

sommaire du n° 96, avril 2015

■ Billet de la rédaction	3
■ Considérations actuelles	
Jean-Louis Soyier, Jouissance, démocratie et éthique de la psychanalyse	7
■ RIP, Réseau institution et psychanalyse	
Claude Léger, Les temps postmodernes	14
Sylvianne Cordonnier, Une « entière responsabilité »	21
■ La passe	
Pascale Leray, La passe au désir de savoir	29
■ Autre texte	
Sol Aparicio, Une thérapeutique pas comme les autres	44
■ Cinéma	
Lucile Cognard, <i>Post partum</i> , un film de Delphine Noels	56

Directrice de la publication

Agnès Metton

Responsable de la rédaction

Nicolas Bendrihen

Comité éditorial

Martine Capy

Lucile Cognard

Stéphanie Le Blan Subtil

Françoise Lespinasse

Fanny Matte

Marie Maurincomme

Kristèle Nonnet

Miyuki Oishi

Jean-Luc Vallet

Jérôme Vammalle

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

« D'où vous vient par ailleurs l'assurance de prophétiser la montée du racisme ? Et pourquoi diable le dire ? »

– Parce que ça ne me paraît pas drôle, et que pourtant, c'est vrai ¹. »

Pas drôles, en effet, les titres de presse de ce lundi 9 mars :

Manuel Valls annonce sa peur que son pays se « fracasse » contre le FN, « aux portes du pouvoir » pour 2017.

Dans le Kurdistan syrien, des combattants des Unités de protection du peuple, qui ont fait fuir les djihadistes de l'État islamique (EI), témoignent, effarés par leurs adversaires, certains combattant le Coran autour du cou.

Au Nigéria, les armées tchadienne et nigérienne lancent une grande offensive contre les islamistes de Boko Haram, au lendemain de « l'allégeance » du groupe au mouvement djihadiste de l'EI.

Karim al-Banna, lui, attend en Égypte un verdict d'appel. Il risque une condamnation de trois ans de prison pour « insulte aux religions », comme nombre d'autres Égyptiens récemment, pour avoir exposé son athéisme sur Facebook.

Pas un jour sans annonce d'un nouveau sacrifice aux dieux obscurs. Pas un écran qui ne relaie le risque de succomber à la « monstrueuse capture ». C'est pourtant sur le petit écran, soutenant l'éthique d'y supposer des analystes à l'entendre, que Lacan anticipait en 1974 notre actuelle généralisation du pousse-au-crime :

« Dans l'égarément de notre jouissance, il n'y a que l'Autre qui la situe, mais c'est en tant que nous en sommes séparés. D'où les fantasmes, inédits quand on ne se mêlait pas.

Laisser cet Autre à son mode de jouissance, c'est ce qui ne se pourrait qu'à ne pas lui imposer le nôtre, à ne pas le tenir pour un sous-développé.

S'y ajoutant la précarité de notre mode, qui désormais ne se situe plus que du plus-de-jouir, qui même ne s'énonce plus autrement, comment espérer que se poursuive l'humanitarisme de commande dont s'habillaient nos exactions ?

Dieu, à en reprendre de la force, finirait-il par ex-sister, ça ne présage rien de meilleur qu'un retour de son passé funeste ². »

Nous y sommes... à vrai dire depuis un certain temps déjà. Les hommes tombent de nouveau, plus ou moins proches, pour incroyance, insulte aux religions, blasphème.

Notre communauté se fonde sur une expérience, d'où elle tire un savoir, celui d'être faite, ce n'est pas le moindre de ses paradoxes, d'« épars désassortis ». En cela il lui revient de dire encore la possibilité de se tenir et d'élaborer ensemble. *Dire* la possibilité de ne pas céder à l'horreur de savoir irréductible ce désassortiment des jouissances. Dire contre Sade, et même, ici, contre Freud, notre proximité avec notre propre méchanceté, assez pour accepter d'y rencontrer notre prochain. Nous le li(e)rons dans ce numéro d'avril.

Jean-Louis Soyer articule jouissance, démocratie et éthique de la psychanalyse dans la rubrique « Considérations actuelles ». Il y développe l'enjeu par lequel psychanalyse et démocratie voisinent : le traitement du réel de l'hainamoraison. Scandale de la vérité de notre propre jouissance, de laquelle le recours au bien, loin de nous être d'aucune aide, nous tient éloigné. L'ignorance, l'indifférence, le détournement du regard sont, rappelle-t-il, les responsabilités pointées par Lacan, pour qui ne veut pas reculer devant l'amour de son prochain.

Claude Léger et Sylvianne Cordonnier, dans la rubrique « RIP », pointent chacun avec son angle cette responsabilité chez le clinicien. Ils dressent l'état des lieux de la passion de l'ignorance du symptôme chez les associations d'usagers du DSM notamment, pour rappeler qu'en face de la volonté de destigmatisation, d'effacement des traces du sujet, existe encore la possibilité de choisir d'assumer le symptôme. La responsabilité s'étendant ici aussi à ce qui, de nous, nous est le plus étranger, vécu comme séparé, autre. Irréductibilité de la responsabilité qui ouvre sur un autre type de lien.

Pascale Leray reprend la question de cette horreur de savoir, du point de vue qui intéresse plus strictement le psychanalyste dans son lien à l'École de Lacan. Pas d'autre affect, rappelle-t-elle, chez Lacan, rapportable au savoir que l'horreur. Façon on ne peut plus tranchante de poser les enjeux de ladite École. Point de désir de savoir, nulle part, mais passion de l'ignorance. Alors quel inédit attendre de la passe ? Transmettre, formule


Pascale Leray, comment ce qui était en cause dans l'horreur de savoir est venu à se transmuier en cause d'un désir de savoir.


Enfin, Sol Aparicio reprend la question de la thérapeutique et reformule que le symptôme est « question en souffrance que le sujet incarne ». Ce dont, alors, l'analyste est responsable, c'est d'une opération de conversion éthique radicale, celle qui introduit le sujet à l'ordre du désir. Elle propose un nouage inédit, entre pratique analytique, désir et éthique.

En post-scriptum, Lucile Cognard rappelle qu'un film de cinéma peut être équivalent d'un dire, et qu'il y a alors à soutenir la possibilité qu'il se fasse entendre. Il s'agit de *Post partum*, le beau film de notre collègue membre des Forums, Delphine Noels, avec qui un débat est prévu ce 9 avril à Paris.

Bonne lecture.

Jérôme Vammalle

1.  J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 53.

2.  *Ibid.*, p. 54.

CONSIDÉRATIONS ACTUELLES

Jean-Louis Soyer

Jouissance, démocratie et éthique de la psychanalyse *

Entre le 14 octobre 2014 (première journée du collège clinique à Grenoble) et aujourd'hui, nous avons changé d'année et aussi de temporalité, puisqu'en ce début de janvier 2015, les 7, 8 et 9, la barbarie, le fanatisme et l'ignorance ont tué des journalistes représentant, ô combien, la liberté d'expression. Cette tuerie a aussi touché des policiers, des Arabes, des juifs, dont une psychanalyste, nous connaissons tous leurs noms. Ce que Lacan nous annonçait : la ségrégation, le racisme, le retour du fondamentalisme religieux, je le cite : « Ce qui monte [...] qui s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme. Vous n'avez pas fini d'en entendre parler ¹ », eh bien nous y sommes ! Et c'est de fraternité qu'il s'agit !

Courant janvier, notre collègue Luis Izcovich rendait hommage aux caricaturistes au début de son cours au collège clinique de Paris ; je le cite à partir de notes : « Ils dénoncent tous les semblants de leur époque, ces semblants qui vont de la religion au fanatisme, en cela ces caricaturistes sont proches de la psychanalyse qui elle aussi dénonce les semblants. Ces actes sont des réalisations de jouissance innommable. Dans ce moment on ne peut rester seul, il est de notre devoir d'élaborer ensemble. » En effet, ces actes ignobles, cette jouissance qui se nourrit du sacrifice de ses victimes est la réponse d'une haine féroce contre toute liberté, contre toute possibilité même de pouvoir penser.

M'est à ce propos revenu la fin du séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Lacan parle du drame du nazisme et de l'identification de tout un peuple à un trait du leader, la petite moustache d'Hitler (mais aussi sa voix et ses discours), monstrueuse capture avec ses conséquences « prétendues dépassées ² », comme il le précise, de l'Holocauste, c'est-à-dire le sacrifice des juifs. Il dit : « [...] il s'avère que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber, dans une monstrueuse capture. L'ignorance, l'indifférence, le détournement du regard peut expliquer sous

quel voile reste encore caché ce mystère ³ ». Et quelques lignes plus loin : « Le sacrifice signifie que, 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* ⁴. »

L'éthique de la psychanalyse, avec le désir de l'analyste dans son acte, dénonce ce réel. Ce désir qui opère dans la conduite de la cure n'est pas un désir pur, au contraire, « le désir à l'état pur, celui-là même qui aboutit au sacrifice ⁵ », ce désir-là tue l'objet de l'amour dans toute « sa tendresse humaine » et pas seulement l'objet pathologique aliénant de l'amour.

Nous savons que l'amour est un puissant moteur de l'identification et de l'idéal. Le désir de l'analyste dans son acte est d'obtenir la différence absolue entre cet idéal et son objet, la différence, c'est-à-dire l'altérité de soi à soi, de soi à l'autre. Dans *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan nous rappelle que Freud, dans son texte *Malaise dans la civilisation*, exprime son aversion du commandement chrétien de l'amour du prochain car il sait que « la jouissance est un mal [...] parce qu'elle comporte le mal du prochain ⁶ » ; que cela dérange les bienheureux n'y change rien car c'est au principe de l'expérience analytique, cela s'appelle l'au-delà du principe de plaisir. Mais l'aversion que Freud éprouve devant ce commandement chrétien ne peut reposer, précise Lacan, que sur sa propre méconnaissance, à lui Freud, de sa propre jouissance. Évoquant Sade, Lacan écrit : « [il] n'est pas assez voisin de sa propre méchanceté, pour y rencontrer son prochain. Trait qu'il partage avec beaucoup et avec Freud notamment ⁷ » ; « son usage du bien [...] nous tient éloignés de notre jouissance ⁸ ». Comment l'amour pourrait-il intégrer la pulsion de mort ? Il y a là une limite, un impossible qu'il ne franchit pas, sauf par le mythe comme *Totem et tabou*.

C'est bien cette question de la proximité du prochain qui a surgi dans la sidération et qui nous a rassemblés après ces terribles événements. L'escroquerie serait de ne pas dire en quoi consiste le bien ; pour Lacan, il n'y a pas à reculer sur cet amour du prochain, car rien n'est plus proche que ce devant quoi je recule, cette jouissance innommable que je rencontre chez moi aussi bien que chez l'autre. C'est à partir de ce point que Lacan situe l'amour, « c'est la place où nous avons à aimer le prochain comme nous même ⁹ » ; ce qui nous apparaît de plus étranger et de plus horrible est ce qui nous est le plus proche, et Lacan pense à la possibilité de cet amour à travers cette altérité de la jouissance et qui se doit d'être l'orientation même de la cure analytique. Si cette jouissance est l'élément essentiel de cet amour, comment rencontrer cette jouissance nocive dans la singularité de l'autre ? La condition de cette rencontre ne peut être qu'incalculable, c'est

le véritable problème de cet amour qui ne peut être qu'un don sans calcul ; la clinique du quotidien nous donne suffisamment d'exemples, puisque vouloir faire le bonheur de l'autre c'est toujours faire le mien à condition que cet autre dépende de mon effort. Quand un homme ou une femme dit : « Je me suis sacrifié(e) pour toi », c'est bien l'aveu de cette dépendance au bon, au bien et à l'utilitaire, cette « prostitution » pour employer un terme cher au cinéaste Jean-Luc Godard.

Le drame de la démocratie qui est aussi sa chance à saisir, son défi même va se situer ici : pas de démocratie sans respect des singularités et de l'altérité irréductible et pas de démocratie sans communauté d'amis (entre liberté singulière et fraternité). Le défi : ne pas reculer devant l'altérité. Mais nous devons préciser cette altérité même, il s'agit du savoir inconscient, à situer à sa place, celle de la vérité telle que nous l'enseigne la psychanalyse lacanienne.

Michael Turnheim dans son livre *L'Autre dans le même* a poussé cette problématique jusqu'à ses conséquences politiques : « Dans l'amour du prochain, l'autre, en tant qu'objet de cet amour, ne peut se réduire à sa singularité, car qui pourrait contester que l'autre me ressemble, et que c'est parce qu'il me ressemble que je peux l'aimer ¹⁰ ? » On voit là que cette ressemblance est complexe et double. En se référant à Jacques Derrida (et son livre *Politiques de l'amitié*), Turnheim précise cette division entre ce qu'il nomme « représentation » (en quoi l'ami me ressemble) et « singularité » (en tant qu'en moi-même je suis habité par une altérité), car il se peut, dit-il, « que je veuille rencontrer en lui ce qui le singularise », « l'ami se situe à la fois du côté de la représentation et du côté du non-représentable, et il me ressemble dans cette duplicité ».

Dans le texte freudien *Malaise dans la civilisation*, Turnheim nous indique que la jouissance peut rapprocher ami et ennemi, dans l'abstraction du profit qu'ils pourraient obtenir. Leur jouissance est aussi bien dans le désintéressement de l'ami que dans celui de l'ennemi qui ne cherche pas nécessairement à tirer profit du mal qu'il fait ; il y a là un effondrement des frontières entre l'ami et l'ennemi. C'est à partir de ce point, écrit Turnheim, que Lacan construit l'amour du prochain. Il rappelle que Nietzsche, notamment (dans *Humain, trop humain*), avait repris l'ancienne formule de Montaigne : « Ô mes amis, il n'y a nul amy », et l'avait transformée en « Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! ». L'ami pour Nietzsche doit manifester son altérité, car « la crainte de l'ami de montrer autre chose que ce qui reste de l'ordre du même, peut me faire rêver d'un ennemi ¹¹ ». Nous devons mesurer qu'il devient moins crédible « de définir l'ennemi par

la simple référence à l'altérité ¹² ». Et c'est la problématique même de la démocratie – ce que met en évidence le discours des partis d'extrême droite qui s'encombrent moins de la jouissance, c'est le moins que l'on puisse dire, et qui dans leurs discours tirent partie des contradictions internes entre ce qui ressortit au collectif et ce qui ressortit à chacun pris individuellement, pour mettre droite et gauche dans le même « sac » (en excluant de se compter dans cette contradiction). Dans ces discours, l'ennemi est clairement identifié, c'est l'étranger, mais c'est aussi la démocratie, qui n'est plus que le moyen à utiliser, à pervertir pour rétablir une frontière et « chasser » enfin l'ennemi véritable, c'est-à-dire le fonctionnement démocratique même.

C'est en termes d'éthique de la psychanalyse que Lacan parle de l'amour du prochain et c'est bien l'enjeu de la démocratie avec cette singularité (qui est au cœur du sujet de l'inconscient) qui ne peut être représentée harmonieusement par un signifiant ou un gouvernement. Et cette représentation elle-même est conflictuelle, notamment dans le fait d'avoir plusieurs amis, que je puisse les compter, ce qui peut être ressenti comme une injustice par mon ami. Mais ce drame de la division irréductible de la représentation vis-à-vis de la singularité justifie son fonctionnement même où la représentation cette fois au sens politique s'exprime dans la possibilité du conflit, dans le débat, la négociation, l'éventualité du recours à la force, le respect des lois, et du vote. La condition est que cela ne tourne pas à de sinistres marchandages.

La vérité, brandie dans les discours politiques, cette vérité dans le discours ¹³ – discours qui conditionne toute parole qui fait lien –, la place qu'elle occupe, contient cette autre face nécessitant quelque chose de « caché », elle a « quelque chose dans le ventre » et si ça sort ça pourrait être « effroyable », pensent certains. Cette dimension de la vérité comme cachée a rapport avec ce que Lacan appelle « la lathouse », « s'engager là-dedans [...] c'est assurer l'impossible de ce qu'il est, effectivement, ce rapport, réel ¹⁴ ». S'attacher à la quête de la vérité et ne pas tenir compte de cette dimension, c'est soutenir ce qu'il nomme « le pouvoir des impossibles » qui sont gouverner, éduquer, analyser (pour l'analyse, c'est évident, cela conduit à se fourvoyer dans une quête infinie du sens).


C'est bien cette articulation, cette duplicité entre représentation et singularité à laquelle nous sommes tous confrontés, ce réel que la psychanalyse se doit de traiter, et qui caractérise aussi une certaine idée de la démocratie, son défi, et c'est ici que nous pouvons situer ce voisinage essentiel de la démocratie avec la psychanalyse.




















Avec la découverte freudienne de l'inconscient, le scandale fut double pour les détracteurs de la psychanalyse : non seulement Freud mettait au jour l'existence d'une jouissance infantile comme irréductible altérité, mais la représentation était aussi pour eux un scandale, considérant que Freud ramenait tout à des représentations comme les rêves, les fantasmes en ne respectant pas le vécu (les critiques furent d'ailleurs du même ordre concernant Lacan, ne disait-on pas qu'il réduisait le sujet au signifiant ?)

Quelque vingt années plus tard, Lacan, en commençant son séminaire *Encore*, revient sur le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, arguant qu'avec le temps il pouvait en dire plus, ayant cheminé dans ce qu'il nomme son « je n'en veux rien savoir ». Il nous rappelle que pour ce qui est du nôtre, nous avons encore du chemin à faire : « D'ici que vous atteigniez le même il y aura une paye ¹⁵. » Avec la question de la vérité liée au savoir dans le discours analytique, il fait cette référence à l'ignorance du Dieu des chrétiens qui ne connaît pas la haine et au fait que les chrétiens en ont tiré la conclusion que Son message était un message d'amour ¹⁶. La psychanalyse, elle, nous apprend qu'on ne construit pas d'amour sans haine. Lacan signale qu'il est temps de rénover la fonction du savoir en remettant la haine à sa place ; le savoir se construit dans ce qu'il nomme « l'hainamoration », comme l'élaboration de l'impossible, l'irréductible conjonction où la sortie n'est pas sans « l'amour, toujours l'amour », comme disent les chansons, mais c'est un amour autre, en tout cas différent.

L'hainamoration, voilà le « relief qu'a su introduire la psychanalyse pour y situer la zone de son expérience ¹⁷ ». Avec des mots comme le relief et la zone, la bascule se fait vers une topologie et une logique mathématique plus proches du réel. Celui-ci ne se supporte que de l'écrit à dé-chiffrer au plus près de la parole dans une cure, là où l'interprétation tranche et ôte ce qui est au travers de la gorge et qui encombre, cette jouissance du mal, de la faute, « coupabilité » nous dit Lacan. À propos de ce travail sur l'écrit « qui retient les corps invisiblement », Lacan prend l'image de la toile d'araignée qui figure le « travail de texte qui sort du ventre de [...] cet étrange être » où se dessine « la trace de ces écrits, où saisir les limites, les points d'im-passe, de sans-issu, qui montrent le réel accédant au symbolique ¹⁸ ». C'est en cela que Lacan en est venu à écrire d'une lettre cet objet qui, lui, n'a ni image ni représentation, qui est ce reste, *ct'objet* qu'il fait voisiner avec *das Ding*, la Chose freudienne qui, en d'autres termes, est « le prochain même que Freud se refuse à aimer au-delà de certaines limites ¹⁹ ».

Mots-clés : sacrifice, jouissance, amour du prochain, représentation, singularité, impossible, démocratie, désir, savoir.

*  Texte remanié de l'intervention à Vichy le 24 janvier 2015, pour l'ouverture de la journée du collège clinique Alpes-Centre-Auvergne.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 236.
2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 246.
3.  *Ibid.*, p. 247.
4.  *Ibid.*
5.  *Ibid.*
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 217.
7.  J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 789.
8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 218.
9.  J. Lacan, « Leçons publiques à la faculté universitaire Saint-Louis à Bruxelles », *Quarto*, n° 6, 1982, p. 22.
10.  M. Turnheim, *L'Autre dans le même*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2002.
11.  *Ibid.*, p. 158-159.
12.  *Ibid.*, p. 163.
13.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 216-217.
14.  *Ibid.*, p. 217.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 9.
16.  *Ibid.*, p. 84.
17.  *Ibid.*
18.  *Ibid.*, p. 86.
19.  *Ibid.*, p. 91.

RIP

Réseau institution et psychanalyse

Claude Léger

Les temps postmodernes *

Jusqu'à ce jour, les jeunes médecins prêtent serment après la soutenance de leur thèse, un serment qu'on nomme le « serment d'Hippocrate ». Dans la traduction d'Émile Littré, on trouve au deuxième paragraphe l'engagement suivant : « Je ne remettrai à personne de poison, si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une telle suggestion. »

Il faut prendre en compte le fait que, dans la Grèce antique, le *pharmakon* était un type de substance à double usage, selon la composition et la dose : il pouvait s'agir d'un antalgique ou d'une sorte d'antidépresseur, mais aussi bien d'un filtre maléfique, psychodysléptique, comme celui que Circé fait boire aux compagnons d'Ulysse avant de les métamorphoser en cochons. Circé, la magicienne, était une *polypharmakos*, une experte en drogues diverses.

À l'ambivalence de la substance répond donc le risque d'une duplicité du dispensateur. Sans vouloir trop tirer l'Histoire par les cheveux, on peut sans doute inférer de cela un des débats qui agitent aujourd'hui l'éthique médicale et les politiques, à savoir l'accompagnement de la fin de vie. La question est, du reste, si délicate qu'on refuse, avec un luxe d'euphémismes et de litotes, de prononcer le mot d'euthanasie, alors que son étymologie ne fait qu'indiquer une mort douce.

J'émetts ainsi l'hypothèse que cela coïncide avec la médicalisation du vivant. L'allongement statistique de la durée de vie s'accompagne, d'ailleurs, de l'augmentation constante des dépenses médicales et, de fait, des médicaments. La judiciarisation du débat en question, outre qu'elle suit un mouvement d'ensemble de notre type de société, accentue la perte de responsabilité individuelle à propos des enjeux les plus fondamentaux. Il est frappant de constater que rares sont les femmes qui accouchent encore chez elles, et ce quelle que soit la classe sociale à laquelle elles appartiennent ; de même, les médecins généralistes, en tout cas en ville, se déplacent de moins en moins au domicile de leurs patients. Les dispositifs de soins sont donc progressivement institutionnalisés, la responsabilité y devenant partagée,

de même que le secret, qui est un autre pilier du serment hippocratique. En parallèle s'est développée la nécessité d'une évaluation des pratiques, entre autres pour éviter la dilution de la responsabilité individuelle en cas d'erreur ou de faute. Il en résulte un problème de référence, une évaluation ne pouvant être certifiée qu'après une autoévaluation, ce qui, à l'évidence, complexifie ce type de démarche, détournant le temps de la clinique vers des tâches que les personnels de santé trouvent exorbitantes.

Le médecin a quitté depuis longtemps sa fonction thaumaturgique, il est devenu un maillon de la chaîne où va être évalué – là encore l'évaluation – le meilleur rapport qualité-prix du traitement qu'il va dispenser. Il est remarquable qu'il ne peut plus, à cet égard, prétendre être ce qu'on appelle aujourd'hui une « personne ressource », n'ayant pas les moyens de juger de la pertinence de tel ou tel traitement médicamenteux, dans la mesure où il dépend de données qui lui sont fournies, sous une apparence scientifique, par les entreprises qui diffusent sur le marché des produits ayant pour qualité première d'être ce qu'on nomme des *blockbusters*, des médicaments phares, des produits qui permettent de distribuer des dividendes aux actionnaires, puisqu'il s'agit de produits de consommation comme les autres. C'est pourquoi on connaît des scandales à propos des difficultés à obtenir la fabrication de certains génériques pour les pays les moins développés en vue de traiter de grands fléaux épidémiques ou endémiques.

Les comités d'éthique ou les agences de transparence se multiplient dans le domaine biomédical, autant en matière de pratiques de soins que de recherche. Ainsi, tout ce qui concerne le vivant est susceptible de donner lieu à une saisine d'un comité d'éthique. Lorsque le politique est en difficulté pour répondre à une question relevant de ce domaine, il a tendance désormais à faire appel à l'avis du Comité national d'éthique. Cela vaut pour la question de la fin de vie, mais aussi pour les recherches sur les cellules souches embryonnaires, l'aide médicale à la procréation, etc. Il est du reste exceptionnel qu'un geste médical, en particulier chirurgical, ne nécessite pas, à travers le consentement du patient, la garantie d'une instance évaluatrice, comme c'est le cas avec la Haute Autorité de santé. Cela peut conduire à des situations paradoxales, comme l'accord écrit demandé à un patient de lui faire subir une sismothérapie.

J'ai rencontré récemment ce cas chez une jeune femme qui venait me demander mon avis sur le bien-fondé d'un tel traitement, alors que le service hospitalo-universitaire où elle était hospitalisée venait de pratiquer sur elle une ponction lombaire, examen souvent douloureux, pour déterminer pourquoi elle ne réagissait pas aux diverses tentatives de traitements

médicamenteux psychotropes, principalement antidépresseurs et thymorégulateurs, qui lui avaient été prescrits pour traiter une aboulie avec un diagnostic de syndrome d'Asperger. La ponction lombaire constituait à elle seule l'indice que l'équipe médicale qui suivait cette jeune femme supputait qu'elle pouvait être atteinte d'une pathologie physiologique, probablement génétique. Je me suis alors demandé si l'on avait pensé à lui demander pourquoi son père l'accompagnait à tous ses rendez-vous et si l'on savait qu'il avait déjà exprimé des idées de jalousie délirante à l'encontre de certains médecins qu'elle consultait. Or, elle avait commencé à se retrancher dans ce qu'on appelle un « état dépressif », après avoir terminé des études d'ingénieur en robotique médicale, menées sur l'injonction paternelle, alors que son souhait avait été de devenir médecin.

Cette petite séquence permet de mettre en relief les effets paradoxaux de la définition objectivante d'un ensemble symptomatique par ceux qui sont désignés comme « cliniciens » dans le DSM, depuis sa troisième version.

J'ai été l'un des signataires du manifeste contre le DSM, qui a réuni il y a plusieurs années déjà des représentants de la plupart des associations de psychanalyse, du moins lacaniennes, contre le monopole que cette classification des troubles mentaux, dont le principe a été, depuis cette troisième version, parue en 1983, de refuser toutes les théories psychopathologiques, à commencer par celles sur lesquelles s'appuie la psychanalyse. Cette classification, qui a dévalorisé les catégories cliniques auxquelles nous étions attachés depuis les nosographes de la seconde moitié du XIX^e siècle et surtout depuis Freud, est aujourd'hui même contestée par les tenants d'une orientation neurobiologique bien plus stricte, qui jugent le DSM d'une validité trop faible. En effet, ceux-ci constatent que la plupart des patients présentent ce qu'on appelle une comorbidité, une combinaison variable de troubles psychiatriques répertoriés selon des critères d'inclusion distincts entre eux, et que les troubles associés appartiendraient en fait à une seule pathologie, laquelle dépendrait de causes principalement génétiques.

Nous sommes au cœur de la question de la responsabilité, telle qu'elle est abordée aujourd'hui par tous ceux qui collaborent à un système dont le but est le bien-être des populations. Soigner un individu, c'est participer à une œuvre collective dont la visée ultime est l'obtention de ce bien-être qui a été défini comme une condition indispensable à la démocratie par l'OMS à sa création en 1948. Il s'agissait bien de repérer des symptômes en termes statistiques pour répondre à des problèmes principalement économiques. L'absentéisme coûtant cher aux entreprises, on en a cherché les causes, on a inventé la dépression, dont on a fait une maladie et pour laquelle le lobby

pharmaceutique, surnommé « Big Pharma », a réussi à imposer des remèdes de maniement aisé, c'est-à-dire accessibles aux médecins généralistes, dans la mesure où ceux-ci se retrouvaient en première ligne pour le diagnostic et la réponse médicamenteuse. C'est là que le DSM, étayé par la classification de l'OMS - la CIM 10, conçue sur un modèle analogue -, s'est avéré être l'arme fatale des entreprises pharmaceutiques, pour développer de façon exponentielle les prescriptions de psychotropes, mais aussi bien pour renforcer l'hégémonie de cette classification qui recense, en les saucissonnant, tous les symptômes issus de la nosologie kraepelinienne, pour en faire des troubles (*disorders*), c'est-à-dire des « pièces détachées » de toute entité psychopathologique. Quelle est alors la responsabilité d'un clinicien dont la seule référence est la conformité aux règles de bonnes pratiques établies par une instance qui fait force de loi ?

Cette instance existe en France depuis 2004. Elle s'appelle la HAS, la Haute Autorité de santé. Il s'agit d'une « autorité publique indépendante à caractère scientifique dotée de la personnalité morale ». Parmi ses principales missions, elle définit avec un caractère contraignant « des recommandations pour la pratique clinique » et diffuse pour ce faire des « guides de prise en charge à destination des professionnels et des usagers ». Ainsi le clinicien ou supposé tel doit-il s'assurer que ses actes thérapeutiques – et pas seulement les prescriptions médicamenteuses – sont bien conformes aux recommandations, faute de quoi il risque une sanction, quand ce n'est pas une procédure judiciaire de la part d'un patient ou d'une association de patients, lesquels ne sont d'ailleurs plus nommés patients, mais usagers. Ils revendiquent leurs droits à être soignés sous contrôle et avec leur consentement, ce qui est bien compréhensible ; mais ils en viennent à revendiquer leurs troubles au nom d'un refus de stigmatisation. C'est par exemple le cas au Royaume-Uni avec le HVM : Hearing Voices Movement, association d'usagers entendant des voix, managée par une certaine Rachel Waddingham, qui a organisé récemment le 6^e Congrès mondial des *Hearing Voices People*, lesquels rejettent l'idée que les voix sont un symptôme de maladie mentale. Il faut dire que la psychiatrie en Grande-Bretagne est restée longtemps, à de rares exceptions près, extrêmement rétrograde et asilaire.

Dans une telle ambiance, le clinicien n'a qu'à bien se tenir. Il lui est cependant permis de faire alliance avec les « usagers », une alliance thérapeutique qui s'est développée là encore en Angleterre, sous le générique de *New Paradigm Alliance* pour des soins en santé mentale centrés sur la personne. Cette alliance s'adresse aux personnes morales et physiques (usagers, soignants, cliniciens) qui s'allient pour proposer des services en santé mentale orientés selon quatre principes : écouter plus et étiqueter

moins ; collaborer plus et imposer moins ; communiquer plus et prescrire moins ; espérer plus et effrayer moins. Le clinicien peut espérer éviter ainsi un procès pour abus de pouvoir, position dominante, étiquetage mensonger, avec dommages et intérêts pour des hospitalisations injustifiées, etc. Nous pouvons toujours tenter de nous rassurer en nous disant que tout cela se passe outre-Manche, qu'il s'agit d'une particularité britannique à l'instar des femmes évêques ou du cricket, mais ce serait faire peu de cas de la judiciarisation progressive de notre propre système médico-légal, ne fût-ce que du point de vue de la responsabilité pénale des malades mentaux et des soignants, à l'occasion de passages à l'acte meurtriers, comme dans certains faits divers qui ont défrayé la chronique il n'y a pas si longtemps.

Paradoxalement, le renforcement des droits des usagers, en particulier par la loi du 4 mars 2002, dite loi Kouchner, avait conduit à une médicalisation de la santé mentale du seul fait de la mise en place de critères de qualité à tous les niveaux du soin, surtout dans les institutions, critères incluant celui de bénéfice-risque et même celui de meilleur rapport qualité-prix.

Depuis une décennie, du moins en France, cette politique a, de plus en plus, infléchi la conception des soins en matière de pathologie psychique vers une objectivation des symptômes et une médicalisation des traitements. Cela s'est fait sous la pression des usagers eux-mêmes, qui se sont regroupés sur un mode associatif pour obtenir une orientation particulière en matière de prise en charge des pathologies chroniques. Et s'est fait essentiellement contre la stigmatisation, celle qu'on impute à la psychiatrie en général, à ses modes de privation de liberté et à leurs traces ultérieures, comme les effets secondaires des traitements neuroleptiques : il s'agit toujours d'effacer des traces trop visibles, jusques et y compris en faisant disparaître la psychiatrie derrière la notion de santé mentale.

Il en va de même pour ce qui concerne l'étiopathogénie. Les mêmes usagers qui revendiquent la déstigmatisation peuvent simultanément se regrouper autour d'un trouble ou d'un ensemble de troubles rapportés à une origine plus ou moins héréditaire. C'est en particulier le cas de ceux qui s'affichent comme bipolaires. On voit comment s'opère, en parallèle, le verrouillage du dispositif où se trouve pris le clinicien : une fois entériné le diagnostic, sur la base de la classification de type DSM, le patient connaît lui-même ce que va être son parcours de soins, grâce aux guides de bonne pratique. Celui qui assure le suivi de son traitement est donc désormais sous contrôle. Son savoir-faire ne relève plus de ce qu'on appelait encore du temps de Freud un *ars medica*, mais de recommandations établies par la HAS, issues de conférences de consensus, produites elles-mêmes par des

études méta-analytiques de la littérature spécialisée. Si je repense à la jeune femme à laquelle je faisais allusion, elle était engagée dans un parcours qui ne dépendait nullement des caprices d'un quelconque docteur Folamour. Elle était hospitalisée dans un service hospitalo-universitaire, où elle devait subir un traitement qui répondait précisément aux critères découlant du DSM : troubles de l'humeur, état dépressif sévère persistant, syndrome d'Asperger. La sismothérapie arrivait logiquement en seconde intention après un échec du traitement médicamenteux. Par chance, elle rencontra une psychanalyste qui fit en sorte de stopper le mouvement infernal dans lequel elle était aspirée, se faisant l'objet passif de l'autre, de toute évidence de son père, dans une forme de soumission en grande partie énigmatique.


Puisque j'évoque l'autisme à travers le cas de cette jeune femme, il me semble qu'on ne peut pas ne pas mentionner à propos des recommandations de bonnes pratiques le fait que la HAS, sollicitée par certaines associations de parents d'enfants atteints de troubles du spectre autistique (TSA), ainsi qu'est désigné l'autisme dans le récent DSM-5, a pris une position très réservée sur l'usage de la psychanalyse dans le traitement des personnes atteintes de ces troubles. La revue médicale *Prescrire*, faisant le bilan sur sept ans des guides de pratique clinique de la HAS, notait récemment « une seule approche thérapeutique recommandée dans l'autisme des enfants, avec une présentation peu objective ». Et ce malgré l'absence de consensus. La recommandation concerne une technique d'éducation comportementaliste. On voit qu'il s'agit d'un jeu de dupes, puisque personne ne peut soutenir que la psychanalyse est une thérapeutique exclusive dans des institutions où la part éducative est primordiale. La partie était jouée d'avance en raison du lobbying des associations. Il reste que, outre la perte de confiance de nombreux parents dans les équipes soignantes de pédopsychiatrie, la tendance au glissement des moyens financiers vers des institutions utilisant uniquement des techniques comportementales risque de s'accroître au détriment de celles dans lesquelles la référence psychanalytique est partie prenante, ne fût-ce que pour orienter les soignants et les éducateurs dans la clinique.

Pour qu'il y ait du clinicien, encore faut-il qu'il y ait de la clinique. Or, le DSM et ses avatars ont ravalé celle-ci à sa seule dimension statistique et comportementale. Les thérapies qui en découlent ne nécessitent pas de subtilité diagnostique, puisque, une fois repérée la catégorie à laquelle on affecte l'utilisateur devenu patient, sa prise en charge va se faire sous forme groupale ou psycho-éducative, avec ses pairs et souvent grâce à des « pairs

aidants », selon des techniques qui ne sont pas seulement supposées être économiques en termes de temps et de moyens, mais qui reposent sur une adhésion au trait identitaire sur lequel les patients sont regroupés : toutes ces techniques visent à les normer dans la prise de conscience de leurs troubles, afin de mesurer leurs progrès ou, plus exactement, de le leur faire mesurer par autoévaluation dans des programmes d'éducation thérapeutique. Il n'est donc pas étonnant que le clinicien, marginalisé dans une fonction d'expertise diagnostique, ait quitté la place centrale qu'il occupait dans la stratégie thérapeutique et la conduite du traitement ou de la cure, ainsi qu'on désignait la pratique de l'analyse dans les années 1950. Cette pratique, ainsi que les résultats qu'on en obtient, a fait l'objet de réserves de la part des experts, comme ce fut le cas en 2004 dans les conclusions de l'expertise de l'Inserm sur l'efficacité des différentes techniques psychothérapiques, dans la mesure où la psychanalyse ne se laisse pas évaluer avec les critères méta-analytiques requis.

On comprend dès lors que la question de la responsabilité du clinicien se pose à un tout autre niveau que celui du juridique ou du médico-économique. [...]

Mots-clés : responsabilité du clinicien, comités d'éthique, médicalisation du vivant, « déstigmatisation », associations d'usagers, DSM, Big Pharma.

*  Extraits d'une conférence faite à Avranches le 31 janvier 2015, dans le cadre d'un après-midi d'études du Pôle 9, en lien avec le RIP.

Sylvianne Cordonnier

Une « entière responsabilité * »

Un peu d'histoire...

Je commencerai par me référer au stoïcisme (III^e siècle avant J.-C. - II^e siècle après J.-C.). Les stoïciens considéraient que la nature *déterminait* tout dans l'univers, et donc sur terre. Ils prônaient une renonciation, une acceptation de notre sort en accord avec la nature, notre destin.

Plus proches de nous, Bossuet, homme d'Église (1627-1704), et Spinoza, philosophe, qui vécurent à peu près à la même époque (1632-1677).

Bossuet met en avant le divin : tout ce qu'entreprennent les humains serait ou plutôt devrait être réalisation des fins divines. Ce qui donne la perspective suivante : il y a des élus, mais aussi des comptes à rendre après la mort, et un jugement (dernier) de la façon dont chacun aura fait avec ces fins divines. Nous sommes ici dans la prédestination mais avec l'émergence, prégnante encore aujourd'hui, de la notion de la culpabilité. Émergence également d'une question : qu'en est-il du pouvoir de création de l'homme (au regard de celui de Dieu) ?

À peu près dans le même temps, Spinoza, lui, se déplace d'un cran : il s'intéresse à la cause comme telle (là où d'autres ont mis la nature ou Dieu) : « Nous nous croyons libres, dit-il, car ignorants de la cause. » Il propose de s'attacher à la recherche des causalités qui donnent à l'humain sa spécificité. Démarche différente donc quant au savoir.

Nous connaissons aussi celui qui fut, un peu plus tard, considéré comme le philosophe par excellence : Diderot (1713-1784), que J. Lacan considérerait comme un véritable athée. Diderot fait dire à Jacques le Fataliste (paru en 1796) : « Tout est écrit sur le grand rouleau. » Diderot, l'encyclopédiste, tend à conjoindre la métaphysique et la science.

D'une façon autre, la science, et le discours capitaliste auquel elle s'adonne, dans son avènement (XIX^e siècle) et aujourd'hui encore, font entrer les affects et les actes humains dans des constantes, sous forme de lois quasi universelles. Notons deux courants en particulier :

– un courant biologique, voire chimique, expliquerait les humeurs, les comportements amoureux, les « troubles » mentaux ; le DSM, peu à peu, adapte l'abord du *parlêtre* à partir de son écart à la norme du moment et à l'efficacité (inhibitrice) de médicaments rentables. Le sujet devient « usager » pour ne pas dire qu'il se réduit à n'être que consommateur ;

– un courant machinique vise à rabattre le *parlêtre* sur la machine, tel le robot japonais : robot à l'image de l'humain ou humain à l'image du robot. L'intelligence humaine étudiée à l'aune de l'ordinateur. Dans tous les cas, rêve de rejet du dérangent : l'affect, le désir, la différence, le singulier du sujet.

Toutefois, certains scientifiques, notamment avec la théorie quantique, introduiront un coin dans cet idéal totalitariste, mettant en lumière l'existence d'une part d'*indétermination* irrécusable, avec des concepts comme le dynamisme, l'instabilité...

Quant aux philosophes, après Spinoza, de Kant (1727-1804) à Popper (1902-1994), nombreux se sont inscrits en faux contre cet idéal et considèrent la liberté humaine (indissociable du choix et donc de la responsabilité) comme postulat nécessaire pour aborder deux questions : la reconnaissance de la dignité de la personne ou celle de l'imputation morale (Kant). Popper soutiendra toute sa vie cette dimension (liberté) : selon lui, on ne peut pas ne pas tenir compte des circonstances psychologiques et de la liberté dans les choix et les actes de la personne. Il s'attachera à une critique globale du déterminisme.

D'ores et déjà, nous constatons que ces positions, ces dires traduisent des courants de pensée de deux ordres, deux logiques : celui d'un déterminisme « naturel », religieux, scientifique ou... autre : prédétermination, prédestination, invite à la recherche d'une cause et celui du libre arbitre, du choix de l'humain, sa part dans ce qui lui arrive, ainsi que les questions qui en découlent : la culpabilité, la marge possible pour une création humaine, ce que revendiqueront nombre d'artistes. Ces courants traduisent des positions éthiques vis-à-vis de la responsabilité.

Qu'y a-t-il de foncièrement nouveau dans l'abord de la responsabilité par la psychanalyse ?

Freud et l'inconscient

Freud, dans un climat dominé par les théories neurophysiologiques, affirme que les phénomènes psychiques n'ont pas une origine uniquement organique.

Et Freud postule l'inconscient. Il promeut ainsi un déterminisme nouveau. Quant à Lacan, il aborde la question par la chaîne signifiante. Ce déterminisme pourrait-il être abordé, à l'instar des déterminismes religieux et scientifique, comme dissimulant une dépendance qui exclurait la liberté du sujet ; et donc sa responsabilité ? Ce qui rabattrait la découverte freudienne puis lacanienne à un état incompatible avec ce qu'implique la psychanalyse.

La question de la cause se déplace et nous serons menés, par J. Lacan, (*via* l'objet *a* du fantasme) vers un sujet « posé comme cause de soi dans le désir ¹ ». Et la notion de responsabilité devient une exigence majeure de la psychanalyse. Pour mieux en cerner l'enjeu, reportons-nous à ce que nous enseignent Freud et Lacan concernant l'inconscient.

Répondre de l'inconscient – répondre du désir

Commençons plutôt par ce qu'il n'est pas : un lieu situé dans notre cerveau ? Un réservoir dans lequel s'accumuleraient des pulsions, des souvenirs, etc. ? Comment entendre « l'autre scène » ? L'inconscient n'est pas non plus un titre de propriété, ni de l'analysant, ni de l'analyste.

Sur quoi Freud insiste-t-il ? À propos des rêves, il pose la question : est-ce qu'il faut en assumer la responsabilité ? Et il répond : « Il va de soi que l'on doit se tenir pour responsable des motions malignes de ses rêves » ; il ajoutera : « Qu'en faire autrement ² ? » C'est un point essentiel de son enseignement.

Si un sujet peut dire « ce n'est pas moi ce lapsus que je viens de faire, ce n'est pas moi ce rêve où je désire ma mère, ce n'est pas moi... » au sens de décliner sa responsabilité dans l'affaire, il n'est pas ou pas encore en analyse. L'inconscient ne peut servir d'alibi. Et Freud et Lacan en démontreront la logique.

Pourquoi cet enjeu est-il crucial (et scandaleux à l'époque) ? Parce que les manifestations de l'inconscient entrent *dans le champ de la responsabilité*, parce que la responsabilité devient même la marque corrélative de l'inconscient comme tel. Enjeu éthique donc de la psychanalyse.

Ce que les échappatoires du sujet mettent en avant, c'est le caractère *d'extériorité absolue* (ce que l'autre scène veut dire), le caractère *alien*, étranger de l'inconscient et du rapport particulier du sujet à l'inconscient. Cela met, du même coup, l'accent sur la particularité de son abord : dans l'émergence, dans l'ouverture/fermeture dont il s'agit de prendre acte. Il ne s'agit pas de rejeter les manifestations de l'inconscient, de rejeter l'inconscient donc, d'un haussement d'épaule, un rire, une dérobaie. Être responsable, au

sens de Freud et de Lacan, c'est admettre que nous ne sommes pas maîtres en notre demeure, qu'il n'y a pas d'unité de la conscience. C'est ne pas abdiquer sur une part de notre vie psychique. Admettre donc, comme l'affirment Freud et Lacan, que la responsabilité s'étend à ce qui, de nous, nous est le plus étranger, vécu comme séparé, « autre », s'accepter dans sa division. Il s'agit de reconnaître la castration qui nous fait manquants et le statut de désirant donc. Être responsable de son désir, souvent, prête à interprétation erronée. Être responsable de son désir ne veut pas dire l'assumer à tout prix (on serait plutôt du côté de la jouissance), mais *en soutenir l'incidence* ; en répondre comme d'un franchissement. Mais un franchissement toujours à renouveler. C'est ici que la responsabilité du psychanalyste est requise.

Il s'agit en effet de maintenir ouvert, au long d'une cure, l'accueil aux manifestations de l'inconscient et donc du désir, de répondre de son altérité, de répondre de ce qui ne coïncide pas avec le « moi », d'orienter l'analysant dans la prise en compte de cette responsabilité et donc, faisons un saut, du symptôme.

Répondre du symptôme

La responsabilité du symptôme désigne la spécificité de la clinique psychanalytique ici. Le symptôme oriente le psychanalyste et détermine sa responsabilité propre. Nous sommes à l'opposé de l'abord médical ou comportementaliste : la conséquence de la cure implique non un effacement, non un faire taire, non un faire disparaître mais une démarche de reconnaissance, une écoute, une prise en compte, un « assumer son symptôme » au sens d'une identification à ce qui est notre création propre de *parlêtre* au regard du réel. Le choix « le plus singulier », dit Lacan. De ce point de vue, nous comprenons mieux l'expression « le choix de la névrose » (Freud, 1923 ³) ou « l'insondable décision de l'être » (Lacan, 1946 ⁴). Choisir le symptôme, si nous suivons Lacan, c'est choisir notre donne dans l'existence (ce qui nous a été transmis, donné), repérer la possibilité de jeu que nous avons choisie à partir de cette donne, faire avec les cartes qui sont à notre disposition, faire avec le jeu des motions désirantes.

Responsabilité : ne pas abandonner la place

Dire les choses ainsi permet de mieux cerner la différence entre la responsabilité et la culpabilité.

Cette différence, majeure, prend toute sa portée dans une comparaison entre la psychanalyse et le judiciaire. Il est un fait que la responsabilité a souvent été, est toujours confondue ou confusément associée avec la

culpabilité dans les tribunaux. « Coupable » non responsable de ses actes (« maladie mentale ») ou victime lui-même de son enfance malheureuse, par exemple. Reprenons cette épineuse question à laquelle le clinicien peut être confronté. La culpabilité, lorsque, par exemple, l'analysant est reconnu « victime » d'une agression, d'un viol. De quelque chose qui ferait « traumatisme ». La reconnaissance judiciaire du viol, du « traumatisme » est loin de régler la question, et de la culpabilité, et de la responsabilité. Au point que la victime peut s'emparer de cette reconnaissance judiciaire, à savoir l'assignation de la faute (au violeur), comme protection contre la question de la culpabilité que souvent elle-même éprouve, mais aussi comme obstacle à l'émergence de la question qui intéresse le psychanalyste qui reçoit la « victime » : la responsabilité de la victime. Dispenser la victime d'un viol de sa responsabilité dans le traumatisme vécu revient à entériner une confusion entre la culpabilité et la responsabilité. L'assignation d'une faute (au violeur) peut entraîner un apaisement, mais cela ne règle pas pour autant la part (la responsabilité) du sujet violé dans l'expérience du viol. Cet apaisement complique même parfois la tâche du psychanalyste : en effet, sa question, ici, est la suivante : comment maintenir l'exigence de responsabilité là où l'intrusion traumatique est la plus radicale ?

Que voulons-nous dire ? La part du sujet, sa responsabilité ne fait pas du tout allusion à une quelconque complaisance de la victime du viol dans la situation, ce que suggèrent certains propos tels que « elle n'avait qu'à ne pas porter tel vêtement, sortir à telle heure... ». La cure de jeunes filles victimes de viol nous éclaire sur le point où situer leur responsabilité en l'affaire, responsabilité au sens de répondre de, à savoir leur jouissance dans ce qu'elles ont vécu. Jouissance au sens de Lacan : que font-elles de cette effraction du réel sexuel ?

Cela ne signifie rien d'autre qu'inviter l'analysant à ne pas lâcher prise. Qu'il n'abandonne pas la place. C'est cela qu'il s'agit de soutenir quand on est analyste. À ce titre seulement, le sujet peut vivre dans son histoire.

Le réel et la réalité

Sur ce point, nous ne sommes pas sans boussole : celle que nous a laissée Freud avec la scène de séduction. Que penser de ces nombreuses femmes qui évoquaient, à propos de leur enfance, une scène étrangement semblable : une scène dans laquelle elles auraient été séduites par un adulte, une figure paternelle ? La question qui se pose alors à Freud l'oriente vers la découverte, majeure, du fantasme, et de cette question : « Qu'est-ce qui est en jeu dans l'expérience de ces femmes ? » C'est le réel, dira Lacan, et il

développera plus tard : c'est le réel qui toujours insiste, toujours à la même place, réel qui diffère de la réalité. Se situer sur le plan de la réalité uniquement nous induit en erreur, masque et recouvre le réel. La responsabilité du psychanalyste commence par cette distinction indispensable entre la réalité de l'expérience telle qu'elle est généralement abordée au quotidien et notamment dans le système judiciaire, et le réel au principe de l'expérience ; c'est bien ce qu'a introduit Freud avec cette scène de séduction. Le réel ici ne correspond pas à ce qui s'est passé, en l'occurrence le viol. Ce qui émerge dans la cure de ces sujets, c'est qu'ils ne savent pas vraiment ce qui s'est passé pour eux. C'est l'effraction d'un ressenti dans leur corps, un « éprouvé » (dans les multiples acceptions de ce signifiant), effraction dont Freud a, très tôt, mesuré l'importance et que Lacan a nommée jouissance. Ce qui n'a pas pu être intégré, ce qui ne peut se réduire à la « réalité » de l'action supposée traumatique, c'est le sexe comme réel. Un réel dont nous repérons qu'il est à situer au-delà de l'acte donc.


Réel et création


« Comme vous le savez, c'est dans le réel que je désigne le point pivot de ce qu'il en est de l'éthique de la psychanalyse » disait Lacan ⁵. Il le soutiendra jusqu'à la fin de son enseignement. Le réel est décisif. C'est ce qui reste hors d'une appréhension imaginaire ou symbolique. Du ressenti, de cet éprouvé-là, de ce qui ne peut se penser, de ce qui fait trou dans le vécu du sujet : qui donc peut être responsable (qui peut en répondre) ? C'est là qu'est le point d'ancrage de *ce qui cause un sujet*. C'est là le point où se situe sa responsabilité. C'est là qu'est le ressort de la création, de l'invention du sujet : dans la prise en compte de ce trou qui appelle une réponse dont il sera irréductiblement responsable. Ce point à partir duquel, autour duquel chaque sujet doit, peut créer, inventer sa solution. Ce qu'expriment clairement certains écrivains, comme Baudelaire dans son poème « Bénédiction », lorsqu'il expose son projet : sa poésie comme le tressage d'une couronne faite d'une lumière puisée au foyer saint des rayons primitifs, sa poésie borderait le trou dont elle s'origine, ferait nouage des dimensions R, S, I à partir du trou du réel. C'est sa solution, le sinthome dirait Lacan. Dès lors la question de la responsabilité se pose autrement : il ne s'agit plus seulement de la responsabilité de l'inconscient, de la responsabilité du désir, mais de la responsabilité comme réponse au réel impossible. Et la responsabilité du psychanalyste, c'est donc d'amener un analysant à l'assomption de sa mise, l'affirmation d'un « je » qui, du réel rencontré, puisse répondre, un sujet de l'énonciation accordé au symptôme, son invention.


Rappelons le propos de Lacan : « Le réel, c'est l'impossible, c'est aussi énoncer que c'est seulement ce *serrage* le plus extrême du dire en tant que c'est l'impossible qu'il introduit et non seulement qu'il énonce... Entre ces deux frontières, c'est là que nous avons à travailler ⁶ ».


Dans son séminaire sur l'angoisse, Lacan dira du psychanalyste : « S'il a pris cette place (celle du psychanalyste, celle de l'objet cause), tant pis pour lui, il a quand même la responsabilité qui appartient à cette place et qu'il a accepté d'occuper », et il ajoutera : « l'entière responsabilité ⁷ ».


Mots-clés : déterminismes, cause, culpabilité/responsabilité, choix du symptôme, invention.


* Texte élaboré à partir d'une intervention lors de l'après-midi de travail à Avranches, pôle 9, en lien avec le RIP.


1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 132.

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

3. S. Freud, « La disposition à la névrose obsessionnelle ? Une contribution au problème du choix de la névrose », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1988.

4. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 189.

6. *Ibid.*, p. 63.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004.

LA PASSE

Pascale Leray

La passe au désir de savoir

Si j'ai choisi d'intervenir sous ce titre, c'est pour essayer de contribuer à un travail de séminaire ¹ axé sur la transmission de l'expérience analytique, en reprenant ici la question du désir inédit tel qu'il est censé advenir à la fin d'une analyse. La question traitée dans cette intervention s'oriente aussi par rapport au thème des Journées internationales de notre École « Les paradoxes du désir ² ».

Il convient aussi de préciser que ce travail ne sera pas sans porter la marque des effets de ce qui fut précédemment ma propre expérience de transmission en tant qu'AE dans notre École, mais aussi de ceux d'une expérience plus récente, celle de ma participation à un cartel de la passe dans notre École.

Si je fais ici référence à cette expérience plus récente, avant d'entrer dans le vif du sujet que je vais traiter aujourd'hui, c'est pour relever un point qui m'apparaît essentiel pour notre École, celui concernant le lien étroit qui peut exister entre la portée du témoignage du passant et le travail du cartel dans le dispositif, lien grâce auquel la passe pourrait avoir une portée épistémique pour notre communauté.

La portée du dire dans la transmission

Ce point touche à la question du savoir analytique, de ce savoir singulier qu'il est possible de recueillir dans le témoignage comme expérience du savoir inconscient en tant qu'aboutissement d'une psychanalyse. La transmission de ce témoignage *via* les passeurs est alors ce qui vient en place de cause dans ce qui provoque le travail du cartel et le pousse à l'élaboration. Mais alors cette transmission du passant n'atteint le cartel que par l'ex-sistence dans le témoignage d'un *dire*, celui du passant, témoin du réel rencontré, dire qui dans cette réduction qu'est le récit du passant est ce qui permet d'*hystoriser* l'analyse. Ce dire est acte « de se risquer à témoigner au mieux de la vérité menteuse ³ », en récapitulant ce qui a fait pour

le sujet mutation subjective, laquelle se traduit par un nouveau rapport à la psychanalyse et à la vie.

Ce dire qu'une analyse rappelle à l'ex-sistence est ce par quoi adviennent les points vifs, les moments décisifs d'une psychanalyse comme expérience de ce qui vient du réel, incluant ce virage de la passe à l'analyste. Points cruciaux que la passe effectuée par le passant pourrait éclairer, selon ce que Lacan en attendait en inventant ce dispositif.

La mise en acte de ce dire dont la portée est autre que celle de tous les dits analysants est ce par quoi passe ce qui vient faire, dans le dispositif, transmission de savoir, de ce savoir par lequel peut advenir *de l'analyste*. Il devient alors le savoir, non pas d'un sujet, mais de l'expérience par laquelle le sujet a été transformé. De celle-ci le passant peut tirer les conséquences de ce que fut sa confrontation toujours bouleversante avec le réel tel qu'il s'est manifesté dans son analyse. Le réel qui a fait irruption en tant qu'il est ce qui par essence échappe à la représentation. Le réel en tant qu'il n'a aucune espèce de sens et qui est ce qui porte atteinte au sens de ce qui se dit dans la parole. C'est ici que le témoignage du passant peut avoir cette portée de ressourcer le savoir analytique, celui de la communauté d'école, à partir de ce qui se transmet à d'autres de cette passe par le réel de l'expérience.

Pour le passant, c'est dire comment singulièrement est advenu ce savoir inconscient auquel il est très difficile d'atteindre dans une analyse parce qu'il est ce dont le sujet se défend en n'en voulant rien savoir. Dire cela implique que, pour celui qui passe à ce que Lacan a dégagé comme étant un *désir de savoir* dans la fin du processus, venir en témoigner va bien au-delà du fait d'être convaincu de l'ex-sistence de l'inconscient : ce qui peut le décider à témoigner, c'est le fait inédit, sans précédent, de se retrouver à partir de sa propre expérience dans un nouveau rapport au savoir de l'inconscient.

Voilà me semble-t-il où pourrait se situer ce qui peut faire le point de certitude pour le passant : non pas tant dans son savoir, celui qu'il a construit dans sa cure, mais dans la position que ce savoir lui a permis de rejoindre. À savoir celle de la place où il lui est possible de soutenir ce savoir en place de vérité, place qui permet à l'analyste de mettre en fonction l'objet *a*, cause du désir, pour son analysant.

Cet inconscient comme savoir est ce qui fait du sujet castration, dans la mesure où c'est le savoir lié au fait que tout ne peut pas en être su, pour cause de réel, un savoir que la vérité ne peut que mi-dire, mais c'est

aussi un savoir qui est de l'ordre de la jouissance, impliquant l'inconscient *lalangue* et ce qui peut s'atteindre du noyau réel propre au symptôme.

Un savoir sans sujet

Voilà ce qui fait de la passe ce renversement par lequel le nouveau du savoir se fait à partir de *l'insu qui vient donner le cadre du savoir*. C'est le moment inédit où le réel de l'expérience fait tomber l'illusion, la méprise du sujet supposé savoir, et où se dévoile que l'inconscient est *savoir sans sujet*. C'est le moment où chute enfin la méprise du transfert sur le sujet supposé savoir et c'est cette chute qui vient défaire la consistance de l'Autre et qui produit la destitution subjective d'un sujet, celle de son manque-à-être.

L'inédit de ce savoir pour le passant se tient là comme nouveau rapport à l'inconscient : il advient comme ce qui cause le désir de savoir impliqué dans le désir de l'analyste. *Le désir de savoir* propre à l'analyste, notion introduite par Lacan, n'est pas à prendre alors comme le désir qui veut savoir. Le désir de l'analyste est causé par le savoir que l'analyse a dévoilé.

Comme tel, ce savoir inconscient n'est pas celui du sujet, alors même qu'il a fallu ce qu'il y a de plus singulier dans l'élaboration analysante pour y accéder. Il ne vient d'aucun sujet et ce qui est renversant dans l'analyse c'est le moment où se dévoile « qu'il puisse se dire quelque chose sans qu'aucun sujet le sache ⁴ »... « voilà ce devant quoi la pensée se dérobe ⁵ » nous dit Lacan. Pour réaliser cela et en tirer toutes les conséquences, il faut être allé jusqu'au bout de son analyse, avoir affronté dans la passe l'épreuve de la castration et l'horreur de savoir qui s'y liait.

Ce savoir en cause dans le désir de l'analyste, seul le dire, tel que Lacan l'a formalisé dans « L'étourdit », peut le faire émerger, le dire existentiel, toujours en rupture d'avec le sens de ce qui est dit, au-delà des dits de la vérité. L'acte de dire, Lacan l'a défini comme moment d'ex-sistence dans le discours, événement soudain, imprévisible, cet imprédicable du « qu'on dise », de ce « qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend ⁶ ».

Comme a pu l'énoncer Lacan, dire dans l'analyse est bien autre chose que parler, autre chose donc que de déchiffrer le sens de ce qui est lisible dans la parole, ce en quoi pourtant consiste la tâche analysante sous transfert : déchiffrer ce texte énigmatique qu'est l'inconscient dans ses formations que sont les rêves, les actes manqués, les lapsus. Déchiffrage qui produit un savoir acquis, mais qui tend toujours à retourner au sens, à ce sens dans lequel la parole tient le sujet captif.

Le dire quant à lui est ce qui fait passer dans la parole les manifestations de l'inconscient comme réel avec toutes sortes d'affects, non pas seulement le réel de ce qui manque radicalement, mais aussi le réel de la jouissance, réel de *lalangue*, qui exclut le sens, à condition que l'interprétation analytique ait pu en faire résonner le hors-sens, et par là atteindre au noyau de jouissance du symptôme comme reste irréductible au sens.

Le dire dans la passe est donc aussi ce qui permet de restituer ce qui a pu faire éveil à la jouissance déposée dans *lalangue*, savoir insu de quoi est fait l'inconscient réel.

Ce qui vient à s'écrire du nouage

Dans une analyse, le dire qui vient à se déposer, s'il dépend de l'interprétation de l'analyste, est ce qui se retrouvera ensuite dans la passe toujours en creux dans le témoignage. Là où il détermine la façon dont le nœud du *parlêtre* a trouvé à se refaire. Ce dire qui est acte suppose l'acte de l'analyste, le dire de son interprétation. Celle-ci aura pu contrer le sens des dits analysants, au point d'y faire cette coupure ayant effets d'écriture, au moyen de l'équivoque, portant par exemple sur l'orthographe de ce qui est dit, de sorte que, comme nous le dit Lacan, « par cette façon différente d'écrire, il sonne autre chose que ce qui est dit ⁷ ».

Le passant peut venir à transmettre ce qui a pu résulter de ces effets de coupure du sens dans l'analyse, lesquels ont pu faire résonner un signifiant particulier incarné jusqu'alors dans *lalangue* du sujet et ayant un effet de jouissance dans le corps.

Cette part de jouissance hors sens d'un signifiant peut venir à s'extraire, à se réduire et à se nouer dans la parole au symbolique, où elle peut alors faire trace d'écrit. Ainsi, elle ne se résorbera pas dans le sens, mais pourra se nouer à lui ; c'est ainsi que nous pouvons saisir en quoi le dire de l'analyse peut défaire le nœud névrotique du *parlêtre* et refaire le nœud en nouant différemment ce réel advenu à l'ex-sistence avec l'imaginaire et le symbolique, ce qui équivaut à poser, comme l'a fait Lacan, qu'il est lui-même, ce dire, écriture de ce nœud.

Lacan en est venu en 1976 à désigner la passe comme étant une mise à l'épreuve de l'*hystorisation* de l'analyse, c'est-à-dire, pour ceux qui souhaitent s'y engager, de venir témoigner au mieux de la vérité menteuse, de la vérité et de son mensonge au regard du réel qu'elle recouvre de ses dits.

Le vif du dire passant, c'est ce qu'il y a de vivant dans la passe au cœur du récit et il ne passe qu'à la mesure du réel cerné que la vérité rate à dire mais indique et auquel le dire fait bord par son nouage. Il s'agit du réel

que dans son analyse l'analysant a appréhendé, par lequel il a été affecté et dont la mesure est telle pour lui qu'il peut avoir le désir de transmettre les conséquences de cette expérience, en tant qu'elle détermine la nouveauté du désir qui l'anime. Ici entre en ligne de compte la réponse éthique d'un sujet pour lequel le désir à l'égard du savoir est modifié radicalement.

Dans l'expérience de la passe, le dire du passant est ce qui peut venir rendre compte de la façon dont a émergé un désir de savoir à partir du réel qui s'est manifesté dans son analyse, ce qui implique la façon singulière dont il a été ébranlé dans sa position de défense à l'égard du réel.

Ainsi, ce qui peut se transmettre par les passeurs au cartel, c'est la façon dont cette expérience du réel pour le passant a réussi à mettre fin à l'élaboration transférentielle qui procède du déchiffrement et de la jouissance qui s'y trouve liée.

Dans l'expression utilisée pour mon titre « la passe au désir de savoir », on peut entendre la réalisation d'un passage à un désir qui n'existait pas comme tel avant. Cela pose la question de celui qui était là avant, actif chez l'analysant. C'est ce qui m'amène à questionner ce que peuvent être les coordonnées de ce passage du désir de l'analysant dans la cure au désir de savoir dont est fait l'analyste.

Le désir du névrosé et son paradoxe

Cela amène une question. De quoi se soutient alors le désir qui est là à l'œuvre dans le travail analytique dès le début chez l'analysant ? Là où c'est avec ce désir en lui-même informulable, comme tout désir d'ailleurs, que le névrosé, nous dit Lacan, « cherche à savoir »⁸.

Cela nous amène à faire un petit retour à Freud qui, dès ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, s'interrogeait sur l'origine du rapport au savoir chez le sujet. Il a postulé que cette origine se trouvait dans la vie sexuelle de l'enfant. Il fait alors l'hypothèse de la « *Wissstriebe*, la pulsion de savoir »⁹, émergeant lors de la petite enfance à travers la curiosité sexuelle et à partir de tous les émois liés à l'expérience de jouissance auxquels elle confronte. C'est cette *Wissstriebe* qui pour Freud se manifeste par cette *soif de savoir* propre à l'enfant, le poussant à chercher des réponses à chaque fois qu'il vient à être confronté à des énigmes ayant un lien avec le sexuel, dont l'une des plus récurrentes est celle qui concerne l'arrivée d'un nouvel enfant, avec tous les effets remuants que cela peut avoir sur le sujet.

Nous pourrions ici faire référence aussi à cette expérience non moins traumatique pour l'enfant de la rencontre du sexe au niveau de son corps propre : l'exemple du petit Hans, avec ce qui lui arrive juste après la

naissance de sa petite sœur, et qui concerne l'étrangeté angoissante de la jouissance de son fait-pipi, en est bien la preuve, ainsi que le symptôme phobique qui en résulte.

Ainsi, la pulsion d'investigation que Freud attribue au jeune enfant avec ses questions et qui donne lieu aux théories sexuelles infantiles est une des premières formes de production de savoir en réponse au trauma, soit à l'irreprésentable du réel, ici le réel sexuel.

Lacan, même s'il retient l'origine traumatique et la composante pulsionnelle du rapport natif au savoir, ne soutiendra pas comme Freud cette hypothèse d'une pulsion spécifique. Il avancera alors, en ce point nodal d'un savoir défaillant devant le réel, l'émergence d'un désir chez le petit sujet, désir qui en passe par l'Autre, et qui peut se qualifier d'être, nous dit-il en 1969, « le désir de savoir, à condition d'en mettre les deux derniers mots [de savoir] dans une sorte de parenthèse, car il s'agit du désir inconscient tout court, dans sa structure ¹⁰ ». Lacan met donc ce désir de savoir avec la parenthèse comme relevant du désir comme refoulé. En quoi il ressort qu'il s'agit ici du désir tel qu'il se retrouve chez le névrosé, en tant que désir inconscient.

Le désir de savoir spécifique à l'analyste est, lui, un désir détaché de ce qu'il fut dans la névrose, détaché de l'Autre. Comme tel ce désir de l'analyste ne s'articule pas dans la chaîne inconsciente comme c'est le cas dans le désir inconscient. « Le désir de l'analyste est ce lieu dont on est hors sans y penser ¹¹ » indique Lacan. Cela indique qu'il se trouve hors de la chaîne signifiante où court le désir du sujet avec son sens-issu, avec ce fait qu'il n'y a pas d'autre issue que celle de retourner au sens.

Lacan, en 1974, a repris cette question du désir de savoir à l'œuvre chez l'enfant dans les questions qu'il adresse à l'adulte. Tous ces « pourquoi ? », tout ce que l'enfant pose comme question, c'est, nous dit-il, « pour satisfaire à ce qu'il suppose que l'Autre voudrait qu'il demande ¹² ». Alors ce qu'il questionne, il le sait et le refoule.

Ainsi, ce désir de savoir est attribué à l'Autre, pris dans le désir de l'Autre en tant que c'est l'Autre qui voudrait savoir. C'est à partir de ce point de la structure originelle du désir, comme étant toujours désir de l'Autre, que l'on peut comprendre pourquoi Lacan réfute la thèse de Freud sur la *Wisstrieb* : il n'y a pas de pulsion de savoir comme telle, parce que d'abord le désir se noue au désir de l'Autre.

Si le désir du sujet en passe toujours par la médiation du désir de l'Autre pour savoir, cela fait du savoir quelque chose que le sujet vient

prendre dans l'Autre. Dès le début, « le désir de l'Autre [nous dit Lacan] se communique de plain-pied parce qu'il nage déjà dans l'Autre, le sujet ¹³ ».

Le désir portant structurellement la marque de sa transmission par le désir de l'Autre, il en résulte que le désir du savoir chez le sujet analysant s'articule, s'adresse à l'inconscient comme lieu de l'Autre. C'est la trace de ce désir à l'entrée de chaque analyse que l'on retrouve dans ce fait qu'il n'y a aucune possibilité d'entrée en analyse sans la mise en place du sujet supposé savoir.

Pour qu'il y ait analyse, il faut d'abord que, pour celui qui la demande, il y ait eu rencontre avec une énigme concernant la jouissance qui a mis en faillite son savoir à partir de ce réel qu'est le symptôme. Mais l'engagement dans l'analyse se fait pour le névrosé avec le désir en tant que désir de l'Autre. C'est pourquoi le névrosé entre dans la voie analysante en supposant un savoir inconscient se situant dans l'Autre. Le sujet dont le discours s'hystérise adresse sa question à l'Autre et fait ce pari d'un savoir dans l'Autre grâce auquel il aura accès au savoir que son inconscient recèle.

L'analyste, lui, viendra répondre à cette investiture du sujet supposé savoir en y occupant une autre place, celle à laquelle le met le discours de l'analyste, tenant la place de l'objet *a*, c'est-à-dire ce qui se présente pour le sujet comme la cause du désir.

Mais, du côté de l'analysant, la supposition de savoir transférentielle est ce qui fait bien problématique ce désir à l'égard du savoir parce qu'il reste pris dans le *rien vouloir savoir* du réel qui défait la consistance de l'Autre. La résolution de cet obstacle en passera pour l'analysant par l'affrontement à ce qui fait son horreur de savoir, longtemps évitée, recouverte par la jouissance du déchiffrement dans l'analyse.

Cette horreur de savoir, c'est dans l'épreuve menant à la passe que l'analysant va avoir à affronter et à la surmonter en tant qu'horreur de la castration, horreur du réel que l'on peut décliner de plusieurs façons. Pour Lacan, l'obstacle à franchir, pour cette passe au désir de savoir, s'enracine dans la passion de l'ignorance. Il va relever en 1973 en quoi elle s'oppose au désir de savoir et en même temps comment elle entre comme défense dans ce qui structure l'expérience analytique.

Avec l'opération du transfert sur le sujet supposé savoir qui fait le moteur de l'analyse, ce n'est pas du désir de savoir qu'il s'agit mais, avance Lacan, de l'amour en tant qu'il s'adresse au savoir. « [Il ne s'agit] pas du désir : car pour le *Wissstrieb*, eût-il le tampon de Freud, on peut repasser, il n'y en a pas le moindre. C'en est même au point que s'en fonde la passion

majeure chez l'être parlant : qui n'est pas l'amour, ni la haine, mais l'ignorance. Je touche ça du doigt tous les jours ¹⁴. »

Je ferai ici une remarque : si cet amour à l'égard du savoir vient faire écran à l'horreur de savoir, en tant qu'il est amour de transfert, il prend là une nouvelle forme en ceci « qu'elle se donne un partenaire [l'analyste] qui a chance de répondre, ce qui n'est pas le cas dans les autres formes ¹⁵ ». La chance ici est que le partenaire analyste réponde avec le désir de savoir qui soutient l'acte visant le réel dans la parole dont il interrompt le bla-bla.

C'est en se référant en permanence à ce que sa pratique d'analyste lui enseigne que Lacan affirme qu'il n'y a pas l'ombre d'un désir de savoir, en tout cas pas sans l'opération d'une analyse poussée à son terme, parce que, nous précise-t-il, ce qui préside au savoir, ce n'est pas le désir, « c'est l'horreur ¹⁶ ». Cette horreur comme affect est le signe dans l'analyse que quelque chose vient ébranler cette passion de l'ignorance qui s'érige de la part du sujet comme rejet du réel.

Il s'agit alors de serrer, comme seul le nouage du dire peut le faire, la façon dont se fait la sortie de ce paradoxe, puisque Lacan affirme d'une part qu'il n'y a pas de désir de savoir et d'autre part qu'« il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir lui vienne », contrairement à « une prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas ¹⁷ ». Cela situe bien ce désir de savoir comme n'étant pas pour tous.

Tel est l'enjeu de la passe : transmettre comment ce qui était en cause dans l'horreur de savoir est venu à se transmuier en cause d'un désir de savoir. Lacan a donné à partir de sa pratique une réponse à cette question, réponse qui mérite qu'on la développe à partir de l'expérience traversée. Voici la réponse qui se trouve aussi dans la « Note italienne » : « L'analyste doit avoir cerné la cause de son horreur, de sa propre, à lui, détachée de celle de tous, horreur de savoir ; dès lors, il sait être un rebut ¹⁸. »

Je relèverai ici l'équivoque de « il sait être un rebut ». Il sait qu'il est un rebut de ladite humanité qui ne désire pas ce savoir, et il sait être ce rebut, au sens où il sait le faire servir dans l'acte analytique en occupant cette place vide, de l'objet cause du désir pour son analysant, place qui le destine au désêtre à la fin du processus.

C'est ce qui fait que l'on ne peut parler de désir de savoir qu'en le corrélat à l'acte. Il ne suffit pas de savoir, il faut que ce savoir cause le désir qui seul permet l'acte. C'est ce qu'indique Lacan lorsqu'il nous dit que, de ce savoir être un rebut, « s'il n'en est pas porté à l'enthousiasme, il peut bien y avoir eu analyse, mais d'analyste aucune chance ¹⁹ ». L'affect d'enthousiasme vient à la place de l'horreur et ce changement d'affect n'a rien pour Lacan

d'un automatisme, il implique la décision éthique qui dépasse le sujet et implique le choix de l'être.

Nous savons combien Lacan attendait du dispositif de la passe qu'il réponde à ce type de questions tout à fait cruciales. Ainsi, en 1973, il formule à nouveau la raison de sa « Proposition de 1967 » avec laquelle il a mis en place la passe dans son école, « la passe, [nous dit-il] permet à quelqu'un qui pense qu'il peut être analyste, à quelqu'un qui est près de s'y autoriser, si même il ne s'y est pas déjà autorisé lui-même, de communiquer ce qui l'a fait s'autoriser ainsi et s'engager dans un discours dont il n'est certainement pas facile d'être le support ²⁰ ».

Lacan fait référence explicite ici à l'acte qui fait que quelqu'un puisse s'autoriser comme analyste. Comment alors en rendre raison avec ce qu'il avance à la même époque comme le désir de savoir ?

L'advenue d'un désir inédit

Pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse, qui me permettront d'arriver à ma conclusion, je vous ferai part de deux points de repérage dans l'enseignement de Lacan, pouvant rendre compte de cette passe au désir inédit dont s'origine l'analyste. Pour cela je m'appuierai sur deux étapes essentielles, par lesquelles Lacan est passé dans son élaboration, pour tenter de dégager les coordonnées de cette passe.

La première est celle que Lacan a formalisée en 1967 dans sa « Proposition... » lorsqu'il a dégagé la passe comme franchissement qui se situe sur le plan du fantasme en qualifiant la passe « de virage où le sujet voit chavirer l'assurance qu'il prenait de ce fantasme où se constitue sa fenêtre sur le réel ²¹ ». Ce qui a lieu dans ce virage est la mise à nu de l'objet *a* qui était jusqu'alors recouvert par l'objet du fantasme, cet objet que le sujet plaçait dans l'Autre et dont l'analyste se vouait à supporter la place de semblant pour son analysant.

Lacan donne deux exemples cliniques de ce virage de passe dans sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École ». Je retiendrai l'exemple à partir duquel se démontre comment l'objet regard dans le fantasme venait remplir le vide de la fenêtre et comme tel faisait écran au trou dans l'Autre. Il s'agit de ce cas de passe où « de celui qui a reçu la clef du monde dans la fente de l'impubère, le psychanalyste n'a plus à attendre un regard, mais se voit devenir une voix ²² ».

Dans ce virage, l'objet du fantasme, le regard, qui était placé dans la fente, se trouve mis à nu et se dégage alors le trou dans le savoir, celui du réel, et l'objet *a* est ici ce qui choisit du fantasme d'où le sujet tenait son

assurance. De par cette chute de l'objet *a* s'ouvre alors la cause du désir de savoir et vient à chavirer dans cette traversée le transfert sur le sujet supposé savoir.

Dans ce cas de passe, la destitution subjective est cela même qui permettra à l'analysant de se séparer de son analyste réduit à l'objet scopique de son fantasme fondamental, objet qu'il peut laisser, dont justement il n'a plus à attendre, à demander un regard, dans la mesure où il devient dans cette bascule, nous dit Lacan, *une voix*. Devenir une voix, c'est alors supporter l'impensable objet qui fait cause du désir, et cela signe le passage à un désir inédit, qui ne suppose plus le savoir à l'Autre.

Le savoir inconscient ici, c'est ce qui fait castration du sujet, en tant que c'est un savoir troué par le manque réel. Le savoir supposé dans l'Autre devient alors vain, et le désir qui était désir de l'Autre se sépare alors de cet Autre.

C'est le moment où, nous dit Lacan, « l'être du désir rejoint l'être du savoir pour renaître à ce qu'ils se nouent en une bande faite d'un seul bord où s'inscrit un seul manque ²³ ». Dans ce qui se traverse du fantasme, il y a de l'être qui se dégage, de l'être qui n'est pas effet du dit de l'Autre mais qui tient à l'ex-sistence du dire, dont l'acte a pu produire l'énonciation de la formule du fantasme pouvant alors se traverser. À partir de là nous pouvons dire qu'il y a de l'analyste en devenir au sens où, l'analysant ayant pu cerner la cause de son horreur de savoir, celle-ci se transmue comme la cause de son nouveau désir de savoir.

Le savoir en cause de ce désir est celui qui met en faillite le tout du savoir, le tout déchiffrable, le tout dire, et c'est bien de la présence du non-savoir dans le savoir qu'est fait l'analyste. « C'est du pas tout dont relève l'analyste ²⁴ », soutient Lacan. On peut situer ici de quoi est faite l'horreur de savoir, en ce qu'elle rejette ce qui se situe hors de toute représentation dans la parole et le langage.

De cela le passant pourra transmettre quelque chose avec ce savoir qui s'est construit avec son inconscient, un savoir, crû, en son propre, avec les signifiants qui lui sont singuliers. Alors la portée de ce savoir qui se présente dans le témoignage est d'une tout autre espèce que celle qui résulte d'avoir appris à apprendre la façon dont ça s'ouvre dans l'inconscient mais, comme l'indique Lacan, « de cette espèce de savoir qui s'est à lui dévoilé ».

Au point que, poursuit Lacan concernant le passant, « son premier mouvement, c'est de ne pas savoir par quel bout le prendre ²⁵ ». C'est dire à quel point la décision de la passe est antinomique à toute synthèse, à toute

cumulation de savoir mais qu'elle part de ce qui de l'inconscient dépasse le sujet dans l'expérience.

J'en viens au deuxième point par lequel s'aborde un autre versant de la passe au désir de l'analyste ; Lacan y est venu en 1976 dans un petit texte, la « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », qui comporte de grandes conséquences sur la question de la passe de fin d'analyse et sur ce qui permet à l'analyste d'y amener son analysant.

Jusqu'à cette date, la passe amenant vers la fin d'une analyse était restée celle qui requiert l'achèvement du deuil de l'objet *a* en tant qu'il est incarné par l'analyste. La passe était alors conçue comme ouvrant à la fin de l'analyse par le réel de l'objet qui manque, par la béance qui fait la cause du désir, ce réel démontré constituant la limite de l'impossible à dire.

Ce qui amène Lacan à revoir sa conception est un point de butée logique : la passe par l'objet, si elle reste indispensable, ne suffit pas en elle-même à assurer un terme au déchiffrement de l'inconscient, là où le manque ouvert par la cause du désir ne fait pas principe d'arrêt à la course de la vérité menteuse, mais plutôt relance, même si celle-ci s'épuise. Mais la fin réelle de l'analyse ne peut être une fin par épuisement, ce qui serait antinomique à l'acte auquel est lié le désir de savoir et à l'affect vivifiant qui en est le signe.

C'est ainsi que Lacan, dans sa « Préface » de 1976, dégage une autre dimension de la passe qui n'exclut pas la première mais qui en constitue un autre versant. C'est une passe par l'inconscient réel qui satisfait l'analysant d'être ce qui produit l'arrêt de la portée de sens du déchiffrement. La nouveauté de cette passe tient à ce fait qu'au décours d'un long processus d'élaboration où le sens bute sur ce qui lui reste irréductible, l'analyse ouvre sur l'arrêt de la jouissance du sens. Et elle n'y parvient pour Lacan qu'à la condition de ramener en fin de compte au hors-sens des éléments de *lalangue* qui font l'inconscient réel.

Lacan met en exergue dans ce même texte l'exemple du lapsus, qui, lorsqu'il fait irruption dans la parole, défait le sens de ce qui est dit. Tant que la logique du déchiffrement sous transfert continue de prévaloir et d'œuvrer dans l'analyse, elle le traitera alors comme un élément de l'inconscient refoulé et ramènera (non sans joui-sens) ce hors-sens du lapsus au symbolique, c'est-à-dire lui trouvera une portée de sens dans la chaîne signifiante.

La passe à l'inconscient réel pour Lacan, c'est lorsque ce lapsus n'aura plus, pour le sujet, aucune portée de sens parce que, comme le relève avec clarté Colette Soler dans sa lecture de ce texte de Lacan, « ce qui fait la

chute de la portée de sens est une chute de la jouissance prise au sens ²⁶ ». Et elle précise bien en quoi ce n'est pas parce que ces signifiants hors sens de *lalangue* se manifestent dans la parole qu'il y a passe à l'inconscient réel. Cette passe-là n'advient que lorsque, pour un sujet, l'affect de satisfaction lié à la reconnaissance de cet inconscient réel marque l'arrêt de la satisfaction qui était prise avec le déchiffrement entretenu par le mirage de la vérité dont seul le mensonge est à attendre. La satisfaction qui fait cette passe par l'inconscient réel est différente de celle du virage, celle de l'éclair, mais ne s'atteint, comme le précise alors Lacan, qu'à l'usage, à celui des retours réitérés du hors-sens de *lalangue* pour le *parlêtre*. Encore faut-il qu'à ce retour la conséquence se signale d'un changement de la position du sujet à l'égard de cet inconscient, indiquant qu'il ait pu en être saisi au point d'en être modifié quant à ce qui fait sa position à l'égard de ce réel.

Quelle conséquence pour le désir de savoir ? Elle est capitale dès lors que cette passe est celle qui met fin pour l'analysant à ses amours avec la vérité menteuse avec laquelle il a cependant construit cette élaboration sous transfert, cette subjectivation de son *hystoire*. C'est pour cela que, dans ce texte de la « Préface », Lacan propose au passant de témoigner de la vérité menteuse, ce qui implique que le sujet ait pris acte, à la fin, de son mirage et ne puisse rester de ce fait dans l'élaboration transférentielle.

Proposer cela c'est attendre du témoignage qu'il soit bien au service d'un désir de savoir, causé par ce que Colette Soler qualifie de transcendance du réel insu. Cela rejoint ce que nous dit Lacan dans son séminaire *Encore*, que « l'inconscient est le témoignage d'un savoir en tant que pour une grande part, il échappe à l'être parlant ²⁷ », et ce non pas par faute de ne pas l'avoir assez déchiffré mais parce qu'il est *un savoir-faire avec lalangue* sur lequel nous n'avons aucune prise.








Parce que les effets de *lalangue*, hors sens « déjà là comme savoir, vont bien au-delà de tout ce que l'être qui parle est susceptible d'énoncer ²⁸ ». Et que par voie de conséquence ce qui passe au langage de cet inconscient « reste toujours hypothétique au regard de ce qui le soutient, à savoir *lalangue* ²⁹ ».
























En prendre la mesure est une chose. En être affecté d'une satisfaction nouvelle en est une autre. La passe au désir de savoir pourrait se trouver dans le fait d'être disposé, ce qui relève d'une position du sujet, à reconnaître ce réel hors sens, comme l'impossible à élucider, comme bouchon au manque, et qu'à cela ce ne soit plus l'angoisse qui réponde comme affect, mais la satisfaction de fin.

De cela Lacan donne un vivant exemple lorsque, dans sa « Préface » de 1976, il se dit être non pas un poète, mais un poème. « Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'un sujet ³⁰. » Comment mieux dire ce qui à la fin d'une analyse peut passer à l'ex-sistence du dire, de ce dire qui vient nouer le réel hors sens d'un élément de *lalangue* au symbolique, comme trace d'écrit. Pouvoir reconnaître le poème que l'on est, dont on est fait par l'écriture qui a creusé ses sillons dans la parole en analyse et le signer, c'est faire équivaloir le poème à ce bout de savoir sans sujet et s'y reconnaître, sans pour autant en être l'auteur.

Nous pourrions appliquer cette reconnaissance du réel tel qu'il nous dépasse irréductiblement à la question du symptôme tel que Lacan a pu le situer à la fin de son enseignement. Dans la passe, il y a ce changement subjectif qui amène l'analysant à se reconnaître là où ce n'était pas possible avant, c'est-à-dire dans ce reste qu'est le symptôme de fin, irréductible au sens : s'identifier au symptôme, et pouvoir alors prendre une sorte de distance avec, c'est ne plus méconnaître le hors-sens de sa jouissance et c'est cela même qui marque l'élaboration analysante d'un pas tout savoir. De cela aussi, le dire dans la passe peut être témoin : l'affect de satisfaction qui marque un nouveau rapport à la jouissance, à son réel, est aussi ce qui signe ce changement qui fait passe au désir de savoir dont se produit l'analyste.

Mots-clés : désir de savoir, dire, horreur de savoir, satisfaction, inconscient réel.

-
1.  Séminaire d'École animé par Lydie Grandet à Rodez en 2013 et 2014.
 2.  Journées internationales de l'IF-EPFCL à Paris les 26 et 27 juillet 2014.
 3.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 573.
 4.  J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », *Scilicet*, n° 1, Paris, Seuil, 1968, p. 38.
 5.  *Ibid.*, p. 40.
 6.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 449.
 7.  J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 20 décembre 1977.

8.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 345.
9.  S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, chapitre « La sexualité infantile », p. 90.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 274.
11.  J. Lacan, « Discours à l'EFF », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 266.
12.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974.
13.  *Ibid.*
14.  J. Lacan, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 558.
15.  *Ibid.*
16.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974.
17.  J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 308.
18.  *Ibid.*
19.  J. Lacan, « Note italienne », *art. cit.*, p. 309.
20.  J. Lacan, Intervention du 3 novembre 1973, « Sur l'expérience de la passe », inédit.
21.  J. Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 254.
22.  *Ibid.*, p. 254.
23.  *Ibid.*
24.  J. Lacan, « Note italienne », *art. cit.*, p. 308.
25.  J. Lacan, Intervention du 3 novembre 1973, *art. cit.*
26.  C. Soler, *Les Affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011, p. 139.
27.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 126.
28.  *Ibid.*, p. 127.
29.  *Ibid.*
30.  J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », *art. cit.*, p. 572.

AUTRE TEXTE

Sol Aparicio

Une thérapeutique pas comme les autres *

« L'analyse, c'est ce qu'on attend d'un psychanalyste ¹. »

« Il desiderio, l'etica, la tecnica nella cura psicoanalitica ». *Ben trovato*, ce titre ! Il m'a tout de suite intéressée. Il m'a fait apercevoir ceci : ces trois termes – *désir, éthique, technique* – sont étroitement liés, ils se nouent dans le quatrième, *cure psychanalytique*, ce que nous appelons couramment « l'analyse », et définissent la spécificité de celle-ci.

Tel que Lacan l'a souvent répété, l'analyse est une pratique. En tant que telle, elle comporte certainement une technique. Mais ce qui est spécifique de cette pratique, c'est qu'elle subordonne la technique à l'éthique. Pour le dire autrement, la pratique analytique, par la place qu'elle accorde au désir comme instrument, élève la technique à la dignité d'une éthique. C'est ce que je vais essayer de montrer.

Le désir, au cœur des formations de l'inconscient, est, *via* le transfert qui y est essentiellement lié ², un instrument de la pratique, un outil technique. Lorsque Lacan s'est employé à extraire de l'expérience et de la doctrine freudiennes une éthique de la psychanalyse ³, une éthique qui tiendrait compte du seul impératif que Freud a formulé : *Wo Es war, soll Ich werden*, « là où c'était, dois-je advenir », il a montré que c'est d'une éthique du désir qu'il s'agit. Il définira plus tard l'éthique propre au discours analytique comme un devoir de bien dire, soit de « s'y retrouver dans l'inconscient ⁴ » – ce qui ne se fait pas sans le désir, un désir de savoir.

La technique, on le remarque aisément en lisant Freud, n'est pas au premier plan dans sa doctrine. Les textes qu'il a explicitement consacrés à la technique analytique sont, dans l'ensemble de son œuvre, relativement peu nombreux. Comme sont peu nombreuses les règles techniques qu'il a pu donner. On peut même dire qu'il n'y a dans la pratique qu'il a inaugurée qu'une seule règle technique à respecter : la règle fondamentale de l'association libre, à laquelle l'analysant est invité à se soumettre et qui trouve

son pendant, du côté de l'analyste, dans l'attention flottante. On sait par ce que Freud a lui-même raconté que le recours au divan, devenu un élément essentiel du dispositif, n'était pour lui qu'un artifice qui lui convenait, mais auquel il n'accordait pas un caractère impératif.

Les années passant, Freud fut amené à énoncer une autre règle à laquelle il accorda le statut de principe. Après quelque vingt ans de pratique, pas moins, confronté aux difficultés posées par le maniement des phénomènes transférentiels, il avance, d'abord dans ses « Observations sur l'amour de transfert » (1915), que « la technique analytique impose au médecin l'obligation de refuser à la patiente avide d'amour la satisfaction qu'elle réclame ». Puis, trois ans plus tard, il soutient que c'est là un « principe fondamental » de la technique : « Le traitement psychanalytique doit autant que possible s'effectuer dans un état de refus, d'abstinence ⁵. » Pourquoi ? Il s'agit de quelque chose « qui se rapporte [...] à la dynamique de la maladie et de la guérison ». C'est là le point crucial, la compréhension de cette dynamique dont dérive la nécessité du refus comme outil technique. Il explique : « Vous n'avez pas oublié qu'un refus de satisfaction avait causé la maladie du sujet et que ses symptômes lui servaient de satisfaction substitutive. Au cours du traitement, vous pourrez constater que toute amélioration de son état morbide ralentit l'allure du rétablissement et diminue la force pulsionnelle qui l'aiguillonne vers la guérison. Or cette force pulsionnelle nous est indispensable et sa diminution compromettrait l'accession au but que nous poursuivons. » Ainsi Freud fait-il dépendre l'établissement de ce principe technique de sa juste compréhension de ce qui fait le nœud de la névrose, et de la nécessité d'en tenir compte pour résoudre celle-ci.

Lacan poursuit sur la même ligne lorsqu'il dit que « c'est seulement à partir du sens de l'analyse que peut s'énoncer une règle technique ». Il entendait son enseignement, destiné à la formation des psychanalystes, comme « une prise de position fondamentale sur la nature de la psychanalyse » qui devait servir par la suite à « animer l'action » de ceux qu'il formait ⁶. On entend là que la technique est secondaire, qu'elle dérive de ce qui prévaut, à savoir la conception qu'a l'analyste de ce qu'est la psychanalyse.

L'analyse, donc, est une pratique dont la technique semble viser un but thérapeutique. Freud parlait bien de maladie et de guérison. Or, *la psychanalyse n'est pas une thérapeutique comme les autres*.

Cette affirmation, due à Lacan, se trouve dans son écrit « Variantes de la cure-type », paru au début des années 1950 dans une encyclopédie médicale. Le rapport qui lie la psychanalyse à la médecine, et qui permet d'en parler comme d'une thérapeutique, semblait alors aller de soi. Bien

plus tard dans sa vie, Lacan l'évoquait encore lors d'une conférence à l'université de Yale, en caractérisant la psychanalyse comme « la dernière fleur de la médecine ».

Si la psychanalyse a pu être pensée comme une thérapeutique – terme qui nomme en médecine le traitement des maladies –, c'est parce qu'elle tire de là son origine. Freud le rappelait souvent : à ses débuts, datant des dernières années du ^{xix}^e siècle, la psychanalyse s'attacha à « comprendre quelque chose des maladies nerveuses dites “fonctionnelles”, pour surmonter l'impuissance médicale régnant jusqu'alors dans le traitement de celles-ci ⁷ ». Cette impuissance médicale, due à l'ignorance du « facteur psychique », empêchait tout « accès aux secrets des névroses ». Ce sont ces secrets que la découverte de l'inconscient et l'invention du dispositif analytique ont peu à peu dévoilés. La dernière fleur de la médecine est ainsi progressivement devenue une autre discipline – tout en restant, comme elle, attachée à une clinique.

Cent ans après cette naissance, dans le monde occidental tout du moins, qui dira qu'il ne sait pas ce qu'est la psychanalyse ? Et pourtant, dire ce qu'elle est n'est pas si simple. C'est un peu comme le mot « vérité », disait Lacan, « tout le monde sent que ça veut dire quelque chose de bien à part ⁸ ». Oui, mais quoi au juste ?

Pour Freud, son fondateur, il s'agissait d'abord d'une méthode, « méthode d'investigation des processus psychiques (inconscients) » dont dérivait à la fois une méthode de traitement des névroses et une théorie fondée sur cette expérience. Lacan a considéré que même si Freud « pensait qu'il faisait de la science », en fait, « il était en train de produire une pratique ⁹ ». Une pratique originale, qui a inauguré ce que Lacan a formalisé comme constituant un nouveau discours, soit un nouveau mode de lien social.

Freud, donc, pensait qu'il faisait de la science. Il tenait, en effet, à assurer le caractère scientifique de sa découverte. Et il a emprunté, tant à la biologie qu'à la physique, une partie des notions et des concepts psychanalytiques. La psychologie faisait pour lui partie des « sciences de la nature » et la psychanalyse, qu'il désignait parfois comme une « psychologie des profondeurs », s'en distinguait essentiellement par l'hypothèse de l'inconscient – distinction aussi fondamentale que radicale qui reste, bien sûr, en vigueur. La classification des sciences n'est plus pour nous tout à fait la même. On range la psychologie aujourd'hui plutôt dans les sciences dites humaines. Quant à la biologie, elle fonde ce que l'on appelle les « sciences du vivant ». L'expression aurait sans doute ravi Freud qui

considérerait nécessaire de « réintroduire le psychique dans la structure de la vie » et se servait volontiers de la notion de « vie psychique ».

On sait combien la question de savoir si la psychanalyse a ou n'a pas un statut scientifique a occupé Lacan. C'est pourquoi, même s'il ne partageait pas l'idéal scientifique de Freud, il s'est constamment appuyé sur des références aux savoirs scientifiques de son temps – que ce soit l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, l'éthologie, la linguistique, la logique ou encore la physique et les mathématiques. Il a finalement conclu que la psychanalyse n'est pas une science exacte, tout en gardant l'idée de la nécessité d'avoir recours à la formalisation mathématique, car seul ce qui est mathématiquement formalisable peut se transmettre intégralement – et l'existence de la psychanalyse naturellement en dépend, elle dépend de la possibilité de transmission du savoir issu de l'expérience de l'inconscient.

Si Lacan a pu dire au début de son enseignement que « la psychanalyse n'est pas une thérapeutique comme les autres », c'est qu'elle a été dès sa naissance une thérapeutique particulière, basée de façon exclusive sur la parole, son seul instrument. Mais le dire ainsi est encore insuffisant. Il est nécessaire de préciser, en introduisant un des concepts fondamentaux de la psychanalyse, qu'il s'agit d'une thérapeutique dont le seul instrument est la parole sous *transfert*, parole que le désir sous-tend. C'est, en effet, la prise en considération du transfert et son maniement qui distingue la pratique analytique des différentes pratiques psychothérapeutiques aujourd'hui existantes – qui peuvent, elles aussi, revendiquer le recours à la parole.

Qu'est-ce qu'on entend par transfert ? Tout le monde en a une idée. La thèse centrale, freudienne, et admise par tous les psychanalystes, nous dit que « le transfert, c'est de l'amour ». Que ce soit un amour qui se manifeste de façon suffisamment forte pour provoquer l'embarras ou la fuite ¹⁰, ou un amour plus nuancé, moins bruyant, pouvant passer presque inaperçu, ou encore, à l'inverse, un sentiment haineux, on rencontre à chaque fois un « rapport affectif intense ». L'expression est celle de Freud à propos de ses premières expériences d'analyse sous hypnose.

Il peut sembler que cette affirmation – *le transfert, c'est de l'amour* – ne concerne que le rapport de l'analysant à l'analyste, puisqu'elle passe sous silence l'autre partie. C'est sans doute pourquoi des analystes postfreudiens se sont servis de la notion de contre-transfert, voulant nommer ainsi ce qu'il en est du rapport de l'analyste à l'analysant, en particulier ses sentiments. De ce point de vue, transfert et contre-transfert seraient les deux versants du lien analytique, le contre-transfert faisant pendant au transfert

dans sa définition sentimentale ou affective. C'est ce que la perspective introduite par Lacan conteste fermement.

Il s'agit de ne pas se limiter à la description du phénomène. Car s'il est vrai que « le transfert est de l'amour », qu'il se manifeste comme tel dans la pratique et constitue « le noyau de notre expérience ¹¹ », il implique cependant un autre registre, celui du savoir. Le transfert, en effet, « c'est de l'amour qui s'adresse au savoir ¹² ». Cela se vérifie, certes, en dehors de l'analyse mais n'a été mis en lumière que par l'expérience analytique.

Nous entrevoyons là en quoi « la psychanalyse n'est pas une thérapeutique comme les autres ». C'est une thérapeutique qui commence par prendre en compte le rapport du sujet au savoir. C'est d'ailleurs pourquoi ses effets ne sont pas seulement thérapeutiques, elle produit aussi ce que nous appelons un gain de savoir. Et c'est cela qu'elle vise primordialement. La guérison, elle, vient de surcroît.

Bien entendu, le savoir en question dans le transfert analytique n'est pas n'importe lequel. C'est le savoir inconscient. Nous devons à Lacan d'avoir insisté sur la définition de l'inconscient comme un savoir, d'avoir élaboré l'idée d'un savoir insu du sujet initialement avancée par Freud dans les *Études sur l'hystérie*. Le pas suivant est un constat que l'expérience analytique permet de faire : le sujet attribue ce savoir insu de lui-même à l'analyste. C'est très précisément en quoi consiste le transfert. Le sujet analysant transfère sur l'analyste le savoir inconscient ¹³. Cela explique l'amour transférentiel : « Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime ¹⁴. »

Le « sujet supposé savoir » est une fonction que l'analyste incarne pour l'analysant. Lacan en a fait le *pivot* du transfert ¹⁵. Il est toutefois évident que l'analyste, au départ, ne sait rien du sujet qui se trouve en face de lui. Il importe de le souligner, puisque la prise en compte de cette ignorance fait l'originalité de l'expérience freudienne, qui consiste à toujours « prendre un cas dans sa singularité ¹⁶ ». À chaque début d'une analyse, l'analyste a affaire, une nouvelle fois, à un savoir inconscient singulier, dont il ne sait rien. De ce fait, il s'avère que pour lui c'est l'analysant, à qui il donne la parole, qui se trouve en place de sujet supposé savoir ¹⁷.

Si l'on peut se référer à l'analysant et l'analyste en parlant du couple analytique, on ne peut pas pour autant considérer qu'il s'agit d'une relation duelle. Il y a là une vraie question que Lacan a soulevée de façon insistante tout au long de son enseignement : comment penser ce lien entre les deux partenaires en jeu dans une analyse de façon adéquate à l'expérience ?

Dès son tout premier séminaire, il parlait de la psychanalyse comme d'un « rapport interhumain » en soulignant toutefois qu'il ne s'agit point

d'un rapport entre deux individus, qu'il n'y a pas seulement deux corps en présence, puisqu'il y a entre eux, toujours, ce tiers élément fondamental qu'est la parole. Cela étant posé, Lacan a élaboré par la suite la différence entre les places et les positions des deux partenaires du couple analytique. À chaque étape, il a mis l'accent sur la dissymétrie entre l'un et l'autre.

Cet accent était très spécialement marqué dans le séminaire consacré au transfert en 1960-1961. Le titre de ce séminaire soulignait d'entrée de jeu son propos : « Le transfert dans sa *disparité* subjective... » À lui seul, le titre supposait l'affirmation de deux faits que Lacan développera longuement. D'abord, le transfert est un, d'un seul tenant, puisqu'il implique l'analyste. C'est « un phénomène où sont inclus ensemble le sujet et le psychanalyste ¹⁸ ». Nul besoin dès lors de la notion de contre-transfert pour nommer l'implication de l'analyste dans l'expérience, qui est le fait du désir. Ensuite, la *disparité subjective* du transfert corrige une fausse idée induite par la notion d'*intersubjectivité*. Lacan l'avait certes initialement mise en valeur comme une dimension propre à l'usage de la parole. Mais, « l'expérience freudienne ne fleurit que de son absence », l'*intersubjectivité* est ce qu'il y a « de plus étranger à la rencontre analytique ¹⁹ », le transfert n'apparaît que si elle est laissée de côté. En creusant cette notion de *disparité subjective* dans la suite de son enseignement ²⁰, Lacan montrera qu'il y a en fait *un* seul sujet dans l'expérience analytique, le sujet analysant. Son partenaire, l'analyste, n'intervient dans l'expérience que comme objet. « Le transfert, conclura Lacan, fait à lui seul objection à l'*intersubjectivité* ²¹ ».

Parallèlement à la critique de l'*intersubjectivité* et du contre-transfert, Lacan ouvre dans *Le Transfert* une réflexion sur le désir destinée à montrer comment se traduit la *disparité subjective* propre au transfert au niveau de la « relation de désir » qu'il comporte. Il inaugure ainsi une interrogation inédite sur ce qu'il en est du désir chez l'analyste, qu'il poursuit dans *L'Angoisse* et *Les Quatre Concepts fondamentaux*.

[...]

Après cette longue élaboration des années 1960-1964 autour du transfert, dont un des résultats majeurs est de dissiper les questions concernant le contre-transfert pour y substituer la perspective du désir, Lacan y revient encore en 1968 ²². Il s'agit, une fois de plus, de définir la position que l'analyste doit tenir dans l'analyse, et de l'opposer au contre-transfert. Mais il s'agit aussi d'avancer quelque chose concernant ce que l'analyste doit savoir.

Lacan se souvient alors de l'essai de Stendhal sur l'amour et rappelle ses remarques sur le goût et l'estime. Il commente ainsi : « Il n'y a pas que

narcissisme et amour entre les êtres humains », dans une rencontre il y a aussi « ce quelque chose qui s'appelle le *tu me plais* ». Qu'est-ce qui fait la rencontre entre semblables ? Pas facile à dire ! Lacan s'y essaye. C'est un certain dosage du goût et de l'estime qui fait que « ça résonne » pour vous. C'est là quelque chose d'inexprimable, « qui donne support à la réalité de l'autre ». « C'est le support que prend le sujet du *a* et du *i(a)*. » Cela donc, lors d'une rencontre, est dosé exactement comme il faut pour que ça vous plaise.

Eh bien, l'analyste est celui qui est capable de « ne pas se laisser affecter » par ça dans sa relation avec l'analysant. *A contrario*, le contre-transfert consiste à *se laisser affecter*, et à laisser s'introduire dans le lien analytique ce qui est de l'ordre de la relation à nos semblables.

La position de l'analyste se définit par l'extraction de cette dimension. Comment est-ce possible ? Et qu'est-ce que cela rend possible ? Ce n'est rendu possible que par l'opération analytique. La qualification du psychanalyste, explique alors Lacan, résulte de la tâche *achevée* du psychanalysant ; il sera ainsi en mesure « d'aborder les conséquences du discours (de son analysant) », de « se tenir à ce niveau » et « de ne voir que le point où en est le sujet » dans la tâche qui est la sienne.

L'extraction de la dimension du « tu me plais » permet à l'analyste de « faire tourner autour des termes d'une algèbre ce dont il s'agit », le rapport du sujet à la vérité. L'algèbre que nous apprenons à l'école se sert de petites lettres pour formaliser des relations. Avec son algèbre à lui, introduite progressivement dans les schémas et le graphe, Lacan formalise des relations entre ses termes. Il réduit la complexité des relations qui lient le sujet parlant aux autres et à l'Autre. Pour penser l'expérience analytique, il introduit une logique, en accomplissant ce qu'il avait programmé lors du séminaire sur l'éthique de la psychanalyse. « Notre projet, écrivait-il dans son compte rendu, c'est celui de l'éthique qui prendrait fonds d'une logique. »

Il est intéressant de noter que l'extraction de la dimension du « tu me plais » ne s'applique pas seulement à ce que peut éveiller chez l'analyste « la réalité de l'autre » qu'est l'analysant. Elle s'applique aussi à la réalité sociale qui l'entoure, à la subjectivité de son époque qui s'introduit dans son cabinet. Ainsi, faisant référence par la suite à l'excès de l'exploitation capitaliste, Lacan note : « C'est quelque chose qui déplaît. » « Le principe de l'agitation révolutionnaire » est là, « il y a un point où les choses déplaisent ». C'était en 1969, un an après les événements du célèbre mois de mai. Lacan insiste alors sur ce qu'est la position de l'analyste : « Dans le champ du faire qu'il inaugure par son acte, il n'y a pas de place pour quoi que ce soit qui lui déplaise, ni non plus qui lui plaise. S'il y fait place, il en

sort ²³. » Il sort de l'acte, il quitte sa position d'analyste. Cela ne signifie pas qu'il n'ait pas son mot à dire par ailleurs. Cela pointe, de façon précise, ce qui est exigible de l'analyste là où il opère comme tel, dans le cadre du discours analytique.

À l'époque de « La direction de la cure » et du séminaire *Le Transfert*, Lacan parlait d'*abnégation* pour désigner la position du psychanalyste. À d'autres moments, d'une nécessaire *ascèse subjective*. L'extraction du « tu me plais » avance sur la même ligne. Ce qui s'y joue tient de l'éthique propre à l'analyse et ne fera que se traduire par la suite en conséquences techniques.

Qu'est-ce qui reste alors dans ce lien dont est extraite la dimension des affects qui fait l'étoffe du rapport aux semblables ? Il reste ce qui fait l'essentiel du transfert, le rapport déterminé par la supposition de savoir. « Dès qu'il y a sujet supposé savoir, il y a transfert », avait dit Lacan au moment d'isoler pour la première fois cette fonction (dans le *Séminaire XI*). L'amour transférentiel apparaissait alors comme l'obstacle au progrès de l'analyse, un obstacle au désir de savoir ce qu'il en est de l'inconscient. En affirmant plus tard : « Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime », Lacan dévoilait l'intrication des deux versants du transfert, l'amour et le rapport au savoir inconscient. La question du désir de l'analyste se concentre dès lors autour du « désir du savoir ²⁴ ».

Pour conclure.

Lacan disait que « l'analyse, c'est ce qu'on attend d'un psychanalyste ». On peut opposer ce propos à celui que j'ai cité au départ, « la psychanalyse n'est pas une thérapeutique comme les autres », pour rappeler qu'en effet on attend d'un psychanalyste autre chose que d'un médecin ou d'un thérapeute – puisque le fait de souffrir d'un symptôme et de désirer savoir ce qu'il en est pour s'en sortir ne veut pas dire que la névrose soit une maladie guérissable avec une thérapeutique appropriée. Les médecins le savent bien, qui souvent suggèrent à leurs patients : « Peut-être faut-il aller en parler à quelqu'un... »

Quant à ce symptôme dont on souffre, qu'en faire ? Désirer savoir ce qu'il en est, c'est le point de départ de la démarche psychanalytique. C'est autre chose que de vouloir corriger ou rééduquer les comportements et les troubles que ce symptôme peut induire ; ou de vouloir simplement le faire taire médicalement.

La névrose n'est pas à proprement parler une maladie, même si le malheur qu'elle engendre peut, comme on dit en français, vous « rendre malades », vous et parfois aussi ceux qui vous entourent. La névrose est plutôt, Lacan l'a fait valoir, quelque chose de l'ordre d'une question – *une question en souffrance*, peut-on dire en français en profitant de l'équivoque, que le sujet incarne.

Il n'y aurait pas de névrose si l'être parlant n'avait pas affaire à l'inconscient... Cela peut-il faire l'objet d'une thérapie ? Cela peut-il être « thérapeuté », soit traité afin d'être guéri ? Peut-on « thérapier le psychique » ? Lacan considérerait que « ce n'est pas la peine ²⁵ ». Je me permettrai de dire que je suis de son avis. Cela relève sans doute de ce que nous appelons le choix du sujet, ce qui est une façon de dire que c'est une affaire d'éthique. Que serait-ce que de vouloir thérapier le psychique ? Prétendre vouloir guérir de l'inconscient ? Cesser d'en être sujet ? Ce que la psychanalyse a à offrir est autre chose : « La psychanalyse vous permettrait d'espérer tirer au clair l'inconscient dont vous êtes le sujet. » C'est une formule très nuancée, qui ne promet rien. D'ailleurs, Lacan y ajoutait : « Mais chacun sait que je n'y encourage personne, personne dont le désir ne soit pas décidé ²⁶. » C'était dire que la décision en revient au sujet, qu'on ne saurait « prescrire » une analyse à quiconque.

Enfin, je termine avec quelques mots qui intéressent la formation des analystes, à laquelle nous savons qu'était destiné l'enseignement de Lacan, je l'ai rappelé en commençant. Comment se fait-il donc que les références à la technique soient quasiment absentes de cet enseignement ? En dehors d'une brève référence à la raison des séances courtes dans les *Écrits*, je ne crois pas qu'on y trouve grand-chose sur la façon dont il pratiquait. N'y a-t-il pas quelque paradoxe à exclure ainsi la technique de la formation à une pratique dont Lacan n'a point ignoré qu'elle appelait une garantie, et qu'il a voulu soumettre aux exigences de transmissibilité de la science ?

Lacan a certes accordé une place à la technique analytique dans son enseignement, la technique constitue même l'objet explicite de son premier séminaire publié, *Les Écrits techniques de Freud*, et se retrouve encore dans d'autres, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, *Le Transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*... Mais il s'agissait à chaque fois d'une réflexion critique sur la façon dont la psychanalyse se pratiquait et était conçue. Lacan n'a, lui, donné des indications techniques que très rarement. Ce qui abonde dans son enseignement ce sont les invitations à « penser la psychanalyse ».


Il n'y a nul paradoxe au fait que Lacan, pas plus que Freud d'ailleurs, n'ait pas envisagé que la technique fasse partie de la formation de l'analyste. Nul paradoxe, puisqu'il a établi, comme préalable, la nécessité d'une éthique de la psychanalyse. C'est dans cette perspective, je le répète, que Lacan a pensé la psychanalyse.


Le désir – ce concept freudien que Lacan a emprunté à Spinoza, et qu'il a défini « freudiennement », – est, dans ses différentes déclinaisons, l'instrument de l'opération que chaque analyste a à renouveler. En quoi consiste-t-elle ? On connaît les opérations mathématiques, logiques, militaires ou chirurgicales. Il s'agit à chaque fois d'une action, d'un acte qui doit aboutir à un résultat et qui obéit à certaines règles. Parler de l'analyse comme d'une opération, ainsi que Lacan l'a si souvent fait, suppose tout cela et dit aussi que la responsabilité en incombe à l'analyste.


Ce dont l'analyste est responsable, ce qui lui est confié, disait Lacan en 1965, est « l'opération d'une conversion éthique radicale, celle qui introduit le sujet à l'ordre du désir ²⁷ ». Rien d'autre ne saurait l'y orienter, ni lui dicter ce qu'il a à faire, rien d'autre que le désir du savoir que son analyse, à lui, a fait advenir.


























C'est pourquoi j'ai proposé au début de considérer que la pratique analytique, par la place qu'elle accorde au désir comme instrument, élève la technique à la dignité d'une éthique.

Mots-clés : technique analytique, parole sous transfert, éthique du désir, thérapeutique.

*  Ce texte reprend partiellement une intervention faite le 18 octobre 2014 à l'ICLES (Istituto per la clinica dei legami sociali) de Venezia-Mestre, sous le titre « L'instrument du désir », ainsi qu'une conférence prononcée précédemment à l'Institut français de Varsovie, le 12 avril 2014.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, leçon du 14 janvier 1970, p. 59.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, p. 210 : « [...] un phénomène essentiel, lié au désir comme phénomène nodal de l'être humain. »

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1991.
4.  J. Lacan, *Télévision* (1973), Paris, Seuil, 1974.
5.  S. Freud, « Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique » (1918), dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1977, p. 135.
6.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud* (1953-1954), Paris, Seuil, 1975, p. 211.
7.  S. Freud, « Petit abrégé de psychanalyse » (1924), dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1987, p. 97.
8.  Voir sa conférence d'octobre 1967 à Lyon, dans *Mon enseignement*, Paris, Seuil, 2005.
9.  J. Lacan, « Conférence à l'Université de Yale » (24 novembre 1975), dans *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976.
10.  Cf. Anna O. et Breuer, analyste avant la lettre.
11.  Expression de J. Lacan, cf. *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques* (1960-1961), Paris, Seuil, 1991, p. 12.
12.  Cf. J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
13.  Voir *Télévision*, *op. cit.*, chap. v.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore* (1972-1973), Paris, Seuil, 1993, p. 64.
15.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », dans *Autres écrits*, *op. cit.*
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p. 18.
17.  Lacan l'a fait valoir au moment où il formalisait le discours analytique. Voir *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, chap. II et III.
18.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, chap. XVIII.
19.  Voir la première leçon du séminaire *Le Transfert*.
20.  En particulier dans le séminaire sur *L'acte analytique*, 1967-1968.
21.  Voir la « Proposition d'octobre 1967 ».
22.  J. Lacan, *L'Acte psychanalytique* (1967-1968), inédit, leçon du 7 février 1968.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Paris, Seuil, 2006, fin de la leçon du 4 juin 1969.
24.  Les principaux développements de Lacan sur ce point datent de 1974, cf. sa lettre aux Italiens et le séminaire *Les non-dupes errent*. J'ai développé ce point dans « Le désir mis à l'épreuve », *Mensuel*, n° 62, Paris, EFLC, juin 2011.
25.  J. Lacan, « Ouverture de la Section Clinique à Vincennes », 5 janvier 1977.
26.  Voir *Télévision*, *op. cit.*, chap. VI.
27.  J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), inédit, leçon du 5 mai 1965.

CINÉMA

Lucile Cognard

Post partum, un film de Delphine Noels *

Le projet et la réalisation d'un film relèvent la plupart du temps de l'entreprise commerciale. Ce sont ces films dont on entend le plus parler et ils forment une vaste étendue que la base de données collaborative sur le cinéma ¹ chiffre à 1 400 000 œuvres. Ici ou là – et il faut scruter pour les repérer – certains films émergent en îlots. Ils rappellent qu'avec le cinématographe est né le septième art et que des auteurs ont à dire.

Le film de Delphine Noels *Post partum* est sorti en Belgique en 2014 et peine à trouver un distributeur en France, pourtant il mérite toute notre attention. Assidûment versée dans la psychanalyse, sa réalisatrice est membre de l'Internationale des Forums du Champ lacanien, faisant preuve au passage que les Forums portent la psychanalyse en extension.

Au générique, la jeune femme que joue Mélanie Doutey attend avec bonheur son enfant, puis elle accouche. La panique la saisit, elle perd ses moyens. Elle est abattue, en décalage avec ce qui est attendu d'elle. Seule, profondément seule, elle cherche et trouve : des mots, des images et des significations pour s'arrimer.

Une des richesses du film réside dans l'entrelacs des réalités que le spectateur peut construire. Les points de chevauchement sont suffisamment invisibles pour que le spectateur, s'il s'y prête, passe d'un fil à l'autre sans vraiment s'en rendre compte, charriant son lot d'affects et d'effets de sens.

Voir le film en choisissant une de ces réalités et en y croyant dur comme fer est aussi possible, ce que certains critiques n'ont pas manqué de faire, se rempardant dans la normalité. C'est dommage, la complexité des affaires humaines est rarement mise en image pour aider à la penser, et l'inhumanité de la folie rarement humanisée à ce point. La tendresse et l'humour de la réalisatrice sont précieux à ce titre et forment avec son intransigeance à dire la chose un grand écart entre eux, qui tend et solidifie le propos du film. Le cinéma lui offre ensuite une plasticité : images, temps, sons, perception, couleurs, lumières, cadrages et autres.

Mots-clés : cinéma, déclenchement, psychanalyse en extension.

* ↑ *Post partum* est un film de Delphine Noels, avec Mélanie Doutey, Jalil Lespert, Françoise Fabian. Durée : 1 h 40. Scénario : Delphine Noels, David Lambert. Production : Frakas Productions, Les productions Balthazar, Paul Thiltges Distributions.

1. ↑ IMDb est comme un Wikipédia mais conçu pour le cinéma. IMDb est devenu propriété d'Amazon.

L'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien
organise la projection du film

Post partum

de Delphine Noels

Jeudi 9 avril 2015 à 20 h

Suivie d'un débat
en présence de la réalisatrice
avec Colette Soler (EPFCL),
Marie-Christine Laznik (ALI)
et Catherine Vanier
(Espace analytique)

Cinéma l'Escurial
11 boulevard du Port-Royal,
Paris 13^e

Entrée : 15 €

Renseignements : 01 56 24 22 56
www.champlacanienfrance.net



Bulletin d'abonnement

au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version : ☐ NUMÉRIQUE 30 €
☐ 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