

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

25/02/2004

### *PSYCHANALYSE ET PHILOSOPHIE*

#### Le problème de la *Verneinung*

#### (3) La reprise du commentaire d'Hyppolite par Lacan

Notre problème n'est pas de savoir si le commentaire d'Hyppolite, incontestablement brillant et même enthousiasmant en raison de l'élan interprétatif qui l'emporte, est ou non conforme aux intentions véhiculées par le texte original de Freud, que sa concision expose à être interprété de façon élargie, toute la question étant de savoir jusqu'où peut aller cet élargissement pour ne pas prendre le risque de substituer à la réflexion esquissée de façon problématique par Freud une autre pensée qui, tout en disposant de sa cohérence propre, lui serait étrangère. Pour prétendre répondre à une telle interrogation, il faudrait s'appuyer sur des critères objectifs supposant que la théorie freudienne puisse être considérée comme une science constituée, ce qui renvoie encore à un autre problème, qui est de savoir ce qu'est une science constituée et si l'étude du psychisme humain est jamais parvenue à prendre une telle forme. Ce qui nous intéresse ici, plus précisément, c'est de comprendre comment, en ce jour de février 1954 qui est passé pour une part dans la légende, ce qui a eu pour conséquence que son contenu a été largement mythifié, s'est déroulé le dialogue entre le philosophe (Hyppolite) et le psychanalyste (Lacan), et d'éclairer à partir de là les relations pour le moins ambiguës, et que leur ambiguïté rend d'autant plus intéressantes, qu'entretiennent philosophie et psychanalyse.

Nous avons vu, en présentant l'Introduction de Lacan à l'intervention d'Hyppolite, dans quel but bien précis celle-ci avait été sollicitée. Les notes en bas de page qui accompagnent la rédaction du "commentaire parlé" nous ont déjà fait entendre comme en voix *off* Lacan, intervenant, par écrit sinon en parole, pour souligner les points forts de l'explication du texte de Freud proposée par Hyppolite et pour en amplifier la portée : de cela, il semble se conclure qu'Hyppolite a répondu, et même au delà, à l'attente qui était celle de Lacan, c'est-à-dire qu'il a apporté à son moulin l'eau dont il avait besoin pour le faire tourner plus efficacement. D'où se dégage en gros l'idée que la philosophie pourrait, sous certaines conditions, être utilisée comme un instrument d'appoint par la psychanalyse, et conforter certaines de ses orientations, en les nourrissant de concepts, comme celui de dialectique, dont elle a besoin pour échapper à un positivisme médical de courte vue dont la révolution freudienne représente, c'est clair, la contestation radicale. Mais les choses ne sont peut-être pas si simples : et on peut compter sur Lacan pour les porter à un degré de complication qui en tord la signification de première vue, de façon déroutante. Il est incontestable qu'il attend de la prestation du philosophe un certain service, mais la nature exacte de ce service reste encore à préciser. De fait, la séance du séminaire s'est poursuivie au delà de l'intervention d'Hyppolite, puisqu'après que celui-ci ait présenté son exposé, comme un élève ou un étudiant peut être invité à le faire dans le cadre d'un enseignement magistral, Lacan a repris à nouveau la parole, pour proposer une "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", qui est une sorte de corrigé magistral de l'exercice : ce n'est qu'après avoir pris connaissance de cette réponse que nous pourrions saisir la pleine signification de cette séance, et du même

coup comprendre pourquoi et sous quelles conditions Lacan lui a attaché une telle importance.

La nouvelle intervention de Lacan commence par les propos élogieux qu'on attend : il rend grâce à Hyppolite d'avoir restitué au texte de Freud son statut de parole de vérité, ou, comme il le dit en propres termes de "véhicule d'une parole, en tant qu'elle constitue une émergence nouvelle de la vérité" (p. 41), ce qui, en droit, peut servir de modèle pour la lecture de tous les autres écrits de Freud, où les considérations techniques ne peuvent être séparées de la spéculation de fond, et où les faits ne sont jamais traités que sous l'autorité du concept, et non pour eux-mêmes, comme de simples faits. Or pour parvenir à traiter un texte comme parole de vérité il faut l'interpréter, nécessité que Lacan justifie de la manière suivante :

"Y a-t-il, en effet, meilleure méthode critique que celle qui applique à la compréhension d'un message les principes mêmes de compréhension dont il se fait le véhicule ? C'est le mode le plus rationnel d'éprouver son authenticité." (E, p. 381)

Est du même coup, intentionnellement ou non, soulevée la question suivante : Hyppolite a-t-il appliqué au message que contient le texte de Freud les principes de compréhension dont il se fait le véhicule, ou d'autres principes, tels que ceux empruntés à la dialectique hégélienne, dont il s'est servi pour élargir la portée du texte de Freud, ou du moins desserrer quelque peu l'étau que sa concision fait peser sur son énoncé textuel ? D'après tout ce qui vient d'être entendu, nous pouvons estimer que c'est la première option qui est retenue par Lacan, ce qu'il confirme aussitôt :

"La parole pleine, en effet, se définit par son identité à ce dont elle parle. Et ce texte de Freud nous en fournit un lumineux exemple en confirmant notre thèse du caractère transpsychologique du champ psychanalytique, comme M. Jean Hyppolite vient de vous le dire en propres termes." (E, p. 381-382)

Le philosophe, acte lui en est donné, a donc bien rempli la tâche qu'on attendait de lui : il a montré qu'au delà de sa portée factuelle immédiate l'analyse freudienne du psychisme humain recèle un arrière-plan "transpsychologique" (ce terme apparaît également dans la transcription originale de la séance, *Le Séminaire - Livre I*, Seuil, 1975, p. 68), qui, pour être révélé, mis en lumière, doit être replacé dans un contexte élargi dont la conceptualité philosophique fournit les moyens ; et, ces moyens, Lacan ne se privera jamais de les utiliser, au grand dam de ses adversaires plus ou moins incultes, qu'il se paie ainsi le luxe de battre à tous coups sur ce terrain en empruntant ce qui est à leurs yeux un abusif détour. Mais il n'est pas possible de maintenir à ce service rendu, à savoir le confort supplémentaire qu'il apporte à une manière de comprendre la psychanalyse qui en prévient certaines dérives, le caractère formel d'argument à l'appui ; encore faut-il, comme le dit Lacan dans sa réponse, "indiquer aujourd'hui les avenues qu'il ouvre à nos recherches les plus concrètes" (E, p. 382). Et c'est ici que les choses risquent de se compliquer davantage, ce qui ferait du même coup apparaître moins simplement naturelles et consensuelles les relations entre psychanalyse et philosophie.

Lacan se livre en effet alors à un étonnant exercice, qui consiste à revenir sur l'interprétation qu'Hyppolite vient de proposer du texte de Freud en vue d'en donner lui-même une interprétation, ce qui indique clairement que les explications du philosophe, si utiles soient-elles, ne se suffisent pas à elles-mêmes. A première vue, cette nouvelle interprétation va dans le sens d'une surenchère allant plus loin encore dans le sens d'une exploitation philosophique des thèses de Freud :

"M. Hyppolite, par son analyse, nous a fait franchir la sorte de haut col, marqué par la différence de niveau dans le sujet, de la création symbolique de

la négation par rapport à la *Bejahung*. Cette création du symbole, a-t-il souligné, est à concevoir comme un moment mythique, plutôt que comme un moment génétique. Car on ne peut même la rapporter à la constitution de l'objet, puisqu'elle concerne une relation du sujet à l'être, et non pas du sujet au monde." (E, p. 382)

À la lettre, Hyppolite n'avait rien dit de ce genre, et il a dû être surpris, peut-être agréablement, en entendant Lacan développer dans le prolongement de son intervention une lecture "existentialiste", au sens de Heidegger, du texte de Freud auquel est ensuite imputée "une méditation de l'être qui va à contester toute la tradition de notre pensée comme issue d'une confusion primordiale de l'être dans l'étant" (p. 43), formule essentielle dont la clé nous sera révélée par la suite. Du moins aurait-il été surpris en l'entendant, car nous constatons, en lisant le compte-rendu de la séance réalisé par Jacques-Alain Miller que Lacan n'avait rien dit de cela, qui est une amplification ajoutée après coup du contenu de son intervention, au cours de laquelle il s'était contenté de déclarer discrètement

"L'élaboration du texte de Freud par M. Hyppolite nous a montré la différence de niveaux de la *Bejahung*, de l'affirmation, et de la négativité en tant qu'elle instaure à un niveau inférieur - c'est exprès que je prends des expressions beaucoup plus pataudes - la constitution du rapport sujet-objet. C'est bien là à quoi ce texte, en apparence si minime, nous introduit d'emblée, rejoignant sans aucun doute certaines des élaborations les plus actuelles de la méditation philosophique." (*Le Séminaire - Livre I*, Seuil, 1975, p. 68-69)

Et il s'en était tenu à ce propos allusif, alors que, dans la version de la séance qu'il a personnellement rédigée, il poursuit, d'une manière qui exagère encore un peu plus l'importance du lien que la psychanalyse noue avec la philosophie, ou du moins avec certaines de ses tendances contemporaines :

"On ne peut manquer d'être frappé par ce qui transparaît constamment dans l'oeuvre de Freud d'une proximité de ces problèmes /ceux posés dans le langage de la philosophie/, qui laisse à penser que des références répétées aux doctrines présocratiques ne portent pas le simple témoignage d'un usage discret de notes de lecture (qui serait au reste contraire à la réserve presque mystifiante que Freud observe dans la manifestation de son immense culture), mais bien d'une appréhension proprement métaphysique de problèmes pour lui actualisés." (E, p. 383)

Cette phrase alambiquée signifie que Freud n'a rien fait d'autre que poser à nouveau, sur les bases qui lui étaient fournies par la clinique, les problèmes généraux auxquels la philosophie, dans sa dimension proprement métaphysique, n'a cessé de s'intéresser depuis qu'elle existe, et sur lesquels ses avancées les plus récentes la font encore revenir : c'est pourquoi sa pensée devrait pouvoir, sans problème, être exposée dans les formes propres à la philosophie, auxquelles elle est en quelque sorte préadaptée, ce qui paraît apparenter plus étroitement encore la psychanalyse à la philosophie.

L'un de ces problèmes est celui du rapport de l'intellectuel à l'affectif, que la vulgate psychologique ramène à une opposition frontale plaçant en alternative le vécu concret, dont l'affectif aurait le privilège, et la pensée abstraite définissant en propre l'intellectualité, ce qui constitue selon Lacan un "malentendu fondamental". Selon la version de 1975, la plus conforme à ce qui a dû effectivement se dire en 1954,

"l'affectif n'est pas comme une densité spéciale qui manquerait à l'élaboration intellectuelle. Il ne se situe pas dans un au-delà mythique de la production du symbole qui serait antérieur à la formulation discursive. Cela seul peut nous permettre d'emblée, je ne dis pas de situer, mais d'appréhender ce en quoi consiste la réalisation pleine de la parole." (*Le Séminaire - Livre I*, Seuil, 1975, p. 69)

Ce qui devient, dans la version "amplifiée" de 1956 :

“L’affectif dans le texte de Freud est conçu comme ce qui d’une symbolisation primordiale conserve ses effets jusque dans la structuration discursive. Cette structuration, dite encore intellectuelle, étant faite pour traduire sous forme de méconnaissance ce que cette première symbolisation doit à la mort. Nous sommes ainsi portés à une sorte d’intersection du symbolique et du réel qu’on peut dire immédiate, pour autant qu’elle opère sans intermédiaire imaginaire, mais qui se médiatise, encore que ce soit précisément sous une forme qui se renie, par ce qui a été exclu au temps premier de la symbolisation.” (E, p. 383)

Ce que Lacan, dans un premier temps, avait retenu de la lecture du texte de Freud sur la *Verneinung* par Hyppolite peut se résumer ainsi : l’affectif, c’est-à-dire le pulsionnel, n’est pas ce qui a dû être soustrait, ou simplement défalqué, pour qu’advienne, à sa place laissée ainsi vacante, l’intellectuel, c’est-à-dire le conscient, et la capacité de symbolisation qui le définit en propre; mais il subsiste à travers la production de l’intellectuel auquel il imprime sa marque, ce que traduit précisément le symbole de la négation, dont la pensée consciente se sert comme d’un instrument, mais dont l’usage sert des forces pulsionnelles profondes, celles-ci continuant à s’exprimer et à agir à travers lui; ceci signifie que l’intellectuel ne se substitue pas à l’affectif, mais traduit dans le langage qui lui est propre la persistance de ses élans, dont il est la manifestation, même si cette manifestation est décalée : l’intellectuel, c’est encore de l’affectif quoique sous une tout autre forme ; c’est pourquoi il est aberrant de présenter l’intellectuel comme se situant complètement à part de l’affectif et comme résultant de sa simple négation, ou de son exclusion, ce qui a réciproquement pour conséquence de présenter l’inconscient comme ce qui entretient un rapport négatif à la conscience, en faisant une croix sur sa propre “position” indépendante.

Mais, à la réflexion, Lacan a estimé qu’il ne fallait pas en rester à cette interprétation qui, en faisant l’économie de toute référence à la dialectique ou à la dénégation interprétée dans les termes de la négation de la négation, serre d’assez près la lettre du texte de Freud, qui, effectivement, ne semble pas dire autre chose. C’est pourquoi il s’est employé, deux ans plus tard, en 1956, en rédigeant le texte de la séance qui s’était tenue deux ans plus tôt, à retraduire cette leçon en y injectant de façon explicite la thématique de la médiation, avec les effets de méconnaissance qu’elle induit, et surtout en la raccordant à sa réflexion personnelle sur la tripartition du symbolique, de l’imaginaire et du réel, ce qui va dans le sens de l’introduction du concept de forclusion, que prépare cette réponse au commentaire d’Hyppolite. Ce qui donne à peu près ceci : l’intellectuel est le résultat de l’*Aufhebung* de l’affectif, qui se trouve ainsi conservé sous la figure symbolique de sa négation, suivant la logique particulière de la dénégation par laquelle les fonctions du “oui” et du “non” se trouvent étroitement imbriquées; mais, si l’affectif continue à s’affirmer à travers les négations formelles de la pensée consciente, qui constituent en réalité en son déni, c’est qu’il comporte en lui-même une vocation essentielle à la négation, qui se trouve comprise dans l’instinct mortel de destruction dont les racines sont affectives : d’où la “symbolisation primordiale (qui) conserve ses effets jusque dans la structuration discursive”; cette symbolisation primordiale n’est accessible à la pensée consciente que par l’intermédiaire de ses effets, et, dans son jaillissement immédiat, qui la place à l’intersection du réel dans lequel elle expulse ce qu’elle a rejeté (c’est déjà la problématique de la *Verwerfung* qui est ici en jeu), elle reste pour la pensée consciente inacceptable, proprement unimaginable, c’est-à-dire définitivement inassimilable à la structure du moi telle que celle-ci s’est élaborée en mettant en place les mécanismes imaginaires de la méconnaissance; ces mécanismes masquent pour toujours la réalité de ce processus de *Verwerfung*, en mettant comme hors-jeu les motivations pulsionnelles profondes sous-jacentes à l’exercice de la pensée intellectuelle consciente, qui est bien

incapable de les abolir effectivement, et peut tout au plus les ignorer, ou feindre de le faire.

Ainsi retranscrite, la leçon précédente, celle qui avait été dégagée dans l'intervention orale de 1954, sans être annulée, trouve des prolongements inattendus : et, en forçant les termes utilisés par Lacan, on pourrait voir ici posées les bases d'une métaphysique de la transgression, nom moderne dont est baptisée l'antique démesure, ce qui fait penser, en même temps qu'à une certaine lecture des présocratiques, à Bataille et à sa conception de l'effervescence de l'être en état perpétuel de débordement par rapport à la factualité de l'étant qu'il consume.

Toutefois, s'étant permis ce genre d'extrapolation, Lacan ne perd pas de vue que l'objectif du séminaire est de contribuer à la formation des analystes en leur donnant les moyens d'exploiter en pratique les leçons des écrits "techniques" de Freud : ce à quoi un supplément de culture philosophique peut servir utilement, mais à condition de ne pas faire perdre de vue l'essentiel, à savoir les problèmes posés dans le cadre de la clinique analytique. C'est pourquoi la suite de son intervention va consister à expliquer, en s'appuyant sur la construction conceptuelle qui vient d'être mise en place, deux exemples concrets : celui de l'hallucination et celui de l'*acting out* au sens de Ernst Kris, à qui Lacan reprend ce second exemple. Nous ne commenterons ici que le premier exemple, celui de l'hallucination, dont l'interprétation met au premier plan des enjeux philosophiques forts, alors que le second exemple intéresse surtout la discussion entre tenants des diverses tendances à un moment très particulier de l'histoire de la psychanalyse, moment auquel Lacan a entrepris de s'emparer des armes de la philosophie pour mieux définir sa propre position dans le cadre de ce conflit de tendances, qui constitue ce qu'on peut appeler la cuisine psychanalytique.

À première vue, l'hallucination est un phénomène de la conscience, et c'est ainsi que Merleau-Ponty l'aborde dans la *Phénoménologie de la perception*, où il lui consacre, à titre de "contre-épreuve", tout un développement (p. 385-397) auquel Lacan se réfère pour commencer. Ce phénomène de la conscience est paradoxal dans la mesure où, comme l'écrit Merleau-Ponty, il "désintègre le réel sous nos yeux", effectuant ainsi un travail exactement inverse de celui de la perception : ce travail consiste en la production de représentations qui démentent les résultats de la perception, sans qu'il soit possible de les contrôler, ce qui fait d'elles apparemment des quasi-perceptions, complètement décalées par rapport au jeu normal de la conscience. Le "sujet" en proie à des hallucinations sait pertinemment que celles-ci sont factices, ou du moins il en a le ferme sentiment, et pourtant il ne peut les rejeter, ce qui, on peut tout de suite en faire la remarque, revient à les avoir sur le mode ambigu de la *Verneinung*, qui conjoint l'acceptation et le refus. Qu'est-ce qui prouve cette facticité des représentations hallucinatoires ? C'est le fait que l'hallucination est éprouvée par quelqu'un qui se découvre incapable de les faire partager : les voix qu'il entend, il est seul à pouvoir les entendre, comme "dans sa tête". A ce propos, Merleau-ponty fait état dans son livre d'une "auto-observation inédite de Jean-Paul Sartre" :

"Je perçois un monde de boursouflures... C'est comme si l'on changeait brusquement la clé de ma perception et qu'on me fit percevoir en boursoufflé, comme on joue un morceau en ut ou en si bémol... A cet instant, toute ma perception se transforma et, une seconde, je perçus une ampoule de caoutchouc. Est-ce à dire que je ne vis rien de plus ? Non, mais je me sentais comme "monté" de telle sorte que je ne pouvais percevoir autrement. La croyance m'envahit que le monde est tel... Plus tard se fit un autre changement... Tout me parut pâteux et écaillé à la fois, comme certains gros serpents que j'ai vu dérouler leurs anneaux au Zoo de Berlin. À ce moment

me vint la peur d'être sur un îlot entouré de serpents." (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, 1945, p. 392)

D'où le caractère inéluctablement nauséeux de cette expérience qui fait voir le monde autrement, au point de le faire appréhender comme un autre monde, sans rapport avec celui que fait connaître normalement la perception. L'hallucination corrompt la perception dont elle parasite les mécanismes ordinaires, ce que Merleau-Ponty commente ainsi :

"L'halluciné ne voit pas, n'entend pas au sens du normal, il use de ses champs sensoriels et de son insertion naturelle dans un monde pour se fabriquer avec les débris de ce monde un milieu factice conforme à l'intention totale de son être." (p. 393)

À suivre cette explication, il y a dans l'hallucination quelque chose qui correspond à une intentionnalité profonde, donc à une certaine façon d'être au monde, même si celle-ci, perturbée sur le plan de ses manifestations, est pour une part pathologique : c'est ce qui permet de présenter l'hallucination, suivant la formule qui a été utilisée pour commencer, comme un phénomène de la conscience, et non comme étant seulement un phénomène dans la conscience, faisant irruption en elle mais prenant ailleurs sa source. Telle que la présente Merleau-Ponty, l'hallucination, ou ce qu'il appelle "l'imposture hallucinatoire", n'est pas sans présenter une certaine ressemblance avec la mauvaise foi sartrienne, ce qui signifie que le sujet qui se laisse halluciner se trouve dans cet état parce que, sans se l'avouer à lui-même, et sans le savoir clairement, il le veut bien, il s'y complaît, il y trouve avantage. Cela ne veut pas dire cependant que l'hallucination soit une construction artificielle présentant l'allure d'une fiction concertée ou d'un faux-semblant prémédité, à la manière d'un mensonge volontaire : l'halluciné croit réellement à ce que lui représentent ses hallucinations, auxquelles il laisse le champ libre, tout en sachant au fond de lui-même qu'elles ne sont pas conformes à la réalité. C'est pourquoi, au point de vue de Merleau-Ponty, l'hallucination représente une contre-épreuve pour l'étude de la perception : sous une forme extrême, elle est révélatrice du décalage interne à la conscience qui lui interdit pour toujours de coïncider définitivement avec soi dans la forme d'un cogito sans opacité; et, en conséquence, elle peut être considérée, à l'égard de son fonctionnement, comme l'exception qui confirme la règle.

Si Lacan se réfère pour commencer à cette manière d'expliquer l'hallucination, c'est pour en signaler les limites :

"Pierre d'achoppement pour une théorie de la pensée qui cherchait dans la conscience la garantie de sa certitude, et comme telle à l'origine de l'hypothèse de cette contrefaçon de la conscience qu'on comprend comme on peut sous le nom d'épiphiénomène, c'est à nouveau et plus que jamais au titre de phénomène de la conscience que l'hallucination va être soumise à la réduction phénoménologique : où l'on croira voir son sens se livrer à la trituration des formes composantes de son intentionnalité... Il ne serait pourtant que trop facile d'y objecter que le noème de l'hallucination, ce qu'on appellerait vulgairement son contenu, ne montre en fait que le rapport le plus contingent avec une satisfaction quelconque du sujet. Dès lors la préparation phénoménologique du problème laisse entrevoir qu'elle n'a plus ici de valeur qu'à poser les termes d'une véritable conversion de la question : à savoir, si la noèse du phénomène a quelque rapport de nécessité avec son noème." (E, p. 384)

Présenter l'hallucination comme une pure noèse qui se projette d'elle-même vers son noème, c'est-à-dire comme une activité subjective de la conscience qui, dans le sillage de son élan intentionnel, secrète son contenu objectif, c'est la créditer du pouvoir exorbitant de tirer entièrement de soi ce contenu, de le fabriquer en quelque sorte à son gré, alors que l'expérience clinique de l'hallucination démontre que ce contenu est imposé à la conscience qui le réceptionne, et qu'elle ne peut elle-même en disposer, ce

qui se traduit par le fait qu'elle ne peut sur le moment l'éliminer : autrement dit, il est impensable d'admettre qu'on puisse jamais halluciner librement, fût-ce sous la forme d'une liberté engluée dans la facticité d'un rapport au monde qui ne peut être qu'équivoque, et qui, même dans le cas des manifestations normales de la conscience perceptive, n'accède jamais à une parfaite transparence à soi, ce qui, en gros, correspond, on peut s'en étonner, à la thèse défendue par Taine qui présentait déjà la perception comme une hallucination rectifiée.

Pour conforter cette critique, Lacan revient à la thématique de la *Verneinung*, dont il donne cette présentation surprenante :

“C'est ici que l'article de Freud mis à l'ordre du jour prend sa place de signaler à notre attention combien plus structuraliste est la pensée de Freud qu'il n'est admis dans les idées reçues. Car on fausse le sens du principe de plaisir à méconnaître que dans la théorie il n'est jamais posé tout seul.

Car la mise en forme structurale, dans cet article, telle que M. Hyppolite vient de l'expliciter devant vous, nous porte d'emblée, si nous savons l'entendre, au delà de la conversion que nous évoquons comme nécessaire. Et c'est à cette conversion que je vais tenter de vous accoutumer à analyser un exemple où je veux que vous sentiez la promesse d'une reconstitution véritablement scientifique des données du problème, dont peut-être nous serons ensemble les artisans pour autant que nous y trouverons les prises qui se sont jusqu'ici dérobées à l'alternative cruciale de l'expérience.” (E, p.384-385)

Bien sûr, Hyppolite n'avait rien dit de tel, et en particulier n'avait procédé à aucune “mise en forme structurale” de l'analyse freudienne de la *Verneinung* permettant une conversion du problème de l'hallucination qui conduise à renoncer à le centrer sur la conscience et ses attributs. Est donc, de fait, à présent proposée une nouvelle interprétation du phénomène de la *Verneinung*, dont il va falloir apprécier le rapport avec sa précédente version “dialectique”. En présentant cette interprétation, Lacan déclare qu'elle doit déboucher sur “une reconstitution véritablement scientifique des données du problème” de manière à “trouver les prises qui se sont jusqu'ici dérobées à l'alternative cruciale de l'expérience” ; ceci indique clairement que nous ne sommes plus sur le terrain de l'élucidation philosophique pure, même si cette dernière a montré la voie en révélant qu' “on fausse le sens du principe de plaisir à méconnaître que dans la théorie il n'est jamais posé tout seul” : c'est-à-dire à méconnaître que, dans sa manifestation immédiate, il est d'emblée associé à l'intervention d'une négativité qui le fait entrer en opposition à soi, ce qui le prédestine à se revêtir de la figure de la dénégation, elle-même expression de cette opposition primordiale que traduit la dualité Eros/Thanatos. Cette dualité constitue ainsi une disposition structurale originaire, véritable clivage ontologique, qui se tient en arrière de toutes les manifestations rapportées à la conscience, et les plombe avant qu'elle ait pu intervenir à cet égard.

Pour confirmer cette nouvelle interprétation, Lacan s'appuie sur les données recueillies dans le cadre de l'analyse de “l'homme aux loups”, dont la relation, rédigée par Freud en 1914-1915, aussitôt après l'achèvement de cette cure, avait été publiée seulement en 1918 (cf. les deux versions françaises de ce texte : S. Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte et R. Loewenstein, éd. PUF, 1954, p. 325-420, et S. Freud, *L'homme aux loups*, trad. J. Altounian et P. Cotet, éd. PUF, série Quadrige, 1990).

Il avait déjà été question de l'analyse de l'homme aux loups, qui avait permis d'éclairer certains aspects de la théorie infantile de la sexualité, au cours de la précédente séance du séminaire, celle du 3 Février 1954 (*Le Séminaire - Livre I*, Seuil, 1975, p. 53-56 ; il est à noter que le tout premier séminaire de Lacan, tenu en 1951-52, avant sa reprise à Sainte-Anne, avait débuté par une présentation de l'analyse de l'homme aux loups, ce qui montre bien l'importance cruciale qu'il lui accordait).

À cette occasion, Lacan avait tenu les propos suivants :

“Alors que le sujet, dit Freud, était parvenu à une première maturation ou pré-maturation, infantile, et qu’il était mûr pour réaliser, au moins partiellement, une structuration plus spécifiquement génitale du rapport de ses parents / la “scène primitive” à laquelle, comme la cure l’a révélé, il avait dû assister à l’âge d’un an et demi /, il a refusé la position homosexuelle qui est la sienne dans ce rapport / Le désir d’être pris pour objet sexuel par le père/, il n’a pas réalisé la situation oedipienne / où le désir du petit garçon est normalement fixé sur la mère /, il a refusé, rejeté - le mot allemand est *verwirft* - tout ce qui est du plan de la réalisation génitale. Il est retourné à sa vérification antérieure de cette relation affective, il s’est replié sur les positions de la théorie anale de la sexualité.

Ce n’est même pas un refoulement, au sens où un élément qui aurait été réalisé sur un certain plan se trouverait repoussé. Refoulement, dit-il, est autre chose - *Eine Verdrängung is etwas anderes als eine Verwerfung*. Dans la traduction française,... on traduit “un refoulement est autre chose qu’un jugement qui rejette et qui choisit”. Pourquoi traduire *Verwerfung* ainsi ? Je conviens que c’est difficile, mais la langue française...

M. Hyppolyte – Rejet ?

Oui, *rejet*. Ou, à l’occasion, refus. Pourquoi introduire un “jugement” tout d’un coup là-dedans, à un niveau où nulle part il n’y a trace de *Urteil* ? Il y a *Verwerfung*.... Aucun jugement n’a été porté sur l’existence du problème de la castration - *Aber etwas so*, mais les choses sont là, *als ob sie nicht*, comme si elles n’existaient pas.

Cette articulation importante nous indique qu’à l’origine, pour que le refoulement soit possible, il faut qu’il existe un au-delà du refoulement, quelque chose de dernier, déjà constitué primitivement, un premier noyau du refoulé, qui non seulement ne s’avoue pas, mais qui, de ne pas se formuler, est littéralement *comme si cela n’existait pas* - je suis là ce que dit Freud. Et pourtant, en un certain sens, il est quelque part, puisque Freud nous le dit partout, il est le centre d’attraction qui appelle à lui tous les refoulements ultérieurs.

Je dirai que c’est l’essence même de la découverte freudienne.” (p. 54)

Ce qui est sûr, c’est que c’est l’essence de la découverte freudienne telle que Lacan entreprend à ce moment de la relire, en extrayant du texte de Freud quelques remarques qui s’y trouvent effectivement (“Un refoulement est quelque chose d’autre qu’un rejet”, *L’homme aux loups*, PUF/Quadrige, 1990, p. 77 ; “Aucun jugement n’était à proprement parler porté par là sur son existence, mais ce fut tout comme si elle n’existait pas”, id., p. 82-83), mais sans que leur contenu y fasse cependant l’objet d’une exploitation particulière de la part de Freud, qui ne fait que les formuler au passage : c’est Lacan lecteur de ce texte, qui isole ces remarques, et entreprend de leur faire un sort spécial en reconstruisant à partir d’elles “l’essence même de la théorie freudienne”.

Ce qui retient ici particulièrement l’attention de Lacan, c’est qu’il y a “un au-delà du refoulement”, qui constitue une couche plus originaire que lui : la *Verwerfung*, qu’il appelle, avec Hyppolite, “rejet” ou “refus”, et qui sera plus tard la “forclusion”, terme qu’il retiendra pour mettre en évidence le caractère fondamentalement énigmatique du phénomène qu’il désigne, phénomène qu’il est impossible de rapporter à quelque explication rationnelle que ce soit. Il insiste principalement sur le fait que c’est une opération qui ne fait référence à aucun jugement, et en particulier à aucun jugement négatif, ce qui est à mettre en rapport avec la remarque que Freud fait également au passage dans sa psychanalyse de l’homme aux loups, et qu’il reprendra dans la conclusion de l’article sur la *Verneinung*, selon laquelle “dans l’inconscient, il n’y a comme on le sait pas de “non”. Les opposés coïncident. La négation n’est introduite que par la procédure du refoulement” (*L’homme aux loups*, op. cit., p. 79, note 2). Le refoulement fait intervenir la négation, et par son intermédiaire le jugement, et cela veut dire qu’il s’effectue à partir de la conscience, et à son point de vue, hors de



laquelle il relègue certains contenus, ce qui présuppose que le moi ait été préalablement construit. Mais pour que ce soit possible, pour qu'un contenu puisse être refoulé de cette manière, il faut qu'antérieurement, au sens d'une priorité ontologique, ou, dans le langage d'Hyppolite repris par Lacan, "mythiquement", davantage encore qu'au point de vue de la chronologie empirique, ait lieu quelque chose d'autre, quelque chose de beaucoup plus profond, qui, étant de l'ordre du mythe primordial, se joue de part en part hors de la conscience, donc indépendamment de la construction du moi; à savoir le "rejet", cette forme paradoxale d'élimination qui ne revêt pas la forme d'une négation, donc n'a pas besoin d'utiliser le symbole de la négation, tout simplement parce que les conditions de sa problématisation ne sont pas réunies : "aucun jugement n'était à proprement parler porté par là sur son existence / la chose rejetée n'était donc pas niée formellement /, mais ce fut tout comme si elle n'existait pas". Quelque chose est éliminé sans que ce soit le résultat d'un choix, car l'option inverse avait été tout simplement effacée dès le départ, et les choses se passent comme si elle avait disparu : et c'est sur ce type de mise à l'écart imposée et non susceptible d'être à proprement parler assumée, c'est-à-dire offerte à l'alternative de l'acceptation ou du refus, ce qui représente la situation propre à un phénomène produisant ses effets dans la conscience sans être cependant un phénomène de la conscience, que Lacan s'appuie pour repenser de fond en comble la psychanalyse, dans la perspective propre à une "position de l'inconscient", qui vise à atteindre ce que peut être l'inconscient en lui-même, indépendamment du point de vue et des exigences de la conscience qui amènent à avoir sur lui, relativement, une vue non pas positive mais négative et donc à considérer l'inconscient comme étant l'autre de la conscience, ou la partie de celle-ci qui en a été reléguée. Certaines choses doivent rester pour l'inconscient "lettre morte", sans avoir eu pour cela à être à proprement parler refoulées, le refoulement lui-même ne pouvant avoir lieu que sur les bases données par cette exclusion originelle : et là se trouve sans doute, au point de vue défendu par Lacan, la clé de l'explication du fonctionnement du psychisme humain.

Dans sa réponse à Hyppolite, Lacan revient sur cette analyse dégagée au cours de la séance précédente, en la réinterprétant à la lumière des catégories qu'a permis d'introduire le commentaire du texte sur la *Verneinung*, ce qui, dans la version amplifiée de 1956 de la séance du 14 février 1954 donne ceci :

"Le procès dont il s'agit ici sous le nom de *Verwerfung* et dont je ne sache pas qu'il ait jamais fait l'objet d'une remarque un peu consistante dans la littérature analytique, se situe très précisément dans l'un des temps que M. Hyppolite vient de dégager à votre adresse dans la dialectique de la *Verneinung* : c'est exactement ce qui s'oppose à la *Bejahung* primaire et constitue comme tel ce qui est expulsé. Comme vous allez en voir la preuve à un signe dont l'évidence vous surprendra. Car c'est ici que nous nous retrouvons au point où je vous ai laissé la dernière fois, et qu'il va nous être beaucoup plus facile de franchir après ce que nous venons d'apprendre par le discours de M. Hyppolite.

J'irai donc plus avant, sans que les plus fêrus de l'idée de développement, s'il en est encore ici, puissent m'objecter la date tardive du phénomène, puisque M. Hyppolite vous a admirablement montré que c'est mythiquement que Freud le décrit comme primordial.

La *Verwerfung* donc a coupé court à toute manifestation de l'ordre symbolique, c'est-à-dire à la *Bejahung* que Freud pose comme le procès primaire où le jugement attributif prend sa racine, et qui n'est rien d'autre que la condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être, ou, pour employer le langage de Heidegger, soit laissé-être. Car c'est bien à ce point reculé que Freud nous porte, puisque ce n'est que par après que quoi que ce soit pourra y être retrouvé comme étant.

Telle est l'affirmation inaugurale qui ne peut plus être renouvelée sinon à travers les formes voilées de la parole inconsciente, car c'est seulement par la négation de la négation que le discours humain permet d'y revenir." (E, p. 387)

On voit donc que la relecture que fait Lacan du commentaire d'Hyppolite procède en y injectant de nouvelles références philosophiques, qui, de fait, en détournent la portée. D'une part, une référence à Platon et à sa doctrine de la réminiscence, à laquelle faisait déjà allusion une note marginale à la rédaction du commentaire parlé d'Hyppolite à propos du passage de l'article de Freud où il est expliqué que le jugement d'existence correspond au fait de retrouver, et non seulement de trouver, quelque chose dans la réalité : thèse à nouveau évoquée ici par Lacan lorsqu'il parle de ce "point reculé", "condition primordiale pour que du réel quelque chose vienne à s'offrir à la révélation de l'être", de telle façon que "ce n'est que par après que quoi que ce soit pourra y être retrouvé comme étant". D'autre part, une référence à la conception heideggerienne de la vérité comme dé-voilement, qui suppose en conséquence une situation de voilement originaire, dans laquelle Lacan déclare voir quelque chose d'analogue au procès de la *Verwerfung* qui est consubstantiel à la position de l'inconscient.

On ne sait si, lorsqu'en 1955 Heidegger a séjourné chez Lacan à Guitrancourt avant de se rendre à Cérisy, il a été beaucoup question entre eux de psychanalyse, et s'ils ont entrepris de relire ensemble l'analyse de l'homme aux loups pour en commenter les aspects "mythiques" : c'est peu probable, Heidegger n'ayant jamais témoigné aucun intérêt pour la théorie freudienne que son antisémitisme viscéral aurait suffi à lui faire "refouler", symbole de la négation à l'appui. On peut imaginer que, s'il a eu connaissance de ce texte de Lacan, il a dû être extrêmement étonné, et amusé, de se voir ainsi convoqué et exploité, dans le cadre d'une entreprise de relecture de Freud qui en reconfigure les enjeux essentiels de manière à les soustraire à une perspective positiviste de premier degré.

Mais ce qui surprend le plus, ici, c'est de voir articuler la reprise de la conception heideggerienne de l'*alétheia* à la thématique de la négation de la négation avec laquelle, à première vue, elle n'a pas grand chose, sinon rien du tout à voir. Que veut dire Lacan lorsqu'il parle de "l'affirmation inaugurale qui ne peut plus être renouvelée, sinon à travers les formes voilées de la parole inconsciente, car c'est seulement par la négation de la négation que le discours humain permet d'y revenir" ? Apparemment quelque chose comme ceci : les formes voilées à travers lesquelles, de manière irréductiblement équivoque, quelque chose transparait de l'affirmation primordiale, dans laquelle on peut voir quelque chose qui ressemble à la position de l'inconscient, sont celles qui sont marquées par l'utilisation du symbole de la négation, comme en témoigne l'exemple sur lequel Freud raisonne : "Je ne dis pas cela" ; or, si cette négation explicite peut fonctionner et donner forme au discours, c'est parce qu'elle est précédée par une négativité plus profonde, qui, étant de l'ordre du primordial, doit rester irrémédiablement cachée, parce qu'elle fait l'économie du recours au symbole de la négation qui est l'effet de son redoublement, comme un retour sur soi de la négation : c'est pourquoi ce que nous recevons et entendons comme simple négation, est en fait négation de la négation, négation qui vient à la fois recouvrir et dévoiler, dans la figure du déni, une négativité plus profonde qui est consubstantielle à la nature de l'inconscient.

Mais comment concilier cela avec le fait signalé par Freud que dans l'inconscient, il n'y a pas de "non" ? En admettant, ce qui est évidemment très difficile, que l'inconscient, qui ne fait pas la différence entre "non" et "oui", n'en fait pas moins place au jeu de la négativité, comme en témoigne le phénomène de la *Verwerfung*, mais

sans avoir besoin pour cela d'utiliser la formule ou le symbole de la négation. L'inconscient, qui ne sait pas se servir de ce symbole, pratique néanmoins la négation sous sa forme la plus radicale, qui est celle du rejet, par laquelle c'est comme si, en dehors de tout jugement d'existence ou de non existence, une chose n'avait jamais existé. Qu'y a-t-il à l'origine, c'est-à-dire dans la couche la plus profonde à laquelle l'analyse permette de remonter ? Non pas une présence, mais une absence, un manque, un vide : ou, si on peut dire, la pure affirmation d'une forme de néantisation qui ne passe pas par la nécessité de dire non, c'est-à-dire de refouler, et qui par là même se trouve ensuite au principe de toute opération de refoulement qui s'effectue selon les modalités propres au "dire non".

Ce qui n'est pas très éloigné de la parole de Bataille : "L'homme est ce qui lui manque". Si l'homme en vient à savoir dire non, ce qui est la forme par excellence de son discours conscient, - une thèse que ne renierait pas un philosophe comme Alain, pour qui penser, c'est avant tout dire non -, c'est parce que quelque chose fondamentalement lui manque, sans qu'il ait eu pour cela à l'éliminer, puisque le manque, qui le constitue dès l'origine, et fait de lui un être naturellement tronqué, lui est consubstantiellement imposé. Ainsi tout commence, sinon par la négation, du moins par une négativité sans négation, qui est le propre de l'inconscient et définit sa "position". Ce qui se résumerait ainsi : au début était le néant, ou du moins l'absence. On pourrait voir là le modèle d'une conception non dialectique de la négativité, qui fait de celle-ci, non pas une médiation mais un fondement absolu : et c'est un tour de force d'être parvenu à faire endosser à Hyppolite la responsabilité de cette manière de voir, qui paraît aux antipodes de celle de Hegel.

Toute cette argumentation, qui, de façon assez vertigineuse, a porté la discussion sur un plan métaphysique, semble avoir bien peu de rapport avec le problème qui, en vue de l'enraciner dans la réalité clinique, lui avait donné son point de départ : celui de l'hallucination en tant qu'elle doit être autre chose qu'un phénomène de la conscience. Mais Lacan n'a nullement perdu de vue ce problème, qui n'était pas du tout pour lui un prétexte, et c'est en y revenant qu'il en arrive à formuler la thèse qui résume tout l'esprit de sa réponse au commentaire d'Hyppolite : "Ce qui n'est pas venu au jour du symbolique apparaît dans le réel" (p. 48), selon la logique propre à une *Verwerfung* qui n'est pas réductible à la forme de la *Verdrängung*, et représente cette figure de l'élimination ne passant pas par l'utilisation du symbole de la négation, comme telle antérieure à l'opération du jugement, dont elle constitue, en profondeur, le soubassement, la condition préalable, l'origine mythique.

Avant de voir comment cette thèse est amenée, en rapport avec le traitement du problème de l'hallucination, il convient d'en souligner les implications sur un plan qui est à nouveau celui de la métaphysique. Ces implications, telles que Lacan les dégage sont les suivantes :

"Car le réel n'attend pas, et nommément pas le sujet, puisqu'il n'attend rien de la parole. Mais il est là, identique à son existence, bruit où l'on peut tout entendre, et prêt à submerger de ses éclats ce que le "principe de réalité" y construit sous le nom de monde extérieur. Car si le jugement d'existence fonctionne bien comme nous l'avons entendu dans le mythe freudien, c'est bien d'un monde sur lequel la ruse de la raison a deux fois prélevé sa part."

(E, p. 388)

Ceci éclaire l'allusion que nous avons rencontrée plus haut à

"une méditation de l'être qui va à contester toute la tradition de notre pensée comme issue d'une confusion primordiale de l'être dans l'étant" (E, p. 382).

Une fois démêlée cette confusion, il devient possible d'effectuer la remontée jusqu'à ce réel primordial qui se tient en excès par rapport aux limites dans lesquelles

reste enfermé ce que nous nous représentons comme étant le “monde extérieur”, ce dernier résultant de la construction effectuée par le jugement d’existence au nom du principe de réalité qui lui sert de caution, et qui est le résultat d’un compromis entre les deux pôles de l’objectivité et de la subjectivité dont l’opposition structure la conscience, et commande les premières opérations de la perception.

De ce réel primordial, dont, adoptant une tournure d’inspiration heideggerienne, il effectue une présentation visionnaire, Lacan dit : “Il est là, identique à son existence”, au sens d’une position absolue, soustraite à toute atteinte, donc à toute saisie subjective consciente, à laquelle il est par définition indifférent, “bruit où l’on peut tout entendre”, puisqu’il ne dit rien de proprement distinguable, qui puisse être soumis l’alternative du oui et du non et à quoi le symbole de la négation soit applicable. Cela revient à soutenir que le réel de l’homme, le réel auquel l’homme appartient et qui ne lui appartient pas, est ce qui lui manque, ce qui lui fait défaut, parce qu’il échappe définitivement à toute ses tentatives de symbolisation : de ce réel, il n’a proprement rien à dire, car il est ce qu’il n’y a aucune possibilité de dire, tout ce qu’on dit par ailleurs étant, sur le fond, corrélé à cette impossibilité. C’est ce dont Lacan s’autorise pour parler, jouant à nouveau avec le vocabulaire hégélien, de “ruse de la raison” : ce que nous disons, par un détour, nous le disons, non du réel primordial dont il n’y a rien à dire, mais nous le disons du monde que la raison lui a substitué en se servant du symbole de la négation, qui a permis de reprendre la dynamique de la négativité, telle qu’elle a jailli du fond obscur du réel, pour la convertir en négation de la négation; est ainsi construit, sur les ruines de ce réel, un monde habitable, dans lequel nous nous reconnaissons, sans du tout nous rendre compte que, pour que s’effectue cette opération de reconnaissance, il faut qu’ait été perdu quelque chose que nous ne retrouverons jamais, à quoi tout accès est fermé, qui est le vide de “ce qui est là, identique à son existence, bruit où l’on peut tout entendre”, dont nous n’avons plus que des lambeaux épars.

C’est précisément ce dont les expériences hallucinatoires vécues par l’homme au loup apportent “de la plume de Freud le témoignage transcrit sous la dictée du sujet” (*E*, p. 389) :

“Quand il avait cinq ans, il jouait dans le jardin à côté de sa bonne, et faisait des entailles dans l’écorce d’un de ces noyers (dont on sait le rôle dans son rêve). Soudain, il remarqua, avec une terreur impossible à exprimer, qu’il s’était sectionné le petit doigt de la main (droite ou gauche? il ne le sait pas) et que ce doigt ne tenait plus que par la peau. Il n’éprouvait aucune douleur, mais une grande anxiété. Il n’avait pas le cœur de dire quoi que ce soit à sa bonne qui n’était qu’à quelques pas de lui; il se laissa tomber sur un banc et demeura ainsi incapable de jeter un regard de plus sur son doigt. A la fin, il se calma, regarda bien son doigt, et - voyez vous ça ! - il était tout à fait indemne.” (*E*, p. 389; l’histoire, que Freud avait déjà racontée dans un article de 1914, “De la fausse reconnaissance (“déjà raconté”) pendant le travail psychanalytique”, est rapportée, sans le “voyez-vous ça”, qui est un commentaire de Lacan, dans le chapitre 7, “Erotisme anal et complexe de castration”, de la psychanalyse de l’homme au loup, cf. S. Freud, *L’homme aux loups*, PUF/Quadrige, 1990, p. 83.)

Qu’est-ce que cette histoire de petit doigt qui, par le biais d’une hallucination visuelle, joue malicieusement au jeu du *fort* et du *da*, du parti et du revenu, que Freud, l’ayant observé sur l’un de ses petits enfants, a abondamment commenté par ailleurs, histoire qui relève de l’esprit propre à certaines fables du romantisme allemand (comme celle de l’homme qui a perdu son ombre, ou celle de l’homme qui ne retrouve pas son reflet dans le miroir), qu’est-ce que cette histoire apporte à la conception métaphysique du réel primordial se tenant perpétuellement en excès par rapport à la représentation que

nous avons du monde extérieur sous la garantie du principe de réalité ? Ceci : elle représente l'expérience limite où le réel se donne à voir sous la forme de son absence, de quelque chose qui, au lieu d'être là, comme il le devrait, n'est pas là. L'hallucination est ainsi l'épreuve radicale, et, le récit le confirme, forcément angoissante, du manque, le petit trou par lequel c'est la totalité du monde tel que nous le connaissons qui s'engouffre et disparaît, en faisant apparaître à sa place l'indicible tableau d'un autre monde sens dessus dessous, ayant perdu sa stabilité, où il n'y a plus de repères fixes, et où, avec le petit doigt, tout semble avoir foutu le camp : dans ce monde, où il n'y a plus de place pour le petit doigt tenant bien droit à la main, il n'y a plus non plus de place pour rien, il n'y a plus de place que pour le sans place, l'insaisissable vide qui est à la fois partout et nulle part. C'est ce monde du rien, ce monde de rien, ce monde sans rien, qui ne mérite certainement plus le nom de "monde", qui se donne fugitivement à voir dans l'hallucination du petit garçon de cinq ans qui, pétrifié, terrifié, atterré, et sans oser en parler à personne, vit sans le savoir une expérience métaphysique fondamentale, par laquelle il effectue une plongée dans l'être qui déborde toute possibilité d'appréhension sous forme de l'étant, dont le modèle est fourni par la perception, et se confronte à une question du type de "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?".

L'hallucination n'est donc pas, comme semblait la comprendre Merleau-Ponty, une quasi perception, dont l'horizon reste la conscience, mais une perception niée, ou barrée, du fait de l'intervention d'un principe qu'il n'est permis de rapporter à aucune initiative consciente, parce qu'il appartient à une couche beaucoup plus profonde du psychisme par laquelle celui-ci est directement en communication avec le réel, ce réel qui n'est pas de ce monde, et que Lacan paraît identifier avec le monde intelligible de Platon, alors même qu'il brille par son obscure inintelligibilité. Autrement dit, le réel ne devient accessible en lui-même que lorsque sont provisoirement suspendues les opérations de la perception, ces opérations qui donnent accès, non au réel, mais au monde :

"Pour nous, nous nous contenterons de remarquer que ce n'est que par les articulations symboliques qui l'enchevêtrent à tout un monde que la perception prend son caractère de réalité." (E, p. 392)

L'hallucination met fin à cet enchevêtrement; elle désintrique ce que le maillage du symbolique a, plus ou moins efficacement, emprisonné dans son filet pour en faire tout un monde de choses perçues, et, par la même occasion, nommées. C'est pourquoi l'halluciné reste sans voix : de sa perception niée, barrée, il n'a rien à dire, tant le saisit l'effroi de voir son monde s'effondrer dans l'abîme du rien, qui constitue le réel, et même le réel du réel, dont ce monde a été extrait, de façon à en donner une représentation inévitablement mutilée, ce qui est la condition pour qu'elle tienne à peu près debout. Ce que révèle cette expérience limite, c'est l'impossibilité de dire le tout du rien, proprement d'en faire le tour, comme la perception et les articulations symboliques dont elle relève entreprennent de le faire.

Pour introduire le récit de l'hallucination du doigt coupé, dont la signification est la castration, condition que le sujet se voit imposer pour pouvoir occuper dans la relation sexuelle la position féminine, en clair être objet de désir pour le père, ce qui est le problème existentiel spécifique auquel l'homme au loup a été confronté au cours de son enfance, Lacan, reprenant à nouveau l'analyse de Freud dans son article sur la *Verneinung*, avait reconstitué de la manière suivante les étapes qui conduisent à l'expérience de l'hallucination :

"Il y a eu d'abord l'expulsion primaire, c'est-à-dire le réel comme extérieur au sujet. Puis à l'intérieur de la représentation (*Vorstellung*), constituée par la reproduction (imaginaire) de la perception première, la discrimination de la

réalité comme de ce qui de l'objet de cette perception première n'est pas seulement posé comme existant par le sujet, mais peut être retrouvé (*wiedergefunden*) à la place où il peut s'en saisir. C'est en cela seulement que l'opération, toute déclenchée qu'elle soit par le principe du plaisir, échappe à sa maîtrise. Mais dans cette réalité que le sujet doit composer selon la gamme bien tempérée de ses objets, le réel, en tant que retranché de la symbolisation primordiale, *y est déjà*. Nous pourrions même dire qu'il cause tout seul. Et le sujet peut l'en voir émerger sous la forme d'une chose qui est loin d'être un objet qui le satisfasse, et qui n'intéresse que de la façon la plus incongrue son intentionnalité présente : c'est ici l'hallucination en tant qu'elle se différencie radicalement du phénomène interprétatif." (E, p. 389)

Pour que fonctionne la symbolisation qui est la condition première de la perception, par laquelle le sujet s'assure la maîtrise de ses objets, ainsi "venus au jour du symbolique", il faut que quelque chose ait été retranché, écarté, rejeté, et plongé dans la nuit profonde où gît le réel, ce en quoi consiste proprement l'opération de la *Verwerfung*, antérieure à celle de la *Verdrängung*. Mais, pour avoir été ainsi mis à l'écart, le réel n'a pas pour autant disparu : il subsiste à l'état retranché qui, sous une forme non symbolisable, donc indicible, est au fond la meilleure expression concevable de sa nature profonde, puisqu'il est ce qui se cache, ou ce qui procède d'un voilement initial. C'est pourquoi, en arrière de la symbolisation, et de toutes ses productions dérivées, il y a le réel qui, comme le dit Lacan "cause tout seul" : comprenons qu'il ne parle à personne, son soliloque usant d'un langage sans signes et sans mots qui, proprement, ne dit rien, et, ainsi, dit à sa manière très particulière le rien. L'hallucination, que Lacan rapproche de l'expérience du "déjà vu", représente la réémergence occasionnelle, et nécessairement partielle, de ce réel enfoui sous les constructions de la perception qui ont permis au sujet de se négocier une place dans le monde qu'il voit, en arrière duquel subsiste, de façon menaçante, le réel retranché dont la parole muette continue à gronder du fond de l'abîme du rien qui représente sa "position" véritable.

L'hallucination est donc une symbolisation manquée, une ratée de son fonctionnement, qui en signale les limites, en offrant provisoirement une issue à ce qui les déborde. C'est pourquoi

"le sujet n'éprouvera pas un sentiment moins convaincant à se heurter au symbole qu'il a à l'origine retranché de sa *Bejahung*. Car ce symbole ne rentre pas pour autant dans l'imaginaire. Il constitue, nous dit Freud, ce qui proprement n'existe pas; et c'est comme tel qu'il ek-siste, car rien n'existe que sur un fond supposé d'absence. Rien n'existe qu'en tant qu'il n'existe pas.

Aussi bien est-ce ce qui apparaît dans notre exemple. Le contenu de l'hallucination si massivement symbolique, y doit son apparition dans le réel à ce qu'il n'existe pas pour le sujet. Tout indique en effet que celui-ci reste fixé dans son inconscient à une position féminine imaginaire qui ôte tout son sens à sa mutilation hallucinatoire.

Dans l'ordre symbolique, les vides sont aussi signifiants que les pleins; il semble bien, à entendre Freud aujourd'hui, que ce soit la béance d'un vide qui constitue le premier pas de tout son mouvement dialectique." (E, p. 392)

De ce passage très dense, émerge d'abord l'assertion suivante : "rien n'existe qu'en tant qu'il n'existe pas", que Lacan relie au concept heideggerien d'ek-sistence. Ceci revient à mettre en évidence le fond de négativité dont procède toute existence qui, avant même de pouvoir être affirmée, est exposée au risque d'être niée, et ceci parce qu'elle est issue d'une négativité primordiale. C'est à ce risque que l'hallucination donne libre cours, en imposant, en marge des mécanismes ordinaires de la perception, la vision d'une existence non seulement niée mais niante, qui donne à appréhender une absence, un manque, un défaut constitutif de ce qui est, qui n'est pas pour lui un accident mais forme la vérité même de son être : ce que, dans la version courte de la

séance du 14 février 1954, Lacan avait désigné comme étant “une sorte de monde extérieur immédiat, des manifestations perçues dans ce que j’appellerai un réel primitif, un réel non-symbolisé, malgré la forme symbolique, au sens courant du mot, que prend ce phénomène” (*Le Séminaire - Livre I*, Seuil, 1975, p. 70). C’est pourquoi le doigt coupé, qui marque une certaine impossibilité de symboliser, finit néanmoins par jouer comme un symbole, c’est-à-dire par signifier, alors même que, en profondeur, il exprime l’absence de toute signification assignable. Du même coup on comprend le malaise dont s’accompagne l’hallucination, qui donne une forme exprimable, racontable sous condition qu’on ose la raconter, à quelque chose qui reste sur le fond inexprimable, et en tout cas incommunicable, parce qu’il est définitivement coupé de tout, étant de l’ordre de cette coupure sans laquelle le tout lui-même n’existerait pas du tout : c’est donc comme si l’hallucination ouvrait une sorte de lucarne sur le pas du tout, la négativité essentielle du tout, l’Autre auquel ceux qui tiennent quand même à le nommer, alors qu’il est le sans nom, donnent comme appellation “Dieu”, le faisant ainsi rentrer dans les cycles de l’onto-théologie et de ses symboles avérés. La féminité imaginaire que s’attribue l’homme au loup est la façon toute personnelle qu’il a trouvée de rendre hommage et de faire allégeance à cet Autre irréprésentable, dont le doigt coupé lui offre la vision hallucinée, qui serait insupportable si elle n’était très vite dissipée, du fait de n’avoir aucun corrélat saisissable dans le monde de la perception, ce qui en fait une sorte de psychose minute.

C’est pourquoi cette analyse débouche sur la constatation que “dans l’ordre symbolique, les vides sont aussi signifiants que les pleins” : aussi signifiants, peut-être, mais d’une tout autre façon, car ces vides ne disent rien, et à la rigueur ne disent que le rien du rien, cette “béance d’un vide” que nulle signification dicible et cernable ne parviendra jamais à remplir de façon satisfaisante. De cette “béance”, Lacan dit pour finir qu’elle représente pour Freud “le premier pas de tout son mouvement dialectique”. Or, à tirer toutes les conséquences de ce qui précède, cela veut dire que le mouvement en question est bloqué dès son origine, dont il ne pourra jamais “sortir”, mais à laquelle il sera sans fin renvoyé comme à un destin inexpiable. Qu’est-ce qui autorise alors à parler d’un mouvement “dialectique”, ce mouvement auquel toute possibilité de progression est refusée étant de nature manifestement anti-dialectique? Une pure commodité de langage, que Lacan se permet dans le contexte très particulier de sa rencontre avec Hypopolite, le philosophe, dont il exploite les enseignements à sa manière, librement, en leur faisant dire quelque chose d’exactement contraire à ce qu’ils signifient à première vue, et en les replaçant dans la perspective propre à une autre philosophie, à propos de laquelle on peut se demander si elle est encore de la philosophie. La culture du négatif dont le modèle est formellement emprunté à Hegel conduit en effet à un démarquage radical par rapport à la dialectique hégélienne et à ses implications de fond : émerge alors une figure paradoxale, proprement effrayante, de la vérité qui trouve dans l’hallucination d’un petit garçon de cinq ans son expression la plus conforme, celle qui rend fugitivement possible une sorte de réminiscence faisant revoir ce qu’on n’a certainement pu voir au présent et non au passé de la rétrospection, car il n’est pas du tout visible, et qui permet d’aller au fond des choses; sans garantie de retour cependant : car ce n’est pas sans prendre de grands risques que, dans une ambiance à la Beckett, on s’offre le luxe insensé une telle escapade du côté du réel innommable.

En quoi tout ceci éclaire-t-il la relation entre psychanalyse et philosophie ? En faisant ressortir le caractère essentiellement dissymétrique de cette relation. Pourquoi le philosophe s’intéresse-t-il à la psychanalyse ? Qu’est-ce qu’Hypolite attend en se rendant au séminaire de Lacan, et en y jouant le rôle d’intervenant à la place bien

définie qui lui est fixée ? Probablement une occasion de saisir sur le vif ce que pourrait être une expérience philosophique, ou une expérience de philosophie : la psychanalyse lui offre la possibilité de voir ses concepts, comme celui de négation, jouer, non seulement sur le papier, de façon théorique, mais en vrai, dans la vie des gens, pour autant que la cure donne un aperçu sur ce qui s'y passe. Et pourquoi le psychanalyste s'intéresse-t-il à la philosophie ? Parce qu'elle lui fournit un instrument, un langage qui lui permet de se démarquer à l'intérieur du champ de débat que constitue la psychanalyse, sans que cela signifie pourtant qu'il reprenne les significations attachées par les philosophes eux-mêmes aux mots de ce langage : lorsque Lacan parle de "dialectique", c'est pour parler de tout autre chose que de ce que la tradition philosophique véhicule par l'intermédiaire de ce mot, dont il ne tient en réalité aucun compte. Ce qui attire le philosophe vers la psychanalyse, c'est donc quelque chose qui est de l'ordre de la curiosité : le désir de voir fonctionner en vif, sur des "cas" réels, ce à quoi il eu accès d'autre part par la voie de la spéculation pure. Mais l'attente du psychanalyste lorsqu'il attire le philosophe sur sa lice est d'une autre nature : il ne consacre aucun intérêt, aucune attention, aux objets propres de la philosophie, du moins dans ce que ceux-ci comportent de spécifiquement attesté, et il ne voit en eux rien d'autre que des moyens lui permettant d'avancer, à la hache, sur sa voie propre. Pour le philosophe, la psychanalyse est un champ d'expérimentation; pour le psychanalyste, la philosophie est un outil qu'il manipule à sa guise, sans scrupule, sans souci de légitimité et d'orthodoxie. Là est la leçon que la psychanalyse offre à la philosophie : elle lui montre la possibilité d'exister hors de son domaine et en se soumettant à des fins qui ne sont pas celles qu'elle a définies par son initiative : la psychanalyse peut servir à libérer la philosophie de la philosophie, en l'éloignant de ses voies normales, et en la plongeant, non sans une certaine brutalité, dans l'expérience de l'inconnu.

Ne serait-il pas possible, alors, de retourner le rapport de la psychanalyse à la philosophie, et de faire de la première un instrument dont la seconde pourrait à son tour jouer à sa guise en en faisant fonctionner les schèmes librement, en vue de réorganiser son propre champ de réflexion ? Pourquoi la philosophie ne jouerait-elle pas à la psychanalyse le "tour" que Lacan, non sans un certain culot, a joué à Hyppolite ?

Donnons pour finir un exemple des voies que pourrait ouvrir ce retournement. De la relecture qu'effectue Lacan de textes de Freud sur lesquels il fait travailler des philosophèmes empruntés à Platon, à Hegel et à Heidegger, ressort, entre autres, un tout nouveau concept de dialectique, au point de vue duquel la négation, au lieu de jouer le rôle d'une médiation permettant de suivre la dynamique d'une progression rationnelle qui tend vers son accomplissement, sur fond en conséquence de téléologie, devient quelque chose qui est de l'ordre d'un fondement mythique, au sens de l'*Abgrund*, qui ne fonde rien, mais s'abîme en lui-même, et donne du même coup un espace à la répétition, au ressassement, à l'errance, à ce que nous avons appelé par ailleurs la logique de l'essai : cette dialectique, qui ne va nulle part, est sans cesse ramenée vers son point de départ, une négativité dont jamais ne sortira aucune présence définitive, ayant une fois pour toutes rompu les liens avec les vertiges de l'absence. Peut-être est-ce de ce côté qu'il faudrait chercher une solution au problème de la dialectique tel que Marx se l'était posé en se confrontant à Hegel et en se demandant ce que pourrait être une dialectique matérialiste.

Une philosophie qui serait moins frileuse à l'égard de la psychanalyse, et saurait inverser à son profit le rapport qui, de toutes façons, la lie à elle aujourd'hui, se donnerait peut-être les chances d'aller plus loin dans le sens d'une réforme de ses concepts de base et d'une reformulation de ses problèmes. Prenons la psychanalyse au mot de la philosophie qu'elle invente en s'attachant aux préoccupations qui lui sont propres, et, avec elle, faisons de la philosophie quelque chose de nouveau, quelque



chose de vraiment différent, dans quoi les philosophes traditionnels ne se reconnaissent pas. Avec la psychanalyse, faisons de la philosophie au sens large !

Copyright Pierre Macherey