

PASSIONS DE L'ANALYSTE
(LES MOMENTS DE FRANCHISSEMENT: LE BEAU, LE BIEN, LA HONTE)

Stoian STOÏANOFF

Quel bien poursuivez-vous exactement concernant votre passion ? Cette question est toujours à l'ordre du jour de notre comportement. Nous avons à chaque instant à savoir quel doit être notre rapport effectif avec le désir de bien faire, le désir de guérir. Nous avons compté avec lui comme avec quelque chose qui est de nature à nous fourvoyer, et, dans bien des cas, instantanément. Je dirai plus on pourrait de façon paradoxale, voire tranchante, désigner notre désir comme un non désir de guérir.
Lacan, Livre VII, **Ethique**, p.258.

(les) arêtes passionnelles /.../ sont des points de jonction, des points de rupture, des crêtes qui se situent entre les différents domaines où s'étend la relation inter-humaine, le réel, le symbolique, l'imaginaire.
Lacan, Livre I, **Les écrits techniques de Freud**, p.304.

Là où il y a passion là naît l'analyste. Ce qui manque peut-être bien le plus aujourd'hui, ici, c'est précisément la passion, la passion en acte. Passion en acte et non pas passion en un acte, en deux actes, voire en cinq actes. La passion en direct en quelque sorte par opposition à la passion jouée, à la passion imaginaire, à la passion absente présentifiée. C'est qu'il y a tout à craindre de la passion déchaînée, de cette passion qu'il n'est plus possible de contenir sur l'autre scène, celle du fantasme, et qui déborde par conséquent sur le réel. Passions d'une vie, qu'on peut tenter de raconter comme la vie, la votre, la mienne. Passion qu'on tente évidemment de réduire de toutes les façons, à la pulsion, à l'affect, au retour du refoulé, et qui reste pourtant irrémédiablement liée au signifiant.

Aux journées préparatoires à ce congrès j'ai tenté, pour ma part, d'indiquer, ce que semble-t-il pour les meilleures raisons, que je vais d'ailleurs tenter de remuer un peu, on eut préféré ne point trop agiter précisément, à savoir ce rapport passionné à l'objet qui constitue le transfert, rapport sur les deux faces duquel Lacan avait eu l'occasion d'insister. Qu'il s'agisse de sa face fétichisée ou sa face érotomaniaque, seuls ceux qui ont eu l'honneur d'y être épinglés à l'occasion d'une cure comme objet, et donc côté analyste, peuvent témoigner du caractère incommode, voire crucifiant de cette position.

Cette position est susceptible de toutes sortes de sublimations, et donc de fausses issues de la cure, notamment dans le registre de l'être puisque l'Ecce uomo, en tant que représentation, voire en tant que Vorstellungrepräsentanz en tout cas en tant qu'image-limite, est ce à quoi on peut en effet appliquer les catégories du beau, du bien ou encore celle de la honte, dont j'aimerais vous parler un peu aujourd'hui, pour autant que ce sont des limites qui, selon Lacan, devraient pouvoir être franchies au titre de la passe.

C'est par référence à ce côté indépassable pour un chrétien de l'image-limite que constitue la figure du Crucifié que nous allons tenter d'interroger l'au-delà de la satisfaction (au sens théologique du terme) qu'apporte cette image, et donc les signifiants et les passions dont elle se soutient. Or, d'une certaine façon, c'est ce travail que Lacan effectue dans son séminaire sur **l'Ethique**.

Ce travail consiste à dégager cette limite de la seconde mort, qu'il illustre diversement, limite essentielle à tout positionnement éthique. Très curieusement, les philosophes du jour, ou plutôt ceux que vous allez prochainement apprendre à connaître (puisque'ils feront référence à partir de 1992 dans le contexte d'une Europe Unie) et qui produisent en République Fédérale d'Allemagne, notamment, ces philosophes donc, dans le cadre de la tâche qu'ils s'assignent, semblent unanimement refuser au commun des mortels l'accès à cette limite. Limite de la mort, voire de la seconde mort, qu'ils connaissent bien entendu mais qu'ils réprouvent, et qui implique selon Lacan un détachement tout fait fondamental vis-à-vis du "service des biens". Ce détachement au regard des biens terrestres, et la position quasi héroïque face la mort qui en est le corollaire (dont seuls les Hezbollah, après Antigone et quelques héros antiques, semblent pouvoir se prévaloir de nos jours), sont rejetés par les philosophes en question (mais il faut bien le dire, aussi par la plupart de ceux des analystes qui se sont présentés à la passe dans le cadre de l'expérience que j'en ai).

Ce qui m'a frappé à la lecture de ces auteurs, par conséquent, c'est la sorte de commune indifférence envers le problème posé par l'extraordinaire revendication d'une Antigone, (mais aussi par ceux que l'on dit fanatisés par quelque idéologie ou quelque religion extatique), ou encore le commun refus de cette limite de la part de philosophes tels que Habermas ou Paul Lorenzen, (qui ne sont quand même pas pour vous des inconnus bien que leurs oeuvres soient difficilement accessibles en français) ainsi que chez ceux des analystes qui se présentent à la passe. Avec pour corollaire les questionnements paradoxaux auxquels ils sont conduits dès qu'ils excluent de l'humain cette limite de la seconde mort que Lacan promeut dans son **Ethique**, ainsi que les solutions étonnantes, sinon franchement "pastorales" du moins fortement teintées de romantisme, qu'ils proposent à l'endroit de ces questions.

1°D'Erlangen à Frankfort le même combat :
sauver la nature... de l'homme...
pour son bien.

Vais-je vous parler philosophie ? Oui dans la mesure où, condamnée à disparaître dans

ses formes universitaires traditionnelles, la philosophie européenne tente aujourd'hui de renaître et de sauvegarder son statut en essayant de répondre aux demandes latentes ou instantes qu'elle repère au sein de la société européenne libérale, en ces temps sinon de "révolution" du moins de profond remaniement à la fois technologique et social. Dans la mesure où la psychanalyse se trouve confrontée aux mêmes demandes il semble aller de soi de prendre en considération les débats d'ordre philosophique, (avec leur prolongement sur les plans social et politique), de façon à examiner s'il y a lieu d'y répondre.

En réalité il s'agit moins de remettre la philosophie à sa place (compte tenu de ses prétentions d'empiéter sur notre champ propre), que de préciser et de reconquérir le terrain perdu en précisant notre objet, et ce d'abord sur le plan éthique.

Il faut dire qu'avec la diffusion des idées psychanalytiques, on assiste à l'écllosion de formes de syncrétisme telles qu'on ne saurait toujours distinguer la part de l'apport psychanalytique sous l'emballage philosophique; mais inversement, dès lors que la psychanalyse s'est vue obligée de traduire et d'interpréter ses propres concepts dans le cadre notionnel d'emprunt qui lui était offert par les différentes sciences dites "humaines", elle a pris ce faisant le risque de perdre une part de son autonomie.

Prenons l'exemple de l'école de Frankfort dont on sait l'importance dans l'élaboration critique de la théorie du champ social. On est frappé, la lecture du **Que sais-je ?** (1987, n°2354, PUF) que lui consacre un Paul Laurent Assoun, par l'air de famille qu'ont certains concepts recteurs de cette Ecole avec d'autres qui pouvaient sembler appartenir spécifiquement au champ de réflexion lacanien. C'est ainsi que "la critique de la raison identitaire" tout aussi bien que celle "de la domination", telles qu'elles ont été promues par Adorno et Horkheimer, font irrésistiblement penser à l'objet petit "a" (cause du désir) chez Lacan ainsi qu'au discours du maître qu'il a commis bien des années après que la **Critique de la raison dialectique** ait vu le jour. Dans cette postérité tout fait prometteuse de l'Ecole de Frankfort s'inscrit Jürgen Habermas, et avec la place qu'il accorde à la psychanalyse dans la constitution du champ du social, on pouvait attendre de sa part quelque développement qui aurait favorisé le rapprochement de ces deux disciplines. Or ce qui prédomine dans ses écrits parus en français ce sont une série d'anti-éloges qu'il destine à quelques uns parmi ses contemporains, et une sorte de renouveau de la Natur-philosophie qui l'oblige à une sorte de prêchi-prêcha proche de ce qu'on est susceptible d'entendre de la part des candidats à la passe.

A côté donc de thèses d'ordre épistémologique intéressantes, qui conduisent Habermas (à la suite d'autres, il faut bien le dire, tels que Feyerabend, et surtout Paul Lorenzen qui s'intéresse aux limites de l'axiomatisation des sciences humaines, laquelle, dans une optique positiviste, restait un idéal réalisable) à postuler l'absence d'une totalisation, d'une unification possible du savoir (sauf précisément à convoquer un sujet supposé savoir transcendant, de type hégélien, ce qui va assez dans le sens de ce que Lacan avançait en disant que sa propre théorisation ne prétendait accrocher autre chose que des bouts de réel), il y a chez Habermas tout un infléchissement d'ordre pragmatique qui ne se maintient sur le plan de la rationalité qu'au prix de certaines contorsions mentales troublantes chez un penseur de cette importance.

Cette "importance" il la partage d'ailleurs avec d'autres de ses collègues philosophes

compte tenu de la fréquence avec laquelle en R.F.A. les médias interrogent les spécialistes de la pensée, du comportement et du social, en les sollicitant dans un dialogue dans lequel les philosophes ne ménagent pas leurs conseils relatifs aux façons optimales de gérer sa santé, ses intérêts, son avenir, son bien en quelque sorte. Tout comme les psychanalystes en France les philosophes en Allemagne sont sollicités sur des questions qui sont du ressort de la sexologie, du conseil conjugal ou familial, du règlement des conflits sur le plan professionnel et syndical etc., à ceci près que le philosophe allemand travaille par médias interposés alors qu'en France, sans exclure ces derniers, ce sont surtout les relations directes qui ont la priorité chez les praticiens habilités dans ces domaines d'activité respectifs.

Evidemment ni les uns ni les autres ne s'interrogent sur le fait de savoir pourquoi précisément c'est à leur savoir qu'on en veut, comme si c'est de cela qu'il s'agissait exclusivement, alors que pour Lacan c'était là le problème éthique majeur qu'il formulait par la question : quel est le désir de l'analyste ?

Pour avancer un peu plus rapidement et peut-être un peu trop brutalement je dirai que Habermas tient en gros ce langage : après la faillite des religions et de la métaphysique que reste-t-il comme source d'espoir à l'individu lambda sinon la rencontre de quelqu'un qui pourrait apporter quelque consolation, notamment face à la contingence, et donc l'arbitraire de la mort ?

De façon plus précise dans **Profils philosophiques et politiques** (1974/71, T.E.L., n°114, Gallimard) Habermas n'hésite pas à convoquer à contrario à la fois Montaigne et les stoïciens pour étayer son besoin de compassion (p.37) :

En affirmant qu'étudier la philosophie c'était apprendre à mourir, Montaigne n'a fait que reprendre un topos ancien; or la préparation des stoïciens à leur propre mort exprime directement le fait que, par principe, la consolation est absente de la pensée philosophique.

Ce besoin de compassion qu'il ressent en lui comme en autrui Habermas l'envisage d'une manière très pragmatique comme un substitut idéologique et donc, pour suivre Marx, comme une drogue à laquelle la masse a droit et que le philosophe n'a aucune raison de lui refuser. Son raisonnement est intéressant puisque les partisans d'une psychanalyse considérée comme une drogue douce argumentent leur position de façon analogue (p.49)

Même après avoir fait sien l'élan utopique hérité de la tradition judéo-chrétienne, la philosophie est devenue incapable de compenser (ou de maîtriser?), grâce à la consolation et à l'espoir, l'absurdité de fait attachée à la contingence de la mort, à la souffrance des individus, à la perte du bonheur personnel et, plus généralement, à la négativité des risques de toute existence, comme avait été en mesure de le faire l'espérance de salut propre à la religion /.../ Certains indices montrent qu'à titre de réaction face à l'abandon massif des certitudes salvatrices de la religion, un nouvel hellénisme se dessine, autrement dit une régression en deçà du niveau atteint par les grandes religions monothéistes, où l'identité se forme au sein d'un dialogue avec le Dieu un. Il y a tout un ensemble de petits substituts subculturels des religions, organisé en sectes et en groupes marginaux extraordinairement différenciés dans leur recrutement géographique par le contenu dogmatique et les origines sociales de

leurs membres.

Par conséquent, sans être dupe de sa position, comme en témoigne l'"escapisme rétrograde" dont il la qualifie (indirectement il est vrai: p.29), Habermas se dit prêt à assumer ce qu'il considère comme une sorte de devoir d'état de pratiquer la consolation, fondant par là cette position élitaire de domination envers autrui, qu'il stigmatise par ailleurs. Rivé au bien d'autrui, consentant par là même au service des biens, son humanisme glisse sur la pente d'une éthique anthropologique (p.262) centrée sur le pivot de la morale de la réciprocité. Pire encore : il fait de cette réciprocité un réquisit de la communication sociale érigée en norme dernière. Il est vrai que face au langage ses repères sont des plus flous mais on ne peut lui faire grief de ce qui reste, et restera sûrement encore longtemps, un des traits de la philosophie allemande. Dire pourquoi serait trop long mais cela peut aussi être fondé en deux mots; c'est d'abord ce que fait en quelque sorte Habermas lui-même lorsqu'il met en cause l'idéalisme allemand, sans se demander jusqu'à quel point cet idéalisme ne fait que refléter le bon sens ou l'âme allemande (p.58)

L'idéalisme a récusé le langage comme l'organon de la connaissance et il a érigé en substitut du langage un art divinisé.

La logique idéaliste désavoue donc sa forme langagière pour se rabattre sur un langage chiffré celui de l'art. C'est une position qui n'est propre ni un Heidegger, ni même un Ernst Bloch et encore moins un Habermas puisqu'on la rencontre quotidiennement aussi bien en France.

Un meilleur argument est constitué nos yeux par le fait que la langue allemande est de fait le seul lien entre les allemands, surtout depuis la bipartition de l'Allemagne à la suite des accords de Yalta. En ce sens toucher la langue, et notamment sa fonction méta-linguistique est un tabou, que les allemands, plus que d'autres, auront beaucoup de mal à transgresser. Que Freud s'y soit risqué indique si besoin était sa dissidence. Les jeux de mots sont un art juif. Que Wittgenstein ait parlé de jeu de langage est une bévue; mieux vaudrait parler alors de jeux d'eau et donc de maniérisme. Comme au château de Hellbrunn à Salzburg.

2° De la trans-humance en tant que métaphore du franchissement culture/nature.

Bref, en un mot comme en cent d'Erlangen Frankfort on s'accorde à penser qu'il est dans la nature de l'homme de refuser l'idée de la mort et que l'impuissance de l'homme face à cette chose abominable nécessite un minimum de consolation, voire de distraction, dans le genre jeu de langage la Wittgenstein.

Je vous avais laissés du côté de Salzburg en Autriche où je me suis rendu cet été, en passant par un certain nombre de localités qui fleurent bon la campagne, et où l'on pratique cette transhumance qui périodiquement fait monter le bétail à près de trois mille mètres d'altitude. Il faut préciser qu'à cette altitude, (en dépit des différences géographiques d'une région à une autre), les arbres disparaissent ou sont réduits à l'état de buissons, et que toute

une flore et une faune, dites sauvages, affirment d'autant plus leurs droits qu'ils bénéficient de la protection légale qui leur est assurée dans certaines réserves et autres parcs dits naturels. Paradoxalement, si l'usage veut que les bêtes domestiquées puissent bénéficier à ces altitudes d'une absence de clôtures (ce qui est loin d'être vérifié) dans le sens inverse les animaux dits sauvages s'accommodent dans une certaine mesure de cette présence de la culture humaine, qui, comme Lacan n'a pas manqué de le noter, se signale presque exclusivement en ces lieux par des déchets divers.

Si je devais désigner une représentation qui, tel un Vorstellungrepräsentanz devait stigmatiser ce noeud de la nature et de la culture je pointerais un trophée qui se trouve au musée du château de Moosham en Lingau, et qui est fait des bois entrelacés de deux cerfs morts dans un combat rituel, tout simplement parce que traînait par là un fil de fer barbelé, qui a servi, en ficelant ces deux bêtes couronnées, à pervertir le rituel agonistique en le rendant légal.

En clair c'est l'intervention humaine qui ici, par le biais du fil de fer symbole de la captivité, infléchit vers une finalité inhumaine le rituel nuptial de deux cerfs libres.

C'est du beau.

Notons le caractère péjoratif de l'expression, encore qu'il soit difficile de préciser de quoi ce "beau" est-il indice de péjoration. Notons la fréquence avec laquelle les philosophes dont nous venons de parler utilisent de tels indices, nonobstant leur fonction normative encore que privative. C'est ainsi que les qualificatifs de "bourgeois" et de "libéral" persistent à avoir pour eux ce sens péjoratif pour autant que les bourgeois seraient encore de nos jours ceux qui possèdent, et la plupart du temps par voie d'héritage, les moyens de production ainsi que cela était de règle au temps de Marx. C'est du moins ce que nous précise un Paul Lorenzen (p. 195; in **Grundbegriffe technischer und politischer Kultur**, "Marx heute", 1983), Suhrkamp t-b.), qui pourtant fait figure de rude penseur, au vu de l'ampleur de ses recherches épistémologiques dans les champs les plus divers dont on a une bonne approche par cet ouvrage même. Que ces indices de péjoration, dont nous ne dresserons pas la liste pour le moment, soient susceptibles de fonctionner comme des anathèmes plus ou moins englobants et persécutifs, compte tenu de l'imprécision de leur extension, ne semble pas tellement retenir ces auteurs tout préoccupés qu'ils se montrent à préserver non seulement la Nature (autre concept relativement récent et sur lequel Lacan a pu ironiser à l'occasion, disant que la Nature n'est peut être pas aussi naturelle que ça) mais la nature même de l'homme. Quelles que soient les précautions qu'on se donne dans un tel débat, dès qu'il se trouve engagé dans de tels termes il est clair que l'issue en est toujours la même à savoir un conflit à couteaux tirés entre gens qui prétendent détenir avec certitude une définition de l'humain. C'est au nom de la sauvegarde de cette essence humaine que s'autorisent tous les racismes, voire toute forme d'anthropologie ou simplement d'humanisme.

Nous ne pouvons omettre de signaler que l'essentiel de la démarche de Lacan dans son séminaire sur **l'Ethique** part de cette définition du prochain, dont les formes plus ou moins élaborées peuvent être subsumées sous le concept de La chose qui est l'équivalent du das Ding freudien. Cette Chose freudienne, l'égard de toute détermination trop exclusive de l'humain a

l'avantage de préserver une marge d'indétermination capitale. Le qualificatif d'humain, sur lequel Lacan n'a cessé d'équivoquer, se trouve être encore trop marqué sur le mode du jugement normatif puisqu'il renvoie à inhumain qui déjà constitue une interprétation déontique. C'est pourquoi les auteurs allemands récents distinguent entre Menschlichkeit et Menschkeit sans pour autant éviter toute forme de parasitage par quelque indication péjorative ou normative. "Humance" nous semble un signifiant assez propice à désigner ce que Lacan se contentait d'épingler du terme de parle-être, à ceci pris qu'il appelle la "trance" qui lui va comme un gant pour former la "trance-humance" dont nous avons vu qu'elle se construit dans l'entre-deux de plusieurs limites.

Qu'une Antigone doive faire figure de nos jours d'humanoïde, voire d'objet non-identifié est la conséquence de cette connaissance paranoïaque dont nous persistons à sous-estimer les effets sociaux, et tout spécialement dans les cures analytiques. Je parle de la connaissance qui se réveille à des moments bien précis chez l'analyste et qui lui fait commettre des actes, essentiellement ségrégatifs, généralement justifiés après-coup par la recherche du bien de l'intéressé et de celui de la collectivité. Or ce bien, ainsi que la gestion du bien des autres, se constituent en limite indépassable dès lors que ce qui est au-delà de cette limite est précisément vécu comme in-humain.

Que le bouddhisme ait inventé un type de renoncement aux biens de ce monde qui ne soit pas de pur artifice, ni même un potlatch c'est ce que j'ai tenté de prendre en compte dans un écrit récent, dont vous n'êtes pas plus de trois ou quatre à avoir eu connaissance, et qui a circulé sous le titre provisoire d'"Essai sur l'inspiration orientale de Jacques Lacan". Je dois aussi préciser que cet essai a été précédé d'un autre dans lequel j'ai tenté de proposer un diagramme de la cure, et donc de ses modes de terminaison, à partir d'une métaphore construite sur le modèle des machines digitales, sous le titre (inédit) d'"Essai sur les logiciels freudiens". C'est donc dans l'après-coup de ces travaux préparatoires que je me suis mis à la lecture de la version officielle du séminaire de Lacan sur l'Éthique où j'ai puisé quelques réflexions que je vais tenter, à présent, de développer devant vous.

3° De la nature du Beau ou des chaussures de Monsieur le Professeur D*.

Avec cette notion de trans-humance à laquelle nous venons de donner le sens d'un passage de l'humain à l'a-humain et donc celui d'un franchissement qui met en question "le bien de l'homme", nous venons de soulever une pierre fondamentale dont s'abrite l'éthique, mais aussi nous venons de saisir la difficulté de lire ce que cette pierre recèle comme texte.

A côté de ce premier texte, le texte du bien il en est un autre à la lecture duquel nous introduit le séminaire sur **l'Éthique** c'est le texte du beau avec ses propres ressources de franchissement.

Beauté de la Nature. C'est autour de ce thème que nous allons revisiter l'Autriche qui est le paradis du vert, du culte rendu à la Nature, et des verts, politiquement s'entend. La Naturwissenschaft est ici une seconde vertu et le respect de la Nature revêt des aspects

escapiques dont témoignent de nombreuses oeuvres d'art représentant le cerf mystique, auréolé de brume et aperçu au détour d'un sentier. C'est là par excellence la représentation de l'Unheimlich telle qu'elle s'offre dans le fantasme maniériste; de même qu'un matin, parcourant le couloir vous tombez en arrêt devant la porte entrebâillée de la chambre parentale et vous surprenez la nudité de votre mère, de la même façon on construira pour votre plaisir, pour ce plaisir fait de surprise et de retrouvailles, des allées agrémentées de jeux d'eaux, au détour desquelles vous découvrez, plötzlich c'est le mot, le château de vos rêves, le Hellbrunn par exemple.

Plus banalement vous feuillotez un album et vous reconnaissez cette vieille paire de grolles peintes par Van Gogh et vous vous laissez envahir par le sentiment d'une présence magnifiée que le prosaïsme du sujet ne laissait pas soupçonner. Ici l'air familier de l'objet subit une mutation inquiétante que l'on s'empresse de verser au compte de l'esthétique. Ce serait, selon Kant, nous dit Lacan, le premier degré du Beau.

Ici Lacan ne se contente pas de nous laisser en méditation sur une célèbre oeuvre d'art. Il va plus loin en nous livrant un souvenir personnel dont l'étrangeté se double pour nous du plaisir d'y retrouver un de ces grands absents de la biographie de Lacan, et que ce dernier qualifie pourtant à deux reprises, en 1963 et 1971, dans son séminaire, de Maître; nous voulons parler de Paul Demiéville. Evidemment, il se trouve que d'autres noms pouvant convenir au contexte ont été évoqués en privé, mais jusqu'à plus ample informé je soutiens que c'est le nom de Demiéville qui s'inscrit logiquement dans la suite de mes recherches antérieures.

C'est, donc, toujours dans son **Ethique**, à la page 343, que Lacan nous conte l'épisode suivant de sa vie privée :

J'étais un jour Londres, dans une sorte de Home, comme on dit là-bas, destiné me recevoir à titre d'invité dans un Institut qui répand la culture française. C'était un de ces charmants petits quartiers éloignés de Londres, vers la fin octobre, où le temps est souvent radieux. C'est ainsi que je reçus une hospitalité dans un charmant petit édifice, marqué du style d'un conventionnalisme victorien. Une bonne odeur de toasts grillés et l'ombre de ces gelées immangeables dont il est d'usage là-bas de se repaître donnaient cette maison son style.

Je n'y étais pas seul, mais avec quelqu'un qui veut bien m'accompagner dans la vie, et dont une des caractéristiques est l'extrême présence l'unicité. Au matin, cette personne, mon épouse, me dit tout à trac - Le professeur D* est ici - il s'agit d'un de mes maîtres, quelqu'un qui fut mon maître à l'Ecole des langues orientales. C'était très tôt le matin. Comment le savez-vous ? Demandai-je, car je puis vous dire que le professeur D* n'est pas un intime. On me répondit - J'ai vu ses chaussures.

Vous voyez qu'il n'est pas possible de citer ce passage autrement qu'en entier si l'on veut donner un aperçu du procédé narratif utilisé par Lacan dans ce cas. Ce qui frappe en effet dans ce récit c'est le luxe de détails relatifs à la chaleur de l'accueil qu'il a reçu dans ce home, et

tout est fait pour indiquer qu'il y était bien, ce que les allemands traduiraient par des adjectifs tels que gemütlich ou encore heimlich. L'ampleur de la description du bien-être dont on jouit en ce lieu privé est au service de l'effet de contraste obtenu par l'immixtion de quelque chose dont Lacan tient à nous avertir par une dénégation qu'il ne fait pas partie de son intimité. Pour accroître cette impression de mystère (car rien dans ce qui suit ne pourrait être d'ordre diffamatoire et le requérir expressément) Lacan omet de donner le nom de la personne (le professeur Demiéville) et se contente de la prudente indication d'un D* suivi d'un astérisque comme s'il s'agissait d'un cas clinique relaté en public. Et même si cette amputation signifiante, qui est de taille quant à ses effets d'occultation, ainsi que j'ai essayé de le montrer ailleurs, n'est le fait que des transpositeurs successifs de ce séminaire, ce qui compte c'est le prix dont se paye une transmission, dont l'impact est inappréciable. Voyons ainsi la suite de ce texte

Je dois dire que je ne manquai pas d'éprouver à cette réponse un certain frisson, et aussi quelque ombre de scepticisme - le caractère hautement caractéristique d'une individualité dans une paire de croquenots posés là à une porte ne me paraissant pas porter des caractères suffisants d'évidence, et rien d'autre ne m'avait laissé pressentir que le professeur D* pût être à Londres. Je trouvai la chose plutôt humoristique, et n'y attachai plus d'importance.

A l'heure précoce qu'il était, je me rendis sans plus y penser le long des couloirs, et c'est alors qu'à ma stupeur, je vis se glisser en robe de chambre, laissant voir par l'intervalle de ses pans un caleçon long hautement universitaire, le professeur D* en personne, qui effectivement sortait de sa chambre.

Cette expérience me paraît hautement instructive, et c'est par elle que j'entends vous amener la notion de ce que c'est le beau.

Ce qui nous est relaté contraste avec la quiétude home-like du passage précédent à quoi succède le haut degré d'inquiétude sinon d'angoisse qu'engendre chez l'intéressé l'annonce par son épouse de la présence de la chose détectée par le biais de ce qui la représente : la paire de chaussures; et le frisson qui en est le témoignage le plus flagrant avec la rationalisation après-coup (la note de scepticisme) qui vient la souligner, précède et prévient la fois la surprise, la stupéfaction de se trouver subitement en présence de la chose elle-même : le professeur Paul Demiéville.

Ce qui est beau c'est donc d'avoir d'une part cette présence (les chaussures) qui évoquent une absence (le professeur), qui se double d'une autre présence qui est celle du professeur en personne. Loin d'être le signe d'une Plénitude ça constitue un comble.

Ici l'objet partiel, les chaussures, ne s'élève à la dignité de la Chose que dans l'ombre du Professeur, dont la stature au regard de Lacan ne peut se comparer qu'à la place qu'occupait pour Freud un Brücke, par exemple. Et puisqu'un Maître en appelle un autre nous ne sommes point étonnés de voir se profiler l'ombre de cet autre maître qu'a été pour Lacan un Paul Claudel qui se trouve évoqué à la page suivante en ces termes

Mais puisque j'ai évoqué les Hollandais, prenez la nature morte. Vous y trouverez, en sens contraire de celui des croquenots de tout à l'heure,

commençant à bourgeonner, le même passage de la ligne. Comme l'admirablement démontré Claudel dans son étude sur la peinture hollandaise, c'est pour autant que la nature morte nous montre à la fois et nous cache ce qui est en elle menace, dénouement, déroulement, décomposition, qu'elle présentifie pour nous le beau comme fonction d'un rapport temporel.

Si "passage de la ligne" il y a, c'est d'abord de l'ordre d'une métaphore, d'une substitution signifiante par quoi Claudel vient à la place de Demiéville, qui se trouve censuré, warded off, aurait dit un Hanns Sachs. Ce qui reste c'est la barbouille hollandaise comme signe du caviardage de la censure, pour employer ici les images même dont use Freud. Le signifiant Demiéville se trouve ici réduit au signifié "croquenots" disparaissant dans la mièvrerie qui l'emporte au profit d'un autre, tout aussi menacé de désêtre dès lors qu'il a pour fonction de dissimuler la faille où l'idéal se mue en ce rien, à quoi se réduisent à la fois les significations et les êtres frappés par la déchéance du signifiant.

Ce qui souffre préférentiellement dans ce franchissement de la ligne du beau c'est l'image narcissique, celle du corps humain en tant que désirable. Lorsque l'image cesse d'être soutenue dans sa signification narcissique par le signifiant du Nom du Père, lorsqu'il se produit la forclusion du sens dont elle est porteuse alors se réalise quelque chose que Lacan évoque à travers la mort d'oedipe et celle de Monsieur Valdemar, où l'image du corps s'évanouit laissant place à l'horreur (Lacan, Livre II, **Le moi dans la théorie de Freud**, p.269-10) :

La mort d'oedipe. Elle se produit dans des conditions extrêmement particulières. Celui qui, de loin, a accompagné du regard les deux hommes qui vont vers le centre du lieu sacré, se retourne, et ne voit plus qu'un des deux hommes, voilant la face de son bras dans une attitude d'horreur sacrée. On a l'impression que c'est quelque chose de pas très joli à regarder, une espèce de volatilisation de la présence de celui qui a dit ses dernières paroles. Je crois que l'oedipe à Colone fait ici allusion à je ne sais quoi qui était montré dans les mystères, qui sont ici tout le temps à l'arrière plan. Mais pour nous, si je voulais donner une image, j'irais la chercher encore dans Edgar Poe. Edgar Poe a tout le temps jouté le thème des rapports de la vie et de la mort, et d'une façon qui n'est pas sans portée. En écho à cette liquéfaction d'oedipe, je mettrai l'Histoire de Monsieur Valdemar./.../

Cela fait six mois qu'il a déjà dit qu'il était mort, mais lorsqu'on le réveille (grâce aux passes contraires), M. Valdemar n'est plus rien qu'une liquéfaction dégoûtante, une chose qui n'a de nom dans aucune langue, l'apparition nue, pure et simple, brutale, de cette figure impossible à regarder en face qui est à l'arrière plan de toutes les imaginations de la destinée humaine, qui est au-delà de toute qualification, et pour laquelle le mot de charogne est tout à fait insuffisant, la retombée totale de cette boursoufflure (cf. Freud) qu'est la vie - la bulle s'effondre et se dissout dans le liquide purulent inanimé.

Ici c'est bien le mot qui manque pour qualifier cette sorte d'image. A un degré moindre il convient de remarquer que ce rapport au corps ne nous laisse guère de latitude, voire de distance à son égard dès lors que nous devons en parler en tant que (ce corps) nous l'habitons.

On ne voit guère le succès que pourrait avoir sur le plan publicitaire un slogan formulé (en français) de la sorte : (1) trempez votre corps matin et soir dans X (où X serait le nom d'un produit de beauté, par exemple); la seule façon correcte de s'exprimer étant : (2) trempez-vous matin et soir etc. Que l'on puisse distinguer un humanoïde (1) d'un humain (2) sur ce seul mode d'énonciation nous paraît une éventualité à vérifier; mais loin qu'il s'agisse là de phénoménologie il convient de savoir lire cette impossibilité de distanciation par rapport à son propre corps comme un effet de structure. Quid alors d'un "analysé" qui userait à l'occasion d'une construction de phrase du type (1) ?

4° Où va la honte dès lors qu'elle a été vue ?

Nous allons aborder à présent un troisième mode de franchissement en tentant d'établir le texte de la honte. La honte c'est le pain quotidien de l'éreuthophobe mais c'est déjà presque une honte, si l'on peut dire, apprivoisée. Parlons plutôt de la honte qui vous envahit à tel tournant de votre existence et qui vous fait expérimenter un moment de désêtre pour le moins singulier. Reprenons ici notre exemple de la promenade le long d'une allée dans un parc public.

Soudain (plötzlich - c'est le mot) contre un arbre, un imperméable qui s'ouvre et un sexe qui jaillit à votre plus grande honte.

Voilà. Evidemment pour que la honte se produise, avec la sorte de manque d'esprit d'escalier qui vous saisit, cette sorte de défaut de la pensée où cet acte vous plonge, il y faut quelques conditions; il faudrait notamment pousser plus loin cette analyse du côté de ces "troubles du cours de la pensée", de ces "fadings", de ces "barrages" que nous décrivons chez le schizophrène précisément parce que nous les comprenons trop bien, et qu'à l'inverse de nous il semble s'y complaire, sans songer qu'il puisse s'agir là d'un accès de honte porté à la puissance d'état de mal de vergogne; Freud voit dans la honte un effet d'après-coup. Ce n'est pas parce que l'hystérique pare à cet accès de honte grâce à ce PROTON PSEUDOS, à ce premier "mensionge", comme s'exprime Lacan, qui se trouvera par la suite porteur d'une charge traumatique, que la Honte n'est pas présente. C'est tout à fait patent dans le cas ("La naissance de la psychanalyse; **Esquisse...**", P.U.F., 1956, p.363) d'Emma, relaté par Freud, où le symptôme, l'idée fixe de la patiente, (exprimé par le commandement qu'elle ne doit pas entrer seule dans une boutique) est le reliquat de la honte ressentie lorsqu'à 13 ans deux vendeurs de la boutique dans laquelle elle était entrée s'étaient esclaffés. Ici ce qui déclenche la honte n'est point l'organe sexuel exhibé mais son équivalent : l'organe vocal (par le biais du rire et la signification sexuelle qu'il prend pour elle). Il n'atteint son impact, la pudeur de la patiente, que parce qu'elle avait été préparée par une scène sexuelle vécue à l'âge de huit ans. La honte n'est en fin de compte que le sentiment aigu, la révélation d'avoir partie liée avec l'Autre, l'Autre préhistorique et inoubliable, pour Freud, ou encore l'Autre... du langage, pour Lacan, et d'être habité par lui.

Que la psychanalyse puisse tirer enseignement de telles situations où un minimum de repères théoriques s'impose à qui s'intéresse au caractère répétitif de ces situations, (qui tournent d'ailleurs rapidement en habitudes et donc n'ont toute leur pertinence que lorsqu'elles viennent à être réactivées dans une cure), c'est ce qu'on aurait pu espérer, et c'est entre autres

ce que Lacan aurait aimé mettre en valeur par la procédure de la passe. Qu'y rapporte-t-on toute honte bue ? Je me contenterai, pour ma part, compte tenu de l'insistance de mon implication dans cette procédure, de relever quelques éléments de réponse.

5° La honte, le beau et le bien
vus à travers l'expérience de la passe.

S'il est vrai que le refoulement porte sur le signifiant, et qu'il s'accompagne d'un changement de signification de l'é-vénement où s'origine le signifiant, ce sont les significations du bien, du beau et de la honte qui constituent la trace de ce refoulement pour autant qu'il serait primordial, c'est-à-dire qu'il porterait sur les signifiants qui, de par leur exclusion de la chaîne signifiante, sont à la racine de la subjectivité.

Ayant ainsi effectué une présentation sommaire des trois moments de franchissement que nous propose Lacan dans son **Ethique**, et qui sont donc ceux du bien, du beau et de la honte, nous allons les reprendre à la lumière des enseignements que nous a apporté la mise en jeu de la procédure de la passe au sein des C.C.A.F. depuis bientôt cinq ans et à laquelle j'ai participé en tant que membre des différents jurys de passe qui ont été tirés au sort.

L'originalité de cette "reprise" a été marquée par la tentative effective des différents jurys de faire enseignement de leur expérience, mais je dois ajouter qu'aucun jury (dont j'ai fait partie) n'a envisagé explicitement le problème de la passe dans les termes que j'ai choisi de mettre aujourd'hui en valeur, ce qui ne veut pas dire que les problèmes posés par ces modes de franchissement aient été totalement absents de ce qui s'est passé.

Commençons par ce qui a été le moins évident, et qui peut-être est resté le plus masqué : La honte Je comparerais à cette occasion le dispositif de la passe à un système producteur de particules dont l'énergie doit être mesurée, où la source serait le passant, les amplificateurs les passeurs, alors que le jury fonctionnerait comme chambre d'ionisation permettant de détecter le passage des particules, des quanta de sujet, qui transitent le long du dispositif. Et bien, on peut dire qu'en certaines circonstances, notamment au cours du récit de certains exploits sexuels, l'afflux de particules chargées de fortes intensités émotionnelles a pu provoquer au sein de la chambre d'ionisation des nuages de condensation particulièrement marqués, sous forme de larmes de rire que certains des membres du jury se sont vu tirer des yeux à l'occasion.

Mais ce ne sont pas, loin de là, les seuls modes d'action qui ont été observés, ni les plus pertinents d'ailleurs; c'est ainsi que je me suis vu une fois interpellé, (c'est une façon de parler pour une particule) par quelqu'un qui m'a dit textuellement : "mais enfin, mon cher Stoianof, comment une personne cultivée comme vous peut-elle dire des choses pareilles ?" (Sous-entendu : n'avez-vous pas honte ?) La honte qui était donc là, latente, n'est-ce point par le filtre de la passe qu'elle était parvenue à suinter jusqu'à faire interagir les membres du jury?

Ici faute de "compte-rendu" le débat tourne au règlement de comptes entre membres du jury. A défaut que quelque chose fasse mémoire, fasse savoir-su, c'est sur le mode de l'agieren, du passage à l'acte, que le jury l'inscrit. C'est dire la charge revendicative voire

perscutive que supporte ce poste de la Honte qui se fait jour au-delà des somatisations qui se tiennent à ses avant-postes.

Enfin, dans un cas qui m'a paru d'une pertinence particulière, il nous a été relaté la déchéance, le déshonneur d'un père, qui s'était désolidarisé de la loi de son milieu et les plaintes du passant hésitant à relever un tel héritage, à assumer un tel destin d'ostracisme à la fois familial et social.

Je m'en tiendrai à ces observations en ce qui concerne la honte et me contenterai donc de ces sortes de raccourcis éhontés à quoi je réduis les fruits d'une expérience dont nous n'avons pas toujours su apprécier la saveur.

Je passe donc rapidement au second des franchissements qui nous sont proposés par Lacan, à savoir le beau. Pour le coup je me trouve un peu sec sur ce thème, encore que, parmi l'hétéroclite des objets dont nous avons eu à connaître dans les récits plus ou moins circonstanciés de cures qu'il nous a été donné d'entendre, il en est sûrement plus d'un qui ont pu être élevés la dignité de la Chose, mais il faut avouer qu'il est difficile d'en parler sans révéler des particularités biographiques bien reconnaissables, d'une part, et que l'anecdote des godasses du Professeur Demiéville, d'autre part, suffit à frayer la voie à ceux qui voudront bien se rendre attentifs à cette problématique du passage de la ligne du beau. Le démontage de sa chicane exigerait, à suivre Lacan sur ce point, à la déconstruction d'une anamorphose qui nous assigne un trou de serrure particulier, voire une instrumentalité spécifique à son accès, qui s'effectue par le défilé d'une iconographie mortelle.

J'insisterai plus volontiers sur le franchissement du bien et du prochain, vu le départ nettement philosophique que j'ai pris ce matin, car l'interprétation qu'en donne un analyste se trouve précisément marquée par l'éthique dans laquelle il se meut, ce qui mérite d'être non seulement entrevu mais précisé, dans une cure qui se veut didactique.

Ici les témoignages issus de la passe sont plus fréquents, encore qu'ils abondent évidemment dans l'expérience de quiconque s'est mis un jour en position d'analyste; toutefois l'insight, le point de vue théorique à quoi de tels franchissements sont censés donner accès, peut tarder se produire, du fait de l'énormité des enjeux et des idéalizations mis en cause, d'une part, ou simplement en raison du mode de conduite de la cure qui peut être de nature à fausser le repérage qui aurait dû se produire à cette occasion, d'autre part.

Un tel franchissement suppose le deuil du bien du prochain, et ce bien consiste à vouloir sauver l'âme du prochain (ou son désir à quoi par définition on s'accroche); or vouloir sauver l'âme de l'autre revient souvent, comme il est bien connu, à damner la sienne propre, et c'est donc sous la forme de ce paradoxe que la problématique peut se perpétuer jusqu'au moment où surviendra quelque chose de nouveau, par exemple un deuil effectif touchant une personne chère (il importe peu ici qu'il s'agisse d'un proche ou d'un patient, compte tenu des modes identificatoires sous lesquels les patients sont intégrés dans l'économie libidinale de l'analyste). C'est à cette occasion que des revirements essentiels se produisent sur la base de l'insight relatif à l'indétermination fondamentale dont est frappé ce bien du prochain, et à l'aliénation qui faisait miroiter ce bien sous les ornements de la certitude. Ce type de passage

est marqué d'un contrecoup où ce sont les sentiments d'indignité et de dévalorisation de soi-même et d'autrui qui dominant, à moins que la bascule ne révèle des traits puisés dans le registre de l'exaltation maniaque, deuil et mégalomanie étant susceptibles (au terme d'une sorte de cicatrisation de la béance transférentielle) de s'équilibrer à la longue (asymptotiquement).

Ces aspects somme toute descriptifs, phénoménologiques, à quoi nous nous limitons aujourd'hui, appellent une remarque essentielle. C'est que ces témoignages, obtenus dans l'après-coup immédiat de tels remous, voire de tels vécus à la limite du catastrophique, ne supposent pas un climat de sérénité (exigible par une véritable Befriedigung freudienne), pas plus qu'un mode d'exposition rationnellement ordonné, ce qui explique peu ou prou la sorte d'incrédulité qui s'empare généralement des membres du jury à les entendre (surtout si ces derniers sont peu soucieux de replonger dans la sorte de profond désarroi qui est le fond commun propre à ces témoignages et dont on serait tenté de faire une marque d'authenticité).

Depuis Sade, on devrait être averti du climat de passion, voire de meurtre, dans lequel la question du bien d'autrui se développe, à quoi l'expérience psychanalytique est loin d'être susceptible d'apporter un démenti, puisque de par sa nature elle est à même de faire le partage entre ce qui relève du bien et ce qui est réductible aux biens de ce monde. Que cette distinction fondamentalement éthique ait été aperçue comme un enjeu dans la cure ne veut pas dire qu'il soit exclu qu'on puisse choisir le service des biens au prix du renoncement à son désir. Il est même essentiel d'examiner à quel type de compromis sont conduits les partisans convaincus de ce renoncement et c'est ce que nous avons tenté d'introduire en rappelant un certain nombre de points de vue théoriques supportés par des philosophes qui se veulent pragmatiques.

6° Les trois épissures-passions du noeud du trèfle.

Puisque l'humanité de l'analyste défaille à chacun de ces trois franchissements, les manières dont le crucifient ces trois passions doivent avoir quelque chose en commun qui a pour nom la structure du sujet de l'inconscient. Nous avons déjà vu que le noeud en trèfle est cette structure et que ce trèfle est susceptible d'être prélevé sur un noeud borroméen à trois ronds, au moyen de trois épissures (en réalité deux suffisent). Par conséquent si la cure est une paranoïa réussie, au terme de la cure le névrosé doit avoir un aperçu assez précis d'au moins deux de ces arrimages, et donc d'au moins deux des passions qui le dévorent en tant que parlêtre, pour se reconnaître un destin de psychotique, c'est-à-dire le destin d'Un qui ne se soutient que du noeud en trèfle.

Ceci nous conduit à considérer chacun des trois franchissements que nous avons retenus : le beau, le bien et la honte, comme des modes de mise en continuité de deux dimensions; prenons le beau s'il est vrai qu'il met en jeu l'image narcissique il convient de le situer au croisement de l'imaginaire et du réel selon l'équation $R \# I$, à lire réel indifférent de l'imaginaire. Ceci peut recouvrir cliniquement certaines effusions imaginaires avec l'Autre, notamment avec la nature, qui conduisent à confondre le décor et ce qu'il est censé représenter. Cette exigence d'un réalisme pointilleux du décor a été signalée chez un Louis II de Bavière, mais chez ce dernier elle va jusqu'à vouloir confondre la copie avec l'original, comme c'est le cas au château de Herrenchiemsee qui se veut la réplique exacte du château de Versailles.

De même l'épissure de la honte s'écrira R # S, et recouvrira, par exemple, ce que Lacan nomme "l'image sanglante du sacrifice que réalise le suicide mystique".

L'épissure du bien s'écrira S # I et recouvrira un autre frayage, qui ne demande qu'à reprendre du service chez le sujet normal, j'entends celui qui n'a pas été conduit à doubler des courts-circuits par des lacets supplémentaires constitués par la dimension propre au symptôme.

Mais à les individualiser ainsi nous risquons de masquer le fait que ces mises en continuité s'effectuent dans une certaine proximité de la Chose, et donc du Nebenmensch freudien, en tant que la cause du désir, intimité singulière qui viendra colorer tous ces franchissements, voire ces moments féconds, d'un halo d'inquiétante étrangeté.

Il ne nous reste plus qu'à tenter de regrouper sous la forme d'un tableau les modes de franchissement qui nous ont retenu au cours de ce travail, ainsi que leurs déterminations et conséquences structurales.

FRANCHISSEMENT	HONTE	BEAU	BIEN
FORMULE	R # S	R # I	S # I
COUVERCLE	SYMPTOME	ANGOISSE	INHIBITION

Il n'est pas question, bien entendu, de conclure sur un chapitre aussi important de la théorie et de la clinique psychanalytique. Pour s'en convaincre il suffira de reprendre le noeud borroméen à trois et de constater que l'effet isolé d'une des trois épissures que nous pratiquons aux pointes extrêmes des pétales du trèfle, loin d'épuiser la question, souffre d'une double indétermination.

1° Il est clair que les moments de franchissement que nous venons d'examiner peuvent correspondre à des faits localisés, distincts, et qu'ils ont en commun la mise en continuité transitoire ou définitive de deux dimensions. Dans les cas où cette suture est transitoire, il peut s'agir simplement du passage d'une dimension au-dessus de l'autre, ce qui suppose soit une coupure suivie immédiatement d'une suture, soit encore une double coupure suivie d'une double suture.

2° D'autres variantes peuvent s'introduire du fait que les épissures n'aurent plus lieu uniquement aux extrémités distales des pétales du trèfle mais à leur racine, avec toute une série de compositions possibles. De là à être en mesure de rendre compte de leurs variétés sur le plan énonciatif il y a un cheminement dont nous nous tenons pour satisfaits d'avoir pu ne serait-ce que l'indiquer aujourd'hui.

