

J.LACAN

[gaogoa](#)

<>

IX-L'IDENTIFICATION

Version rue CB

[note](#)

Séminaire du 21 mars 1962

(->p298) (XIV/1)

+ (Schéma I)

Je vous ai laissés la dernière fois au niveau de cet embrassement symbolique des deux tores où s'incarne imaginativement le rapport d'interversion, si l'on peut dire ; vécu par le névrosé dans la mesure sensible, clinique, où nous voyons qu'apparemment au moins c'est dans une dépendance de la demande de l'Autre qu'il essaie de fonder, d'instituer son désir. Bien sûr, il y a là quelque chose de fondé dans cette structure que nous appelons la structure du sujet en tant qu'il parle, qui est celle pour laquelle nous fomentons pour vous cette topologie du tore que nous croyons très fondamentale. Il a la fonction de ce qu'on appelle ailleurs en topologie le groupe fondamental, et après tout ce sera la question à quoi il faudra que nous indiquions une réponse. J'espère que cette réponse, au moment où il faudra la donner, sera vraiment surabondamment déjà dessinée.

Pourquoi si c'est là la structure fondamentale, a-t-elle été de si longtemps et de toujours si profondément méconnue par la pensée philosophique, pourquoi si c'est ainsi

+ Les schémas numérotés sont en fin du séminaire XIV, [page 319](#).

(les schémas indiqués ci-dessus ne sont pas joints à la séance du 21 Mars 1963 dans la version " rue CB ", par contre une page -non paginée- de schémas -non numérotés- jointe à la séance du 28 Mars 1962 me semble correspondre à ce séminaire. Je la joins donc comme page 319 . Sûrement une erreur de classement ! -Le claviste-)

(->p299) (XIV/2) l'autre topologie, celle de la sphère, qui traditionnellement paraît dominer toute l'élaboration de la pensée concernant son rapport à la chose.

Reprenons les choses où nous les avons laissées la dernière fois et où je vous indiquais ce qui est impliqué dans notre expérience même : il y a dans ce noeud avec l'Autre, pour autant qu'il nous est offert comme une première approximation sensible, peut-être trop facile - nous verrons qu'il l'est assurément - il y a dans ce noeud avec l'Autre, tel qu'il est ici imagé, un rapport de leurre. Retournons ici à l'actuel, à l'articulé de ce rapport à l'Autre. Nous le connaissons. Comment ne le connaîtrions-nous pas quand nous sommes chaque jour le support même de sa pression dans l'analyse et que le sujet névrosé, à qui nous avons affaire fondamentalement, devant nous, se

présente comme exigeant de nous la réponse, ceci même si nous lui enseignons le prix qu'il y a, cette réponse, à la suspendre.

La réponse sur quoi ? C'est bien là ce qui justifie notre schéma, pour autant qu'il nous montre, l'un à l'autre se substituant, désir et demande ; c'est justement que la réponse, c'est sur son désir et sur sa satisfaction. Ce sans doute à quoi aujourd'hui je serai à peu près certainement limité par le temps qui m'est donné, c'est à bien articuler à quelles coordonnées se suspend cette demande faite à l'Autre, cette demande de réponse, laquelle spécifie dans sa raison vraie sa raison dernière, auprès de quoi toute approximation est insuffisante, celle qui dans Freud s'épingle comme Versagen, (->p300) (XIV/3) la Versagung : le dédit, ou encore la trompeuse parole, la rupture de promesse, à la limite la Vanitas à la limite de la mauvaise parole - et l'ambiguïté, ici je vous la rappelle, qui unit le terme blasphème à ce qu'il a donné à travers toutes sortes de transformations, d'ailleurs en elle-mêmes bien jolies à suivre : le blâme. Je n'irai pas plus loin dans cette voie.

Le rapport essentiel de la frustration à laquelle nous avons affaire, à la parole est le point à soutenir, à maintenir toujours radical, faute de quoi notre concept de la frustration se dégrade : elle dégénère jusqu'à se réduire au défaut de gratification concernant ce qui au dernier terme ne peut plus être conçu que comme le besoin. Or, il est impossible de ne pas rappeler ce que le génie de Freud nous avère originellement quant à la fonction du désir, ce dont il est parti dans ses premiers pas - laissons de côté les lettres à Fliess, commençons à la "Science des rêves" et n'oublions pas que "Totem et Tabou" était son livre préféré - lequel génie de Freud nous avère est ceci que le désir est foncièrement, radicalement structuré par ce noeud qui s'appelle Oedipe, et d'où il est impossible d'éliminer ce noeud interne qui est ce que j'essaie de soutenir devant vous par ces figures, ce noeud interne qui s'appelle l'Oedipe en tant qu'il est essentiellement quoi ? Il est essentiellement ceci : un rapport entre une demande qui prend une valeur si privilégiée qu'elle devient le commandement absolu, la loi, et un désir, lequel est le désir de l'Autre, de l'Autre dont il s'agit dans l'Oedipe. Cette (->p301) (XIV/4) demande s'articule ainsi : tu ne désireras pas celle qui a été mon désir. Or c'est ceci qui fonde en sa structure l'essentiel, le départ de la vérité freudienne. Et c'est là, c'est à partir de là que tout désir possible est en quelque sorte obligé à cette sorte de détour irréductible, ce quelque chose de semblable à l'impossibilité dans le tore de la réduction du lacs sur certains cercles qui fait que le désir doit inclure en lui, ce vide, ce trou interne spécifié dans ce rapport à la loi originelle. N'oublions pas que les pas pour fonder ce rapport premier autour de quoi - nous ne l'oublions que trop sont pour Freud articulables - et seulement par là - toutes les Liebes Bediagungen, toutes les déterminations de l'amour, n'oublions pas les pas que dans la dialectique freudienne ceci exige que c'est dans ce rapport à l'autre, le père tué au-delà de ce trépas du meurtre originel que se constitue cette forme suprême de l'amour. C'est le paradoxe non du tout dissimulé même s'il est éliidé par ce voile aux yeux qui semble ici toujours accompagner de Freud la lecture : ce temps est inéliminable qu'après le meurtre du père surgit pour lui-même si

ceci ne nous est pas suffisamment expliqué, ça c'est assez pour que nous en retenions le temps comme essentiel dans ce qu'on peut appeler la structure mythique de l'Oedipe - cet amour suprême pour le père, lequel fait justement de ce trépas du meurtre originel la condition de sa présence désormais absolue. La mort en somme jouant ce rôle se manifestait comme pouvant seule le fixer dans cette sorte de réalité, sans doute la seule absolument perdurable, d'être comme absent ; il n'y a nulle autre source à l'absoluité du commandement originel.

(->p302) (XIV/5) Voilà où se constitue le champ commun dans lequel s'institue l'objet du désir dans la position sans doute que nous lui connaissions déjà comme nécessaire au seul niveau imaginaire, à savoir une position tierce : la seule dialectique du rapport à l'autre en tant que transitif dans le rapport imaginaire du stade du miroir, vous avait déjà appris qu'il constituait l'objet de l'intérêt humain comme lié à son semblable, l'objet a ici par rapport avec cette image qui l'inclut, qui est l'image de l'autre au niveau du stade du miroir : I de a. Mais cet intérêt n'est en quelque sorte qu'une forme, il est l'objet de cet intérêt neutre autour de quoi même toute la dialectique de l'enquête de Mr. Piaget peut s'ordonner, en mettant au premier plan ce rapport qu'il appelle de réciprocité qu'il croit pouvoir conjoindre à une formule radicale du rapport logique. C'est de cette équivalence, de cette identification à l'autre comme imaginaire, que la ternarité du surgissement de l'objet s'institue ; ce n'est qu'une structure insuffisante, partielle et donc que nous devons retrouver, au terme, comme déductive de l'institution de l'objet du désir au niveau où ici et aujourd'hui je l'articule pour vous. Le rapport à l'Autre n'est point ce rapport imaginaire fondé sur la spécificité de la forme générique, puisque ce rapport à l'autre est spécifié par la demande en tant qu'elle fait surgir de cet Autre, qui est l'Autre avec un grand A, bon essentialité, si je puis dire, dans la constitution du sujet, ou, pour reprendre la forme qu'on donne toujours au verbe inter-esser son interessentialité au sujet. Le champ dont il s'agit ne saurait donc d'aucune façon être réduit au champ du besoin et de l'objet qui (->p303) (XIV/6) pour la rivalité de ses semblables peut à la limite s'imposer - car ce sera là la pente où nous irons trouver notre recours pour la rivalité dernière - s'imposer comme objet de subsistance pour l'organisme. Cet autre champ, que nous définissons et pour lequel est faite notre image du tore, est en autre champ, un champ de signifiant, champ de connotation de la présence et de l'absence et où l'objet n'est plus objet de subsistance, mais d'ex-sistence du sujet. Pour venir à le démontrer, il s'agit bien au dernier terme d'une certaine place d'ex-sistence du sujet nécessaire et que c'est là la fonction à quoi est élevé, amené le petit a de la rivalité première.

Nous avons devant nous le chemin qui nous reste à parcourir de ce sommet où je vous ai amenés la dernière fois de la dominance de l'autre dans l'institution du rapport frustrant ; la seconde partie du chemin doit nous mener de la frustration à ce rapport à définir qui constitue comme tel le sujet dans le désir, et vous savez que c'est là seulement que nous pourrions convenablement articuler la castration. Nous ne saurons donc au dernier

terme ce que veut dire cette place d'ex-sistence que quand ce chemin sera achevé. Dès maintenant, nous pouvons, nous devons même rappeler, mais rappeler ici au philosophe le moins introduit à notre expérience, ce point singulier à le voir si souvent se dérober à son propre discours, c'est qu'il y a bien une question, à savoir ce pourquoi il faut que le sujet soit représenté - et j'entends au sens freudien représenté par un représentant représentatif - comme exclu du champ même où il a à agir dans des rapports disons lewinien avec les autres comme individus, qu'il faut au niveau de la (->p304) (XIV/7) structure que nous arrivions à rendre compte de pourquoi il est nécessaire qu'il soit représenté quelque part comme exclu de ce champ pour y intervenir dans ce champ même. Car après tout tous les raisonnements où nous entraîne le psycho-sociologue dans sa définition de ce que j'ai appelé tout à l'heure un champ léwinien ne se présentent jamais qu'avec une parfaite élision de cette nécessité que le sujet soit disons en deux endroits topologiquement défini, à savoir dans ce champ mais aussi essentiellement exclu de ce champ, et qu'il arrive à articuler quelque chose et quelque chose qui se tient. Tout ce qui dans une pensée de la conduite de l'homme comme observable, arrive à se définir comme apprentissage et à la limite objectivation de l'apprentissage, c'est-à-dire montage, forme un discours qui se tient et qui jusqu'à un certain point rend compte d'une foule de choses, sauf de ceci qu'effectivement le sujet fonctionne, non pas avec cet emploi simple, si je puis dire, mais dans un double emploi, lequel vaut tout de même qu'on s'y arrête et que si fuyant qu'il se présente à nous, il est sensible de tellement de façons qu'il suffit, si je puis dire, de se pencher pour en ramasser les preuves. Ce n'est point autre chose que j'essaie de vous faire sentir chaque fois par exemple qu'incidemment je ramène les pièges de la double négation et que le "je ne sache pas que je veuille" n'est pas entendu de la même façon je pense que "je sais que je ne veux pas".

Réfléchissez sur ces petits problèmes jamais épuisés - car les logiciens de la langue s'y exercent et leurs balbutiements sont là plus qu'instructifs - qu'aussi souvent qu'il y aura des paroles qui coulent et même des écrivains qui (->p305) (XIV/8) laissent fluer les choses au bout de leur plume comme elles se parlent, on dira à quelqu'un - j'ai déjà insisté, mais on ne saurait trop y revenir - "vous n'êtes pas sans ignorer" pour lui dire : "vous savez bien tout de même". Le double plan sur lequel joue ceci est que cela va de soi. Que quelqu'un écrive comme cela et que c'est arrivé, cela m'a été rappelé récemment dans un de ces textes de Prévert de quoi Gide s'étonnait : " Est-ce qu'il a voulu se moquer ou sait-il bien ce qu'il écrit ? " Il n'a pas voulu se moquer : ça lui a coulé de la plume et toute la critique des logiciens ne fera pas qu'il nous advienne, pour peu que nous soyons engagés dans un véritable dialogue avec quelqu'un, à savoir qu'il s'agisse d'une façon quelconque d'une certaine condition essentielle à nos rapports avec lui - qui est celle à laquelle je pense arriver tout à l'heure qu'il est essentiel que quelque chose entre nous s'institue comme ignorance que je glisserai à lui dire, si savant et si puriste que je sois, "Vous n'êtes pas sans ignorer".

Le même jour où je vous en parlais ici, je me suis détourné de citer ce que

je venais de lire dans le Canard Enchaîné à la fin de ces morceaux de bravoure qui se poursuivent sous la signature d'André Ribaud avec pour titre la Cour "Il ne faut pas se décombattre (dans un style pseudo-Saint-Simonien, de même que Balzac écrivait une langue du XVIème siècle entièrement inventée par lui) de quelque défiance des rois".

Vous comprenez parfaitement ce que cela veut dire. Essayez de l'analyser logiquement et vous voyez que cela dit exactement le contraire de ce que vous comprenez ; et vous (->p306) (XIV/8) êtes naturellement tout à fait en droit de comprendre ce que vous comprenez parce que c'est dans la structure du sujet : le fait que les deux négations qui ici se superposent, non seulement ne s'annulent pas, mais bien effectivement se soutiennent, tient au fait d'une duplicité topologique qui fait que "il ne faut pas se décombattre" ne se dise pas sur le même plan, si je puis dire, où s'institue le "quelque défiance des rois" : l'énonciation et l'énoncé, comme toujours, sont parfaitement séparables mais ici leur béance éclate.

Si le tore comme tel peut nous servir, vous le verrez, de pont , s'avère déjà suffisant à nous montrer en quoi consiste une fois passé dans le monde ce dédoublement, cette ambiguïté du sujet, n'est-il pas bon, aussi bien à cet endroit, de nous arrêter sur ceci qu'elle comporte d'évidence, cette topologie, et tout d'abord dans notre plus simple expérience, je veux dire celle du sujet. Quand nous parlons de l'engagement, est-il besoin de grands détours, de ceux qu'ici je vous fais franchir pour les besoins de notre cause, est-il besoin de grands détours aux moins initiés pour évoquer ceci que s'engager implique déjà en soi l'image du couloir, l'image de l'entrée et de la sortie et jusqu'à un certain point l' image de l'issue derrière soi fermée, et que c'est bien dans ce rapport à ce "fermer l'issue" que le dernier terme de l'image de l'engagement se révèle.

En faut-il beaucoup plus, et toute une littérature qui culmine dans l'oeuvre de Kafka peut nous faire apercevoir qu' il suffit de retourner ce que, paraît-il, la dernière fois je (->p307) (XIV/10) n'ai pas assez imaginé en vous montrant cette forme particulière du tore sous la forme de la poignée dégagee d'un plan, le plan ne présentant ici que le cas particulier d'une sphère infinie élargissant un côté du tore. Il suffit de faire basculer cette image, de la présenter le ventre en l'air et comme le champ terrestre où nous nous ébattons, pour nous montrer la raison même où l'homme se présente à nous comme ce qu'il fut et peut-être ce qu'il reste : un animal de terrier, un animal de tore. Toutes ses architectures ne sont tout de même pas sans quelque chose qui doive nous retenir pour leurs affinités avec quelque chose qui doit bien aller plus loin que la simple satisfaction d'un besoin, pour une analogie dont il saute aux yeux qu'elle est irréductible, impossible à exclure de tout ce qui s'appelle pour lui intérieur et extérieur et que l'un et l'autre débouchent l'un sur l'autre et se commandent ce que j'ai appelé tout à l'heure le couloir, la galerie, le sous-terrain "Mémoires écrits du sous-terrain" intitulé Dostoïevski ce point extrême où il scande la palpitation de sa question dernière. Est-ce là quelque chose qui s'épuise dans la notion

d'instrument socialement utilisable ? Bien sûr, comme nos deux tores, la fonction de l'agglomérat social et son rapport aux voies en tant que leur anastomose simule quelque chose qui existe au plus intime de l'organisme est pour nous un objet préfiguré d'interrogation, ce n'est pas notre privilège : la fourmi et le termite le connaissent, mais le blaireau dont nous parle Kafka dans son terrier n'est pas précisément lui un animal social.

Que veut dire ce rappel si ce n'est pour nous, au (->p308) (XIV/11) point où nous avons à nous avancer, que si ce rapport de structure est si naturel qu'à condition d'y penser nous trouvions partout et fort loin enfoncées ses racines dans la structure des choses, le fait que quand il s'agit que la pensée s'organise, le rapport du sujet au monde elle le méconnaisse au cours des âges si abondamment, pose justement la question de savoir pourquoi il y a là si loin poussé refoulement, disons à tout le moins méconnaissance.

Ceci nous ramène à notre départ qui est celui du rapport à l'Autre, en tant que je l'ai appelé, fondé sur quelque leurre qu'il s'agit maintenant d'articuler bien ailleurs que ce rapport naturel puisse aussi bien nous voyons bien combien à la pensée il se dérobe, combien la pensée le refuse. C'est d'ailleurs qu'il nous faut partir et de la position de la question à l'Autre, de la question sur son désir et sa satisfaction. S'il y a leurre, il doit tenir quelque part-à ce que j'ai appelé tout à l'heure la duplicité radicale de la position du sujet ; et c'est ce que je voudrais vous faire sentir au niveau propre alors du signifiant en tant qu'il se spécifie de la duplicité de la position subjective, et un instant vous demander de me suivre sur quelque chose qui s'appelle au dernier terme la différence pour laquelle [le graphe](#) auquel je vous ai tenu pendant un certain temps de mon discours attachés est à proprement parler forgé : cette différence s'appelle différence entre le message et la question.

Ce graphe qui s'inscrirait si bien ici (Schéma II) dans la béance même par où le sujet se raccorde (->p309) (XIV/12) doublement au plan discours universel, je vais aujourd'hui y inscrire les quatre points de concours qui sont ceux que vous connaissez : A ; s (A) la signification du message en tant que c'est du retour venant de l'Autre, du signifiant qui y réside ; ici : S le rapport du sujet à la demande, en tant que s'y spécifie la pulsion ; ici : le S, le signifiant de l'Autre en tant que l'Autre lui-même au dernier terme ne peut se formaliser, se significantiser que comme marqué lui-même par le signifiant, autrement dit en tant qu'il nous impose la renonciation à tout métalangage. La béance qu'il s'agit ici d'articuler se suspend tout entière en la forme où au dernier terme cette demande à l'Autre de répondre, alterne, se balance en une suite de retours entre le "rien peut-être" et le "peut-être rien". C'est ici un message (Schéma III). Il s'ouvre sur ce qui nous est apparu comme l'ouverture constituée par l'entrée d'un sujet dans le réel. Nous sommes ici en accord avec l'élaboration la plus certaine du terme de possibilité : Möglichkeit. Ce n'est pas du côté de la chose qu'est le possible, mais du côté du sujet. Le message s'ouvre sur le terme de l'éventualité constituée par une attente dans la situation constituante du désir, telle que nous tentons ici de

la serrer. "Peut-être" : la possibilité est antérieure à ce nominatif "rien" qui à l'extrême, prend valeur de substitut de la positivité. C'est un point et un point c'est tout. La place du trait unaire est là réservée dans le vide qui peut répondre à l'attente du désir. C'est tout autre chose que la question en tant qu'elle s'articule : (Schéma IV) " rien peut-être " ?

(->p310) (XIV/13) Que le peut-être au niveau de la demande mise en question : "Qu'est-ce que je veux ?" parlant à l'Autre, que le peut-être vient ici en position homologique à ce qui au niveau du message constituait la réponse éventuelle "peut-être rien", c'est la première formulation du message. "Peut-être rien", ce peut être une réponse, mais est-ce la réponse à la question "rien peut-être ?" Justement pas. Ici l'énonciatif "rien" comme posant la possibilité du non lieu de conclure d'abord comme antérieure à la cote d'existence, à la puissance d'être, cet énonciatif au niveau de la question prend toute sa valeur d'une substantivation du néant de la question elle-même. La phrase "rien peut-être" s'ouvre, elle, sur la probabilité que rien ne la détermine comme question, que rien ne soit déterminé du tout, qu'il reste possible que rien ne soit sûr, qu'il est possible qu'on ne puisse pas conclure si ce n'est par le recours à l'antériorité infinie du Procès kafkaïen, qu'il y ait pure subsistance de la question avec impossibilité de conclure. Seule l'éventualité du réel permet de déterminer quelque chose et la nomination du néant de la pure subsistance de la question, voile ce à quoi, au niveau de la question elle-même, nous avons affaire. "Peut-être rien" pouvait être au niveau du message une réponse, mais le message n'était justement pas une question. "Rien peut-être ?" au niveau de la question, ne donne qu'une métaphore, à savoir la puissance d'être est de l'au-delà, toute éventualité y a disparu déjà et toute subjectivité aussi. Il n'y a qu'effet de sens, renvoi du sens au sens à l'infini, à ceci près que, pour nous analystes, nous nous sommes habitués par expérience à structurer ce renvoi sur deux plans et que c'est cela qui change tout, à savoir que la métaphore pour nous (->p311) (XIV/14) est condensation, ce qui veut dire deux chaînes et qu'elle fait, la métaphore, son apparition de façon inattendue au bon milieu du message, qu'elle devient aussi message au milieu de la question, que la question "famille" commence à s'articuler et que surgit au bon milieu le million du millionnaire, que l'irruption de la question dans le message se fait en ceci qu' il nous est révélé que le message se manifeste au beau milieu de la question, qu'il se fait jour sur le chemin où nous sommes appelés à la vérité, que c'est à travers notre question de vérité - j'entends la question même et non pas dans la réponse à la question - que le message se fait jour.

C'est donc en ce point précis, précieux pour l'articulation de la différence de l'énonciation à l'énoncé, qu' il nous fallait un instant nous arrêter. Cette possibilité du rien, si elle n'est pas préservée, c'est ce qui nous empêche de voir, malgré cette omni-présence qui est au principe de toute articulation possible proprement subjective, cette béance qui est également très précisément incarnée dans le passage du signe au signifiant où nous voyons apparaître ce qu'est ce qui distingue le sujet dans cette différence : est-il signe en fin de compte, lui ou signifiant ?

Signe, signe de quoi ? Il est justement le signe de rien. Si le signifiant se définit comme représentant le sujet auprès d'un autre signifiant - renvoi indéfini des sens - et si ceci signifie quelque chose, c'est parce que le signifiant signifie auprès de l'autre signifiant cette chose privi-(->p312) (XIV/15)légée qu'est le sujet en tant que rien. C'est ici que notre expérience nous permet de mettre en relief la nécessité de la voie par où se supporte aucune réalité dans la structure identifiable en tant qu'elle est celle qui nous permet de poursuivre notre expérience.

L'Autre ne répond donc rien si ce n'est que rien n'est sûr, mais ceci n'a qu'un sens : c'est qu'il y a quelque chose dont il ne veut rien savoir et très précisément de cette question. A ce niveau l'impuissance de l'Autre s'enracine dans un impossible qui est bien le même sur la voie duquel nous avait déjà conduits la question du sujet. Pas possible était ce vide où venait surgir dans sa valeur divisante le trait unaire. Ici nous voyons cet impossible prendre corps et conjoindre ce que nous avons vu tout à l'heure être défini par Freud de la constitution du désir dans l'interdiction originelle. L'impuissance de l'Autre à répondre tient à une impasse et cette impasse - nous la connaissons - s'appelle la limitation de son savoir . "Il ne savait pas qu'il était mort", qu'il n'est parvenu à cette absoluité de l'Autre que par la mort non acceptée mais subie , et subie par le désir du sujet ; cela le sujet le sait, si je puis dire ; que l'Autre ne doive pas le savoir, que l'Autre demande à ne pas savoir, c'est là la part privilégiée dans ces deux demandes non confondues : celle du sujet et celle de l'Autre. C'est que justement le désir se définit comme l'intersection de ce qui dans les deux demandes est à ne pas dire. C'est seulement à partir de là que se libèrent les demandes formulables partout ailleurs que dans le champ du désir.

(->p313) (XIV/16) Le désir ainsi se constitue d'abord de sa nature comme ce qui est caché à l'Autre par structure ; c'est l'impossible à l'Autre justement qui devient le désir du sujet. Le désir se constitue comme la partie de la demande qui est cachée à l'Autre. Cet Autre qui ne garantit rien justement en tant qu'Autre, en tant que lieu de la parole, c'est là qu'il prend son incidence édifiante. Il devient le voile, la couverture, le principe d'occultation de la place même du désir et c'est là que l'objet va se mettre à couvert, que s'il y a une existence qui se constitue d'abord c'est celle-là et qu'elle se substitue à l'existence du sujet lui-même puisque le sujet en tant que suspendu à l'Autre reste également suspendu à ceci que du côté de l'Autre rien n'est sûr sauf justement qu'il cache, qu'il couvre quelque, chose qui est cet objet, cet objet qui n'est encore peut-être rien en tant qu'il va devenir l' objet du désir.

L'objet du désir existe comme ce rien même dont l'Autre ne peut savoir que c'est tout ce en quoi il consiste ; ce rien en tant que caché à l'Autre prend consistance, il devient l'enveloppe de tout objet devant quoi la question même du sujet s'arrête pour autant que le sujet alors ne devient plus qu'imaginaire. La demande est libérée de la demande de l'Autre dans la mesure où le sujet exclut ce non savoir de l'Autre. Mais il y a deux formes possibles d'exclusion: "je m'en lave les mains de ce que vous savez ou de ce que vous ne savez pas, et

j'agis" "vous n'êtes pas sans ignorer" veut dire à quel point je m'en moque que vous sachiez ou que vous ne sachiez pas. Mais il y a aussi l'autre façon ; "il faut (->p314) (XIV/17) absolument que vous sachiez", et c'est la voie que choisit le névrosé, et c'est pour cela qu'il est, si je puis dire, désigné d'avance comme victime. La bonne façon pour le névrosé de résoudre le problème de ce champ du désir en tant que constitué par ce champ central des demandes qui justement se recoupent et pour ça doivent être exclues, c'est que lui il trouve que la bonne façon c'est que vous sachiez. S'il n'en était pas ainsi, il ne ferait pas de psychanalyse.

Qu'est-ce que fait l'homme aux rats en se levant la nuit comme Théodore ? Il se traîne en savates vers le couloir pour ouvrir la porte au fantôme de son père mort pour lui montrer quoi ? Qu'il est en train de bander. Est-ce que ce n'est pas là la révélation d'une conduite fondamentale ? Le névrosé veut que, faute de pouvoir, puisqu'il appert que l'Autre ne peut rien, à tout le moins il sache. Je vous ai parlé tout à l'heure d'engagement : le névrosé, contrairement à ce qu'on croit, est, quelqu'un qui s'engage comme sujet. Il se ferme à l'issue double du message et de la question ; il se met lui même en balance pour trancher entre le "rien peut-être" et le "peut-être rien", il se pose comme réel en face de l'Autre ; c'est-à-dire comme impossible. Sans doute ceci vous apparaîtra mieux de savoir comment ça se produit. Ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui j'ai fait surgir cette image du Théodore freudien dans son exhibition nocturne et fantasmatique, c'est qu'il y a bien quelque médium, et pour mieux dire, quelque instrument à cette incroyable transmutation de l'objet du désir à l'existence du sujet et que c'est justement le phallus. Mais ceci est (->p315) (XIV/18) réservé pour notre prochain propos. Aujourd'hui je constate simplement que phallus ou pas le névrosé arrive dans le champ comme ce qui du réel se spécifie comme impossible. Ça n'est pas exhaustif ; car cette définition, nous ne pourrions pas l'appliquer à la phobie. Nous ne pourrions le faire que la prochaine fois, mais nous pouvons très bien l'appliquer à l'obsessionnel.

Vous ne comprendrez rien à l'obsessionnel si vous ne vous souvenez pas de cette dimension qu'il incarne, lui l'obsessionnel, en ceci qu'il est de trop -c'est sa forme de l'impossible à lui - et que dès qu'il essaie de sortir de sa position embusquée d'objet caché, il faut qu'il soit l'objet de nulle part. D'où cette espèce d'avidité presque féroce chez l'obsessionnel d'être celui qui est partout pour n'être justement nulle part.

Le goût d'ubiquité de l'obsessionnel est bien connu, et faute de le repérer vous ne comprendrez rien à la plupart de ses comportements. La moindre des choses, puisqu'il ne peut pas être partout, c'est d'être en tous les cas en plusieurs endroits à la fois, c'est-à-dire qu'en tout cas nulle part on ne puisse le saisir.

L'hystérique a un autre mode qui est le même bien sûr, puisque la racine de celui-ci, quoique moins facile, moins immédiat à comprendre. L'hystérique aussi peut se poser comme réel en tant qu'impossible. Alors son truc, c'est que cet impossible subsistera si l'Autre l'admet comme signe. L'hystérique se pose

comme signe de quelque chose à quoi l'Autre pourrait croire ; mais pour constituer ce signe elle est bien réelle (->p316) (XIV/19) et il faut à tout prix que ce signe s'impose et marque l'Autre.

Voici donc où aboutit cette structure, cette dialectique fondamentale toute entière reposant sur la défaillance dernière de l'Autre en tant que garantie du sûr. La réalité du désir s'y institue et y prend place par l'intermédiaire de quelque chose dont nous ne signalerons jamais assez le paradoxe, la dimension du caché, c'est à dire la dimension qui est bien la plus contradictoire que l'esprit puisse construire dès qu'il s'agit de la vérité. Quoi de plus naturel que l'introduction de ce champ de la vérité si ce n'est la position d'un Autre omniscient, au point que le philosophe le plus aigu, le plus acéré, ne peut faire tenir la dimension même de la vérité, qu'à supposer que c'est cette science de celui qui sait tout qui lui permet de se soutenir.

Et pourtant rien de la réalité de l'homme, rien de ce qu'il quête ni de ce qu'il suit ne se soutient que de cette dimension du caché, en tant que c'est elle qui infère la garantie qu'il y a un objet bien existant et qu'elle donne par réflexion cette dimension du caché ; en fin de compte c'est elle qui donne sa seule consistance à cette autre problématique. La source de toute foi et de la foi en Dieu éminemment est bien ceci que nous nous déplaçons dans la dimension même de ce que bien que le miracle de ce qu'il doit tout savoir lui donne en somme toute sa subsistance, nous agissons comme si toujours les neuf dixièmes de nos intentions, il n'en savait rien. "Pas un mot à la Reine mère", tel est le principe sur lequel toute constitution subjective se déploie et se déplace.

(->p317) (XIV/20) Est-ce qu'il n'est pas possible que se conçoive une conduite à la mesure de ce véritable statut du désir et est-ce qu'il est même possible que nous ne nous apercevions pas que rien, pas un pas de notre conduite éthique ne peut, malgré l'apparence, malgré le bavardage séculaire du moraliste, se soutenir sans un repérage exact de la fonction du désir ? Est-il possible que nous nous contentions d'exemples aussi dérisoires que celui de Kant quand, pour nous révéler la dimension irréductible de la raison pratique, il nous donne comme exemple que l'honnête homme, même au comble du bonheur, ne sera pas sans au moins un instant mettre en balance qu'il renonce à ce bonheur pour ne pas porter contre l'innocence un faux témoignage au bénéfice du tyran. Exemple absurde, car à l'époque où nous vivons, mais aussi bien à celle de Kant, est-ce que la question n'est pas tout à fait ailleurs ? Car le juste va balancer oui, à savoir si pour préserver sa famille il doit porter ou non un faux témoignage. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce que cela veut dire que, s'il donne prise par là la haine du tyran contre l'innocent, il pourrait porter un vrai témoignage, dénoncer son petit copain comme juif quand il l'est vraiment.

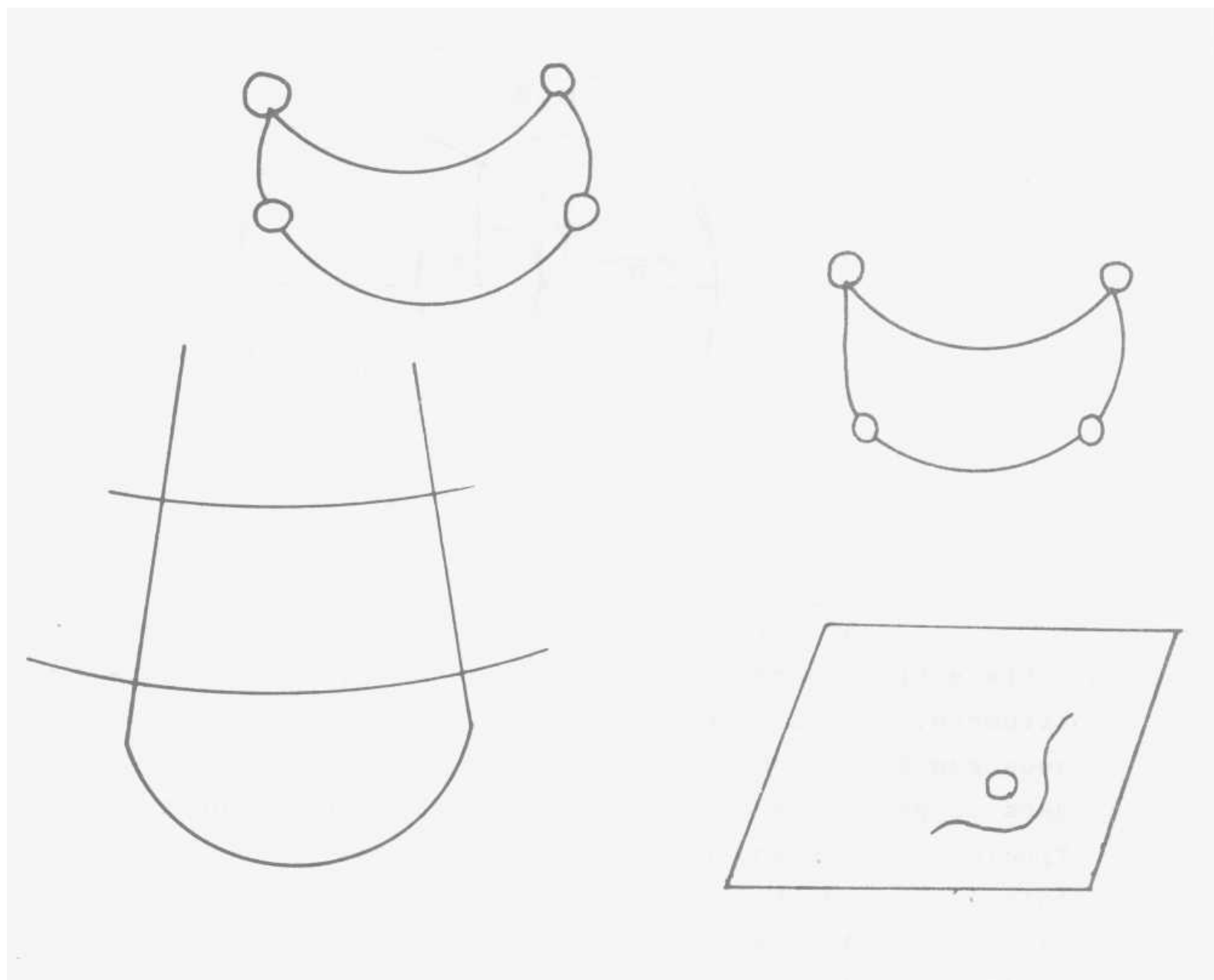
Est-ce que ce n'est pas là que commence la dimension morale qui n'est pas de savoir quel devoir nous devons remplir ou non vis à vis de la vérité, ni si notre conduite tombe ou non sous le coup de la règle universelle, mais si

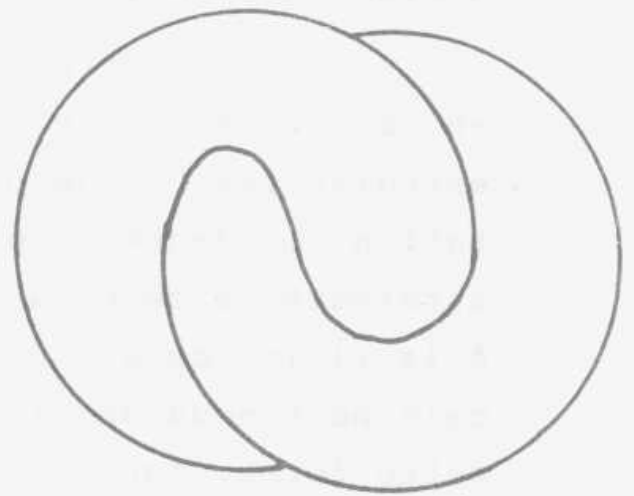
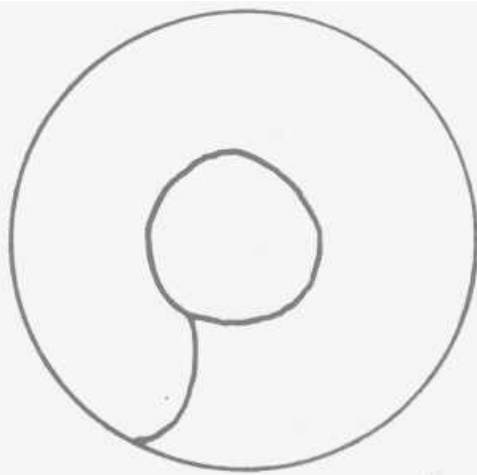
nous devons ou non satisfaire au désir du tyran ?

(->p318) (XIV/21) Là est la balance éthique à proprement parler ; et c'est à ce niveau que sans faire intervenir aucun dramatisme externe - nous n'en avons pas besoin - nous avons aussi à faire à ce qui, au terme de l'analyse, reste suspendu à l'Autre. C'est pour autant que la mesure du désir inconscient au terme de l'analyse reste encore impliquée dans ce lieu de l'Autre que nous incarnons comme analystes, que Freud au terme de son oeuvre peut marquer comme irréductible le complexe de castration comme par le sujet inassumable.

Ceci je l'articulerai la prochaine fois, me faisant fort de vous laisser à tout le moins entrevoir qu'une juste définition de la fonction du phantasme et de son assomption par le sujet nous permet peut-être d'aller plus loin dans la réduction de ce qui est apparu jusqu'ici à l'expérience comme une frustration dernière.

(->p319) (XIV/22)





[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](#) [relu en septembre 2002](#)