

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

18/02/2004

PSYCHANALYSE ET PHILOSOPHIE

Le problème de la *Verneinung*

(2) L'intervention d'Hyppolite

“Je crois qu'il y aurait là des difficultés pour un esprit qui, ne serait pas formé à ces disciplines philosophiques dont nous ne saurions nous passer dans la fonction que nous occupons.”

(J. Lacan, *Le Séminaire, livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. Seuil, 1975, p. 66)

Après avoir pris connaissance de l'étude que Freud a consacrée en 1925 au thème de la *Verneinung*, en essayant de serrer celle-ci au plus près de son texte, autant que possible sans en déborder la signification littérale, il est possible d'aborder l'examen de la discussion à laquelle la lecture de ce texte a fourni occasion, au cours d'une rencontre qui a eu lieu le 10 février 1954 dans le cadre de la première année du séminaire de Lacan à l'Hôpital Sainte-Anne, consacrée aux *Ecrits techniques de Freud*, rencontre sollicitée par Lacan, et qui peut être tenue pour exemplaire de la relation ambiguë passant entre psychanalyse et philosophie, relation à l'égard de laquelle elle joue le rôle d'un véritable révélateur.

De cette séance, existe une recension qui semble au plus proche de ce qui s'y est dit grâce à la transcription qui, à distance, en a été effectuée par Jacques-Alain Miller (J. Lacan, *Le Séminaire - Livre I*, Seuil 1975, p. 63-73). Mais nous disposons également d'un "texte" de cette séance dans une rédaction antérieurement réalisée par Lacan lui-même, et qu'il a publiée sous sa signature dans le premier numéro de la revue théorique de la SFP alors nouvellement créée, suite à la rupture avec la SPP, et dont Lacan était le président (*La Psychanalyse*, vol. I, Travaux des années 1953-1955, PUF, 1956, p. 17-58). Ces deux versions sont très différentes : celle donnée par Lacan en 1956 donne, d'après la note qui l'introduit, une "présentation" amplifiée du contenu de la séance, dont une version plus conforme ne sera accessible qu'en 1975 : la forme développée donnée à cette toute première version publiée démontre l'intérêt que Lacan a consacré sur le moment à la discussion autour de la *Verneinung* ; c'est cette version revue et corrigée qui, en 1966, sera reprise dans les *Ecrits*, précédée d'une nouvelle introduction intitulée "D'un dessein" qui en constitue le commentaire rétrospectif (J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 363-399, l'exposé d'Hyppolite ayant été rejeté en annexe, p. 879-887 ; c'est en référence à cette édition, appelée par le sigle *E*, que seront cités les extraits de la version amplifiée, rédigée par Lacan en 1956, de la séance du 14 février 1954).

Ce qui s'est dit ce jour-là en quelques heures se donne donc aujourd'hui à lire à travers un ensemble de textes dont les strates superposées se déploient au long d'une chronique qui, de 1954 à 1975, court sur une vingtaine d'années. Se présente d'abord à nous la couche la plus récente : le texte de 1975, publié dans l'édition en volumes du *Séminaire*, sous la caution de Lacan, mais sans qu'il y ait mis directement la main, du moins officiellement, et qui peut être tenu comme le plus fidèle à la littéralité des propos réellement échangés en 1954. Par-dessous, se trouve la couche intermédiaire, telle qu'elle est présentée en 1966 dans les *Ecrits*, selon la version donnée par Lacan lui-même qui est une transposition assez libre, "amplifiée", du cours de la discussion, et

qui avait déjà été mise en circulation dix ans plus tôt, deux ans après que la séance du séminaire se soit tenue. Paradoxalement, c'est la couche de surface qui peut être tenue comme étant la plus proche de l'état originaire de la question, celles qu'elle est venue recouvrir étant des élaborations secondaires de son contenu, intéressantes par le traitement qu'elles lui font subir, en remodelant les articulations de manière à en ponctuer l'évènement et à en faire davantage ressortir les enseignements. De cette discussion tenue en 1954, Lacan lui-même a fait toute une histoire, dont nous avons à scander à nouveau le récit et à interpréter à nos frais la fable, en remontant ou en descendant le cours de ces rédactions successives : celles-ci se présentent comme autant d'esquisses pour la révélation, et la réévaluation, d'un message qui s'indique de manière cryptée à travers leur déploiement.

Le fait qu'il n'ait cessé ensuite d'y revenir et d'y faire référence prouve manifestement que la séance du séminaire consacrée au texte de Freud sur la *Verneinung* avait présenté, au point de vue de Lacan, un caractère exceptionnel. Il n'en est qu'une autre, semble-t-il, à laquelle il ait sur le moment fait un sort comparable, au point d'en assurer aussi lui-même la rédaction : celle qui, en 1955, fut consacrée à *La lettre volée*, dont la version écrite, rédigée en 1956, où paraît se trouver la première occurrence du terme "forclusion", fut d'abord publiée dans le vol. II de la revue *La psychanalyse* (PUF, 1957), et a eu ensuite le privilège de fournir au recueil des *Ecrits* une ouverture quasi initiatique (*Ecrits*, Seuil, 1966, p. 11-60).

Qu'est-ce qui était en jeu dans cette séance du 10 février 1954 sur la *Verneinung*, et lui valut d'être reconnue digne d'un tel Intérêt ? A cette question, nous trouvons un début de réponse en passant en revue l'ensemble de textes dans lequel prit place sa toute première version, telle qu'elle a été publiée dans le volume I de *La psychanalyse*, volume dont le titre général est "De l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse". Au sommaire de numéro, se trouve d'abord un article de Benveniste, "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne" ; puis, à la suite de la reprise des interventions d'Hyppolite et de Lacan sur la *Verneinung*, la traduction réalisée par Lacan de la conférence de Heidegger sur Héraclite, "*Logos*", qui n'était pas alors accessible en version française (le volume des *Essais et conférences* où ce texte figure, traduit par A. Préau, ne paraîtra qu'en 1958); le Discours présenté par Lacan au Congrès de Rome de 1953, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse"; et pour finir des travaux de Daniel Lagache sur "le polyglottisme dans l'analyse" et de Clémence Ramnoux sur "Hadès et le psychanalyste". Dans le contexte ainsi configuré, la psychanalyse se trouvait mise en confrontation, d'une part avec d'autres "sciences" présentant une dimension directement anthropologique, comme la linguistique, qui allait être une pièce essentielle du dispositif théorique mis en place par Lacan en vue de recadrer la psychanalyse, et d'autre part avec la philosophie, représentée par rien moins que Héraclite, Hegel et Heidegger. Le but de l'entreprise est manifeste : il s'agissait de créer les conditions permettant à la psychanalyse, représentée en la personne de Lacan, de s'insinuer dans le cadre constitué dans cet ensemble disciplinaire, en vue de s'y reconnaître et de s'y faire reconnaître, à travers un jeu complexe, voire même retors, d'identifications et de différenciations ou de démarquages rendu possible par la mise en place d'un tel réseau. Dans ce dispositif, la séance du séminaire consacrée à la *Verneinung* détient une position stratégique.

Cette séance est tout d'abord remarquable en raison du fait qu'un philosophe, en l'occurrence J. Hyppolite, le premier traducteur français de la *Phénoménologie de l'esprit*, représentant les études hégéliennes dont il était alors l'unique spécialiste en titre, y prit la parole. Ou plutôt on la lui "passa" : car Lacan, le maître des lieux, parla le premier, en introduction à l'exposé d'Hyppolite, en vue de dire ce qu'il en attendait

précisément ; puis, lorsqu'Hyppolite eut terminé sa présentation du texte de Freud, qui, bien encadrée, joua ainsi le rôle d'une sorte d'intermède, Lacan prit à nouveau la parole, pour "répondre" à Hyppolite; cette réponse avait pour but de préciser le sens assigné au discours du philosophe, en l'inscrivant dans la perspective propre à la recherche analytique; car c'est là que, fixés par la parole magistrale de l'analyste, il devait produire ses effets de résonance, selon un programme soigneusement ordonné, ressemblant à celui d'une expérience de laboratoire où le philosophe, non sans une certaine dose de candeur, devait jouer le rôle du cobaye. C'est dans le cadre de cette réponse que, on l'a déjà signalé, Lacan développa une première analyse du phénomène de la *Verwerfung*, incontestablement innovante par rapport à l'ensemble de la littérature freudienne, qui a donc été amenée, produite, dans le mouvement de ce dialogue entre psychanalyse et philosophie auquel le commentaire du texte de Freud sur la *Verneinung* a fourni occasion.

Prenons d'abord connaissance de l'"Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung*" faite par Lacan, telle qu'elle s'est pour la première fois donnée à lire dans le volume I de *La psychanalyse* (p. 17 - 28), et telle qu'elle a été reprise ensuite dans le recueil des *Ecrits*. Cette introduction replace la lecture commentée de l'article de Freud dans le contexte de l'examen des concepts fondamentaux de la technique psychanalytique, examen centré sur la notion de résistance, considérée dans son rapport au refoulement et au transfert, ce qui constituait le fil directeur des travaux menés durant toute cette année du séminaire (dont la pratique avait démarré trois ans plus tôt, à titre privé, au domicile de Lacan). Est ici en jeu, principalement, le statut de la "technique" en psychanalyse : ses adversaires avaient reproché à Lacan faire passer la ruminantion théorique avant la pratique analytique et les nécessités particulières auxquelles celle-ci répond ; et c'est probablement pour répondre à cette accusation que Lacan avait tenu à faire démarrer son séminaire de Sainte-Anne par un examen des problèmes posés par la technique, de manière à témoigner son intérêt pour celle-ci en vue de se débarrasser de son image de philosophe de la psychanalyse, ayant des difficultés à s'impliquer sur le terrain concret de la cure, avec ses exigences directement pratiques : en clair, incapable de répondre à l'obligation à laquelle se confronte le médecin traitant de soigner des malades en leur apportant effectivement un soulagement, un réconfort, position de guérisseur que, effectivement, Lacan se refusait à assumer.

Mais, bien évidemment, la préoccupation revendiquée par Lacan à l'égard des problèmes de la technique ne peut être "technique" au premier degré : et il se gausse de la vision étriquée de la technique que lui opposent ceux qui lui font grief de son théoricisme, et auxquels, comme il le déclare,

"le maniement d'une idée dialectique est si impensable qu'ils ne sauraient même le reconnaître quand ils y sont précipités à la façon dont M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, par une pratique à laquelle la dialectique est en effet immanente" (p. 18).

Par là même, on comprend que l'intention de Lacan est de réinjecter dans la technique psychanalytique un peu de sens dialectique, ce à quoi peuvent servir utilement les enseignements du philosophe, dans la mesure où ils devraient permettre de lever certaines résistances théoriques qui restreignent la capacité de la pratique psychanalytique à analyser en situation des résistances en s'attaquant à celles-ci sur le plan de leurs causes, et non seulement de leurs effets, ou de certains d'entre eux. Il s'agit donc de se servir de la référence "dialectique" pour remédier à une méconnaissance de ce qu'est réellement la technique, méconnaissance dans laquelle s'enferment ceux qui veulent à tout prix ramener la psychanalyse sur le terrain d'une

pratique médicale à courte vue, se condamnant à passer à côté de son véritable objet qui est l'inconscient, parce qu'elle ne veut rien savoir de ce que Lacan appellera plus tard la "position de l'inconscient".

Cette méconnaissance se traduit en particulier par le fait d'assigner à la cure comme but principal le renforcement des défenses du moi, dans une perspective réadaptative et normalisante, ce qui était alors la tendance dominante chez les psychanalystes américains, en parfaite ignorance de la "dialectique analytique" (*E*, p.373). Que faut-il entendre par dialectique analytique ? Tout simplement ceci, que les résistances auxquelles la cure est confrontée ne peuvent être attaquées directement par des interprétations prenant la forme de bonnes paroles, et ne tenant aucun compte du fait que ce qui est primordial dans la cure, dont elle constitue le premier et le dernier mot, c'est la parole de l'analysant, telle qu'elle est proférée dans le contexte particulier propre au transfert : cette parole est essentielle parce qu'elle est porteuse de symptômes, ou si l'on veut de signaux, à travers lesquels, entre les lignes, passe quelque chose qui n'est pas accessible immédiatement à la conscience, et qui n'est susceptible que d'une telle expression "dialectique", significative avant tout par ses lacunes et ses limites, auxquelles l'analyste doit être particulièrement attentif, en évitant de leur appliquer un déchiffrement sauvage. Ce qui est important dans cette parole, c'est en effet ce qu'elle ne dit pas parce qu'elle ne peut pas le dire, ce qui par là même l'amène à énoncer, "dialectiquement", cette impossibilité dont les causes donnent en dernière instance son objet à l'analyse.

À ce propos, Lacan est amené à faire cette déclaration qui résume sa conception personnelle de l'analyse :

"Le phénomène ici en question (la résistance) montre une des formes les plus pures où le *moi* puisse manifester sa fonction dans la dynamique de l'analyse. C'est en quoi il fait bien saisir que le *moi* tel qu'il opère dans l'expérience analytique, n'a rien à faire avec l'unité supposée de la réalité du sujet que la psychologie dite générale abstrait comme instituée dans ses "fonctions synthétiques". Le moi dont nous parlons est absolument impossible à distinguer des captations imaginaires qui le constituent de pied en cap, dans sa genèse comme dans son statut, dans sa fonction comme dans son actualité, par un autre et pour un autre. Autrement dit, la dialectique qui soutient notre expérience, se situant au niveau le plus enveloppant de l'efficacité du sujet, nous oblige à comprendre le moi de bout en bout dans le mouvement d'aliénation progressive, où se constitue la conscience de soi dans la phénoménologie de Hegel." (*E*, p. 374)

Est ainsi fourni un premier éclairage sur la façon dont Lacan utilise la référence hégélienne. Il exploite celle-ci en vue de démonter l'illusion du sujet bien centré et calé sur lui-même, détenant potentiellement la maîtrise absolue de sa conscience de soi, bien que celle-ci puisse être éventuellement perturbée par les aléas de l'existence, ce qui nécessite l'intervention curative du médecin, qui a alors pour mission de rétablir son intégrité. Or le moi, tel qu'il se révèle dans le cadre de la relation de l'analysant et son analyste, est tout autre : loin d'être ce roc de certitudes avérées, ou accidentellement différées, il ne dévoile sa réalité fuyante qu'à travers les résistances qui lui permettent de s'échapper à lui-même, au fil d'une traque au cours de laquelle il abandonne derrière lui ses images, les diverses figures de sa reconnaissance qui sont autant de leurres ou d'alibis dont il se sert pour dissimuler son vide intérieur, qu'il recouvre de ces défroques empruntées et au fur et à mesure dépouillées. Dans cette errance, Lacan retrouve l'ombre portée du parcours effectué par la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit*, parcours dont la dynamique, telle qu'il pouvait la connaître à travers le commentaire de Kojève, qui en avait fait une clé de lecture pour tout l'ouvrage, est impulsée par le désir de la "reconnaissance" (*Anerkennung*) dont l'envers est la méconnaissance ; les fantasmes associés à la mise en oeuvre de ce désir minent la

conscience de l'intérieur, et la font apparaître avant tout comme fausse conscience. Emportés par cette logique de l'imaginaire, qui leur colle en quelque sorte à la peau, le moi et sa conscience s'épuisent dans la recherche de leur impossible identité : car cette recherche les renvoie en permanence au regard de l'autre, autre qui les constitue et dont ils ne sont que les reflets incertains et provisoires, ou les masques. Ce que Lacan appelle "dialectique analytique", c'est précisément ce retournement de l'identité en altérité, dont les jeux en miroir du moi fournissent *in vivo* le témoignage. Dans ce sens, mais en faisant l'économie de la référence explicite à Hegel et à la dialectique, la transcription de la séance sur la *Verneinung* de J. A. Miller évoque "cette forme aliénée de l'être qu'on appelle l'ego" (*Le Séminaire, livre I*, éd. Seuil, 1975, p. 63)

En quoi consiste alors la "technique" de l'analyse ? A susciter et à localiser les résistances, de manière à atteindre le moi de l'analysant "à la place imaginaire où il se situe" (*E*, p. 375), en ce point aveugle qui, par définition se dérobe à toute prise directe, et d'où sourd la parole de l'autre, portée jusqu'aux confins où elle est prête, ultime défense, à basculer en violence : cette parole de l'autre se révèle alors comme étant à la fois parole tenue à l'autre, et parole tenue par l'autre, dans le contexte de la relation ambiguë où les positions du même et de l'autre ne cessent de s'échanger, au point de devenir impossibles à distinguer. Pour rendre compte de cet échange, Lacan croise alors la référence à Hegel avec celle à Clausewitz, qui lui sert à introduire la représentation de la guerre dans la conscience, engagée par sa nature même dans d'opaques conflits qui paraissent devoir échapper à toute tentative de pacification. A ces conflits, les psychanalystes en peau de lapin dont Lacan a fait ses adversaires, "faute de s'astreindre aux voies dialectiques où s'est élaborée l'analyse" (*E*, p. 376), tentent d'opposer, en bons docteurs qu'ils veulent être, leurs paroles de consolation ou d'admonestation, fondées sur leurs plates certitudes de directeurs de conscience, sans se soucier d'ailleurs qu'elles soient inopérantes : et, dans cette attitude, Lacan voit avant tout le signe du "psychologisme ambiant dans la culture" (*E*, p. 376). C'est ce psychologisme que la philosophie, bien sûr pas n'importe laquelle, est appelée à contrer, ce qui est la condition pour que la voie soit laissée libre à la "technique", entendons par là une technique analytique éclairée par la maîtrise de la dialectique qui lui est immanente.

Autrement dit, la philosophie est appelée à servir d'instrument en vue de lever des résistances qui, avant même de pouvoir être repérées chez l'analysant, sont celles de l'analyste lui-même : elle est l'instrument de cette cure préalable au cours de laquelle c'est l'officiant qui est comme allongé et soigné, avant de se rendre à la rencontre de ses patients pour essayer de les "guérir" de leurs illusions qu'il n'est que trop tenté, à son insu, de partager. Il est manifeste que Lacan considérait et organisait son séminaire, destiné en principe à la formation théorique des analystes, comme s'il s'agissait de séances pratiques de cure parallèle, sorte de cure didactique à côté de la lettre, réservées aux analystes, où le face à face séduisant et irritant avec le maître supposé savoir et l'entente rendue tactiquement difficile de sa parole créaient, au terme d'une "véritable conversion dialectique" (*E*, p. 377), les conditions du transfert indispensable à la mise en déroute du psychologisme ambiant, adversaire rampant dont Lacan savait par expérience, il était payé pour cela, que son élimination était sans cesse à reprendre, et que nul coup de baguette magique, fût-il administré par la philosophie, ne pourrait parvenir en une seule fois à la rendre effective.

Pour en revenir au problème "technique" de la résistance, celle-ci n'est donc pas un obstacle occasionnel qui viendrait, comme de l'extérieur, retarder le travail de l'analyse : elle fait partie de ce travail, ce que Lacan formule en exprimant l'intention "de la réintégrer dans l'ensemble du mouvement dialectique de l'analyse" (p. 26), et ceci au prix de ce qu'il appelle aussitôt après une "syncope dialectique" (p. 26) : entendons par là la prise en compte du caractère heurté de la parole de l'autre qui est la

seule voie que puisse emprunter l'analyse, à condition bien sûr qu'elle n'élude pas cette parole en lui substituant les discours faussement apaisants du psychologisme ambiant, auquel la "syncope dialectique" doit fatalement rester lettre morte.

A la fin de son "introduction", Lacan résume le sens général de son intervention en avançant la formule :

"L'inconscient, c'est le discours de l'Autre" (E, p. 379)

Il est à noter que la version de ce texte publiée dans le volume I de *La psychanalyse*, écrivait encore cette formule "le discours de l'autre", avec une minuscule. Cette formule, en dépit de l'apparence de révélation prophétique dont elle se pare, vaut avant tout par son caractère énigmatique : elle désigne la position même de l'inconscient en tant que celle-ci s'enferme dans une altérité inattaquable, impossible, sinon au prix d'un leurre, à transformer en identité, étant ce qui, en tout discours, en nie la possibilité, avant même de le marquer et de l'altérer sur le plan de son énoncé. Est ainsi amené, dans la relation qu'il entretient organiquement avec le problème de la résistance, le thème de la négation qui est au coeur du texte de Freud sur la *Verneinung* que Lacan a demandé à Hyppolite, qui était par ailleurs l'un des auditeurs extérieurs du séminaire, de commenter.

Voici les termes dont Lacan se sert au moment où il passe la parole à Hyppolite :

"Nous n'avons pas cru pouvoir mieux faire, pour que vous sachiez que cette critique (du psychologisme ambiant et de la réforme de la technique analytique qu'il cautionne) est absolument consubstantielle à la pensée de Freud, que d'en confier la démonstration à M. Jean Hyppolite, qui n'illustre pas seulement ce séminaire par l'intérêt qu'il veut bien lui porter, mais qui, par sa présence, vous est en quelque sorte garant que je ne m'égare pas dans ma dialectique. Je lui ai demandé de commenter de Freud un texte très court, mais qui, pour se situer en 1925, c'est-à-dire bien plus avant dans le développement de la pensée de Freud, puisqu'il est postérieur aux grands écrits sur la nouvelle topique, nous porte au coeur de la nouvelle question soulevée par notre examen de la résistance. J'ai nommé le texte sur la dénégation. M. Jean Hyppolite, à se charger de ce texte, me décharge d'un exercice où ma compétence est loin d'atteindre la sienne. Je le remercie d'avoir accédé à ma demande et je lui passe la parole sur la *Verneinung*" (E, p. 380)

Ces belles paroles de politesse et de remerciement, propres à l'ambiance feutrée du séminaire, sont prononcés non sans une certaine dose de malice, dans un contexte dont Lacan dévoile lui-même certains arrière-plans en avançant la thématique de la "dénégation". En réalité, nous allons nous en rendre compte, en "passant" la parole au philosophe, Lacan pourrait bien lui tendre un piège dans lequel, sans résistance aucune, alors qu'il aurait dû davantage se méfier, celui-ci va tomber à pieds joints.

Pour en finir avec la présentation de cette Introduction à la séance sur la *Verneinung* dans la version rédigée de 1956 reprise presque à l'identique dans les *Ecrits*, on remarquera le retour lancinant auquel elle donne lieu du qualificatif "dialectique", sans que le sens de celui-ci soit à aucun moment précisé ou défini : il joue à la manière d'un stimulant, ou d'un appât, qui éveille la curiosité en se gardant de la satisfaire, ou comme l'indication d'un lieu vide, en attente de la signification susceptible de le remplir. Lorsque Lacan prononce ici, par écrit, le mot "dialectique", il déclenche une sorte de sonnerie, en vue d'alarmer le destinataire de son propos, et, comme on dit, de le réveiller de son sommeil dogmatique. C'est pourquoi il ne faut pas se hâter de le charger d'un sens qui, en explicitant la portée, en réduirait du même coup la fonction critique, que renforce au contraire son caractère énigmatique. Si on se reporte à la transcription de la séance du séminaire du 10 février 1954 réalisée par J. A. Miller, en principe fidèle, on constate que, dans le passage qui correspond à cette

introduction (*Le Séminaire, livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. Seuil, 1975, p. 63-68), le terme “dialectique” n’apparaît à aucun moment : il constitue donc un ajout de la version écrite de la séance réalisée par Lacan en 1956, à un moment où il la charge, voire même la surcharge, de toutes sortes d’arrière-pensées, que nous pouvons à notre tour prendre comme des symptômes; ceux-ci alertent sur le fait que quelque chose d’essentiel est en train de se passer, qu’il ne faut pas se dépêcher d’interpréter si l’on veut en préserver la teneur théorique dans sa pleine vivacité.

Venons en au commentaire d’Hyppolite, qui, cette année 1953-54, était un assistant régulier, quoiqu’extraordinaire, du séminaire, en principe réservé à la formation des analystes. Sa voix s’y était déjà fait entendre, Lacan lui-même le rappelle avant de lui passer la parole (*Le Séminaire, livre I*, p. 67), au cours d’une séance antérieure du 27 janvier 1954, en réponse à une intervention désignée dans la transcription du séminaire à l’aide du monogramme Z^* . Z^* , un analyste, avait exprimé, non sans une certaine dose de naïveté, - Lacan scande son intervention d’un “Quoi ? Qu’est-ce ?” qui signale son agacement -, sa réaction négative devant les résistances constatées en cours d’analyse : “Il résiste et ça me rend furieux...”, ce qui l’amenait à exprimer “la tentation qu’on a de le (l’analysant) forcer, de le contraindre” (*Le Séminaire, livre I*, p. 34). Hyppolite avait alors pris la parole pour déclarer :

“La seule chose qui permette à l’analyste d’être intelligent, c’est quand cette résistance fait passer l’analysé / on n’avait pas encore pris l’habitude de parler d’analysant pour désigner le patient en cure/ pour un idiot. Cela donne une haute conscience de soi” (p. 35),

propos qu’il avait développé ensuite de la manière suivante :

“Il y a une volonté de domination plus forte dans la domination de la résistance à vaincre que dans la suppression pure et simple de cette résistance - sans qu’on puisse en tirer la conclusion que Freud ait voulu dominer le monde” (p. 36).

Ceci revenait à présenter la relation entre l’analyste et l’analysant comme un épisode de la lutte des consciences lancées dans la quête épuisante de la domination, telle qu’elle est décrite dans le chapitre 4 de la *Phénoménologie de l’Esprit*. Sur le moment, Lacan s’était démarqué de cette interprétation, dans laquelle il avait vu, semble-t-il, un essai de justification du désir incontrôlé de l’analyste de vaincre immédiatement les résistances de son patient en les contrant, alors que son rôle “technique” devrait être au contraire de leur laisser le champ libre, pour autant qu’elles représentent la seule manière pour l’inconscient d’exprimer sa “position”. Et, dans cette réticence, on peut déjà voir par anticipation la manière dont sera reçu le commentaire sur la *Verneinung*, avec toutes sortes de gracieusetés de façade, mais aussi avec, implicitement, une réserve sur le fond, qui révèle les difficultés et le caractère ambivalent du rapport entre psychanalyse et philosophie. Cela dit, on comprend comment Lacan a pu être amené à voir en Hyppolite un interlocuteur, comme on dit, valable, dans la mesure où, par ses compétences propres, en clair sa maîtrise des méthodes du commentaire de texte, que lui-même déclare modestement ne pas détenir, il est en mesure de fournir une étude détaillée de l’article de Freud qu’il sera possible ensuite de reprendre et d’exploiter comme un matériau d’analyse.

L’intervention d’Hyppolite est présentée comme un “Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud”, et c’est encore sous cet intitulé assez inhabituel qu’elle apparaît encore dans le recueil posthume *Figures de la pensée philosophique, Ecrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, t. I, (éd. PUF, 1971, p. 385-396). Un “commentaire parlé”, c’est une leçon en partie improvisée à partir de notes de lecture, et dont la rédaction (qui sera effectuée par Lacan) tente de préserver le caractère spontané : et, pour l’avoir souvent entendu se livrer à cet exercice, on peut témoigner qu’Hyppolite donnait

personnellement à cette activité un caractère passionné, bouillonnant, et parfois même passablement embrouillé, en témoignage de fidélité à l'embrouillement de la chose même et des réflexions qu'on peut lui consacrer, ceci étant le prix à payer pour laisser cours à la dynamique haletante d'une pensée vivante; celle-ci donnait l'impression de se forcer un chemin à la hache, dans la forme d'une dialectique en acte, qui invente son objet au fur et à mesure de son déroulement, dans une forme bien peu professorale en vérité : lorsqu'il effectuait le "commentaire parlé" d'un texte, quel qu'en soit l'auteur, Hyppolite avait l'air d'être littéralement possédé par la parole véhiculée par ce texte, qu'il restituait dans une sorte de transe, qui elle-même se communiquait de façon saisissante à l'auditoire; et on peut supposer qu'il s'y est pris de cette manière au cours de la séance du séminaire de Lacan où il a présenté le texte de Freud, en essayant au maximum de le faire "parler".

Hyppolite commence par signaler la "structure absolument extraordinaire et au fond extraordinairement énigmatique" (*E*, p. 879) de l'article de Freud, qu'il a découvert au cours d'une nuit d'étude et d'extase évoquée par lui à l'aide de mots qui font penser l'expérience émotionnante vécue par Pascal au cours de la nuit du Mémorial. En raison du mystère qu'il comporte, et d'où il tire sa substance, ce texte appelle "une véritable interprétation" (id.), à laquelle Hyppolite se risque en donnant l'impression de se risquer, sans garanties, dans une entreprise à la limite impossible, dont il ne cesse de souligner le caractère osé et aventureux, ce qui n'empêche qu'il se lance dans cette tentative d'interprétation, qu'il commente au passage dans les termes suivants :

"Ce qui rend si denses ces quatre ou cinq pages, c'est, comme vous le voyez, qu'elles mettent tout en cause, et qu'on y va de ces remarques concrètes, si menues en apparence et si profondes dans leur généralité, à quelque chose qui emporte toute une philosophie, entendons toute une structure de pensée."
(*E*, p. 884)

Le point de départ de cette interprétation est fourni par la suggestion qu'Hyppolite reprend de Lacan de traduire *Verneinung* par "dénégation", ce qui, comme nous l'avons vu en effectuant une première lecture du texte de Freud, ne va pas du tout de soi, et est en tous cas une violence faite à la langue pour laquelle *Verneinung* signifie simplement "négation". Il explique alors comment, en prenant appui sur des exemples qui consistent effectivement en des formules de dénégation, du genre "je n'ai pas voulu dire cela", Freud procède "à une généralisation pleine de hardiesse, et où il va poser le problème de la dénégation en tant qu'elle pourrait être l'origine même de l'intelligence" (*E*, p. 880). Et il accompagne sa démarche de la réflexion suivante : "C'est ainsi que je comprends l'article dans toute sa densité philosophique".

Qu'est-ce que dénier ? C'est "un mode de présenter ce qu'on est sur le mode de ne l'être pas" (*E*, p.881), qui entremêle en conséquence les fonctions du positif et du négatif, d'une façon qu'Hyppolite présente ainsi :

"C'est ainsi que Freud s'introduit dans la fonction de la dénégation et, pour ce faire, il emploie un mot auquel je n'ai pu faire autrement que de me sentir familier, le mot *Aufhebung*, qui vous le savez a eu des fortunes diverses; ce n'est pas à moi de le dire..." (*E*, p. 880)

Et, à ce moment, la version écrite du "commentaire parlé" fait place à cette interjection :

"Dr Lacan - Mais si, à qui, sinon à vous, cela reviendrait-il ?"

Tout en restituant à l'échange son caractère vivant, et comme improvisé, cette remarque souligne que le surcroît d'attention portée au terme *Aufhebung* relève de la responsabilité du philosophe, et rien n'interdit de lire, en arrière de ce qui dit Lacan, non sans une certaine dose de malignité, quelque chose du genre de : "C'est vous qui le dites !".

Hyppolite poursuit, en s'engouffrant dans la voie qu'il vient d'ouvrir :

“C'est le mot dialectique de Hegel, qui veut dire à la fois nier, supprimer et conserver, et foncièrement soulever. Dans la réalité, ce peut être l'*Aufhebung* d'une pierre, ou aussi bien la cessation de mon abonnement à un journal. Freud ici nous dit : “La dénégation est une *Aufhebung* du refoulement, mais non pour autant une acceptation du refoulé”. Ici commence quelque chose de vraiment extraordinaire dans l'analyse de Freud, par quoi se dégage... une portée philosophique prodigieuse... Présenter son être sur le mode de l'être pas, c'est vraiment de cela qu'il s'agit dans cette *Aufhebung* du refoulement qui n'est pas une acceptation du refoulé. Celui qui parle dit : “Voilà ce que je ne suis pas.” Il n'y aurait plus là de refoulement, si refoulement signifie inconscience, puisque c'est conscient. Mais le refoulement subsiste quant à l'essentiel, sous la forme de la non-acceptation” (E, p. 881).

Et, en lisant les lignes de cette recension, où ne cessent de revenir les mots “extraordinaire”, “prodigieux”, ceux qui l'ont connu peuvent s'imaginer entendre à nouveau résonner le ton de voix si particulier d'Hyppolite, qui aimait ponctuer ses phrases de sonores coups de point sur la table de manière à en amplifier théâtralement l'effet de suggestion, en mettant, comme on dit familièrement, toute la gomme.

Le commentaire parlé se poursuit ainsi :

“Ici Freud va nous conduire dans un procès d'une extrême subtilité philosophique, auquel notre attention ferait grossièrement défaut à laisser passer dans l'irréflexion de son usage courant cette remarque à laquelle Freud va s'attacher qu' “ici l'intellectuel se sépare de l'affectif”. Car il y a vraiment dans la façon dont il va la traiter une découverte profonde. Je dirai, poussant mon hypothèse, que pour faire une analyse de l'intellectuel, il ne montre pas comment l'intellectuel se sépare de l'affectif, mais comment il est, l'intellectuel, cette sorte de suspension du contenu auquel ne disconviendrait pas dans un langage un peu barbare le terme de sublimation. Peut-être ce qui naît ici est-il la pensée comme telle; mais ce n'est pas avant que le contenu ait été affecté d'une dénégation.” (E, p. 881)

Résumons : l'intellectuel, ce n'est pas quelque chose de radicalement autre de l'affectif, mais c'est de l'affectif *aufgehoben*, c'est-à-dire “sublimé” par le moyen de la *Verneinung*. Freud dit bien en effet, et c'est la thèse principale que développe son article, que l'intellectuel est de l'affectif nié qui, étant issu de lui, reste jusqu'au bout sous sa dépendance, du moins pour ce qui concerne son contenu, qu'il présente sous une autre forme en se servant du symbole de la négation, marque de fabrique du refoulement, et peut-être aussi de la pensée comme telle dont l'exercice est caractérisé par un foncier négativisme. Mais, quand il parle de l'*Aufhebung* du refoulement, au sens du contournement de certains de ses effets que traduit la forme intellectuelle du jugement, ce qui peut paraître correspondre à sa suppression ou à sa levée provisoire, Freud ne pense certainement pas à un travail du négatif qui, suivant le mouvement d'un retour sur soi, conduirait à sa propre transformation en positif, selon une logique de développement au point de vue de laquelle la négation serait autre chose qu'un symbole formel plaqué sur un contenu qu'il laisse inchangé : c'est pourtant ce qu'Hyppolite semble faire dire à Freud en interprétant son explication à la lumière de la notion de “dénégation”, dont il fait un schème heuristique qui l'amène à comprendre la genèse de l'intellectuel à partir de l'affectif sur le modèle du développement de la conscience tel que le décrit Hegel dans la *Phénoménologie*, comme le confirme la suite du “commentaire parlé” :

“Pour rappeler un texte philosophique (ce dont encore une fois je m'excuse, mais le Dr Lacan m'est ici le garant d'une telle nécessité), à la fin d'un chapitre de Hegel, il s'agit de substituer la négativité véritable à cet appétit de destruction, qui s'empare du désir et qui est conçu ici sous un mode profondément mythique, bien plutôt que psychologique, substituer, dis-je, à cet appétit de destruction qui s'empare du désir et est tel qu'à l'extrême issue de la lutte primordiale où les deux combattants s'affrontent, il n'y aura plus

personne pour constater la victoire ou la défaite de l'un ou de l'autre, une négation idéale. La dénégation dont parle Freud ici, pour autant qu'elle est différente de la négation idéale où se constitue ce qui est intellectuel, nous montre justement cette sorte de genèse dont Freud, au moment de conclure, désigne le vestige dans le négativisme qui caractérise certains psychotiques.” (E, p. 881)

Gageons que les auditeurs du séminaire, engagés comme ils l'étaient dans un véritable processus initiatique, ont été comblés dans leur souhait d'approcher d'insondables mystères en entendant ces déclarations elliptiques, appuyées sur un tissu d'allusions à la “négativité véritable”, à la “négativité idéale”, qui n'est pas seulement appétit prosaïque de destruction, et qui, dans la mesure où elle revêt la figure concrète d'un affrontement, comme dans la lutte à mort des consciences identifiée communément sous l'appellation de “dialectique du maître et de l'esclave”, ne s'accomplit pas avec l'élimination factuelle de l'une des parties en présence : c'est-à-dire qu'elle est la négation en tant qu'elle n'est pas seulement négation, ou suppression pure et simple, donc élimination, mais est porteuse d'une puissance créatrice dont la dynamique impulse le dépassement de la simple conscience en conscience de soi, donc la conversion de l'affectif en intellectuel, suivant l'élan d'une genèse dont est par là même révélée la teneur rationnelle. La dénégation, en tant qu'elle obéit à la procédure sublimante de l'*Aufhebung* qui comporte à la fois acceptation et refus, marque ainsi le point où la pensée, se sépare, se détache, et même se démarque de la pulsion originelle vis-à-vis de laquelle elle se pose comme étant son contraire direct, alors même qu'elle a trouvé en celle-ci son origine. Nous avons donc bien affaire ici à une sorte de procès dialectique, au cours duquel l'intellectuel se forme à partir de l'affectif, par le travail du négatif, dans la forme d'une genèse.

Hyppolite va plus loin encore dans ce sens lorsqu'il déclare :

“C'est à mon sens ce qu'il faut admettre pour comprendre ce dont il est proprement parlé dans cet article sous le nom de dénégation, encore que ce ne soit pas immédiatement visible.” (E, p. 882)

“J'en conclus qu'il faut donner à ce qui s'est produit un nom philosophique, qui est un nom que Freud n'a pas énoncé ; c'est la négation de la négation. Littéralement, ce qui apparaît ici, c'est l'affirmation intellectuelle, mais seulement intellectuelle, en tant que négation de la négation. Les termes ne s'en trouvent pas chez Freud, mais je crois qu'on ne fait que prolonger sa pensée à la formuler ainsi. C'est bien cela qu'elle veut dire.” (E, p. 882)

En lisant Freud à la lumière de la notion de négation absolue ou négation de la négation, et en disant : “C'est bien de cela qu'il parle sur le fond, bien qu'il ne le dise pas expressément !”, Hyppolite est donc amené à interpréter la production de l'intellectuel à partir de l'affectif sur le modèle d'une progression dont le mouvement était de fait amorcé dans son origine, qui n'est pas un simple commencement empirique, au sens des stades d'une évolution telle que peut la repérer une psychologie positive appuyée sur la simple observation, ce qu'il traduit en affirmant que cette progression est “de l'ordre de l'histoire et du mythe” (E, p. 883) :

“Et je pense, d'après le rôle que Freud fait jouer à cet affectif primordial, en tant qu'il va engendrer l'intelligence, qu'il faut l'entendre comme l'enseigne le Dr Lacan : c'est-à-dire que la forme primaire de relation que psychologiquement nous appelons affective est elle-même située dans le champ distinctif de la situation humaine, et que, si elle engendre l'intelligence, c'est qu'elle comporte déjà à son départ une historicité fondamentale; il n'y a pas l'affectif pur d'un côté, tout engagé dans le réel, et l'intellectuel pur de l'autre, qui s'en dégagerait pour le ressaisir. Dans la genèse ici décrite, je vois une sorte de grand mythe : et derrière l'apparence de la positivité chez Freud, il y a ce grand mythe qui la soutient.” (E, p. 883)

Pourquoi cette mythification ou mythologisation du processus de genèse dont l'interprétation de la *Verneinung* comme négation de la négation fournit la clé? Pour

faire pièce au psychologisme ambiant dont Lacan avait fait son adversaire principal, et que le philosophe déclare aussi combattre avec les armes qui lui sont propres, en mettant en place la configuration mythique dans le cadre de laquelle la confrontation du positif et du négatif revêt une allure tout à fait nouvelle, qui n'est pas réductible à un ensemble plus ou moins aléatoire de données factuelles. Et il n'aurait pas fallu beaucoup insister, sans doute, pour faire dire à Hyppolite que cette confrontation mythique représente une résurgence de certains thèmes de prédilection du romantisme allemand, tels que, par exemple, une philosophie comme celle de Schelling les exploite.

Pour restituer cette configuration mythique, Hyppolite se reporte tout de suite au passage de la fin de l'article de Freud qui évoque la conjonction ambiguë entre les actions d'Eros et de Thanatos :

“Qu'est-ce à dire. Derrière l'affirmation, qu'est-ce qu'il y a ? Il y a la *Vereinigung*, qui est Eros. Et derrière la dénégation..., qu'y a-t-il donc ? L'apparition ici d'un symbole fondamental dissymétrique. L'affirmation primordiale, ce n'est rien d'autre qu'affirmer : mais nier, c'est plus que vouloir détruire. Le procès qui y mène, qu'on a traduit par rejet, sans que Freud use ici du terme *Verwerfung*, est accentué plus fortement encore, puisqu'il y met *Ausstossung*, qui signifie expulsion. On a en quelque sorte ici le couple formel de deux forces premières : la force d'attraction et la force d'expulsion, toutes les deux, semble-t-il, sous la domination du principe de plaisir, ce qui ne laisse pas d'être frappant dans ce texte.” (E, p. 883)

Le mythe, c'est cette vérité profonde, et pour une part indicible, qui se cache “derrière” les apparences. Affirmer et nier sont deux activités qui se caractérisent d'abord à partir de leurs effets : ceux-ci consistent de fait à conserver ou à éliminer; mais, en arrière de cela, jouent des forces fondamentales, qui sont les principes essentiels du négatif et du positif en tant que tels. Ceux-ci répondent à des orientations pulsionnelles dissymétriques qui, davantage encore qu'elles n'interviennent directement l'une contre l'autre, jouent sous des formes radicalement distinctes, qui les font fonctionner sur des plans différents et dissociés : le principe positif de l'Eros tend à l'unification, mais le principe négatif représenté par Thanatos ne tend pas seulement, selon le mouvement inverse, à la dispersion destructrice, dans la mesure où, disposant à l'*Aufhebung*, il ouvre la voie à l'intervention de la négation de la négation, dans la figure de la dénégation qui confère à l'opposition une dimension productrice, par laquelle elle rejoint à sa manière le mouvement de la positivité créatrice, suivant un modèle qui n'est pas sans analogie avec celui de la réconciliation des contraires dans l'Un. C'est de cette manière que la genèse de la conscience peut être comprise à la manière des grands mythes théogoniques : nous sommes ici plongés en plein délire interprétatif.

Cette dimension mythique, Hyppolite la découvre à l'arrière-plan du passage crucial de l'article où Freud explique, en effectuant un retour aux origines “mythiques” de la pensée, la manière dont se sont dissociées les deux fonctions du jugement, comme jugement d'attribution d'une part, et comme jugement d'existence d'autre part. Au point de départ de ce processus, il y a le jugement d'attribution, qui effectue la transposition mentale des deux tendances vitales primitives à l'introjection et à l'expulsion, qui, correspondent au fait de vouloir ou de ne pas vouloir avoir en soi ou avec soi quelque chose, dans un contexte où le moi n'est encore en rapport qu'avec soi, d'une manière qu'on serait tenté de dire narcissique :

“Il y a au début, semble dire Freud, mais au début ne veut rien dire d'autre que dans le mythe : “Il était une fois”... Dans cette histoire il était un moi (entendons ici un sujet) pour lequel il n'y avait encore rien d'étranger.” (E, p. 884)

Toute la question est alors de comprendre comment ce sujet, notion qui est ici à prendre dans sa signification la plus neutre, au sens où on parle du “sujet” d’une expérience, en vient à entrer en relation avec quelque chose d’extérieur, ce qui correspond au moment où sa perception se transforme en représentation en passant par l’épreuve de l’anticipation et de la répétition qui, comme le dit Freud, l’amène à “retrouver”, et non simplement “trouver” quelque chose dans la réalité :

“Ce qui est important, c’est qu’ “au début” il est égal de savoir s’il y a ou s’il n’y a pas. Il y a. Le sujet reproduit sa perception primitive qu’il en a eue. Quand maintenant il dit que cela existe, la question est de savoir, non pas si cette représentation conserve encore son état dans la réalité, mais s’il pourra ou ne pourra pas la retrouver.” (E, p. 884-885)

Ce moment est celui où le “sujet” découvre que la réalité ne lui appartient pas, n’est pas une dimension de son être, comme il se le figure à l’origine, mais “existe” en dehors de lui, c’est-à-dire aussi sans lui, et en conséquence subsiste en son absence, ce qui l’oblige à renoncer à une attitude idéaliste du type de celle signifiée par la formule *esse est percipi* : non, les choses ne sont pas seulement ce qu’il en perçoit, elles ne sont pas seulement au moment où il les perçoit, et donc, au sens de l’existence réelle, elles ne “sont” pas du seul fait d’être perçues.

Ici, Hyppolite donne l’impression de serrer au plus près le texte de Freud, dont il restitue avec beaucoup de force et d’acuité l’un des moments essentiels, à ceci près cependant qu’il passe très vite sur la référence aux deux principes de plaisir et de réalité, dont le premier est placé sous l’autorité d’Eros et le second sous celle de Thanatos. Mais, se laissant aussitôt emporter par son enthousiasme interprétatif, il en déborde à nouveau la portée littérale :

“Cela devient donc tout à fait mythique : deux instincts qui sont pour ainsi dire entremêlés dans ce mythe qui porte le sujet : l’un celui de l’unification, l’autre celui de la destruction. Un grand mythe, vous le voyez, et qui en répète d’autres.” (E, p. 885)

Ce qui fait beaucoup de mythes, alors que ce mot n’est à aucun moment prononcé par Freud, qui, à partir de l’examen d’un simple fait locutionnel constaté dans le cadre de la cure, se contente de proposer quelques hypothèses au sujet de la genèse de la pensée, qu’il explique par l’emploi du symbole de la négation, selon lui, indispensable à la prise en compte du principe de réalité, à côté du principe de plaisir dont il limite et conteste le règne exclusif en faisant fond sur une négativité, dont les origines lointaines sont à rechercher du côté de Thanatos, c’est-à-dire de l’instinct de destruction, dont la voix se fait à un certain moment entendre à côté de celle d’Eros. On pourrait dire que Freud s’amuse ainsi, non sans une certaine dose de perversité maligne, à retrouver, aux sources de la pensée intellectuelle, un négativisme comparable, il fait lui-même ce rapprochement, à celui qui peut être observé chez les grands psychotiques, ce qui restitue à cette pensée la charge de folie, et de démesure, sans laquelle sa formation ne serait tout simplement pas concevable.

En vue de restituer à sa lecture “mythologique” de l’analyse de Freud des bases textuelles, Hyppolite fait alors fond sur l’un de ces détails qui peuvent passer inaperçus à des lecteurs inattentifs mais dont les commentateurs de textes font leurs délices : Freud a présenté le caractère affirmatif des interventions d’Eros comme un “concentré “ (*Ersatz*) des tendances à l’unification qui le définissent, alors que, s’agissant de la négativité propre aux interventions de l’autre grand principe, Thanatos, il a utilisé un terme différent, en le présentant comme “remplaçant”, “successeur” (*Nachfolge*, qu’Hyppolite interprète au sens de “conséquence”) des tendances destructrices. Ce détail est exploité de la façon suivante :

“La petite nuance que l’affirmation ne fait en quelque sorte que se substituer purement et simplement à l’unification, tandis que la négation résulte par après de l’expulsion, me paraît seule capable d’expliquer la phrase qui suit où

il s'agit simplement de négativisme et d'instinct de destruction. C'est qu'en effet cela explique bien qu'il puisse y avoir un plaisir de dénier, un négativisme qui résulte simplement de la suppression des composantes libidinales ; c'est-à-dire que ce qui a disparu dans ce plaisir de nier (disparu - refoulé), ce sont les composantes libidinales. Par conséquent l'instinct de destruction dépend-il aussi du principe du plaisir ? Je crois ceci très important, capital pour la technique. " (E, p. 885-886)

Il convient, à ce moment de la relecture du commentaire parlé d'Hyppolite, de faire aussi état des notes en bas de pages dues à Lacan en personne qui l'accompagnent dans la version publiée du volume I de *La psychanalyse* reproduite à l'identique dans l'Appendice des *Ecrits*, avec ces mêmes notes d'accompagnement. Lorsqu'Hyppolite avait commenté le thème de la répétition comme condition du passage de la perception à la représentation en expliquant que celui-ci renvoie à autre chose qu'à une "mémoire" psychologique, Lacan s'était demandé en note : "l'auteur (Hyppolite) veut-il indiquer ici la réminiscence platonicienne ?" (E, p. 885, note 2), ce qui, d'une façon qu'on pourrait croire parodique, va plus loin encore dans le forçage interprétatif du texte, mais correspond, comme nous le verrons plus tard en examinant sa reprise du commentaire d'Hyppolite, à une préoccupation à laquelle Lacan attache énormément d'importance. Le passage de l'intervention d'Hyppolite qui vient d'être reproduit est à nouveau scandé en note par deux interventions de Lacan. Lorsqu'Hyppolite parle de la "suppression des composantes libidinales", Lacan note :

"Allemand : *Abzug* : défalcation, décompte, retenue, ce qui est défalqué dans le plaisir à nier, ce sont les composantes libidinales. La possibilité en est référée à la *Triebentmischung* qui est une sorte de retour à l'état pur, de décantation des instincts, dont l'usage traduit très médiocrement le terme par : désintrication des instincts" (E, p. 886, note 1),

ce qui n'est pas absolument clair, comme d'ailleurs ne l'est pas non plus le passage correspondant du texte de Freud qui est extraordinairement elliptique. Et, lorsqu'Hyppolite suggère que l'instinct de destruction pourrait bien être, lui aussi une émanation du principe de plaisir, selon un mouvement qui fait penser au dédoublement dialectique de l'Un, Lacan intervient à nouveau, de manière à témoigner son enthousiasme :

"La façon admirable dont l'exposé de M. Hyppolite serre ici la difficulté nous paraît d'autant plus significative que nous n'avions pas encore produit les thèses que nous devons développer l'année suivante dans notre commentaire d'*Au delà du principe de plaisir*, sur l'instinct de mort, à la fois éludé et si présent dans ce texte." (E, p. 886, note 2)

Lacan, à un moment où il a un besoin vital de confirmer sa position à l'aide de garanties extérieures, feint de croire que le commentaire d'Hyppolite va à l'avance dans le sens de sa propre relecture de Freud; mais ceci pose problème : considérer que le principe de destruction soit "au delà du principe de plaisir", auquel il applique ses procédures négatives, et considérer qu'il soit dérivé de ce principe comme l'une de ses conséquences, ce que semble faire ici Hyppolite, sont deux choses différentes qu'il ne va pas de soi d'amalgamer.

Il y a donc, selon Hyppolite, un "plaisir de nier", ou plutôt de "dénier", qui permet, comme il le dit plus loin, de "rattacher la tendance à la destruction au principe du plaisir". Ceci revient à soutenir qu'affirmer et nier sont les manifestations d'une seule et unique force, qui évoque une sorte de *conatus* au sens spinoziste, force que son développement amène à se dédoubler, et à entrer en opposition avec soi, suivant un schéma analogue à celui que décrit la dialectique hégélienne : c'est-à-dire que cette force en s'aliénant, ce qui correspond selon Hyppolite au moment répressif du refoulement, reste cependant la même, au sens d'une identité dynamique, qui, n'étant pas simplement donnée comme ça au départ, se produit et se construit au fur et à mesure de son mouvement et suivant la finalité que celui-ci impulse en la projetant au devant de

lui. C'est sous cette condition qu'il devient possible de comprendre comment cette identité en vient à se reconnaître et à se faire reconnaître tout en se niant, conformément à la logique "dialectique" de la dénégation qui permet de penser ensemble les deux opérations de l'affirmation et de la négation, alors même qu'elles se présentent comme inconciliables. Hyppolite dit cela de la façon suivante :

"Qu'est-ce que signifie dès lors cette dissymétrie entre l'affirmation et la négation ? Elle signifie que tout le refoulé peut à nouveau être repris et réutilisé dans une espèce de suspension, et qu'en quelque sorte au lieu d'être sous la domination des instincts d'attraction et d'expulsion, il peut se produire une marge de la pensée, une apparition de l'être sous la forme de l'être pas, qui se produit avec la dénégation, c'est-à-dire où le symbole de la négation est rattaché à l'attitude concrète de la dénégation." (E, p. 886)

Autrement dit, ce qui est refoulé n'est pas expulsé ou exclu, mais "suspendu", c'est-à-dire aussi conservé, suivant le modèle de l'opération de l'*Aufhebung* qui, selon l'interprétation qu'en donne Hegel, pose tout en ôtant ou en supprimant, dans la forme du dépassement ou de la relève. Au fond, c'est la totalité de l'histoire du psychisme qui se trouve confrontée à la collusion entre être et n'être pas, qui commande la genèse de ses différentes opérations et pose les bases de leur réunion. Est intéressante, mais aussi très libre par rapport au texte de Freud, l'allusion faite au passage à une "marge de la pensée", qui consiste dans le fait que la pensée entre dans un rapport négatif à soi, proprement se nie, sans cesser pour autant d'être "soi", ce qui est la condition de son devenir.

Ceci entendu, reste à résoudre une dernière difficulté : que veut dire Freud lorsqu'il indique pour finir que "l'on ne découvre dans l'analyse aucun "non" provenant de l'inconscient" ? Cela a-t-il pour conséquence d'assigner au "non", c'est-à-dire plus généralement à la négativité, une source indépendante ? Hyppolite résout ainsi la difficulté :

"On ne découvre dans l'analyse aucun "non" à partir de l'inconscient"). Mais on y trouve bien de la destruction. Donc il faut absolument séparer l'instinct de destruction de la forme de destruction, car on ne comprendrait pas ce que veut dire Freud. Il faut voir dans la dénégation une attitude concrète à l'origine du symbole explicite de la négation, lequel symbole explicite rend seul possible quelque chose qui soit comme l'utilisation de l'inconscient, tout en maintenant le refoulement... On ne trouve dans l'analyse aucun "non" à partir de l'inconscient, mais la reconnaissance de l'inconscient du côté du moi montre que le moi est toujours méconnaissance; même dans la connaissance on trouve toujours du côté du moi, dans une formule négative, la marque de la possibilité de détenir l'inconscient tout en le refusant." (E, p. 887)

Arrêtons nous tout de suite sur la thèse essentielle qui est ici avancée, et qui représente ce que Lacan voulait faire dire à Hyppolite, et justifie que la parole lui ait été "passée", ce qui répondait à une attente bien précise : "Le moi est toujours méconnaissance", c'est-à-dire en défaut et en retrait par rapport à soi-même, ce qui n'est pas un accident de sa constitution, mais la condition essentielle de celle-ci, en tant que "forme aliénée de l'être", pour reprendre la formule que Lacan avait employée en introduisant l'exposé d'Hyppolite (*Le Séminaire - Livre I*, Seuil, 1975, p. 63). C'est-à-dire que le moi, comme la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, se nourrit de ce rapport négatif à soi sans lequel il serait quelque chose d'inabouti et de mort : c'est en se décentrant par rapport à soi qu'il parvient, au prix de l'*Aufhebung* dont la dénégation remplit la fonction, à se connaître dans la forme d'un être décalé parce qu'il est en conflit avec lui-même ; ce décentrement ne constitue pas un épisode factuel de son histoire, mais le moment décisif qui décide entièrement de celle-ci, moment représenté, comme Lacan l'explique par ailleurs, par le stade du miroir où le moi, pour la première fois, s'identifie à travers son autre. Le moi est ce qu'il n'est pas, ou est de ne

pas être ce qu'il est, ce qui veut dire qu'il est dans l'impossibilité de coïncider absolument avec soi, ou plutôt que cette coïncidence est pour lui l'objet d'une aspiration, un but vers lequel il tend indéfiniment, mais qu'elle n'est pas pour lui donnée au départ sous une forme objectivement garantie. On peut du moins estimer que c'est ainsi que Lacan entendait la formule "Le moi est toujours méconnaissance", qui, pour lui devait immédiatement entrer en résonance avec la leçon kojévienne : de cette dernière, résultait la vision parallèle d'un moi constamment en lutte avec l'autre qui est à la fois en face de lui et en lui, moi qui ne parvient à la pacification, à la *Befriedigung*, qu'en s'abolissant comme moi séparé et en acceptant cette abolition sous la domination exercée par la dyade du tyran (Napoléon / Staline) et du sage (Hegel / Kojève) qui met fin pour toujours à l'alternance de la reconnaissance et de la méconnaissance.

Donc, c'est le moi, en tant qu'il se définit par la capacité à dénier, qui a proprement la vocation du négatif : et, à celle-ci reste extérieur et indifférent l'inconscient, qui dans la configuration mise en place par Hyppolite semble occuper une position analogue à celle de l'en soi hégélien plein et massif, et s'apparente ainsi à l'instinct comme force naturelle irrépressible, alors que le moi occupe celle du pour soi, c'est-à-dire de l'être réfléchi en essence par la médiation de la négation. Comment expliquer cela ? En soutenant, comme le fait Hyppolite, qu' "il faut absolument séparer l'instinct de destruction de la forme de destruction", cette dernière étant incarnée dans le symbole de la négation. C'est comme forme pure, donc abstraitement séparée par l'intervention de l'entendement, que la négation apparaît comme un pouvoir indépendant de l'instinct, alors qu'elle est consubstantielle à la dynamique de sa transformation dont elle fait comprendre la progression, qui tient à "la possibilité de détenir l'inconscient tout en le refusant", ce à quoi elle parvient en le rejetant dans la "marge de la pensée" qu'elle a ouverte. En allant plus loin que ne le fait Hyppolite, on pourrait dire qu'est ainsi esquissé le mouvement dialectique suivant : l'histoire de l'esprit commence par le oui, se poursuit par le non, pour aboutir à la conciliation du oui et du non, qui est la condition de la vie du moi voué à la dénégation.

On remarquera pour finir que cette construction, qui a dû beaucoup frapper les auditeurs du "commentaire parlé", et leur paraître géniale, fait l'impasse sur la référence que le texte de Freud consacre au "principe de réalité", alors que celui-ci constitue le pivot de son explication de la formation de l'esprit.

Copyright Pierre Macherey