

sommaire du n° 121, février 2018

| | |
|---|----|
| ■ Billet de la rédaction | 3 |
| ■ Séminaire Champ lacanien à Paris | |
| « La voie éthique de la psychanalyse » | |
| Nadine Cordova, La psychanalyse et la vie | 6 |
| Bernard Nominé, Se satisfaire du bien dire | 14 |
| Jean-Charles Pascal, Réflexions sur l'histoire et la clinique de l'irresponsabilité dans le cadre médico-légal | 21 |
| ■ Séminaire EPFCL à Paris | |
| « L'inconscient c'est la politique » | |
| Elisabete Thamer, « Plus politique que n'importe quelle abeille » | 30 |
| François Terral, Dire politique | 37 |
| ■ Après-midi des cartels | |
| « De l'expérience... » | |
| Cathy Barnier, « Qu'est-ce qu'être seule dans le réel ? » | 49 |
| Roser Casalprim, Réflexions sur le passeur | 55 |
| Anne-Marie Combres, Le singulier : une destinée ? | 62 |
| Jean-Pierre Drapier, Le passeur est la passe | 66 |
| ■ Note de lecture | |
| Colette Lethier, Claude Régy, « Les états latents du réel » | 72 |

Directrice de la publication

Françoise Josselin

Responsable de la rédaction

Anastasia Tzavidopoulou

Comité éditorial

Jacques Gayard

Hervé Gaye-Bareyt

Camilo Gomez

Sybille Guilhem

Patricia Martinez

Claire Oriol-Trillard

Élisabeth Pivert

Éléfthéria Salamé

Giselle Sanchez

Jean-Luc Vallet

Coralie Vankerkhoven

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

Éthique, politique et expérience

Éthique, politique et expérience sont les intitulés des trois rubriques de ce nouveau *Mensuel*. Les exposés semblent avoir des thèmes différents mais leur lecture attentive montre qu'au contraire, ils se croisent, se recroisent, s'interpellent et se répondent, constituant une sorte de croisée des routes où chacun doit trouver son propre chemin.

Du singulier au collectif, de l'inconscient singulier issu des liens familiaux noués à l'inconscient sensible au temps et à l'Histoire, l'homme, comme le dit Aristote, est un animal politique, plus politique que l'abeille parce qu'il est un être de langage et qu'à ce titre il peut partager l'expérience agréable ou pas qui est la sienne et ses symptômes qui font l'ordinaire du travail des analystes. Justement, « il faut situer l'éthique, (la politique et l'expérience) par rapport à ce qui détermine la pratique analytique », qui est un lien social particulier.

Il me semble qu'un des thèmes communs de ces textes est le lien social, à deux comme dans le discours analytique ou plus collectif comme dans les autres discours, qui ne vont d'ailleurs pas les uns sans les autres, il y a donc à « considérer les variétés des liens sociaux, comme une part de nos expériences politiques, l'autre pouvant se saisir à partir des dimensions de l'éthique et de l'acte », j'ajouterai sous peine de devenir autiste.

Ce qui lie les analystes entre eux, bien qu'ils soient des « épars désasortis » et bien qu'ils « soient des savants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir », c'est justement la politique de l'École, tenter d'aller au-delà de cette impossibilité réelle de s'entretenir de ce savoir qui nous échappe, mais que nous tentons tout de même de transmettre, les cartels de la passe étant en pointe dans ce travail.

Tous ces textes ont été énoncés de vive voix par leurs auteurs dans les séminaires ou les après-midi des cartels, ils essaient de s'entretenir de l'expérience analytique, car sans l'expérience de la cure notre discours pourrait faire l'effet d'un doux délire.

La psychanalyse est-elle une éthique de la vie ? La psychanalyse peut-elle sauver la vie d'un sujet ? Le sujet pourra-t-il supporter les différences radicales entre les êtres parlants à la fin de la cure ? Quels sont les effets thérapeutiques de la cure au niveau des liens sociaux ? Vous trouverez ces questions et bien d'autres qui tentent toutes de répondre à cette question fondamentale : qu'est-ce qui détermine la pratique de l'analyste au XXI^e siècle ?

Laurence Mazza-Poutet
Responsable des cartels France

SÉMINAIRE CHAMP LACANIEN À PARIS

La voie éthique de la psychanalyse

Nadine Cordova

La psychanalyse et la vie *

« L'expérience peut m'apprendre que ce que j'ai renié en moi non seulement "est" en moi, mais également "agit" à l'occasion à travers moi ¹. »

Introduction

« Une éthique s'annonce, convertie au silence, par l'avenue non de l'effroi, mais du désir [...] ². » Cette éthique annoncée en 1960 par Lacan dans « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » ne répond pas à la voix tonitruante du surmoi qui dit *jouis*, mais au désir. Il faudra pourtant à Lacan encore un long chemin pour définir cette avenue du désir et l'éthique de la psychanalyse.

Il va d'abord se mettre dans les pas de Freud, qui est le premier à ouvrir cette voie avec la découverte de l'inconscient. Jusqu'à la naissance de la psychanalyse, l'éthique avait surtout comme objectif de réduire et de discipliner le désir. Elle était plutôt du côté d'une morale plus ou moins implacable. Si Lacan intègre les conquêtes freudiennes, il amorce dans ces années un virage en affirmant que « ce qui se manifeste dans le désir humain, c'est la foncière subduction, [...] subversion, [...] du signifiant ³. » Il prononce dans ces mêmes années le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* dans lequel il interroge plus avant le désir de l'analyste, désir qu'il définit à ce moment-là comme un désir averti au regard de l'impossible de la structure. Et il soutient déjà que la satisfaction est la seule promesse attendue d'une analyse.

Avec Bernard Nominé nous ouvrons donc le thème de l'année du séminaire Champ lacanien. Comme l'avance l'argument, la psychanalyse n'a pas à se prononcer sur la responsabilité des êtres humains, nous pouvons toutefois réfléchir sur les conséquences de la psychanalyse dans la vie des sujets. Pourquoi ? Parce que Lacan sortira l'éthique de son enclave traditionnelle pour l'articuler au discours. Cela nous oblige à penser l'éthique aux confins

des autres discours, et la situer par rapport à ce qui détermine la pratique analytique.

Comme vous le savez, l'offre d'une analyse que l'analyste fait au futur analysant s'inscrit désormais dans une expérience discursive, une expérience d'un lien social inédit. Elle commence lorsque se produit un changement de discours qui met le sujet au travail : dire n'importe quoi, dire ce qui travaille. L'analyste, quant à lui, devient le garant, le responsable de la présence de l'inconscient, il se fait la cause du désir de l'analysant devenu. L'éthique commence là. Il s'agit pour l'analyste de tenir le cap pour celui qui est animé d'un désir de savoir. Du signifiant quelconque qui enclenche le transfert jusqu'à ce qui le clôt, il y a des mouvements, des secousses, mais ce qui se passe à la fin est différent. La fin est provoquée par ce qui va capitonner l'ensemble des dits analysants, et faire choir l'analyste, puisque la cause du désir revient à l'analysant qui bientôt ne sera plus. On peut penser que le sujet a changé.

L'analyse finie, nous pouvons nous demander si ce processus éthique excède le champ d'une cure, et de la psychanalyse. Ce qui voudrait dire qu'il aurait des effets (bien qu'incalculables) sur la position du sujet face au monde, sur sa conduite, ses choix affectifs, et pourquoi pas politiques, en un mot, sur ses liens affectifs et son lien social. À ce titre, notre position dans les institutions dans lesquelles beaucoup d'entre nous travaillent se modifie-t-elle ? Et jusqu'où pouvons-nous suivre des discours qui vont à l'encontre de l'expérience éthique d'une analyse ?

Quelque chose de cette expérience pourrait donc faire mouche parce que le sujet issu d'une analyse serait d'une certaine façon plus éthique qu'à son entrée, dans le sens où il ne peut plus rien vouloir savoir de la castration, ni renier ce qui le commande. Analyste ou pas, comment le sujet vit-il sa vie après une psychanalyse ? Est-il vivant autrement ?

La vie

Certains sujets parlent ouvertement dans la presse de l'effet de la psychanalyse. Je lisais à ce propos ce qu'en dit Christine Angot, je cite un petit extrait : « Il y a des choses qui sauvent la vie. Il y en a très peu. La psychanalyse peut sauver la vie. La psychanalyse m'a sauvé la vie, c'est clair et net. L'écriture ne sauve la vie de personne... [Elle poursuit] même quand on a la vie sauvée, c'est pas mal quand on écrit. Ça permet d'attendre que le temps se lève. »

Ces quelques mots choisis viennent résonner avec le titre que j'ai donné aujourd'hui : « La psychanalyse et la vie ». C'est au cœur de ce qu'est

la vie que je voudrais essayer d'attraper la question de l'éthique. Encore s'agit-il de savoir d'où la vie prend son essor.

« L'éthique convertie au silence » pourrait bien trouver ses prémices dans le rapport étroit du besoin et du désir aperçu par Freud. Il a noué avec beaucoup de pertinence le désir aux premières expériences de satisfaction. C'est à partir des besoins vitaux du tout-petit, de la dépendance absolue à un autre qu'éclot quelque chose de la vie subjective. Et Lacan d'apporter dans un tour de force tous les effets de mortifications et de discordances que le langage impose sur le vivant, un vivant prêt à incorporer ce qui lui vient d'un Autre dont le désir n'est pas anonyme. Ce qui fraye la voie au sujet et à son désir avec une envie plus ou moins ardente de vivre. On pourrait peut-être parler de quelque chose qui s'apparente à un pousse à la vie.

Le paradoxe est que la vie humaine et le désir naissent d'une perte de vie. Je trouve ce point capital, et toujours à interroger car viennent se mêler les définitions mêmes de la vie. Je pense ici à ce que Lacan propose dans *Le Savoir du psychanalyste* concernant la castration : « On ne peut plus disposer de l'ensemble des signifiants ⁴ », ce qui veut dire qu'on ne peut pas tout dire en même temps. La castration signe que la jouissance du vivant est entamée, et que l'Autre comme trésor des signifiants est barré. Ainsi, le corps et les mots se trouvent contaminés par leur rencontre avec toutes les conséquences subjectives et imprévisibles dans le temps de la vie. Il faut ajouter que cette rencontre véhicule un discours, des histoires de vie qui précèdent le sujet. Et là il n'y peut rien. L'expérience analytique se trouve à répondre de ces effets, voire de ses séquelles, au *un par un*.

Nous pouvons déjà reprendre la définition médicale bien connue que Bichat donne de la vie : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. » Et pourquoi pas faire un pont avec ce qui va contre la vie du sujet. N'est-ce pas quelque chose de cet ordre qui est convoqué lorsqu'un corps parlant va voir un *psy* ? Le sujet se plaint d'une façon ou d'une autre de la vie qu'il vit. Il me semble que les demandes touchent toujours quelque chose du sentiment même de la vie, quelque chose qui ne *tourne* plus comme avant jusqu'à parfois révéler « un désordre au joint le plus intime » de ce sentiment.

La question qui inaugure la cure vise toujours un point crucial. Ne peut-on pas identifier ce point comme *un désir de jouissance* qui s'impose de façon vivace mais floue chez le sujet qui demande un premier rendez-vous ? J'utilise à dessein l'expression « désir de jouissance » pour faire écho aux formules de Lacan qui m'ont interpellée dans *Le Désir et son interprétation* quand il parle « du désir masochiste, du désir-suicide, ou du désir oblatif ».

Si le corps et le sujet ne font pas bon ménage, c'est que s'entremêlent de façon confuse le sujet et sa jouissance. Elle qui « pense, calcule et juge ⁵ ». Elle qui exige, qui ne lâche pas le sujet, et qui ne mâche pas ses *maux*. Et quand elle se montre un peu trop mordante au détour d'incidents, d'événements de la vie, qu'elle commence à conduire le sujet sur un chemin par trop mortifère, certains font le choix de s'adresser là où ils pensent que quelque chose sera entendu. Comme si *parler* dans un certain contexte avait une force de vie, une force de guérison, un dernier espoir. Et si certains sujets répondent à l'offre d'une analyse, c'est que l'inconscient s'est ouvert pour savoir... Alors, quelque chose se meut quand le sujet parle de sa vie, de ses pensées, parce que le dispositif avec son artifice ne laisse aucune chance au flux de la parole de glisser sans fin... Il coupe.

Car le psychanalyste remet en route à chaque analyse la fonction que joue l'objet *a* pour un être parlant. En laissant sa personne en veilleuse le temps des séances, l'analyste incarne déjà quelque chose de l'objet (ce qui interroge sur la possibilité d'occuper cette place). Ce qui est remarquable, c'est que la structure du discours analytique promeut l'objet aux commandes, et a pour effet à son terme son rejet. Se trouvant à cette place d'agent, c'est l'analyste qui est exclu. Ce qui témoigne bien que le sujet a bougé – jusqu'à quel point ?

L'éthique du discours analytique ouvre ainsi la voie à la limite du discours, et par conséquent à la limite du symbolique, c'est-à-dire à sa butée structurale qui est pour tous. Ce n'est pourtant que par le symbolique que l'analysant peut se confronter à ce qui reste, à ce qui fait sa différence absolue, sa singularité. Le discours analytique ne peut pas tout traiter. Pourtant, cette expérience n'est pas sans contrecoup puisque certains font le choix, par exemple, d'occuper à leur tour la place d'analyste.

Si j'insiste sur les conséquences de l'éthique d'une cure sur la vie du sujet, c'est que l'éthique a le plus grand rapport avec ce que Lacan appelle « notre habitation du langage ⁶ », je dirais notre façon de le vivre, la façon dont il s'impose, dont il se love. D'ailleurs, Lacan ne nous invite-t-il pas avec la passe à chercher, au cœur des vies revisitées par le processus analytique, ce qui pourrait émerger du désir de l'analyste ? L'éthique trouverait-elle sa source dans la vie du désir ? On peut aussi s'interroger sur les analystes. Ne passent-ils pas une bonne partie de leur vie à cette place de semblant, et en formation avec d'autres ? Là, chacun expérimente la façon de tenir ensemble avec les désassortis de *lalangue*.

Faisons un pas de plus car cela ne nous dit pas ce qu'est la vie, et son lien à l'éthique.

L'éthique au pas de la psychanalyse

Je me tourne maintenant du côté de l'éthique aristotélicienne, dans laquelle se joue la question du désir et de la vie. Lacan qui cherche à cerner ce qu'il en est de l'éthique reviendra plusieurs fois sur l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote y affirme que le bien est la « fin des affaires humaines », qui est la visée ultime du désir humain. C'est pour Lacan une morale qui répond à l'époque, et faite pour les vertus ⁷ des maîtres, « une science du bonheur ⁸ » dira-t-il.

Or, Lacan rompt avec cette fausse promesse qui ravale le désir, promesse qui n'est pas sans férocité. Les malaises subjectifs et ceux de la civilisation ne laissent aucun doute sur cet impossible horizon, et sur ce qu'est la bonté des hommes. Dans les années 1970, Lacan nomme enfin ce qu'est l'éthique du discours analytique, c'est le « bien-dire ⁹ », qui est pour lui l'envers de l'éthique du bien du discours du maître. Il faut, finira-t-il par écrire, mettre l'éthique au pas de la psychanalyse ¹⁰. C'est une affirmation forte.

Il faut rappeler que Lacan quand il évoque le bien-dire le rapporte directement à sa pratique. Il dit : « C'est ce que je fais, de ma pratique tirer l'éthique du Bien-dire ¹¹. » Je me suis interrogée sur cette formulation car elle ne va pas de soi.

On trouve un éclairage dans le compte rendu du séminaire ...*Ou pire* ¹². Lacan avance que l'analyse a pour objectif que « le bien-dire satis-fasse ». Lacan l'écrit en deux mots, probablement pour accentuer le *satis* qui veut dire « suffisamment, autant qu'il faut ». La proximité entre les verbes *satis-faire* et *faire* permet ainsi de penser autrement la satisfaction de fin d'analyse déjà pressentie par Lacan. J'oserais cette formule : que bien-dire vous fasse, vous fasse *assez* car il n'y a plus rien à en dire. Le bien-dire n'amène donc pas au bonheur, mais à éprouver une satisfaction liée au bien-dire de l'éthique. Le sujet peut alors rencontrer une satisfaction là où l'insatisfaction foncière ne le laissait pas tranquille. Rien de moral dans tout ça. On comprend mieux l'affirmation simple de Lacan : « Quand l'analysant pense qu'il est heureux de vivre, c'est assez. » Le sujet est heureux de fait, car il doit sa vie à l'heure, encore faut-il qu'il l'expérimente, et surtout qu'il l'admette. Et ça, ce n'est pas toujours gagné, ou c'est gagné par moments.

En outre, l'utilisation du subjonctif du verbe satis-faire n'est pas sans résonner avec le « qu'on dise » de « L'étourdit » qui convoque l'*ex-sistence* du dire, et la contingence. C'est sur ce point qu'un changement de discours se produit ou pas. Ça se noue ou pas dans le discours par l'effet du dire, et pas sans celui de l'analyste.

Je reviens un instant à l'expression « tirer l'éthique du bien-dire » parce que, en écrivant le texte, il y avait quelque chose qui ne me satisfaisait pas assez. C'est en marchant ce matin que je me suis dit : mais oui bien sûr ! on peut l'entendre comme « tirer le fil ». C'est bien ça que fait l'analyste, tirer l'éthique du bien-dire de l'analysant. Éthique qui revient au sujet. Voilà, on pense parfois avec ses pieds... Je ferme la parenthèse.

Alors *quid* de l'expression de Lacan *l'avenue du désir* ? On pourrait bien l'entendre à la fin de la cure comme *a* venu à sa place. C'est à partir d'une coupure franche qu'on peut saisir les effets irréversibles d'une analyse.

Et ce désir de fin qui n'est pas l'apanage du désir *du psychanalyste* se noue au bien-dire par la grâce d'une place que l'analyste accepte d'occuper. Si le sujet a bougé, c'est que quelque chose de son désir a été touché. Il faudrait en vérifier les effets. Et chacun pourrait en répondre. Je me suis toujours demandé si quelque chose de la vie du sujet ne participait pas à ce désir inédit, ou s'il n'était qu'une production du dispositif. Je dirais aujourd'hui que l'un ne va pas sans l'autre. Et que l'éthique est peut-être quelque part dans cet interstice.

C'est dans le séminaire ... *Ou pire* que Lacan épingle de façon plus précise ce qu'est la vie. Il la définit comme, je le cite, « ce qui se démontre n'être que nécessité de discours », j'ajoute au regard de la jouissance. La vie, c'est ce qui répondrait à la nécessité, à la répétition, puisque telle est sa définition. C'est donc la répétition qui mettrait en route la vie, la vie du sujet, et la nécessité de discours. Ainsi, le *sujet produit* peut faire face aux réalités de la vie, et traiter comme il peut ce qui résiste. Mais, quand il n'y arrive plus, que le bricolage psychique est trop coûteux, il peut éprouver une nécessité de parler car quelque chose peut-être ne répond plus. Et l'analyse, justement, « c'est l'art de produire une nécessité de discours », de produire de la vie à partir de ce qui s'est fixé. En fin de compte, l'opération du discours analytique reproduit la névrose que le parent traumatique a produite bien malgré lui, opération qui entame ce qui parasite. Et ce qui fait *satis* à la fin c'est qu'un champ s'ouvre, se dégage, là où c'était, obstrué.

Alors, par l'éthique du bien-dire, l'analyse pourrait-elle conduire le sujet à un « bien-vivre » avec toutes ses discordances ? C'est en ce sens qu'elle peut produire un sujet éthique, une éthique qui excède la cure. La voie éthique de la psychanalyse déborderait donc le dispositif. Cela ne veut pas dire que la vie ne continue pas à répondre à ce qui insiste, mais le sujet peut aborder un peu mieux sa vie sans trop se saborder, voire sans trop saborder les autres, sans être en état d'urgence. Vivre répondrait au seul *bien* qu'est *le dire* malgré ce qui ne cesse pas de s'écrire. Et, là, rien n'est prévisible.

Conclusion

L'analyse conduite à son terme mettrait-elle le sujet au pas de l'éthique, voire sa vie au pas de l'éthique ? Cela voudrait dire que la cure met le sujet à sa place, et le conduit à répondre de ses actes à l'aune de sa jouissance et à l'heur de la contingence. Elle pourrait rétablir ce que sera sa conduite au regard du réel. Le voici responsable !

Ainsi, la psychanalyse et son bien-dire pourraient se rendre présents dans la cité, et pas que par les psychanalystes, ou ceux qui reprennent le flambeau, pas que par leur discours mais tout simplement parce qu'il y a eu des psychanalyses avec des effets qu'on ne peut pas présager chez le sujet analysé hors du champ de la psychanalyse.

Mais qu'est-ce qui demeure à l'usage de l'expérience pour le sujet ? Les effets peuvent-ils *perdurer* ? Je terminerai sur quelques mots de Lacan dans *R.S.I.* qui nous ramènent au bien, et qui font réfléchir : « Le parlêtre, n'aspire qu'au bien d'où il s'enfonce toujours dans le pire. Ça n'empêche qu'il ne peut pas s'y refuser¹³, hein ! Même pas moi. Là, je suis un grain comme vous tous, broyé dans cette salade. L'ennui, c'est que chacun sait que ça a de bons effets... Je parle de l'analyse ! Que ces bons effets ne durent qu'un temps n'empêche pas que c'est un répit, et que c'est mieux, c'est le cas de le dire, que de ne rien faire. » Est-ce que cela veut dire que le mieux est l'ennemi du bien ? À méditer donc...

Mots-clés : discours, répétition, contingence.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « La voie éthique de la psychanalyse », à Paris le 16 novembre 2017.

1. ↑ S. Freud, « Quelques additifs à l'ensemble de l'interprétation des rêves », dans *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, 1985, p. 141.

2. ↑ J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache : Psychanalyse et structure de la personnalité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 684.

3. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 105.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 34.

Le Savoir du psychanalyste, que Lacan tenait à la chapelle de Sainte-Anne, en alternance avec *...Ou pire*, a été scindé en deux parties : les quatre premières leçons sont publiées à part sous le titre *Je parle aux murs* ; les autres leçons sont intégrées au séminaire *...Ou pire*.

5. [↑](#) J. Lacan, « Compte rendu du séminaire XIX », dans *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 242.
6. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 92.
7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 363.
8. [↑](#) *Ibid.*, p. 301.
9. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 541.
10. [↑](#) J. Lacan, « Compte rendu du séminaire XIX », art. cit., p. 243.
11. [↑](#) J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 541.
12. [↑](#) J. Lacan, « Compte rendu du séminaire XIX », art. cit., p. 243.
13. [↑](#) Serait-ce donc de structure ?

Bernard Nominé

Se satisfaire du bien dire *

On convoque de plus en plus souvent l'éthique aujourd'hui et c'est, la plupart du temps, pour poser des limites au mésusage que l'on pourrait faire des avancées de la science. L'éthique convoquée est censée répondre à ce qui serait un bien pour notre espèce et le monde dans lequel elle vit. Ce n'est peut-être pas anodin que l'on s'en remette à des comités qui ont fonction d'expertise. Cette éthique à laquelle on fait appel prend la place laissée vacante de la morale et de la raison que ni la religion ni le discours du maître ne réussissent plus guère à faire entendre.

Je ne sais pas s'il y a des psychanalystes qui participent à ces fameux comités d'éthique. Je ne crois pas que ce soit vraiment leur place. Tout ce que l'on constate, c'est que certains sont tentés de participer au bavardage médiatique et ne reculent pas à donner leur point de vue sur telle ou telle question en engageant ainsi la psychanalyse. Les positions divergent radicalement bien sûr, car rien n'est plus facile que de faire dire à Freud et encore plus à Lacan des choses tout à fait opposées. La psychanalyse n'a rien à gagner à se plier à cet appel à l'éthique. Si Lacan s'est intéressé à l'éthique au point d'y consacrer toute une année de son séminaire, en 1960, et d'y revenir plus de dix ans plus tard dans le séminaire *Encore*, ce n'était pas pour faire entrer la psychanalyse dans le cadre de l'éthique mais plutôt, comme il le dit lui-même, pour « mettre l'éthique au pas de la psychanalyse ¹ ». Je ne crois pas que cela ait été dit pour nous inciter à participer à ce bavardage éthique avec lequel notre société se rassure contre ses propres débordements.

Mettre l'éthique au pas de la psychanalyse, c'est au prix de devoir la réviser. Réviser l'éthique d'Aristote, par exemple en critiquant son concept de *souverain bien*. Freud avait commencé par y adhérer, d'une certaine façon, en énonçant ses deux principes fondamentaux qui collaient encore parfaitement à l'éthique d'Aristote, car le principe de réalité est une forme à peine déguisée du souverain bien, mais il a été amené lui-même à revoir sa position en reformulant ses deux principes et surtout en analysant le

malaise dans la civilisation. Il y a malaise dans la civilisation, notamment, parce que notre souverain bien n'est pas inscrit dans son programme.

Lorsque Lacan s'intéresse à l'éthique, c'est pour la détacher de la morale. Il remarque qu'au départ l'expérience analytique est marquée par les problèmes moraux engendrés par *l'univers morbide de la faute* auquel le psychanalyste est confronté lorsqu'il écoute ceux qu'une culpabilité tourmente. Là où l'éthique de la psychanalyse se sépare de la morale, c'est que l'analyse permet de mesurer le pouvoir attractif de la faute et que cette faute ne peut se concevoir que dans sa relation au désir. Ce désir, l'éthique de la psychanalyse nous conduit à le soutenir, ce qui ne va pas dans le sens de soulager le sujet désirant de la dette que ce désir suppose. C'est pourquoi la psychanalyse ne vise pas à *l'affranchissement naturaliste du désir* qui soulagerait la faute. « L'affranchissement naturaliste du désir a échoué ². » Car l'homme du plaisir n'est qu'un rêve qui ne tient pas compte de la soumission que cette position du plaisir, à tout prix, suppose à l'impératif de jouissance du surmoi.

Distinguer morale et éthique n'est pas évident, d'autant qu'aujourd'hui on parle facilement d'éthique pour ne pas invoquer la morale. Il faut dire qu'étymologiquement ces deux mots désignent la même chose, à ceci près que la morale vient du latin *mos, moris*, qui désigne la coutume, l'habitude, et que l'éthique vient du grec *ethos*, qui veut dire coutume. Pour les distinguer assez clairement, du point de vue de la psychanalyse, il suffit de se référer au surmoi. Le surmoi est à l'origine de la morale, l'éthique du désir pousserait plutôt à ne pas céder aux impératifs du surmoi. On voit aussitôt que la voie éthique de la psychanalyse, que ce soit du côté de l'analyste ou du côté de l'analysant, doit prendre ses distances d'avec toute morale. C'est facile à dire mais pas toujours facile à faire.

J'entendais récemment un collègue me confier le dégoût, voire l'horreur que lui inspirait la conduite perverse d'un de ses patients résolument orienté par sa recherche de jouissance au mépris du risque qu'il faisait courir à ses partenaires. Fallait-il ne rien dire et laisser faire ? Il y avait certainement quelque chose à dire, mais dans un cas pareil il ne faudrait pas que ce soit la morale de l'analyste qui lui dicte la position à tenir.

L'éthique de la psychanalyse implique que l'analyste sache repérer la position dans laquelle le discours de l'analysant le place, et ce n'est que cette logique qui peut l'orienter dans son acte. Il s'agit de repérer la logique de cette place et d'en jouer le jeu. C'est une indication de ce style que Lacan nous donne dans *R.S.I.* quand il dit : « J'indique qu'il n'y a d'autre éthique que de jouer le jeu selon la structure d'un discours ³. »

L'éthique de la psychanalyse est donc essentiellement affaire de discours. C'est la conclusion à laquelle on arrive quand on parcourt tout ce que Lacan a pu dire à propos d'éthique dans son enseignement.

Dans son séminaire consacré à l'éthique en 1960, Lacan avait déjà pris ses distances par rapport à Aristote et par rapport à Freud, qui avait eu besoin de construire le mythe de *Totem et Tabou* pour justifier des origines de la loi morale. Lacan avait déjà accentué l'idée que l'origine du surmoi pouvait se passer de cette mythologie, qu'il suffisait de considérer que le surmoi s'origine de l'inscription du sujet dans le langage. Il répondait donc à la mythologie freudienne de *Totem et Tabou* par une autre mythologie, celle de *das Ding*, qu'il est allé chercher dans Freud mais à laquelle il a donné une portée plus structuraliste.

Das Ding, c'est l'altérité absolue du sujet, c'est cet au-dehors primordial qui n'entrera jamais dans la représentation signifiante et qui fait que le sujet ne se satisfera jamais que de substituts signifiants. *Das Ding* désigne cette chose réelle qui reste radicalement hors d'atteinte du monde de la représentation, hors du signifiant. En même temps il est essentiel d'en poser l'existence pour justifier de la validité du monde signifiant.

Lacan en vient même à revisiter le mythe freudien le plus essentiel, celui de l'Œdipe, en le réduisant à une nécessité logique, celle de régler « la distance du sujet à *Das Ding*, pour autant que cette distance est la condition de la parole ⁴. »

Revisiter l'éthique d'Aristote, c'est aussi revoir l'idée du souverain bien, en soulignant que cela reste une affaire politique : c'est le pouvoir qui décrète ce que doit être le souverain bien pour la cité. L'affaire Antigone contre Créon le démontre largement. Les lois du ciel – entendez les lois du désir – ne sont pas les lois qui maintiennent l'ordre dans la cité. Il s'en déduit un principe éthique inédit : ne pas céder sur son désir.

En discutant avec Nadine Cordova, pour préparer cette soirée, sur la proposition qu'elle nous fait d'interroger l'incidence de l'éthique de l'analyse sur la vie, m'est venu le cas épineux d'Antigone, dont la tragédie occupe une place importante dans le séminaire sur l'éthique. Apparemment Antigone ne cède pas sur son désir, mais c'est un peu paradoxal car elle le paye de sa vie en choisissant la mort. Je ne suis pas certain de pouvoir résoudre cette aporie. Mais n'oublions tout de même pas qu'Antigone n'a jamais vécu, ce n'est qu'une figure de la tragédie grecque destinée à illustrer la division d'un sujet entre son désir et son destin. Il faut dire que le poids du destin est lourd dans la lignée des Labdacides. La malédiction qui touche la famille est le châtement infligé à la descendance de Laïos, qui n'a pas payé pour son

désir en abusant du jeune Chrysis. Il s'ensuit une série de catastrophes, dont le parricide et l'inceste pour Œdipe et la querelle fratricide pour ses fils, et c'est tout cela qu'Antigone doit traiter avec son choix admirable de fidélité. Pour autant cette fidélité ne fait que l'inscrire davantage dans la malédiction. Ne pourrait-on dire qu'ainsi elle cède à la malédiction ? De toute façon, je ne crois pas que Lacan ait voulu nous proposer Antigone comme modèle pour une éthique de vie. Je remarque d'ailleurs que, dans le long compte-rendu de ce séminaire qu'on a retrouvé écrit de sa main sans doute dans les années soixante ⁵, il ne reparle absolument pas d'Antigone.

Retenons surtout de cette tragédie la malédiction exceptionnelle qui touche la descendance de Laïos, celui qui n'a pas payé le prix de l'accès à son désir. Cela m'amène à mentionner le renversement complet de perspective auquel Lacan nous conduit à la toute fin de son séminaire quand, partant de la notion du bien et du service des biens, il en arrive à dire qu'« il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir ⁶. » C'est intéressant car ça fait émerger une éthique de la dépense qu'on pourrait opposer à l'économie ou à l'épargne, qui concernent plutôt la jouissance.

Voilà donc où on en est avec l'éthique de la psychanalyse en 1960.

Douze ans plus tard, en 1972, en guise d'ouverture de son séminaire *Encore*, Lacan rappelle son refus de publier son séminaire sur l'éthique pour des raisons qui touchent au mouvement psychanalytique. Il ne voulait pas faire de cadeau aux collègues qui œuvraient à cette époque pour le faire exclure de l'IPA. Pourtant il avoue qu'il aurait aimé le réécrire. Le début du séminaire *Encore* peut être considéré comme une réécriture de *L'Éthique*. Ce qui a changé, c'est que Lacan a modifié son point de vue sur le signifiant. Il n'y a plus d'un côté la jouissance et de l'autre le signifiant. Le principe de plaisir n'a pas d'autre moyen que l'usage du signifiant. Il se satisfait donc du blabla.

Du coup, le domaine de l'éthique se circonscrit à notre façon d'habiter le langage. Se profile donc la voie éthique de la psychanalyse comme exigence de bien dire.

Dans son compte rendu du séminaire *...Ou pire*, rédigé pour l'Annuaire de l'École pratique des hautes études, Lacan écrivait : « L'analyse renverse le précepte de : bien faire et laisser dire, au point que le bien dire satisfasse ⁷. » Renverser ce précepte proverbial, c'est réviser une certaine éthique du bien faire qui ne doit pas s'embarrasser du qu'en-dira-t-on. En renversant le proverbe on en arriverait à : « *Bien dire et laisser faire* ». C'est ce que

Lacan n'a pas osé dire, bien qu'il nous le sous-entend. Il se contente de souligner que le bien dire c'est déjà assez, qu'on pourrait s'en satisfaire.

Profitons de cette occasion que nous offre Lacan en renversant l'énoncé d'un proverbe pour remarquer que le proverbe est un dit qui résume une coutume, ce n'est donc pas sans rapport avec la morale. Quand on dit, par exemple, « il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué », on fait de la morale ; il ne faut pas se vanter de quelque chose que l'on n'a pas encore réalisé. Mais quand malicieusement Jean Cocteau inverse la formule : « Pour bien tuer un ours, vendez d'abord sa peau », il fait surgir une autre vérité qui contre la morale et peut avoir valeur de mot d'esprit.

Quand on entend ça la première fois, ça fait de l'effet, c'est comme tout mot d'esprit, ça fait événement, c'est un dire. Il me semble que le bien dire auquel se résume l'exigence éthique de la psychanalyse est de cet ordre. Il ne s'agit pas de s'efforcer de bien dire, de dire au plus près ce qu'il se passe, de trouver les mots justes pour circonscrire le réel auquel on se cogne, les fameux « mots pour le dire ». Il s'agit de se risquer à dire des bêtises pour entendre d'où partent nos pensées.

Spontanément on concevrait que nos pensées fassent partie du principe de réalité, puisque c'est avec nos pensées que nous accédons au principe de réalité. Eh bien il faut relire l'*Entwurf* et le chapitre VII de la *Traumdeutung* avec Lacan pour constater que, selon Freud, nos pensées prennent leur point de départ du côté du fameux principe de plaisir, c'est-à-dire du côté de l'inconscient, ce n'est que secondairement qu'elles nous apparaissent pensées quand nous les articulons dans la parole. L'inconscient se révèle « comme le lieu d'une pensée foisonnante ⁸ » mais qui n'a pas accès à la conscience parce qu'elle n'a pas de sens. C'est ce que nous révèle l'expérience analytique : en deçà de l'articulation consciente des mots qui organisent notre pensée quand nous parlons, il y a une autre articulation qui obéit au principe de plaisir où les signifiants s'associent les uns aux autres à seule fin d'une jouissance hors sens.

Il y a là un paradoxe car si c'est au nom d'un principe de plaisir que l'articulation des signifiants peut se faire en dehors du sens, alors ce principe de plaisir est aussi un principe de jouissance. Il me semble que c'est à cette conclusion que Lacan nous conduit tant avec son concept de *lalangue* qu'avec la notion complexe de l'Un-dire. En tout cas l'éthique de la psychanalyse vise à ce que l'analysant s'approche de cet Un-dire. On ne s'en approche pas en trouvant le bon interlocuteur, car il n'y en a pas, cet Un-dire soliloque, et pourtant l'interprétation analytique sait parfois y faire


écho quand elle ponctue les mots qui portent au-delà de leur sens et encourage alors le bien dire de l'analysant.


Si du côté de l'analysant il y a le devoir de bien dire, comme condition pour s'y retrouver dans l'inconscient et pour mesurer sur soi les effets de la structure de langage, du côté de l'analyste il s'agit de bien entendre, c'est-à-dire tout de travers. C'est ce que Lacan décrit en substance quand il évoque la classique *attention flottante*. « Quand l'analysant émet une pensée, nous pouvons en avoir une tout autre ; c'est un heureux hasard d'où jaillit un éclair. Et c'est justement là que peut se produire l'interprétation ; à cause du fait que nous avons une attention flottante, nous nous apercevons, *parce que nous le subissons*, que ce qu'il a dit, pouvait être entendu tout de travers. Et c'est justement en l'entendant tout de travers que nous lui permettons de s'apercevoir d'où émerge sa sémiotique à lui ⁹. » Elle émerge de « l'ex-sistence de lalangue », c'est-à-dire de cette sorte de parasite qui fait que ça pense à côté et c'est ce qui participe à ce que, depuis Freud, on considère comme savoir inconscient. Que quelque chose puisse se dire sans qu'on sache qui le dit ni à qui ça se dit, c'est ce devant quoi « la pensée se dérobe ¹⁰ » et c'est à quoi répond la supposition du savoir inconscient.

On croit à l'inconscient parce que la pensée se dérobe devant un savoir qui se manifeste dans le réel. Mais croire à l'inconscient ne résume pas ce que peut être une éthique pour la psychanalyse. Croire à l'inconscient est une condition nécessaire pour entreprendre une analyse. Mais pour une éthique de la psychanalyse ce n'est pas suffisant. Lacan évoque, pour la psychanalyse, « une éthique qui se fonderait sur le refus d'être non-dupe, sur la façon d'être toujours plus fortement dupe de cet inconscient qui est notre seul lot de savoir ¹¹. » C'est un énoncé un peu compliqué mais qui décrit une position décidée qui va plus loin que la simple croyance.


Le b.a.-ba de l'éthique de la psychanalyse, c'est quand même qu'il faut avoir fait une psychanalyse pour occuper la fonction d'analyste. Ce qui implique d'avoir fait le parcours qui de la croyance va jusqu'au constat de la méprise du sujet supposé savoir. Comment celui qui en est arrivé là peut-il avoir l'idée d'occuper pour d'autres cette place qu'il sait être un pur semblant ? C'est une question éthique à laquelle chaque analyste devrait essayer de répondre.

Mots-clés : éthique, morale, discours, bien dire, pensée, principe de plaisir.


*  Intervention au séminaire Champ lacanien « La voie éthique de la psychanalyse », à Paris le 16 novembre 2017.


1.  J. Lacan, « ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 551.


2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 12.


3.  J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, séance du 19 novembre 1974.


4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 84.


5.  Publié dans la revue *Ornicar ?*, revue du Champ freudien, n° 28, janvier 1984, p. 7-18.


6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 370-371.

7.  J. Lacan, « ...ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », art. cit., p. 551.

8.  J. Lacan, « Compte-rendu du séminaire *L'éthique* », art. cit., p. 17.

9.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 11 juin 1974.

10.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 335.

11.  J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, séance du 13 novembre 1973.

Jean-Charles Pascal

Réflexions sur l'histoire et la clinique de l'irresponsabilité dans le cadre médico-légal *

Historique du concept juridique

La question de l'irresponsabilité pénale des aliénés ayant commis un crime ou un délit est directement issue du droit romain, qui lui-même reprenait, en les codifiant, de très probables pratiques très anciennes. Je vous propose d'aborder cette question par un court extrait d'un article d'Yves Hémerly publié en 2009 dans la revue *L'Information psychiatrique* ¹ :

« À Rome, depuis l'adoption de la loi Cornelia de sicariis, durant le dernier siècle de la République, nul fait ne peut entraîner une peine s'il n'a été commis par dol ou par faute (Digeste, 48, 8, 7). L'agent doit pour cela avoir été conscient de son acte : "Le crime n'est engagé, indique un texte du Code de Justinien, que si la volonté coupable survient *Crimen enim contrahitur, si et voluntas nocendi intercedat*" (Code, 9, 16, 1, *Ad legem corneliam de sicariis*). Les Romains ne punissent en effet l'auteur d'un délit que s'il dispose d'une capacité dolosive. Alors même que le concept général de non-imputabilité demeure ignoré par le droit romain, l'absence de capacité dolosive suffit parfois à déclarer l'agent irresponsable : en particulier s'il s'agit de fous (*furiosi*) ou d'impubères (*impubes*). Ulpien, commentant un *responsum* de Pegasus, établit un parallèle entre le dommage causé par un fou et les dégâts provoqués par un quadrupède ou par une tuile tombée d'un toit (Digeste, 9, 2, 5, 2). Dans le même sens, Marc Aurèle affirme dans un rescrit relatif à un fou, meurtrier de sa propre mère (Digeste, 1, 18, 14), que le *furiosus* se trouve suffisamment puni en raison de son état de santé. »

C'est bien sûr cette déshumanisation qu'entraînerait l'irresponsabilisation de certains malades mentaux et certains désaliénistes ont souhaité responsabiliser les aliénés afin de ne pas les séparer, tout au moins formellement, de l'humaine condition. On se souvient qu'Althusser, après avoir « bénéficié » de l'article 64 du code pénal, l'a vivement critiqué, l'estimant aliénant. Kant, grand hypocondriaque, qui s'est beaucoup intéressé à la folie et qui a inauguré ses recherches en 1764 par un *Essai sur les maladies de la tête*, déniait à la médecine et à la justice toute compétence pour traiter de

la question de la folie, et ce au bénéfice de la philosophie. Cela fait penser à la double contrainte inscrite dans le code pénal italien qui, jusque dans les années 1960, proposait pour les criminels reconnus aliénés la « semi », c'est-à-dire un temps d'hospitalisation sans consentement afin de soigner la maladie mentale, suivi d'une peine de prison pour punir l'acte criminel.

À partir du ^{xiii}e siècle, les canonistes et les théologiens vont insister sur la prise en compte de l'élément « intentionnel » et sur la notion d'imputabilité dans l'appréciation de la responsabilité. Ils sont catégoriques : « L'imputabilité matérielle est nécessaire sans doute mais elle ne suffit pas ; l'auteur doit être moralement responsable de l'acte ; personne n'est tenu coupable à moins que la volonté s'écarte du chemin. » Seul l'acte volontaire peut être retenu comme faute, et pour qu'il y ait volonté il faut que le sujet dispose de son libre arbitre, contrairement aux aliénés. Ainsi, suivons saint Augustin, véritable dialecticien de la rhétorique du mal, qui dit : « Il n'y a pas d'acte pécamineux s'il n'a pas été volontaire. » À la fin du ^{xiii}e siècle, Beaumanoir est encore plus explicite : « Les forcenés (ceux qui sont en dehors du sens) ne sont pas justiciables dans la manière des autres parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. »

Il y a donc unanimité pour exclure l'insensé du débat judiciaire et de ses conséquences, à l'exception implacable des responsables d'actes s'inscrivant dans une transgression religieuse ou à l'encontre du roi, mais, jusqu'en 1749, date où la dernière sorcière fut brûlée, on distingue encore mal la part du diable de celle de la maladie mentale. Et pourtant, Jean Wier, médecin mosellan né en 1515 dans les Flandres, avait fait paraître en 1548 un premier précis traitant de façon critique de la sorcellerie. Dans son livre intitulé *De l'imposture et tromperies des diables* qui sera publié à Bâle en 1563 et à Paris en 1567, Wier défend courageusement, au risque de sa vie, sa théorie qu'il résume ainsi : « La sorcière croit voir le diable mais ce n'est qu'illusions comme celles des mélancoliques et des rêveurs. » Il semble que Jean Wier, médecin personnel du duc Guillaume de Clèves, ait remarqué que ce dernier, qui était maniaco-dépressif, tenait durant ses phases de décompensation des propos délirants très proches dans leur contenu de ceux tenus par les sorcières et sorciers que l'on torturait et conduisait au bûcher. Il est généralement considéré comme le premier des aliénistes et des experts, même si c'est parfois contesté. Ainsi, Thibaut Maus de Rolley² dit que, pour Wier, les magiciens infâmes sont des conjurateurs de démons dans la lignée des nécromants et sont réellement coupables des crimes diaboliques qu'on leur impute, donc méritent la mort. Par contre, les crimes « féminins » des sorcières – possession, assistance et transport au sabbat, maléfices divers – sont parfaitement imaginaires. La sorcière croit voir le

diable ou agir avec lui mais elle n'est que la proie d'une illusion, comme c'est le cas pour les mélancoliques et les rêveurs...

Aliéniste et expert, c'est d'ailleurs la même chose encore au milieu du XIX^e siècle. La législation va organiser les soins sans consentement à travers la loi du 30 juin 1838 qui distingue l'hospitalisation volontaire (l'internement en fait) du placement d'office à la demande du préfet. Quant à l'irresponsabilité pénale, elle a été codifiée dès 1810 par l'article 64 du code de procédure pénale : « Il n'y a ni crime ni délit si le sujet était en état de démence au moment des faits ou lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister » (toujours présent dans l'article 122-2 du CPP).

Vers le milieu du XIX^e siècle, un débat assez conflictuel va opposer les tenants d'une large responsabilisation et ceux qui, comme Émile Blanche, directeur de la clinique éponyme où ont été soignés Gérard de Nerval, Charles Gounot, Theo Van Gogh, Guy de Maupassant et d'autres célébrités, plaident pour une large irresponsabilisation des malades mentaux – on parle chez Blanche d'« indulgence presque systématique ». Émile Blanche retient comme étant à l'origine de beaucoup de crimes la « monomanie homicide », délire partiel caractérisé par une impulsion plus ou moins violente au meurtre. En fait, il est intimement convaincu qu'en dehors de situations exceptionnelles, il faut être un grand aliéné pour commettre un meurtre ! Voici ce qu'il écrit en 1875 :

« Tout le monde maintenant s'accorde à proclamer la sagesse de la loi qui, en empruntant à la vieille terminologie juridique l'expression alors vague et générale de *démence* [...], a pris tâche de ne rien spécifier, afin de ne point circonscrire les appréciations du juge dans le cercle étroit et infranchissable d'une définition limitative [...] "Par démence, disent MM. Adolphe Chauveau et Faustin Hélie, on doit entendre, puisque aucun texte n'en a restreint le sens, toutes les maladies de l'intelligence, l'idiotisme et la démence proprement dite, la manie délirante et la manie sans délire (c'est-à-dire la manie affective), même partielle. Toutes les variétés de l'affection mentale, quelles que soient les dénominations que leur applique la science, quelque classification qu'elles aient reçue, revêtent la puissance de l'excuse et justifient l'accusé, pourvu que leur influence sur la perpétration de l'acte puisse être présumée ³⁹. »

Questions habituellement posées à l'expert dans l'expertise psychiatrique et l'expertise médico-psychologique

I. Examen psychiatrique :

1. Dire si l'examen de l'intéressé révèle des anomalies mentales ou psychiques, le cas échéant les décrire et préciser à quelles affections elles se rattachent ;

2. Dire si l'infraction reprochée au sujet est en relation avec des éléments factuels ou biographiques de l'intéressé ;

3. Dire si l'intéressé était atteint au moment des faits d'un trouble psychique ou neuropsychique ayant aboli son discernement ou le contrôle de ses actes ou ayant altéré son discernement ou entravé le contrôle de ses actes, au sens de l'article 122-1 du code pénal, et définir si ce trouble peut être en relation déterminante ou partielle avec les faits reprochés à l'intéressée ;

4. Dire si l'intéressé a agi sous l'emprise d'une force ou d'une contrainte à laquelle il n'a pu résister au sens de l'article 122-2 du code pénal ;

5. Dire si l'état mental de l'intéressé risque de compromettre l'ordre public ou la sûreté des personnes et nécessiterait dès lors une hospitalisation en milieu spécialisé en application de l'article 706-135 du code de procédure pénale ;

6. Dire si l'intéressé présente un état dangereux au sens psychiatrique ou criminologique en énumérant les éléments de pronostic défavorables ou favorables ;

7. Dire quelles sont les propositions thérapeutiques possibles et se prononcer sur l'opportunité, sur un plan psychiatrique, en cas de condamnation ultérieure, d'une injonction de soin dans le cadre d'un suivi socio-judiciaire.

II. Examen médico-psychologique :

1. Analyser les dispositions de la personnalité du sujet dans les registres de l'intelligence, de l'affectivité et de la sociabilité et apprécier leurs dimensions pathologiques éventuelles ;

2. Faire ressortir les facteurs personnels, familiaux et sociaux ayant pu influencer sur le développement de sa personnalité ;

3. Déterminer l'intelligence, l'habileté manuelle et l'attention ;

4. Préciser si l'intéressé présente un positionnement transgressif de la personnalité ;

5. Préciser si des dispositions de la personnalité ou des anomalies mentales ont pu intervenir dans la commission de l'infraction ;

6. D'une façon générale, fournir toutes données utiles à la compréhension du mobile des faits reprochés à la personne, et le cas échéant de son traitement ;

7. Indiquer dans quelle mesure la personne est susceptible de se réadapter et préciser quel moyen il conviendrait de mettre en œuvre pour favoriser sa réadaptation.

Il est à noter que le code de procédure pénale a été modifié en 2014 car on s'est progressivement aperçu que les condamnés dont le discernement avait été considéré comme altéré étaient en fait plus lourdement condamnés que les autres justiciables, la maladie mentale, devant les jurys populaires, étant considérée comme un facteur aggravant. Les personnes dont le jugement a été considéré comme altéré bénéficient maintenant d'une réduction du tiers de la peine et d'une limitation à 30 ans en cas de condamnation à la perpétuité !

Cas cliniques

1. Exemple d'une discussion pour un trouble psychiatrique ayant entraîné une proposition d'altération du discernement mais pas une abolition.

Monsieur M est mis en examen pour des faits de meurtre, faits commis le 16 avril 2015 à Clichy. Lors de l'examen, il donne une version des faits qui correspond à celle qui a été donnée par les témoins de l'altercation qui l'a opposé à monsieur B. Il dit avoir été insulté et avoir subi pendant un premier temps l'agressivité du chauffeur de taxi qu'il désigne comme ayant été à l'initiative du différend et qui l'aurait frappé à coups de poing. C'est en réponse à cette agression qu'il aurait pris une matraque dans sa voiture, matraque dont il aurait tenté de se servir lors d'un corps à corps. Monsieur B lui aurait alors pris la matraque et l'aurait frappé, ce qui l'aurait conduit à prendre une barre de fer qui se trouvait dans sa voiture, mais le pompiste serait intervenu et les aurait séparés. Monsieur B l'aurait alors défié et, devant son agressivité persistante, M dit avoir noté le numéro du véhicule de son adversaire. Ce dernier aurait ensuite essayé d'arrêter sa voiture en se mettant devant son véhicule. M dit avoir tenté de l'éviter, mais B aurait couru derrière lui et aurait voulu le frapper. C'est alors qu'il aurait pris dans une sacoche son couteau, dont il dit se servir habituellement pour prendre ses repas. Il dit avoir été contraint à se servir de ce couteau, car sa maladie asthmatique lui donnait le souffle court. Il se décrit comme ayant agi dans un geste d'autodéfense sans intention homicide.

L'examen psychiatrique a mis en évidence chez monsieur M une personnalité paranoïaque s'exprimant dans des thèmes persécutifs à mécanisme essentiellement interprétatif. Cette formation pathologique paraît évoluer depuis qu'il a été licencié d'un garage Renault situé à V et où il

travaillait en CDI, licenciement qui semble avoir eu lieu en 1997. M pense avoir subi un préjudice dû à la malveillance de son employeur.

Depuis cette époque, et de façon assez permanente, M ressent autour de lui un sentiment d'hostilité, ce qui augmente sa méfiance et sa sensibilité. Son jugement a pu être, à plusieurs reprises, faussé par les mécanismes interprétatifs déjà évoqués qui l'amènent à considérer certains événements extérieurs comme ayant un lien avec lui et comme s'inscrivant dans un contexte de persécution. Nous sommes ici devant ce que l'on peut considérer comme une personnalité paranoïaque sans pour autant atteindre le niveau d'un délire paranoïaque décompensé.

Cette sensibilité exacerbée et sa réactivité ont pu influencer le comportement de monsieur M lors des faits, d'autant qu'il semble, si l'on suit les témoignages, avoir été effectivement victime de l'agressivité du chauffeur de taxi, B. Ainsi, les traits de personnalité paranoïaque de M, en altérant son discernement, ont favorisé le passage à l'acte sans pour autant en être à l'origine car les faits ne s'inscrivent pas dans une problématique délirante.

Nous ne retiendrons donc pas ici l'abolition du discernement mais proposerons de considérer que le discernement de monsieur M était altéré le jour des faits.

2. Exemple d'une discussion ayant abouti à une abolition.

I est mis en examen pour des faits de tentative de meurtre sur son père, faits commis le 20 juillet 2015 à Gennevilliers. Malgré des éléments d'enquête précis, I nie les faits pour lesquels il est mis en examen. Il déclare que son père a pu être victime d'une vengeance venant de sa participation à un trafic de stupéfiants. Cette thématique qui paraît délirante évolue depuis de très nombreuses années. Parallèlement, on note des thèmes persécutifs flous à mécanismes interprétatifs et peut-être hallucinatoires. Cette pathologie de type psychotique chronique qui a été évaluée comme schizophrénie paranoïde à l'hôpital de Y, est associée à des conduites addictives qui ont été très importantes bien que niées par le sujet. L'analyse toxicologique pratiquée le jour des faits s'est avérée négative.

Le docteur X, qui l'a examiné lors de la garde à vue, conclut son expertise de façon surprenante :

1. L'examen de monsieur I révèle un état psychotique paranoïde ;
2. L'infraction reprochée a pu être favorisée par l'état psychopathologique ;
3. Monsieur I n'est pas dangereux au sens psychiatrique du terme ;

4. Monsieur I est accessible à une sanction pénale ;
5. Monsieur I est curable et réadaptable et doit bénéficier de la poursuite des soins en CMP dont il bénéficie ;
6. Au moment des faits, monsieur I présentait un état psychotique ayant altéré sans l'abolir son jugement et entravé le contrôle de ses actes ;
7. En cas de condamnation, monsieur I doit bénéficier d'un suivi en CMP sous le régime d'injonction de soins avec suivi socio-judiciaire.

Monsieur I continue à être suivi sur le plan psychiatrique au SMPR de la maison d'arrêt de Fresnes et il prend un traitement antipsychotique retard, le Xeplion. La dernière injection remonte au 4 novembre et la prochaine est prévue pour le 2 décembre 2015. I dit se sentir « mieux dans sa tête » depuis la prise de son traitement. Il est à noter que la dernière injection de Xeplion avait été faite le 18 juin 2015 et qu'il ne peut donc être considéré comme ayant été en situation de rupture thérapeutique au moment des faits, survenus le 20 juillet 2015. Ce grave passage à l'acte sous traitement met à l'évidence la nécessité d'une réévaluation thérapeutique.

Ainsi, I présente depuis de nombreuses années un délire paranoïde qui s'inscrit dans une pathologie schizophrénique associée à des passages à l'acte violents et à des troubles de type psychopathique. La thématique délirante est centrée actuellement sur son père, victime du passage à l'acte, et elle est alimentée par des mécanismes interprétatifs et hallucinatoires (hallucinations de commande). Les faits sont liés étroitement à la maladie mentale majeure présentée par l'intéressé, dont le discernement était aboli au moment des faits.


En résumé et conclusion




Nous avons vu la permanence, depuis l'Antiquité, de l'irresponsabilisation pénale des personnes considérées comme aliénées au moment des faits, avec des positions variant dans le temps quant au caractère présumé déshumanisant et sur-aliénant de l'irresponsabilisation. Nous avons noté la permanence depuis 1810 des mêmes questions liées à l'état de démence et à l'abolition du discernement.

La France est, selon les statistiques, le pays de la Communauté européenne où le nombre de malades mentaux détenus est, et de loin, le plus important car l'application de l'alinéa 1 de l'article 122-1 du code de procédure pénale (abolition) est encore considérée comme une façon de contourner la peine et ce même devant la chambre de l'instruction.

Je terminerai par un rapide regard sur la question de la responsabilité des grands pervers (« les monstres », *dixit vox populi*) qui sont systématiquement responsabilisés par les experts psychiatres sauf, bien sûr, si leur perversion est associée à une psychose majeure décompensée. Cependant, si nous appliquions à la lettre le sens de la loi quand elle énonce l'abolition de discernement comme entraînant *de facto* l'irresponsabilité pénale, nous serions bien en peine d'argumenter un quelconque « libre arbitre » chez ces personnes qui sont dans une contrainte pulsionnelle transgressive totalement irrépressible. Mais cela est une autre histoire...

Mots-clés : responsabilité, irresponsabilité, libre arbitre, médico-légal.

*  Intervention au séminaire Champ lacanien « La voie éthique de la psychanalyse », à Paris le 7 décembre 2017.

1.  Yves Hémary, « Irresponsabilité pénale, évolution du concept », *L'Information psychiatrique*, vol. 85, n° 8, octobre 2009.
2.  Thibaut Maus de Rolley, « La part du diable : Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique », *Tracés, Revue des Sciences humaines*, n° 8, *L'Illusion*, 2005.
3.  Laure Murat, *La Maison du docteur Blanche*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2002.

SÉMINAIRE EPFCL À PARIS

L'inconscient c'est la politique

Elisabete Thamer

« Plus politique que n'importe quelle abeille * »

« L'inconscient, c'est la politique » est une phrase qui a tout pour être simple : c'est une assertion affirmative courte et nette, avec seulement deux termes, reliés par un verbe. Cependant, après une première réflexion, cette phrase ne me paraît pas si évidente, et cela malgré la simplicité de sa syntaxe. Cela confirme que le signifiant est impropre à établir une identité. Par ailleurs, des formules lacaniennes qui incluent le mot « politique », nous en connaissons d'autres : par exemple, « la politique du psychanalyste ¹ », que nous retrouvons dans « La direction de la cure » ; « la politique de la psychanalyse » en est une autre que nous utilisons souvent (il est pourtant à vérifier si elle se trouve telle quelle sous la plume de Lacan). Il est également à souligner que, dans le passage que nous commentons, Lacan arrive à évoquer « la politique, c'est l'inconscient », préférant affirmer « l'inconscient, c'est la politique ».

Ces différentes formules disent-elles cependant la même chose ? Certainement pas. Toutes disent, certes, qu'il y a foncièrement un rapport entre psychanalyse et politique. Mais avec la formule « l'inconscient, c'est la politique », c'est, me semble-t-il, une tout autre chose. C'est une affirmation qui se distingue des autres mentionnées précédemment, car il s'agit là d'une définition de l'inconscient, ce que les autres ne sont pas. Si Lacan avait gardé la formule « la politique, c'est l'inconscient », ce serait plutôt une définition de la politique par rapport à l'inconscient que de l'inconscient par rapport à la politique.

Il me semble aussi important de garder à l'esprit que cette formule date de 1967, plus précisément du séminaire *La Logique du fantasme*, c'est-à-dire qu'elle date d'avant l'élaboration des quatre discours, les avancées sur *lalangue* et sur l'inconscient-réel. Patricia Dahan a bien contextualisé le passage lors du séminaire précédent.

Ce que Lacan entendait par « l'inconscient, c'est la politique », à ce moment précis de son enseignement, se trouve éclairé, me semble-t-il, dans la suite immédiate du passage en question, que je vous cite : « Je veux dire

que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique ². » Ce début de phrase – « Je veux dire que... » – est une expression qui indique que Lacan expliquera, lui-même, ce qu'il vient d'énoncer. La déduction me semble relativement simple : ce qui motive selon lui le lien des hommes entre eux, c'est le fantasme. Parce que c'est cela dont il essaye d'articuler la logique dans ce séminaire. Évoquer « ce qui lie et ce qui oppose les hommes entre eux » est une sorte d'ébauche de ce qu'il élaborera deux ans plus tard sur les discours comme formes de lien social.

Freud s'était déjà aperçu de l'inéluctable et malaisé rapport de l'individu à la civilisation et avait beaucoup élaboré dessus, ayant souligné d'ailleurs que les relations des hommes entre eux constituaient leur plus grande source de souffrance (*Leidensquelle*). Avec l'articulation des discours, Lacan rend compte de la structure des différents types de lien social qu'il a pu repérer à un moment donné de notre civilisation, et qui sont jusqu'à présent quatre. Cela veut dire qu'il les différencie les uns des autres, introduisant par là une nouvelle approche de la politique, car chaque discours ordonne le lien entre les corps, commandant à des jouissances types, générant une certaine forme de politique. Je n'entrerai pas davantage ici dans la question des discours, car mon intérêt aujourd'hui est autre.

J'aimerais commencer par préciser, de façon très brève, par quel biais j'aborde la question de « la politique ».

Qu'est-ce que la politique ?

Je vous propose que l'on réduise au maximum la définition de la politique comme « l'art des finalités », à quoi il faut ajouter pourtant un autre aspect, qui me semble inéliminable dans n'importe quelle définition de la politique, qui est celui du collectif, fût-il un collectif minimal composé de deux individus, comme c'est le cas dans le discours analytique. On peut même concevoir une rhétorique avec un public composé d'un « seul juge » (*heni kritê* ³), comme l'a fait Aristote, mais point de politique d'un individu tout seul.

Je me suis alors demandé ce qui a amené Lacan à définir l'inconscient *par* la politique, et cela m'a évoqué une référence analogue, beaucoup plus ancienne et très répandue, qui affirme que l'homme est un « animal politique ».

L'homme comme animal politique

Pourquoi a-t-on pu dire de l'homme, il y a plusieurs siècles, qu'il est un « animal politique » ? Cette définition de l'homme comme « animal politique » remonte à Aristote, et j'ai trouvé particulièrement intéressante la façon dont il est venu à l'établir justement dans son traité intitulé *Politique*. C'est d'un passage de ce traité que j'ai tiré le titre de mon intervention, dans la jolie traduction qu'en fait Barbara Cassin dans un ouvrage qui s'appelle *Aristote et le logos, Contes d'une phénoménologie ordinaire*, ouvrage qui a attiré mon attention sur le point que je vous propose de développer maintenant ⁴.

Au début de son traité, Aristote affirme que « l'homme est par nature un animal politique » (*anthropos phusei politikon zôion* ⁵), mais il n'est pourtant pas le seul. Dans *l'Histoire des animaux*, le philosophe dit que « sont politiques ceux pour qui se fait une certaine unité et une communauté, partagée par tous, dans le domaine de l'œuvre – ce que ne font précisément pas tous ceux qui vivent en groupe. Mais c'est le cas pour l'homme, l'abeille, la guêpe, la fourmi et la grue ⁶. » Être grégaire ne suffit donc pas pour être politique, il faut ajouter la notion d'action concertée. On est forcé d'admettre que la concertation naturelle de l'action des abeilles ou des fourmis peut faire rêver tous ceux qui aspirent à engager une action collective... L'homme n'est donc pas, pour Aristote, le seul animal politique.

Je fais ici une petite parenthèse : l'expression « animal politique », en grec *zôion politikon*, fut traduite par Sénèque et consacrée ultérieurement par Thomas d'Aquin comme « animal social ». Ce glissement sémantique engendré par la traduction rend difficile de penser, par exemple, la distinction grecque qu'il y avait entre le privé ou l'économique (*d'oikós*, la maison) et le public ⁷. Sur ce sujet, je vous renvoie à l'ouvrage d'Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* ⁸, et à celui de Barbara Cassin cité plus haut.

Pourquoi Aristote affirme-t-il que l'homme est « plus politique » que l'abeille ou la fourmi ? Parce que « l'homme est le seul d'entre les animaux à avoir le langage (*logos*) ⁹ ». Le développement d'Aristote est plus pointu qu'il n'en a l'air, car il affirme aussi que certains animaux possèdent la *phoné*, c'est-à-dire qu'avec des sons vocaux, certains animaux arrivent, selon lui, à « signifier les uns aux autres » la douleur et le plaisir ¹⁰, on pourrait dire qu'ils ont une sorte de communication instinctuelle par la *phoné*, par le sonore.

L'homme, lui, est grégaire comme de nombreux autres animaux, mais il a aussi le langage (*logos*), qui est autre chose que la simple *phoné*.

Comment Aristote définit-il le langage dans ce passage ? Je le cite : « Le logos est fait pour manifester l'utile et le nuisible, et par conséquent le juste et l'injuste ; tel est en effet le propre des hommes par rapport aux autres animaux : être seuls à avoir la sensation du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et du reste ; or la mise en commun (*koinonía*) de ces sensations fait la maison et la cité (*oikian kai pólin*) ¹¹. »

Seul l'homme possède donc le langage, ce qui l'arrache à la classe naturelle, instinctuelle, des autres animaux grégaires qui ont pourtant la *phoné*. Il s'agit d'un langage qui implique, comme le notait la dernière fois Patricia Dahan, la possibilité de la fiction. Ce qui fait « maison et cité », c'est la tentative de mise en commun (*koinonia*) de sensations (*aisthesis*) par le langage. C'est en cela qu'Aristote considère que l'homme est plus politique que n'importe quel autre animal grégaire, cette mise en commun des sensations par le langage n'allant pas de soi.

À relire ainsi Aristote sous le prisme de la psychanalyse, je me demande si l'on ne peut pas admettre qu'inconscient et politique partagent donc une analogie structurale, à savoir qu'ils sont, tous les deux, effets de langage.

« L'inconscient, c'est la politique »

Dans « L'étourdit », Lacan affirme que « l'inconscient est un fait en tant qu'il se supporte du discours même qui l'établit ¹² ». Il s'agit là, bien entendu, du discours analytique articulé par Lacan, à partir du dispositif de parole créé par Freud. C'est ce discours qui « établit » l'inconscient, c'est-à-dire qui permet qu'on le déchiffre. Le déchiffrement analytique révèle, en effet, la *dit-mension* politique inhérente à l'inconscient. Affecté par le langage, le désir du sujet et l'objet qui le cause se constituent dans une dialectique à l'Autre, que l'analyse dévoile du moins en bonne partie. Les rapports aux autres, qui vont « de la maison à la cité » pour reprendre les termes d'Aristote, sont ainsi pris dans un scénario logique bien rodé, que l'analyse pourra, à terme, faire basculer.

C'est l'un des effets thérapeutiques majeurs de l'analyse, celui qui touche les « symptômes socialisants » du sujet, pour reprendre une expression forgée par Colette Soler dans *Lacan, l'inconscient réinventé*. Ces symptômes sont « socialisants » parce que la jouissance qui y est impliquée, « pour si peu liante qu'elle soit, se loge dans un lien, du fait de se nouer à l'imaginaire et au symbolique du partenaire ¹³. » C'est certain, là, nous sommes dans l'inconscient-politique.

Mais un problème se pose alors, si l'on considère que cet inconscient-langage, générateur de « symptômes socialisants », n'est pas *tout* l'inconscient,

mais seulement une partie. Et c'est ainsi que j'arrive à me poser une question, certes, complètement anachronique : peut-on étendre la définition « l'inconscient, c'est la politique » à l'inconscient-réel hors chaîne ?

Rien de moins évident. L'inconscient-réel est antinomique au lien : « Pas d'amitié n'est là qui cet inconscient le supporte ¹⁴. » Par ailleurs, la jouissance opaque du symptôme qui vient du réel, qui jouit « de l'élément langagier, de la *motérialé* de l'inconscient se passe du partenaire autre ¹⁵ », ce n'est pas une jouissance qui fait lien.

Peut-on affirmer pour autant que l'inconscient-réel exclut toute dimension politique ? L'une des possibilités de réponse à cette question serait de relier la politique au bain de langage du tout-petit, à l'origine des dépôts langagiers qui formeront sa *lalangue*. Il est certain que ces éléments ne lui sont pas advenus *ex nihilo*... Par ailleurs, nous ne devons pas oublier que le hors-sens du symptôme provenant de l'inconscient-réel doit être pensé en termes de nouage borroméen, qui réintroduit les autres registres et, *a fortiori*, la politique. Ce ne sont pourtant pas ces points que j'aimerais développer à présent.

La question qui m'intéresse actuellement est la suivante : la fin de l'analyse change-t-elle quelque chose à la politique d'un sujet ?

La politique, après

Si toute analyse est didactique, comme l'a affirmé Lacan ¹⁶, chaque sujet sort de son analyse instruit par ce qu'elle lui a appris sur son propre inconscient et sur les jouissances qui s'y logent. Par conséquent, le sujet doit sortir également instruit de la politique qui y est corrélée.

La question me semble pourtant complexe, car le savoir livré par l'analyse ne délivre pas le sujet de ses modes de jouissance, que l'inconscient continuera de chiffrer. L'analyse peut cependant les « redimensionner ». Elle peut, par exemple, dévaluer de façon durable la joui-sens liée au fantasme, promouvant la séparation d'avec l'hypothèse d'un Autre traumatique. C'est un changement majeur par rapport aux autres et au monde, que l'on pourrait peut-être appeler « politique ».

L'analyse produit aussi un symptôme de fin, *unarité* de jouissance inéliminable et hors lien. Le sujet pourra « s'y identifier », éventuellement, et « savoir y faire une conduite », aussi éventuellement. Peut-on y voir cependant quoi que ce soit de « politique » ?

S'il y a quelque chose de politique à cela, je le situerais plutôt au niveau des conséquences de la production de cet « incurable ». En effet, le

sujet qui a perçu la dimension réelle de son inconscient et de la contingence des fixations de jouissance qu'il peut enfin assumer pourra supporter autrement les différences radicales entre les êtres parlants.

Il est d'ailleurs avéré que l'analyse, tout en produisant des sujets assurés de leur castration, ne produit pas pour autant des sujets apolitiques ou asociaux, loin de là. Outre les effets subjectifs que nous connaissons, une analyse produit des effets au niveau des liens. Elle ouvre de nouvelles possibilités « aux réalisations les plus effectives, et aussi bien aux réalités les plus attachantes », comme l'a dit Lacan dans la « Note aux Italiens ¹⁷ », se référant aux champs du travail et de l'amour.

Mais le changement politique le plus étonnant d'une analyse est sans nul doute le passage de l'analysant à l'analyste. Comment se fait-il qu'après avoir éprouvé ce qu'est l'inconscient et les limites du savoir que l'on peut en tirer, quelqu'un puisse souhaiter encore renouveler cette expérience pour d'autres sujets ? Là réside le mystère le plus frappant du discours analytique, un effet politique majeur, que même le dispositif de la passe a du mal à cerner.

Il est certain qu'une école de psychanalyse, composée par des « épars désassortis ¹⁸ » qui, de surcroît, sont « des savants d'un savoir dont ils ne peuvent s'entretenir ¹⁹ », ne pourra jamais fonctionner comme une ruche...

Mots-clés : inconscient et politique, Aristote, animal politique.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « L'inconscient c'est la politique », à Paris le 30 novembre 2017.

1. ↑ J. Lacan : « L'analyste est moins libre encore en ce qui domine stratégie et tactique : à savoir sa politique » (« La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 589).

2. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.

3. ↑ Aristote, *Rhétorique*, Livre III, 1414 a 10, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle, 3^e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1989. Voir aussi Platon, *Le Sophiste*, 22d.

4. ↑ Aristote, *Politique*, I, II, 10, 1253a 7-8, cité et traduit par Barbara Cassin, dans B. Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, PUF, 1997, p. 30.

5. ↑ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Aristote, *Politique*, I, II, 9, 1253a 2-3, dans Aristote, *Politique*, tome I, livres I et II, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, 3^e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 14.
6. ↑ Aristote, *Histoire des animaux*, I, 1, 488a 7-10, cité dans B. Cassin, *Aristote et le logos*, *op. cit.*, p. 29-30.
7. ↑ Voir B. Cassin, *Aristote et le logos*, *op. cit.*, p. 26.
8. ↑ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pocket Agora », 1983.
9. ↑ λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. Aristote, *Politique*, I, II, 10, 1253 a 9-10, *op. cit.*, p. 15, traduit par B. Cassin, *Aristote et le logos*, *op. cit.*, p. 30.
10. ↑ Aristote, *Politique*, I, II, 10-11, 1253a 9-14, dans Aristote, *Politique*, *op. cit.*, p. 15 ; B. Cassin, *Aristote et le logos*, *op. cit.*, p. 30.
11. ↑ Aristote, *Politique*, I, II, 12, 1253a 18, cité et traduit par B. Cassin, *Aristote et le logos*, *op. cit.*, p. 30.
12. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 35.
13. ↑ C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 144.
14. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du "Séminaire XI" », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.
15. ↑ C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, *op. cit.*, p. 144.
16. ↑ Cf. J. Lacan, « De nos antécédents », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 71-72.
17. ↑ J. Lacan, « Note italienne » (aux Italiens), dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 310.
18. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du "Séminaire XI" », art. cit., p. 573.
19. ↑ J. Lacan, « La psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 359.

François Terral

Dire politique *

L'intitulé du séminaire tisse en quatre mots une complexité qui pourrait s'avérer concerner beaucoup, sinon l'essentiel, de la psychanalyse. Il nous permet de penser et d'interroger la place de la clinique psychanalytique et celle de son éthique, au regard de la cure analytique, bien sûr, mais aussi de la culture. Pour tenter d'éclairer cette assertion « l'inconscient c'est la politique », j'ai choisi de partir du questionnement subjectif, ou clinique, qu'elle sous-tend. Le risque en effet serait d'en faire une lecture trop exclusivement centrée sur les questions de discours et de lien social. Car, quand Lacan affirme cela, il le fait en partant d'une réflexion clinique. C'est aussi ce qui doit nous permettre de mieux situer l'idée que, pour penser la dimension politique, il est nécessaire de tenir compte de ce qui y objecte. En référence à la psychanalyse, ce qui avant tout objecte au politique, ce n'est pas le collectif, c'est un sujet, sans toujours le savoir. Il s'agirait donc de penser aussi la politique en deçà du collectif et du lien social, en deçà des dits politiques par définition dissonants et bruyants. Comment situer le *dire* politique ? Telle est la question d'où je me propose de partir.

Ainsi, soutenir que l'inconscient c'est la politique consiste à faire dépendre celle-ci, non pas du collectif, mais du sujet. Or, si nous nous référons au dictionnaire, la politique concerne d'abord la dimension des affaires publiques, des affaires de l'État, et donc celle du gouvernement des hommes par les hommes et les fins qu'ils se donnent. Notons quand même que le Littré introduit cette nuance du terme politique, située par extension, je cite : *qui a rapport à la conduite des affaires privées* – ce qui peut être reçu comme une définition de l'inconscient...

10 mai 1967

Alors, je prends le temps de revenir à cette leçon du 10 mai 1967 du séminaire *La Logique du fantasme*¹. Rouvrant le livre du psychanalyste Edmund Bergler (1899-1962), *La Névrose de base*, texte écrit en 1949 qu'il conseille à ses auditeurs – son auteur selon lui ne manquant, je cite, « ni

de talent ni de pénétration analytique » –, Lacan s'intéresse aux développements sur les « dynamiques masochiques » dans la névrose. Bergler indique qu'elles conduisent le sujet à passer d'une position d'être rejeté par l'Autre à celle d'une plainte, d'un apitoiement sur soi-même, source de la jouissance d'un plaisir qualifié de « masochique ». Ce que Lacan souligne alors avec insistance, c'est qu'après tout, il n'est pas si paradoxal de voir un sujet soutenir la position d'être rejeté. Et ces *collectionneurs d'injustices*, comme Bergler les appelle, termes qu'au passage Lacan fustige, ne sont sans doute pas motivés seulement par quelques perversions qui seraient à condamner. « [...] ne pouvons-nous pas nous-mêmes émettre, contre Bergler, [dit Lacan], cette idée que dans certains cas [...] il vaut peut-être mieux être rejeté qu'être accepté trop vite ! » Il poursuit : « Pourquoi cette partialité [...] qu'il serait dans la nature des choses [...] de faire toujours tout ce qu'il faut pour être admis ? Ceci supposant qu'“être admis” est toujours être admis à une table bienfaisante. »

C'est à ce point, très clinique, que Lacan évoque l'actualité, je cite, « d'un certain petit district de l'Asie du Sud-Ouest ». En mai 1967, en Asie (plutôt celle du Sud-Est...), c'est la guerre au Viêt Nam. Elle culminera huit mois plus tard, en janvier 1968, avec l'offensive du Têt ², qui marquera le début de la fin pour les forces américaines. Sans doute est-ce à cette actualité qu'il est fait référence – dans ce séminaire, Lacan y fera allusion à deux autres reprises ³. « Il s'agit de convaincre certaines gens qu'ils ont bien tort de ne pas vouloir être admis aux bienfaits du capitalisme ! Ils préfèrent être rejetés ! » Lacan poursuit, je le cite plus longuement : « [...], il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira – je ne dis même pas “la politique c'est l'inconscient” – mais, tout simplement : l'inconscient c'est la politique ! » Et il ajoute : « Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique. » En elle-même bien sûr, cette dernière phrase dit bien où Lacan veut en venir. Alors comment en dire un peu plus ?

Position, résistance, refus

Pour reprendre le fil de ses arguments, disons que ce qui semble bien échapper à Bergler et qui fait qu'au passage le fond de la pensée de Freud lui échapperait aussi, c'est que la position du névrosé qu'il décrit, de n'être pas identifiée à l'objet comme « effet de chute et de déchet, de reste de l'avènement subjectif » dit Lacan, ne ressortit pas à la logique perverse masochiste. Plutôt témoigne-t-elle d'un choix du sujet, dont la nature vise à mettre une limite à la jouissance de l'Autre – position symptomatique

dans sa dimension de résistance, et ces termes de *position* et de *résistance* résonnent bien avec celui de *politique*.

« [...] avant de s'apercevoir de ce [...] qu'«être rejeté» soit essentiel comme dimension pour le névrotique [dit alors Lacan], – il faut en tout cas ceci : qu'il s'offre. » Cette affirmation permet de revenir à la thématique du fantasme, Lacan soulignant que « c'est faute de cette articulation logique que ces glissements (ceux de Bergler) peuvent se produire. » Avant de poursuivre, à quoi pourrait-on attribuer ces glissements ? Lacan l'indique sans détour : « attitude méchante à l'égard du malade » et surtout « attitude directive de l'analyste qui peut, à l'occasion, aller jusqu'à devenir persécutive ». Cela nous renseigne un peu sur ce qui oriente l'analyste en question et sur ce qui motive son acte en termes de normalisation, pour prendre un signifiant propre au discours politique dans ses errances.

Ainsi, dire que le choix du sujet de s'offrir ou de se refuser ressortit à sa politique est assez facile à concevoir. Mais ce que soutient Lacan en disant que l'inconscient c'est la politique vise sans doute à mieux faire valoir un autre niveau. Lacan ne veut-il pas montrer une identité de structure ? C'est l'hypothèse que je mets au débat, structure que le terme de *logique* qui vient dans le titre du séminaire et qui court à chaque leçon veut approcher par ailleurs.

« Il était grand temps »

Cette identité de structure entre l'inconscient et la politique, la logique du fantasme nous permet d'en saisir les effets pour le sujet, effets de volonté de maîtrise, voire de pouvoir, volonté fondée sur le recouvrement du réel comme cause. Du compte rendu de ce même séminaire, à lire dans *Autres écrits*, je retiens deux points. D'abord, le fantasme fait *fonction d'axiome*⁴. On peut donc dire qu'il renvoie à l'universel et, à ce titre, celui-ci surdétermine les dynamiques collectives. Puis, considérant l'action du clinicien : « Rendu au clavier logique, le fantasme ne lui fera que mieux sentir la place qu'il tient pour le sujet. C'est la même que le clavier logique désigne, c'est la place du réel⁵. » Peut-être est-ce à ce point qu'on peut rappeler le mot de Freud concernant les métiers impossibles ? Prendre acte de l'impossible dans la conduite du travail analytique, comme dans celle du gouvernement des hommes, voire dans ce qui s'en écrit dans l'Histoire, renvoie à une prise en compte de ce que Lacan tente de serrer dans ce séminaire au niveau de la clinique : la logique du fantasme, celle qui introduit la considération du réel de l'objet *a* dans ce qui se passe pour le sujet et donc entre les hommes.

C'est du reste sur cette question que le séminaire débute et dès la première séance un lien est établi avec la dimension politique. Ainsi, la question en forme de reproche adressée par un analyste, « Qu'aviez-vous besoin d'inventer cet objet petit (a) ⁶ ? », obtient cette réponse : « À prendre les choses d'un horizon un peu plus ample, il était grand temps. » Grand temps de ramener dans la réflexion analytique, mais aussi politique, la considération du réel de l'objet *a*, considération qui ne cesse pas d'échapper – ce qui peut nous amener à dire qu'en fait, il est grand temps... tout le temps.

La suite du propos est moins limpide, puisque la transcription du texte du séminaire semble incomplète. Je propose de lire qu'avec l'objet *a* comme désignation possible du *vide central* ⁷ du champ que Freud découvre, se trouve renouvelé, je cite, « ce qui s'est fait comme analyses, tant de la subjectivité que de l'histoire et de son interprétation ». Et Lacan d'évoquer le totalitarisme, jugeant qu'il y a là un terme *impropre*. Impropre il l'est, sans doute, de justement effacer la considération de ce vide. Un vide au regard duquel la violence folle du totalitarisme témoigne que tenter de le recouvrir est vain et ne mène à aucune liberté ⁸. « C'est la misère des historiens : de ne pouvoir lire que le sens [...] ⁹ », dit Lacan dans « L'étourdit », car c'est misérable d'évacuer la question de l'éthique... Et heureusement, tous les historiens ne le font pas.

« L'inconscient est »

Afin d'amener une ponctuation à ces premiers éléments, je voudrais articuler ce que je viens d'exposer aux précisions apportées sur l'inconscient dans « Radiophonie ». Car il me semble nécessaire d'éclairer mieux l'identité possible entre inconscient et politique que je retiens comme étant de structure. Ce que Lacan amène à la question V débute par une rectification : « [...] l'inconscient n'est pas une notion. [...]. Il doit nous suffire de poser que l'inconscient est. Ni plus ni moins ¹⁰. » Le caractère concluant du propos permet de saisir ce qu'il formule plus loin au moment d'évoquer nos réalités de lien social, à savoir celles qui ont cours sur « l'océan peu pacifique de la production capitaliste ¹¹ », comme il dit.

Pour mieux serrer que *l'inconscient c'est la politique*, j'en retiens les éléments suivants. Ils concernent le malaise : « Allons-nous [ce malaise] le mettre au compte de l'inconscient ? [demande Lacan]. Certainement, oui : il s'y désigne que quelque chose travaille ¹². » Plus loin : « Quoi donc attendre du chant de ce malaise ? Rien, sinon de témoigner de l'inconscient qu'il parle – d'autant plus volontiers qu'avec le non-sens il est dans son élément ¹³. » Voilà qui, là aussi, va à la racine de la question. Et j'en souligne

l'évidence : si le lien social contemporain produit du non-sens, cela a d'abord à voir avec la position du sujet dans son rapport à la jouissance, à l'occasion désignée par Lacan comme « soif du manque-à-jour ¹⁴ », car le malaise est d'abord malaise du sujet.

Mais tout cela n'est pas sans s'articuler à l'idée que le sujet pris dans le discours du capitaliste a, depuis Freud, un recours possible, que la dynamique même de l'inconscient ménage pour lui. Cette dynamique, Lacan le précise dans la suite du texte, est celle d'un changement de discours possible. Et le recours, celui d'interroger pour lui-même le non-sens auquel vivre le confronte, et ce faisant, pour peu qu'il pousse un peu les choses, d'ouvrir les yeux sur la responsabilité qu'il y prend. Quel analyste en effet n'a pas eu l'occasion d'entendre un patient soutenir que si le monde était meilleur, sa vie en serait plus facile ? Et aussi de constater que cet espoir douloureux d'une vie aux lendemains qui chantent qui n'en finit jamais de ne pas venir, sait trouver, dans le dispositif analytique et sa dynamique de transfert, où se dire et se transformer en une autre façon d'espérer, celle que Lacan situe dans « Télévision » du côté de la possibilité de « tirer au clair l'inconscient dont vous êtes sujet ¹⁵ ».

La politique est

Ainsi, si pour l'être parlant « l'inconscient est », je propose de considérer que, comme l'inconscient, la politique est, *ni plus ni moins*. Comme l'inconscient, elle n'est pas une notion et je propose de la situer comme nous situons l'inconscient, à savoir du côté d'un effet de langage. À ce titre, elle peut se définir comme point vide à partir duquel le sujet a à se positionner comme séparé des autres, pour trouver sa place parmi les autres. Il en va de son acte, celui de l'invention d'un vivre-ensemble d'abord à partir de lui, avant de l'être avec les autres, c'est dire les marges de manœuvre possibles et dire aussi leurs avatars cliniques et donc politiques. Aussi pourrait-on proposer qu'il y a un *dire politique*, réponse du sujet dans sa rencontre du langage qui lui permettra d'entrer dans les dits de la politique. C'est ainsi que je lis Lacan qui, prenant acte du brouillage des places dans l'évolution du lien social, soulignait, s'adressant aux étudiants américains en 1975 : « Il n'en reste pas moins qu'à travers les structures différentes la relation dite politique continue d'exister. Elle existe tout de même plus solidement que toute autre ¹⁶. »

Ces considérations permettent-elles de mieux penser la place de l'analyste ? Elles nous ramènent en tout cas à la dimension de la pratique analytique et à celle de l'acte. Si la question politique le concerne, c'est d'abord

en tant qu'elle intéresse la jouissance du sujet. À ce titre, on le sait, il n'a pas à prendre parti. Mais ce qui est propre à la psychanalyse, c'est que l'analyste puisse faire offre d'un lien social différent de celui dans lequel le sujet parvient à trouver, plus ou moins bien, une place. Et permettre au sujet de faire lien social *dans* le discours de l'analyste est une façon de soutenir un acte qui répond de la politique, puisqu'un tel discours ouvre sur la possibilité d'un dire nouveau, un dire qui change tout pour l'analysant. À cet égard, pourquoi devrait-on se désoler, comme on l'entend parfois, que ce soit au un par un ? Il est impossible que ça se fasse différemment.

Selon Arendt

Cela étant posé, j'ai choisi pour finir d'élargir un peu mes références à la pensée d'une spécialiste de la question politique, Hannah Arendt. Je ne la présente pas, sinon pour préciser à ceux qui ne le sauraient pas qu'Arendt et la psychanalyse, à la lire, ça fait deux. C'est explicite dans quelques rares développements sur le sujet¹⁷. Pour autant, sa pensée est marquée par la considération de la domination de la science et de la technique sur l'homme, et elle a su ne pas se distraire du plus concret de ce contexte, témoignant qu'elle avait saisi quelque chose de ce que par ailleurs Freud avait nommé « pulsion de mort » – ce qui ne l'empêche pas de rejeter cette idée, ou au contraire l'y pousse¹⁸...

Je m'en tiens à une question : retrouve-t-on dans ses développements l'indice d'une considération de la politique comme ressortissant à autre chose qu'à la pratique collective de la politique ? Existe-t-il pour Arendt la dimension d'un dire politique fondateur, donc une approche de la question qui ne se limite pas aux dits de l'action collective ?

C'est ce qu'il me semble possible de soutenir quand, à la fin des années 1950, dans un texte intitulé *Qu'est-ce que la politique ?*, elle affirme : « La philosophie a deux bonnes raisons de ne jamais trouver le lieu de naissance de la politique¹⁹. » La première concerne le *zoon politikon* d'Aristote. On se souvient que, pour Aristote, l'homme est par nature un animal politique²⁰. « Comme s'il y avait en l'homme quelque chose de politique qui appartiendrait à son essence. C'est précisément là qu'est la difficulté ; l'homme est a-politique. » Elle poursuit : « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les-hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement *extérieur-à-l'homme*. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation²¹. » C'est de cette naissance que la politique *est*, qu'elle apparaît, et cette naissance s'articule au fait sur

lequel, selon Arendt, repose la politique, soit ce qu'elle appelle « la pluralité des hommes ²² », celle d'« êtres absolument différents ²³ » dit-elle encore ²⁴.

Au passage, c'est logiquement aussi sur ce point de la pluralité qu'elle fait reposer un élément d'analyse du totalitarisme, au sujet duquel elle dit qu'il convient d'utiliser le mot avec « prudence ²⁵ ». Le totalitarisme, précise-t-elle, « s'efforce d'organiser la pluralité et la différenciation infinie des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu [...]. Le problème, est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas : à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule "liberté" consisterait à conserver l'espèce ²⁶ ». Conserver l'espèce... fantasme qui était explicitement celui d'Hitler ²⁷, et qui me semble témoigner d'une folle tentative d'annuler les effets du réel que nous appelons entre les hommes le *non-rapport*.

La seconde bonne raison parle des déchaînements de notre époque. Arendt la situe dans, je cite, « la représentation monothéiste de Dieu. – [du Dieu] à l'image duquel l'homme est censé avoir été créé. À partir de là, seul l'homme peut exister, les hommes n'étant qu'une répétition plus ou moins réussie du Même ²⁸ ». Et de souligner qu'à ce titre il peut se passer que « les hommes deviennent haïssables parce que leur existence est insignifiante. » Lacan ne me semble pas partir d'un autre point dans son développement, à la toute fin du *Séminaire XI*, en 1964, sur l'histoire du nazisme et l'offrande faite au Dieu obscur d'un objet de sacrifice. Ce qu'il ajoute par contre, c'est que rien ne s'en saisit vraiment (d'un point de vue politique) sans la considération de l'objet *a*, comme objet du désir ²⁹ – *il était grand temps* donc...

Préjugés, désastres

Une autre entrée possible dans l'élaboration d'Arendt sur la politique peut être cette question qu'elle dit énoncer de façon désespérée : « La politique a-t-elle finalement encore un sens ³⁰ ? » Ce possible non-sens de la politique, qui, dit-elle, est un « état de fait extrêmement réel dont nous pouvons faire l'expérience quotidienne ³¹ », trouve sa première raison dans les préjugés que chacun nourrit à l'égard de la politique. Dimension du social inéliminable selon Arendt – je dirai qu'elle renvoie à la structure du fantasme –, qui ressortit au « on dit », « on pense », qui n'est appuyée sur aucune expérience et comme telle ne faisant appel à aucun jugement ³². Sauf que, rappelle Arendt, « la pensée politique est essentiellement fondée sur la faculté de juger ³³ », faculté qui concerne chacun avant que de concerner le collectif – thèse centrale de son enseignement, déjà formulée par Aristote ³⁴. On devine alors le hiatus profond. Il pose vivement la question

du sens de la politique et en toute logique peut pousser chacun à la jouissance d'en dénoncer l'inanité.

Mais c'est surtout aux désastres politiques de notre époque qu'elle fait référence : l'expérience du totalitarisme et l'apparition de la bombe atomique, les deux étant liées historiquement. Difficile d'estimer qu'en 2017 tout cela soit d'un autre temps, que cela ne nous concerne plus, et l'actualité ces derniers mois d'un *petit district de l'Asie du Sud-Est* au nord de la Corée du Sud ne me semble représenter qu'une part des raisons. L'analyse d'Arendt est en effet plus large et plus fondamentale. Elle saisit avec elle ce que nous situons comme effets délétères du discours de la science. Elle nous indique précisément ce qui pèse sur nos quotidiens : une *menace*, c'est son terme. Celle de l'anéantissement, non pas de ce qui a été produit par l'homme, toujours susceptible d'être reconstruit, mais de ce qui n'a pas été produit par l'homme, soit, je cite, « un monde de relations humaines, issu de la parole et de l'agir qui par eux-mêmes sont sans fin [...], et d'une grande stabilité ³⁵. » Ce monde « spécifiquement humain constitue la politique au sens étroit du terme ³⁶ ». Et elle souligne qu'il « n'est pas né de la force ou du pouvoir des individus isolés, mais de la pluralité [...] ³⁷. » Que ce monde soit menacé, c'est là une façon plutôt nette de définir les effets conjugués du discours de la science et du capitalisme, quand ils viennent à dominer.

Dire

Quand Lacan affirme « l'inconscient c'est la politique » et quand il dit « notre politique à nous [c'est] notre façon de concevoir un certain lien social ³⁸ », le terme politique ne renvoie pas à la même chose. La distinction que j'ai voulu souligner nous amène à considérer la variété des liens sociaux comme une part de nos expériences de la politique, l'autre pouvant se saisir à partir des dimensions de l'éthique et de l'acte.

Il n'y a pas qu'une façon de répondre de la politique, chacun le sait. Peut-être s'agirait-il de se guider sur celle qui advient d'avoir pu, autant que possible, se libérer de ses propres préjugés sur la politique. Perspective dont je me disais qu'elle vaut sans doute aussi pour une école de psychanalyse. Et là aussi, comme on le sait : *succès insuffisant* assuré... et donc nécessité que chacun puisse en *dire* les possibles.

Mots-clés : fantasme, effet de langage, Arendt.

* ↑ Intervention au séminaire EPFCL « L'inconscient c'est la politique », à Paris le 30 novembre 2017.

1. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967. Sauf indication, les citations de Lacan qui suivent sont toutes extraites de cette leçon.
2. ↑ Fête du nouvel an vietnamien.
3. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, *op. cit.*, leçon du 7 décembre 1966.
4. ↑ J. Lacan, « La logique du fantasme, Compte rendu du séminaire 1966-1967 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 326.
5. ↑ *Ibid.*
6. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, *op. cit.*, leçon du 16 novembre 1966.
7. ↑ J. Lacan, « La logique du fantasme, Compte rendu du séminaire 1966-1967 », art. cit., p. 323.
8. ↑ « Que nul [...] ne doute de notre attachement à une liberté sans laquelle les peuples sont en deuil », J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 768.
9. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 480.
10. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 432.
11. ↑ *Ibid.*, p. 435.
12. ↑ *Ibid.*
13. ↑ *Ibid.*
14. ↑ *Ibid.*
15. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 543.
16. ↑ J. Lacan, « Conférence à la Columbia University. 1^{er} décembre 1975 », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 44.
17. ↑ Comme par exemple quand elle dit que la « psychanalyse ne révèle rien d'autre que les humeurs fantasques, les hauts et les bas de la vie psychique et ses découvertes et ses résultats ne sont, en eux-mêmes, ni spécialement attachants ni très significatifs. » H. Arendt, *La Vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981, p. 57.
18. ↑ « Si la guerre est encore présente, ce n'est pas qu'il se trouve au fond de l'espèce humaine une secrète aspiration à la mort, non plus qu'un irrépressible instinct d'agression [...] ; cela provient tout simplement du fait qu'on n'a pas encore vu apparaître sur la scène politique d'instance capable de se substituer à cet arbitre suprême des conflits internationaux. » H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence, Essai de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 108.
19. ↑ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2001, p. 42. (Texte formé de plusieurs fragments qui auraient été rédigés entre 1956 et 1959.)

20. ↑ « Que l'être humain soit un animal politique plutôt que n'importe quelle abeille et n'importe quel animal, c'est évident. [...] Il y a une chose propre aux humains par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité. » Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 2015, chapitre 1, 2, 1253a, p. 109.
21. ↑ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 42.
22. ↑ *Ibid.*, p. 40.
23. ↑ *Ibid.*, p. 43.
24. ↑ Elle dit aussi : « La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant, ou encore à naître. » H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 42.
25. ↑ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme, Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 13.
26. ↑ *Ibid.*, p. 173.
27. ↑ « Dans les *Tischgespräche*, Hitler répète plusieurs fois "qu'il [lutte] pour créer une situation où chaque individu sait qu'il vit et meurt pour la conservation de l'espèce" », H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme, Le Système totalitaire*, op. cit., p. 292.
28. ↑ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 42.
29. ↑ « [...] dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le "Dieu obscur". C'est le sens éternel du sacrifice [...]. » J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 247.
30. ↑ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 65.
31. ↑ *Ibid.*, p. 67.
32. ↑ *Ibid.*, p. 51.
33. ↑ *Ibid.*, p. 52.
34. ↑ Aristote, *Les Politiques*, op. cit., p. 109. « [...] seul parmi les animaux, l'être humain a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. »
35. ↑ *Ibid.*, p. 135.
36. ↑ *Ibid.*
37. ↑ *Ibid.*
38. ↑ J. Lacan, « Conférence à la Columbia University. 1^{er} décembre 1975 », art. cit., p. 48.

APRÈS-MIDI DES CARTELS

De l'expérience...



Après-midi des Cartels

De l'expérience...

Samedi 23 septembre 2017

de 14h30 à 18h

Interventions : Cathy Barnier
Roser Casalprim
Anne-Marie Combres
Jean-Pierre Drapier

Répliques : Irène Tu-Ton
Natacha Vellut



Cathy Barnier

« Qu'est-ce qu'être seule dans le réel * ? »

Quelques mots, pour commencer, sur le titre qui rassemble les interventions de cette après-midi consacrée aux cartels du *CI6* (Collège international de la garantie) : « De l'expérience... ». Ce terme est certainement le plus apte à traduire le reste pour chacun du vif de ses actes, et ce qu'il en est d'un savoir une fois qu'il nous est entré dans la peau. C'est un terme qui nous renvoie aussi à celui de transmission, car qui ne s'est posé la question de savoir comment transmettre ce savoir, ou n'a souhaité en bénéficier au moment où il devait entrer dans l'arène, comme on dit, ou faire un choix ? D'une façon plus générale, on peut dire aussi que l'expérience laisse une trace, que ce soit sous la forme du résultat dans le cadre d'une expérience scientifique, sous la forme de compétences dans celui d'une expérience professionnelle, ou encore par l'effet de surprise, d'étrangeté ou de subversion dans le cas de celles dont on dit : c'était une drôle, voire une sacrée expérience ! C'est sous ce dernier aspect que se présente le plus souvent l'expérience d'une psychanalyse menée à son terme, ainsi que celle de la passe, et ce à chacune des places – passant, passeur ou membre du cartel.

Expérience de la cure, expérience de la passe, expérience de l'acte... sont bien sûr les occurrences selon lesquelles ce terme revient le plus souvent dans l'enseignement et sous la plume de Lacan, mais cette récurrence du terme ne va pas sans son ombre, qui est la solitude qui l'accompagne (qu'il s'agisse de celle de l'analysant dans le moment de passe ou de celle de l'analyste dans son acte), avec son corollaire, l'obstacle à sa transmission, ou, pour reprendre les termes de Lacan en 1967, « l'aporie du compte-rendu » de l'acte.

Lacan n'a eu de cesse pourtant, dans la recherche d'une garantie pour les analystes de son école, d'extraire à partir de son expérience, il le rappelle toujours, ce qui pouvait la fonder et orienter dans le même temps son enseignement, nous invitant à le suivre dans cette exigence. La création du dispositif de la passe – il y a cinquante ans presque jour pour jour ! –, pour permettre à chaque analysant arrivé à ce point de solitude de venir en

témoigner, et à d'autres d'en tirer ensuite les conséquences logiques, est un moment déterminant dans ce parcours.

« Cumulation de l'expérience, et sériation de sa variété » sont les termes par lesquels Lacan nous a indiqué la façon de se servir de ce dispositif dans sa proposition du 9 octobre, et c'est ce qui s'est fait dans les écoles de psychanalyse qui l'ont pratiqué, à commencer par la nôtre, à travers les différents *ciG* qui s'y sont succédé depuis sa fondation.

Au-delà de leur fonction de saisir ce qui, dans le témoignage du passant, peut faire signe du passage au désir de l'analyste et permettre une nomination d'*AE* (analyste de l'École), les cartels de la passe ont également une fonction épistémique, d'élaboration à partir de ces points. Le *ciG*, dont j'ai fait partie de 2014 à 2016, a choisi de séparer ces deux fonctions, associées auparavant dans un même cartel de la passe, en créant des cartels éphémères pour écouter les passes et nommer s'il y a lieu, et des cartels créés pour toute la durée du mandat pour approfondir certains points et élaborer à partir d'une question de leur choix.

Outre les aspects liés à la composition de chaque cartel de la passe pour éviter les incompatibilités, un autre aspect a justifié cette proposition de séparer ces deux fonctions. En effet, il semble que l'exigence d'être, en écho avec le passeur, une plaque sensible pour repérer dans le témoignage l'ineffable du moment de passage à l'analyste, fasse obstacle à une élaboration dans le même temps. Il y faut un temps plus long d'après-coup. Soit parce que le temps d'existence du cartel composé pour entendre quelques passes était trop court, soit parce que dans l'après-coup quelque chose s'effaçait très vite des passes entendues, ou parce que au contraire le travail du cartel, pour y parer sans doute, se concentrait uniquement sur les passes qu'il venait d'écouter.

Trois cartels se sont donc constitués au sein de ce *ciG*, qui avaient choisi pour thème de travail « Le pas d'entrée dans une psychanalyse », « Le savoir qui passe », et, pour celui auquel j'ai participé, « Du symptôme particulier au désir de l'analyste ».

Dans le deuxième numéro d'*Échos*, qui présentait le thème de travail de ces cartels, nous avons présenté le nôtre ainsi : « Au cours de son analyse, un analysant peut avoir chance de passer du particulier du symptôme au singulier de sa destinée. Et pour les cas où cela le mène à devenir analyste, il revient au cartel de penser la modalité singulière d'accès au désir de l'analyste à partir du symptôme particulier. »

Lacan a dit du symptôme que c'était une manière de jouir de son inconscient, on pourrait dire aussi de jouir d'un « savoir certain sur le

traumatisme », selon la formule de Marie-Noëlle Jacob-Duvernet dans son intervention à la Rencontre internationale d'École à Medellín. Certain, mais élocubré néanmoins... Lacan dit aussi qu'« il y a des types de symptômes particuliers », évoquant à ce propos celui du névrosé obsessionnel pour qui « la mort est un acte manqué », reliant donc la particularité du symptôme à la structure du sujet, qui conditionne aussi son mode de désir.

Nous avons employé pour cette présentation le terme de destinée, et non celui de destin, pour faire une différence entre eux. Disons d'emblée qu'il y a dans le terme de destin un sens marqué d'aliénation, de l'ordre de quelque chose d'implacable qui plane sur le sujet et le commande, tandis que celui de destinée laisse la place au choix et à l'acte.

La mise en place de l'inconscient dans le lien transférentiel entre un analysant et un analyste se produit par l'articulation de deux signifiants, S1-S2, avec l'intervalle qui les sépare. Cette articulation porte les identifications du sujet venues de l'Autre qui constituent l'enveloppe du symptôme particulier. Quand ces enveloppes sont tombées reste la lettre, c'est-à-dire un S1 qui peut émerger, seul. On peut parler alors d'un passage du particulier au singulier, ou du symptôme au *sinthome*.

Lacan, dans l'introduction à l'édition allemande des *Écrits*, dit : « Il n'y a d'analyse que du particulier », on en déduira donc que le singulier est inaccessible à l'analyse. J'ai donc articulé, à ce thème du particulier au singulier, la question de la différence entre le non-analysé et l'ininterprétable. J'entends par ininterprétable ce qui vient faire butée dans l'analyse, point d'arrêt et rupture radicale dans les associations libres et dans le lien de transfert qui soutient le sujet supposé savoir. Ce point hors sens se présente d'une façon singulière pour chacun et est la condition pour que se cerne la place d'un savoir auquel on ne peut accéder par la parole – appelé de ce fait aussi non-savoir, savoir insu ou savoir sans sujet. Il implique aussi qu'il n'y a pas de modèle de fin d'analyse, car la fin est propre à chacun. Cela empêche-t-il pour autant qu'on ne puisse élaborer à partir de celle-ci, y repérer certains critères ? Bien sûr que non.

Quant au « non-analysé », Lacan l'évoque à propos de Freud lui-même dans la séance du 15 janvier 1964 du séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, au sujet de sa direction de la cure avec Dora : « Un certain péché originel de l'analyse [...] c'est le désir de Freud lui-même, à savoir le fait que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé [...]. » Il parle même à ce propos du symptôme de Freud.

En effet, Freud, se mettant à la place du père dans sa direction de la cure, laissait penser qu'il savait ce qu'était un père, et qu'il y avait un

signifiant qui pouvait répondre au-delà des associations libres, à l'horizon de la chaîne. C'est sans doute de ne pas avoir assez interrogé cette place qui le conduira à la fin de sa vie à écrire *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, alors que ce qui définit une analyse « lacanienne » c'est qu'elle a une fin, et précisément une fin logique, dont Lacan a très bien défini les effets par les formules de destitution subjective pour l'analysant et de *désêtre* pour l'analyste. C'est cette fin logique que le dispositif de la passe tente de vérifier.

Apprendre qu'il y a une fin peut soutenir le désir d'aller jusqu'au point qui clôt l'expérience de la cure pour ceux qui y sont, et pour l'analyste à la conduire de telle sorte que l'analysant puisse y parvenir.

S'il y a un savoir, quelque chose de l'expérience qui ne peut se transmettre, car il y a toujours de l'intransmissible, et c'est même un signe d'un témoignage authentique, on peut cependant transmettre le désir d'ajouter sa propre expérience et sa fin singulière à « la sériation de sa variété ». Transmettre ce désir pour que d'aucuns puissent aboutir à ce point fait aussi partie du désir de l'analyste.

Camila Vidal, une des premières AE nommées par le CIG 2014-2016, avait d'ailleurs commencé ainsi une de ses contributions, lors d'une après-midi sur la passe et le désir de psychanalyse, organisée par le CIG à Paris en avril 2016 : « Cela m'a toujours coûté, disait-elle, d'entendre la question de l'enthousiasme de fin d'analyse. Plus je m'approchais de la fin, moins il me paraissait qu'il y avait de motifs d'enthousiasme, excepté le fait, bien sûr, de terminer quelque chose de commencé depuis longtemps. Pourtant, lorsque la fin se produisit, *le fait qu'il existait véritablement une fin logique me surprit*, que réellement on y arrivait et terminait, c'était vrai. Il ne s'agissait donc pas d'un délire individuel devenu collectif, ni d'une nécessité névrotique de trouver un sens à l'existence en faisant exister la psychanalyse. »

Elle dit : « lorsque la fin se produisit... », indiquant bien ainsi la dimension de contingence, d'avènement et de surprise. Cela est encore plus clair dans une autre de ses interventions, à Paris aussi, lors d'une soirée organisée par le pôle 14 : « Cela faisait déjà quelque temps que je savais que l'analyse était finie mais je n'étais pas capable de trouver un *point d'arrêt* qui puisse la terminer. Un jour, je dis à mon analyste : "Je sais bien que l'analyse est terminée, et qu'il n'y a rien de plus à attendre, mais à vrai dire, je sens que quelque chose du réel n'a pas été touché." "Peut-être que pour vous c'est comme ça !" m'a répondu mon analyste à mon grand étonnement, en mettant un terme à la séance. Je comprends donc, soudainement, quelque chose que je n'avais pas pu penser durant toutes ces années d'analyse, bien que cela soit quelque chose de totalement visible. »

C'était là, oui... Mais alors, ce qu'elle dit à son analyste, est-ce une forme de déception, voire un reproche, qui indiquerait que c'était encore recouvert par sa vérité particulière, par le symptôme, sous sa face signifiante, déchiffrable, ou est-ce simplement la présence d'un doute chez elle ? Lequel doute l'autorise ensuite à produire, non sans la hâte, la certitude de fin, comme l'a montré Lacan dans « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée ».

Pour reprendre ses termes, on ne touche pas le réel, plutôt advient-il, et dans ce sens on pourrait dire aussi de la fin de l'analyse qu'elle est une assomption du singulier, de cette part du réel – celui dont s'occupe la psychanalyse – en chacun de nous. Ce singulier, reste de l'opération signifiante, de la division du sujet représenté par un signifiant pour un autre, fait aussi reste de l'analyse. On peut en parler comme d'un opérateur logique.

À propos de la différence entre particulier et singulier, Lacan, dans la leçon du 5 mai 1965 du séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, définit le singulier comme « quelque chose de tiers et irréductible au fonctionnement du binaire de l'universel et du particulier ». Binaire comme dimension du deux, dimension imaginaire de l'espérance et de l'attente qui soutient la vérité menteuse et fait interminablement se renvoyer la balle entre le sujet et l'Autre... L'universel et le particulier sont des catégories de la logique classique d'Aristote, que Lacan, s'appuyant sur Frege, a réfutée et subvertie en y introduisant l'élément tiers du pas-tout ou du singulier. On retrouve cet élément du tiers exclu, qu'il a nommé aussi objet *a*, dans tout son enseignement, sous l'aspect du manque à être d'abord, puis comme différence absolue, positivité de jouissance non réductible par le signifiant. Lacan l'a formalisé à la fin de son enseignement avec le nœud borroméen, qui montre comment un sens est composé d'une zone de recouvrement de deux éléments et d'un troisième exclu ; soit du croisement de 2 sens + 1 qui manque : $2 + (-1) = \text{Un en trois}$! Car « c'est d'un nœud de sens que surgit l'objet *a* », dit Lacan dans le séminaire ...*Ou pire*.

Donc pas de signifiant, lequel renvoie toujours à un autre, pour clore la chaîne, mais l'effet d'une marque, d'une trace. De nouveau Lacan, dans *Encore*, page 110 de l'édition du Seuil, nous dit : « Il me faut pourtant dire ce qu'il y a de métalangage, et en quoi il se confond avec la trace laissée par le langage. Car c'est par là que le sujet fait retour à la révélation du corrélat de la langue, qui est ce savoir en plus de l'être, et pour lui sa petite chance d'aller à l'Autre, à son être, dont j'ai fait remarquer la dernière fois – c'est le second point essentiel – qu'il ne veut rien savoir. »

Et à propos de ce savoir il dit aussi dans le même séminaire, page 95, dans la leçon IX : « Je commence par mes formules difficiles, ou que je suppose devoir être telles – *l'inconscient, ce n'est pas que l'être pense [...], c'est que l'être, en parlant, jouisse, et, j'ajoute, ne veuille rien en savoir de plus.* J'ajoute que cela veut dire – *ne rien savoir du tout.* » Ne rien savoir du tout, c'est-à-dire du tout de l'universel sans lequel il n'y a pas de particulier.

Quant à la révélation du corrélat de la langue, je l'entends aussi, en l'énonçant, comme : le corps est là, de *lalangue*...

J'ai déjà eu l'occasion, dans un court texte pour un numéro d'*Échos*, de citer ce passage du séminaire *Le Sinthome*¹ où Lacan, à la suite de la remarque que quelqu'un lui fit, que la langue, si elle était l'instrument de la parole, était aussi l'organe qui portait les papilles du goût, lui rétorqua, jouant de l'équivoque : « Eh bien ce n'est pas pour rien que ce qu'on dit ment ! »

Dans cette même intervention comme AE lors de la Rencontre internationale d'École à Medellín, Marie-Noëlle Jacob-Duvernoy évoque joliment ce nouage du goût (donc du corps) et de *lalangue* autour du phonème *ver*, à travers l'évocation du vert des groseilles à maquereau que lui fit goûter un jour son grand-père, l'effet sur elle de leur goût acide, et un mot de patois qui signifiait « ver de pomme », que son père lui attribua comme surnom...

Alors, est-ce le singulier du condiment que chacun met à sa sauce dans la parole qui fait qu'il n'y a pas de recette de fin d'analyse et qui explique sa variété ?

Mots-clés : particulier, singulier, réel, passe, fin d'analyse.

*↑ Après-midi des cartels, « De l'expérience... », à Paris, le 23 septembre 2017. Le titre de cette intervention est une citation extraite de J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 5 mai 1965.

1.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 17.

Roser Casalprim

Réflexions sur le passeur *

Je vais développer trois points à propos du titre que j'ai choisi pour cet intercartel :

- le contexte dont je pars pour aborder ces réflexions ;
- le rôle et la position du passeur ;
- l'expérience dans le CIG (Collège international de la garantie).

À propos du contexte

D'abord je remarque que dans notre CIG nous avons décidé la modalité – déjà initiée précédemment – de la constitution de deux sortes de cartels : un cartel permanent pour l'élaboration et un cartel de la passe, éphémère, qui se constitue quand un passant a achevé la transmission de son expérience dans le dispositif et qui se dissout quand le cartel a émis son jugement.

Le cartel permanent ¹ dont je fais partie a comme devise de travail : « Pour soutenir l'acte : le passant, le passeur et son rôle dans le dispositif ». J'ai choisi comme sujet de travail individuel la question du passeur : « Quels sont le rôle et la position du passeur ? » Même si *fonction* et *position* ne sont pas des termes équivalents ou synonymes, ils sont intrinsèquement liés. Il s'agit d'une question que je me pose depuis longtemps. D'abord quand j'ai été désignée pour cette fonction et plus tard quand j'ai fait l'expérience comme passante à cause « des difficultés de la rencontre », si je puis dire, qui se sont produites pour moi avec un des passeurs. Actuellement parce que, comme AME (analyste membre de l'École), la question me concerne toujours quant à la possibilité de désigner des passeurs et aussi par mon appartenance au CIG. Il s'agit bien entendu d'expériences différenciées et à partir de différents lieux, bien que toutes soient liées au dispositif de la passe, dont j'ai appris et j'apprends toujours quelque chose, dans tous les cas, et pour lesquelles il reste encore pour moi des ombres.

Je veux ajouter que, quand le CIG actuel a pris le relais du précédent, le thème de la désignation de passeurs a été une des questions qui sont

apparues en premier plan avec la suspension temporaire des nominations d'AME ; c'est aussi pourquoi j'ai choisi de reprendre cette question.

À propos du rôle et de la position de(u) passeur

Quant à la théorie, on conviendra qu'il n'y a pas *La* formule sur la fonction du passeur, et aussi que ladite « fonction » ne peut pas être entièrement formalisée. Il y a toutefois plusieurs textes de Lacan où il donne des indications à ce sujet. Quelques-unes, très précises, éclairent la question et d'autres ne sont pas d'emblée si claires. J'ai relu donc quelques-uns de ces textes qui abordent la question du passeur : « Proposition 9 octobre 1967 » seconde version, « À propos de l'expérience de la passe » (1974), « Intervention de Lacan au Congrès de l'EPF à la Grande-Motte » (1974), « Note sur la désignation de passeurs » (1973), « Note italienne » (1974), etc.

Premier point de ma réflexion : sous le nom de « passeur » un analyste désigne une fonction. Si nous tenons compte du lieu central que le passeur occupe dans le dispositif, comme un « tiers », dit Lacan, entre le passant et le cartel de la passe, on peut dire que les passeurs sont des messagers du passant, de vive voix, bien qu'ils puissent prendre appui sur des notes ou des écrits quand ils font leur transmission au cartel de la passe, comme cela arrive souvent.

J'ai vu récemment un film sur des Espagnols persécutés par le régime franquiste, qui rejoignaient la Résistance française pour lutter, à l'époque de la France occupée. Ils ont réussi à franchir la frontière grâce aux *passeurs* – comparaison déjà évoquée précédemment par P. Leray –, à qui cette mission était confiée. C'est une noble mission, soit dit en passant. On témoigne d'un haut degré de confiance dans leur savoir-faire. Toutes proportions gardées, quand un analysant est désigné comme passeur, lui est confiée aussi une noble tâche dans le dispositif. Ce n'est pas du tout une promotion et, en outre, à travers la désignation pour cette fonction, on l'invite à ce « qu'il serve à l'École », selon une expression de B. Nominé², qui met l'accent sur une question intéressante à mon sens, sur laquelle je ne m'étais pas beaucoup arrêtée auparavant : le dispositif de la passe n'est pas fait pour servir ni le passeur, ni le passant, ni le cartel de la passe – bien que l'expérience puisse leur servir à tous, comme le prouvent beaucoup d'écrits ou de commentaires à ce sujet. Au contraire, il s'agit d'apporter quelque chose à l'École. Dans le cas du passeur – même les passeurs le disent dans leurs écrits –, avec sa désignation, il est poussé à la rencontre avec les questions fondamentales de la psychanalyse et de la communauté analytique. Alors, que peut y apporter le passeur ? Peut-être quelques lumières sur les ombres ?

Deuxième réflexion/interrogation : qu'espérons-nous que puissent saisir et transmettre les passeurs dans le contexte actuel de l'École ? Vis-à-vis des passeurs, espérons-nous la même chose que Lacan ?

Vu que la logique du discours s'inscrit dans l'articulation trinitaire (« tripode ») du dispositif, dans chaque lieu les ombres sont préservées, tout ne peut pas être vu, mais le passeur peut fonctionner comme gond, comme tamis, comme intermédiaire/médiateur entre les lumières et les ombres. La dimension de sa responsabilité et de sa tâche est telle que Lacan a décidé qu'ils soient deux.

Je pense que c'est pourquoi on a souvent fait appel à la métaphore de la « plaque sensible », mais je n'ai jamais trouvé cette expression dans les textes de Lacan. J'ai l'idée que c'est Miller qui l'a introduite. Quoi qu'il en soit, cette métaphore me semble intéressante. Sans être photographe, le passeur peut être une plaque sensible où le témoignage s'imprime, mais en même temps c'est un lecteur qui peut, en principe, saisir « l'identité *sinthomale* » du passant à travers *l'hystorisation* et avec la conclusion satisfaisante par la voie de l'acte. De quelle façon ? Seulement à travers le récit du passant ?

Lacan a estimé qu'on pourrait attendre la production d'« un témoignage juste » seulement de ceux qui étaient en train de traverser un moment particulier, on pourrait dire « un moment crucial de passe » – ce qui a été longtemps nommé comme le moment clinique de la passe (expression qui est peu utilisée actuellement). Cela, il le pose dans la « Proposition du 9 octobre 1967 » et il y revient six ans plus tard, en 1973, dans le texte « À propos de l'expérience de la passe et sa transmission ». Je rappelle les paragraphes de deux derniers textes :

– dans la « Proposition de 1967 », Lacan, après avoir relevé la marque d'« une naïveté » à la fin de l'analyse, dit : « D'où pourrait donc être attendu un témoignage juste sur celui qui franchit cette passe, sinon d'un autre qui, comme lui, l'est encore, cette passe, [...] et le témoignage qu'ils sauront accueillir du vif même de leur propre passé sera de ceux que ne recueille jamais aucun jury d'agrément ³ » ;

– dans le texte « À propos de l'expérience de la passe et de sa transmission », de 1973, nous lisons : « Ce que nous attendons d'eux, c'est un *témoignage*, une transmission, la transmission, la transmission d'une expérience [...] ⁴. »

Qu'entendons-nous par « témoignage juste » ? Je vais vous dire comment je le comprends : que le passeur puisse transmettre quelque chose d'une expérience singulière par rapport à la façon dont se produit le passage de l'analysant à l'analyste, à ce sur quoi il s'appuie. Je peux le dire aussi

autrement : pouvoir transmettre quelque chose de ce qui s'est passé entre l'instant de voir et celui de conclure, quelle solution ou invention a trouvée le passant qui lui a permis ce changement de position. À une époque quelques collègues soulignaient : laisser écouter les effets de l'analyse du passant, son changement de position par rapport à l'amour, à la jouissance, etc. C. Soler met l'accent sur ceci : « [...] comment un sujet est affecté par les manifestations du réel et comment il répond à la fin ⁵. »

Je ne suis pas sûre que ces différentes façons de le dire soient équivalentes. Ce que je crois qu'il arrive, c'est que « l'application », permettez-moi l'expression, de la théorie au dispositif de la passe change. Par exemple, à certains moments, on met plus l'accent sur une question plutôt que sur une autre, de sorte qu'elle est reformulée en raison des nouveaux apports à la lecture des textes de Lacan. D'une part, en raison de ce qui est extrait de son dernier enseignement, d'autre part à cause des effets de la mise à l'épreuve dans l'expérience. Dans la communauté analytique, il y a aussi la « *doxa* circulante » et ses effets. Enfin, il me semble que « la chose est vivante ».

Dans le paragraphe de la « Proposition » que je viens de rappeler, Lacan laisse entendre que « le passeur est la passe » – question que Jean-Pierre Drapier abordera spécifiquement. Ce que je comprends, c'est que le passeur, quand il se trouve à ce « moment crucial de la passe », c'est-à-dire dans la voie de la résolution de son « problème », est justement sensible à la trouvaille de l'autre. Autrement dit, le passeur est dans la passe, mais il lui reste à franchir ce pas/passe, il n'a pas encore traversé la passe. Bref, il n'a pas encore fini sa cure.

Par conséquent, ce n'est pas quelque chose à quoi on peut prétendre « si on n'y est pas ». On ne peut pas faire « comme si » on était dans le temps de la passe. Il ne s'agit pas non plus de savoir jouer le rôle mais d'être dans ce moment – pour le dire autrement, le passeur se trouve dans un moment de fin de la cure analytique – et par conséquent dans une position dans le discours. C'est pourquoi il n'y a pas de règles, ni de guides, ni de modèle, car il n'y a pas d'identification possible à un autre passeur et donc à cette fonction. Je crois aussi que la transmission du passeur, ce « faire passer » et ce « laisser passer », dont nous parlons souvent, va au-delà de sa volonté.

Dans la « Proposition du 9 octobre », Lacan nomme le rôle du passeur comme un « office ». Il dit ce qui suit : « C'est ce que je vous proposerai tout à l'heure comme *l'office* à confier pour la demande du devenir analyste de l'École à certains que nous y dénommerons : passeurs ⁶. » Un des sens du terme « office » est « un métier qui s'apprend ». Toutefois, il a aussi la

signification de « fonction » et de « tâche ». Dans ce texte-ci, je pense que Lacan, quand il se réfère au terme « office », le fait équivaloir à « fonction, tâche ». Quel est donc l'office/la fonction du passeur ? *Produire un témoignage juste* sur le passant.

En poursuivant sur la question « Qu'est-ce qu'on attend du passeur ? », je veux rappeler un dit de Lacan qu'on répète souvent : « Qu'il soit à la hauteur de sa fonction. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Je le mets en lien avec ce qu'il spécifie aussi dans la « Note italienne » : il mentionne que les passeurs « s'y déshonorent à laisser la chose incertaine ⁷ » – ce qui m'a semblé *fort* quand je l'ai lu pour la première fois parce que au premier abord ça a résonné en moi comme une certaine incapacité du passeur. Après réflexion, avec le soutien aussi de quelques commentaires de collègues qui ont travaillé ce texte, il me paraît assez clair que Lacan affirme que le passeur ne peut pas laisser le cartel de la passe dans le doute ou l'indétermination quant à son jugement sur le passage d'analysant à analyste, cela touche, entre d'autres, une question éthique.

C. Soler, dans son commentaire de la « Note italienne », l'interprète ainsi : « [...] au-delà de tout le matériel des dits, ce qui doit être visé, transmis, c'est de savoir si chez le candidat on a aperçu le trait du rebut enthousiaste ». Et elle rappelle que pour Lacan il y aurait deux failles : l'une du passeur et l'autre du passant. Celle du passeur serait l'indétermination, et celle du passant, le manque d'enthousiasme. Je cite : « [...] ne pas trancher par oui ou non, c'est ça la faute du passeur et on a (aussi) la faute du passant : la faute du manque d'enthousiasme, elle passe aux passeurs parce que, [...] ce qui devait passer dans la passe, c'était le trait d'enthousiasme ⁸ ». Je ne développe pas plus ce point parce que je dois réfléchir encore un peu à la question du « rebut enthousiaste » et aussi du « témoignage juste » du passeur sur « le trait d'enthousiasme » du passant, en fonction des témoignages des passants.

Pour en finir avec ce que nous attendons des passeurs dans l'École, j'ajouterai que dans le texte « À propos de l'expérience de la passe », il y a une indication très claire concernant ce qu'on attend et ce qu'on n'attend pas de la position du passeur. Je cite : « Ceux qui se trouvent occuper la position du passeur se sont posés dans certains cas en analystes – *ce n'est absolument pas* [souligné par l'auteur] ce que nous attendons d'eux. Ce qu'on attend d'eux, c'est un témoignage, une transmission, la transmission d'une expérience [...] ⁹. »

À propos de l'expérience

Mon trajet dans le CIG est court : j'ai eu l'occasion de faire partie de deux cartels de la passe. J'ai donc écouté quatre passeurs, et dans les deux cas les passants n'ont pas été nommés AE. Je pense que ce n'est pas encore le moment que je tire des conclusions, ce serait prématuré.

Cependant, je prends le risque de dire quelques mots à propos de l'écoute des passeurs. Ont-ils été à la hauteur de leur fonction ? Je réponds oui, dans la plupart des cas.

Il me semble que leur désignation a été judicieuse, sauf dans un cas. Les passeurs ont exercé leur fonction en général avec sérieux, chacun dans son style. Leur position dans l'accueil du témoignage du passant n'a pas été *hautaine*. Elle n'a pas été non plus une position d'analyste, du sujet supposé savoir. Dans la plupart des cas, il ne m'a pas semblé non plus qu'ils se situaient seulement dans une écoute passive ou comme des secrétaires, et quelques-uns d'entre eux ont été affectés par le témoignage du passant.

Qu'est-ce que je peux dire aujourd'hui du passeur qui n'a pas fonctionné ? Tout simplement que, plus que « transmettre les points vifs » de l'expérience du passant, il s'est embrouillé et a essayé de faire une série d'élucubrations théoriques qui montraient sa « délocalisation » par rapport à la fonction. En effet, quand le passeur a fini sa transmission, nous avons eu une réaction unanime à ce sujet. Était-ce la faille du passeur ?

Je crois que le point fort ou important à considérer dans ce cas, c'est la désignation. En effet, il n'est pas toujours facile de trouver une concordance entre la désignation d'un analysant comme passeur et l'actualisation d'un virage subjectif décisif pour lui dans son analyse dans le sens qu'on a remarqué avant.

Par ailleurs, il s'agissait d'un passeur qui ne faisait pas partie de l'École. Je m'étais déjà demandé s'il était pertinent de désigner des passeurs n'appartenant pas à l'École, parce que, à partir de ma propre praxis clinique, la question m'avait été posée ¹⁰.

Pour conclure, voici d'autres sujets actuels de réflexion : les passeurs ont-ils influencé le jugement émis par les deux cartels de la passe de non-nomination des deux passants ? Les passeurs n'ont-ils pas su, ou n'ont-ils pas pu cerner quelque chose du virage crucial ? Ou s'agissait-il d'une lecture ratée du dire du passant écouté dans les dits ? Je ne crois pas que c'était le cas parce que, en écoutant les quatre passeurs, nous n'avons pas entendu les points cruciaux qui permettaient de localiser le passage de la position d'analysant à celle d'analyste, quelque chose du désir qui pousse à l'acte.

Néanmoins, il y eut dans un cas une controverse entre nous quant à la nomination.

Je vais continuer à travailler sur ces questionnements et sur d'autres qui ont surgi sur ce thème de travail.

Mots-clés : expérience, passeur, témoignage, transmission, passe.

* [↑](#) Après-midi des cartels, « De l'expérience... », à Paris, le 23 septembre 2017. Traduction : M. Rebollo et P. Salgon.

1. [↑](#) Cartel composé de Jean-Pierre Drapier, Clara-Cecilia Mesa, Agnès Metton, Roser Casalprim et Patrick Barillot (plus-un).

2. [↑](#) B. Nominé, « La passe : pour que ça serve », São Paulo, juillet 2008.

3. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 255.

4. [↑](#) J. Lacan, « À propos de l'expérience de la passe et de sa transmission », *Ornicar ?*, n° 12-13, Paris, Seuil, 1977, p. 123.

5. [↑](#) C. Soler, « Styles de passes », *Wunsch*, n° 10, janvier 2011, p. 45.

6. [↑](#) J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », art. cit., p. 255.

7. [↑](#) J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 309.

8. [↑](#) C. Soler, *Commentaire Note italienne*, Roma, Praxis del Campo lacaniano, 2014, p. 73.

9. [↑](#) J. Lacan, « À propos de l'expérience de la passe et de sa transmission », art. cit., p. 123.

10. [↑](#) Le texte de Lacan, « Une procédure pour la passe », de 1967, à propos du passeur qui n'est pas membre de l'École, m'avait fait réfléchir – sur la fonction du non-analyste dans l'École. À ce sujet, Lacan dit : « Ceci peut être le cas de quelqu'un qui occupe n'importe quelle position dans l'École, [...] ou [...] de quelqu'un qui n'appartient pas à l'École, et qui de ce fait, y accède » (cf. « Thesaurus sur le passeur », *Wunsch*, n° 11, novembre 2011).

Anne-Marie Combres

Le singulier : une destinée * ?

J'avais donné d'abord comme titre de mon intervention « Vues d'un cartel » ; après coup je me suis étonnée de n'avoir pas utilisé le pluriel puisque j'ai participé en fait à plusieurs – en sus dudit cartel du CIG (Collège international de la garantie), j'ai participé aux cartels de la passe, qui sont aussi du CIG... Il m'est venu alors que c'était peut-être parce que je n'avais pas l'intention de reprendre des éléments que j'avais entendus dans les cartels de la passe, mais plutôt de travailler sur les écrits des passants qui avaient été nommés, afin de laisser dans la confidentialité ce qui est de l'ordre de l'intime.

« Le singulier : une destinée ? » est le titre que j'avais choisi pour mon travail au sein du CIG 2014-2016, auquel j'ai eu beaucoup de plaisir à participer. Le thème du cartel était : « Du symptôme particulier au désir de l'analyste ».

Cathy Barnier a été plus-un de ce cartel qui comprenait aussi Maria Teresa Maiocchi, Martine Menès, et Gabriel Lombardi. Malgré les aléas des décalages horaires et des connexions Skype, nous avons réussi à échanger régulièrement.

Cathy Barnier reprend dans son exposé d'aujourd'hui les raisons qui nous ont poussés à distinguer les cartels de la passe, éphémères, des cartels CIG, permanents. En l'écoutant parler de cette différence et de la question du passeur comme « plaque sensible », je pensais que peut-être cela faisait écho à ce que disait Lacan, qu'il fallait que l'analyste soit deux : l'analyste pour avoir des effets et l'analyste qui théorise ces effets. Peut-être dans cette répartition, toutes proportions gardées, y a-t-il quelque chose de ça ?

C'est grâce à cette formule que j'ai eu l'occasion de travailler dans les cartels de la passe avec la plupart – mais pas tous – des membres de ce CIG, ce qui a enrichi mon expérience au sein de cette instance, et après. J'ai eu aussi la satisfaction de me prononcer avec mes collègues sur trois nominations, et donc en matière à réfléchir évidemment...

J'avais déjà donné dans le numéro 6 d'*Échos* les raisons du choix de mon thème de travail. En effet, j'avais relu la réponse de Lacan¹ à André Albert à propos de son texte « Le plaisir et la règle fondamentale² » et certains points m'avaient retenue : à l'occasion de cet exposé à l'EPF, Lacan précise une distinction qui ne m'avait pas paru évidente jusque-là entre le particulier et le singulier.

« La règle veut dire : ça vaut la peine – ça vaut la peine, ça dit très bien ce que ça veut dire, c'est ce que j'ai appelé tout à l'heure : il faut en suer un peu – ça vaut la peine de traîner à travers toute une série de particuliers pour, comme il dit, que quelque chose de singulier ne soit pas omis. Ça vaut la peine de jouir de cette position unique qui ne se définit que d'une façon, je l'ai évoqué en son temps dans mon séminaire, par ce que j'ai appelé la rencontre ; la rencontre qui n'en est jamais une vraie, qui ne se fait qu'au gré du va-comme-je-te-pousse, du tiraillement du nœud qui est pourtant pour chacun strictement spécifié. »

« Si quelque chose se rencontre qui définisse le singulier, c'est ce que j'ai quand même appelé de son nom, une destinée, c'est ça, le singulier³, ça vaut la peine d'être sorti, et ça ne se fait que par une bonne chance, une chance qui a tout de même ses règles. Il y a une façon de serrer le singulier, c'est par la voie justement de ce particulier, ce particulier que je fais équivaloir au mot symptôme⁴. »

Lacan insiste dans cette réponse sur l'effort nécessaire pour ne pas omettre cette dimension qui pourra parfois permettre le passage du « particulier » du symptôme au « singulier » du *sinthome*, puisque « l'inconscient se noue au sinthome, qui est ce qu'il y a de singulier chez chaque individu⁵ ». On a donc là une distinction, précise Lacan, entre le particulier, le singulier, le symptôme et le *sinthome*.

Nous avons insisté dans le cartel sur cette distinction du particulier et du singulier, deux termes qui sont souvent utilisés comme synonymes. L'étymologie confirme bien cette distinction :

– le « singulier » vient du latin *singular, singuleir, singularis*, qui signifie « seul ». En 1172 il devient *singular*, qui grammaticalement renvoie à « ce qui concerne un seul individu ». Il prend aussi, au XIV^e siècle, le sens d'« unique », « remarquable », « différent des autres », et même « extraordinaire », et plus tard « digne d'être remarqué (en bien ou en mal) par des traits peu communs » ;

– le « particulier » vient du latin *particuler, particularis*, du radical *pars*, « partie ». Comme adjectif il s'agit de ce qui est « personnel », « propre », qui « a un caractère privé, intime ». Pris comme nom, il signifie le « particulier », c'est l'« intime ».

Il est vrai que le symptôme relève de l'intime et que le singulier concerne, du moins ainsi que le présente Lacan, le un tout seul.

Alors de quoi s'agit-il quand Lacan nous parle de destinée ? Notons que dans ce texte il ne parle pas du destin, bien qu'il lui arrive à d'autres moments d'utiliser ce vocable-là. Il convoquait déjà ce terme dans « Le stade du miroir » : « Dans le recours que nous préservons du sujet au sujet, la psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du "Tu es cela", où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle, mais il n'est pas en notre seul pouvoir de praticien de l'amener à ce moment où commence le véritable voyage ⁶. » On voit bien que cela concerne l'issue de la cure et ce qu'il advient au un tout seul.

Alors que, dans la mythologie, le destin est souvent de l'ordre de l'implacable, de ce à quoi l'on ne peut échapper et qui ne laisse pas de place au choix du sujet : Œdipe a bien voulu échapper à l'oracle de Delphes, mais croyant s'en défaire il n'a fait que l'agir...

Plusieurs questions m'étaient venues à la suite de cette déclaration de Lacan dans sa réponse à A. Albert : comment s'articule cette idée de destinée aux expériences de jouissance d'un sujet ? Et, au-delà de la dépendance au discours et au désir de l'Autre, la question qui se pose est d'une position éthique du sujet qui serait déjà présente dans un certain mode de répondre au réel. Avant même l'analyse, Freud parlait de « constitution » et de dispositions de nature... Colette Soler, dans son livre *Les Affects lacaniens*, évoque la question du goût ⁷... Il y a quand même des choses qui restent un peu mystérieuses mais qu'il faut prendre en considération...

Camilla Vidal en témoignait quand elle soulignait que le parcours de sa cure et sa fin lui avaient permis de vérifier que le point sur lequel se constitue la névrose est en même temps le point de la séparation ⁸.


Si *lalangue* et la *motérialité* font un destin au sujet, son destin d'objet *a* – puisque c'est un destin commun qui est un effet de la structure de langage et qui s'impose à tout parlant, quel qu'il soit, quelle que soit sa structure par ailleurs –, pouvait-on, à l'écoute des témoignages, repérer les tiraillements du nœud qui ont permis ce passage du destin auquel on ne peut échapper à la destinée dont on peut se faire responsable ? C'est une question... Je pensais au témoignage de Marie-Noëlle Jacob-Duvernét dans son intervention à Medellín où elle peut dire un usage du symptôme, ce qu'elle trouve seule et qui désormais peut se dire ; donc un dire sans Autre et qui porte à conséquences. Son écrit de Medellín rend compte du trajet qui va l'amener du trauma bien repéré à la rencontre de la lettre et des effets de ses déplacements. Ce point de singularité qui est mis au jour, je l'ai









rencontré dans les témoignages écrits des analystes de l'École dernièrement nommés, mais aussi de ceux que j'ai pu lire antérieurement...

Ce point de singularité s'articule avec la question du pas-tout et celle du rapport au savoir. Elisabete Thamer le disait à Barcelone : c'est à partir d'un point sur lequel la psychanalyse ne peut rien, et qu'elle repère comme point d'impossible, que s'avère la disjonction entre savoir et vérité.

Peut-être l'analyse, en conduisant le sujet à travers la mise au jour et l'élucidation des symptômes, signes de la façon dont il a répondu au réel (la série de particuliers dont parle Lacan), peut-elle l'amener à une position qui lui permette alors de répondre du réel...

Mots-clés : singulier, particulier, symptôme, passe.

*  Après-midi des cartels, « De l'expérience... », à Paris, le 23 septembre 2017.

1.  J. Lacan, « Sur le plaisir et la règle fondamentale. Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert dans le cadre des journées d'étude de l'École freudienne de Paris », École de Chimie, publiée dans les *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978, p. 22-24.
2.  A. Albert, « Le plaisir et la règle fondamentale », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 67-80.
3.  Souligné par l'auteur.
4.  J. Lacan, « Sur le plaisir et la règle fondamentale. Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert dans le cadre des journées d'étude de l'École freudienne de Paris », art. cit.
5.  J. Lacan, « Conférence Joyce le symptôme I », dans J. Aubert (sous la dir. de), *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin Seuil, 1987, p. 28.
6.  J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 100.
7.  C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p. 63.
8.  Cf. *Wunsch*, n° 16, février 2017, p. 36.

Jean-Pierre Drapier

Le passeur est la passe *

En exergue, et parce que cela donne raison ou, en tout cas, résonance à mon choix de travail aussi bien dans ce cartel du CIG (Collège international de la garantie) que dans le CIG ou dans cette École, je voudrais citer Jean Oury, alors membre de l'ÉFP (École freudienne de Paris) et qui demandait ce qu'apportent d'indispensable Lacan et son École et ce qu'il y faisait (ce qui n'est pas sans évoquer sa fameuse question méthodologique : « Qu'est-ce que je fous là ? »). Il répondait : « Cette école n'a de sens pour nous que si elle s'articule à ce que l'on fait chaque jour, non pas en tant que ornement ridicule de bonne conscience, mais concrètement, dans l'exercice de chaque instant de ce qu'il faut bien appeler notre "profession" ¹. »

D'abord quelques mots sur ce qu'est le CIG, sur ce qu'il ne doit pas être et aussi sur son fonctionnement.

La Commission internationale de la garantie a pour fonction de nommer les AE (analystes de l'École) – c'est-à-dire ceux qui, au terme d'une analyse, sont « en capacité à prendre part à la critique comme au développement de la formation ² », des analystes bien sûr – et de désigner les AME (analyste membre de l'École) qui représentent l'École « au regard du corps social » en tant qu'elle garantit leur formation ³. Elle ne fonctionne pas sur la logique du pèse-personne, elle ne confond pas le bonhomme et le sujet (pour reprendre les signifiants du discours de Lacan à l'ÉFP de décembre 1967), mais essaye de « faire fonds sur l'esprit de la psychanalyse ⁴ ».

Cela explique d'une part son élection par l'ensemble des membres de l'École, sa permutation au bout de deux ans – afin de tenter d'éviter la caste du jury – et d'autre part son fonctionnement qui repose pour une large part sur les cartels. Après avoir été de différents modes (permanents ou non, tirés au sort ou par cooptation, cartels de la passe et de travail), à l'heure actuelle, et sur la reprise du mode de fonctionnement du CIG précédent, ils sont de deux sortes :

- les cartels de la passe, formés au cas par cas selon les langues, les incompatibilités et la géographie, et donc qui ne durent que le temps de l'examen d'une passe ;

– les cartels dits « du CIG », permanents, et qui ont pour but de faire avancer la doctrine tant de la passe que de la formation et donc, on le voit avec le débat actuel sur les AME, celle de l'École et de son fonctionnement. Comme tout cartel ils ont chacun leur titre et chaque cartellisant son thème.

Le titre sous lequel se présente le thème du travail que j'ai choisi pour le cartel du CIG où je suis inscrit est donc « Le passeur est la passe », question qui m'avait déjà titillé dans le CIG 2010-2012. D'une part, cette interrogation est liée à une certaine insatisfaction vis-à-vis de certains passeurs inégaux à leur fonction, ce qui questionne leur désignation par les AME, question réactualisée par l'acte du précédent CIG gelant la nomination des AME ; mais, d'autre part, c'est un questionnement sur le parcours de passeurs des CIG précédents et l'effet d'une désignation que j'avais effectuée il y a quelques années : quel effet cela a-t-il sur le passage de passant à passeur et comment le passeur est-il logiquement questionné sur la/sa passe par sa nomination ?

Je voudrais d'abord souligner une équivoque dans l'usage que nous avons du terme de passe, équivoque à interroger pour mieux s'entendre. Il y a deux sens au terme de passe liés à la duplicité des objets auxquels il s'applique. Tantôt il s'agit de l'objet « procédure » : demander la passe, être passant, être désigné passeur, avec pour corollaire le dispositif qui en découle tels le CIG et ses cartels, le témoignage, etc. Tantôt il indexe un moment, un lieu topologique, voire plutôt des moments ou des lieux topologiques tels que la passe à la fin de l'analyse et la passe de l'analysant à l'analyste, qui ne se recouvrent pas. Voilà donc un terme qui a deux versants, eux-mêmes diffractés, que Lacan va distinguer et articuler dans sa « Proposition du 9 octobre 67 » :

« Ainsi la fin de la psychanalyse garde en elle une naïveté, dont la question se pose si elle doit être tenue pour une garantie dans le passage au désir d'être psychanalyste.

« D'où pourrait donc être attendu un témoignage juste sur celui qui franchit cette passe, sinon d'un autre qui, comme lui, l'est encore, cette passe, à savoir en qui est présent à ce moment le *désêtre* où son psychanalyste garde l'essence de ce qui lui est passé comme un deuil, sachant par là, comme tout autre en fonction de didacticien, qu'à eux aussi ça leur passera.

« Qui pourrait mieux que ce psychanalysant dans la passe, y authentifier ce qu'elle a de la position dépressive ? Nous n'éversons là rien dont on se puisse donner les airs, si on n'y est pas.

« C'est ce que je vous proposerai tout à l'heure comme l'office à confier pour la demande du devenir analyste de l'École à certains que nous y dénommons : passeurs.

« Ils auront chacun été choisi par un analyste de l'École, celui qui peut répondre de ce qu'ils sont en cette passe ou de ce qu'ils y soient revenus, bref encore liés au dénouement de leur expérience personnelle. C'est à eux qu'un psychanalyste, pour se faire autoriser comme analyste de l'École, parlera de son analyse, et le témoignage qu'ils sauront accueillir du vif même de leur propre passé sera de ceux que ne recueille jamais aucun jury d'agrément ⁵. »

Notons ce terme surprenant de « naïveté » : elle n'est pas la garantie du passage de l'analysant à l'analyste, par contre elle est la marque de celui qui est dans la passe de la fin de l'analyse, marque nécessaire du passeur pour en attendre « un témoignage juste », c'est-à-dire qui authentifie ce qui se passe pour le passant, ce par quoi est passé le passant. Il y faut cette naïveté mais aussi une certaine contemporanéité de l'expérience (« être encore cette passe », être « encore liés au dénouement de leur expérience personnelle »), ce dont ne peuvent plus se targuer les membres du jury, présumés plus anciens et donc plus ou moins amnésiques de leur passage à l'analyste, de leur passe au sens topologique. Cette opposition, fraîcheur du passeur et du passant *versus* routine côté AME et jury, Lacan va y revenir régulièrement, par exemple devant l'École belge de psychanalyse : « C'était certainement pas ceux qui étaient déjà plus installés qui se trouvaient en mesure, comme il fallait s'y attendre, de porter un témoignage chaud de l'expérience qui les avait amenés là ⁶ », aussi bien qu'à Deauville en 1978 : « C'est pour ça que l'AME ça ne m'intéresse pas spécialement que l'AME vienne témoigner, l'AME fait ça par habitude ⁷. »

Dans les cartels de la passe, c'est une expérience que j'ai partagée avec les autres membres du cartel : celle du passeur adéquat et du passeur périmé. Celui-ci sait ; il croit que c'est le savoir sur son inconscient, péniblement gagné au fil de ses centaines de séances, qui lui permet de repérer le savoir du passant. Or, ce qu'il devrait savoir, c'est qu'il n'est de sujet supposé savoir que dans un savoir supposé au sujet et que le sujet de la passe ce n'est pas lui ; lui, il en est le moyen, le moyeu, c'est-à-dire celui qui fait tourner le dispositif. Le passeur adéquat, celui qui « comme lui, l'est encore, cette passe », a un rapport au savoir autre, fondé sur le même embarras que celui qui amène le passant à faire sa demande de passe.

« N'importe qui ne saurait en interroger l'autre, même à en être lui-même saisi. Il entre peut-être dans sa fonction sans reconnaître ce qui l'y porte.

« Un risque : c'est que ce savoir, il lui faudra le construire avec son inconscient, c'est-à-dire le savoir qu'il a trouvé, crû dans son propre, et qui ne convient peut-être pas au repérage d'autres savoirs.

« De là parfois le soupçon qui vient au sujet à ce moment, que sa propre vérité, peut-être dans l'analyse, la sienne, n'est pas venue à la barre.

« Il faut un passeur pour entendre ça ⁸. »

Beaucoup de choses dans ces quatre phrases. D'abord, que ce qui fait l'embarras de l'analysant dans la passe, moment de son analyse, son impasse – le soupçon que sa propre vérité n'est pas venue à la barre, à le barrer comme sujet –, il va en faire le moteur de sa demande de la *passe-procédure*. Le passant vient donc demander quelque chose et pour entendre cette demande il faut quelqu'un en fonction, et qui ne peut être en fonction qu'à condition d'en partager la question sur sa propre vérité, et, il le dit un peu plus tôt dans le même texte, que lui aussi c'est au service d'un désir de savoir qu'il s'engage. Mais que ce n'est pas sa vérité, son savoir déposé qui est garant de la possibilité qu'il repère le savoir du passant. C'est plutôt son non-savoir, c'est « d'être saisi » de cet embarras comme le passant, mais sans faire de son embarras l'embarras du passant. À chacun son embarras et les choses seront bien entendues !

D'où le possible malaise qui saisit le cartel de la passe avec un passeur qui ne transmet pas des coordonnées signifiantes, voire circonstancielle (mariage, enfants, etc.), mais se lance dans l'analyse de l'analyse du passant. On peut être sûr que l'on est dans le placage : on entend parler du passeur et non du passant. Là où on s'attend à entendre la présence d'un réel, celui quasi hors savoir du passage à l'analyste, ne s'entendent que des paroles. C'est là, à ce nœud, que réside toute la difficulté du dispositif passe, « l'aporie de son compte-rendu ⁹ » pour reprendre Lacan, dans une réplification de la difficulté du moment de la passe à l'analyste où il s'agit d'un paradoxe : « Car enfin il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée, ainsi est-on dans la voie psychanalytique ou dans l'acte psychanalytique. On peut les faire alterner comme une porte bat, mais la voie psychanalytique ne s'applique pas à l'acte psychanalytique dont la logique est sa suite ¹⁰. »

Comment rendre compte de cette sortie, être dans l'acte analytique, sans persister dans la voie psychanalytique ? Peut-être en considérant la *passe-dispositif* comme le fait de procéder à l'analyse de son analyse, prendre cette place en surplomb, celle qu'occupait l'analyste. Et c'est là où intervient le passeur, comme « non-analyste » (quel que soit son statut professionnel par ailleurs) : quelqu'un qui peut entendre, par fraternité d'expérience mais pas en place de sujet supposé savoir prothétique. S'il s'y croit, il s'y fourvoie.

Il y a une autre difficulté : alors qu'il s'agit d'une vérité que « l'on sait soi », d'un réel qui s'impose, d'un court-circuit rappelant le trait d'esprit, ce moment où le sujet accepte de porter le chapeau, veut vraiment « être de la merde [...] dès qu'il se fait l'homme de paille du sujet supposé savoir ¹¹ », il s'agit juste pour le passeur de transmettre cet intransmissible, sans en

rajouter de soi. Transmettre, voire construire ou en tout cas ordonner sans être dans l'interprétation ; là aussi il faut parier avec la proximité d'expérience du passeur avec le passant, mais avec un décalage : le passeur est encore dans la voie psychanalytante et, en tant que passeur, pas dans l'acte analytique. Après « éduquer, gouverner, psychanalyser », on pourrait presque faire de « passer » la quatrième tâche impossible ! Mais comme toutes les autres, on s'y confronte encore et toujours.

En conclusion, on pourrait appliquer au passeur aussi bien qu'au passant et au cartel de la passe cet aphorisme lacanien : « Ceci n'autorise nullement le psychanalyste à se suffire de savoir qu'il ne sait rien, car ce dont il s'agit, c'est de ce qu'il a à savoir ¹². »

Mots-clés : cIG, passe, passeur, savoir inconscient.

* ↑ Après-midi des cartels, « De l'expérience... », à Paris, le 23 septembre 2017.

1. ↑ J. Oury, « Petit discours critique sur une utilisation possible de l'EFF », *Scilicet*, n° 2-3, Paris, Seuil, 1970, p. 49.
2. ↑ J. Lacan, « Adresse du jury d'accueil à l'assemblée avant son vote (le 25 janvier 1969) », *Scilicet*, n° 2-3, *op. cit.*, p. 50.
3. ↑ *Ibid.*
4. ↑ *Ibid.*
5. ↑ J. Lacan, seconde version de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Scilicet*, n° 1, Paris, Seuil, 1968, p. 26.
6. ↑ J. Lacan à l'École belge de psychanalyse, dans *Pas-tout Lacan*, 14 octobre 1972.
7. ↑ J. Lacan, « Intervention conclusive aux assises de l'EFF » à Deauville, 8 janvier 1978.
8. ↑ J. Lacan, « Note sur le choix des passeurs », 1974, www.valas.fr
9. ↑ J. Lacan, « Discours à l'EFF », 6 décembre 1967, *Scilicet*, n° 2-3, *op. cit.*, p. 11.
10. ↑ *Ibid.*, p. 23.
11. ↑ *Ibid.*, p. 24.
12. ↑ J. Lacan, seconde version de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *art. cit.*

NOTE DE LECTURE

Colette Lethier

Claude Régy, « Les états latents du réel * »

Claude Régy donne quelques principes fondamentaux de la mise en scène :


« Arrêter de faire les acteurs,
arrêter de jouer des rôles,
arrêter d'incarner des personnages,
arrêter de dialoguer,
se garder de mettre en scène. »


Pour lui, les lois du théâtre ne reposent sur rien, « une cabane sur pilotis dans la vase ». Il ne cherche pas le sens, mais à faire sentir au spectateur le réel dans l'interprétation, à créer l'écart entre les mots du texte et cette « chose introuvable ». Il rejoint Rilke dans cette « aventure silencieuse des espaces intervallaires ¹ ». « Le mystère séjourne dans l'inaccompli, d'où la force des états latents ». Il récuse les œuvres qui se réclament d'un militantisme agissant, engagées politiquement ou socialement, qui ne sont que du mauvais théâtre. Il suppose au spectateur une ouverture à des passages imprévus, une attitude de passivité, dans l'attente, une disposition à l'écoute de soi-même, à l'inconnu en soi, semblable à celle du comédien.

Ce qui est écrit, ce que l'écriture fait entendre qui n'est pas écrit, « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire », pourrions-nous ajouter avec Lacan. Rester suspendus dans un mouvement d'invention chez le spectateur comme chez l'acteur, cela fait de l'œuvre une création permanente dans l'inachevé, permet de rester dans l'acte d'écrire, dans l'acte en train de se faire.

L'interprétation doit ouvrir à la pluralité des sens dans les interstices du texte.

Mouvements et rythmes donnent la forme qui exprime l'inexprimable. Respecter l'énigme, « ce point de forclusion ». « Le texte n'est là que pour l'au-delà du texte. » « Cette aventure silencieuse des espaces intervallaires » rejoint les antres noirs entr'aperçus à la fin d'une analyse, mais accrochée au bastingage.

*  C. Régy est metteur en scène et coauteur de l'ouvrage *Le corps, le sens*, Paris, Seuil, 2007, sous la direction de Jean-Luc Nancy et Françoise Héritier. Le texte « Les états latents du réel » (conférence au centre Roland Barthes, Institut de Pensée contemporaine ; table ronde avec Arnaud Rykner, Jean-Patrice Courtois, Francis Marmande, le 17 novembre 2003) est un extrait de cet ouvrage, p. 163-192.

1.  *Ibid.*, p.165.

Bulletin d'abonnement au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

Par chèque à l'ordre de : Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :
www.champlacanianfrance.net