

Psychiatrie aux limites

Une critique du paradigme tragique en psychanalyse à partir de la conception éthique de la subjectivité chez Emmanuel Levinas. De l'assomption tragique au soupçon comique de la castration<sup>☆</sup>

*Criticizing the tragic paradigm in psychoanalysis based on Emmanuel Levinas ethical conception of subjectivity. From the tragic assumption to the comic acknowledgement of castration*

Rodrigo De La Fabián\*

*Directeur du troisième cycle et de recherche, faculté de Psychologie, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, Vergara 275, Santiago-Centro, Chili*

Reçu le 27 janvier 2009

Disponible sur Internet le 12 octobre 2010

---

**Résumé**

Jacques Lacan pensait que la clinique psychanalytique devait rapprocher l'être humain de l'expérience ultime de la castration, en d'autres termes, de l'assomption tragique de l'inexistence de l'objet du désir. À partir de la pensée d'Emmanuel Levinas, l'article met en évidence la solidarité de J. Lacan et de Martin Heidegger quant au paradigme tragique qui implique l'idéalisation de l'assomption de la mort comme la dernière possibilité de l'être humain. S'inscrivant en faux contre cette conception, l'article montre d'abord combien cette assomption est plutôt une négation d'une certaine dimension de la castration humaine, celle liée à la contingence de l'autre sexuel. En effet, en distinguant l'objet petit *a* lacanien – neutre et imperturbable –, de l'autre sexuel – singulier et contingent –, l'article montre que l'incorporation du paradigme tragique à la clinique psychanalytique se fait au prix de l'éviction de la possibilité d'entendre et d'inscrire l'ordre traumatique et sexuel de la subjectivité. Dans ce sens l'article montre, d'une part, la solidarité de la conception levinasienne du sujet éthique et la théorie psychanalytique du trauma, mais, d'autre part, il met en évidence, aussi, la distance qu'il y aurait entre les deux en ce qui concerne l'idéalisation du surmoi chez Levinas.

---

<sup>☆</sup> Toute référence à cette adresse doit porter mention : De La Fabián R. Une critique du paradigme tragique en psychanalyse à partir de la conception éthique de la subjectivité chez Emmanuel Lévinas. De l'assomption tragique au soupçon comique de la castration. *Evol psychiatr* 2010; 75 (4).

\* Auteur correspondant.

Adresse e-mail : [rodrigo.delafabian@udp.cl](mailto:rodrigo.delafabian@udp.cl).

Finalement, en se servant de la théorie sur l'humour du philosophe Simon Critchley, l'article propose une stratégie qui permettrait de rapprocher Levinas à la psychanalyse et de concevoir une écoute psychanalytique de la dimension proprement sexuelle du trauma et de la subjectivité.

© 2010 Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

*Mots clés* : Subjectivité ; Traumatisme psychique ; Humour ; Éthique ; Altérité ; Sexualité ; Philosophie ; Psychanalyse

## Abstract

Jacques Lacan thought that psychoanalytic practice should bring the human being closer to the last experience of castration, in other words, to the tragic assumption of the non-existence of the object of desire. Relying on Emmanuel Levinas' thinking, this article shows the solidarity between J. Lacan and Martin Heidegger regarding the tragic paradigm, which implies the idealization of the assumption of death as the last possibility for the human being. In opposition to this conceptualization, this article shows that this assumption would be better conceived as a negation of a particular dimension of human castration, that is, one linked to the contingency of the other. By distinguishing the lacanian object small *a* – neutral and impassive –, from the sexual other – unique and contingent –, the article proposes that the incorporation of the tragic paradigm to the psychoanalytic practice implies the evacuation of the possibility of listening and inscribing the traumatic and sexual order of subjectivity. The article shows at the same time the solidarity between the conception of Levinas' ethical subject and the psychoanalytical theory of trauma, but it also shows the distance existing in between them regarding to Levinas' idealization of the superego. Finally, based on the theory on humour of the philosopher Simon Critchley, the article proposes a strategy that will allow relating Levinas and psychoanalysis and conceiving a psychoanalytical listening of the traumatic dimension of sexuality and of subjectivity.

© 2010 Elsevier Masson SAS. All rights reserved.

*Keywords*: Subjectivity; Trauma; Humour; Ethics; Other; Sexuality; Philosophy; Psychoanalysis

## 1. Introduction

Dans cet article je souhaiterais analyser les effets de l'incorporation du paradigme tragique, héritier de la tradition idéaliste allemande qui va de Kant à Heidegger, dans la clinique psychanalytique. Freud, mais surtout Lacan, se sont servis de ce paradigme pour justifier théoriquement la « maxime » éthico-technique de la neutralité comme position de l'analyste et, sa conséquence technique, la prohibition de s'identifier au destinataire des demandes des analysants.

Or, l'incorporation du paradigme tragique aurait eu certains effets dans la clinique psychanalytique que je voudrais relever. En premier lieu, elle se fonderait sur la méconnaissance de la castration dans sa dimension proprement sexuelle. Autrement dit, l'un des effets de l'incorporation de ce paradigme serait la déssexualisation de la clinique analytique. En deuxième lieu, cette conception est limitée parce qu'elle ne permettrait ni d'inscrire, ni reconnaître la dimension traumatique et singulière de la subjectivité de l'analysant. En suivant Ferenczi, nous allons montrer qu'il est possible de travailler cette dimension traumatique à condition que l'analyste s'identifie au destinataire de la demande de l'analysant, non pas pour donner la bonne réponse, mais au contraire pour échouer. À la différence de Lacan, je vais proposer que cette chute de l'analyste ne soit pas prévisible et que, tout comme la mort, de savoir que *ça* va nous arriver, n'empêche pas que *ça* arrive toujours de façon contingente et surprenante.

Or, la stratégie méthodologique de cet article est double. Premièrement, je vais me servir de la critique d'E. Levinas sur le paradigme tragique chez M. Heidegger pour critiquer Lacan. Deuxièmement, je vais m'appuyer sur la lecture faite par le philosophe Simon Critchley de

E. Levinas et en particulier sur sa conception de l'humour pour essayer de me réapproprié psychanalytiquement la théorie d'E. Levinas. Je vais montrer comment l'humour peut être utile pour protéger, d'une part, la clinique psychanalytique de la folie surmoïque présente dans la théorie levinasienne et d'autre part, comment il permettrait d'inscrire l'altérité proprement sexuelle de l'analysant.

## 2. Le paradigme tragique en psychanalyse

S'il y a quelque chose qui puisse caractériser l'invention de la psychanalyse c'est bien la résistance de Freud à se servir de la violence intersubjective de la suggestion comme moteur de la cure [1–2], p.165)<sup>1</sup>. Pour éviter cette violence – et partant, la tendance à faire de l'analyste et sa singularité un modèle pour les patients ([3], p. 137-138)<sup>2</sup> –, Freud développa les notions de neutralité ([3], p. 65)<sup>3</sup> et d'abstinence ([3], p. 135) : la première étant une prémisse éthique et technique, la seconde, sa conséquence dans l'économie libidinale. La maxime éthique sous-jacente à la neutralité peut être exprimée de la façon suivante : « L'analyste ne doit *jamais* s'identifier au destinataire transférentiel de l'analysant ». La conséquence libidinale de cette maxime est que l'analyste doit s'abstenir de jouir narcissiquement dans le transfert. Autrement dit, l'analyste devrait faire ce qu'on peut appeler un *deuil transcendantal narcissique*.

*Transcendantal* parce que le deuil s'appliquerait a priori à toutes les cures possibles. Pour Freud, il est indifférent que l'analyste se situe comme objet thérapeutique ([3], p. 70), pédagogique ([3], p. 70), vertueux ([4], p. 74) ou amoureux ([3], p. 118)<sup>4</sup>, car le fait même de croire avoir quelque chose à offrir de sa personne aux patients est une illusion narcissique de sa part. *Narcissique*, parce que l'analyste renoncerait à être l'objet d'amour des patients, sans pour autant questionner l'objet d'amour en soi. En d'autres termes, Freud a toujours pensé qu'il y avait de bons et de mauvais objets d'amour, de façon que le renoncement de l'analyste n'aurait pas pour but d'interpréter le rapport à l'objet d'amour en général, mais seulement de reconnaître la tromperie de l'objet d'amour créé par le transfert dans la situation analytique ([3], p. 128). Cela implique, comme le dit Lacan, que l'analyste doit payer de sa personne ([5], p. 64)<sup>5</sup>.

Malgré cette conception, Freud est arrivé à une impasse. En effet, il ne pouvait pas concevoir un autre moteur de la cure qui ne fût le transfert positif ([3], p. 57–58)<sup>6</sup>. D'où le paradoxe suivant : le transfert positif est la seule force dont dispose l'analyste pour analyser le transfert positif. Autrement dit : la suggestion est la seule garantie pour éviter la suggestion. Il y a donc un reste de transfert positif non analysable.

La raison de cette impasse est que pour Freud le désir n'*entend* que la voix ou bien de la satisfaction sexuelle directe ou bien du surmoi. Contrairement à Lacan, il n'a jamais cru que la sublimation puisse racheter pleinement la perte de jouissance dans l'ordre de la satisfaction sexuelle directe ([6], p. 33-34). Dans ce sens, la conclusion à laquelle il arrive est que la culpabilité est la seule force capable de détourner le désir de la destructivité qui accompagne la quête de la satisfaction sexuelle directe ([7], p. 320). Or si la clinique analytique interdit une telle satisfaction

<sup>1</sup> Freud S. Psychologies des Foules et Analyse du Moi (1921). In: *Essais de Psychanalyse*. ([2], p. 119-217).

<sup>2</sup> Freud S. Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique (1919). In: *La technique psychanalytique*, ([3], p. 131-141).

<sup>3</sup> Freud S. Conseils aux Médecins sur le traitement analytique (1912). In: *La technique psychanalytique*, ([3], p. 61-71).

<sup>4</sup> Freud S. Observations sur l'amour de transfert (1915). In: *La technique psychanalytique*, ([3], p. 116-130).

<sup>5</sup> Lacan J. La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In: *Écrits II*, ([5], p. 62-123).

<sup>6</sup> Freud S. La dynamique du transfert (1912). In: *La technique psychanalytique*, ([3], p. 50-60).

avec l'analyste, ce dernier ne peut alors – afin d'intervenir au niveau du désir – qu'incarner l'objet idéal du transfert positif.

Lacan va continuer et approfondir les recherches freudiennes sur ce sujet, et son apport peut être résumé comme suit : le deuil qu'il propose aux analystes serait transcendantal *tragique*. Cela implique le fait que l'analyste doit porter et être porteur d'un désir ayant fait le deuil, non pas seulement de la castration en particulier de son propre analyste – dont la sienne est la conséquence –, mais le deuil de l'inexistence de l'objet d'amour en général ([8], p. 464–465) ; deuil donc de la castration du Grand Autre. Dans ce sens, l'analyste ne paye pas seulement de sa *personne*, mais aussi de son *être* ([5], p. 64)<sup>7</sup>.

Cette position de l'analyste devrait permettre à l'analysant de faire l'expérience *tragique* de l'inexistence de l'objet du désir. La garantie d'une telle expérience tient chez Lacan au fait que l'absence de l'objet du désir peut être établie a priori. En ce que le désir est défini par lui comme étant ce que la demande ne peut articuler du besoin ([3], p. 169)<sup>8</sup>, le manque d'objet s'inscrit dans la façon de chercher l'objet et non dans la question de sa disponibilité. Partant, si le manque d'objet est déjà posé dans la tendance, le sujet peut affirmer a priori cette irrémédiable perte.

Or, cette limite tragique va être chez Lacan à l'origine d'une possibilité illimitée. Dans un geste proprement heideggérien ([9], p. 305), Lacan renverse l'absence de l'objet en *pouvoir de la pure perte*<sup>9</sup>, un pouvoir autarcique capable de transformer la perte de l'objet en satisfaction du désir. Ce renversement est solidaire de la conception chez Heidegger de l'*être-pour-la-mort* ([9], p. 357). Lacan ([10], p. 238) comme Heidegger ([9], p. 448) pensait que l'assomption du pire, de la mort, nous rendait libre et impliquait la possibilité ultime du sujet de s'affranchir de son destin. Si le héros tragique n'arrive pas à modifier son destin, du moins il l'accomplit en pleine maîtrise de soi-même, en désirant la loi qui le détermine. Il n'est plus alors mu de l'extérieur, comme Œdipe, mais il se donne sa propre loi – *autonomos* ([10], p.328) –, comme Antigone. Du côté du désir cela ne pose aucun problème, parce que si son but est de continuer à désirer ([10], p. 357) alors la limite tragique devient l'objet même du désir. Cet objet qui n'est que l'intersection logique de ce que jamais un objet ne pourra offrir, c'est l'objet petit *a*.

« L'objet petit *a* n'est pas l'origine de la pulsion orale. Il n'est pas introduit au titre de la primitive nourriture, il est introduit du fait qu'aucune nourriture ne satisfera jamais la pulsion orale, si ce n'est en contournant l'objet éternellement manquant » ([11], p. 201-202).

Avec la découverte de l'objet petit *a* Lacan arrive à surmonter l'impasse freudienne par rapport au transfert positif. En le créant, il trouve un objet qui n'est pas idéal, ni propre au champ de la satisfaction sexuelle directe, mais qui a néanmoins encore plus de valeur qu'eux pour le désir. Contrairement à Freud, pour Lacan, l'analyste, en résistant à tout prix et sans aucune mesure ([10], p. 364) à occuper la place de l'idéal, c'est-à-dire dans une position neutre sans concessions ([12], p. 27), peut incarner l'objet le plus précieux pour le désir. C'est comme si l'analyste disait aux analysants : « Je n'ai pas ce que tu cherches, mais l'Autre ne l'a pas non plus. Cesse de chercher, trouve ! »<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Lacan J. La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In: *Écrits II*, ([5], p. 62-123).

<sup>8</sup> « C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction de la première à la seconde, le phénomène même de leur refente (Spaltung) ». Lacan J. La signification du phallus. In: *Écrits II*. ([3], p. 163-174).

<sup>9</sup> Lacan J. La signification du phallus. In: *Écrits II*, ([3], p. 169).

<sup>10</sup> Cette phrase contient de façon implicite la citation que fait Lacan de Pablo Picasso « Je ne cherche pas, je trouve » ([10], p. 143). J'aurais pu aussi dire : « Ne cherches plus, sublimes-toi ! ». Parce que, si le manque est inhérent à la tendance, alors le lapin qu'il faut faire sortir du chapeau est dans le désir même ([10], p. 339). Bien que l'objet petit *a* représente la

Le désir de l'analyste, issu du *deuil transcendantal tragique* et qui serait le moteur fondamental de la cure, va être caractérisé par Lacan comme un *désir plus fort* : « (...) si l'analyste réalise comme l'image populaire, ou aussi bien l'image déontologique, de l'apathie, c'est dans la mesure où il est possédé d'un *désir plus fort* que les désirs dont il pourrait s'agir, à savoir d'en venir au fait avec son patient, de le prendre dans ses bras, ou de le passer par la fenêtre. » ([8], p. 225)<sup>11</sup>.

Lacan nous dit ([8], p. 224) que, contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'analyste qui a été bien analysé n'est pas quelqu'un qui n'expérimentera plus des sentiments d'amour ou de haine. Au contraire, un analyste bien analysé devrait pouvoir sentir plus franchement ces sentiments envers ses analysants. La cause en serait que l'*apathie* dont il nous parle ne jouerait pas sur le plan imaginaire des sentiments, mais sur ce qu'il appelle un *désir plus fort* qui ne se confondrait pas avec les sentiments que l'analyste expérimente dans chaque cure.

En des termes plus cliniques, ce *désir plus fort* aurait comme effet l'*apathie* par rapport à la demande de l'analysant. Nous savons que Lacan nous conseille de *ne pas répondre à la demande* [13]. Le deuil transcendantal tragique devrait donner à l'analyste le savoir qu'il n'a pas ce que l'analysant cherche. La question de l'éthique de la psychanalyse se jouerait exactement dans le fait de ne pas confondre la fonction analytique avec le fait d'avoir un quelconque bien à offrir à l'analysant. Lacan en arrive à penser que ce qui caractérise la psychanalyse *pure* [14] – la psychanalyse didactique – est que l'analyste ne doit pas se sentir concerné par la demande de bien-être de l'analysant ([10], p.351). Dans ce sens, l'analyste n'aurait à lui offrir que la limite de tout bien (*das Wohl*), l'objet petit *a* (*das Gute*).

Nous pouvons résumer la proposition lacanienne de la façon suivante : en assumant sa castration de façon transcendantale et tragique, l'analyste incarnerait l'objet petit *a* permettant à l'analysant d'aller au-delà de l'idéalisation transférentielle – au-delà du sujet supposé savoir – en y trouvant le véritable objet de son désir et en même temps devenant un sujet désirant, affranchi de la culpabilité. En d'autres termes, l'analyste s'objective, pour que l'analysant puisse se subjectiver.

Mais à quel prix Lacan a-t-il réussi à sortir de l'impasse freudienne ? Avec cette conception tragique de la castration, a-t-il dit le dernier mot quant à la position analytique ? Ne peut-on trouver d'autres formes de la castration opérant dans l'analyse. Ne peut-on concevoir un rapport à la castration par l'analyste qui ne soit pas tragique ?

### 3. La critique d'Emmanuel Levinas au paradigme tragique

On peut synthétiser la querelle de Levinas envers le paradigme tragique en disant qu'en fait l'assomption de la mort ne serait que la dernière protection contre la vérité de la mort. Pour lui, l'*être-pour-la-mort* heideggérien est en fait un *être-contre-la-mort*. À savoir, la mort, ma propre mort, serait un évènement qui incarnerait la radicale altérité du futur. Comme Freud l'a dit, personne ne peut concevoir sa propre mort sans s'identifier au survivant [15]. L'impossibilité d'assumer sa propre mort mène Levinas à critiquer un des arguments centraux de l'*Être et*

---

garantie de l'extériorité de l'objet pulsionnel, – « En tout cas, ce qui force à distinguer cette satisfaction du pur et simple auto-érotisme de la zone érogène, c'est cet objet (...) qui n'est en fait que la présence d'un creux, d'un vide, occupable, nous dit Freud, par n'importe quel objet, (...) l'objet perdu petit *a* » ([11], p. 201) –, étant donné que Lacan le définit en même temps comme quelque chose d'indifférent dans sa qualité, alors il peut être trouvé dans n'importe quel objet. Dans ce contexte, la sublimation ne peut qu'*affaiblir* la condition extérieure de l'objet. Ce paradoxe peut être exprimé dans les termes suivants : l'objet petit *a* est à la fois extérieur, mais toujours disponible à travers la sublimation. Au moins on peut dire que cet objet est extérieur mais mort.

<sup>11</sup> C'est moi qui souligne.

*l'étant*, c'est-à-dire, l'idée heideggérienne que l'assomption tragique du destin serait la dernière possibilité du *Dasein*. Au contraire, pour Levinas cette conception heideggérienne – qui comme nous l'avons déjà vu, a beaucoup influencé Lacan – ne serait que la dernière négation de l'impossibilité de maîtriser quoi que ce soit par rapport à sa mort. En tant qu'évènement qui nous arrive de l'altérité radicale du futur, la mort nous met en contact non pas avec la *possibilité dans l'impossibilité* – comme chez Heidegger : « La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. » ([9], p. 305), et comme chez Lacan, dans le *pouvoir de la pure perte*<sup>12</sup> –, mais avec l'*impossibilité de toute possibilité*<sup>13</sup> ([17], p. 58) Levinas pense qu'assumer le pire n'est pas assumer que nous allons mourir, mais que nous ne pouvons rien décider à propos de notre mort.

« Elle [la mort] devient la limite de la virilité du sujet (. . .). Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet. (. . .) » ([17], p. 62).

La mort n'est pas un pouvoir *surhumain*, ce n'est pas un obstacle insurmontable. Provenant du futur absolu, la mort est en-dehors du champ où les pouvoirs humains opèrent et c'est pour cela qu'elle est incommensurable avec toute maîtrise.

« *Ultima latet* – contrairement à tous les instants de ma vie, qui s'étalent entre ma naissance et ma mort, et qui peuvent être rappelés ou anticipés. Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir. (. . .) elle [la mort] s'approche sans pouvoir être assumée (. . .) » ([18], p.261).

Or si la mort est un évènement qui arrive toujours en l'absence de celui qui la subit, Levinas va montrer que la seule « expérience » qu'un être humain peut en avoir, c'est à travers *le visage de l'autre*.

« Cette situation où l'évènement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, (. . .) la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui » ([17], p.67).

Cela veut dire que le visage de l'autre n'arrive pas dans la synchronie d'une expérience qui aurait lieu dans le présent. Le visage de l'autre est ce qui ne cesse pas de ne pas s'inscrire dans le présent et par conséquence, le sujet n'a que des vestiges de son arrivée dans un temps antérieur à toute expérience et il ne peut attendre sa répétition que dans un futur qui excède tout présent – comme sa propre mort. Dans ce sens, le visage de l'autre actualise pour le sujet le futur absolu de la mort. En même temps, cela implique pour le sujet la découverte de la limite des pouvoirs en tant que le visage de l'autre rompt avec le champ de synchronicité minimale où le sujet pourrait éventuellement atteindre l'objet. Donc de sa propre mort, à travers le visage de l'autre, le sujet ne peut y avoir qu'une *inexpérience*.

Cela veut dire que l'idée d'une acceptation tragique de l'*être-pour-la-mort* – l'idée du *deuil transcendantal tragique* chez Lacan – est en fait une façon de nier quelque chose d'inhérent à la dimension de la mort. Plus précisément à partir de Levinas, on peut dire que le rapport à la mort dans le paradigme tragique implique une *négation* par excès d'*affirmation*, un *rejet* par excès d'*assomption*.

<sup>12</sup> Lacan J. La signification du phallus. In: *Écrits II*, ([3], p. 169).

<sup>13</sup> Critchley S. Comedy and Finitude. In: *Ethics, Politics, Subjectivity*. ([16], p. 222).

#### 4. Trauma et subjectivité

Nous pouvons trouver dans la théorie psychanalytique des résonances importantes des hypothèses de Levinas. En effet, parce que le visage de l'autre représente la radicalité de l'inattendu, de la contingence, cette inexpérience est décrite par lui en des termes traumatiques. Mais il est très intéressant de constater, – comme l'a déjà fait Simon Critchley [23]<sup>14</sup>, que sa conception du traumatique est très proche de certaines notions psychanalytiques à ce sujet. En particulier, il me semble que la conception levinasienne du trauma se rapproche de la conception freudienne de la scène de séduction et de la relecture qu'en a faite Jean Laplanche.

Pour Levinas, le trauma de la rencontre avec le visage de l'autre est caractérisé par l'inexpérience de l'advenu de l'autre hors toute synchronicité temporelle : « Passivité du traumatisme, mais du traumatisme qui empêche sa propre représentation, du traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent ; passivité de la persécution » ([19], p. 175).

Chez Freud, nous pouvons voir dans certains passages, surtout au début de son œuvre, que ce qui caractérisait la rencontre traumatique avec l'autre<sup>15</sup> c'était qu'il n'y avait aucun code, soit-il biologique ou social, pour encadrer cette expérience ([20], p. 128). En effet Freud est très clair lorsqu'il nous dit que le trauma sexuel est le seul cas dans lequel le souvenir de la scène de séduction est plus violent que l'expérience. Cela est dû au fait que seulement dans l'après-coup du souvenir le sujet trouve un cadre signifiant qui lui permette d'en avoir une expérience et conséquemment d'identifier – de nommer – sa violence. La seule trace que laisserait derrière elle la rencontre avec l'autre c'est une *petite mort*, une cicatrice qui confronte le sujet à ses limites de symbolisation et d'intériorisation de l'autre. Cette cicatrice c'est l'autre en soi.

Mais si chez Freud cette disproportion entre la sexualité adulte et l'innocence infantile tient finalement à une conception encore naturalisante de la sexualité humaine où elle est confondue avec la maturation biologique, chez Laplanche la cause du traumatique dans la scène de séduction va être beaucoup plus dénaturalisée et précisée. Pour Laplanche, c'est l'adulte en tant que *sujet sexuel* qui est la cause du trauma.

« (...) sur la scène originaire et sur la castration, je dirai donc que ce qui manque, aussi bien chez Freud que chez Lacan, c'est la prise en considération de la dimension énigme, altérité, du côté des protagonistes adultes de l'enfant : les autres de la scène originaire, l'autre de la menace de castration sont comme s'ils n'avaient pas eux-mêmes de relation à leur propre inconscient, selon la formule de Lacan valable aussi pour Freud (et que je récusé), il n'y pas d'Autre de l'Autre » ([21], p. 18).

L'hypothèse centrale que Laplanche travaille tout au long de son œuvre, est que la sexualité vient de l'autre adulte et que sa façon de se présenter est celle de l'*énigme*. Par *énigme*, Laplanche entend un message qui vient de l'autre et qui, à la différence des devinettes ou de ce qu'on appelle erronément selon Laplanche, des *énigmes naturelles*<sup>16</sup>, est un message aussi opaque, inconscient, pour l'émetteur – l'adulte dans la scène originaire – que pour le récepteur – l'enfant<sup>17</sup>. Ainsi, Laplanche va définir l'expérience de la rencontre avec la sexualité comme l'expérience avec l'inassimilable inconscient de l'autre.

<sup>14</sup> Critchley S. The original traumatism: levinas and psychoanalysis. In: *Ethics, Politics, Subjectivity* ([16], p 183-197).

<sup>15</sup> Pour le distinguer des autres formes de l'altérité, l'autre spécifique à la sexualité sera mis en italiques.

<sup>16</sup> Selon Laplanche « erronément » car la nature n'a pas d'inconscient.

<sup>17</sup> Laplanche J. Le temps et l'autre. In: *Le primat de l'autre en psychanalyse*, ([22], p. 379-380).



Laplanche fait une interprétation prêtant à discussion de la phrase de Lacan : « il n'y pas d'Autre de l'Autre ». Si sa critique ne veut que mettre en relief la fonction de l'inconscient de l'Autre dans la séduction, alors cette phrase citée de Lacan voudrait dire que l'Autre est castré et que, par conséquent, il est inconscient. Sur ce point, Laplanche serait plus proche de Lacan qu'il ne le croit. En revanche, la critique fondamentale que Laplanche fait à Lacan tient surtout à revendiquer la fonction des adultes dans leurs singularités – par opposition à l'importance de l'Autre du langage ([23], p. 124) même encore par opposition à l'autre comme reste – objet petit *a* – du rapport toujours raté entre le sujet et l'Autre. ([24], p.37).

Dans ce sens l'*autre* sexuel ne correspond à aucun a priori. Que ce soit la structure du langage ou le reste d'insatisfaction immanente au désir. Au contraire, il est une véritable surprise, une véritable rencontre avec une singularité irréductible, il est de l'ordre de l'a posteriori et par conséquent, il n'y a aucun *deuil transcendantal* que le sujet puisse faire, aucune *acceptation tragique* de l'*être-pour-la-mort*, qui puisse protéger le sujet de répéter, toujours dans la surprise, également non préparé, pris au dépourvu, innocent, l'*inexpérience* du sexuel.

Donc aussi bien pour Levinas que pour Laplanche, la seule extériorité radicale capable d'être traumatisante est l'altérité subjective dans son irréductible singularité. Autant dans la représentation d'un sujet pour un autre, que dans le rapport du sujet avec lui-même. En d'autres termes, c'est par la division interne du sujet adulte qu'il est d'abord étranger à lui-même et, deuxièmement, étranger pour un autre. Chez Levinas, cette subjectivité jamais présente à soi se manifeste sous forme de persécution et chez Laplanche, sous forme d'énigme.

Or aussi bien pour Laplanche et sa théorie de la séduction généralisée que pour Levinas, cette dimension du trauma est à l'origine du sujet. Laplanche va donc faire sienne en partie<sup>18</sup> la notion de signifiant lacanien : « signifiant représente le sujet pour autre signifiant »<sup>19</sup>.

Laplanche écrit donc : « (...) la scène originaire ne prend son impact que parce qu'elle véhicule un message, un donné-à-voir ou un donné-à-entendre de la part des parents. Il n'y a pas seulement l'autre réel en soi, à jamais inatteignable (...) et en outre, l'autre pour moi (...): il y a de façon primordiale l'autre qui s'adresse à moi, l'autre qui « me veut » quelque chose (...)»<sup>20</sup>.

C'est donc le désir de l'*autre* dans son irréductible et toujours contingente singularité qui va être le facteur subjectivant. Le sujet est le résultat de l'incorporation de ce désir étranger, de l'introduction, pour le dire en des termes levinasiens, de l'Autre dans le Même. Ainsi, il est le répondant inconscient – raté donc – du désir énigmatique de l'*autre* qui l'habite : « L'étrangèreté interne « tenue » par l'étrangèreté externe, l'étrangèreté externe tenue à son tour par le rapport énigmatique de l'autre à son propre étranger interne (...)»<sup>21</sup>.

Chez Levinas, le rapport entre trauma et subjectivité est établi à travers la notion de responsabilité. En effet, et aux antipodes de Lacan, Levinas pense que le cœur de tout rapport éthique est le fait de se sentir concerné par l'appel d'autrui au point de ne pouvoir s'y dérober.

« La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un « antérieur-à-tout-souvenir » d'un « ultérieur-à tout-accomplissement » du non-présent, par

<sup>18</sup> À ce sujet, Laplanche écrit : « Mais, contre Lacan, nous affirmons que cette manifestation de l'inconscient est irréductible aux seules potentialités polysémiques d'un langage en général : le problème reste, selon nous, celui de l'inconscient individuel » ([23], p. 124).

<sup>19</sup> Laplanche, J. La révolution copernicienne inachevée. In: *Le primat de l'autre en psychanalyse*. ([22], p. XXX, pied de page 59).

<sup>20</sup> Ibid ([22], p. XXX.).

<sup>21</sup> Ibid ([22], p. XXXI).



excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité (. . .) » ([19], p.24).

Pour Levinas, la responsabilité serait un *vestige* de l'advenu de l'Autre<sup>22</sup>. Or, comme il l'affirme dans la citation, cette rencontre nous parle d'un temps fondamentalement an-historique. Et c'est justement dans le lien irrévocable entre trauma et responsabilité que se constitue le sujet levinasien comme *subjectum*, assujetti à l'Autre, témoignant de cette altérité. La responsabilité acquise envers l'Autre dans la nuit des temps traumatiques, *ouvre* le Même à l'Autre en y introduisant un élément étranger à l'intérieur de l'identité du Même.

« Le psychisme est la forme d'un déphasage insolite – d'un desserrage ou d'une desserre – de l'identité : le même empêché de coïncider avec lui-même, dépareillé, arraché à son repos, entre sommeil et insomnie, halètement, frémissement. Non point abdication du Même, aliéné et esclave de l'autre, mais abnégation de soi pleinement responsable de l'autre. Identité s'accusant par la responsabilité et au service de l'autre. Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi ; maladie de l'identité – accusée et soi, le même pour l'autre, même par l'autre » ([19], p.111).

Dans ce sens, la subjectivité chez Levinas n'est identifiable à aucune forme de transcendance par rapport à l'advenue de l'Autre. Au contraire, pour Levinas, le sujet *est* la perturbation, l'inquiétude du Même par rapport à l'advenue de l'Autre ; en d'autres termes, son existence *est* l'acte de témoignage de cette inexpérience.

Dans l'impossibilité de dérobage à l'appel de l'Autre, le sujet se constitue dans une singularité qui, en termes psychanalytiques, pourrait être définie comme *pré-narcissique*. Le trait de l'Autre dans le Même, est ce qui, à la fois, donne consistance au sujet et empêche sa fermeture sur lui-même. Ce trait est la limite de toute identité, singularité du sujet, donc, dans sa non-identité avec soi-même et avec les autres.

« Le soi dans l'être c'est exactement le « ne pas pouvoir se dérober » à une assignation qui ne vise aucune généralité. Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison (. . .). L'ipséité est par conséquent un privilège ou un choix injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu. Election par sujétion. » ([19], p.201).

Or malgré les réassemblages entre la théorie de la subjectivation traumatique chez Levinas et certaines lectures psychanalytiques, ils ne sont pas pareils. Par exemple, dire que la manifestation de la subjectivité de l'*autre* est vécue comme énigme, chez Laplanche, ou bien comme persécution ou obsession, chez Levinas, nous indique déjà une différence qu'il faut expliciter. Cette divergence peut se résumer ainsi : pour la psychanalyse il s'agit d'un sujet désirant, tandis que pour Levinas il s'agit d'un sujet coupable. Ce n'est pas que la psychanalyse n'a pas fait des découvertes similaires à celles de Levinas, mais la façon dont elle les valorise est absolument différente. Ce qui pour Levinas est l'acmé de l'expérience éthique et qu'il appelle *la gloire* – « Plus je réponds et plus je suis responsable ; plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin. Passif qui s'accroît : l'infini comme infinition de l'infini, comme gloire. » ([19], p.149) – avait été découvert par Freud comme un phénomène propre de la jouissance surmoïque. En effet, Freud soutenait

<sup>22</sup> J'écris « Autre » avec majuscule parce que Levinas l'écrit habituellement ainsi, mais aussi pour marquer l'idéalisation levinasienne de l'altérité.

que plus le Pieux renonçait en faveur du surmoi, plus il devenait sévère et plus de renoncements il exigeait de lui ([7], p.312). Mais, au contraire de Levinas, il pensait que la clinique psychanalytique devait aider l'analysant à s'en libérer autant que possible.

Sur ce point, je me sens à la fois très proche et très éloigné de Levinas. Comme lui je pense que l'extériorité de l'*autre* sexuel – en tant que contingent – implique aussi une critique du sujet qui le « reçoit ». Seul un sujet sans aucune prétention impérialiste peut être en condition de se rapprocher de l'*autre* dans sa condition événementielle. Le sujet en tant que témoin de l'exceptionnalité de l'*autre*, ne peut se constituer que comme la « non-compréhension » de cet *autre*, sujet par conséquent, rivé à soi et à sa condition aussi contingente que celle de l'*autre* dont il témoigne. Donc être responsable pour autrui, c'est l'aider à inscrire sa subjectivité alors que nous sommes déstitués par lui, perturbés par sa présence non synchronique qui coupe la continuité de mon existence.

En revanche, ma principale divergence d'avec Levinas réside dans la question de l'idéalisation de l'Autre. Lacan s'affranchit de cette idéalisation en destituant l'Autre avec l'objet petit *a*. Autrement dit, l'objet petit *a* est le résultat du deuil transcendantal de la castration de l'Autre. Cela implique que l'objet petit *a* se situerait dans un minimum d'idéalisation, mais aussi dans un minimum d'altérité, tel que nous l'avons vu. En revanche, Levinas situerait l'Autre dans un maximum d'idéalisation et un maximum d'altérité, d'où ses traits clairement surmoïques. Pour ma part j'essaie de cerner l'*autre* sexuel dans un minimum d'idéalisation et un maximum d'altérité.

## **5. Une stratégie pour se réappropriier psychanalytiquement la critique levinasienne du paradigme tragique : de la sublimation à l'humour**

Je voudrais, donc, proposer une façon de se réapproprier psychanalytiquement la critique du paradigme tragique de Levinas. Pour cela, il nous faut faire un geste similaire à celui fait par Lacan pour s'affranchir de la destructivité radicale du désir sadien. En effet, une fois que Lacan a découvert que le but du désir était de continuer à désirer, il identifie tout de suite le danger auquel il se heurte avec la destructivité radicale du désir sadien. Souvenons-nous que le désir sadien ne cherchait pas à détruire telle ou telle créature, mais il cherchait à effacer les traits mêmes de la destruction, c'est-à-dire qu'il cherchait à détruire le cadavre, le reste, de façon à redonner à la nature tout son pouvoir créateur. Donc pour distinguer sa théorie du désir, de la destructivité sans limite qui s'ouvre comme possibilité à l'horizon, Lacan utilise la notion de *deux morts*. La première mort ne serait que la transformation de l'apparence imaginaire de l'objet, tandis que la deuxième mort coïnciderait avec la destruction cherchée par Sade, c'est-à-dire avec l'anéantissement des restes de la première mort. De plus Lacan nous dit que la première mort est une première barrière qui empêche l'être humain de tomber dans la destruction absolue. En particulier, cette mort coïnciderait avec la barrière du bien et de la culpabilité névrotique. C'est donc la barrière où s'arrête Freud dans *Malaise dans la Civilisation*. Or Lacan veut aller au-delà de la culpabilité, mais sans pour autant tomber dans la destructivité sadienne. Alors il nous propose, entre la première et la deuxième mort, une seconde barrière, celle du beau.

« La vraie barrière qui arrête le sujet devant le champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue, de la destruction au-delà de la putréfaction, c'est à proprement parler le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau (. . .).

(. . .) l'échelle de ce qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau d'arrêt, le beau forme le second, et va plus près » ([10], p. 256).

En d'autres termes, et comme je l'ai déjà dit, Lacan croit, plus que Freud, aux pouvoirs de la sublimation face au désir.

Or je propose de faire un geste similaire – mais en même temps différent – pour nous réapproprier psychanalytiquement la théorie de Levinas. Le geste ressemble à celui de Lacan parce que nous avons un problème similaire : comment pouvons-nous nous servir de la critique levinasienne du paradigme tragique en déconstruisant les composants maso religieux que nous trouvons chez lui ? Mon hypothèse, à la différence de celle de Simon Critchley<sup>23</sup> est que la sublimation n'est pas le meilleur chemin pour y arriver. Cela est dû au fait que la sublimation, la possibilité de changement d'objet illimité, est un concept encore trop pris dans le paradigme tragique. En revanche, il me semble que la « bonne barrière » devrait à la fois retenir la dimension événementielle de l'*autre* en tant qu'objet du désir – chose dans laquelle la sublimation échoue – et en même temps désidéologiser, désacraliser cette forme d'altérité de façon à pouvoir concevoir un sujet désirant et non seulement coupable – chose dans laquelle Levinas échoue. Je voudrais donc proposer l'humour, tel qu'il a été conçu par Simon Critchley, comme la barrière la plus adéquate à ce propos.

## 6. La fonction de l'humour dans l'analyse

« The picture of human finitude that I would like to propose is better approached as *comic acknowledgement* rather than tragic affirmation ». ([25], p.78)<sup>24</sup>.

Maintenant nous sommes en condition pour répondre à une question que nous nous sommes posée plus haut : à quel prix Lacan a-t-il réussi à sortir de l'impasse freudienne de l'impossibilité d'interpréter le transfert à travers la radicalisation du paradigme tragique ?

À mon avis, le prix est celui de ne pas pouvoir entendre, de ne pas pouvoir inscrire, quelque chose de l'ordre traumatique de la subjectivité de l'analysant. Seul un sujet qui se sent interpellé, responsable pour un autre, peut être en condition d'entendre cette dimension sexuelle du traumatique. En s'objectivant l'analyste n'est pas en condition, donc, d'être un *témoin* de cette dimension-là. En s'objectivant sous la forme de l'objet petit *a*, l'analyste est en condition d'entendre une généralité de la condition tragique de l'être parlant, mais il n'est pas en condition de *témoigner* de la singularité traumatique de l'analysant.

Ferenczi fut le premier analyste sensible à cette violence du neutre. À mon avis, la revendication ferenczienne de la nécessité de reconnaître l'authenticité du trauma, avait pour but de contredire la théorie freudienne en deux points capitaux. En premier lieu, Ferenczi cherchait une façon d'inscrire la singularité du patient. En effet, les traumas sont comme les rides du visage, la contingence du traumatique est ce qui nous rend uniques. La critique de Ferenczi à Freud [27] tient à ce que ce dernier, en introduisant la notion de *fantaisies originaires* va supposer que les traumas sont l'expression d'un héritage commun à l'espèce humaine, plutôt que l'effet d'une expérience contingente et singulière. Donc, chez Freud, le trauma va cesser d'être le lieu d'inscription de l'irréductible singularité du sujet en devenant l'expression d'une généralité, de la condition humaine. Mais, en deuxième lieu, en même temps Ferenczi se rend compte que la seule façon de parvenir à se rapprocher en tant qu'analyste de cette dimension de la singularité traumatique de la

<sup>23</sup> Critchley S. Das Ding: Lacan and Levinas. In: *Ethics, Politics, Subjectivity* ([16], p. 198-216).

<sup>24</sup> « L'image de la finitude humaine que j'aimerais proposer est mieux rendue par le *souçon comique* que par l'affirmation tragique ». Toutes les traductions et versions françaises des citations de S. Critchley sont, soit miennes, soit inspirées ou tirées du texte du Séminaire : « De l'humour », dispensé au Collège international de philosophie, Paris, juin 2000 [26]. En particulier, j'ai traduit *acknowledgement* par « souçon » pour le distinguer du mot anglais *recognition*.

subjectivité était, paradoxalement, d'échouer. En d'autres termes, il se rend compte que la seule façon de témoigner de cette altérité était de ne pas pouvoir rester comme témoin.

Nous pouvons le constater dans son *Journal Clinique* [28]. Le 21 janvier 1932, il y écrit une réflexion à propos de la limite de l'écoute analytique. Il se questionne sur la possibilité de l'analyste d'être un « vrai spectateur », un vrai témoin, de la souffrance de l'analysant. Pour illustrer cette limite, il énumère une série de sensations et de pensées qui, de façon très habituelle, envahissent les associations de n'importe quel analyste. Par exemple : « Je n'ai pas assez dormi, au lieu d'écouter le discours ennuyant de l'analysant je voudrais faire la sieste » Ou bien, « Quelle résistance insupportable !!!, je voudrais bien le foutre à la porte » etc. Ferenczi pense que toutes ses associations montrent à quel point les complexes inconscients non résolus de l'analyste peuvent l'empêcher d'occuper la place du « vrai témoin ». Pour sortir de cette impasse, Ferenczi nous propose une solution sans doute inouïe pour cette période de la psychanalyse, particulièrement pour la pensée freudienne. Il nous propose que la meilleure sortie pour l'analyste c'est d'avouer à l'analysant ses pensées et sentiments. Pour Ferenczi, la façon de rester dans l'écoute analytique, ne consiste alors pas à trouver une façon de surmonter cette limite, mais plutôt à l'accepter et plus encore, à l'avouer. Autrement, la façon de rester un vrai témoin de l'exceptionnalité de l'*autre* est de ne pas pouvoir ne pas être perturbé par lui, c'est-à-dire, en ne survivant pas à sa rencontre. La seule *hospitalité* possible pour l'*autre* ce sont les marques et rides qu'il produit dans la subjectivité qui essaye de l'accueillir.

Or le problème avec Ferenczi, c'est que, comme Levinas, il idéalise l'altérité de l'*autre*. En d'autres termes, il expérimente la demande provenant de l'altérité sexuelle de l'analysant comme un impératif surmoïque. C'est pour cela qu'il se sent obligé d'avouer sa castration au patient.

C'est justement sur ce point que l'humour peut nous montrer une façon de concevoir une clinique psychanalytique à la fois sensible à l'altérité sexuelle, mais sans pour autant tomber dans une folie surmoïque.

Une vignette clinique pour illustrer mon propos.

Delphine, 33 ans après un première période de mise en place du dispositif analytique va apparaître brusquement une problématique absolument non évoquée jusque là. Delphine était mariée depuis cinq ans, heureuse en ménage, et avait même récemment abandonné la contraception afin d'avoir un enfant. Soudain, elle avait réalisé que l'idée d'être mère la terrorisait, qu'aucun homme ne la regarderait plus en tant que femme. À la même époque, elle avait rencontré un homme avec lequel elle avait commencé une relation, relation qui se caractérisait par son aspect passionnel et autodestructeur. L'homme l'appelait quand il en avait envie, puis disparaissait ; elle était toujours disponible pour lui et en était arrivée à mettre en danger son mariage – qu'elle-même qualifiait de très bon –, s'exposant de plus au risque d'une grossesse sans savoir qui serait le père de son enfant. Elle se rendait compte qu'elle était prise dans une passion violente mais elle disait que le besoin de se sentir désirée par cet homme était plus fort que le risque auquel elle s'exposait ou la maltraitance à laquelle il la soumettait. Au début, elle avait demandé conseil à sa mère et à ses meilleures amies, puis peu à peu, elle n'en avait plus parlé avec personne parce que tout le monde était fatigué ou furieux de voir son incapacité à mettre fin à une relation qui, de toute évidence, était néfaste pour elle. J'étais, pour ma part, également inquiet pour elle ; surtout, je souffrais d'être le témoin de la manière dont elle s'autodétruisait et je sentais – comme tous les êtres qui lui étaient proches – un mélange d'impuissance et de préoccupation face à son attitude sacrificielle. Dans ce contexte, un jour, cette sensation étant devenue si forte, je lui dis : « La vérité est que cela me coûte beaucoup d'écouter ce que vous me racontez ». Elle rit et

me répondit : « comme à tous mes amis » ; j'ai ri aussi avec elle. L'effet intéressant de cette intervention est que, chaque fois qu'elle me parlait de sa funeste passion, elle riait. Ce rire faisait que sa passion perde en consistance, qu'elle prenne de la distance et puisse penser et parler d'autre chose. Cette petite intervention, au fur et à mesure que l'analyse avançait, s'est avérée être une pièce fondamentale qui lui a permis d'élaborer et de symboliser cette passion destructrice.

D'abord il est évident que je me sens radicalement interpellé par sa souffrance. On ne peut expliquer mes sensations, ma lassitude et mon impuissance, autrement que par le fait que je me sens surmoïquement demandé de prendre en charge, d'une façon ou d'une autre, sa passion autodestructrice. La seule différence avec ses proches c'est que moi je reste, parce qu'au lieu de l'abandonner, je lui parle de ma limite. C'est le moment comique de l'analyse. Si on en est arrivé là c'est parce que, contre l'avis de Freud et de Lacan, je me suis identifié au destinataire de sa demande. Ma sensation, mélange d'impuissance et de préoccupation, ne serait jamais apparue si j'avais renoncé à me mesurer avec l'objet de sa demande.

Nous nous trouvons donc en présence de la structure suivante : la dimension proprement sexuelle de la souffrance – et de la jouissance aussi – implique l'ordre de la contingence de l'*autre*. La possibilité d'inscrire cette dimension dans une écoute, peut prendre deux chemins. D'un côté il y a le chemin surmoïque, le chemin lévinasien et ferenczien, qui impliquerait de se sentir interpellé par une demande infinie face à laquelle toute réponse s'avère insuffisante parce qu'il y a une impossibilité essentielle de reconnaître, d'inscrire l'exceptionnalité de l'*Autre*. Cela est une forme particulière du tragique, celle liée à l'indépassable contingence de l'*autre*. En effet Ferenczi ne se rend pas compte du côté comique de ses interventions, en ce qu'elles mettent en jeu sa castration en cassant la solennité de la neutralité analytique. Dire à un analysant qu'on en a marre de lui, ou bien est une intervention qui incorpore le comique de l'irruption de la castration de l'analyste, ou bien, comme c'est le cas chez Ferenczi, cette intervention est faite au nom d'une demande de cure à laquelle l'analyste ne parvient pas à répondre et, par conséquent, met en jeu l'ordre du tragique.

En revanche dans l'humour il y a aussi le sentiment d'interpellation par une demande impossible, mais au lieu de rester fixé sur cette impossibilité de façon masochiste, c'est le comique qui introduit une barrière, *le rire*, par où le sexuel filtre à travers la castration de l'*Autre*. À la croisée des chemins de l'engagement éthique surmoïque avec l'*Autre* et l'impossibilité sexuelle de répondre à cette demande, rayonne le comique.

*« In this sense, I would argue, humour recalls us to the modesty and limitedness of the human condition, a limitedness that calls not for tragic affirmation but comic acknowledgment, not heroic authenticity but a laughable inauthenticity. So, my question is the following: what might comedy tell us about the question of finitude? That is, might not our relation to finitude be transformed if we learn to laugh, and – crucially – not to laugh the golden Nietzschean laughter of tragic affirmation that so influenced Bataille, but a weaker Freudian laughter that recognizes that finitude is not something to be affirmed, but acknowledged »<sup>25</sup>.*

<sup>25</sup> « Dans ce sens, je crois que l'humour nous renvoie à la modestie, nous rappelant le caractère profondément limité de la condition humaine – limitation qui ne demande pas une affirmation tragique, mais plutôt une reconnaissance comique, qui ne requiert aucun jargon de l'authenticité héroïque, mais seulement de rire de son inauthenticité. En conséquence, ma question est la suivante : qu'est ce que la comédie peut nous dire sur la question de la finitude ? En d'autres termes, notre relation à la finitude pourrait-elle être transformée si nous apprenions à rire – et c'est un point crucial – à ne pas rire du rire doré nietzschéen d'affirmation tragique qui a tant influencé Bataille, mais du fragile rire freudien qui reconnaît que la

Selon le philosophe Simon Critchley, le comique permettrait de soupçonner notre finitude à travers une notification qui ne nous révèle pas pleinement notre *être-pour-la-mort*, parce qu'en même temps qu'il nous expose à la castration, il nous montre le dérisoire d'avoir cru disposer d'un certain pouvoir d'assomption tragique sur notre mort. Il nous révèle notre condition humaine corporelle exposée à la contingence de l'*autre*. Le comique nous donne un soupçon, – plus faible qu'une reconnaissance et par conséquent résistant à toute assomption tragique –, à la fois des limites humaines et de l'impossibilité de les accepter, de la nécessité de faire le deuil tragique de la castration et de l'impossibilité de le réaliser.

Mais Critchley distingue deux formes du comique : le rire doré nietzschéen et le rire freudien. Pour faire cette distinction Critchley s'appuie fondamentalement sur un petit texte freudien de l'humour [29].

Dans ce texte Freud distingue aussi deux formes d'humour : ou bien on rit de soi-même – autodérision – ou bien on rit d'un autre. Pour les expliquer, Freud reprend une hypothèse de son texte de 1905 [30]. L'hypothèse est que lorsque quelqu'un adopte une attitude humoristique envers un autre, cette situation recrée la scène dans laquelle un adulte se moque des *petitesses* d'un enfant. Celui qui se moque d'un autre s'identifie donc aux figures parentales et met l'autre dans la position de l'enfant humilié ; tandis que dans l'autodérision, c'est le surmoi qui regarde le moi et le fait se sentir petit et ridicule. Mais Freud va mettre en relief une différence essentielle entre ces deux formes du rire. L'humour au dépens des autres n'est drôle que pour ceux qui se moquent, tandis qu'il est fondamentalement désagréable pour celui dont ils rient. En revanche, l'autodérision est aussi joyeuse pour le surmoi – celui qui rit – que pour le moi – celui dont il rit. Pour comprendre cet effet, il faut prendre en considération le fait que le plaisir associé aux deux formes d'humour est de nature différente. Le plaisir associé à l'humour dirigé vers les autres est de type maniaque, le sujet qui rit s'identifiant à un sujet non castré en situant la castration du côté de l'objet des plaisanteries. C'est donc *le rire doré nietzschéen*, le rire du héros tragique face à la mort, le rire des survivants, des vainqueurs, par opposition à la position du témoin dont ils se moquent.

De l'autre côté il y a *le rire freudien*, qui en même temps donne au moi un aperçu de ses limites et un plaisir lié à cette révélation ; c'est l'érotisation non pas de la maîtrise du moi, mais de sa fragilité.

« *Laughter returns us to the limited condition of our finitude, the shabby and degenerating state of our upper and lower bodily strata, and it is here that the comic allows the windows to fly open onto our tragic condition. Tragedy is insufficiently tragic because it is too heroic. Only comedy is truly tragic. Comedy is tragic by not being a tragedy* »<sup>26</sup>.

Critchley affirme la valeur du comique, contre le tragique. Il le fait en faveur de Levinas et contre Heidegger et Lacan ([25], p.76). Il s'agit, dit-il, de concevoir la mort comme « l'impossibilité d'une possibilité » et par conséquent quelque chose qui ne peut pas être assumée de façon héroïque. Il

finitude n'est pas quelque chose qui doit être affirmée, mais soupçonnée. ». Critchley S. Comedy and Finitude. In: *Ethics, Politics, Subjectivity* ([16], p.224).

<sup>26</sup> « Le rire nous renvoie à la condition limitée de notre finitude, à l'état misérable et dégénéré de nos strates corporelles supérieure et inférieure, et c'est là que le comique permet que les fenêtres s'ouvrent sur notre condition tragique. La tragédie n'est pas assez tragique parce qu'elle est trop héroïque. Seule la comédie est vraiment tragique. La comédie est tragique pour n'être pas une tragédie ». Critchley S. Comedy and Finitude. In: *Ethics, Politics, Subjectivity* ([16], p.235).

s'agit de : « (...) *something radically ungraspable, a weaker and ever-weakening conception of finitude* »<sup>27</sup>.

L'autodérision freudienne est le rire de l'*hétéronomos* face à la prétention de l'*autonomos*, de la contingence face à La Loi, du conditionné face à l'inconditionné. Mais c'est ne pas le rire de l'*hétéros* absolu, dont nous parle Lacan comme position de l'analyste ([11], p.307), sinon d'une altérité qui se montre dans son impuissance de s'imposer comme une loi, dans son impuissance de s'identifier à une limite radicale et qui, comme telle, permettrait au sujet de prendre une position, soit-elle tragique, face à elle. L'*hétéros* apparaît dans son impuissance de se faire représenter par ce qui le représente : le rire. L'altérité de l'*autre* sexuel est faible et évanescence. Le héros tragique croit avoir assumé l'inéluctabilité du destin et de la mort, l'antihéros comique en revanche est touché par une limite fragile, peu consistante, énigmatique pour lui mais avant tout énigmatique en soi. Il ne peut donc opter pour une position face à cette limite, ni acceptation, ni déni. L'altérité de l'*autre* sexuel est avant tout contingente, surprenante. Ce n'est donc pas un rire qui indique la castration d'un autre, ce rire n'est pas une représentation d'une castration qui se trouverait ailleurs. Ce rire est castration en acte : rire qui se rit de la possibilité de rire ; rire qui essaye de représenter la castration mais qui, en même temps, se rit de cette possibilité en touchant par là au réel. Comme le dit Freud [29], l'autodérision est contagieuse. Le fait de voir quelqu'un rire de soi-même nous fait rire, mais non pas de lui, sinon de nous même. Dans ce sens, le rire freudien n'a pas d'objet, il est toujours dirigé vers le Soi. Mais il n'a pas d'agent non plus, étant avant tout autodérision de l'agent, il – l'agent – devient immédiatement objet de rire, sans pour autant se cristalliser dans cette position non plus. L'hétéros du sexuel n'est pas Le Maître Absolu<sup>28</sup>, parce qu'il ne se maîtrise pas : il n'est ni la figure terrifiante d'une divinité folle, ni la loi inéluctable de la mort ; l'hétéros du sexuel est alter parce que faible, inconsistant par rapport à soi-même. C'est pourquoi son rire n'est pas blessant : l'*autre* sexuel se rie avant tout de lui-même, de sa propre impuissance à rire.

En retournant à la petite vignette clinique, on peut la résumer de la façon suivante : l'analysante rit de l'analyste ; l'analyste rit de lui-même ; l'analysante rit d'elle-même. Voilà une interprétation transférentielle qui n'est pas issue du *deuil transcendantal tragique*. Les trois rires présents dans la vignette sont de nature différente. Le premier rire de l'analysante le situe du côté du non châtré en projetant la castration sur l'analyste. En revanche, le rire de l'analyste est de l'ordre de l'autodérision qui témoigne de l'impossibilité de se dérober à la demande de l'analysante. Le rire actualise, chez l'analyste, l'inscription de l'altérité de l'analysant dans la destitution de sa maîtrise moïque et, en même temps, la destitution de la dimension surmoïque de la demande. Le rire de l'analysant libère l'analyste de l'ensorcellement surmoïque de la demande dans lequel il avait été pris. Mais en même temps, l'analyste rit de l'impossibilité même de n'avoir pas pu tomber dans l'ensorcellement. En d'autres termes, ce rire n'est pas transcendantal, il ne lui permet d'anticiper que l'impossibilité d'anticiper la répétition de ce moment. Finalement le deuxième rire de l'analysant n'est que l'effet de contagion de l'autodérision de l'analyste. Elle rit de sa passion autodestructrice et, aussi, de l'impossibilité de n'avoir pas été prise par elle. En effet elle ne peut que rire de nouveau chaque fois qu'elle va être prise par cette jouissance mortifère. Cela est le moment athée de l'analyse, le moment de la destitution du surmoi aussi bien pour l'analysant – le sujet supposé savoir –, que pour l'analyste – le sujet supposé demander –. Mais aussi athée parce

<sup>27</sup> « (...) quelque chose d'absolument insaisissable, radicalement incompréhensible. C'est donc une conception faible de la finitude, pour laquelle le sujet s'affaiblit infiniment face à la mort ». Critchley S. *Comedy and Finitude*. In: *Ethics, Politics, Subjectivity* ([16], p.222).

<sup>28</sup> Lacan J. *Subversion du sujet et dialectique du désir*. In: *Écrits II*, ([5], p.290).



qu'il implique la destitution de la maîtrise du moi : chacun rit de choses différentes et le seul point de contact c'est l'altérité même, la frontière qui marque l'impossibilité du rapport sexuel – pour le dire en des termes lacaniens – et cela a un effet encore plus drôle.

## 7. Conclusion

L'humour, tel qu'il a été conçu par Simon Critchley, nous montre une voie pour nous réapproprier psychanalytiquement la critique faite par Levinas du paradigme tragique. Ce paradigme, qui a beaucoup influencé la psychanalyse surtout lacanienne, et qui se traduit dans la clinique par l'idéalisation de la neutralité en tant que position de l'analyste, aurait comme effet la déssexualisation de la pratique analytique. En d'autres termes, la neutralité, en laissant la castration de l'analyste en dehors de la scène analytique en tant que marque qui le rend unique, n'arrive pas à se rapprocher de l'altérité proprement sexuelle de l'*autre*, c'est-à-dire, à l'*autre* en tant que contingent et irréductiblement singulier. En revanche, j'ai essayé de montrer comment l'humour, ou plus précisément l'autodérision, peut à la fois servir de véhicule de la castration de l'analyste et d'interprétation transférentielle sans pour autant, s'inscrire dans la logique du paradigme tragique. Cela aurait au moins deux effets à relever. Premièrement, l'introduction de l'humour redonnerait à l'écoute psychanalytique la possibilité de reconnaître l'altérité traumatique et sexuelle de l'irréductible singularité de l'*autre* à travers la castration de l'analyste. Mais en même temps, l'humour permettrait d'échapper aux pièges surmoïques dans lesquels tombent aussi bien Ferenczi que Levinas. L'humour, donc, se révèle à nous comme une voie qui d'un côté nous maintient proche de la méfiance psychanalytique des pouvoirs mortifères du surmoi, et de l'autre, nous permet d'introduire le soupçon levinasien et ferenczien autour de la neutralité tragique en tant que façon la plus adéquate de se rapprocher de la subjectivité de l'analysant.

## Références

- [1] Bercherie P. Genèse des concepts Freudiens. Paris: L'harmattan; 2004.
- [2] Freud S. Essais de psychanalyse. Paris: Payot; 2005.
- [3] Freud S. La technique psychanalytique. Paris: PUF; 1981.
- [4] Freud S. Correspondance avec le Pasteur Pfister, 1909–1939. Paris: Gallimard; 1966.
- [5] Lacan J. Écrits II. Paris: Éditions du Seuil, coll. « Points essais »; 1999.
- [6] Freud S. La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes (1908). In: La vie sexuelle. Paris: PUF; 1969. p. 28–46.
- [7] Freud S. Le malaise dans la culture (1930). In: Œuvres complètes. Vol. XVIII, 1926–1930. Paris: PUF; 2002. p. 249–333.
- [8] Lacan J. Le Séminaire, livre VIII. Le Transfert. Paris: Éditions du Seuil; 2001.
- [9] Heidegger M. Être et Temps. Paris: Gallimard; 1986.
- [10] Lacan J. Le Séminaire, livre VII. L'Éthique de la Psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil; 1986.
- [11] Lacan J. Le Séminaire, livre XI. Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil, coll. « Points essais »; 1973.
- [12] Guyomard P. La jouissance du tragique. In: Antigone, Lacan et le désir de l'analyste. Paris: Aubier; 1992.
- [13] Lacan J. Transfert et Suggestion. In: Le Séminaire, livre V. Les Formations de l'inconscient. Paris: Editions du Seuil; 1998. p. 423–38.
- [14] Lacan J. Acte de Fondation. In: Autres Écrits. Paris: Éditions du Seuil; 2001. p. 229–241.
- [15] Freud S. Actuelles sur la guerre et la mort (1915). In: Œuvres Complètes T. XIII, 1914-1915. Paris: PUF; 1994. p. 27–155.
- [16] Critchley S. Ethics, Politics, Subjectivity. London: Verso; 1999.
- [17] Levinas E. Le Temps et L'Autre. Paris: PUF, coll. « Quadrige »; 2004.
- [18] Levinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Paris: Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais »; 1990.
- [19] Levinas E. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Le Livre de Poche. Paris: « Biblio Essais »; 2001.

- [20] Freud S. Nouvelles Remarques sur les Névropsychoses-de-Défense. In: Œuvres Complètes Vol. III, 1894–1899. Paris: PUF; 1896, p.123–46.
- [21] Laplanche J. Entre séduction et inspiration : l'homme. Paris: PUF, coll. « Quadrige »; 1990.
- [22] Laplanche J. Le primat de l'autre en psychanalyse. Paris: Flammarion; 1997.
- [23] Laplanche J. Nouveaux fondements pour la psychanalyse. Paris: PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse »; 1987.
- [24] Lacan J. Le Séminaire, livre X. L'angoisse. Paris: Éditions du Seuil; 2004.
- [25] Critchley S. Infinitely demanding. Ethics of commitment, politics of resistance. London: Verso; 2007.
- [26] Critchley S. Séminaire: « De l'humour ». Collège International de Philosophie. Paris. Available from: [www.ciph.org/fichiers\\_papiers/papiers52.pdf](http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers52.pdf); 2000.
- [27] Ferenczi. Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Paris: Petite Bibliothèque Payot; 2004.
- [28] Ferenczi S. Journal clinique. Paris: Payot; 1985.
- [29] Freud S. L'humour (1927). In: L'inquiétante étrangeté et autres essais. Paris: Gallimard; 1985. p. 317–34.
- [30] Freud S. Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient (1905). Paris: Gallimard; 1988.