



L'éthique et le désir de l'analyste

Annie Tardits

DANS **ESSAIM** 2003/1 n° 11 , PAGES 9 À 19

ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 1287-258X

ISBN 2-7492-0158-6

DOI 10.3917/ess.011.0009

Date de mise en ligne : 01/10/2005

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-essaim-2003-1-page-9?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour érès.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'éthique et le désir de l'analyste

Annie Tardits

En janvier 1964, quelques semaines après son excommunication et quelques jours avant la reprise de son séminaire, Lacan intitule sa communication au colloque d'Enrico Castelli sur « Technique et casuistique » : « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste ¹ ». Sur le fond d'une référence à l'analyse profane, il interroge : quel peut être le désir de l'analyste ? Quelle peut être la cure à laquelle il se voue ? » La notion d'un désir de l'analyste, à distinguer du désir de devenir analyste, sera déterminante dans l'invention par Lacan d'un nouveau dispositif pour la formation du psychanalyste, le dispositif de la passe. Si ce dispositif tente de cerner l'émergence de ce désir dans l'analyse et le tracé de l'acte qui le met en jeu, il peut être éclairant de cerner l'émergence de cette notion d'un désir que Lacan qualifiera en 1974 de « désir inédit » et de saisir son enjeu pour la formation des psychanalystes.

La notion de désir de l'analyste émerge dans les dernières séances du séminaire « L'éthique de la psychanalyse », précisément le 22 juin 1960, lorsque Lacan, après un certain nombre de détours, reprend les questions annoncées à la première séance : qu'apporte de neuf la découverte freudienne au champ de l'éthique ? Qu'en est-il des idéaux de la psychanalyse ? Quelle position soutient l'analyste au regard de la demande qui lui est faite par le patient qui s'adresse à lui ? Comment s'oriente-t-il par rapport à une demande de guérison, mais aussi bien par rapport à la demande de bonheur qui se loge au cœur de la demande de guérison ?

Ces questions, éminemment éthiques, concernent le particulier d'une analyse, mais elles trouvent certaines de leurs coordonnées dans le moment de la culture où nous sommes. Le particulier d'une analyse est déterminé par le fait que pour aborder le symptôme ou les impasses du sujet l'analyste et l'analysant posent l'hypothèse de l'inconscient, que

1. J. Lacan, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

l'analyste soutient l'ouverture de l'inconscient. Le moment de la culture, ce que Lacan appelle « un certain moment de l'homme », est principalement référé par lui aux changements radicaux introduits dans la culture par la science moderne. Mais il rapporte aussi ce moment de la culture à des changements dans l'ordre du politique et de l'économique. C'est ainsi que l'éthique aristotélicienne du Souverain Bien, qui était une morale pensée pour le maître comme une discipline du bonheur, un bonheur atteint par les vertus et le non-excès, n'est plus à l'ordre du jour : un certain ordre du pouvoir dans une société de maîtres et d'esclaves fondait le service des biens pensé par Aristote. Mais entre Aristote et nous il y a eu le déclin, ou du moins la radicale transformation, de la fonction du maître. Entre Aristote et nous, le bonheur est devenu un facteur dans l'ordre politique, l'objet d'une revendication, en même temps que la satisfaction des besoins pour tous les hommes devenait un préalable. Lacan maintiendra toujours la nécessité de cette mise en perspective de l'expérience analytique par rapport aux coordonnées de la culture, aux caractéristiques particulières qu'elles donnent au malaise que détermine précisément la culture. La réponse qu'apporte un psychanalyste à la demande qui lui est faite concerne la fin qui peut être attendue d'une analyse. Cette réponse engage la responsabilité de l'analyste à l'égard de l'analysant, mais elle engage aussi la responsabilité de la psychanalyse à l'égard de la culture et en particulier à l'égard du discours de la science et de ses effets. C'est ce qui donne son ampleur particulière à ce séminaire, c'est ce qui rend nécessaire les détours que prend Lacan – les détours par Aristote, Kant, Sade, Antigone – pour approcher l'éthique de la psychanalyse, pour tenter d'en saisir la spécificité. Lacan souligne que sans cette dimension éthique les problèmes techniques et pratiques d'une psychanalyse particulière ne sauraient être résolus.

Cette remarque de Lacan indique qu'un des enjeux et un des résultats du séminaire « L'Éthique de la psychanalyse » est de soumettre la question technique à la perspective éthique ². L'approche technique des questions que l'analyste rencontre dans sa pratique était prévalente à cette époque dans le discours de la psychanalyse et en particulier dans la formation des psychanalystes. Le déplacement qu'opère Lacan est un véritable franchissement qui porte à conséquence pour penser une autre logique de formation. Une variante de l'écrit « Variantes de la cure type » est un bon index de ce déplacement, dont témoigne aussi la raréfaction du terme « technique » dans les années qui suivront ce séminaire. En 1955, quatre ans

2. Sur la question technique, cf. A. Tardits, *Les formations du psychanalyste*, Toulouse, érès, 2000, p. 121-136.

avant « L'Éthique », Lacan parle dans cet article du « respect de certaines formes techniques, reconnues nécessaires par tout analyste au-delà des variantes de la cure ». Ces quelques lignes sont réécrites pour l'édition des *Écrits* en 1966. Lacan écrit alors : « Il s'agit bien d'une rigueur en quelque sorte éthique, hors de laquelle toute cure, même fourrée de connaissances psychanalytiques, ne saurait être que psychothérapie. » Il ajoute que cette rigueur éthique exige une formalisation à ne pas confondre avec le formalisme pratique. Si la déontologie et le formalisme technique visent le catalogue de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, l'éthique met en jeu une autre rigueur, une autre position, et exige d'autres catégories pour soutenir les conséquences de la découverte freudienne. Ce n'est pas que la question « comment faire ? » ne se pose pas. C'est bien sûr la question du débutant dans la pratique, mais elle peut se poser à tel ou tel moment délicat d'une analyse à n'importe quel analyste expérimenté. Lacan ne méconnaît pas bien sûr cette question, et il s'y confronte au moment où il s'engage à explorer, avec Sade, la question de la jouissance. En quoi sa recherche sur les fins éthiques de la psychanalyse peut-elle concerner l'attente de l'analyste qui s'installe, qui débute dans la pratique ? La question impatiente du débutant – comment faire ? – s'adresse au registre de la technique, en espérant y trouver une assurance professionnelle. Lacan répond avec une métaphore en soutenant que la réponse technique ne suffit pas à assurer le squelette qui fera de l'action de l'analyste quelque chose de vertébré. Pire, la fausse assurance technique produit une infatuation qui est comme l'envers d'une déception intime et d'une revendication secrète. Car c'est la structure même de l'expérience qui impose la perspective éthique.

Pourtant, Lacan a ouvert son séminaire sur l'éthique en avouant son hésitation et sa crainte à aborder ce sujet. Nous sommes dans un temps où les bureaucrates de l'institution psychanalytique lui reprochent précisément les variantes qu'il apporte à la conduite type des cures, essentiellement la variation de la durée des séances. Ces variantes sont considérées comme des manquements à la règle technique, des transgressions, cela dans une méconnaissance complète des fondements théoriques, cliniques et éthiques de cette pratique. Le franchissement que Lacan opère avec le séminaire sur l'éthique de la psychanalyse est un pas de plus puisqu'il s'agit du franchissement de l'approche technique elle-même. Ce faisant, il engage sa responsabilité aussi à l'égard des élèves et des analysants qui suivent son enseignement. Si, comme nous allons le voir, le désir nous affronte au rapport à une limite, nous pouvons concevoir que dans sa façon d'aller au-delà de sa propre crainte, de dépasser la limite de sa crainte, le désir de Lacan est en jeu. Ce désir, c'est son désir d'analyste et pas seulement le désir de la personne qui s'appelle Jacques Lacan et qui se trouve être analyste.

Dans l'approche technique de la cure, le désir de l'analyste comme personne est abordé au titre du contre-transfert. La notion, éthique, de désir de l'analyste, qui émerge comme une conséquence de l'ample confrontation de Lacan avec d'autres points de vue éthiques, est d'une certaine façon substituée à la notion de contre-transfert. Cette notion de contre-transfert est présente chez Freud, mais elle est rarement utilisée par lui. Elle désigne l'influence que peut avoir le transfert sur les sentiments inconscients, les émotions, les jugements de l'analyste. Une influence qui ajoute sa complication aux complications que Freud découvre avec l'analyse de Dora et qui tiennent aux manifestations transférentielles du patient. Un des enjeux de l'analyse de l'analyste, puis du contrôle, est de réduire ce contre-transfert, de le contrôler précisément, voire de se guider sur lui si on fait l'hypothèse d'une résonance d'inconscient à inconscient. Le contre-transfert indique que la limite où peut aller l'analyste dépend de ses résistances, de ses complexes propres, de ses préjugés, voire de sa théorie ou de son désir propre. Ces éléments parasitent l'attention flottante requise de son écoute, une attention flottante qui est une règle de suspension de tous ces éléments parasites qui tiennent à la position subjective de l'analyste. L'usage de la notion de contre-transfert s'est accentuée chez les élèves de Freud. Elle entraîne une conception de l'analyse comme étant une situation intersubjective. L'implication subjective de l'analyste y est présentée comme toujours teintée de passion, toujours menacée de succomber à telle ou telle modalité des séductions mises en œuvre par l'analysant dans le transfert, toujours au bord de la faute technique. C'est là un des fondements de l'orthopraxie qui a régné, et règne encore, dans l'Association internationale de psychanalyse. L'émergence de la notion de désir de l'analyste témoigne de la façon dont le séminaire « L'Éthique de la psychanalyse » renouvelle radicalement l'approche des problèmes que pose la pratique en mettant la perspective éthique au chef de la question technique. Mais quelle éthique ? Quelle est l'éthique qu'impose la structure de notre expérience ?

L'éthique consiste en un jugement sur notre action en tant que cette action implique elle-même un jugement. En effet, dans la cure, l'analyste n'a pas seulement à payer de mots – ce qu'il fait avec l'interprétation – il a à payer de son jugement sur son action, même si une part de ce qu'il fait lui reste voilé. Pour qu'il y ait une éthique de la psychanalyse, il faut que l'analyse apporte quelque chose qui opère comme la mesure de notre action, une mesure que l'orthopraxie n'apporte pas, et qui ne doit pas davantage être empruntée aux idéaux de la culture ou à ses idéologies. Lacan, dans ce séminaire, entreprend donc de tirer les conséquences éthiques de la découverte de l'inconscient et du rapport à l'inconscient que permet l'analyse. Il y soutient que s'il y a une originalité freudienne en

matière d'éthique, si la découverte freudienne nous mène à une révision de l'éthique, c'est en faisant une place nouvelle au désir.

Permettre au sujet de se retrouver dans l'échafaudage signifiant de ses formations de l'inconscient et en particulier de ses symptômes n'est pas le tout d'une analyse, si l'analyse ne vise pas le seul symptôme mais l'économie névrotique qui le conditionne. Or, dans cette économie névrotique, le sujet est aux prises avec les paradoxes et les impasses de son désir. L'analyse lui donne une chance, si du moins il le veut, d'élucider ce désir. C'est de là que Freud est parti, du *Wunsch*, du désir sous sa forme irréductible, indestructible, indomptable, qui fait le plus particulier de chacun. Là où Aristote situait tout un registre du désir, les désirs sexuels, hors du champ de la morale, les référant plutôt à une bestialité, Freud redonne sa place au désir, sans exclure la perversion polymorphe de ses formes infantiles, formes à certains égards indestructibles.

Mais avant de donner à la sexualité infantile la place qui lui revient dans la structuration du désir, Freud a découvert le rapport paradoxal que nous avons au désir. Il l'a découvert dans sa rencontre avec les hystériques comme l'expose dans *L'interprétation du rêve* le rêve de la spirituelle bouche. Il l'a découvert aussi avec sa propre analyse, lui qu'il considère comme peu névrosé. Le rêve rend lisible que nos désirs, qui s'organisent en fictions, en fantasmes, nous n'en voulons pas, nous les censurons, nous les rejetons. Les rêves romains de Freud en sont un des nombreux exemples, directement corrélés avec un interdit porté sur le désir dans la réalité. Avant de devenir un pèlerin assidu de Rome, il dut se contenter longtemps de satisfaire en rêve son désir de voir la Ville Éternelle ; entre lui et ce désir, il y avait une barrière à franchir. Dans une petite note ajoutée en 1909 à son livre, Freud nous dit qu'il lui a suffi d'un peu de courage pour réaliser ce désir de Rome, longtemps considéré comme irréalisable. Il a pu écrire aussi que c'est son courage qui lui a permis d'explorer le rêve et la façon dont le désir y est à l'œuvre. Cette façon de souligner la part de courage dans l'élucidation, voire dans la réalisation, du désir, situe très clairement la dimension éthique de l'expérience freudienne en tant qu'elle donne au sujet une chance de s'y retrouver comme désirant. C'est là que Lacan situe l'apport spécifique de Freud au champ de l'éthique : la mesure de notre action, sa mesure éthique, c'est le rapport de l'action au désir qui l'habite. C'est là aussi la mesure de l'action de l'analyste. Et cela d'autant plus que le désir de l'analyste, situé comme désir de l'Autre par l'analysant, est l'opérateur essentiel dans l'interrogation éthique sur le sens du désir, dans son élucidation.

Mais alors, qu'est-ce que le désir de l'analyste si ce n'est pas celui de la personne X ou Y qui tient la place de l'analyste ? Telle est la question nouvelle qui émerge à la fin du séminaire « L'Éthique de la psychanalyse ». La

dernière page de « La direction de la cure », dont la rédaction est contemporaine, témoigne que Lacan a conscience de franchir un pas en la formulant. Il vient de rappeler ce qu'il a martelé dans les années 1950 à propos de la formation des psychanalystes : l'analyste doit être un lettré pour former son oreille à déchiffrer les formations de l'inconscient, il doit l'être aussi pour saisir le désir dans sa détermination par les rets, les filets de la lettre. Mais à cela il ajoute : « Allons plus loin. Questionnons ce qu'il doit en être de l'analyste (de "l'être" de l'analyste) quant à son propre désir³. » « Allons plus loin » : avec cette question, Lacan franchit la limite qu'imposait l'approche technique.

La question du désir de l'analyste vient comme une conséquence logique du questionnement de Lacan sur l'éthique de la psychanalyse. Dans sa confrontation avec l'éthique d'Aristote et celle de Kant, avec leur problématique du Souverain Bien, Lacan interroge : quelle modification apporte la référence freudienne au paradoxe du désir ? Il l'aborde par la distinction entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Cela donne lieu à une lecture inédite, à certains égards inouïe, d'un texte de 1895 que Freud n'a pas souhaité publier, « L'esquisse d'une psychologie scientifique ». Sa lecture ne manque pas d'évoquer un aspect de la démarche de Freud dans l'élaboration du savoir ; dans le cas de son livre *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Freud comparait sa construction à une danseuse qui fait des pointes. Le séminaire « L'éthique » est aussi une danseuse qui fait des pointes. L'extraction par Lacan de *das Ding*, la Chose, d'un passage de « L'esquisse » est une de ces pointes ; l'autre est peut-être sa lecture d'Antigone. Freud indique dans « L'esquisse » que l'expérience de satisfaction est suspendue à l'autre, l'autre qui apporte les soins nécessaires à l'enfant dans sa durable prématuration. Cet humain proche se trouve être, c'est essentiel, un sujet parlant, soumettant d'emblée la satisfaction du besoin au registre signifiant de la demande. Le complexe de l'humain proche, du *Nebenmensch*, constitue la première appréhension de la réalité dans son rapport le plus intime au sujet. Lacan souligne que dans cette expérience inaugurale de l'humain proche, le sujet isole un élément de l'autre qui s'impose comme radicalement étranger et avec lequel se constitue le rapport le plus intime. Par sa constance, cet élément, cette chose, *das Ding*, est le premier extérieur du sujet, étranger voire hostile ; c'est le premier extérieur intime autour de quoi s'orientera tout le cheminement du sujet, à quoi se réfèrent ses attentes et ses désirs. C'est l'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver et qui ne peut l'être, l'Autre préhistorique, inoubliable et à jamais inatteignable.

3. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 642.

Das Ding est cet objet autour de quoi tourne toute la gravitation des représentations inconscientes et des signifiants de la demande, y compris sous sa forme plus ou moins voilée de demande d'amour. *Das Ding* fonde l'orientation humaine vers l'objet comme étant l'attente de quelque chose réglé par la Chose mais toujours à distance d'elle. La trouvaille de Freud, son audace, est d'avoir identifié le désir de l'inceste au désir le plus fondamental et d'avoir désigné dans l'interdiction de l'inceste le principe de la loi fondamentale. C'est dire que la mère, la chose maternelle, occupe la place de *das Ding*. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait car ce serait la fin, l'abolition de tout le monde de la demande qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. La distance à *das Ding* est la condition même de la parole, du sujet. Lacan tire la conséquence éthique du pas franchi par Freud : « Le Souverain Bien, qui est *das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit et il n'y a pas d'autre bien. » L'éthique commence lorsque le sujet pose la question de ce bien et découvre que l'objet de son désir est toujours tenu par lui à distance. Cette structure du désir est la structure du désir dernier de l'inceste, intimement liée à la loi de son interdiction.

Lacan s'engage ensuite dans l'exploration de ce que l'être humain a pu élaborer qui transgresse la dialectique du désir et de la loi. Ces transgressions font jouer un rapport au désir qui franchit ce lien d'interdiction, qui retrouve, au-delà de la loi, un rapport au réel de *das Ding* ; pas sans conséquences bien sûr. Il s'agit d'explorer ce que ces tentatives et leurs conséquences nous enseignent. Or ces tentatives ouvrent aussi bien sur la dimension de la jouissance mauvaise, celle que peut exemplifier l'antimorale de Sade, que sur la voie de la sublimation, mais aussi sur l'aventure de la science. Lacan avance qu'avant de prendre son indépendance au *das Ding* humain en se fiant intégralement aux petites lettres des mathématiques, la science a tenté à sa façon de répondre à l'exigence de *das Ding* en cherchant à connaître ce qui se répète, ce qui revient toujours à la même place, ce que Lacan nomme le réel. Ce n'est sans doute pas pour rien dans l'audace de Freud, que l'homme de désir qu'il fut, a d'abord été un homme de science. Au cours de son cheminement, Lacan en vient précisément à lire une des audacieuses constructions de Freud pour rendre compte de la répétition, son hypothèse de la pulsion de mort. Lacan y reconnaît un nécessaire point d'abîme qui indique le point d'infranchissable que lui, Lacan, désigne comme celui de la Chose. C'est dire que le « champ de bataille de notre expérience » a le plus grand rapport avec cet au-delà de la barrière où s'organisent l'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de jouissance, mais aussi bien la défense contre le désir. Ce qui fait le point d'achoppement du désir, l'obstacle à sa réalisation, tient au fait que le

« champ innommable du désir radical » est le champ de la destruction absolue, du désir de mort.

C'est avec Antigone et son terrible vouloir de la mort que Lacan questionne le point central d'aspiration du désir, le point central de cette gravitation qui situe la place du désir dans l'économie de la Chose. Antigone, la gosse « si terriblement volontaire », est à ses yeux un repère essentiel dans l'investigation de ce que l'homme veut et contre quoi il se défend. Le drame de ce que veut Antigone, de ce que vise son désir, la porte à un extrême où elle se tient, sans crainte et sans pitié. Placée à cette limite de la destinée qui tient au malheur des Labdacides, l'enfant de l'inceste incarne, en franchissant cette limite, le désir pur, le désir radical en tant qu'il est désir de mort. Aucun pathos ne l'y détermine. Si elle franchit cette limite, jusqu'à en mourir réellement, c'est parce que son frère, quel que soit son crime, a droit à la sépulture. Il y a droit parce que son nom a fait de lui un humain. La valeur ineffaçable et unique de son être tient au seul langage, à la puissance qu'a la nomination d'instaurer le sujet. Lacan peut conclure qu'Antigone se présente comme « le pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il est miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est. »

La figure implacable d'Antigone ouvre sur une question qui peut sembler vertigineuse. Si la recherche du bien, tant du Souverain Bien que du service des biens, se présente comme un alibi du sujet, une défense contre l'élucidation de son désir, en quelque sorte une illusion, jusqu'où pouvons-nous aller, dans l'analyse, dans la perspective de défaire les illusions qui font barrière au désir ? C'est très précisément en ce point qu'émerge explicitement la question jusque-là implicite du désir de l'analyste. L'analyste sait – il doit le savoir de l'expérience de la cure et pas seulement d'un corpus de connaissances – il sait que le désir en tant qu'exigence métonymique d'autre chose, orienté et aspiré par *das Ding*, ne se réalise que dans une perspective de Jugement Dernier, impliquant nécessairement la mort. Il sait que la question ancestrale du Souverain Bien est fermée ; qu'il ne l'a pas et qu'il n'y en a pas. Lacan formule alors que ce que l'analyste peut donner ce n'est rien d'autre que son désir, comme l'analysé, « à ceci près que c'est un désir averti ». Il ajoute cette question : « Que peut être un tel désir, le désir de l'analyste nommé ? »

Formuler ainsi, à ce moment-là du séminaire, le désir de l'analyste comme question c'est poser la différence entre ce désir et le vouloir de la mort jusqu'où Antigone pousse son désir. Mais c'est poser aussi que le désir de l'analyste doit être averti de la limite où se pose la problématique du désir, une problématique qui est centrale pour tout accès à une réalisation de soi-même. Il est averti de ce qu'est la loi du désir. Tenir une posi-

tion responsable dans la direction d'une analyse implique d'avoir rencontré cette limite que l'on ne franchit jamais trop longtemps sans risque majeur. Le séminaire « L'Éthique » éclaire une formulation antérieure de Lacan sur la fin exigible de l'analyse d'un analyste. Il a pu écrire que cette fin doit lui permettre la subjectivation de sa mort, la reconnaissance de la mort comme seul maître, « pour que la vie qu'il doit guider à travers tant de destins lui soit amie ⁴ ». Le séminaire « L'Éthique » donne à entendre que la vie ne saurait nous être amie qu'au prix de nous être avancés dans cette zone où la mort empiète sur la vie, dans ce rapport fondamental au désir qui est un rapport à la mort, à la détresse où on ne peut attendre d'aide de personne. Dans cette zone de désarroi absolu, où l'homme touche à ce qu'il est et à ce qu'il n'est pas.

La figure que Lacan convoque alors est la figure d'Œdipe à Colone, s'arrachant au monde des biens et du pouvoir, se faisant aveugle, comme le furent Homère et Tirésias, pour entrer dans la zone où il cherche à savoir le fin mot sur le désir. Œdipe est convoqué là comme figure du désir de savoir. L'Œdipe d'*Œdipe-roi* ne sait pas. Il ne sait pas qu'il tue son père et couche avec sa mère. Il est dupé par son accès au bonheur et par le service des biens. Il est une figure de ce « il ne savait pas » qui est le rapport le plus foncier du sujet à l'articulation signifiante, puisque le sujet est conséquence et non agent de cette articulation signifiante. Le champ central du désir suspend le sujet à ce « il ne savait pas », à un non-savoir de la structure de ce « redoutable inconnu que nous nommons l'inconscient ». Ce que nous appelons structure, Lacan l'approche alors en invoquant la « tyrannie de la mémoire », la mémoire de ce que l'homme oublie. C'est aussi bien le livre de la dette dans la loi, où tout exercice de la jouissance, tout franchissement de l'interdiction instauratrice, est inscrit comme dette à payer. L'élucidation du désir c'est l'élucidation de ce qui supporte pour chacun le « thème inconscient », « l'articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle exige avec insistance que la dette soit payée ».

C'est dans cette zone d'élucidation du désir, en payant de l'aveuglement qu'il s'inflige, qu'Œdipe s'avance à Colone. Dans son désir de savoir ce qu'est le désir il s'avance, d'une autre façon qu'Antigone, dans le franchissement d'une limite. Là où on pourrait dire qu'Antigone incarne le désir pur sans rien vouloir savoir de ce qu'est ce désir, de ce qu'est cette destinée qu'elle incarne et éternise par sa mort, Œdipe à Colone franchit la limite d'un ne-rien-vouloir-savoir de son désir. C'est comme désir de savoir que le désir de l'analyste soutient l'analysant dans l'élucidation de son désir. Élucider ce désir peut permettre à l'analysant d'accéder à sa

4. J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 349.

propre loi, c'est-à-dire à la loi de la destinée qui s'est articulée dans les générations précédentes. Cette destinée n'est pas nécessairement tragique mais elle n'est pas sans quelque rapport avec le malheur.

Le désir de savoir de l'analyste n'opère pas seulement dans le champ des cures qu'il conduit ; il opère aussi dans le champ de l'élaboration et de la recherche par lesquelles il soutient, avec d'autres, la poursuite de l'expérience. Freud ne manque pas, également, de souligner la dimension éthique de ce désir de savoir. À certains moments de franchissement théorique il note que ce qui est alors à l'œuvre c'est un courage, le courage de soutenir telle ou telle notion que l'expérience ou la spéculation imposent. La dimension éthique du désir de savoir conduit Lacan, dans ce séminaire, à interroger l'écart qu'il peut y avoir entre le désir de savoir de l'analyste et la passion de savoir qui est à l'œuvre dans le discours de la science. La confrontation s'impose pour au moins deux raisons. D'abord parce que Freud a inscrit la psychanalyse dans une exigence de scientificité. À la date de ce séminaire Lacan ne recule pas à parler de la psychanalyse comme d'une science du désir, à évoquer même une science du bien et du mal, science qui bien sûr n'a rien à voir avec les sciences humaines. L'autre raison, que Lacan aborde au cours du séminaire, c'est que le discours de la science et ses conséquences dans la culture compliquent le problème du désir. Ce qui, actuellement, comme science, occupe la place du désir, c'est la science au sens courant du terme, qui cavale allègrement pour accomplir toutes sortes de conquêtes. Longtemps refoulé, éduqué, moralisé, endormi, le désir s'est réfugié dans la passion subtile et aveugle du savoir. « C'est celle-là qui mène un train qui n'a pas dit son dernier mot. » Un problème majeur de l'organisation universelle est de savoir quoi faire de cette science qui poursuit quelque chose dont la nature lui échappe. Car si la science occupe la place du désir, elle ne sait pas et ne veut pas savoir ce que veut ce désir, ce qu'est la loi du désir.

Un passage important du séminaire, le 18 mai, situe l'écart décisif entre le discours de l'inconscient et celui de la science. Ils ont en commun de dévoiler la puissance du signifiant comme tel. Mais le discours de l'inconscient est constitué d'une mémorisation où l'oubli est décisif, puisque l'élimination d'un signifiant originairement refoulé constitue la place même du sujet. Le discours de la science, lui, tient sa toute-puissance du fait que rien n'est oublié ; c'est là sa condition. Dans le discours de l'inconscient, le désir garde son caractère énigmatique du fait que le signifiant peut venir à manquer. Dans le discours de la science le désir est impliqué d'une autre façon, dans un mouvement de dévoilement radical, sans reste, dont le déchaînement peut confiner à la pulsion de mort. Cette frontière où nous sommes, où nous ne savons pas ce qui va en résulter, donne tout son sens et son

poinds à la notion freudienne de pulsion de mort comme terme ultime possible d'un désir qui ne veut rien savoir de sa propre loi.

Cette perspective, où Lacan n'est pas loin de partager le pessimisme de Freud, donne toute sa portée au déplacement opéré par Lacan de l'approche technique de notre pratique à son approche éthique. Dans la discussion qui suit sa communication au colloque d'Enrico Castelli, il lui est demandé : « Dans quelle mesure le désir de l'analyste fait-il rentrer la technique analytique dans le monde des techniques ? » Lacan répond : « Ce sont deux choses hétérogènes. » La soumission de la pratique analytique à l'exigence éthique la réfère en effet à une modalité du désir radicalement hétérogène à la modalité du désir qui s'est mis au service de l'exploitation technocratique. Soutenir le désir de l'analyste comme question, tout particulièrement dans la formation des psychanalystes engage la responsabilité de la psychanalyse, non seulement dans les analyses, une par une, mais dans le champ de la culture telle que la science et ses applications la déterminent désormais.