspective, la relation amoureuse n'est pas un phénomène naturel mais un phénomène de structure. Autrement dit la relation amoureuse même quand elle est sexuelle est une affaire de discours. Comme si Pausanias, 2500 ans avant Freud, avait déjà opéré cette différence entre la sexualité humaine (pulsionnelle pour Freud) et l'instinct sexuel de procréation. Mais dépassant Freud et en étant déjà, à son insu, Lacan. L'objet aimé (*érômenos*) n'est pas un corps humain mais un « signifiant ». Et dans la relation sexuelle, on jouit du signifiant et non du corps de l'autre. La relation sexuelle est structurée par le signifiant cause du désir si on en revient à la problématique précédente que l'*érômenos* n'est pas désiré et aimé par idéalisation de son corps et de ses vertus mais parce qu'élevé au rang de signifiant. Il y a transmutation de l'envie du corps de l'aimé au signifiant désirable. Bien sûr Pausanias ne raconte pas exactement cela.

Il faut tout de même rappeler qu'à cette époque les trois registres RÉEL – SYMBOLIQUE – IMAGINAIRE ne sont pas encore des concepts théoriques formalisés (bien qu'ils apparaissent en filigrane dans le discours de Rome en 1953) ni noués entre eux borroméennement. C'est une phénoménologie clinique sans fondement théorique. Donc floue. Et même, peut-on dire, mal délimitée. RSI apparaissent comme véritables registres dans le Séminaire XI, « *Les quatre concepts de la psychanalyse* ». Ils ne sont pas encore noués. Cela se formalisera en 1974 avec le séminaire XXII. C'est la naissance véritable de RSI. Pour le lecteur d'aujourd'hui il ne faut pas perdre cela de vue. Pour Lacan, il y a à cette époque une sorte d'amalgame entre le symbolique et la loi. Avec toute l'ambiguïté possible des effets de sens sur ce qu'il en est de la loi. Est-ce le symbolique organisateur de la structuration de l'appareil psychique par le jeu d'oppositions binaires de signifiants, ou est-ce le symbolique social que la loi juridique actualise. Il faut dire qu'aujourd'hui, et même pour bon nombre de petits lacaniens, cette confusion perdure. En tout état de cause dans ce séminaire l'amalgame et la confusion demeure puisque aussi bien, comme je viens de le rappeler, à cette époque Lacan n'en avait pas encore fait un concept

fondamental de sa théorie. Que d'ailleurs la psychanalyse structurale réfute. Je vous le rappelle, si cela peut avoir un intérêt, pour le modèle de la psychanalyse structurale, le symbolique, comme évoqué tout à l'heure, est bien un effet, non pas de « signifiants » mais de pré-signifiants symboles où ces pré-signifiants symboles, sous l'emprise du processus dynamique de prédation / élimination propre à l'émergence du Moi idéal, ne représentent rien pour personne et ne sont rien que des a-choses projetées sur un élément quelconque (a-signifiant) par cet effet dynamique. De fait, en référant son symbolique à la loi sociale qui s'énonce dans la langue, ce symbolique ne l'est pas. Il relève de l'imaginaire car à cette époque il n'y a pas clivage entre IMAGINAIRE et SYMBOLIQUE dans son élaboration. Puisqu'aussi bien, la loi relève essentiellement de l'imaginaire – dans son énoncé, pas dans sa structuration.

De fait, si on tente de comprendre cette alchimie que Lacan prête à Pausanias. Alchimie qui fait qu'on passe de l'amour sexuel naturel à l'amour sous la loi du social, ce serait sous l'effet de l'Idéal du Moi. Cliniquement : la valeur de l'objet aimé ne vaut pas de par ses propriétés physiques ou morales intrinsèques, mais parce qu'elles sont révélées par leur prise dans le *Nomos*. Si on reprend la relation pédérastique, qui est le fil le rouge de ce séminaire sur le transfert, le jeune garçon n'est pas aimé pour sa beauté ou même « pour lui » ; il devient le support d'un idéal que le dispositif social génère par ses rites, ses règles, ses croyances. C'est pour Lacan la structure même de transfert. Inversée de celle de la relation pédérastique grecque. À ceci près que dans la relation psychanalytique, ce qui a été idéalisé chez le psychanalyste ce sont les signifiants de son savoir, si on veut rester lacanien. La spécificité de cet *érômenos* particulier qu'est le psychanalyste, c'est qu'il est supposé savoir. Lacan dit dans ce séminaire : il est supposé savoir ce qu'il « manque » à l'analysant.

À la suite de quoi Lacan va faire, à partir de ses affirmations, une interprétation sociale négative du dispositif qu'il attribue à Pausanias. Il infère qu'elle transforme l'économie de l'amour en système de « plus-value symbolique ». Pausanias croit transformer l'amour charnel en une pratique moraliste par le *Nomos*, alors qu'il le transforme en transaction d'échange. À telle enseigne que dans le dispositif pédérastique éducatif le jeune homme donne sa « beauté » devenue une « valeur » en contrepartie de quoi il est échangé pour accéder au monde des échanges. En contrepartie de quoi l'éducateur trouve, grâce à l'aimé, un support de prestige. Il en conclut que Pausanias fait de la relation amoureuse un rituel régulé par une « loi » économique. En tout état de cause Pausanias croit « anobliser » l'amour et la relation sexuelle en échappant à l'idéalisation imaginaire par la codification par la loi. Il échoue. Il théorise à sa façon la relation d'objet qui préfigure le capitalisme.

C'est ce dont il accuse d'une certaine manière Pausanias. Avoir théorisé la relation amoureuse comme en définitive le résultat d'une organisation, d'une hiérarchisation et en dernier ressort,

d'une administration gestionnaire de ce phénomène psychique sous l'égide d'un bon usage moral du désir amoureux. Un objectif de stabilité. Ce qui anime le désir de l'éraстês vis-à-vis du jeune homme ce n'est plus la possession du corps mais de s'approprier ses « valeurs morales ». C'est ce sur quoi il va capitaliser. Pour illustrer son propos Lacan prend la métaphore de la cotation boursière :

« Tout le discours s'élabore en fonction d'une cotation, je dirais de valeur cotées (c'est à dire valeur morale appréciées socialement). Plus vous avancez dans le texte, plus vous voyez affirmer la psychologie du riche »

Tout se passe comme si Lacan mettait l'éraстês en position de capitaliste boursicotier. Prédateur, si on pousse à la limite, d'un capital moral pour assurer à celui-ci un statut social gratifiant et flatteur. Lacan poursuit la métaphore.

« Mais la psychologie du riche repose en ceci que ce dont il s'agit pour lui-même (Erastes) dans son rapport à l'autre (Éromenos) c'est la valeur de la possession de l'aimé parce que c'est un « bon fond » (de pension pourrait-on ajouter pour parfaire la métaphore) »

Dans cette perspective le processus pédagogique et éducatif qui sous-tend la relation amoureuse se résume à un investissement (de désir, de temps, de parole) et une évaluation permanente d'Éromenos de ce qui vaut en lui d'être aimé. Ce processus disons consiste à tenter d'augmenter sa valeur au regard des autres (en la faisant progresser moralement). Dans cette perspective la relation amoureuse, le désir, est structuré comme un échange marchand incorporel (au sens littéral du terme, on ne baise pas avec l'Éromenos) où l'amant capitalise sur la reconnaissance que l'aimé peut lui valoir socialement en fonction de sa rareté à la fois du côté de la beauté physique mais surtout de sa valeur morale, intellectuelle et culturelle. On voit dans cette interprétation du discours de Pausanias une esquisse phénoménologique de la théorisation du lien social qui débouchera en 1972 sur l'invention des quatre discours. Plus celui du capitaliste.

On est en droit de se demander pourquoi Lacan en vient à faire cette interprétation assez surprenante du discours de Pausanias. Je l'ai évoqué tout à l'heure. À cette époque, la notion de symbolique n'a pas été véritablement conceptualisée chez Lacan. Il y a ambiguïté entre deux registres qui vont se différencier plus tard : l'Imaginaire et le Symbolique. La difficulté vient du fait qu'il y a chez Lacan une confusion, dont jamais il ne sortira, quant à la nature réelle

de l'ordre symbolique. Sans doute parce que le symbolique est une invention de Lévi-Strauss qui est le concept central de l'ethnologie structurale qu'il a inventée. Et que Lacan a tenté d'inscrire dans la théorie psychanalytique sans pouvoir transformer tout à fait le concept tel qu'il fait fonctionner la théorie ethnologique structurale. Qu'en est-il du registre symbolique psychique par rapport à l'ordre symbolique qui régit la structuration culturelle d'une société ? À ne pas avoir répondu à cette question essentielle, on ne peut que nager dans la plus grande confusion. Et pourtant on pourrait dire que si le registre symbolique ne constituait pas un registre essentiel de la structuration et du fonctionnement psychique il ne pourrait exister un « ordre symbolique culturel ». Pour le dire comme je le pense : l'ordre symbolique culturel est une projection du fonctionnement du registre symbolique psychique. C'est une évidence mais elle échappe parce que l'invention du concept de symbolique semble venir de l'ethnologie et lui être spécifique de ce fait. En fait l'ordre symbolique culturel oblige qui s'intéresse à la structuration et au fonctionnement de l'appareil psychique, de s'interroger à ce qui le précède psychiquement. En d'autres termes, quelles fonctions psychiques permettent cette mise en ordre culturelle ? D'autant que le terme de symbolique existe déjà dans la théorie freudienne. Mais dans une acception tout autre que dans la théorie structurale de Lévi-Strauss. Un symbole, c'est ce qui représente quelque chose ou quelqu'un de manière « codée » pour soi et pour les autres. C'est assez proche de ce que l'on entend dans la langue courante. De fait, chez Freud, symboliser se réduit à deux processus : le déplacement et la condensation. Processus que dans un premier temps Lacan traduit en termes pseudo-linguistiques : le déplacement c'est la métaphore ; la condensation c'est la métonymie. C'est un premier pas. Mais là encore, il n'est pas question d'un ordre symbolique. Il faut la rencontre de Lacan avec le structuralisme de Jakobson d'abord puis de Lévi-Strauss ensuite pour que quelque chose qui ressemble à un ordre symbolique psychique émerge chez lui. Entrer dans cet ordre symbolique se réduit quasiment à entrer dans l'ordre du droit qui régit la réalité sociale. C'est une conception quasi ethnologique de l'ordre symbolique psychique. Les archéo-lacaniens de la première heure en sont restés à cette conception hybride du symbolique psychique. Et encore maintenant on croit qu'accéder aux lois qui régissent l'ordre, c'est la condition de structuration du symbolique psychique inconscient. Ce qui n'est pas phénoménologiquement faux. Mais ne dit rien de pertinent sur ce qu'il en est de la fonction symbolique psychique. Bon nombre de psychanalystes qui se disent lacaniens ou structuraux en sont restés à cette conception vague et ambiguë du symbolique. Jusqu'à penser qu'entrer dans le symbolique, comme on dit religieusement, c'est se conformer aux règles, aux normes et aux lois. Ce qui est prendre des conséquences pour des causes. C'est à dire faire de la psychologie. Bien sûr Lacan n'en est pas resté là quant à sa conception du symbolique. Il a tenté de trouver un équivalent aux éléments langagiers et objectaux qui constituent pour l'ethnologie structurale la matière de cet ordre symbolique inconscient que les mythes transposent en récits imaginaires de telle sorte qu'ils puissent être transmis et mis en œuvre par les personnes membres d'une culture donnée au

moyen des rites. C'est là qu'apparaît comme central ce concept de « signifiant ». Pour Lévi-Strauss, effectivement le symbolique culturel est constitué, quoi qu'il ne le dise jamais comme cela, par un nombre d'éléments langagiers finis sans signification explicite dont la prégnance se manifeste par une logique oppositionnelle à partir de laquelle une structuration de transformation nouvelle se structure.

En linguistique c'est assez clair quand on est saussurien. C'est un élément du signe : le versant signifiant de la matière sonore mis en forme qui s'oppose et complète le signifié qui, lui, a une dimension de signifiante intelligible. Si on voulait résumer, le signifiant est la matière sonore organisée qui porte n'importe quelle signification qu'un signifié veut actualiser. D'une certaine manière le signifiant intrinsèquement n'a pas grand-chose à voir avec le procès de signification. C'est-à-dire avec l'intentionnalité de l'appareil psychique dans sa dimension d'intelligibilité du monde et des choses. Pas grand-chose à voir directement. Mais absolument nécessaire puisque sans lui pas de signe qui permette la constitution de la signification et la naissance du sens. Lacan bien sûr, cette double qualité du signifiant ne lui a pas échappé. Mais il est bien en peine de l'intégrer dans un modèle de structuration de l'appareil psychique puisqu'il tente de maintenir le pivot de la théorie freudienne qu'est la pulsion. Pourtant nombre de ses formulations laissent à penser qu'il conçoit bien le signifiant comme a-significatif. Ne fut-ce que dans cet aphorisme : « *le signifiant c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant* ». Formule au demeurant fautive au regard de la psychanalyse structurale puisque aussi bien le Sujet n'émerge pas au registre sémiologique symbolique, mais au registre réel sémiotique (celui des sonèmes). La confusion théorique est de penser que l'on peut concevoir un signifiant qui serait déconnecté du signifié qui le porte. On tente cette opération impossible alors le signifiant orphelin de son signifié reste comme nostalgique de ce manque. L'absence de signifié fonctionne comme un membre fantôme. On lui trouve imaginativement un signifié. On y ajoute toujours, et malgré qu'on en veuille, un relent de signification. C'est pour cela que la psychanalyse structurale a introduit le concept de pré-signifiants symboles. Éléments langagiers qui précèdent le processus de signification et se structure selon une logique qui n'est pas syntaxo-sémantique. Mais pour que cela soit modélisable il fallait postuler, grâce au Saussure de la poétique, un troisième registre situé entre le sémiotique phonématique et le syntaxo-sémantique des linguistes : le sémiologique des pré-signifiants symboles que seule la clinique psychanalytique de la structuration de l'appareil psychique était en mesure d'identifier. Les effets sur l'être-au-monde de l'enfant apparaissent, et sont identifiables, entre 12 et 24 mois sous les espèces de cette interaction particulière au monde qui est l'opposition structurante entre la prédation et le rejet : c'est la dynamique du pré-signifiant symbole psychique qui précède et permet l'organisation sociale culturelle dite par Lévi-Strauss « symbolique », après Marcel Mauss et son *Essai sur le don*. Le ressort du capitalisme économique producteur est là aussi.

On pourrait identifier dans cette interprétation du discours de Pausanias, l'esquisse de ce qui apparaîtra plus tard comme formulation des quatre discours de la psychanalyse (de l'analyste, de l'hystérique, de l'universitaire, du maître). Le modèle serait celui du capitaliste tel que Lacan en fait l'analyse dans ce séminaire. D'ailleurs à l'époque du séminaire sur les 4 discours, le discours du capitaliste était bel et bien formalisé... mais comme passé sous silence. Il le fait apparaître comme une torsion du discours du maître¹. C'est-à-dire second.

En tout état de cause c'est bien le discours du capitalisme qui est à l'origine historique des quatre discours. Comme le plus de jouir est un éloge de la plus-value. Toujours cette obnubilation de faire aller ensemble l'économie de la pulsion et l'économie du signifiant. C'est une caricature de la relation d'objet.

On continuera la lecture de ce séminaire l'année prochaine.

Paray le 13/12/2025

Marc Lebailly

¹ Discours du Maître Discours du capitaliste
 $\frac{S1 \rightarrow S2}{\$ \rightarrow a}$ \Leftrightarrow $\frac{\$ \rightarrow S1}{a \rightarrow S2}$