

## IX-L'IDENTIFICATION

## Version rue CB

[note](#)

Séminaire du 15 novembre 1961

(-&gt;p1) ( I )

Tel est cette année mon titre et mon sujet. C'est un bon titre mais pas un sujet commode. Je ne pense pas que vous ayez l'idée que ce soit une opération ou un processus très facile à concevoir. S'il est facile à constater, il serait peut-être néanmoins préférable, pour le bien constater, que nous fassions un petit effort pour le concevoir. Il est sûr que nous en avons rencontré assez d'effets pour nous en tenir au sommaire, je veux dire à des choses qui sont sensibles, même à notre expérience interne, pour que vous ayez un certain sentiment de ce que c'est. Cet effort de concevoir vous paraîtra, du moins cette année, c'est-à-dire une année qui n'est pas la première de notre enseignement, sans aucun doute par les lieux, les problèmes auxquels cet effort nous conduira, après coup justifié.

Nous allons faire aujourd'hui un tout premier petit pas dans ce sens. Je vous demande pardon, cela va peut-être nous mener à faire ces efforts que l'on appelle à proprement parler de pensée : cela ne nous arrivera pas souvent, à nous pas plus qu'aux autres.

L'identification, si nous la prenons pour titre, pour thème de notre propos, il convient que nous en parlions autrement que sous la forme, on peut dire mythique sous laquelle je l'ai quittée l'année dernière. Il y avait quelque chose de cet ordre, (->p2) (I/2) de l'ordre de l'identification éminemment, qui était intéressé, vous vous souvenez, dans ce point où j'ai laissé mon propos l'année dernière, à savoir où - si je puis dire - la nappe humide à laquelle vous vous représentez les effets narcissiques qui cernent ce roc, ce qui restait émergé dans mon schéma, ce roc auto-érotique dont le phallus symbolise l'émergence : île en somme battue par l'écume d'Aphrodite, fausse île puisque d'ailleurs aussi bien comme celle où figure le Protée de Claudel, c'est une île sans amarres, une île qui s'en va à la dérive. Vous savez ce que c'est que le Protée de Claudel. C'est la tentative de compléter

l'Orestie par la farce bouffonne qui dans la tragédie grecque, obligatoirement la complète et dont il ne nous reste dans toute la littérature que deux épaves de Sophocle et un Héraclès d'Euripide, si mon souvenir est bon.

Ce n'est pas sans intention que j'évoque cette référence à propos de cette façon dont l'année dernière mon discours sur le transfert se terminait sur cette image de l'identification. J'ai eu beau faire je ne pouvais faire du beau pour marquer la barrière où le transfert trouve sa limite et son pivot. Sans aucun doute, ce n'était pas là la beauté dont je vous ai appris qu'elle est la limite du tragique, qu'elle est le point où la chose insaisissable nous verse son euthanasie. Je n'embellis rien, quoiqu'on imagine à entendre quelquefois sur ce que j'enseigne quelques rumeurs : je ne vous fais pas la partie trop belle. Ils le savent ceux qui ont autrefois écouté mon séminaire sur l'Éthique, celui où j'ai exactement abordé la fonction de cette barrière de la beauté sous la forme de l'agonie qu'exige de nous la chose pour qu'on la joigne.

(->p3) (I/3)

Voilà donc où se terminait le transfert l'année dernière. Je vous l'ai indiqué, tous ceux qui assistaient aux journées provinciales d'octobre, je vous ai pointé, sans pouvoir vous dire plus, que c'était là une référence cachée dans un comique qui est le point au-delà duquel je ne pouvais pousser plus loin ce que je visais dans une certaine expérience, indication si je puis dire qui est à retrouver dans le sens caché de ce qu'on pourrait appeler les cryptogrammes de ce séminaire, et dont après tout je ne désespère pas qu'un commentaire un jour le dégage et le mette en évidence, puisqu'aussi bien il m'est arrivé d'avoir ce témoignage qui, en cet endroit, est bon espoir : c'est que le séminaire de l'année avant dernière, celui sur l'Éthique, a été effectivement repris - et aux dires de ceux qui ont pu en lire le travail - avec un plein succès par quelqu'un qui s'est donné la peine de le relire pour en résumer les éléments, nommément M. SAFOUAN, et j'espère que peut-être ces choses pourront être mises assez vite à votre portée pour que puisse s'y enchaîner ce que je vais vous apporter cette année. D'une année sautant sur la deuxième après elle, ceci peut vous sembler poser une question, voire regrettable comme un retard ; cela n'est pas tout à fait fondé pourtant, et vous verrez que si vous reprenez la suite de mes séminaires depuis l'année 1953 : le premier sur les Écrits Techniques, celui qui a suivi sur le moi : la Technique et la Théorie freudiennes et psychanalytiques, le troisième, sur les structures Freudiennes de la psychose, le quatrième sur la Relation d'Objet, le cinquième sur les formations de l'Inconscient, le sixième sur le Désir et son Interprétation, puis l'Éthique, le Transfert, l'Identification auquel nous arrivons en voici neuf, vous pourrez facilement y retrouver une alternan-(->p4) (I/4)ce, une pulsation. Vous verrez que de deux en deux domine la thématique du sujet et celle du signifiant, ce qui, étant donné

que c'est par le signifiant, par l'élaboration de la fonction du symbolique que nous avons commencé, fait retomber à cette année aussi sur le signifiant puisque nous sommes en chiffre impair, encore que ce dont il s'agit doive être proprement dans l'identification le rapport du sujet au signifiant.

Cette identification donc, dont nous proposons de tenter de donner cette année une notion adéquate, sans doute l'analyse l'a rendue pour nous assez triviale ; comme quelqu'un qui m'est assez proche et m'entend fort bien, m'a dit "voici donc cette année ce que tu prends : l'identification", et ceci avec une moue : "l'explication à tout faire", laissant percer du même coup quelque déception concernant en somme le fait que de moi, on s'attendait plutôt à autre chose. Que cette personne se détrompe ! Son attente, en effet, de me voir échapper au thème, si, je puis dire, sera déçue, car j'espère bien le traiter et j'espère aussi que sera dissoute la fatigue que ce thème lui suggère à l'avance. Je parlerai bien de l'identification même. Pour tout de suite préciser ce que j'entends par là, je dirai que, quand on parle d'identification, ce à quoi on pense d'abord, c'est à l'autre, à qui on s'identifie, et que la porte m'est facilement ouverte pour mettre l'accent, pour insister sur cette différence de l'autre à l'Autre, du petit autre au grand Autre, qui est un thème auquel je puis bien dire que vous êtes d'ores et déjà familiarisés.

Ce n'est pas pourtant par ce biais que j'entends commencer. Je vais plutôt mettre l'accent sur ce qui, dans l'identi-(->p5) (I/5)fication, se pose tout de suite comme identique, comme fondé dans la notion du même, et même du même au même, avec tout ce que ceci soulève de difficultés.

Vous n'êtes pas sans savoir, même sans pouvoir assez vite repérer quelles difficultés, depuis toujours pour la pensée nous offre ceci :  $A = A$ . Pourquoi le séparer de lui-même pour si vite l'y replacer ? Ce n'est pas là pur et simple jeu d'esprit. Dites-vous bien, par exemple, que, dans la ligne d'un mouvement d'élaboration conceptuel, qui s'appelle le logicopositivisme, où tel ou tel peut s'efforcer de viser un certain but qui serait, par exemple, celui de ne poser de problème logique à moins qu'il n'ait un sens repérable comme tel dans quelque expérience cruciale, il serait décidé à rejeter quoi que ce soit du problème logique qui ne puisse en quelque sorte offrir ce garant dernier en disant que c'est un problème dépourvu de sens comme tel.

Il n'en reste pas moins que si Russell peut donner à ces principes mathématiques une valeur, à l'équation, à la mise à égalité de  $A = A$ , tel autre, Wittgenstein, s'y opposera en raison proprement d'impasses qui lui semblent en résulter au nom des principes de départ et ce refus sera même apposé algébriquement, une telle égalité s'obligeant donc à un détour de notation pour trouver ce qui peut servir d'équivalent à la reconnaissance de l'identité  $A$  est  $A$ .

Pour nous, nous allons, ceci étant posé que ce n'est pas du tout la voie du logico-positivisme qui nous paraît, en matière de logique, être d'aucune façon celle qui est justifiée, (p6->) (I/6) nous interroger, je veux dire au niveau d'une expérience de paroles, celle à laquelle nous faisons confiance à travers ses équivoques, voire ses ambiguïtés, sur ce que nous pouvons aborder sous ce terme d'identification.

Vous n'êtes pas sans savoir qu'on observe, dans l'ensemble des langues certains virages historiques assez généraux, voire universels pour qu'on puisse parler de syntaxes modernes en les opposant globalement aux syntaxes non pas archaïques, mais simplement anciennes, entendons des langues de ce qu'on appelle l'Antiquité. Ces sortes de virages généraux, je vous l'ai dit, sont de syntaxe. Il n'en est pas de même du lexique où les choses sont beaucoup plus mouvantes ; en quelque sorte, chaque langue apporte, par rapport à l'histoire générale du langage, des vacillations propres à son génie et qui les rendent, telle ou telle, plus propice à mettre en évidence l'histoire d'un sens. C'est ainsi que nous pourrions nous arrêter à ce qui est le terme, ou substantifique notion du terme, de l'identité (dans identité, identification, il y a le terme latin idem), et ce sera pour vous montrer que quelque expérience significative est supportée dans le terme français vulgaire, support de la même fonction signifiante celui du même. Il semble, en effet, que ce soit le em, suffixe du i dans idem, ce en quoi nous trouvons opérer la fonction, je dirai de radical dans l'évolution de l'indoeuropéen au niveau d'un certain nombre de langues italiques ; cet em est ici redoublé, consonne antique qui se retrouve donc comme le résidu, le reliquat, le retour à une thématique primitive, mais non sans avoir recueilli au passage la phrase intermédiaire de l'étymologie, positivement de la naissance de ce thème qui est un met ipsum familier latin, et (p7->) (I/7) même un metipsissimum du bas latin expressif, donc pousse à reconnaître dans quelle direction ici l'expérience nous suggère de chercher le sens de toute identité, au coeur de ce qui se désigne par une sorte de redoublement de moi-même, ce moi-même étant, vous le voyez, déjà ce metipsissimum, une sorte d'au jour d'aujourd'hui dont nous ne nous apercevons pas et qui est bien là dans le moi-même.

C'est alors dans un metipsissimum que s'engouffrent après, le moi, le toi, le lui, le elle, le eux, le nous, le vous, et jusqu'au soi, qui se trouve donc en français être un soi-même. Aussi nous voyons là, en somme dans notre langue, une sorte d'identification d'un travail d'une tendance significative spéciale, que vous me permettez de qualifier de "nihilisme" pour autant qu'à cet acte, cette expérience du moi se réfère.

Bien sûr, la chose n'aura d'intérêt qu'incidemment si nous ne devons pas en retrouver d'autre trait où se révèle ce fait, cette différence nette et facile à repérer si nous pensons qu'en grec, le αὐτός du soi est celui qui

sert à désigner aussi le même, de même qu'en allemand et en anglais le *selbst* ou le *self* qui viendront à fonctionner pour désigner l'identité. Donc cette espèce de métaphore permanente dans la locution française, c'est je crois pas pour rien que nous la relevons ici et que nous nous interrogeons. Nous laisserons entrevoir qu'elle n'est peut-être pas sans rapport avec le fait d'un bien autre niveau : que ce soit en français, je veux dire dans Descartes, qu'ait pu se penser l'être comme inhérent au sujet, sous un mode en somme que nous dirons assez captivant, pour que, depuis que la formule a été proposée à la pensée, on (->p8) (I/8) puisse dire qu'une -bonne part des efforts de la philosophie consiste à chercher à s'en dépêtrer, et de nos jours de façon de plus en plus ouverte n'y ayant, si je puis dire, nulle thématique de philosophie qui ne commence à de rares exceptions, par tenter de surmonter ce fameux : "je pense donc je suis".

Je crois que ce n'est pas une mauvaise porte d'entrée que ce "je pense donc je suis" marque le premier pas de notre recherche. Il est entendu que ce "je pense donc je suis" est dans la démarche de Descartes. Je pensais vous l'indiquer en passant, mais je vous le dis tout de suite : ce n'est pas un commentaire de Descartes que je puis d'aucune façon aujourd'hui tenter d'aborder, et je n'ai pas l'intention de le faire. Le "je pense donc je suis", bien sûr si vous vous reportez au texte de Descartes est, tant dans le discours que dans les méditations, infiniment plus fluent, plus glissant, plus vacillant que sous cette espèce lapidaire où il se marque, autant dans votre mémoire que dans l'idée passive ou sûrement inadéquate que vous pouvez avoir du procès cartésien. (Comment ne serait-elle pas inadéquate puisqu'aussi bien il n'est pas un commentateur qui s'accorde avec l'autre pour lui donner son exacte sinuosité).

C'est donc, non sans quelque arbitraire, et cependant avec suffisamment de raisons, ce fait que cette formule qui pour vous fait sens et est d'un poids qui dépasse sûrement l'attention que vous avez pu lui accorder jusqu'ici, je vais aujourd'hui m'y arrêter pour montrer une espèce d'introduction que nous pouvons y retrouver. Il s'agit pour nous, au point de l'élaboration où nous sommes parvenus, d'essayer d'articuler (->p9) (I/9) d'une façon plus précise ceci que nous avons déjà avancé plus d'une fois comme thèse : que rien d'autre ne supporte l'idée traditionnelle philosophique d'un sujet, sinon l'existence du signifiant et de ses effets.

Une telle thèse qui, vous le verrez, sera essentielle pour toute incarnation que nous pourrons donner par la suite des effets de l'identification, exige que nous essayons d'articuler d'une façon plus précise comment nous concevons effectivement cette dépendance de la formation du sujet par rapport à l'existence d'effets du signifiant comme tel. Nous irons même plus loin à dire que si nous donnons au mot pensée un sens technique : la pensée de ceux dont c'est le métier de penser, on peut, à y regarder de près, et en quelque sorte après coup, s'apercevoir que rien de ce qui s'appelle pensée n'a jamais rien fait d'autre que de se loger quelque part à

l'intérieur de ce problème.

A ce signe, nous constaterons que nous ne pouvons pas dire que, à tout le moins, nous ne projetions de penser que, d'une certaine façon, que nous le voulions ou non, que vous l'ayez su ou non, toute recherche, toute expérience de l'inconscient, qui est la note ici sur ce qu'est cette expérience, est quelque chose qui se place à ce niveau de pensée où, pour autant que nous y allons sans doute ensemble, mais non pas sans que je vous y conduise, le rapport sensible le plus présent, le plus immédiat, le plus incarné de cet effort, est la question que vous pouvez vous poser dans cet effort sur ce "qui suis-je ?"

Ce n'est pas là un jeu abstrait de philosophe ; car, sur ce sujet du "qui suis-je ?" ce à quoi j'essaie de vous initier, vous n'êtes pas sans savoir - au moins certains d'entre vous- (p10->) (I/10) que j'en entends de toutes les couleurs. Ceux qui le savent peuvent être, bien entendu, ceux de qui je l'entends, et je ne mettrai personne dans la gêne à publier là-dessus ce que j'en entends. D'ailleurs, pourquoi le ferais-je puisque je vais vous accorder que la question est légitime ? Je peux vous emmener très loin sur cette piste sans que vous soit un seul instant garantie la vérité de ce que je vous dis, encore que dans ce que je vous dis il ne s'agisse jamais que de la vérité et, dans ce que j'en entends, pourquoi après tout ne pas dire que cela va jusque dans les rêves de ceux qui s'adressent à moi. Je me souviens d'un d'entre eux - on peut citer un rêve - . "Pourquoi, rêvait un de mes analysés, ne dit-il pas le vrai sur le vrai ?"

C'était de moi qu'il s'agissait dans ce rêve. Ce rêve n'en débouchait pas moins, chez mon sujet, tout éveillé à me faire grief de ce discours où, à l'entendre, il manquerait toujours le dernier mot. Cela n'est pas résoudre la question que de dire: les enfants que vous êtes attendent toujours, pour croire, que je dise la vraie vérité ; car ce terme, la vraie vérité, a un sens, et je dirai plus : c'est sur ce sens qu'est édifié tout le crédit de la psychanalyse. La psychanalyse s'est d'abord présentée au monde comme étant celle qui apportait la vraie vérité. Bien sûr, on retombe vite dans toutes sortes de métaphores qui font fuir la chose. Cette vraie vérité, c'est le dessous des cartes. Il y en aura toujours un, même dans le discours philosophique plus rigoureux : c'est là-dessus qu'est fondé notre crédit dans le monde et le stupéfiant c'est que ce crédit dure toujours , depuis un bon bout de temps, on n'ait pas fait le moindre effort pour donner un petit bout de commencement de quelque chose qui y réponde.

(p11->) (I/11) Dès lors ; je me sens pas mal honoré qu'on m'interroge sur ce thème : " où est la vraie vérité de votre discours ?" Et je peux même, après tout, trouver que c'est bien justement en tant qu'on ne me prend pas pour un philosophe, mais pour un psychanalyste, qu'on me pose cette question . Car une des choses les plus remarquables dans la littérature philosophique, c'est à quel point entre philosophes, j'entends en tant que

philosophant, on ne pose en fin de compte jamais la même question aux philosophes, sauf pour admettre avec une facilité déconcertante que les plus grands d'entre eux n'ont pas pensé un mot de ce dont ils nous ont fait part noir sur blanc et se permettent de penser à propos de Descartes, par exemple qu'il n'avait en Dieu que la foi la plus incertaine parce que ceci convient à tel ou tel de ses commentateurs à moins que ce ne soit le contraire qui l'arrange.

Il y a une chose, en tout cas, qui n'a jamais semblé auprès de personne ébranler le crédit des philosophes, c'est qu'on ait pu parler, à propos de chacun d'eux, et des plus grands, d'une double vérité. Que donc, pour moi qui, entrant dans la psychanalyse, mets en somme les pieds dans le plat en posant cette question sur la vérité, je sente soudain ledit plat s'échauffer sous la plante de mes pieds, ce n'est là après tout qu'une chose dont je puis me réjouir, puisque, si vous y réfléchissez, c'est quand même moi qui ai rouvert le gaz. Mais, laissons cela maintenant, entrons dans ces rapports de l'identité du sujet, et entrons-y par la formule cartésienne dont vous allez voir comment j'entends aujourd'hui l'aborder.

Il est bien clair qu'il n'est absolument pas question de prétendre dépasser Descartes, mais bien plutôt de tirer le maximum (I/12) d'effets de l'utilisation des impasses dont il nous connote le fond. Si l'on me suit donc dans une critique pas du tout commentaire de texte, qu'on veuille bien se rappeler ce que j'entends en tirer pour le bien de mon propre discours. "Je pense donc je suis" me paraît sous cette forme contrer les usages communs au point de devenir cette monnaie usée sans figure à laquelle Mallarmé fait allusion quelque part. Si nous le retenons un instant, et essayons d'en polir la fonction de signe, si nous essayons d'en réanimer la fonction à notre usage, je voudrais remarquer ceci : c'est que cette formule, dont je vous répète que sous sa forme concentrée nous ne la trouvons dans Descartes qu'en certains points du "Discours de la Méthode", ce n'est point ainsi sous cette forme densifiée qu'elle est exprimée. Ce "je pense, donc je suis", se heurte à cette objection - et je crois qu'elle n'a jamais été faite - c'est que "je pense" n'est pas une pensée. Bien entendu, Descartes nous propose ces formules au débouché d'un long processus de pensée, et il est bien certain que la pensée dont il s'agit est une pensée de penseur. Je dirai même plus : cette caractéristique, c'est une pensée de penseur, n'est pas exigible pour que nous parlions de pensée. Une pensée, pour tout dire, n'exige nullement qu'on pense à la pensée.

Pour nous particulièrement, la pensée commence à l'inconscient. On ne peut que s'étonner de la timidité qui nous fait recourir à la formule des psychologues quand nous essayons de dire quelque chose sur la pensée, la formule de dire que c'est action à l'état d'ébauche, à l'état réduit, le petit modèle économique de l'action. Vous me direz qu'on trouve ça dans Freud quelque part, mais bien sûr, on trouve tout dans Freud ; (I/13) au détour de quelque paragraphe, il a pu faire usage de cette définition

psychologique de la pensée. Mais enfin, il est totalement difficile d'éliminer que c'est dans Freud que nous trouvons aussi que la pensée est un mode parfaitement efficace, en quelque sorte suffisant à soi-même, de satisfaction masturbatoire? Ceci pour dire que, sur ce dont il s'agit concernant le sens de la pensée, nous avons peut-être un empan un peu plus long que les autres ouvriers. Néanmoins, ceci n'empêche pas qu'interrogeant la formule dont il s'agit : "je pense, donc je suis", nous puissions dire que, pour l'usage qui en est fait, elle ne peut que nous poser un problème ; car il convient d'interroger cette parole "je pense", si large que soit le champ que nous ayons réservé à la pensée, pour voir satisfaites les caractéristiques de la pensée, pour voir satisfaites les caractéristiques de ce que nous pouvons appeler une pensée. Il se pourrait que ce fût une parole qui s'avérât tout à fait insuffisante à soutenir en rien, quoi que ce soit que nous puissions à la fin repérer de cette présence : "je suis".

C'est justement ce que je prétends. Pour éclairer mon propos, je pointerai ceci que "je pense" pris tout court sous cette forme, n'est logiquement pas plus sustentable, pas plus : supportable que le "je mens", qui a déjà fait problème pour un certain nombre de logiciens, ce "je mens" qui ne se soutient que de la vacillation logique, vide sans doute mais soutenable, déploie ce semblant de sens, très suffisant d'ailleurs pour trouver sa place en logique formelle. "Je mens," si je le dis, c'est vrai, donc je ne mens pas, mais je mens bien pourtant puisqu'en disant "je mens", j'affirme le contraire.

(p14->) (I/14) Il est très facile de démonter cette prétendue difficulté logique et de montrer que la prétendue difficulté où repose ce jugement tient en ceci : le jugement qu'il comporte ne peut porter sur son propre énoncé, c'est un collapse: c'est sur l'absence de la distinction de deux plans, du fait que l'accent porte sur le "je mens" lui-même sans qu'on l'en distingue, que naît cette pseudo-difficulté ; ceci pour vous dire que, faute de cette distinction, il ne s'agit pas d'une véritable proposition.

Ces petits paradoxes, dont les logiciens font grands cas, d'ailleurs pour les ramener immédiatement à leur juste mesure, peuvent passer pour de simples amusements ; ils ont quand même leur intérêt : ils doivent être retenus pour épinglez en somme la vraie position de toute logique formelle, jusque et y compris ce fameux logicopositivisme dont je parlais tout à l'heure. J'entends par là qu'à notre avis on n'a justement pas assez usé de la fameuse aporie d'Epiménide - qui n'est qu'une forme plus développée de ce que je viens de vous présenter à propos du "je mens" - que "tous les Crétois sont des menteurs". Ainsi, parle Epiménide le Crétois, et vous voyez aussitôt le petit tourniquet qui s'engendre. On n'en a pas assez usé pour démontrer la vanité de la fameuse proposition dite affirmative universelle A. Car en effet, on le remarque à ce propos, c'est bien là, nous le verrons, la forme la plus intéressante de résoudre la difficulté. Car, observez bien

ce qui se passe, si l'on pose ceci qui est possible, qui a été posé dans la critique de la fameuse affirmative universelle A dont certains ont prétendu, non sans fondement, que sa substance n'a jamais été autre que celle d'une proposition universelle négative "il n' (->p15) (I/15) y a pas de Crétois qui ne soit capable de mentir", dès lors il n' y a plus aucun problème. Epiménide peut le dire, pour la raison qu'exprimé ainsi il ne dit pas du tout qu'il y ait quelqu'un, même crétois qui puisse mentir à jet continu, surtout quand on s'aperçoit que mentir tenacement implique une mémoire soutenue qui ferait qu'il finit par orienter le discours dans le sens de l'équivalent d'un aveu, de sorte que, même si "tous les Crétois sont des menteurs" veut dire qu'il n'est pas un Crétois qui veuille mentir à jet continu, la vérité finira bien par lui échapper au tournant et, en mesure même de la rigueur de cette volonté ; ce qui est le sens le plus plausible de l'aveu par le Crétois Epiménide que tous les Crétois sont des menteur, ce sens peut-être que celui-ci, c'est que :

1) il s'en glorifie

2) il veut par là vous dérouter en vous prévenant véridiquement de sa méthode ; mais cela n'a pas d'autre volonté, cela a le même succès que cet autre procédé qui consiste à annoncer que soi on n'est pas poli, qu'on est d'une franchise absolue.

Cela c'est le type qui vous suggère d'avaliser tous ses bluffs.

Ce que je veux dire, c'est que toute affirmative universelle, au sens formel de la catégorie, a les mêmes fins obliques, et il est fort joli qu'elles éclatent ces fins dans les exemples classiques. Que ce soit Aristote qui prenne soin de révéler que Socrate est mortel doit tout de même nous inspirer quelque intérêt, ce qui veut dire offrir prise à ce que nous pouvons appeler chez nous interprétation, au sens où ce terme prétend aller un peu plus loin que la fonction qui se trouve justement dans le titre même d'un des livres de la logique d'Aristote. Car si évidemment c'est en tant qu'animal humain que celui qu'Athènes nomme Socrate est assuré de la mort, c'est tout (->p16) (I/16) de même bel et bien en tant que nommé Socrate qu'il y échappe, et ceci évidemment non seulement parce que sa renommée dure encore pour aussi longtemps que vivra la fabuleuse opération du transfert opérée par Platon, mais encore plus précisément parce que ce n'est qu'en tant qu'ayant réussi à se constituer, à partir de son identité sociale, cet être d'utopie qui le caractérise que le nommé Socrate, celui qu'on nomme ainsi à Athènes et c'est pourquoi il ne pouvait pas s'exiler - a pu se sustenter dans le désir de sa propre mort jusqu'à en faire l'acting out de sa vie. Il y a ajouté en plus cette fleur au fusil de s'acquitter du fameux coq à Esculape dont il se serait agi s'il avait fallu faire la recommandation de ne pas léser le marchand de marrons du coin.

Il y a donc là, chez Aristote, quelque chose que nous pouvons interpréter comme quelque tentative justement d'exorciser un transfert qu'il

croyait un obstacle au développement du savoir. C'était d'ailleurs de sa part une erreur puisque l'échec en est patent. Il fallait aller sûrement un peu plus loin que Platon dans la dénaturation du désir pour que les choses débouchent autrement. La science moderne est née dans un hyperplatonisme et non pas dans le retour aristotélicien sur, en somme, la fonction du savoir selon le statut du concept. Il a fallu, en fait, quelque chose que nous pouvons appeler la seconde mort des Dieux, à savoir leur ressortie fantomatique au moment de la Renaissance, pour que le verbe nous montrât sa vraie vérité, celle qui dissipe, non pas les illusions, mais les ténèbres du sens d'où surgit la science moderne.

(p17->) (I/17) Donc nous l'avons dit - cette phrase de : "je pense" a l'intérêt de nous montrer - c'est le minimum que nous puissions en déduire - la dimension volontaire du jugement. Nous n'avons pas besoin d'en dire autant : les deux lignes que nous distinguons comme énonciation et énoncé nous suffisent pour que nous puissions affirmer que c'est dans la mesure où ces deux lignes s'embrouillent et se confondent que nous pouvons nous trouver devant tel paradoxe qui aboutit à cette impasse du "je mens" sur lequel je vous ai un instant arrêtés et la preuve que c'est bien cela dont il s'agit, c'est à savoir que je peux à la fois mentir et dire de la même voix que je mens; si je distingue ces voix c'est tout à fait admissible. Si je dis : il dit que je mens, cela va tout seul, cela ne fait pas d'objection, pas plus que si je disais : il ment, mais je peux même dire je dis que je mens.

Il y a tout de même quelque chose ici qui doit nous retenir, c'est que si je dis "je sais que je mens" cela a encore quelque chose de tout à fait convaincant qui doit nous retenir comme analystes puisque, comme analystes justement, nous savons que l'original, le vif et le passionnant de notre intervention est ceci que nous pouvons dire que nous sommes faits pour dire, pour nous déplacer dans la dimension exactement opposée, mais strictement corrélative, qui est de dire : "mais non, tu ne sais pas que tu dis la vérité", ce qui va tout de suite plus loin. Bien plus : "tu ne la dis si bien que dans la mesure où tu crois mentir et quand tu ne veux pas mentir, c'est pour te garder de cette vérité".

(->p18) (I/18) Cette vérité, il semble qu'on ne puisse l'atteindre qu'à travers ces lueurs, la vérité fille en ceci - vous vous rappelez nos termes - qu'elle ne serait par essence comme tout autre fille qu'une égarée, eh bien, il en est de même pour le "je pense". Il semble bien que s'il a le cours si facile pour ceux qui l'épellent ou en rediffusent le message, les professeurs, ça ne peut être qu'à ne pas trop s'y arrêter. Si nous avons pour le "je pense" les mêmes exigences que pour le "je mens", ou bien ceci voudra dire: "je pense que je pense", ce qui n'est alors absolument parler de rien d'autre que le "je pense" d'opinion ou d'imagination, le "je pense" comme vous dites quand vous dites "je pense qu'elle m'aime" qui veut dire que les embêtements vont commencer.

A suivre Descartes, même dans le texte des Méditations, on est surpris du nombre d'incidences sous lesquelles ce "je pense" n'est rien d'autre que cette dimension proprement imaginaire sur laquelle aucune évidence, soi-disant radicale, ne peut même être fondée s'arrêter. Ou bien alors ceci veut dire : "je suis un être pensant" - ce qui est, bien entendu, alors bousculer à l'avance tout le procès de ce qui vise justement à faire sortir du "je pense" un statut sans préjugés, comme sans infatuation à mon existence. Si je commence à dire : "je suis un être", cela veut dire : je suis un être essentiel à l'être, sans doute, il n'y a pas besoin d'en jeter plus, on peut garder sa pensée pour son usage personnel.

Ceci pointé, nous nous trouvons rencontrer ceci qui est important : nous nous trouvons rencontrer ce niveau, ce troisième terme que nous avons soulevé à propos du "je mens", c'est à savoir qu'on puisse dire : "je sais que je mens", et ceci (->p19) (I/19) mérite tout à fait de vous retenir. En effet, c'est bien le support de tout ce qu'une certaine phénoménologie a développé concernant le sujet, et ici j'amène une formule qui est celle sur laquelle nous serons amenés à reprendre les prochaines fois, c'est celle-ci : ce à quoi nous avons affaire, et comment cela nous est donné puisque nous sommes psychanalystes, c'est à radicalement subvertir, à rendre impossible ce préjugé plus radical, et donc c'est le préjugé qui est le vrai support de tout ce développement de la philosophie, dont on peut dire qu'il est la limite au-delà de laquelle notre expérience est passée, la limite au-delà de laquelle commence la possibilité de l'inconscient.

C'est qu'il n'a jamais été, dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du cogito qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet que j'épinglerai, pour terminer, sous cette forme : le sujet supposé savoir. Il faut ici que vous pourvoyiez cette formule du retentissement spécial qui, en quelque sorte, porte avec lui ironie, sa question, et remarquez qu'à la reporter sur la phénoménologie et nommément sur la phénoménologie hégélienne, la fonction de ce sujet supposé savoir prend sa valeur d'être appréciée quant à la fonction synchronique qui se déploie en ce propos : sa présence toujours là, depuis le début de l'interrogation phénoménologique, à un certain point, un certain noeud de la structure, nous permettra de nous déprendre du déploiement diachronique censé nous mener au savoir absolu.

Ce savoir absolu lui-même- nous le verrons à la lumière de cette question - prend une valeur singulièrement réfutable. Mais seulement en ceci aujourd'hui : arrêtons-nous à poser cette (->p20) (I/20) motion de défiance d'attribuer ce supposé savoir à qui que ce soit, ni à supposer (subjicere) aucun sujet au savoir. Le savoir est intersubjectif, ce qui ne veut pas dire qu'il est le savoir de tous, ni qu'il est le savoir de l'Autre - avec un grand A -, et l'Autre nous l'avons posé. Il est essentiel de le maintenir comme tel : l'Autre n'est pas un sujet, c'est un lieu auquel on

s'efforce, dit Aristote, de transférer le savoir du sujet.

Bien sûr, de ces efforts, il reste ce que Hegel a déployé comme l'histoire du sujet ; mais cela ne veut absolument pas dire que le sujet en sache un pépin de plus sur ce de quoi il retourne. Il n'a, si je puis dire, d'émoi qu'en fonction d'une supposition indue, à savoir que l'Autre sache qu'il y ait un savoir absolu, mais l'Autre en sait encore moins que lui, pour la bonne raison, justement qu'il n'est pas un sujet. L'Autre est le dépotier des représentants représentatifs de cette supposition de savoir, et c'est ceci que nous appelons l'inconscient pour autant que le sujet s'est perdu lui-même dans cette supposition de savoir. Il entraîne ça à son insu, ça, ce sont les débris qui lui reviennent de ce que pâtit sa réalité dans cette chose, débris plus ou moins méconnaissables. Il les voit revenir, il peut dire ou non dire : c'est bien cela ou bien ce n'est pas cela du tout : c'est tout à fait ça tout de même.

La fonction du sujet dans Descartes, c'est ici que nous reprendrons la prochaine fois notre discours, avec les résonances que nous lui trouvons dans l'analyse. Nous essaierons, la prochaine fois, de repérer les références à la phénoménologie du (->p21) (I/21) névrosé obsessionnel dans une scansion signifiante où le sujet se trouve immanent à toute articulation.

[note](#): bien que relu, si vous découvrez des erreurs manifestes dans ce séminaire, ou si vous souhaitez une précision sur le texte, je vous remercie par avance de m'adresser un [email](#). [Haut de Page](#)  
[commentaire](#) [Ce séminaire a été relu et corrigé par Eric MOCHER le 23.08.2004](#)