HAL
open science

De la bienveillance au souci: pour une éthique de l'impossible du sujet, condition d'une clinique analytique

Béatrice Reverdy

To cite this version:

Béatrice Reverdy. De la bienveillance au souci: pour une éthique de l'impossible du sujet, condition d'une clinique analytique. Journée de clôture CCPSE Une clinique analytique, pas sans la psychiatrie, Jun 2022, Avignon, France. hal-03694045

HAL Id: hal-03694045

https://hal.science/hal-03694045v1

Submitted on 13 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Béatrice Reverdy

Avignon, le 11/05/2022

Intervention à la journée de clôture de la session 2021-22 du Collège Clinique du Champ Lacanien du Sud-Est

Argument

De la bienveillance au souci : pour une éthique de l'impossible du sujet, condition d'une clinique analytique

L'injonction de bienveillance est devenue omniprésente dans le discours commun, tant pédagogique que politique. Elle accompagne les consignes éducatives, les professions de foi des candidats aux élections, les formations des soignants. La clinique analytique n'échappe pas à la généralisation de cette injonction, la « neutralité bienveillante » de l'écoute semblant un attendu légitime. Or la bienveillance est-elle une notion éthique ? Y a-t-il place pour la bienveillance dans une éthique du sujet telle que la psychanalyse la définit ? La bienveillance ne signe-t-elle pas au contraire l'impossibilité de l'éthique, sa réduction à la morale ? Que resterait-il alors d'une clinique analytique, si celle-ci renonçait à sa particularité éthique ? Pour formuler la chose avec Marc Ledoux : comment est-on passé du souci heideggérien au « care »[1] *?*

Il ne s'agit pas ici pour nous de prétendre éclairer la généalogie de ce passage, mais de souligner ce qui peut s'y perdre, à l'aune de ce que le souci heideggérien pourrait nous dire du sujet d'une éthique de la psychanalyse. N'est-ce pas à l'indépassable dimension tragique de l'homme que se confronte en propre une clinique analytique – et celui qui y a recours – et qui, au lieu d'en chercher la résolution, ose en affronter l'impossible ?

[1] Marc Ledoux, Intervention de nov. 2019, Mas de Flor, notes perso.

De la bienveillance au souci : pour une éthique de l'impossible du sujet, condition d'une clinique analytique

Introduction

L'injonction de bienveillance est devenue omniprésente dans le discours commun, et prend même le néologisme d'« humanitude » dans la formation des soignants. Or la connotation morale du terme, et celle, moralisatrice, de l'injonction qui en fait usage, peuvent sembler doublement problématiques : d'une part, par la dimension infantilisante de ceux à qui la prétendue bienveillance s'adresse. D'autre part, par la perte induite par cette confusion : en s'inscrivant sur l'axe de la morale, n'est-ce pas à l'éthique que renonce la bienveillance ?

Au cœur même de la praxis analytique, la « neutralité bienveillante » est aussi à questionner. L'expression est sans doute due à la traduction française qui l'aurait empruntée au langage diplomatique[2], mais il n'y a pas de « neutralité bienveillante » chez Freud. L'exigence de neutralité est une recommandation technique, en tant que la psychanalyse s'est dégagée des techniques de suggestion.

Y a-t-il donc vraiment une place pour la bienveillance dans une éthique du sujet telle que la psychanalyse la définit ? La bienveillance ne signe-t-elle pas au contraire

[2] J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*

l'impossibilité de l'éthique, notamment par sa réduction à la morale ? Pour formuler la chose avec Marc Ledoux : comment est-on passé du souci heideggérien au « *care* »[3] ?

Il ne s'agit pas pour nous ici de prétendre éclairer la généalogie de ce passage, mais de souligner ce qui s'y est perdu, à l'aune de ce que le souci heideggérien pourrait nous dire du sujet d'une éthique de la psychanalyse, et de la clinique propre à ce sujet ainsi pensé.

Une éthique qui ne vise pas le bien de l'autre

Le souci n'est-il pas le véritable sens de la bienveillance – d'une bienveillance entendue en un sens tel qu'elle recouvrerait une légitimité éthique ?

Il y a une confusion sur le statut « grammatical » du bien dans la bienveillance, un détournement de sens : la bienveillance n'est pas « veiller au bien », mais « bien veiller ». Il semble ne pas s'agir de *benevolentia* mais bien de *bona vigilantia*[4], c'est-à-dire la bonne vigilance ou le fait de bien veiller. Le bien a donc changé de fonction dans le mot : du qualificatif portant sur la qualité de veiller, le bien est devenu l'objet du vœu: de complément de manière, le bien est devenu complément d'objet. Cette fausse étymologie a ainsi permis un détournement du sens qui aujourd'hui est synonyme de « gentillesse », alors qu'il s'agit plutôt d'exercer une bonne vigilance, d'être attentif.

A la bienveillance au sens commun, et à ses effets pervers, peut-être faudrait-il substituer le souci (*Die Sorge*) au sens heideggérien[5]. Car l'ambivalence du souci[6] fait qu'« être soucieux de », c'est à la fois « se faire du souci pour », et « avoir le souci de ». Cette ambivalence fondamentale du souci (*Sorge*, *cura*), que souligne Heidegger au §42 d'*Être et Temps*, renvoie à l'inquiétude, à l'effort anxieux. En ce sens le souci est en lien avec le soutenir : « le mot existence nomme l'être de cet étant qui se tient « ententif » à l'ouverture de l'être qu'il soutient »[7]. Ce soutenir ainsi ressenti prend le nom de Souci. Que se joue-t-il de la bienveillance au souci ? Que dit tacitement cette injonction de bienveillance ?

Elle présuppose premièrement que l'on sait ce qu'est le bien, puisque, deuxièmement, l'on se situe du lieu où y veiller, et que, pour finir, l'on suppose à l'autre l'incapacité de s'en

---

[3] Marc Ledoux, Intervention de nov. 2019, Mas de Flor, notes perso.

[4] B. de Roquefort, *Dictionnaire étymologique de la langue française* (1829)

[5] Ce serait dans la préoccupation inquiète du chrétien chez saint Augustin, qu'étudie Heidegger dans les années 1920, qu'apparaît le thème du « Souci », thème qui sera progressivement amplifié et étendu, jusqu'à devenir la détermination essentielle et le fondement du *Dasein*. Le souci est l'élan qui procure au monde sa significativité. »

[6] Annie Larivée, Alexandra Leduc, « Le souci de soi dans *Être et Temps*. L'accentuation radicale d'une tradition antique? ». In *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 100, n°4, 2002. pp. 723-741.

[7] Martin Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1966, p.34.

charger lui-même. Autant de présupposés incompatibles avec une clinique analytique. Car se poser en garant du bien de l'autre n'est pas le nom de la « bienveillance » mais celui de la haine : haine de toute altérité véritable. Les analyses de Baudrillard ont bien souligné que plus on produit de la différence, moins on accepte l'altérité : si tout est différent, rien n'est vraiment autre. L'individualisation absolue devient alors l'uniformité de la différence. Il n'y a pas pire intention que de vouloir le bien de l'autre, contre lui, mieux que lui : rappelons que les bienveillantes sont d'abord les Erynies[8], déesses de la vengeance que les Anciens nommèrent « bienveillantes » par antiphrase pour se concilier leur pouvoir en les flattant.

Qu'est-ce qui sous-tend la bienveillance si ce n'est la recherche de son propre bien ? Il s'agit de démasquer sous la bienveillance ce qu'a de narcissique la recherche du bien de l'autre, car, note P. Julien[9], je ne veux le bien de l'autre qu'à deux conditions. D'abord, que le bien que je veux pour l'autre soit assurément « celui que je voudrais *pour moi-même* dans la même situation ». Ensuite, que ce bien voulu pour l'autre « se réalise *par moi* », que je puisse en obtenir une gratification narcissique en retour. Finalement, la recherche du bien de l'autre révèle très vite le souci de son propre bien et le narcissisme de ses motivations.

Cette recherche est alliée de surcroît à un certain aveuglement de soi. Car à ce prétendu amour du prochain, correspond un aveuglement de la haine en soi. En refusant la haine pour l'autre, en voulant un amour oblatif, on refuse en réalité de la reconnaître en soi[10]. C'est pourquoi Lacan soutient qu'il faut oser se faire « assez voisin de sa propre méchanceté pour y rencontrer son prochain »[11]. Il réinterprète le commandement d'amour (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »[12]) dont Freud avait fait la critique[13], mais, au contraire de Freud, Lacan va considérer le commandement d'amour comme une expression majeure de la morale. Plus précisément, il entend poursuivre la logique freudienne, en ce sens que si la

---

[8] *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/erinyes-eumenides/ « Nom donné dans la mythologie grecque aux déesses de la vengeance, que les Latins identifièrent avec leurs Furies. Les Anciens les appellent par antiphrase les Euménides, c'est-à-dire les Bienveillantes, de manière à s'attirer leurs bonnes grâces en les flattant. D'après Hésiode, elles naquirent du sang que la mutilation d'Ouranos répandit sur la Terre ; chez Eschyle, elles sont filles de la Nuit ; chez Sophocle, filles de l'Ombre et de la Terre. Euripide fut le premier à préciser qu'elles étaient trois. Des écrivains postérieurs les nomment Alecto (l'Implacable), Tisiphone (la Vengeresse du meurtre) et Mégère (la Jalouse). Déesses primitives, elles ne reconnaissent que leur propre loi, et Zeus lui-même doit leur obéir. On les représente ailées, coiffées de serpents et armées de fouets ou de torches. Elles habitent le royaume des Ombres. Elles punissent impitoyablement tous les crimes contre les lois de la société humaine, notamment les fautes contre la famille : elles tourmentent sans répit leur victime, qu'elles frappent souvent de folie. »

[9] Philippe Julien, *L'étrange jouissance du prochain, Ethique et psychanalyse*, Paris, Seuil, 1995, p.59.

[10] *Ibid*., p.67.

[11] J. Lacan, « Kant avec Sade », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 789.

[12] Transmis par le judaïsme et le christianisme, présent dans Bible :
Lévitique 19, 18, *Evangile de Matthieu* 19, 19, *Evangile de Marc* 12, 31, *Evangile de Luc* 10, 27

[13] S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, chap. 5.

méchanceté est indéracinable en l'homme, alors le commandement nous incite à la repérer également en nous-mêmes. De ce fait, loin d'encourager la méchanceté, il la contient : le « comme toi-même » forme rempart au mal possible adressé à l'autre, puisque ce serait porter atteinte à l'image de soi.

Cette dimension imaginaire de la morale lui rend une certaine légitimité, mais dans le même temps la distingue de l'éthique. Inscrire la morale sur l'axe imaginaire, ce n'est pas la désavouer, car elle est nécessaire au « vivre ensemble ». Mais l'éthique suppose de reconnaître dans tout amour le rôle de la haine, dans un rapport indissociable comme les deux faces du ruban de Mœbius, que Lacan nommera par le néologisme d'« hainamoration »[14], rappelant qu'il faut rendre à la haine « sa place », entre l'amour et l'ignorance, car l' «on ne connait point d'amour sans haine »[15]. Dès lors, la bienveillance n'y échappe pas et recèle, comme tout amour, sa part de haine, celle qui sous-tend les meilleures intentions, « l'action du philanthrope, de l'idéaliste, du pédagogue, voire du réformateur. »[16] C'est pourquoi, à nous qui tentons de nous situer du côté du « désir averti »[17] du psychanalyste, « le sentiment altruiste est sans promesse pour nous »[18].

Une clinique de l'« étrangèreté » du prochain

La clinique analytique n'est-elle pas fondée précisément sur une éthique qui ne peut se confondre avec la morale ?

Or c'est précisément *de ne pas concerner le monde du semblable* que se fonde l'éthique : en cela elle se distingue de la morale, du « service des biens », parce qu'elle suppose non pas le monde du « moi » - et l'aliénation imaginaire qui le compose - mais un sujet, un « je », résultat d'un processus de subjectivation. En cela, *l'éthique ne s'adresse pas à l'autre comme semblable, mais comme sujet*, c'est-à-dire au sujet en soi, dans son choix singulier, et ce n'est que par ce biais qu'elle vise l'autre. La morale au contraire vise le moi imaginaire, celui qui trouve écho en l'autre, le semblable, dans lequel je peux me reconnaître.

---

[14] J. Lacan, Séminaire XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, collection Points, p.116.
[15] *Ibid.*
[16] J. Lacan, « Le stade du miroir », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.100.
[17] J. Lacan, *L'Ethique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p.348.
[18] J. Lacan, « Le stade du miroir », *op. cit.* p.100. Remarquons que parler de « part de haine », c'est encore trop ou mal dire : car parler de « part » amène à une idée de complémentarité, voire d'ambivalence que Lacan réfute clairement. S'il est des concepts dont il est « impératif » d'apprendre à ne « jamais se servir », comme la trop évidente « opposition de l'affectif et de l'intellectuel », il faut y compter aussi celui d'ambivalence, dont Lacan fait à plusieurs reprises la critique. (J. Lacan, Séminaire I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p.302.)

En cela, la loi du bien repose sur l'identification imaginaire à l'autre, mais elle trouve là sa limite : qu'en est-il de la morale « au point même où cette identification défaille, avec la révélation de la jouissance de l'Autre »[19] ?

Car que me veut l'autre ? Si l'autre est mon semblable, alors son bien et le mien « ne font qu'un ». L'autre est ici à notre image et ressemblance ; et de ce fait « je le comprends comme je suppose qu'il me comprend »[20]. Mais l'Autre n'est pas l'autre : il « refuse ce bien que je veux pour lui »[21] . Le sujet « bute sur l'énigme de la jouissance de l'Autre », sur cette « étrange jouissance du prochain » qui est le titre de P. Julien. Car un signifiant manque, ce refoulé originaire et irréductible que Freud appelle *urverdrängt*, « celui qui permettrait le savoir de la jouissance de l'Autre »[22], et en cela il y a une indépassable « fragilité de la barrière du bien face à la jouissance de l'Autre »[23]. La face de l'Autre n'est pas celle de mon semblable mais celle de mon prochain : « le *prochain* proprement dit, le *réel* de la Chose »[24] et je n'ai là aucune assurance sur ce que me veut l'Autre.

Ainsi le visage de l'autre, tel que Lévinas l'a théorisé, n'est précisément pas ce qui fait de l'autre mon semblable, mais ce qui échappe radicalement à cette identification. Le prochain est « en excès de ce que lui-même ou les autres voient ou savent de lui, c'est un point hors de toute spécularité qui le fonde dans une subjectivité. »[25] Comment dès lors rencontrer son prochain ?

« La seule voie est de se faire assez proche de sa propre jouissance par l'*assentiment à ce vide central* en son cœur, qui est celui-là même du lieu de jouissance de l'Autre, en tant que ce lieu est le *réel* de la Chose (*das Ding*), hors signifié. »[26] Cette extimité condamne l'homme au *souci* : quelque chose lui est « extime », à la fois suffisamment intime pour qu'il s'y reconnaisse et étranger pour qu'il ne puisse vouloir s'y reconnaître : une inquiétante étrangeté au cœur même de ce qui nous est le plus intime. Cet extimité qui nous constitue, cette « étrangèreté » à nous-mêmes, n'est-ce pas là le mode d'être propre à l'homme ? Comment penser alors l'éthique ? Quelle éthique du sujet – et quelle clinique - pour un sujet impossible à lui-même ?

---

[19] P. Julien, *op. cit.*, p.59.
[20] *Ibid.*, p.54.
[21] *Ibid.*, p.59.
[22] *Ibid.*, p.70.
[23] *Ibid.*, p.59.
[24] *Ibid.*
[25] J.-D. Causse, notes personnelles.
[26] P. Julien, *op. cit.*, p.69.

L'*Unheimlichkeit* freudien désigne les actes en lesquels « nous ne nous reconnaissons pas »[27], mais pourtant suffisamment pour qu'ils génèrent ce profond malaise innommable. *Die Unheimlichkeit*, traduit par « dépaysement », « étrangeté », Emmanuel Martineau propose également « étrang(èr)eté », renvoie au fait de « ne plus être chez Soi ». Le terme est difficile à traduire : ce qui « se présente par des lucarnes », propose Lacan[28], car dans cet encadrement apparaît de manière inopinée « l'hôte inconnu », mais « c'est trop peu de le désigner ainsi »[29]. Car ce n'est pas tant l'étrangeté qui fait surgir l'angoisse, qu'au contraire la familiarité associée à l'étrangeté : ce qui apparaît était déjà là, « à la maison, *Heim* », « hostile, amadoué, apaisé, admis »[30], familier et étrange à la fois. Cet hôte n'est pas le *heimlich*, l'« habitant de la maison », il reste « l'*unheimlich* », « moins inhabitable qu'inhabitant, moins inhabituel qu'inhabitué », poursuit Lacan.[31]

L'*Unheimlichkeit* de l'homme (le sentiment de ne pas être chez Soi) est selon Heidegger, l'originaire : il est le mode d'être du *Dasein*, littéralement cet « être-là », cette manière d'être spécifique de l'« être humain ». L'« étrangèreté » n'est pas un trait accidentel de l'homme, c'est elle qui le constitue comme un existant. L'homme est bien celui pour qui « ça ne va pas de soi » - en paraphrasant la définition que Schopenhauer donnait de la philosophie : « considérer que le monde ne va pas de soi ». Dans son *Introduction à la métaphysique*, Heidegger s'appuie sur les vers 332-375 de l'*Antigone* de Sophocle pour donner une définition de l'homme à la façon des Grecs, une définition qu'Heidegger estime authentique : ils sont, dit le texte, *to deinotaton*, les plus terribles, les plus violents [traductions courantes]. Heidegger traduit le mot *deinon* par *unheimlich*, et *deinotaton* par "*das Unheimlichste des Umheimlichen*", les plus inquiétants. L'essence de l'homme, son trait fondamental (selon Heidegger interprétant le texte grec), c'est qu'il est étranger à tout ce qu'on peut qualifier d'habituel, de courant, de familier ou de reconnaissable. Non seulement il est "*unheimlich*", un mot dont Freud a souligné le sens équivoque, instable, mais il est "*das Unheimlichste*", le plus *unheimlich*. Heidegger insiste, qui hyperbolise le superlatif. Et Derrida d'ajouter : c'est en cela que l'homme excelle souverainement. "Il est plus *unheimlich* que tout et que tous". Parmi les étants, le *Dasein* porte la couronne de *l'Unheimlichkeit*.

Cet être « le plus inquiétant » est aussi le plus « inquiété » : celui pour qui l'existence ne se réduit justement pas à la vie biologique, celui à qui la quiétude d'être est impossible :

---

[27] *Ibid*., p.67.
[28] J. Lacan, *L'Angoisse, Séminaire X*, p.90.
[29] *Ibid*., p.91.
[30] *Ibid*.
[31] *Ibid*.

celui qui ne peut trouver aucun refuge dans une définition de lui-même, celui qui a à devenir ce qu'il est : un être marqué par le sceau du souci.

Une clinique de la vérité du sujet

Bien-sûr, la psychanalyse n'est pas une éthique, et encore moins une ontologie - et l'on sait à quel point Lacan s'est opposé à l'usage de ce terme.

Mais le souci heideggérien ne suggère aucune propriété substantielle fixe, il évoque plutôt quelque chose comme un « mouvement, un élan hors de soi vers ce qui appelle la préoccupation, tout autant qu'une possible attention portée à soi-même »[32]. Ainsi le souci résume la nature du *Dasein* : l'homme est celui pour qui l'être fait question, c'est pourquoi le *Dasein* est voué à la question de l'être.

Mais cet être n'est pas un soi, un sujet qui serait premier : il n'y a pas de soi avant le souci, il est la « constitution d'être de l'homme » : non pas au sens de son « essence », bien-sûr, mais en ce qu'il préside à sa naissance : «"Plus ancienne" que toute présupposition et attitude du *Dasein* est l'"*a priori*" de sa constitution d'être selon le mode d'être du souci», nous dit Heidegger[33]. C'est donc le souci qui crée l'homme, comme dans la fable d'Hygin citée par Heidegger, l'enfant du souci. Dans cette fable antique, c'est le Souci, *Cura*, qui crée l'homme en façonnant un morceau d'argile auquel Jupiter lègue l'esprit. Le souci ne se fonde pas nécessairement sur un soi, c'est bien plutôt le soi qui se fonde sur le souci.[34] Selon Heidegger, « le Moi » est une désignation abusive, c'est pourquoi le moi doit être considéré comme une simple « indication formelle ». Il ne va pas de soi qu'il y ait un « Soi-même au sens propre », le moi n'est pas un phénomène premier, mais reste toujours incertain et problématique. L'être du *Dasein* comme souci est une recherche au problème du concept de subjectivité.

Autant l'injonction moralisatrice nous éloigne de l'éthique de la psychanalyse, autant l'être de l'homme comme souci semble nous ramener à une clinique analytique : ce sujet n'a plus d'« identité » à laquelle il pourrait se réduire : ni essence, ni « caractère psychologique », ni déterminisme biologique. Il est « identification », ce qui est dire que c'est un processus qui le constitue : un sujet qui ne se suppose pas mais qui est supposé par son inscription au champ

---

[32] A. Larivée, A. Leduc, *op. cit.*

[33] M. Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1977, p.206, §43 (pagination marge, édition Niemeyer, 1927).

[34] « Bien loin que le souci ait besoin d'être fondé dans un Soi-même, c'est l'existentialité comme constituant du souci qui livre la constitution ontologique du maintien du Soi-même du *Dasein*, à laquelle, conformément à la pleine teneur structurelle du souci, appartient l'être- échu factice dans l'absence de maintien du Soi-même » (§64, p. 323).

des signifiants. Ce « sujet du désir » introduit de profondes subversions dans la conception du sujet. La psychanalyse « reconnaît dans son désir la vérité du sujet »[35]. L'analysant rencontre une vérité dont il ne veut rien savoir. Mais il faut se garder d'une lecture psychologisante. Il ne s'agit pas ici d'une « lecture que l'on peut qualifier d'empirique »[36], dans laquelle la levée du refoulement pourrait apaiser le symptôme, et apporter une plus grande capacité à supporter l'angoisse, dans la saisie du jeu entre angoisse et désir.[37] La vérité du sujet, liée à son désir, ne s'entend pas dans le sens d'une réconciliation. Il ne s'agit pas de « surmonter les diverses incidences de la castration »[38]. A ce sujet, « on ne lui parle pas. Ça parle de lui »[39]. Le langage s'introduit dans le sujet comme sa cause, et « par cet effet, il [le sujet] n'est pas cause de lui-même »[40] : « sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel »[41].

La conséquence est que la quête de soi n'est pas dans la cure la quête d'une identité à révéler. J.-D. Causse soulignait comment la fonction paternelle inscrit une identité qui justement « empêche d'être simplement identifié à une représentation de soi-même ou au discours des autres »[42] : la métaphore paternelle introduit un « écart interne entre le signifiant et le signifié dans le sens où le sujet ne colle pas simplement à ce que l'on dit de lui »[43] , et à ce qu'il dit où sait de lui, pourrait-on préciser.

L'identité est donc toujours insue, ce qui n'est pas un défaut du savoir mais sa condition. Il y a en l'humain, quelque chose qui reste « en excès du savoir », et qui est l'« étrangeté absolue de son être », « dont on ne peut faire la synthèse »[44] : quelque chose d'irréductible. Cette « éthique de l'indéterminé », qui « soutient les capacités de création subjective »[45] fait que « si un avenir est possible, c'est parce qu'il y a cette possibilité de création. Et si cet avenir n'est pas, lui aussi, purement imaginaire, c'est parce que notre « je » est porté par le discours antérieur ». « C'est ce qu'il fait qu'il y a primat de l'avenir de création dans le registre symbolique, en tant qu'il est assumé par l'homme »[46] écrit Lacan. C'est

---

[35] J. Lacan, « Kant avec Sade », in *Ecrits*, *op. cit*., p.785.
[36] Patrick Guyomard, *Le désir d'éthique*, Paris, Aubier, 1998, p.55.
[37] *Ibid*.
[38] *Ibid*., p.56.
[39] J. Lacan, « Position de l'inconscient », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p.835.
[40] *Ibid*.
[41] *Ibid*.
[42] J.-D. Causse, « Métaphore paternelle : judaïsme et christianisme, une lecture de Jacques Lacan », Paris, Campagne Première, 2018, p.111.
[43] *Ibid*.
[44] *Ibid*., p.113.
[45] *Ibid*., p.117.
[46] J. Lacan, Séminaire II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p.337-338.

pourquoi J.-D. Causse remarquait joliment que la « temporalité du sujet » est celle du « futur antérieur. »[47 et 48]

Une clinique qui n'est pas celle de l'introspection

De plus, le souci n'est pas de l'ordre de l'introspection, comme ne l'est pas la clinique analytique. Il n'est pas le souci de soi au sens où l'on désignait dans la langue classique l'égoïsme, il n'est pas « souci de soi » au sens psychologisant, pas plus que ne l'était d'ailleurs le « se connaître soi-même » du temple d'Apollon, qui est injonction à la prise de conscience de la finitude humaine, pas à l'introspection du sujet psychologique. Le terme d'intro**spection** dit d'ailleurs toute l'illusion optique, le mirage de l'imaginaire. N'est-ce pas là l'un ces traits distinctifs d'une clinique analytique de ne pas chercher la connaissance de l'autre et de soi dans la spécularité ?

C'est pourquoi de l'irréductibilité de l'éthique à la morale de l'ajustement, découle celle de la clinique analytique aux thérapeutiques de la concordance : toute morale (toute pratique, y compris thérapeutique) de l'ajustement relève du leurre. Les morales de l'ajustement, et les thérapies qui s'y appuient, supposent une quête de soi pensée comme la révélation d'une identité cachée, enfouie, comme une vérité qui se dirait toute.

Une clinique de l'impossible du sujet

Pour terminer, c'est l'ouverture à l'impossible qui fonde l'éthique du sujet. Cela ne veut pas dire poursuivre des désirs impossibles, vouloir l'impossible (ce qui serait un contre-sens de la formule « ne pas céder sur son désir »). Il y a de l'impossible dans le sujet : n'est-ce pas de cet impossible que se fonde l'éthique du sujet, et de son postulat, la clinique analytique ?

La dimension éthique révèle et suppose la dimension tragique du sujet humain, toujours inadéquat à lui-même et aux autres : toujours habité par une parole qui porte son souci d'existant, toujours « boiteux », non-ajusté à l'existence, condamné au désir, qui le rend humain par le renoncement à la jouissance qu'il suppose, et qui est l'incidence de la castration.

---

[47] J.-D. Causse, *op. cit*., p.118.
[48] J. Lacan, Séminaire VII, L'*Ethique de la psychanalyse*, *op. cit*., p.361.
.

Cet impossible du sujet de l'éthique et de la clinique analytique qui lui correspond pourrait rappeler chez Lévinas l'« éthique de la pudeur », comme la nommait J.-D. Causse, c'est-à-dire une limite indépassable au cœur du dévoilement. Le dévoilement « manifeste en réalité l'impossible dévoilement de l'autre »[49] : pas de vérité ultime, pas de vérité toute, ce qui est le sens de la vérité comme dévoilement, comme *alètheia*. La vérité du sujet n'est pas une chose en soi qui se dé-voilerait, comme une chose qui aurait, sous le voile, une consistance.

Le sujet est porteur d'une vérité en acte comme processus de subjectivation. C'est le dévoilement même qui est le lieu de la vérité, en acte, dans l'acte même du dévoilement : pour le dire autrement, l'« os de la cure » n'est pas une chose en soi. La vérité est dévoilement, mais l'analyse ne révèle rien – révèle « rien », qu'il n'y a pas un fond occulte qu'il faudrait mettre à jour. La vérité n'est pas détenue par le sujet : c'est elle qui le détient. Le sujet ne la dit pas, c'est elle qui parle, et ne peut parler qu'à demi.

Conclusion

L'injonction de bienveillance et ses impensés interrogent et nous conduisent à formuler, en conclusion, les hypothèses suivantes : peut-être sommes-nous devenus d'autant plus moralisateurs que la dimension éthique nous est inaudible ? La fausse recherche de la différence, dans une altérité normée qui n'est que le retour du même, nous rend-elle incapables du souci du prochain, tant nous veillons au bien de nos semblables ? N'est-ce pas le sujet du désir, dans sa dimension tragique, qui nous est insupportable, c'est-à-dire que nous ne sommes plus en mesure de pouvoir « soutenir », supporter, dans son indépassable manque ?

Sûrement est-ce de se soutenir de cette vérité que la psychanalyse fait les frais : au-delà des critiques portant sur son manque de scientificité, de quantification, de mesurabilité, ne paye-t-elle pas le prix d'être la seule voix osant prétendre que, même si « ce n'est pas tous les jours le destin des Atrides », chacun doit « céder "la livre de chair", consentir à la castration »[50], écrit Pauline Prost ? Ce « message austère que Lacan oppose, en 1960, à la dérive humaniste, "compassionnelle", dirait-on aujourd'hui, de la psychanalyse »[51], peut-il encore être entendu ?

---

[49] J.-D. Causse, « Métaphore paternelle : judaïsme et christianisme, une lecture de Jacques Lacan », *ETR, Jean-Daniel Causse, Une pensée de l'ouvert*, numéro hors-série, supplément au n° » du t. 94, 2019, p.109.

[50] Pauline Prost, ECF, commentaire de *L'éthique de la psychanalyse*.

[51] *Ibid.*