

**L'étranger,
figure du proche**

**ACTES DU COLLOQUE ANNUEL 2018
SOCIÉTÉ PSYCHANALYTIQUE DE MONTRÉAL**

Actes du colloque de la Société psychanalytique de Montréal avril 2018

Secrétaire scientifique

Ellen Corin

Comité de publication

Laurence Branchereau

Ellen Corin

Carole Johnson

Révision des textes

Jean-Jacques Lussier

Suzanne Tremblay

Mise en page et réalisation graphique

Mathieu Gagnon

[linkedin.com/in/mathieugagnon](https://www.linkedin.com/in/mathieugagnon)

mat.gagnon@gmail.com

SOMMAIRE

Les auteurs	2
L'étranger, figure du proche ELLEN CORIN	5
L'autre et l'étranger PATRICK GUYOMARD	9
La pratique de l'exclusion Les réfugiés et la question de l'hospitalité inconditionnelle GEORGES LEROUX	27
Table ronde ELLEN CORIN, PATRICK GUYOMARD, GEORGES LEROUX	47
Débat	57
Une étrange clinique PATRICK GUYOMARD	71
La tentation empathique ÉLYSE MICHON	85
Table ronde ELLEN CORIN, PATRICK GUYOMARD, ÉLYSE MICHON	103
Débat	107

LES AUTEURS

Ellen Corin, psychanalyste, membre et secrétaire scientifique de la Société Psychanalytique de Montréal.

Patrick Guyomard, philosophe, psychanalyste, membre de l'École freudienne de Paris et fondateur, avec Maud Mannoni, du Centre de Formation et de Recherches Psychanalytiques (CFRP). Il est membre fondateur et actuellement président de la Société de Psychanalyse Freudienne (SPF). Professeur émérite de psychopathologie clinique à l'université Paris Diderot et directeur des Éditions Campagne Première.

Georges Leroux, philosophe et professeur émérite au département de philosophie de l'université du Québec à Montréal. Il est d'abord connu comme helléniste et traducteur (Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2004). Ses essais sur la musique lui ont valu plusieurs prix, notamment le Grand prix du livre de la ville de Montréal et le prix du Gouverneur général dans la catégorie Essais.

Élyse Michon, psychologue, psychanalyste, membre de l'Institut Psychanalytique de Montréal. Elle enseigne l'éthique et la déontologie aux psychologues et futurs psychologues.

L'étranger, figure du proche

ELLEN CORIN

Dans son introduction à un colloque qui portait sur *La psychanalyse et le monde contemporain*, Patrick Guyomard remarquait que la psychanalyse a longtemps revendiqué son extraterritorialité, mais que cet ailleurs risque toujours de se transformer en un nulle part. Pour nous aujourd'hui, c'est l'Étranger dans ses diverses figures qui va nous servir de passeur.

Nous aimons penser, comme psychanalystes, que nous avons une familiarité particulière avec l'étranger. L'inconscient n'est-il pas notre étranger à nous ? Mais une telle familiarité n'est-elle pas trompeuse lorsqu'il s'agit justement de l'étranger ?

Nous savons le poids des mots en psychanalyse et cette étrange façon qu'ont certains mots de condenser en eux des chaînes associatives qui ouvrent dans des directions différentes : une polysémie dont certains de nos patients savent jouer et ainsi nous surprendre. Une étrangeté peut ainsi faire surface à même la langue, lorsque le sens convenu d'un mot semble brusquement bifurquer et que perce un autre sens, un insu

que nous n'avions pas vu venir depuis le lieu où nous l'entendions. Et il arrive que cette bifurcation enrichisse chacun des sens que nous avons d'abord considérés isolément.

Pour ce colloque, nous avons voulu faire se croiser deux chaînes associatives qui convergent dans le signifiant « étranger ». Il s'agit d'explorer les lignes de convergence possible ou de mise en tension entre d'une part la manière dont nous pensons notre rapport à l'autre étranger, à la figure de l'étranger telle qu'elle s'impose à nous dans l'espace social et à travers les medias ; et cette étrangeté qui nous habite au plus intime de notre vie psychique et qui se fraie une voie à travers les symptômes, les rêves et les lapsus, à travers aussi cette force de répétition dont nous découvrons parfois, dans l'après-coup, qu'elle dirige nos décisions et nos actions.

Il s'agit plus particulièrement d'explorer dans quelle mesure tant notre rapport à l'autre étranger que notre sensibilité à l'étrangeté qui nous habite, se révèlent tissés de forces et d'influences qui viennent autant du dehors que du dedans.

Et la question se pose : notre éthique de psychanalyste est-elle dissociable d'une éthique sociale et culturelle plus large ?

La différence de l'autre et ce qu'elle questionne de notre familier nous permettrait-elle d'avancer plus avant dans la rencontre de notre propre Altérité ? Permettrait-elle de faire surgir en nous une étrangeté intime ? C'est la chance que nous offre l'autre de ré-ouvrir notre rapport à soi. N'est-ce pas en partie ce qui anime notre travail comme analyste et notre passion pour l'analyse ? Je pense ici à Théorème de Pasolini, ce film où le visiteur de passage révèle à chacun l'étrangeté intime qui l'habite et pousse chacun à aller au bout de la logique inconnue de sa pulsion intime.

Peut-on penser à une mise au travail polyphonique de l'Altérité, en

nous, dans la rencontre de nos patients, dans la rencontre de l'étranger dans la culture ?

Étranger, étrangeté, étrangeté, des mots dont les résonances profondes s'enchevêtrent en un réseau complexe dont les fils et les nouages nous interpellent directement comme psychanalystes.

Merci à nos invités d'avoir accepté de mettre au travail ces idées. Merci d'avance à vous d'accepter d'entrer dans le débat et, ensemble, de chercher à faire avancer les questions posées.

L'autre et l'étranger

PATRICK GUYOMARD

Je vous dis un bonjour, froid dehors mais chaud dedans dans cette matinée à la fois hivernale et printanière. Votre accueil, et ce n'est pas une surprise, est tellement chaleureux que je ne veux absolument pas me sentir un étranger ni chez vous ni parmi vous. Et pourtant, c'est bien de cet étranger dont je dois vous parler en inaugurant cette journée, en vous remerciant des paroles qui viennent d'être dites par les deux personnes qui ont parlé avant moi. Est-ce que je m'y reconnais? Et bien là, on commence déjà à être un peu dans la question. C'est-à-dire, est-ce qu'on peut se reconnaître vraiment soi-même dans ce qu'on entend dire de soi?

Je voudrais mettre en exergue de cette matinée, mais aussi de cette journée, une parole d'un patient qui à l'époque m'avait assez sidéré, mais reste gravée dans ma mémoire et qui fait tout à fait écho à nos questions. Ce patient, c'était un homme qui était venu me voir parce qu'il n'arrivait pas à être père. Aucun problème de stérilité, ni chez lui ni d'ailleurs chez sa compagne. Plutôt une grande angoisse persécutante qui faisait qu'il n'arrivait pas à se reconnaître comme père. Il y a

quelque chose qu'il n'arrivait pas à franchir. C'est d'ailleurs ce qui lui a évité, à mon avis, de sombrer dans une forme de folie, au sens où s'il avait été père malgré lui, je ne sais pas quel désordre psychique se serait présenté à lui. Mais il résistait beaucoup au fait d'être père. Il est finalement devenu père d'un fils grâce à son analyse. Et puis un jour il vient (il était très déconcertant), il vient et il me raconte ce rêve. Il me dit : « J'ai fait un rêve. J'ai rêvé d'un analyste. » Alors je commence à dresser l'oreille. Tiens, je suis peut-être concerné; vous savez, avec le narcissisme un peu vaniteux. Est-ce qu'on va parler de moi? Alors bon. « J'ai rêvé d'un analyste, mais ce n'était pas vous. » Rien à dire là-dessus, on est dans les choses classiques. Mais il ajoute : « Ce n'était pas vous, parce que je vous aurais reconnu. » Étrange, hein? C'était bien évidemment de son analyste dont il rêvait, mais il ne pouvait en rêver qu'à condition de ne pas le reconnaître. Et de me dire - mais c'était vraiment une dénégation (c'est-à-dire qu'il ne s'entendait pas) - qu'il ne me reconnaissait pas, il ne s'y reconnaissait pas. Autrement dit, il ne pouvait faire son analyse et se situer dans le transfert qu'à condition de poser son analyste comme quelqu'un à la fois de totalement étranger et, en même temps, quelqu'un qu'il ne pourrait jamais reconnaître. Et peut-être aussi quelqu'un en qui il ne pourra jamais se reconnaître lui-même. Mais cette condition ou ces conditions qui, dans beaucoup de circonstances, auraient pu être rédhitoires, se sont au contraire révélées d'une extraordinaire fécondité, c'est le cas de le dire, puisque ça lui a permis de devenir père. C'est-à-dire qu'il n'a pu devenir père qu'en ne se reconnaissant pas comme père, si je peux dire, en tout cas à l'avance. Bien sûr, il a eu un fils qui l'a reconnu, qu'il a reconnu et aussi qui a reconnu son père. Les problèmes de reconnaissance ont un peu continué, ça n'a jamais été quelque chose de simple, mais ça montre en tout cas que, dans une analyse, bien souvent, nous ne supprimons pas les problèmes. Simplement, nous leur rendons ou nous leur restituons une forme de pouvoir dynamique ou de dynamicité qui permet au sujet de vivre avec, et de désirer avec, mais sans aucune façon les nier, les effacer, ou les écarter.

En poursuivant cette réflexion que j'ouvre en ce moment devant vous, je me disais, que c'est peut-être une des questions que je veux déployer devant vous de façon introductive sur ce thème de l'étranger. C'est qu'au fond, l'étranger, c'est d'abord peut-être, quelqu'un qui veut rester étranger. Quelqu'un qui se présente à nous, quels que soient ses désirs d'assimilation, d'intégration, d'inscription dans un pays, une langue, une famille, etc., mais qui se présente, j'ai envie de dire radicalement, peut-être définitivement, comme celui qui est destiné à jamais, pour toujours, à rester un étranger.   rester l'étranger qu'il est. C'est-à-dire qu'il ne pourra devenir un des nôtres qu'à condition de rester un peu lui-même. Mais de rester lui-même, nous ne savons pas très bien ce que ça veut dire pour lui. Mais nous, en revanche, nous entendons que ça s'inscrit ou ça se circonscrit autour de ce statut d'étranger qu'il est.

Et dans ce statut d'étranger, nous devons entendre et nous ne devons jamais oublier ce que nous dit le mot, c'est-à-dire le fait que, étant étranger, il nous restera à jamais étranger.  tranger à nous-mêmes, étranger à lui-même, et qu'il y a là une étrangeté, une étrangèreté d'origine, absolument indépassable, ineffaçable, qui marquera à la fois ses identifications et les limites de ses identifications.

Alors, qu'est-ce qui nous déplace en somme dans cette question de l'étranger?

Le titre du colloque est *L'étranger, figure du proche*. Mais au fond, si nous disons « figure du proche », nous risquons de nous rassurer trop vite. C'est-à-dire de nous déposséder de l'inquiétude que peut provoquer l'étranger en nous disant trop vite : c'est un proche. Comme si, sous le nom de proche ou sous ce terme de proche, ou du prochain, ou du semblable, il y avait quelque chose qui puisse nous donner une sorte de base d'assurance, de calme, de tranquillité et en somme de sécurité.

Mais évidemment, nous le savons, rien n'est plus faux. Ce qui nous est proche, à commencer par le prochain, cette proximité avec nous-

mêmes est quelque chose que nous construisons mais qui littéralement se défait, ne tient pas, vacille, tremble, et dans quoi nous ne pouvons pas nous tenir. L'étranger ne peut devenir quelqu'un de proche qu'à condition que nous soyons d'une certaine façon dépossédés de tout ce qui nous rend proches à nous-mêmes, que nous soyons dépossédés à jamais de toute forme de proximité et de familiarité avec nous-mêmes. Pas seulement que nous devenions étrangers à nous-mêmes - je vous en dirai un mot tout à l'heure - mais que l'idée même d'être proche de nous-mêmes nous devienne étrangère, impossible, et finalement nous dérouté.

La première chose que je voudrais faire remarquer dans la suite de ces réflexions, c'est qu'au fond, que dit la psychanalyse sur cette question? Quel est le plus saisissant? Ce sur quoi insiste Freud?

Je vous le dirai en un mot, et finalement je préfère vous le dire au début plutôt qu'au terme de mon exposé. Je crois que le fil auquel nous devons nous familiariser (nous sommes ici dans une réalité psychique, je parle en tant que psychanalyste, pas en tant que sociologue, politologue ou même historien, bien que mes propos puissent avoir une certaine résonance dans chacun de ces champs), est le suivant : c'est une erreur de penser que l'étranger est celui qui vient d'ailleurs, d'un autre pays, qui franchit une frontière pour nous approcher d'une façon ou d'une autre, dans notre langue, dans notre territoire, dans nos familiarités., Pour nous analystes, et sans doute pour tout être humain, quelqu'un qui vient est toujours quelqu'un qui revient. Et que l'étranger, fondamentalement, il revient. Nous ne le percevons pas comme quelqu'un qui vient, mais comme quelqu'un qui revient. C'est-à-dire quelqu'un qui fait retour dans ce que nous imaginons être chez nous, qui fait retour dans notre lieu ou qui revient de toutes les façons dont nous pouvons entendre ce mot « revenir ».

Et c'est parce qu'il est avant tout quelqu'un qui revient, beaucoup plus que quelqu'un qui vient, qu'à ce moment-là, dans ce que nous appréhen-

dons, vivons, expérimentons dans la pensée, dans la crainte mais aussi dans l'attente d'un retour, il y a dans ce retour quelque chose qui fait bouger toutes nos assurances, toutes nos identités, et qui nous inquiète définitivement. L'étranger n'est pas étranger simplement parce qu'il serait étranger au sens d'une identité, mais il est étranger parce que nous le vivons comme quelqu'un qui revient, avec tout ce que ce retour peut susciter. Et que revenant, et vous entendez bien ce mot revenant - il revient avec des demandes, des attentes, peut-être avec des droits, des exigences, pour nous rappeler quelque chose que nous avons vécu, pas vécu, oublié, exclu ou rejeté; mais 'il revient avec tout ce questionnement dont nous aurions pu nous croire dégagés, éloignés, distancés. Justement, il revient pour nous rappeler l'histoire mais aussi les limites et les échecs de toutes ces distanciations d'avec nous-mêmes.

L'étranger c'est l'homme du retour, et c'est ce retour que je voudrais maintenant déployer et interroger devant vous. Cette idée du retour, vous entendez bien sûr (je ne développe pas toutes les connotations de ce terme), que ce terme de retour est en soi un mot extrêmement fort, y compris politiquement. Ce terme de retour, c'est le fil de la pensée freudienne de l'étranger. Si vous lisez, si vous relisez le texte de Freud *L'inquiétante étrangeté*, tout ce qu'il y développe autour de cette notion, sa pensée de l'inquiétante étrangeté tient toute entière dans cette constatation, qui est qu'en somme ce qui nous inquiète dans ce qui revient, ce qui nous paraît étrange, ce qui nous fait trembler, c'est quelque chose que nous avons éloigné de nous sous le mode du refoulement, mais aussi sous le mode du dépassement. Freud utilise les deux termes : il y a ce qui est refoulé, et ce qui est dépassé. Ce qui est dépassé, c'est ce qui est laissé derrière nous, dans un développement, dans un progrès, dans la façon dont nous nous éloignons, à tort ou à raison, dont nous pensons nous éloigner de notre enfance, d'un temps premier ou d'un temps original; mais dans ce mouvement, dans cette démarche, c'est tout ça qui revient et qui revenant fait vaciller les bases de notre identité. Soit parce que c'était refoulé, soit parce que nous pensions l'avoir, effectivement, à jamais dépassé.

Comment résumer ou reprendre en quelques mots ce mouvement freudien? Je vous proposerais de le résumer, et je vais le développer, un peu dans la formule suivante : si l'étranger est quelqu'un qui, pour nous, revient, nous avons à faire tout un travail psychique pour l'accueillir comme quelqu'un qui vient et pas comme quelqu'un qui revient. Il nous trouble parce qu'il interroge profondément ce que nous considérons comme familier, ce que nous pensions pouvoir nommer notre chez nous, notre maison, notre familiarité, notre demeure, notre *Heim* -pour prendre le terme allemand - tout ce qui faisait le confort et l'habitude de notre relation à nous-mêmes. Revenant, l'étranger nous montre que là où nous pensions être chez nous, en fait, nous ne sommes pas chez nous. Nous n'étions pas chez nous. Et que ce que nous imaginons être chez nous, n'a pu devenir chez nous qu'au prix d'un certain nombre d'exclusions, de refoulements, d'écarts, d'éloignements, de séparations, d'oublis et de rejets. Et qu'au fond, ce chez nous, ce chez soi, n'est jamais que le produit d'un certain nombre de mouvements psychiques mais n'est en aucune façon présent au départ.

C'est une expérience qui commence avec l'expérience de notre propre langue. Nous pensons être chez nous dans notre langue, alors que notre langue maternelle, nous ne l'avons pas choisie. Qu'est-ce qu'une langue maternelle? C'est une langue que nous n'avons pas choisie, c'est la seule langue que nous ne pouvons pas choisir. Nous pensons que c'est notre maison, que c'est notre corps, que c'est notre être, mais si nous y réfléchissons un peu plus, si nous ouvrons cette langue, si nous faisons toutes ces opérations, qui étaient rappelées tout à l'heure, de nous ouvrir à l'étrangeté de la langue, à la façon dont une langue est toujours habitée par autre chose qu'elle-même, nous pourrions entendre ce paradoxe qu'énonce Derrida de la façon suivante. : « Je n'ai qu'une langue, et ce n'est pas la mienne ». Paradoxe insensé, paradoxe impossible à écouter, mais si vous acceptez de vous y familiariser, paradoxe extrêmement fort : Je n'ai qu'une langue, je n'en ai pas d'autre; la langue maternelle c'est la seule langue que je ne choisis pas, c'est pas la mienne parce qu'elle me vient de l'Autre. Nous parlons la langue

maternelle parce qu'on nous l'a parlée, ce n'est pas nous qui l'avons inventée. Et en même temps, plus nous parlons cette langue, plus nous nous apercevons que ce n'est pas la nôtre. Qu'elle ne nous appartient pas. Que nous ne la possédons pas, qu'elle nous parle tout autant que nous la parlons. Qu'elle n'est pas à notre disposition.

J'avais un patient qui m'avait dit : « Je suis embarrassé avec les mots parce que chaque fois que j'utilise un mot, ce n'est jamais le mien. » Effectivement. Chaque mot que nous entendons ou parlons, nous l'avons déjà entendu; c'est toujours le mot de quelqu'un d'autre. Il n'y a pas de mot qui soit propre, sauf si nous créons ou si nous inventons dans une espèce de folie une langue personnelle, une langue particulière. Nous essayons d'ailleurs, idiomatiquement, de donner à nos propos, à nos phrases, à nos expressions, une tournure, un style qui nous singularisent, qui nous fassent Un, un peu uniques, là où nous sommes dépossédés. Mais ce patient, très cruellement, souffrait que les mots ne soient jamais les siens. Et il disait : « Mais comment vais-je réussir à vous parler avec des mots qui ne sont pas les miens? » C'était le drame de sa position de sujet, et ça a été effectivement tout le drame de son analyse. Son identité, il l'a trouvée dans son histoire, dans son transfert, dans la façon de se réapproprier les mots, dans la façon de conjurer des mots qui lui avaient été dits par d'autres et de leur redonner dans son analyse et dans ses rêves un sens personnel, singulier, dans une façon d'abîmer la langue, de la défaire, de la détruire pour que ça devienne sa langue mais surtout, sa parole.

Donc, je n'ai qu'une langue mais ça n'est pas la mienne. Il y a là une espèce de dépossession fondamentale, essentielle, qui est l'ouverture de notre étrangeté à nous-mêmes.

Alors qu'est-ce que la psychanalyse peut dire? Je crois qu'il faut en parler un peu plus, de ce sentiment de ne pas être chez soi, de ce sentiment d'étrangeté, de non-familiarité à soi-même, de dépossession.

Nous le savons, - en tout cas ceux d'entre vous, la plupart, qui sont analystes ou en analyse le savent, - nous ne nous créons pas nous-mêmes. Nous ne sommes pas les créateurs ni de nous-mêmes ni de notre propre parole, mais nous parlons parce qu'on nous a parlé. Donc de ce point de vue-là, nous sommes constitués par ce registre que Freud, mais encore plus Lacan, appelle le registre de l'Autre. Nous ne nous constituons qu'à travers un certain nombre d'expériences de séparation, d'exclusion, de perte, de castration, différents termes, ou mots, qui montrent bien que nous ne devenons soi-disant familiers à nous-mêmes qu'en rejetant ce qui pourrait nous rendre trop étrangers ou trop extérieurs à nous-mêmes.

Quand est-ce que ça commence? Ça commence dès l'origine. Dès notre naissance, dès le début. Nous savons, nous en avons l'expérience clinique, que le lien d'une mère à un enfant, le lien d'une mère à un bébé, quoiqu'on en dise, il n'y a rien de naturel là-dedans. Il faut qu'une mère et un bébé se rencontrent. Il faut que la mère rencontre son enfant, il faut que l'enfant rencontre sa mère. Il y a des mères qui ne rencontrent jamais leur bébé, et il y a des bébés qui ne rencontrent jamais leur mère. C'est pas du tout quelque chose de donné, on n'est pas dans une continuité biologique. On est dans une relation qui se construit, qui est une relation entre deux personnes, entre deux êtres humains. Je me souviens d'une patiente qui, à la naissance de son premier enfant, c'est-à-dire de l'enfant qui l'avait faite mère (c'est souvent le destin du premier enfant, de faire de ses parents un père et une mère, et qui de ce fait a une place et un poids singuliers), regardant son bébé, l'avait trouvé laid. Elle ne s'y reconnaissait pas. Elle n'avait jamais pu imaginer aucun lien de continuité entre elle et ce bébé, Elle en avait été tellement dépossédée d'elle-même qu'elle s'était effondrée dans une psychose puerpérale temporaire, qui s'était un peu restaurée comme ça avait été possible. Mais cela avait laissé un certain nombre de cicatrices peu effaçables, dont la mémoire lui restait autour de ces premiers moments de vis-à-vis avec son bébé qu'elle avait trouvé monstrueux, laid et impossible à regarder. Et vous entendez bien, vous avez bien entendu.

Ce n'est pas simplement que ce bébé n'était pas si beau que ça, aussi beau qu'elle l'espérait, peut-être pas très sympathique, peut-être... Et encore un bébé n'a pas forcément besoin d'être très beau. C'est l'image que ça lui renvoyait à elle comme mère. puisqu'au fond elle attendait d'être narcissisée par ce bébé, c'est ça qu'elle voulait dire. L'image de ce bébé était pour elle à jamais dénarcissisante. Elle ne le reconnaissait pas, parce qu'elle ne pouvait pas s'y reconnaître. Et devant cette expérience de se reconnaître dans quelqu'un d'autre, elle avait traversé quelque chose de tellement dénarcissant, de tellement étrange, que l'expérience de l'étranger, ou d'une étrangeté, avait pris le pas, ou en tout cas avait tracé une plaie plus ou moins bien cicatrisée sur toute familiarité possible. Cette enfant, sa fille, avait continué à bien se développer, s'était tout à fait inscrite dans le langage, avait fait des études tout à fait brillantes. Elle est devenue une grand-mère etc. Mais la cicatrice de cette laideur (c'est comme ça qu'elle nomme ce en quoi elle n'a pas pu se reconnaître et l'image dénarcissisante qui lui a été renvoyée), est restée définitivement. Chaque fois que sa fille l'interrogeait sur ce qui a pu se passer dans les premiers jours de sa vie, comment tu m'as trouvée quand je suis née, comment tu m'as élevée, qu'est-ce qui s'est passé? Elle était envahie par un souvenir et par une espèce d'impulsion qu'elle exprimait de la façon suivante: « La seule chose que j'aurais à lui dire, c'est que je l'ai trouvée laide. Mais ça justement, je ne peux pas le lui dire. » Parce qu'effectivement, comment une mère pourrait-elle dire à sa fille : « Je t'ai trouvée laide et tu m'as fait horreur. » Impossible. Donc, comme elle n'avait pas encore trouvé une façon de métaphoriser ça, c'est-à-dire de le lui dire autrement, elle gardait ça pour elle, elle le ravalait. Moi-même je me sentais assez démuné pour lui proposer d'autres paroles, je n'en ai pas encore trouvées. Mais il y a ce moment, cette expérience qui est restée pour elle inscrite à jamais.

Au fond, peut-être y a-t-il toujours quelque chose de profondément étranger dans la rencontre entre deux êtres humains? Qu'en somme, si nous prenons un peu d'écart, de recul, de distance, si nous nous dégageons un peu de toutes les habitudes, de tous les semblants, de notre

bienveillance, de tout ce qui peut nous rendre accueillants, l'autre (et pas simplement ce bébé) apparaît toujours comme quelqu'un d'étranger, c'est-à-dire autre. Autrement dit, est-ce que la reconnaissance de l'altérité, la vraie, cette altérité que nous aimons tellement, nous aimons tellement que les autres soient des autres, nous faisons l'éloge de l'autre et des autres, et tant mieux après tout. Nous aimerions d'ailleurs nous-mêmes être un autre mais hélas, ce n'est pas toujours possible. Bien qu'une analyse, ce soit fait pour nous confronter à l'idée que nous sommes un autre, on fait plus souvent l'expérience d'être toujours le même plutôt que d'être enfin un autre. Bref. Peut-on faire l'expérience de l'autre, c'est-à-dire d'une vraie altérité, sans reconnaître l'autre comme profondément différent, à jamais différent? C'est-à-dire à jamais inassimilable, à jamais distinct, identique à soi-même, même si nous nous disons qu'il parle comme nous, que c'est un être humain comme nous. Au fond, nous insistons beaucoup sur l'altérité mais ne faut-il pas tout autant insister sur la différence? Surtout pour nous psychanalystes puisque nous savons bien que la différence, c'est la différence des sexes. Et que plus nous insistons sur l'irréductibilité de cette différence, plus nous résistons à dire simplement que l'autre sexe, il est autre. Il n'est pas simplement autre, il est différent; autrement dit, il est d'un mode d'altérité qui reste irréductible au mode d'altérité que nous souhaiterions pouvoir constituer ou éventuellement rencontrer. Comme psychanalystes, nous tenons à la fois à cette catégorie de l'Autre, qui est effectivement fondatrice, mais que, ça c'est le poids de Freud, cet autre, cette altérité, nous ne pouvons jamais la séparer de la différence entendue comme différence sexuelle. Très profondément, et très irréductiblement.

Voilà un premier point auquel nous sommes confrontés comme psychanalystes dans la question de l'étrangeté.

Le deuxième point avec lequel nous n'en avons effectivement jamais fini, c'est que si nous parlons de ce que nous appelons le Moi, (j'emploie ce terme dans toutes les acceptions des différents courants analytiques),

nous ne pouvons pas penser ni construire cette dimension sans constituer en même temps quelque chose qui est rejeté. Autrement dit, nous ne pouvons penser cette question du Moi, sans penser celle du narcissisme et des limites du narcissisme. Il n'y a pas de narcissisme sans limites. Les limites du corps, constituent un Moi et un non-Moi (souvenons-nous de l'importance psychique que Winnicott attribue à cette distinction du Moi et du non-Moi. Les limites ne sont pas forcément des frontières. Ça peut en être, mais je crois qu'il faut distinguer le terme de frontière de celui de limite, et peut-être garder, en tout cas c'est ce que je vous propose de faire à l'orée de cette journée de discussions, à ce terme de limite un sens plutôt psychique associé à ce que nous pensons autour du terme de Moi, et aussi de limite du corps; autrement dit, les limites du corps sont autre chose que les frontières que nous pouvons constituer à l'extérieur de nous-mêmes. Dans cette dimension, c'est-à-dire si nous référons au Moi, nous apparaît comme étranger tout ce qui franchit les limites du Moi. C'est une des définitions que donne Freud sur le motif du double et de l'effrayant. On ne sait plus à quoi s'en tenir, écrit-il, quant au Moi propre. C'est à ce moment-là que l'angoisse surgit, ou lorsqu'on met le Moi étranger à la place du Moi propre. Et tout ce qui se déploie dans le registre du dédoublement du Moi, de la trop grande division du Moi, de la trop grande permutation du Moi, produit cet effet d'inquiétante étrangeté et donc d'angoisse. Et ça c'est le second thème, ou le troisième (je crois que c'est plutôt le second), sur lequel je voulais insister, qui est tout ce que Freud développe autour du thème du double. Tous les dédoublements sont étrangement inquiétants. Et l'étranger ne pourra être reconnu qu'à condition que nous ne le reconnaissons pas comme notre double.

Mais puisque nous pensons sa venue comme un retour, comme son retour, nous l'imaginons et l'appréhendons comme un double, un double inquiétant, perturbant, qui fait vaciller toutes nos identités.

Autour de cette notion du retour, puisque c'est le fil que j'ai choisi, Freud insiste beaucoup sur cette notion de Revenant. C'est un terme

que j'ai souligné tout à l'heure en associant le retour au Revenant. C'est-à-dire que ce qui revient n'est pas simplement quelque chose dont nous nous serions séparés, que nous aurions refoulé, que nous aurions écarté, mais quelque chose qui revient, du monde des morts, de l'au-delà, et qui revient pour nous entraîner, nous appeler, nous demander des comptes, nous montrer qu'en somme, nous ne sommes pas quittes. Nous n'en sommes pas quittes avec ce qui n'est plus là et peut-être ceux qui ne sont plus là. La proximité de certaines expériences, en particulier l'expérience de la maladie de l'autre, de la fin de vie, de la mort de l'autre, nous confronte au risque d'être aspiré, d'une trop grande proximité avec ce champ de la fin de la vie, de l'au-delà de la vie, de la mort, sous une forme ou sous une autre, et nous confronte avec la nécessité et les difficultés d'un deuil.

Un deuil peut très rarement se faire seul. On ne peut presque jamais faire un deuil tout seul. Il faut le faire avec d'autres, on a besoin des autres, il faut les convoquer soit familialement, socialement, ou culturellement. Seul avec un deuil, ou seul avec la mort, nous risquons d'être trop faibles, d'être entraînés, d'être aspirés. Toutes ces images fantastiques, fantasmatiques, terrifiantes dans les contes, dans les histoires, dans nos rêves aussi, des morts ou de ceux que nous avons quittés, même si ils ne sont pas morts, qui viennent, nous prennent par la main, nous entraînent, nous aspirent, toutes ces images tellement puissantes, attirantes, pleines de pouvoir, dont nous pensons ne pas pouvoir leur résister. Et c'est là où l'étranger, au sens où il revient, est porteur, dans les représentations que nous en avons, d'une forme de terreur. L'étranger, nous avons beau l'accueillir, en fait c'est lui qui nous appelle. Il représente tous les appels que nous avons entendus, tous ceux auxquels nous n'avons pas répondu, tous ceux que nous avons écartés, et tous ceux auxquels nous sommes confrontés, très souvent, trop souvent dans nos rêves. Nous lui tendons la main. Il nous la tend aussi. Nous nous approchons, nous l'accueillons mais, en fait, il rencontre en nous toutes les dimensions de l'appel. Cet appel, je pense qu'il faut l'entendre dans tous les registres : à la fois le sauveur, celui qui va nous apporter

ce qui nous manque, celui qui va nous donner une richesse et en même temps celui qui va nous entraîner, nous absorber, nous avaler (on peut mettre là-dedans tous les fantasmes), qui va nous en redemander, avec qui nous n'en aurons jamais fini.

C'est comme s'il y avait une contradiction psychique entre ce que nous pouvons faire et ce que nous devons faire socialement, politiquement, humainement, c'est-à-dire installer des relations justes de partage qui puissent enfin, dans l'idée d'une justice et d'un partage, en finir avec quelque chose. Notre propre vie psychique nous confronte, sous le fait du refoulement mais aussi sous l'effet de nos pulsions et de nos attentes, à une dimension avec laquelle nous n'en avons jamais fini. L'incessant. Ce qui ne cesse jamais. Et toute rencontre de l'autre nous confronte aussi avec ce qui en chacun de nous ne cesse pas, ne peut être en paix, ne peut jamais en finir d'attendre ou de désirer incessamment. Et en même temps, toute une partie de notre vie psychique ne peut se construire qu'avec l'idée, ou l'espoir, que nous en aurions enfin fini avec quelque chose. Avec l'idée que quelque chose va enfin pouvoir s'achever, se terminer, va pouvoir se clore. Mais psychiquement, ça ne fonctionne pas du tout comme ça; il y d'autres dimensions, d'autres mouvements en nous qui nous montrent que cette quête est impossible.

Évidemment, comme elle est impossible, nous essayons de la négocier. Et comment la négocions-nous, psychiquement? Nous la négocions en partie en différenciant le rêve et la réalité, le monde fantasmatique et le monde réel, ce que nous rêvons et ce que nous faisons, ce que nous décidons de faire et ce que nous acceptons de penser en acceptant de ne pas le faire. Tout ce que rappelle Freud à la fin de *L'Interprétation des rêves* quand il écrit que les bons, ce sont ceux qui se contentent de rêver ce que les méchants ne se contentent pas de rêver mais font effectivement. Autrement dit, la différence éthique entre les bons et les méchants n'est pas une différence psychique, c'est une différence entre rêver et faire, entre se représenter et faire, entre désirer et faire, c'est-à-dire une différence qui ne se construit, qui ne tient que dans la

fragile construction de la réalité psychique, de la réalité fantasmatique, et culturelle, de la sublimation.

À quoi sert la culture, quelle est la fonction de la culture? Quelle est la fonction de ce à quoi nous tenons tellement? Et quelle est la fonction de la psychanalyse dans la culture? C'est justement de tenter une délimitation à peu près stable entre ce que nous représentons et ce que nous faisons, de distinguer à peu près ces deux mondes. Tous les débats sur la censure et l'interdiction, montrent bien que cette frontière est instable et que nous devons continuer de réfléchir et de défendre la différence entre ce qu'on a le droit de représenter, de dire, d'écrire, d'énoncer, et en même temps, ce qu'on a le droit, ce qu'on aurait le droit de faire, d'agir, de mettre en œuvre.

Mais qu'est-ce que faire un film, qu'est-ce que faire une pièce de théâtre? C'est faire bouger cette frontière. Parce que faire une pièce de théâtre, faire un film, c'est faire quelque chose. Ce n'est pas simplement le rêver, c'est l'inscrire. Écrire un texte, c'est aussi produire un texte, l'éditer, le publier, donc d'une certaine façon, c'est faire quelque chose. Mais ce faire là, (dans des périodes révolutionnaires évidemment ça ne tient plus parce que la frontière est tout à fait instable), on espère qu'il va permettre d'écarter, de différencier, de distinguer le monde du représentable du monde de l'action et de celui de l'agir. Je vous rappelle que toute la culture grecque, à mon sens, et c'est une des raisons pour lesquelles à mon avis Freud s'y est si profondément intéressé, ne tient que dans la distance entre le monde des hommes et celui des dieux. Que sont les tragédies grecques? Quelle est la différence entre Eschyle, Sophocle, Euripide? Ce sont des tragédies dans lesquelles la cité grecque, de façon rituelle, chaque année, dans un concours de tragédies, décidait de représenter politiquement (donc c'était un acte politique, aucune différence entre culture et politique) des drames dans lesquels la frontière entre le monde des dieux et celui des hommes était remise en question. Les dieux interviennent trop dans le monde des hommes et les hommes, les héros tragiques se prennent pour des

dieux, développent un orgueil, une hubris, sombrent dans l'excès et deviennent fous, que ce soit Antigone Ajax ou d'autres. Et il y a toujours un chœur dont la seule fonction est de départager le monde des hommes et le monde des dieux. C'est-à-dire de faire en sorte que la cité politique reste la politique, que les dieux demeurent des dieux, mais que la frontière entre les deux, l'écart entre les deux soit à peu près maintenu. Mais cet écart, n'est pas une ligne, une frontière qui est tracée définitivement. C'est un questionnement permanent sur la frontière. Autrement dit, on ne sait jamais complètement ce qu'est un dieu, ce qu'est un homme. Il y a un éloignement nécessaire des dieux et des hommes et, en même temps, il y a une interrogation permanente sur ce qu'est un homme et sur ce qu'est un dieu. C'est cette interrogation permanente, avec ses risques d'étrangeté, sous la figure de l'étranger, qui stabilise à peu près un monde humain, en tout cas pendant le temps de l'épanouissement de la civilisation grecque, avec ses inquiétudes et ses instabilités.

Je vous rappelle - je le commenterai une autre fois parce que ma communication arrive à sa fin - parce que j'aurais beaucoup voulu vous parler de ça c'est que, dans Œdipe à Colone, qui est la suite d'Œdipe Roi, où Œdipe part à Colone avec ses filles, aveugle, etc. Dans cette tragédie, Œdipe est appelé l'Étranger. Il est appelé l'Étranger, et il se présente lui-même comme un étranger. Il perd son nom d'Œdipe, il se fait appeler l'Étranger, et toute la question d'Œdipe à Colone, c'est la place de cet étranger qu'Œdipe est devenu après, au terme de sa tragédie. Il s'agit donc d'installer dans cette tragédie la place irréversible de l'Étranger, au-delà de la tragédie, au-delà de l'Œdipe. Peut-être que nous développerons, ou que je développerai ça un petit peu plus tard.

Alors, comment conclure? Est-ce qu'il faut conclure? C'est paradoxal de conclure au début. Je ne vais donc pas conclure davantage que ça, sauf peut-être pour vous dire un point. C'est le seul point sur lequel je voudrais conclure. Ça va me demander 3 minutes et demi, si vous me permettez.

Sur cette question de l'étranger et de la possibilité d'accueil, nous avons un texte de Freud, un texte assez terrible parmi les textes de Freud, qui se trouve dans *Malaise dans la civilisation*, texte dans lequel Freud critique la maxime ou la recommandation évangélique, mais biblique aussi, de l'amour du prochain. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Impossible, dit Freud. Impossible de croire ça parce que, dit-il, mon prochain est habité par sa jouissance, c'est ce que les analystes diraient, par sa méchanceté, dirait Freud. Ce qui ouvre toute une piste de questions que Lacan a beaucoup développées sur les rapports entre la question de la jouissance et le problème du mal. Cette jouissance du prochain, sa méchanceté, son agressivité, est ce qui pour Freud rend ce principe, cette maxime, absolument impossible à suivre. L'homme est en effet tenté de satisfaire son besoin d'agressivité aux dépens de son prochain; d'utiliser son prochain naturellement, sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. Est-ce qu'on peut en rajouter? C'est un peu difficile. Tous les efforts de la civilisation, écrit Freud, n'ont guère abouti jusqu'à présent. Et effectivement, il est toujours possible d'unir les hommes les uns aux autres par les liens de l'amour, une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups. Toute une impasse, hein! On ne peut être proches qu'à condition de pratiquer la ségrégation. Et l'exclusion. C'est à ce titre que j'interrogeais le proche tout à l'heure. La tranquillité du proche, elle se paie de l'aveuglement sur l'exclusion qu'il faut mettre en œuvre pour créer une espèce de familiarité du proche. Mais si on ouvre un peu les yeux, si on écarte ce voile-là, on rencontre effectivement l'exclusion ou, comme le disait Lacan, la ségrégation. Toutes les dernières années de la réflexion de Lacan tournaient autour de ce terme de ségrégation.

Autrement dit, si vous me permettez d'utiliser cette phrase lapidaire, et je vais conclure là-dessus, l'expression de Freud pourrait se résumer de la façon suivante: « Vous n'aurez pas mon amour. Vous les prochains, vous voulez mon amour, et bien, vous ne l'aurez pas. » Vous ne l'aurez

pas parce que j'ai su reconnaître en vous une certaine méchanceté que je connais bien puisqu'au fond, c'est la mienne. Alors, comment est-ce qu'on pourrait s'aimer, comment est-ce qu'on pourrait faire?

Pour ne pas vous laisser sur cette remarque sombre, je vous donnerai un contre-point qui, je l'espère, va faire revenir en vous un certain sourire, si jamais ces sourires vous avaient quittés. Comme vous le savez, nous avons vécu en France des tragédies, il y a deux ans et demi, en particulier un certain nombre de massacres, dont celui au Bataclan où il y a eu plus de cent morts. Voilà, des tueurs qui sont venus et qui ont tiré à la mitraillette sur des gens. Beaucoup de gens sont morts. Chacun de nous, chacun des Parisiens connaît une personne qui connaît une personne qui était au Bataclan. C'est extrêmement proche, c'est très proche, et c'est effectivement comme ça. Moi-même, j'ai plusieurs amis dont la famille et des amis étaient dans le quartier, au Bataclan ou autour. Et parmi ces personnes qui ont perdu leur proche, qui ont perdu des gens de leur famille, il y a un homme qui a perdu sa femme au Bataclan. Et cet homme a écrit un livre. Et ce livre, très émouvant, s'intitule *Vous n'aurez pas ma haine*. Vous n'aurez pas ma haine. C'est le livre de quelqu'un qui, dans ce deuil et dans cette tragédie, reconstruit au-delà de ce massacre, au-delà de cette peine, son identité et son lien à son fils. Et il le fait autour de cette phrase qu'il a écrite : « Vous n'aurez pas ma haine. »

Je vais vous lire le passage dans lequel se trouve cette phrase, et ce sera ma conclusion.

« Vendredi soir (c'était le Bataclan), vous avez volé la vie d'un être d'exception, l'amour de ma vie, la mère de mon fils. Mais vous n'aurez pas ma haine. Je ne sais pas qui vous êtes, et je ne veux pas le savoir. Vous êtes des âmes mortes. Si ce Dieu pour lequel vous tuez aveuglément vous a faits à son image, chaque balle dans le corps de ma femme aura été une blessure dans son cœur. Alors non. Je ne vous ferai pas ce cadeau de vous haïr. Vous l'avez bien cherché pourtant. Mais répondre à

la haine par la colère, ce serait céder à la même ignorance qui a fait de vous ce que vous êtes. Vous voulez que j'aie peur, que je regarde mes concitoyens avec un œil méfiant, que je sacrifie ma liberté pour la sécurité, et bien non, vous n'aurez pas ma haine, je ne le ferai pas.

Je vous remercie.

La pratique de l'exclusion Les réfugiés et la question de l'hospitalité inconditionnelle

GEORGES LEROUX

Ouverture

Les réfugiés sont-ils des exclus ?

*« L'hospitalité est d'abord la capacité
à accueillir un récit qui n'est pas le nôtre,
qui peut, le cas échéant, le défaire. »*

Guillaume Le Blanc

La question des réfugiés aujourd'hui n'est ni nouvelle, ni même plus critique qu'auparavant. Au regard des historiens, les mêmes drames et les mêmes récits se répètent, et si l'actualité semble les rendre plus vibrants, c'est sans doute d'abord en raison de leur répercussion démultipliée dans l'image. Mais est-ce bien le cas ? La prise de conscience de la mondialisation de la *migration* et de la quête de *refuge*, qui bénéficie de l'archive quotidienne de la demande d'*asile*, n'est-elle

pas un phénomène récent qui doit solliciter toute notre attention ? Le cas récent, aux frontières du Québec, des demandeurs d'asile en provenance des États-Unis, pour la plupart d'origine haïtienne, constitue pour nous l'exemple le plus net de cette archive, où il vient rejoindre les situations des migrants africains naufragés sur des canots lybiens en Méditerranée ou celle des réfugiés de Syrie, échouant sur les plages de Lesbos au large des côtes de la Turquie. Faut-il rappeler ces milliers de réfugiés birmans Rohingyas, franchissant le fleuve frontière du Bangladesh où, en l'espace de quelques semaines s'est développé ce qui pourrait être le plus grand camp de réfugiés de l'histoire universelle, plus vaste que les camps palestiniens du Liban, installés après la création de l'État d'Israël et toujours en place ? On ne compte plus les récits documentés relatant les périodes douloureuses de ces migrants de toute origine, engagés dans des déplacements dont les risques et les dangers n'ont d'égaux que les illusions sur lesquelles ils viennent souvent buter après avoir franchi nos frontières. Face aux fermetures qui les refoulent, on peut parler d'un *emmurement* progressif des sociétés occidentales (mur USA/Mexique, mur de refoulement; mur de Jérusalem, enclave de séparation; murs européens sur les chemins de migration des migrants de la mer - Hongrie, Serbie, etc.), mais aussi d'un déplacement de frontières par la violence, par exemple en Crimée et en Ukraine.

Ces récits se laissent classer en plusieurs catégories, en suivant pour cela les travaux des diverses commissions internationales chargées de les recenser. Engagé dans cette tâche de recensement, mais aussi de protection, le Haut commissariat de l'ONU pour les réfugiés compte parmi les organismes les plus importants, mais il faut aussi rappeler le travail des diverses agences de l'Union européenne, ayant conduit à la promotion d'un Régime d'asile européen (RAEC) et nombre d'autres organismes qui se consacrent à l'accueil des réfugiés. La France, pour ne citer qu'un exemple, a mis sur pied un office de protection des réfugiés et des apatrides, appelé à statuer sur les demandes d'asile sur son territoire (OFPRA). Ces catégories sont d'abord de nature

administrative et juridique, dans la mesure où il s'agit d'appliquer dans une situation particulière un droit, mais elles mettent également en jeu un ensemble de principes, pour la plupart issus du droit international, comme le droit d'asile, formulé dès 1951 dans la convention de Genève. Qui est le réfugié aujourd'hui ? Qui est le sans-papiers, le clandestin, l'immigrant illégal ? À quoi renvoient ces noms qui résonnent comme des interpellations, pour reprendre les mots de Judith Butler ? Selon la définition de la convention de Genève, elle-même fondée sur la Déclaration universelle des droits de 1948, toute personne « qui, par suite d'événements survenus avant le 1er janvier 1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays » a droit au statut de réfugié². L'évolution de ce droit est complexe, comme nous le voyons dans diverses déclarations postérieures, telles que le Protocole de New-York (1966) qui en étend la définition à des personnes non-protégées par la convention de 1951.

Cette évolution témoigne d'un processus dramatique de fermeture des frontières nationales, alors que le pourcentage de refus d'accorder l'asile depuis 1967 a presque atteint à travers le monde, même dans des pays comme la France et le Canada, la barre des 100% et elle inscrit dans l'histoire contemporaine une dynamique en tout point contraire à l'intention originelle des déclarations. Cette pratique de refoulement doit être considérée comme une *pratique d'exclusion*. Les catégories juridiques se limitent à déterminer la qualité des situations d'urgence et la provenance des demandes, mais les observateurs compétents arrivent au constat suivant :

- 1 Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.
- 2 *Convention de Genève*, 1951, article I-A-2.

« ...les règles du droit d'asile discréditent les exilés alors que ces règles devraient les protéger. Ces faits s'inscrivent dans un mouvement plus vaste de radicalisation des politiques publiques antimigratoires puis de remontée des nationalismes xénophobes dans les systèmes politiques européens³. »

On peut donc parler, et c'est mon point de départ, d'une contradiction flagrante entre les principes reconnus par les États, depuis la convention de Genève de 1951, et la situation observée concrètement sur la plupart des frontières aujourd'hui. Les routes des migrants se sont certes diversifiées, elles empruntent plusieurs axes qui se déploient en fonction des conflits et des guerres auxquels les demandeurs d'asile veulent échapper, mais toutes ces routes se ressemblent : elles représentent des parcours semés de dangers souvent mortels et constituent pour les réfugiés une odyssee héroïque de survie. Parvenus au terme d'un premier exil, celui qui les sépare de leur pays d'origine, ces migrants, qu'ils soient ou non demandeurs d'asile, ne savent pas toujours que le second exil sera plus difficile que le premier. Loin d'être accueillis et de trouver refuge, ils se voient regroupés dans des camps de rétention destinés à les exclure et où ils séjournent souvent longtemps.

Ce phénomène, aujourd'hui bien documenté⁴, est celui de l'*externalisation du droit d'asile*, ce qui se traduit par la prolifération de camps de transit destinés principalement à reporter le traitement des demandes, et ultimement à les rejeter. L'asile n'est plus offert sur le territoire d'accueil, il est externalisé dans des structures intermédiaires. L'exclusion s'accompagne alors d'une pratique de contention (*containment*),

3 Henri Courau, « Sangatte. Plus on parle de Réfugiés, moins on parle d'hommes », *Revue Asylon(s)*, no.2 (Octobre 2007), disponible en ligne. Voir également son livre *Ethnologie de la forme-camp de Sangatte. De l'exception à la régulation*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2007.

4 Claire Rodier, « Externaliser la demande d'asile », *Plein droit*, no. 105 (2015,2) p. 10-13.

qui alimente ensuite ce que plusieurs appellent le *xénophobie business*⁵, c'est-à-dire une exploitation quasi commerciale des mesures d'accueil au profit de trafiquants sans scrupule. Nous parlons ici d'une administration de l'exclusion, devenue aujourd'hui mondialisée. Mais nous sommes également en présence d'un phénomène différent, non associé au point de départ à la crainte de l'activité criminelle : c'est celui de la multiplication des camps de rétention, comme les camps de Calais ou le camp d'Idomeni en Grèce, sur la route désormais bloquée des Balkans, qui ne cessent de se recomposer, sortes de territoires servant de lieux de compression de mouvements migratoires massifs devant des frontières contrôlées. Selon le réseau MIGREUROPE qui en a dressé la carte, on compte aujourd'hui plus de 300 camps de ce type, plus ou moins permanents, sur le territoire européen. Le phénomène des camps fait partie de l'ensemble des phénomènes d'externalisation du droit d'asile, c'est-à-dire d'une pratique de contention (*containment*) sur un territoire extérieur, le plus souvent limitrophe, à la frontière du territoire où l'asile est demandé. Le cas canadien récent illustre également ce phénomène et il montre, à l'honneur du Canada, le refus des pratiques de contention et l'acceptation de la pratique de demande d'asile sur le territoire national. Selon ce réseau, qui a constitué un observatoire des frontières, plus de 3,000 personnes ont perdu la vie en 2014 en tentant d'entrer clandestinement en Europe⁶. Si nous ajoutons à ce nombre les millions de clandestins présents sur le territoire européen, les États souverains ne doivent-ils pas reconnaître la faillite du système d'accueil que leur prescrit pourtant la convention de Genève ?

Dans un document récent, la Charte de Lampedusa, rendu public le 2 février 2014, un groupe d'organismes et d'intervenants, placés en première ligne sur cette petite île italienne située en position critique

5 Claire Rodier, *Xénophobie business. À quoi servent les contrôles migratoires ?*, Paris, La Découverte, 2012.

6 Voir *Atlas des migrants en Europe. Approches critiques des politiques migratoires*, 3^{ème} édition, Paris, Armand Colin, 2017.

pour l'accueil des réfugiés de la route lybienne/italienne, a proclamé, à l'encontre des idéologies d'exclusion, le principe suivant :

La Charte de Lampedusa se fonde sur la reconnaissance de ce que, toutes et tous, en tant qu'êtres humains, nous partageons la terre et que cette appartenance commune doit être respectée. Les différences doivent être considérées comme une richesse et une source de nouvelles potentialités, au lieu de servir à construire des barrières⁷.

Cette déclaration repose sur l'affirmation d'un devoir d'hospitalité, face à tous ceux qui se présentent aux frontières et qui demandent asile, et elle conduit ses auteurs à plusieurs propositions audacieuses relatives à la redéfinition des privilèges nationaux, notamment en ce qui concerne le statut de citoyen et la définition des étrangers. Ce texte majeur n'a pas reçu l'attention qu'il mérite, en raison de sa proposition d'hospitalité universelle, considérée par plusieurs comme une utopie, mais je souhaite m'y référer ici pour préciser l'horizon de mon .

Plusieurs arguments sont formulés à l'encontre de cette proposition. Le premier est celui de la difficulté, voire de l'impossibilité de garantir un refuge universel, en raison des limites intrinsèques de l'intégration, autant sur le plan économique que sur le plan politique. Les principes de droit international, généreux en fonction de leurs valeurs, se heurtent ici à un très rude principe de réalité. Mais on fait aussi valoir que l'extension du terrorisme international, surtout dans la mouvance islamiste appréhendée par tous les gouvernements inspirés par un populisme conservateur, apparaît comme le résultat d'un contrôle déficient des frontières dans l'espace européen (accords de Schengen). Cet argument met en relief les conséquences négatives d'un manque de contrôle dans l'application des procédures d'accueil. Comme l'ensemble de l'argumentaire de restriction des mesures d'immigration et

7 Charte de Lampedusa, consulté en ligne http://www.lacartadilampedusa.org/pdf_carta/charte%20franccais.pdf

d'établissement de quotas nationaux toujours plus limités, ces arguments sont renforcés par le développement de politiques populistes, autant en Europe qu'en Amérique du Nord : les pays démocratiques sont en effet les plus recherchés, mais ce sont aussi ceux où la crainte de l'étranger se manifeste de la manière la plus évidente dans les situations de croissance de l'immigration. Ces faits sont connus, et je ne m'y attarde pas.

Mon propos aujourd'hui, rappelant l'engagement constant de Jacques Derrida pour les sans-papiers et les réfugiés, se porte vers l'état actuel du débat philosophique concernant l'accueil des migrants et plus particulièrement des demandeurs d'asile. J'ai rappelé quelques faits et quelques principes que je propose maintenant de situer dans une discussion mondiale qui a sollicité un nombre considérable d'interventions. On peut penser que Jacques Derrida, s'il était encore parmi nous, voudrait poursuivre sa réflexion sur la souveraineté et sur l'hospitalité en la menant en prise directe sur la situation présente des réfugiés. La contradiction que je viens d'évoquer entre l'énoncé de principes fondés sur des valeurs universelles et la pratique de l'exclusion donnant lieu à des formes chaque jour nouvelles de refoulement, se trouve au centre de son travail sur l'hospitalité inconditionnelle et malgré le peu d'intérêt, voire le mépris exprimé par les juristes à l'endroit de ce concept, il me semble nécessaire d'en rappeler les principaux tenants. Je me référerai à quelques penseurs qui travaillent dans le cadre de pensée ouvert par Jacques Derrida, comme les philosophes français Martin Deleixhe et Guillaume Le Blanc, mais aussi à des penseurs américains comme Wendy Brown et Judith Butler qui, sans un raccord explicite à sa pensée sur l'hospitalité, ont développé une réflexion sur les frontières et le pacte universel fondamental de l'accueil des réfugiés dont Derrida a cherché à rendre compte par le concept d'hospitalité inconditionnelle. En procédant de cette manière, je ne souhaite pas faire l'économie d'une analyse détaillée de chaque contexte, ni même marginaliser les approches juridiques soucieuses de discriminer les catégories de demandes. Toutes ces dimensions doivent être placées au

centre de notre discussion, mais elles ne sauraient nous dispenser d'un retour aux principes dont la philosophie est aujourd'hui le discours le plus nécessaire.

Par ailleurs, s'agissant d'une rencontre organisée dans l'aire de pensée de la psychanalyse, je dois tenter de rendre possible une passerelle avec les aspects analytiques du refuge et du refoulement, qui mettent en lumière ce qui dans notre société exprime la peur de l'autre, la crainte de l'étranger et du différent. Les origines inconscientes de cette peur éclairent à la fois la croissance du racisme et l'extension des réflexes de fermeture. Mon propos sera dans un premier temps un propos de philosophie politique, et ensuite une réflexion de nature éthique où je souhaite rendre possible un croisement avec la psychanalyse. Patrick Guyomard, réfléchissant sur Lacan, n'a-t-il pas parlé d'une éthique de la détresse ?

I. L'exclusion de l'étranger : questions de philosophie politique.

Qui peut exclure l'étranger, qui en possède le droit ? En quoi consisterait un tel droit eu égard au droit universel à la liberté ? Nous pouvons apporter à cette question une première réponse, longuement analysée et retournée en tous sens par Jacques Derrida dans son séminaire sur la souveraineté. Si les frontières sont historiques et contingentes, dans la mesure où elles sont d'abord géographiques et politiques, elles sont également maintenues et protégées par l'État et souvent militarisées. Ce contrôle des frontières se fonde sur le principe fondamental de la *souveraineté* des nations d'exercer un contrôle sur les déplacements migratoires, ce qui revient à exercer *un droit d'exclusion* modalisé selon une grande variété de règles et de lois (droit de résidence, permis de séjour, droit de visite, etc.). La souveraineté trouve-t-elle son principe fondamental dans ce droit d'exclure ? Ou est-ce le contraire, le droit d'exclure se fonde-t-il sur la proclamation de la souveraineté ?

La déclaration du statut d'étranger, qui nous vient du lexique grec du *xenos*, accompagne historiquement la constitution de la souveraineté. Est souverain celui qui peut exclure, celui qui peut désigner l'autre comme étranger. Privé de périmètre territorial, l'État perd son identité et ses pouvoirs. Les théoriciens libéraux de la démocratie répondent en effet, et cela depuis les débuts de la philosophie politique moderne (Locke) que les frontières constituent les conditions de base de l'exercice des droits démocratiques : en identifiant ceux de leurs résidents qui ont droit au statut de citoyen, et en excluant ceux qui ne peuvent le réclamer (les étrangers), les états souverains mettent en place les cadres politiques de la délibération civique, car cette délibération est par essence une délibération limitée. Cette situation était déjà celle des cités grecques, qui se définissaient d'abord par l'octroi d'un statut de citoyen de la *polis* (*politês*) donnant accès à la délibération et au droit de vote⁸. Nous le savons, ce statut concernait une minorité de résidents du territoire de la cité. Même si la majorité des théoriciens constatent aujourd'hui que les contrôles migratoires n'ont aucun effet sur la transformation des populations (par exemple, en Europe, on compte environ 25 millions de résidents extra-communautaires qui ne jouissent pas de la totalité des droits attachés à la citoyenneté, et environ dix millions de clandestins), les États tiennent à renforcer ces contrôles, ne serait-ce que pour contenir les mouvements populistes qui se développent à l'intérieur de leurs frontières dans les situations d'anomie. La peur de l'étranger détermine ainsi de l'intérieur l'exclusion et conduit au renforcement de la pratique du refoulement.

J'en viens à un second registre de la réflexion sur l'exclusion moderne, celui de l'aporie de la souveraineté relevée dans la philosophie politique moderne et contemporaine. La question des frontières met en jeu l'histoire des nations et des États, incluant, dans leur différence explicite, les nations qui ne sont pas encore des États (québécois, kurdes, catalans,

8 Je renvoie ici à la synthèse classique de Claude Mossé, *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Nathan, 1993.

par ex) et qui aspirent à le devenir. Quelle est cette aporie ? Il s'agit du fondement du principe de l'autodétermination de la souveraineté des nations : sur quelles bases philosophiques se fonde ce principe ? Mais, de la même manière, elle nous confronte à la revendication philosophique – toujours renouvelée, de la pensée stoïcienne de l'œcumène universel au projet cosmopolitique promu par Kant –, de l'idée régulatrice d'un État universel transcendant les souverainetés et garant de la paix. Si les frontières constituent des limites à la solution pacifique des drames des populations persécutées ou économiquement précarisées (la différence est ici sans importance), et si elles sont du même coup nécessaires en raison de la nécessité d'un espace délimité pour l'exercice de la délibération démocratique, nous sommes alors devant l'aporie de la souveraineté telle que Jacques Derrida en a relevé les déterminations conceptuelles dans son séminaire sur la souveraineté. Est-ce un paradoxe qu'on peut penser dénouer ou véritablement un chemin sans issue ? Les frontières constituent le dispositif indépassable et nécessaire de la souveraineté, mais elles sont en même temps les causes de pratiques meurtrières et inhumaines, avec le mépris des droits humains qui leur est attaché. Que serait, pour reprendre le titre d'un essai de René Major, une 'démocratie sans frontières' ? Cette situation d'aporie avait déjà en effet été évoquée dans son étude sur le travail de l'aporie où il écrit que « l'aporie doit s'endurer ⁹ ». Évoquant la figure d'Antigone, il écrit encore : « La justice se doit d'interrompre un certain état du droit pour plus de justice. » Comment comprendre ce devoir, s'agissant de l'aporie de l'hospitalité ? Je retrouve ce questionnement dans la réflexion de Patrick Guyomard sur Antigone.

La réflexion de Jacques Derrida sur les Nations-Unies et en particulier sur les aléas du Conseil de sécurité autant que sur le fondement contingent de son autorité mondiale, un organisme rendu obsolète par

9 René Major, *La démocratie en cruauté*, Paris, Galilée, 2002.

10 Dans l'ouvrage qu'il co-dirigea avec Patrick Guyomard, *Depuis Lacan*, Paris, Aubier, « La psychanalyse prise au mot », 2000.

son héritage de la guerre froide et l'internalisation du conflit des puissances de Yalta, nous conduit à vouloir, dans la foulée, secouer à notre tour le principe de l'exclusivité/exclusion comme principe du droit des nations ou comme prérogative primitive de l'État légitime. En suivant la pensée de Derrida, et c'est mon troisième point, nous pensons que le devoir d'accueil, cadre général d'exercice du droit d'asile, ne constitue pas, même généralisé, une infraction à la souveraineté des nations. Au regard de la raison, une politique universelle ne peut qu'être désireuse de dépasser la violence intrinsèque du contrôle des frontières et en même temps respecter les conditions, a priori excluantes, de la pratique démocratique. Ce lieu est celui de la question du *droit cosmopolitique* : quels sont les devoirs et obligations des États face aux étrangers (réfugiés, demandeurs d'asile, migrants en situation de précarité, etc), devoirs et obligations qu'ils sont tenus de respecter indépendamment de l'exercice de leur souveraineté ? Évoquer l'idéal d'une Cité hospitalière, comme le propose aujourd'hui Guillaume Le Blanc, est-ce une contradiction ? L'hospitalité n'est-elle pas, comme la charité, la vertu des seuls individus ? N'est-ce pas au contraire en tant que titulaires de leur souveraineté que le respect du droit d'asile par les États apparaît comme leur devoir le plus nécessaire ? Si les frontières sont l'objet d'une protection légitime, ne sont-elles pas aussi le lieu d'une authentique politique de l'hospitalité ? J'irai jusqu'à dire, pour me maintenir sur le lieu de l'aporie, que l'hospitalité n'est pensable qu'à compter d'une transgression, d'un franchissement de la frontière.

Ces trois approches nous permettent d'accéder au registre des principes de la philosophie politique de l'hospitalité, celui des *droits universels*, de la dignité inaliénable de la personne humaine, en lien avec la Déclaration de 1948, selon une formulation antérieure à la déclaration de Genève de 1951 et qui lui sert de fondement. À la différence des principes politiques sollicités par la notion même de souveraineté, ou par le devoir d'hospitalité tel que formulé dans la doctrine internationale du droit d'asile, les pratiques de refoulement mettent en jeu le principe même de la dignité humaine. Est-il possible de le faire inter-

venir dans la discussion de l'hospitalité ? Plusieurs philosophes sont intervenus sur la *condition humaine d'égalité* devant les droits fondamentaux, cette condition venant exacerber l'aporie de la souveraineté démocratique pour en montrer, selon une perspective fondamentale, la contradiction inhérente: la demande d'asile, formulée au nom de la requête d'égalité des droits fondamentaux (sécurité, dignité pour tous les êtres humains, droit inaliénable à la mobilité) relève cette contradiction entre les revendications de souveraineté (autodétermination et protection du territoire) et la reconnaissance du principe des droits humains universels. Une telle contradiction peut-elle être dépassée ? Comment réconcilier la revendication de la souveraineté et la promotion des droits universels ?

Je me réfère ici notamment aux travaux du philosophe français Guillaume Le Blanc qui, en se plaçant sur un terrain extérieur au droit des nations (droit international, convention de Genève, etc), développe une éthique de l'altérité, comme devoir d'État face à l'étranger, face à tout étranger. En s'appuyant sur la critique de la discrimination effectuée par Judith Butler et sur l'analyse du performatif dans l'œuvre de Jacques Derrida, reprise à partir de *Voyous*, Le Blanc met en lumière le caractère radical de la pratique d'exclusion quand elle s'exerce dans le cadre pur de la désignation de l'autre comme étranger (*quel est ton nom ? d'où viens-tu ?*)¹¹. Les droits fondamentaux ne peuvent s'accommoder (et il faut peser ces mots d'accommodement en contexte de migration forcée) de cette pratique qui équivaut à nier l'humanité de l'autre, dans une pratique de « forclusion » au nom de la citoyenneté ou de droits démocratiques territoriaux. Les principes et pratiques de l'Union européenne se trouvent au cœur de ce débat où ils révèlent une grande fragilité : quand on revient à la charte de Lampedusa, revendiquant une relève de l'ouverture et un soutien pour l'accueil, on ne peut que saluer les efforts de ceux qui souhaitent faire primer l'affir-

11 Guillaume Le Blanc, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

mation de la commune dignité sur l'affirmation nationale. Ce principe fondamental est certes celui d'une éthique de l'altérité, et comme je l'ai rappelé il est facilement bafoué au nom de la légitimité du pouvoir démocratique d'exclure, de forlore. La démocratie, aime-t-on répéter, ne peut abolir les frontières, car elle ne peut se passer d'une délimitation politique : c'est l'exigence de l'exercice limité ou contenu de la citoyenneté. Il y a donc une *exclusion démocratique légitime*, constitutive de l'aporie de la dignité universelle, mais elle entre dans un conflit radical avec la doctrine des droits et notamment avec la revendication de la dignité humaine. Cela, Jacques Derrida l'a mieux montré que tous les philosophes qui ont abordé ce thème de l'hospitalité. Il a inscrit sa pensée dans l'espace créé par cette aporie de l'ouverture/fermeture, la décrivant comme une « fatalité auto-immunitaire inscrite à même la démocratie¹² », ce qui l'a conduit à la requête d'une éthique au-delà de la souveraineté, comme il l'a fait de manière exemplaire dans *Politiques de l'amitié*.

Je conclus cette première partie, en revenant à mon point de départ : le phénomène de *la mondialisation*, dont on ne saurait limiter l'extension à la sphère économique des échanges. La mondialisation affecte directement le concept même de la frontière, dont l'extension demeure limitée, voire fissurée face à tout ce qui est mondialisé, et pas seulement aux marchandises : le travail, le domicile, la sécurité et la mobilité des personnes ne sont que les aspects les plus visibles de ce que Zygmunt Bauman a appelé, « le coût humain de la mondialisation ». Wendy Brown a parlé quant à elle d'une déstructuration du *demos*¹³. Si l'État ne résiste pas aux forces du marché et ne peut plus réguler les appartenances, ce qui serait la tendance forte de l'économie mondialisée, la mondialisation atteint alors la nature des personnes, leur identité et leur vécu au sein de sphères précarisées par la mobilité du capital. Les effets de

12 Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p. 61.

13 Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, 2010 ; trad. fr, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Les Prairies ordinaires, 2009.

ce phénomène sont complexes et demeurent encore mal analysés : les frontières contiennent les populations plus démunies, alors que la liberté de circulation est garantie aux élites fortunées et aux puissants. La frontière doit se renforcer pour les uns, s'effacer pour les autres, mais la force des mouvements migratoires provient justement de l'injustice intrinsèque de cette exclusion. Comment comprendre l'absence de la problématique de la frontière dans la théorie démocratique? Comment exclure tout en respectant l'égalité de tous les êtres humains? Toute délibération au sujet des frontières suppose une collectivité circonscrite, délimitée du dedans par des participants, et donc par une frontière, une limite. Ceux qui décident de l'exclusion et de l'appartenance ne sont pas ceux qui en subiront les effets : faut-il donc accepter sans discuter les pratiques d'exclusion existantes comme des héritages historiques contingents et moralement neutres ? Ne faut-il pas plutôt, à la suite de Seyla Benhabib dénoncer cette limite¹⁴ ? Le fait précède le droit, ce qui selon l'aporie constitutive de la souveraineté conduit à penser que la frontière est la condition non-démocratique des institutions démocratiques. Les théoriciens de la migration limitent souvent leur analyse au portrait empirique des déplacements et au nombre des migrants, mais cette perspective demeure insatisfaisante. Dans la suite de mon propos, je tenterai de présenter le regard porté par certains philosophes, et notamment par Jacques Derrida, sur les liens entre ces faits et les principes de la souveraineté démocratique : sur quelle base se fonde le pouvoir d'exclure ?

2. L'accueil de l'étranger et l'hospitalité inconditionnelle : est-ce possible ?

Je me tourne à présent vers les textes de Jacques Derrida relatifs à l'hospitalité universelle. Sans revenir sur l'histoire de ce concept, que Derrida reprend du cosmopolitisme de Kant et qu'il a longuement ana-

14 Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

lysé dans son séminaire, je note d'abord que ce travail a été entrepris et développé dans le contexte concret d'actions politiques sur le sol européen. On pense notamment à la création des villes-refuges et du Parlement des écrivains, évoquée dans *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. À cette occasion, Derrida a soulevé l'hypothèse que des villes pourraient proposer un modèle dépassant les obstacles liés aux contraintes pesant sur les États. La ville-refuge se définissait alors sur ce modèle de la ville sanctuaire, et je rappelle que Montréal était considérée sur la liste de ces villes désireuses de proposer des politiques d'accueil pour contrer les refus opposés par les États à une hospitalité ouverte. Dans ce texte, Derrida dénonce ces limites et évoque directement une « éthique de l'hospitalité », dont il critique le concept :

« L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'ethos, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, l'éthique est l'hospitalité, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite¹⁵. »

Ce texte se relie à un essai d'Emmanuel Lévinas, *Les villes refuges* (1982), que Derrida a commenté dans son *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997), où il en recueille l'héritage biblique et le fondement théologico-politique. Mais il ouvre également sur la pensée de Kant, présente surtout dans le *Projet de paix perpétuelle*, texte qui fait l'objet la même année de son séminaire et dont nous pouvons lire deux séances dans le livre de Anne Dufourmantelle, qui les a recueillies¹⁶. Dans ce séminaire, Derrida revient sur la loi paradoxale de l'hospitalité qui révèle le conflit intrinsèque entre une *hospitalité universelle*, la seule qui puisse

15 Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 42.

16 Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité, Paris, Calmann Lévy, 1997.

prétendre, en raison même de son universalité, au concept de l'hospitalité juste, et l'hospitalité de droit, d'abord politique et assujettie aux contraintes posées par les états. Cette incondicionalité suppose, écrit-il, une « rupture ». De quelle rupture s'agit-il, s'agissant de la détermination de l'étrangeté de l'étranger? De sa figure d'altérité autant que de ses droits et de la reconnaissance que nous sommes désireux d'inscrire dans notre rapport à lui.

Quelles seraient alors les exigences de cette hospitalité incondicionalité dans les situations de demande d'asile que nous connaissons aujourd'hui? N'est-elle que l'utopie régulatrice d'un devoir d'humanité, impossible à satisfaire concrètement, ou n'y a-t-il pas un ensemble de mesures susceptibles de favoriser une ouverture? Par exemple, peut-on, doit-on inviter les étrangers accueillis sur le sol national, non seulement pour visiter, mais pour y résider (distinction kantienne, que reprend Derrida, et qu'il situe à l'origine de « l'aporie »), à participer à la délibération politique tout en demeurant visiteurs ou non-citoyens? La question de l'extension du droit de vote aux non-citoyens (par ex, les sans papiers en Europe) accompagne, nous le savons, celle du droit de travailler: le droit au travail n'est-il pas le premier élément constitutif de l'accueil incondicionalité? Qui est inclus dans la délibération sur qui exclure? Il y a plusieurs modèles de l'exclusion arbitraire: seul le souverain décide de la situation d'exception (par exemple en la limitant sur le plan du nombre, comme le montrent encore récemment, l'accueil de 25,000 réfugiés syriens au Canada ou les nouvelles limitations de l'immigration en Allemagne). La décision d'exception renvoie à la décision politique absolue, autant vers le négatif (par exemple les politiques raciales, etc) que vers le positif (décision d'ouverture comme dans le cas allemand). La grande variabilité observée en Europe constitue un bon indicateur du caractère politique de la pratique d'exclure ou d'inclure et de la difficulté d'en discuter en se fondant sur des critères universels.

Les critères justifiant le devoir d'accueil peuvent varier: pauvreté relative et pauvreté absolue, ou encore critère de sécurité du réfugié selon

les conventions internationales (existence d'une menace, d'un risque de mort, d'une situation de persécution). Face à l'étranger, la démocratie libérale ne reconnaît que le devoir de s'occuper de la pauvreté absolue; mais le débat sur l'analyse qualitative de la pauvreté ne progresse pas. De plus, les motifs de l'exclusion fondés sur l'identité (historique, ethnique, etc) sont partout prédominants: l'étranger demeure par essence le *xenos*, le différent, l'autre refoulé pour le seul motif de son altérité. Introduire ici la dimension de la détresse, comme élément constitutif de l'expérience psychique de la discrimination, me semble le lieu où nous pouvons appeler une réflexion psychanalytique. Je ne m'avance pas davantage sur ce terrain, que nous pourrions aborder dans la discussion. Je me contente de signaler qu'au regard de l'universalité des droits et de l'idéal d'une hospitalité incondicionalité, la situation de détresse semble la plus susceptible de motiver une éthique.

Par ailleurs, les limitations introduites dans la formulation des seuils d'immigration, tout autant que l'exclusion quasi-systématique des demandeurs d'asile, sont toujours présentées en recourant au critère des seuils (possibles, acceptables, gérables): par exemple, la France veut aujourd'hui réduire de moitié l'immigration, et entend même limiter à cette fin la réunion des familles. L'Europe veut distribuer ces seuils en établissant des quotas selon les pays membres de l'Union, une politique qui s'adresse tout autant à l'accueil des demandeurs d'asile qu'à la détermination des seuils pour les politiques migratoires des pays membres de l'Union. Ce projet divise les États membres et il a conduit à une pratique incohérente, tant sur le plan des soutiens que sur celui des règlements. La Charte de Lampedusa constitue à cet égard une intervention relevant presque d'une pratique humanitaire, compte tenu des régressions observées partout sur le territoire européen. Les politiques populistes qui sont aujourd'hui en croissance partout ont pour premier corollaire la restriction de l'immigration et le recours au critère de l'identité nationale fondamentale, antérieure même au droit de citoyenneté. Cette discussion, toujours déjà politique, limite son objet a priori: en demandant comment donner une légitimité aux frontières

par une intervention sur les contrôles, et en établissant des seuils, elle renvoie à un ailleurs conceptuel indéterminé la réflexion sur d'autres modèles d'exclusion non-arbitraire, raisonnée. Par exemple, la justification d'une immigration productrice, utile, voire nécessaire (et non un danger).

Ce discours d'emblée économique évite de poser la question centrale pour Jacques Derrida : y a-t-il une exclusion qui puisse être juste ? Derrida n'est certes pas le seul penseur à penser l'exclusion comme étant toujours immorale, mais on peut suggérer que s'il avait connu la radicalisation des déplacements que j'ai évoquée en première partie, tributaire de la mondialisation, il aurait souhaité prolonger sa réflexion sur les villes refuges par des propositions plus radicales pour éviter la marginalisation de l'hospitalité inconditionnelle comme une forme d'utopie. Le contexte politique dans lequel intervenait Derrida demeurait un modèle limité à des personnes en nombre restreint, soumises à une oppression observable, contrairement aux nombres massifs mesurés aujourd'hui. En opposant en effet l'obligation morale universelle d'un cosmopolitisme fondé sur un ensemble de dispositifs juridiques, Derrida ouvrait la porte à ce qui est attendu aujourd'hui de la philosophie : un dépassement des apories kantienne, limitées au droit de visite et de résidence. Plusieurs philosophes ont pris le relais de cette proposition : Seyla Benhabib, pour ne nommer qu'elle, propose un « right to membership »; Étienne Balibar évoque la notion d'un droit de cité¹⁷, deux concepts qui expriment la nécessité de repenser aujourd'hui le pouvoir étatique.

L'installation de l'étranger reste en effet suspendue au consentement étatique souverain, et Jacques Derrida ne s'est pas privé de critiquer les abus de cette souveraineté, sur tous les plans où elle s'affiche aujourd'hui (par exemple au Conseil de sécurité). Prenons l'exemple des réfugiés Rohingyas de Birmanie : comment expliquer que la souverai-

17 Étienne Balibar, *Droit de cité*, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.

neté de la Birmanie ne puisse être contrainte par l'ONU sur cette politique honteuse ? La réponse se trouve dans l'incapacité politique de l'Union européenne à contraindre des pays membres, comme la Hongrie et la Pologne, et désormais sans doute l'Italie, à accepter des politiques d'ouverture répondant d'un devoir moral universel. L'honneur de l'Europe se montre aujourd'hui paradoxalement aussi à travers l'exemple de l'Italie, renouvelé au quotidien sur le territoire de Lampedusa, et celui de l'Allemagne, mais pour combien de temps ces pays échapperont-ils à la vindicte du populisme qui leur reproche leur ouverture ? Comme le note Jean-Marc Ferry, l'Europe s'est résolument engagée sur le chemin d'une hospitalité kantienne (libre circulation des personnes et des biens, lois du travail et de la résidence, etc), mais elle se trouve aujourd'hui menacée par des politiques populistes qui conduisent à ruiner sur son sol les principes de l'inclusion¹⁸.

Je conclus ce bref exposé en revenant au concept de *l'hospitalité inconditionnelle* mis de l'avant par Jacques Derrida. Je n'ai pas repris ici les arguments philosophiques qu'il a développés pour en saisir l'aporie constitutive, et en particulier son analyse du droit de mentir et de la mondialisation des communications conduisant à une réduction de l'espace privé. L'antinomie de l'hospitalité, en vertu de laquelle seule une hospitalité non politique serait parfaitement juste, telle que la relève Martin Deleixhe¹⁹, demeure centrale dans son travail. Seule en effet une cité mondiale pourrait énoncer des lois justes sur la question des frontières, une hypothèse refusée par Kant lui-même; le Conseil de sécurité ne parvient même pas, en raison de sa structure historique héritée de la Guerre froide, à faire respecter ses propres déclarations, comme le montre depuis longtemps l'ensemble de ses résolutions pour le territoire palestinien. La théorie de la justice elle-même bute sur ce point,

18 Jean-Marc Ferry, *Europe. La voie kantienne. Essai sur l'identité post-nationale*, Paris, Cerf, « Humanités », 2005.

19 Martin Deleixhe, *Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité*, Paris, Garnier, 2016, p. 140.

elle abdique; elle prend comme départ les frontières nationales et, concédant tout au réalisme, renonce à la perspective cosmopolitique, même selon les formats élémentaires de la ville refuge. Que peuvent apporter les philosophes ? Si je lis Guillaume Le Blanc ou Martin De-leixhe, je suis amené à penser que, malgré tant d'obstacles, l'héritage philosophique de Derrida demeure vivant, mais il nous appartient de nous y engager à notre tour.

Table ronde

ELLEN CORIN

Ellen Corin

Je vais reprendre un certain nombre de points qui m'ont interpellée en écoutant les deux communications. Je vais tenter de lancer un dialogue entre nos deux conférenciers puis avec vous.

La première chose que je voudrais souligner est le pouvoir de déstabilisation des mots. En lisant les textes de Patrick Guyomard et les textes de Georges Leroux, j'en étais arrivée à établir un certain contraste entre eux. D'un côté, Georges Leroux insistait sur la nécessité d'une ouverture aux différences, allant jusqu'à proposer un nouvel humanisme fondé sur la différence. Il l'abordait d'une part à partir de la demande d'asile et d'autre part, à partir des pratiques d'exclusion et la peur de l'étranger. Patrick Guyomard, de son côté, exprimait une méfiance envers les différences, évoquant que parler de différences peut donner trop facilement l'impression qu'on peut « faire avec » les différences. Il proposait plutôt de parler d'altérité. Or, dans sa conférence d'aujourd'hui, on s'est rendu compte que non, le contraste n'est pas aussi clair. Ce qui ressort plutôt

comme question est : comment avoir un rapport à l'autre, à l'altérité de l'autre, en prenant en compte sa différence? La différence, ce n'est pas rien. Comment faire jouer la différence dans un rapport à l'altérité? Pas juste une différence que l'on se contenterait de documenter, un peu comme on documenterait les dessins sur les ailes des papillons.

Un deuxième point est que l'on est confrontés aujourd'hui, et cette table ronde l'illustre, à la nécessité de voir si on peut penser des passages entre deux angles d'approche différents : Y a-t-il des points de croisement entre une perspective qui se centre sur le politique et le collectif, et une perspective qui se centre sur les enjeux psychiques du rapport à l'autre ? Si on considère la notion d'hospitalité inconditionnelle que vous mettez de l'avant, Georges Leroux, on peut se demander si elle n'est pas trop positive au sens où elle risquerait de mettre de côté la face sombre de l'humain. Et si on la met de côté, cette face sombre, ne risque-t-elle pas de ressortir avec beaucoup de virulence dans des moments de crise ? Cela pose une question importante : quel est le rôle de l'utopie par rapport au changement social ? Est-ce que l'utopie est quelque chose qui propulse, qui donne une énergie, ou ouvre-t-elle sur le risque d'occulter, et donc de faire ressurgir, le négatif ?

L'un et l'autre, vous introduisez l'idée que le rapport aux différences n'est pas un acquis. C'est quelque chose qui est l'objet d'un travail, un travail dans la durée. Dans certains ouvrages, Georges Leroux, vous avez montré le travail de l'altérité : en vous, dans votre propre trajectoire de vie ; et dans le rapport du Québec à la différence durant les quelque cinquante dernières années. Vous avez également défendu l'idée que le philosophe peut s'engager par la pensée et contribuer à ce travail d'un rapport au différent. On peut se demander si l'engagement du philosophe doit se situer essentiellement dans le fait de montrer le contraste entre l'exclusion et le refoulement d'une part, et l'idéal de l'autre ; ou si le philosophe devrait également s'engager dans la pensée des étapes intermédiaires entre ces deux positions.

Et du côté de la psychanalyse, c'est toute la question de l'engagement du psychanalyste qui est en jeu. Vous avez beaucoup réfléchi, Patrick Guyomard, à la question de l'éthique : celle de la psychanalyse, celle du psychanalyste, celle de l'éthique en psychanalyse, et vous avez clairement montré que ces différentes positions ne sont pas superposables. N'est-il pas important que comme psychanalystes, comme psychothérapeutes, on accepte d'être soi-même altéré, non seulement par la différence qui est en jeu dans l'espace clinique - ça on est tous d'accord - mais également par les différences dans l'espace social et culturel, par ce que l'on voit dans les médias, par ce qui se passe à nos frontières, par la détresse absolue qui est en jeu. Vous parliez, Georges Leroux de la détresse de l'autre comme lieu d'un passage possible entre philosophie et psychanalyse. Si l'on prend au sérieux l'idée que l'altérité de l'autre nous ouvre à une altérité intérieure, l'enjeu est peut-être de se laisser interpeler par la détresse de l'autre, de s'ouvrir à ce qui en soi fait détresse, à ce que nous avons refoulé depuis toujours, et en prenant contact avec cette détresse intérieure, d'être davantage ouverts à la détresse de l'autre ; et dans le même souffle, de renouveler et de « sensibiliser » différemment notre approche clinique.

La question de la déliaison m'a aussi interrogée alors que je vous écoutais, Georges Leroux. Votre présentation suggérait l'idée d'une déliaison à l'œuvre dans l'espace mondialisé, une déliaison par rapport aux équilibres et aux certitudes que l'on pensait acquis. Or, dans l'espace analytique, on connaît l'importance de la déliaison. Je me demande si, comme dans l'espace clinique, il ne serait pas intéressant de distinguer, sur le plan collectif, une déliaison porteuse d'incertitude et ouvrant sur d'autres possibles, et des déliaisons mortifères. Comment penser un rapport possible entre une déliaison qui dégage et une déliaison mortifère ?

Je voudrais revenir en conclusion sur la nécessité d'un apprivoisement du rapport à l'altérité, en une sorte de contrepois à, ou de chemin vers, la vision utopique que vous nous proposez, Georges Leroux. Je

pensais à ce que nous a rappelé Patrick Guyomard vers la fin de son exposé : ce que l'on craint, ce que l'on exclut dans l'autre, c'est sa méchanceté qui fait écho à notre méchanceté intérieure. Cela m'a rappelé le beau petit livre de Nathalie Zaltzman *L'Esprit du mal*. Elle y propose, à la fin de ce livre, que la seule façon de traiter d'une façon ou d'une autre avec le mal absolu, c'est de le mettre en histoire, de le mettre en récit, en poésie pourrait-on ajouter. Vous avez parlé de toute l'importance du politique et de la culture, Patrick Guyomard. Nous savons comment vous avez réfléchi à la question de la musique, Georges Leroux. Je me demande si à travers l'art, l'autre ne nous offre pas une possibilité d'accès à son altérité en tant qu'elle est à la fois différence et altérité, et où elle nous interpelle dans notre altérité profonde.

Patrick Guyomard

J'attends avec impatience la date du prochain colloque parce que je ne pense pas que en cinq minutes, nous puissions traiter ce genre de questions : une difficulté, et à certains égards une violence, parce que je trouve que chacune de vos questions, Ellen, dérange. Mais c'est un compliment. De la même façon, cher Georges Leroux, que beaucoup de vos propositions, qui pour une part reprennent celles de Derrida, dérangeant... elles rendent in-tranquille. Ce n'est pas une affaire personnelle, évidemment. Ça montre bien que nous entrons dans un type de questions, pour reprendre ce que vous avez dit Ellen, qu'il est impossible d'aborder sans en être soi-même altéré. Impossible d'aborder l'autre sans altération. Qu'est-ce qui, dans ce rapport, dans cet abord va pouvoir nous « désaltérer » si l'on peut dire, on ne sait pas trop. Sûrement d'être un peu ensemble et de partager ce qui peut être partagé, mais pas dans l'utopie, concrètement; parce que pour être désaltéré, il faut que ce soit concret, la soif n'attend pas.

Donc, que dire, que dire sinon : pas de solution. Évidemment, ça serait un peu facile (mais c'est une figure de rhétorique; c'est parce que c'est un peu facile que je vais le faire), évidemment, de poser à la philosophie

la question de son utopie, voire de son idéalisme. Surtout pas pour qu'elle se taise, mais au fond pour l'inviter à penser (mais est-ce que ma question a un sens ?), à penser la place et le lieu de son discours et de son propos. On pourrait dire la même chose de la psychanalyse qui au fond pourrait avoir sa propre façon d'être intraitable. Mais on peut aussi être intraitable sur le mode de l'extraterritorialité et par conséquent se croiser les bras dès qu'il s'agit de politique en disant : on ne s'en occupe pas. Mais pourquoi ne vous en occupez-vous pas? Parce qu'on préserve la psychanalyse. D'accord. Et à ce moment-là, tout va très bien. Enfin, on se l'imagine.

Alors, comment discute-t-on ? Je ne sais pas. Ce que j'avais envie de dire au fond, c'est de revenir un petit peu à Freud. C'est peut-être ça que je vais faire. On ne peut pas dire, en tout cas je ne dirais pas, que Freud ne se soit pas confronté à la question du progrès, de l'utopie, d'une certaine forme sinon de cosmopolitisme, en tout cas de ce qui était en œuvre dans la Vienne du début de ce siècle, dans l'espoir de paix, de suppression des frontières. Ce qui évidemment n'a pas du tout marché puisque il y a eu cette première guerre mondiale, qui a rétabli des frontières d'ailleurs. Mais ces frontières n'étaient pas les bonnes, ou en tout cas peut-être cela remettait-il en cause la question des frontières. Ça a tellement dérangé Freud qu'il a éprouvé le besoin d'écrire un texte politique là-dessus, critiquant le président Wilson et la façon dont les États-Unis s'étaient indument mêlés du traité qui redessinaient les différentes cartes des frontières en Europe; ce qui évidemment n'a pas empêché du tout l'horreur qui a suivi. Je crois que la leçon de Freud – au fond parce que chaque voix est singulière – que cette leçon tiendrait en partie dans quelques petites phrases que je vais simplement vous rappeler.

Il y a une pensée constante chez Freud : « La civilisation, elle demande trop à l'être humain ». C'est une pensée constante. *Le malaise dans la culture*, c'est que notre culture est surmoïquement exigeante pour l'être humain, et qu'elle demande à cet être humain (alors, est-ce qu'il

faut employer le mot? Je l'emploie, avec des guillemets) des « sacrifices » que peu d'êtres humains sont capables d'accepter. Ou en tout cas, laissons les psychanalystes parler, accepter de vivre sans que ça fasse retour dans des symptômes, avec les traits dérangeants que ça peut comporter. Freud dit ça à propos de la question de la sexualité, à propos de la question de la violence, à propos de la question du lever de refoulement. C'est-à-dire, c'est bien joli de lever le refoulement, mais qu'est-ce qu'on en fait une fois que c'est fait? C'est ça, le travail de culture.

Alors il est clair - je serais je pense totalement d'accord avec vous, et je peux même dire que nous serions tous les trois d'accord - pour dire qu'un travail de culture individuel, ça n'a aucun sens. Sur ces questions-là, la question de l'individuel et du collectif se redistribue autrement. C'est d'ailleurs la leçon de ce siècle. Le Devoir de mémoire, il est à la fois individuel et collectif. Pour toutes les restaurations, souvenirs, réhabilitations, remémorations, commémorations, y compris dans les aspects thérapeutiques et nécessaires des traumatismes, l'individuel n'a pas suffi. Il a fallu quelque chose de collectif. Ce qui montre bien que la question que nous souhaiterions d'une différence trop grande entre la psychologie collective et la psychologie individuelle, ça ne tient pas. Il y a un moment où le sujet de l'individuel, c'est le collectif. Donc là, il y a un point sur lequel nous sommes en accord. Mais néanmoins pour Freud, il y a ce constat clinique que la civilisation en demande trop.

Donc, est-ce qu'on peut concevoir un progrès politique sans réfléchir à l'idée que la civilisation pourrait en demander moins? Et qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce que ça veut dire ce moins? Qu'est-ce que c'est que cette économie ou qu'est-ce que c'est que cette autre économie qui serait effectivement à mettre un peu en avant?

Deuxième point, sur la question que j'évoquais tout à l'heure de l'étranger comme celui qui revient : pas comme celui qui vient mais comme celui qui revient. C'est-à-dire celui dont la venue s'inscrit dans la mé-

moire de toutes nos exclusions, pour reprendre votre mot. C'est là-dedans qu'il revient, évidemment. Et que se passe-t-il à ce moment-là? Il y a un constat de Freud dans le texte sur *L'inquiétante étrangeté* qui est, je vais vous le dire, assez terrible, à propos du double. Le double, qui est une formation qui appartient dit-il au temps originaire, dépassé de la vie psychique, le double est devenu une image d'épouvante de la même façon que les dieux, écoutez bien, les dieux deviennent des démons après que leur religion se soit écroulée. Donc, ça interroge quand même beaucoup la laïcité. On peut... il ne suffit pas, par rapport à la question des dieux, à la question du religieux (je vous rappelle, pour ceux qui sont familiers de sa pensée, que Lacan disait que les dieux, c'est du réel, avec tout le poids que ce concept a pour la pensée de Lacan), il ne suffit pas de penser que c'en est fini avec les dieux, que c'en est fini avec la religion. Il s'agirait plutôt de penser comment ce que porte le religieux peut ne pas devenir diabolique, ou démoniaque. C'est ça. Et là, on est dans une question que nous avons évoquée, qui est aussi extrêmement dérangeante - mais nous n'avons pas le choix de ne pas être dérangés - qui est la question de la radicalité. Comment faire qu'une utopie ne soit pas radicale pour qu'elle ne suscite pas en retour une autre radicalité? C'est exactement ce à quoi nous avons affaire. Parce que si le progrès, c'est radicalité contre radicalité, qu'est-ce qu'on devient? Et là aussi, ce n'est pas une affaire de psychologie individuelle, c'est une affaire de psychologie collective, c'est-à-dire de discours, d'inscription dans des discours, dans des textes avec effectivement tout ce que ça peut comporter.

Il y aurait beaucoup à dire sur un domaine que vous connaissez mieux que moi, qui est justement la question de la Grèce et de la Grèce antique, et la façon dont la Grèce antique s'est développée avec l'idée de citoyen, de métèque, d'étranger, d'esclave, c'est-à-dire cette pluralité de statuts donnés et cette régulation, avec beaucoup de problèmes. Alors là-dedans, quelle est la question de l'histoire en somme? Parce que ça aussi, c'est une question freudienne. Qu'est-ce que nous pouvons, est-ce qu'il n'y a pas dans l'utopie l'idée qu'on

en aurait fini avec une certaine histoire? Alors que chez Freud, pour Freud, la question du retour est profondément liée à la question de l'histoire, même si Freud est celui (il n'y a qu'à lire *Moïse et le monothéisme*) qui a le plus montré le caractère un peu suspicieux que pouvait avoir effectivement l'histoire. Voilà. Beaucoup de questions.

Georges Leroux

Merci beaucoup, cher Patrick Guyomard, de ces nouvelles questions qui en relancent plusieurs autres. Pour dire la vérité, je serai très désireux de trouver un espace commun où ces questions sur le religieux, et notamment les risques d'un refoulement illusoire, pourraient être discutées dans le cadre qui est le vôtre et avec tout le temps qui serait nécessaire pour le faire justement, mais je m'en tiendrai à votre premier ensemble de remarques.

Vous avez cité *Malaise dans la culture* qui, évidemment, est un texte très important. Il faut aussi relire les lettres sur la guerre échangées avec Einstein, qui ont un rôle déterminant dans notre réflexion sur la peur de l'autre, sans oublier ce que vous avez vous-même écrit sur cette question de l'éthique, dans un livre entier qui en aborde tous les aspects. La question qui m'interpelle en vous lisant, si je comprends bien (et j'espère bien vous comprendre) votre lecture de Freud, est celle de l'éthique : vous écrivez, par exemple, qu'il n'y a pas d'éthique chez Freud ou pour Freud. Selon vous, la position de principe universelle (qui serait par essence surmoïque de toute façon, n'aurait aucune consistance pour ne pas dire aucune légitimité) demeure une position de départ, rien de plus. En revanche, dès qu'on aborde ces questions sur le plan politique, c'est-à-dire sur le plan de ce que pourrait être une politique de l'analyse, une position comme celle-là devient insoutenable. Pas seulement parce qu'on veut promouvoir l'utopie d'un dépassement de la responsabilité, mais parce qu'il faut bien que, quelque part, le mal soit contenu.

Dans le cas qui nous intéresse aujourd'hui, le mal c'est la xénophobie, ce sont les pratiques d'enfermement, un ensemble de phénomènes épouvantables, que documentent aujourd'hui plusieurs sociologues sur le territoire européen. Il y a aujourd'hui en Europe, je le rappelle, 351 camps de rétention de réfugiés, qui sont l'équivalent des camps de Gaza ou des camps du Liban après l'exode de 1948 pour les Palestiniens. Dans ces camps, les réfugiés, par exemple ceux qui fuient les violences de Syrie, sont stationnés, privés de leurs droits humains fondamentaux, privés de toute dignité. Sur le site du réseau Migreurop, nous trouvons tous les chiffres au fur et à mesure que la situation de ces camps se développe. Cette situation, répertoriée dans l'Atlas des migrants publié par Migreurop, est absolument effarante. Autour de ces camps, nous apprennent les observateurs, se développe ce qu'on appelle le business de la xénophobie. De quoi s'agit-il ? Des gens, peu scrupuleux, ont appris qu'on peut en tirer parti et faire de l'argent avec ces camps. On peut, par exemple, facturer des frais d'entretien des migrants qu'on parque dans ces camps aux États qui reçoivent des subventions de la Communauté Européenne.

Je n'entre pas dans le détail de ce commerce honteux, ce n'est pas notre but. Notre but c'est de voir que l'amplitude du mal ne peut pas être confrontée, être même rendue visible si nous n'acceptons pas de formuler quelques principes. Ces principes, c'est la position que je sou mets, sont ceux d'une éthique particulière, une éthique européenne, une éthique des droits de la personne, une éthique de la dignité de la personne. Quand nous acceptons la tâche de formuler ces principes, c'est ce qu'a relevé Derrida durant les dix dernières années de sa vie, nous sommes en face de la difficulté de formuler des principes éthiques pour notre temps, par exemple le sens du pardon. Toute la question du pardon dans le travail de Derrida est absolument fondamentale. N'a-t-il pas conclu tout ce travail en disant que le travail du philosophe aujourd'hui pour lui était par essence un travail impossible ? C'est-à-dire que ce travail de l'éthique ne trouvait aucune condition de possibilité dans l'édifice de la philosophie classique. Il fallait rompre, et de façon

directe, avec la pratique ordinaire de la philosophie. Qu'est-ce que cela signifie ? Que veut dire « impossible » ? Cette position conduit à congédier complètement les principes kantien, la pratique américaine de la philosophie, la philosophie analytique, et revenir à une ouverture autre. Malheureusement, sa mort nous a privés de comprendre ce qu'il aurait voulu faire avec cette question de l'inconditionnalité, et notamment de l'hospitalité inconditionnelle, et de la rupture, ce qu'il aurait attendu de la pratique philosophique, dans son pays et ailleurs.

Mais nous qui sommes ses héritiers, vous et moi si je me permets, et notre ami commun René Major, nous avons quand même une tâche. Et cette tâche, c'est de relever ce que vous avez vous-même entrepris de faire dans le très bel exposé que vous nous avez donné, à savoir de comprendre au moins la motivation inconsciente du refoulement, le rôle de la constitution de l'étrangeté par rapport à notre condition propre : ce que vous avez décrit comme une déstabilisation, et c'est sur ce point que vous terminiez tout à l'heure en parlant de revenant. L'étranger, c'est toujours celui qui fait retour, qui est la mémoire de nos exclusions venez-vous de dire. Et vous ne pouvez pas dire mieux les choses parce que, à mon avis en tout cas, cette manière de regarder l'étranger comme un rappel en fin de compte, croise ce que Derrida, dans *Spectres de Marx*, a présenté comme une hantologie généralisée. Nous sommes hantés par le spectre du retour, par ce revenant qui se manifeste dans l'étranger. Et le texte le plus dur, quasi violent, que Derrida a écrit sur ces questions, c'est quand il a fait sa réponse au théoricien américain Francis Fukuyama qui avait affirmé : c'est fini, les démocraties libérales sont la fin de l'histoire, on est bien tranquilles maintenant et on va pouvoir retourner à notre travail. Sur une affiche que Derrida a fait paraître et qu'il a même signée dans beaucoup d'événements publics, il a dit que tout ça, cette fin de l'histoire, c'était un mensonge absolu. En anglais, *Absolute Lie*. Je me souviens d'avoir vu cette affiche à l'église de Saint-Merri à Paris où se réunissaient beaucoup les sans-papiers réfugiés en France. Et j'étais absolument admiratif de cette capacité que Derrida avait de rompre avec le modèle de la neutralité libérale, et d'aller au

contraire précisément à la rencontre de ces spectres, de ce retour, de cette hantologie de la justice impossible, du pardon impossible et de l'hospitalité inconditionnelle. C'est dans cette perspective, sur cet horizon que j'inscris ma réflexion.

Or l'analyse de cette hantologie c'est vous, les analystes, qui pouvez nous la fournir. Je ne le dis pas comme un appel, je ne le dis pas comme une demande, je le dis tout simplement comme un constat : le langage de la psychanalyse, comment dire, son discours, son lexique propre, sa rhétorique, sa pénétration et sa lucidité, tout cela ce sont des qualités, une rigueur qui nous manquent terriblement dans le moment. Nous sommes dans une époque où toute cette question de l'inconscient a complètement reflué, une époque où chacun se croit illusoirement le maître de toutes ses décisions, et en particulier de la décision d'exclure, de refuser le pardon, de ne pas accueillir. Or cette décision d'exclure, vous l'avez dit vous-même, elle a bien des déterminants et bien des placards à ouvrir derrière elle.

Débat

Wilfrid Reid

Ma question s'adresse à Patrick Guyomard; ceci dit, si Georges Leroux a un commentaire à formuler, j'en serai heureux. Ellen nous rappelait d'entrée de jeu que, par la force des choses, comme psychanalystes, nous sommes confrontés à l'étranger de par la nature totalement étrangère de l'inconscient pour la conscience. Patrick Guyomard, vous mettez plutôt de l'avant la notion d'altérité. En ce sens, pour nous psychanalystes, l'inconscient se présente en quelque sorte comme une double altérité.

Une première altérité qui nous serait propre comme individu : comment vais-je réussir à prendre contact affectivement avec mon inconscient dans le cadre de mon analyse personnelle? Mais, à titre de psy-

chanalyste, ce n'est pas là la seule altérité à laquelle je suis confronté. Comment vais-je approcher l'altérité dans ma discipline devant l'existence des nombreux courants théoriques qui ont cours dans la pensée psychanalytique? Notre théorie, on l'a dit, est une théorie éclatée. En vous écoutant, je me suis senti très proche de vous quand vous soulignez que l'étranger ne vient pas à nous, il y revient. Vous rejoignez ici une formule célèbre de Freud : on ne trouve pas l'objet, on le retrouve. De la même manière, je vous suis tout à fait bien quand vous précisez qu'en ce qui a trait à la nature de la réalité psychique, il existe, en quelque sorte, une ligne de partage des eaux entre l'accès au représentable et le non accès au représentable. Est-on dans la distinction ou dans l'indistinction représentation-perception ? Dès lors, une question se pose: Comment peut-on penser la genèse et le déploiement de l'activité représentative? Dit autrement : pour dire les choses de manière plus familière, par quel bout va-t-on prendre l'inconscient en ce qui a trait à l'instauration de l'activité représentative?

L'inconscient, il semble qu'on peut le prendre par plusieurs bouts. Vous paraissez d'abord le prendre par le bout du langage. En même temps, vous n'ignorez pas que, pour Freud, l'étranger, au départ, c'est, d'abord, la pulsion. Ainsi en marge d'un rapport sujet-objet où l'autre deviendra potentiellement un autre sujet avec sa réalité propre, il y a l'étranger, le ça, la pulsion qui cherche un objet qui n'est d'aucune manière un sujet mais un objet, l'objet de la pulsion, l'objet par lequel il y a satisfaction de la pulsion. Cet objet ne deviendra un sujet avec sa réalité propre que dans la mesure où s'effectuera le déploiement de l'activité représentative. Ainsi, si je vous entends bien, vous prenez l'inconscient d'abord par le bout du langage là où Freud me semble le prendre par le bout de la pulsion. D'où la question : comment êtes-vous tenté d'articuler ces deux perspectives? Nous sommes ici au plan individuel, à savoir comment chacun effectue sa petite synthèse personnelle quant à ses références théoriques.

Maintenant, au plan collectif : si on s'intéresse à l'histoire du mouve-

ment psychanalytique, comment compose-t-il avec l'altérité, la diversité des modèles théoriques ? Dans son ensemble, on peut considérer que le mouvement psychanalytique a réussi à apprivoiser l'altérité. Didier Anzieu, se référant aux échanges entre analystes, faisait état du « monologue psychanalytique ». On serait même parfois tenté de se demander si la difficulté à composer avec l'altérité ne serait pas dans l'A.D.N. du mouvement psychanalytique. L'Association Psychanalytique Internationale n'était pas sitôt créée que l'on assiste à une scission avec Jung. L'histoire se poursuit : on n'a qu'à penser au silence dont a été l'objet la pensée de Ferenczi durant des décennies à l'intérieur du mouvement psychanalytique. Et par la suite, les controverses Klein Winnicott... Nous semblons avoir du mal à composer avec l'altérité. Dans sa présentation, Carole a mentionné que vous avez fondé une association qui a pour visée d'intégrer les différents courants analytiques. Vous êtes sensible à cette problématique. Il serait peut-être intéressant d'entendre vos réflexions à cet égard.

Patrick Guyomard

Merci beaucoup de votre question. Ma recette, je n'en ai pas. Je dois être le seul de ma génération à avoir fondé deux institutions analytiques. Donc c'est pour vous dire, ce n'est pas venu tout seul et on ne sortira sans doute pas de là aisément. Peut-être faudrait-il déplacer cette idée de l'altérité, parce qu'au fond, on a l'air de penser, on pourrait donner l'impression de penser, que l'altérité il n'y en a qu'une, et que ce serait encore quelque chose d'unique. Or, il y a plusieurs altérités. Après tout, la pluralité des langues, même si on garde le concept de l'autre dans un certain registre, oblige à penser ces altérités de façon, disons plurielle. Les différents courants analytiques, la difficulté des désaccords dans la psychanalyse, c'est que ils ont l'air de parler de la même chose, mais ils ne parlent pas de la même chose. L'expérience clinique à laquelle ils se réfèrent n'est pas la même. Les patients de Winnicott ne sont pas les patients de Freud qui ne sont pas les patients de Lacan qui ne sont pas les patients de Ferenczi. Ça ne veut pas dire qu'ils n'auraient pas pu faire

des analyses différentes avec tel ou tel psychanalyste, mais si on lit *Les essais cliniques*, ce n'est pas la même chose. Donc il y a là une espèce de différenciation de fait dont il faut tenir compte.

Et pour revenir à la question que vous posiez, Monsieur Leroux : quelle est la place de la psychanalyse? Là, je serais pour rester assez Freudien. Freud a donné la parole à ses patients. Et donnant la parole à ses patients, il a libéré, fait circuler des paroles de femmes, d'enfants, d'hommes aussi, touchant, jouxtant la folie. Mais la psychanalyse n'est pas propriétaire de ce qu'elle fait parler. La psychanalyse n'est pas la seule à dire quelque chose des femmes, ni des enfants, ni des hommes, ni des fous. Elle est porte-parole, elle libère une parole qui ne lui appartient pas. Et une des difficultés de la psychanalyse, c'est à la fois de remplir cette fonction de faire circuler une parole d'abord dans ce lieu singulier qu'est le cabinet, mais en même temps, que cette parole prenne son élan vers l'extérieur. Et beaucoup des premiers ou des premières patientes de Freud ont été des femmes qui ont milité pour le féminisme, pour le droit des femmes, politiquement, à commencer par Dora. Et on peut considérer que c'est un effet de la psychanalyse, sauf que ça n'a jamais appartenu à la psychanalyse. Donc la psychanalyse, elle ne peut exister qu'en se laissant traverser par quelque chose qui ne lui appartient pas, qu'elle ne fait que libérer.

Alors sur ces questions, il serait important que des analystes écrivent des récits de cure, dans la mesure du possible, sur des étrangers, des migrants, fassent circuler des histoires. Mais évidemment, c'est de plus en plus difficile puisque on ne peut plus parler de patients, on ne peut même plus écrire à propos de patients sans risquer de tomber sous le coup de la loi. Donc il y a quelque chose dans la disparition de la frontière entre le public et le privé qui atteint la capacité même ou la possibilité même de la parole. Et Derrida dit d'ailleurs des choses extrêmement fortes là-dessus, c'est-à-dire des choses qui conviennent à un travail scientifique, à une éthique qui était l'éthique de Freud, qui était l'éthique de la vérité mais au sens scientifique du terme, au sens que ça

avait pour lui, cet homme du XIXe siècle qui n'avait pas l'idée que les psychanalystes doivent avoir une éthique particulière de l'honnêteté, de la malhonnêteté : parce que si il était honnête, ce n'est pas parce qu'il était psychanalyste, c'était parce que c'était un homme de son époque. C'est pour cela que j'ai eu quelques mouvements d'humeur contre ce qu'on appelait l'éthique de la psychanalyse, parce que ça avait l'air de supposer qu'au nom de la psychanalyse, on pourrait faire des choses qu'on ne ferait pas au nom d'autre chose. Nous avons à avoir une éthique d'honnête homme ou d'homme honnête. La psychanalyse n'a rien à faire là-dedans, et la psychanalyse n'autorise pas des choses, à mon avis, qui n'auraient pas à être autorisées.

Donc la psychanalyse, elle n'est pas propriétaire de ce qui se dit, ou de ce qu'elle permet de dire. Et déjà elle pourrait non pas retenir mais faire circuler. Et ce serait peut-être un des actes politiques qu'elle pourrait avoir, soit qu'elle parle à la place des autres, soit qu'elle favorise des récits de cure, des récits de vie, des récits d'histoires dans un registre particulier, ce qu'elle contribue d'ailleurs un petit peu à faire à sa façon.

Georges Leroux

Je ne veux pas empêcher d'autres questions de venir de la salle, mais très brièvement je dirais que votre réponse me touche beaucoup. En même temps, quand vous dites que vous n'êtes pas propriétaire, que la psychanalyse n'est pas propriétaire, je répondrais qu'il faut quand même accepter une propriété. La psychanalyse est propriétaire d'un appareil de pensée et cet appareil est un appareil conceptuel. Il peut varier, il peut être soumis à diverses langues, diverses interprétations, mais au fond du fond, il y a un invariant. Et cet invariant, c'est celui qui mobilise l'inconscient dans la compréhension que nous avons du sens des phénomènes psychiques et sociaux. Du point de vue qui est le mien, réfléchissant sur ma vie, réfléchissant sur ce que j'ai lu, réfléchissant sur une formation philosophique qui était à bien des égards culpabilisante – on peut le dire et je pense que je suis parfaitement représentatif de

ma génération de ce point de vue – j'en suis venu à l'idée, regardant ma bibliothèque telle qu'elle s'est incrustée en moi, qu'aucun livre de philosophie n'a remplacé en valeur et en importance ce que j'ai lu en psychanalyse. Je ne veux pas dire que je ne veux plus lire *La critique de la raison pure*, mais les résultats de *La critique de la raison pure* ont été internalisés par la science. Les philosophes d'aujourd'hui n'en ont que pour l'intelligence artificielle, la naturalisation de la vie humaine et la philosophie analytique de la connaissance, ce qui peut expliquer aussi l'effacement de la psychanalyse dans l'enseignement de la philosophie. Et ça me permettrait de rebondir sur une toute petite chose que vous avez dite en réponse à la question de Wilfrid Reid. Les conflits d'école dans la psychanalyse sont pour moi le signe d'une vitalité extraordinaire. Imaginez-vous qu'en philosophie il y ait de tels conflits ? Imaginez-vous cela ? Les écoles philosophiques d'aujourd'hui se sont repliées sur des niches qui sont des territoires isolés, les universités sont habitées par des identités philosophiques, et il n'y a aucun pluralisme nulle part. Si vous allez dans telle université, Derrida en a fait l'épreuve, la preuve et l'épreuve puisqu'il a été accepté dans certaines universités américaines, honni et vraiment banni des autres, pour ne rien dire de ce qu'a été son sort en France.

Patrick Guyomard

Oui, à commencer par les universités françaises.

Georges Leroux

Alors bravo les psychanalystes et surtout, ne cessez pas les conflits, les conflits sont générateurs d'idées, ils sont générateurs de pensées, ils sont déstabilisants. De ce point de vue-là, je trouve qu'on a besoin de cet invariant que seul le discours de l'analyse peut fournir à la société dans le moment. Il l'a beaucoup fourni dans ma jeunesse, dans notre jeunesse si j'ose dire, parce que la psychanalyse était omniprésente et bon, dans le moment, elle n'est pas là et personne ne la remplace.

Carole Levert

Je suis personnellement très sensible à ce qui vient de se dire sur ce qui n'existe plus, ou qui est d'être presque en voie de disparition de la psychanalyse dans l'espace public, dans les réseaux publics où les gens souffrants viennent s'adresser à nous. Je pense qu'on ne prend pas suffisamment la parole sur le plan public sur toutes sortes de questions. Et ma question est à Monsieur Guyomard ce matin. Quand vous parliez de l'altérité comme de quelque chose qui est du côté radical de la différence, et donc évidemment de la différence des sexes. Ma question à ce moment est plus clinique et concerne toutes les nouvelles modalités de la sexuation, avec les transgenres et autres, et je me demandais ce que vous en pensiez.

Jean Imbeault

Je vais tenter de parler en psychanalyste ou plutôt, je vais tenter de parler comme le psychanalyste que je suis devenu. En effet, j'ai maintenant de plus en plus l'impression que quand j'écoute quelqu'un en séance, la seule véritable boussole dont je dispose pour m'orienter, c'est ce que je ressens. Je voudrais donc dire ce que j'ai ressenti à l'écoute de l'intervention de Patrick Guyomard, et de celle de Georges Leroux.

En écoutant Guyomard, j'ai ressenti une inquiétude. Et je ne suis pas capable de préciser d'où elle vient. Il en a sans doute fourni lui-même quelques indices quand il a fait référence à *L'inquiétante étrangeté*, mais il y a tout de même un élément de plus dans mon inquiétude, un élément que, pour l'instant, je n'arrive pas à identifier.

Mais je peux à tout le moins mettre cette inquiétude en contraste avec ce que j'ai éprouvé en écoutant Georges Leroux. En écoutant Georges Leroux, j'ai éprouvé beaucoup plus qu'une inquiétude. J'ai éprouvé une angoisse. Et j'ai pensé à *Malaise dans la civilisation*. On a fait référence à ce texte plusieurs fois ce matin. Dans ses deux derniers chapitres, je

ne crois pas qu'on puisse considérer cet essai comme un texte « scientifique ». Pour ma part, j'ai plutôt tendance à lire ces deux chapitres comme une sorte de méditation. Une méditation au cours de laquelle Freud se demande : est-ce que l'avenir des hommes, est-ce que l'avenir de l'humanité pourra passer par une sublimation? Ou est-ce que cet avenir ne devra pas passer, au contraire, par une radicalisation – j'oserais même dire : par une « aggravation » du surmoi? Une aggravation du surmoi dans ce qu'il a de trop exigeant, d'injuste, d'impossible pour l'individu lui-même. Freud disait dans un autre texte que la civilisation imposait à l'individu de vivre psychologiquement au-dessus de ses moyens, au-dessus de ses capacités psychiques.

Je serais donc porté à dire que ce que Guyomard a développé aujourd'hui laisse entrevoir l'espoir que l'avenir de notre civilisation puisse emprunter la voie d'une sublimation. Alors que ce que Leroux a présenté comme « devoir moral universel » m'a semblé coïncider point pour point avec ce que Freud appelait « l'abus d'exigences éthiques » propre au surmoi, et ne laisse entrevoir qu'un resserrement inévitable des contraintes intériorisées, ce qui signifie : de plus en plus de culpabilité, ou bien : de plus en plus d'agression retournée inconsciemment contre soi, ou encore : de plus en plus d'angoisse, apparemment sans motif, et sans objet...

Hélène Tessier

Je prends l'invitation qui a été faite récemment au débat à l'intérieur de la psychanalyse et peut-être de la philosophie. J'apprécie beaucoup le thème de ce matin parce qu'il me met devant mes propres contradictions et oscillations entre deux identités, à la fois des droits de l'homme et de la psychanalyse. Mais pour faire ça bref, je dois dire qu'il m'apparaît toujours un peu dangereux d'introduire le thème de l'étranger sous l'angle de la différence. Et il m'a semblé que c'était un peu le thème général des deux interventions, à moins que je ne me trompe, et comme on me dit de faire un peu vite, je vais prendre une citation

de la communication de monsieur Guyomard sur la différence. Pour lui, l'altérité doit être comprise en termes de différences. Et vous avez dit que pour nous les psychanalystes, la différence est essentiellement, en dernière analyse, la différence des sexes. Cette affirmation m'a un peu ébranlée, étant donné que ce n'est pas une affirmation que je partage du tout. Et je me dis que cette question d'altérité, des rapports entre altérité externe et altérité interne, qui ont été discutés ce matin, mériterait peut-être d'être examinée aussi en sens inverse, c'est-à-dire en ne commençant pas seulement par l'altérité externe qui nous rappelle l'interne, mais bien par l'interne et son aspect auto-érotique. Je pense ici à l'espèce de sadisme de notre altérité interne qui détermine peut-être un peu plus qu'on ne le pense nos rapports avec l'étranger. En conclusion, je voudrais dire pourquoi cette affirmation sur la différence des sexes, pourquoi elle m'ébranle, me cause problème. C'est que ça me paraît une affirmation qui met au centre d'un phénomène psychique fondamental en psychanalyse, l'altérité, c'est-à-dire la question de l'étranger en nous, quelque chose qui aurait des déterminants anatomiques ou biologiques et qui me rappelle... pourquoi pas la race alors ? Si on dit que la différence des sexes, on ne peut pas la changer, la race non plus on ne peut pas la changer. Je me réfère du même coup à Derrida qui, lui aussi, a pensé les droits de l'homme en termes de différence. Comme ancienne avocate des droits de l'homme, cette position est pour moi assez problématique. Je suis en effet très attachée à une autre définition, plus universaliste, plus cosmopolite, où finalement ce qui permet la revendication de justice, c'est l'affirmation de ce qu'il y a de commun dans l'humanité. Les universaux anthropologiques.

Patrick Guyomard

Il ne reste pas beaucoup de temps, ces questions mériteraient d'être développées. C'est presque dommage d'y répondre aussi brièvement et je ne voudrais surtout pas que ma réponse qui va être brève puisse d'une façon ou d'une autre être entendue comme une façon de réduire la portée même de la question.

Concernant la première question sur les genres, les transgenres etc., j'aurais envie de rappeler, parce qu'au fond j'y adhère assez, la réponse qu'avait faite Françoise Dolto quand on l'avait interrogée il y a longtemps, 40 ou 50 ans, à propos des premières mises en œuvre des procréations médicalement assistées. On lui avait demandé : Qu'est-ce que vous en pensez, etc. ? Et elle avait parfaitement entendu que ce qu'on lui demandait était au-delà de ce qu'elle s'estimait en droit de dire au titre de psychanalyste. C'est-à-dire qu'on lui demandait de dire quelque chose du symbolique en général. Comme si les analystes en somme avaient une sorte de priorité ou de supériorité, et pourquoi pas de souveraineté pour reprendre les choses comme ça (ça pourrait se dire, d'ailleurs) sur la question du symbolique, par rapport aux anthropologues ou à d'autres humains qui, dans leur registre, se posent cette question. Donc, elle avait répondu très simplement : Je vous en dirai quelque chose quand j'aurai eu en analyse des enfants qui sont nés sous cette condition. Point. Et au fond, comme analyste, c'est la réponse que je ferais à votre question. Je vous dirai quelque chose des transgenres quand j'en aurai eu quelques-uns en analyse. J'accepte tout-à-fait que vous puissiez considérer que ma réponse est un tout petit peu de mauvaise foi ou qu'elle est un tout petit peu lapidaire, ou qu'elle évite un tout petit peu quelque chose, mais j'assume cet évitement. Je préfère pour le moment m'en tenir là. Ce qui ne veut pas dire que je n'en pense pas quelque chose. Mais je pense qu'être psychanalyste, c'est aussi quelquefois n'être que psychanalyste, et se donner la liberté d'être aussi citoyen, mais comme les autres citoyens. Et je ne suis pas très favorable au débordement de chaque souveraineté sur l'autre.

À Jean Imbeault je dirais : Je vous ai inquiété, je ne vous ai pas laissé tranquille. Ça m'a d'abord inquiété, puis finalement, ça m'a rassuré parce que... je vous remercie de m'avoir rassuré. Peut-être qu'effectivement, nous analystes, parce que je peux le dire de vous et d'autres aussi, nous avons pris l'habitude ou le pli d'aborder un certain nombre de questions en restant dans l'inquiétude, et peut-être aussi un peu dans l'angoisse. Après tout, un des acquis de l'analyse, en tout cas ce qu'on

suppose, c'est de pouvoir un peu mieux faire avec l'angoisse que dans d'autres configurations psychiques.

Sur la question du différent et de la différence des sexes, alors là, j'assume complètement ma position. Je pense qu'il y a quelque chose, il y a un racisme sexuel. C'est-à-dire que dans les positions d'un sexe vis-à-vis de l'autre, il y a quelque chose qui n'est pas très loin de positions assez racistes, si on considère la position de certains par rapport à d'autres. Ce qui veut dire que l'abord de la différence reste à jamais pour nous coloré de la question sexuelle, et c'est pour ça qu'il y a cette violence. Donc ça, je pense qu'effectivement, c'est plus important que l'altérité. Je dirais que l'altérité pourrait être une espèce d'atténuation, ou de déplacement, ou de sublimation, ce qui ne serait pas une critique, de la question assez fondamentale de l'impact de la différence sexuelle dans le psychisme de chacun.

Georges Leroux

Oui, très brièvement. J'aimerais relever d'abord la question de Jean Imbeault. La différence entre l'angoisse et l'inquiétude est une de celles qui compte parmi les plus présentes dans l'évolution de l'existentialisme philosophique. Heidegger s'y est attaqué en reprenant la doctrine de Kierkegaard. En fait, il n'a rien dit d'autre que ce que Kierkegaard avait écrit avant lui. L'inquiétude connaît son objet, l'angoisse le cherche. Donc, cette idée de Kierkegaard a fait beaucoup de chemin dans la pensée de Heidegger et elle s'est transmise à ses élèves, mais on ne peut pas dire qu'on ait beaucoup progressé. Quand j'entends votre question, Jean Imbeault, je comprends bien, je l'interprète à travers cette catégorie, c'est à dire que le sentiment d'angoisse, si je vous l'ai communiqué, c'est qu'il m'habite. Je suis, ces dernières années, chaque jour plus angoissé par la figure du migrant que je trouve insupportable. Les choses que nous voyons, c'est sans doute parce que nous avons accès à un répertoire d'images qui étaient inconnues jusqu'à il y a très peu de temps. Nous ne savions pas parce que nous ne voyions pas, on peut

dire ça comme ça. Les choses dont nous sommes témoins aujourd'hui nous rendent témoins de situations qui mettent à mal l'image que nous avons de l'humanité. J'ai un ami ici que vous connaissez peut-être, un cinéaste qui s'appelle Sylvain L'Espérance, qui a fait un film fleuve sur les réfugiés syriens qui arrivent sur l'Île de Lesbos, un film de 5 heures. Ça s'appelle *Combat au bout de la nuit*. C'est un film absolument admirable. C'est un film dans lequel il a croisé les réfugiés qu'il a observés débarquant sur une plage de Lesbos, après évidemment une navigation gravissime, difficile, pleine de risques, et aussi à leur arrivée dans la jungle d'Athènes où ils vont se trouver compagnons de misère avec tous ces pauvres Athéniens (Athènes est une ville où, après les mesures d'austérité, on trouve aujourd'hui beaucoup de misère) qui luttent eux aussi pour leur survie. Comment ne pas, dit-il en gros, devenir absolument angoissé devant le caractère croisé insupportable de cette double misère, misère du migrant, misère de l'opprimé ? Alors oui, moi je suis dans ça. Et de temps en temps, je me rassure en lisant des philosophes dont j'aime le pouvoir descriptif. C'est le cas de Guillaume Leblanc dans son essai sur l'étranger. Il arrive à dire, en raison de ses capacités phénoménologiques, ce qu'il voit, ce dont il est témoin. Et dans l'histoire de la philosophie française, je ne vois que Paul Ricoeur derrière lui qui était capable de faire une chose aussi belle. Parce que ce n'est pas le cas de Derrida. Derrida cherche à comprendre, il ne voit pas toujours. C'est une grosse différence. Et cet accès en quelque sorte à la détresse par la langue philosophique peut rassurer, ce qui me ramène à votre éthique de la détresse, cher Patrick Guyomard.

Mais dès que vous avez le désir de vous poser la question, que vous acceptez de vous poser la question : comment cela va-t-il finir ? Est-ce que toute l'Afrique qui souffre des misères incalculables et qui nous arrive de toutes les manières, à côté de tous les réfugiés syriens et de tous les camps dont j'ai parlé, est-ce que tout ça est une illusion, est-ce que vous pensez que c'est un phénomène superficiel qui n'est que le résultat temporaire d'une mondialisation mal contrôlée ? Non. C'est un phénomène aussi grave, si je peux me permettre, que le déferlement

de l'inconscient dans une analyse particulière. Ce retour de tout est un retour effrayant et en particulier pour les Européens qui ont vécu l'antisémitisme. Il y a beaucoup de choses concernant les bateaux. Je pourrais en parler longuement. Donc, merci beaucoup de cette distinction. Je la trouve très riche, très éclairante. Je cherche toujours à me rassurer mais malheureusement, je ne parviens pas avec le travail philosophique à fournir quelque chose qui serait autre chose qu'un multiplicateur des situations d'angoisse. Voilà ce que je veux dire.

Maintenant, sur l'autre question, la question d'Hélène, c'est une très, très belle question. Je comprends parfaitement cette distinction entre un cosmopolitisme fondé sur les valeurs universelles et un cosmopolitisme qui est fondé sur l'expérience politique de la justice, c'est-à-dire l'accueil de l'autre en tant qu'autre et non pas en fonction de sa pure différence. C'est une des questions les plus travaillées aujourd'hui, il faut le reconnaître. J'ai cité Judith Butler, je l'aime beaucoup. Elle n'est pas toujours facile. Philosophiquement, elle est l'héritière d'une situation américaine qui est très délicate, qui détermine beaucoup sa pensée, et son passage dans la langue française n'est pas toujours très clair. Mais je reconnais que cette question-là est très importante et ... je ne me sens pas capable, à ce stade-ci, si rapidement, de me prononcer entre ces deux choses.

Une étrange clinique

PATRICK GUYOMARD

J'aimerais partager avec vous - la question de cette communication c'est de savoir ce qui peut être partagé et ce qui ne peut pas l'être – un rêve, enfin une expérience singulière qui est un rêve que j'ai fait à un moment de mon analyse. Le rêve est venu à un moment assez singulier, autour de quelques événements que je vais vous confier pour vous aider à l'entendre et peut-être, je l'espère, à l'interpréter un peu mieux que moi parce que ce rêve, je l'ai raconté à mon analyste qui ne m'en a rien dit, mais rien du tout. Je suis donc resté dans cette attente plus ou moins souffrante, étrange, étrangère, qui a « re-posé » - mais c'était bien dans la position analytique de cet analyste - la question de la façon dont il pouvait participer, ou pas, dont il participait ou pas à l'analyse, en l'occasion la mienne. Nous le savons tous, quand nous faisons une analyse avec notre analyste, c'est comme dans la vie, quand on ne peut pas faire avec, on fait sans. On se débrouille comme on peut. Justement à ce moment-là, il y avait trois questions qui me travaillaient. Il y avait d'abord la question de la solitude. Mon analyste était un grand défenseur, un grand théoricien de la solitude. C'était une de ses positions que je pouvais tout à fait comprendre. En tout cas, il m'invitait à par-

tager cette position que nous sommes seuls dans la vie. Seuls à vivre, seuls à traverser nos aventures ou mésaventures, seuls aussi à quitter cette vie, accompagnés ou pas. Et cette position, il l'incarnait comme analyste dans sa cure en me faisant faire l'expérience de la solitude en séance. C'est une expérience qui, si on s'y livre, si on s'y laisse prendre, apparaît assez vite comme étrange et étrangère.

Étrange parce qu'il y a plein de solitude. Ce n'est pas parce que quelqu'un est là qu'on est seul en présence de quelqu'un. Quelques fois, c'est pire quand il y a quelqu'un. On est mieux seul, tout seul, que seul avec quelqu'un dans bien des circonstances. Cette question de la solitude croise pour chacun, comme pour moi aussi, tout ce qu'on a pu être dans notre vie, nos traces de solitude, nos expériences de solitude : solitude d'attente, solitude de détresse, etc. Donc la solitude nous confronte assez souvent, surtout quand elle est incarnée par le silence de l'analyste qui, comme nous le savons, est absolument polyvalent, c'est-à-dire que de lui-même il peut porter plusieurs valeurs. Je dirais pour ma part que chaque analyste a en permanence à réinventer son silence qui peut être un silence d'absence, un silence d'exclusion, un silence d'inattention, un silence de mort, enfin toutes les qualités de silence. Pas plus que la neutralité, le silence n'est en lui-même porteur de quelque chose. En somme cette solitude, cette expérience de solitude, - une expérience étrange et d'étrangeté puisqu'elle s'accompagne de l'ouverture à nos propres associations, - est le chemin, presque la voie royale, non pas de l'inconscient, mais de l'étrangeté de notre rapport, du rapport de chacun à lui-même. J'étais donc dans cette question particulière de la solitude où je retrouvais, je pourrais presque dire, une des valeurs de mon analyste de l'époque.

Une autre question qui m'habitait ou me traversait, était la question du deuil sous ses différents aspects. Deuil bien sûr d'une personne, peut-être deuil de mes analyses précédentes car c'était ma troisième analyse et, dans les deux précédentes, il y avait quelque chose que je vivais comme inachevé, à tort ou à raison, mais c'est comme ça que

je le vivais. Donc cette question revenait. Elle revenait accompagnée, portée, entourée par la question des frontières dont on a beaucoup parlé ce matin. Des frontières, des limites, des bordures et peut être la fin de cette analyse. Je me demandais comment mon analyse allait se terminer. Allais-je la terminer seul ? Il y avait une espèce d'idéologie à ce moment-là en France, sur laquelle j'aurais beaucoup de choses à dire, sur laquelle je ne resterai pas silencieux. Je ne sais pas comment c'est pour vous mais cette idéologie laissait l'analysant prendre tout seul la décision d'arrêter. C'était très difficile de savoir, mais peut-être qu'on ne pouvait le savoir qu'après-coup, si cette décision, ce choix était le signe ou l'indice majeur d'une liberté enfin conquise, c'est-à-dire un acte composé de sa propre initiative sans chercher l'accord de l'autre. Ou bien si le fait que l'analyste ne participe en aucune façon à la question de cette fin - je dis ça de la façon dont je le dis, pas par hasard, vous le comprendrez dans quelques temps - était ou n'était pas un problème. Dans ce rêve, c'étaient des questions qui me travaillaient à l'époque.

Il y avait celle-ci : « Quelle part doit prendre l'analyste à la fin d'une analyse ? Comment est-il partie prenante, comment doit-il en être partie prenante ? Qu'est-ce qu'on peut en attendre ? Quelle est sa participation ? ». Et bien pour ma part, ça n'était en aucune façon une question théorique. C'était une question personnelle, vitale, avec les enjeux qui étaient ceux de ma vie à l'époque. Et il se trouve que, là aussi, puisque, comme je le disais tout à l'heure - rien d'indiscret dans cela et je vous rassure, je ne vais rien vous dire que vous ne puissiez répéter à qui vous voulez - j'étais dans les fondations de société analytique et se rajoutait donc à ces questions celle de la transmission et de l'héritage. Autrement dit : « Qu'est-ce que je vais faire après ? » Plus exactement : « Qu'est-ce que je vais faire de mon analyse quand je l'aurai arrêtée ? ». Peut-être ne saurai-je ce qu'elle a été et ce que je peux en faire que lorsque je l'aurai arrêtée ? Mais néanmoins, la question se posait avec les bordures et les accompagnements angoissants qui traversent un peu l'esprit de chacun : « Qu'est-ce que je vais faire sans analyse ? ». Je dis bien qu'est-ce que je vais faire sans analyse. Ça aurait pu se dire dans

un langage un peu plus infantile : « Qu'est-ce que je vais faire sans l'analyste ? ». C'est-à-dire que la question de mon devenir, qui est une question ouverte sur l'avenir et tout à fait positive, se disait sur ce mode là, mais en même temps dans la langue de l'enfant : « Qu'est-ce que je vais devenir ? Qu'est-ce qui va effectivement se passer ? ». C'est dans l'ensemble, le faisceau de toutes ces questions, qu'un jour, ou plutôt une nuit, ou un matin, je me réveille avec le souvenir de ce rêve.

Le rêve se passe en octobre, au début de l'automne, qui est une saison tout à fait particulière, encore plus chez vous que chez nous en France, où on passe d'une fin d'été à un début d'automne. Les jours raccourcissent, la lumière s'en va. Il y a une espèce de tristesse mélancolique mais, en même temps, quelque chose de la chaleur de l'été qui reste. On voit moins la lumière le jour, mais on la voit dans les couchers de soleil ou dans les fins de journée. Il y a quelque chose qui nous quitte et, d'une certaine façon, nous nous quittons nous-mêmes, nous quittons quelque chose de nous avec cette lumière qui nous quitte. C'est à ce moment-là, dans ces questions, ces pensées, que je fais le rêve suivant :

« Je vais à une séance d'analyse en fin de journée. Ça se passe en ville. Il y a des rues étroites et sombres, mais le ciel est clair. Il y a encore de la lumière, ce n'est pas la nuit. J'arrive sur une petite place où il y a un banc et un lampadaire. Je rencontre mon analyste en bas de chez lui, assis sur ce banc, sans que je sache s'il m'attend ou pas. Il me rencontre, ou je le rencontre, je ne sais pas, je tombe dessus. Dans le rêve, je me dis, je tombe dessus. Vous pouvez entendre ça de toutes les façons que vous voulez. Et il me dit ceci : « Et bien écoutez, je ne peux pas vous recevoir à l'heure de votre séance. » Mais il est là quand même sur un banc. Il me disait qu'il était là, dehors sur ce banc, mais qu'il ne pouvait pas me recevoir. « Je ne peux pas vous recevoir parce qu'à cette époque de l'année, à l'automne, je ne travaille jamais en fin de journée, surtout en fin d'après-midi, parce que le ciel est tellement beau, la lumière est tellement belle que, jusqu'à la fin du jour, jusqu'au couchant, je regarde le ciel, les nuages et les couleurs. » C'est le texte du rêve. « Donc,

continue-t-il à me dire dans le rêve, je vais vous donner un autre rendez-vous et regarder mon coucher de soleil tranquillement. Mais rassurez-vous, dans les autres saisons, je travaille tout à fait normalement en fin de journée et je pourrai continuer de vous recevoir. ». Je me réveille là-dessus.

J'étais évidemment très sidéré par ce rêve qui était très vif, très coloré, qui m'avait réveillé très tôt. Et je suis resté très longtemps dans mon lit le matin, dans la lumière de ce rêve. J'étais tout étonné de cette rencontre incongrue, mise en scène par moi-même avec mon analyste, et de cette invitation indirecte à contempler le ciel au coucher de soleil. Je m'étais adressé dans ce rêve un message bien surprenant, que bien des soucis du moment, ou des séances précédentes de l'analyse ne me laissaient pas pressentir. D'ailleurs, je ne me sentais pas du tout impliqué dans ce rêve. Celui-ci se présentait à moi comme une sorte de fait accompli qui pourrait concerner aussi d'autres analysants de l'analyste en question.

C'était un rêve qui était marqué par un grand trait d'objectivité. Je pouvais le raconter comme une histoire, très précisément comme je suis en train de faire en ce moment devant vous. Et je me disais qu'il y avait quand même d'étranges psychanalystes et ce que je pouvais peut-être faire de mieux, c'était de partager ce rêve. C'est ce que je me suis dit au réveil. Comme si j'avais fait ce rêve pour le raconter. Je ne pouvais pas le garder pour moi. C'était tellement ahurissant qu'il fallait que j'en parle à quelqu'un. Ces pensées, je les ai eues au réveil, mais je pense qu'elles étaient déjà un peu présentes dans le rêve lui-même.

Donc ce rêve m'apparaissait très clairement comme une invitation. Je rêvais que mon analyste avait d'autres soucis que moi, qu'il s'intéressait à d'autres choses, qu'il y avait des moments de la journée où autre chose le préoccupait. Il se préoccupait bien sûr d'autres analyses que la mienne, mais il prenait du temps pour la beauté, pour contempler une beauté qu'il aimait. Mais ce soulagement un peu angoissé, un peu

angoissant, parce qu'au fond je ne lui manquais pas tant que ça, qu'on éprouve quelquefois d'une manière ou d'une autre quand une séance n'a pas lieu ou qu'elle est annulée, ne dura pas très longtemps et ma mauvaise conscience d'analysant me rattrapa assez rapidement et me remit devant la réalité. La prochaine séance avait lieu assez rapidement et j'étais bien sûr dans la réalité, et non pas dans le rêve, que mon analyste serait là et m'attendrait. Quoi qu'il en soit, j'avais bien souhaité cette vacance de mon analyste dont il m'avait lui-même donné la raison sous une forme qui devait relever d'une interprétation. Le propos de mon analyste était sûrement une sorte de réponse interprétative, quelque chose qu'il me disait destiné à l'attente, à ce qui m'amenait en analyse à ce moment-là. C'était une réponse interprétative au ressors des angoisses, mais aussi une traversée quant au passé, à l'avenir, au temps qui passe et au cycle du temps. Mais ce rêve de vacance, j'emploie exprès ce signifiant dans tous les sens qu'il peut avoir dans notre langue, désignait aussi un espace ouvert puisque je ne rêvais pas seulement de l'absence de mon analyste, rêve qu'on sait tous immédiatement interpréter dans un certain registre. Je rêvais aussi d'un déploiement de valeur d'espace et de temps. Je rêvais d'une sorte de paysage, d'une continuité, d'une sorte d'enclave de l'analyse qui aurait déjà été présente, quelque chose qui aurait déjà été là et qui pouvait se conserver et se maintenir en même temps que l'analyse continuait. Je rêvais aussi du temps de chacun, de ce qui peut se passer hors séance. Peut-être de ce qui ne peut pas se parler dans la séance, sans doute aussi de ce qui ne peut pas se partager. Je rêvais aussi d'une certaine façon de la solitude de chacun, dans son temps propre, dans ses valeurs, ses désirs et dans ses choix de vie. La mienne évidemment, mais aussi celle de l'analyste.

Mes associations m'amènèrent assez rapidement vers un sentiment de solitude qui se manifestait par une sensation pénible assez difficile à surmonter. Dans cette expérience, un certain nombre de lectures me revinrent à l'esprit. Elles avaient provoqué en moi de manière assez différente des états émotionnels un peu comparables. Un sentiment de solitude qui avait été suffisamment vif pour que ma lecture en soit

arrêtée. Comme souvent ou parfois quand on lit un livre, j'étais resté dans la présence, saisi dans la mémoire de ces phrases un peu comme on peut rester dans le temps d'un coucher de soleil, devant quelque chose qui pourtant se déroule et s'achève.

Le premier souvenir qui me revint est un passage qui se situe au début d'un livre de Jorge Semprun qui s'intitule : *Le grand voyage*. Il est résistant, communiste espagnol. Il est arrêté pour fait de résistance, torturé, puis envoyé en déportation à Weimar en Allemagne. *Le grand voyage* est un court récit qui raconte le voyage, de l'endroit où il a été arrêté jusqu'à son arrivée. Dans ce récit, j'avais été vivement saisi par la lucidité violente avec laquelle, dans le wagon qui l'emmène en déportation, il se sent à la fois libre et seul. Il est dans un wagon, entassé avec d'autres, dans des conditions que l'on ne peut imaginer. Il ne sait pas où il va. Il s'attend au pire et, par la fenêtre près de laquelle il se trouve par hasard, il voit défiler le paysage. Il voit défiler un paysage immuable, une vie qui continue à côté de lui, sans lui, indifférente à son passage. À ce moment-là, un double mouvement se fait en lui. Dans un premier temps, devant ce qui continue, indifférent à lui, il est renvoyé à une solitude à la limite du supportable. Mais, dans un second temps, s'opère une sorte d'inversion. Ce qui demeure, ce qui perdure, ce qui continue à côté de lui, cette vie tranquille et immuable à la limite du supportable, devient rassurant. Cette vie ne devient pas rassurante pour lui. Elle ne lui fait pas croire à quoi que ce soit d'autre, mais elle devient le symbole d'une vie qui continuera après lui, quoi qu'il arrive. Il pressent alors que son destin n'est pas, n'est plus la fin d'un monde, ni la fin du monde, mais que quelque chose est possible au-delà de lui. Ce qu'il voit au-delà, c'est-à-dire dehors, à la fois le sort de lui, l'arrache à lui-même et lui permet de se détacher de quelque chose qui est trop fort, et d'avoir accès, de façon paradoxale, à ce qu'il peut y avoir d'indestructible dans chaque être humain. Dans ce détachement, cet arrachement effrayant, qui est le début d'un deuil parce qu'il ne sait pas s'il va revenir vivant, mais pas encore un deuil parce que c'est simplement le début, s'impose à lui. Il parle à la fois de lui, des uns des autres, de la condition de ce qui

reste et de ce qui ne restera pas de lui, des autres et de sa vie. Et pour rendre possible ce franchissement, cette prise de conscience, il ne peut rien faire d'autre que d'être dans ce wagon. Il ne peut pas sortir, il peut à peine parler, quelque chose de son destin lui appartient intérieurement mais il a l'impression que plus rien de son destin ne lui appartient et n'est entre ses mains. À ce moment-là, quelque chose se passe, un franchissement, dans lequel la valeur de ce qui est au-dedans et la valeur de ce qui est au-dehors s'inverse. Lui-même réussit à trouver une espèce d'espoir, d'espérance vide, mais malgré tout réduite au minimum en se tenant sur le seuil de cette fenêtre par laquelle il regarde le paysage extérieur et, d'une certaine façon, sur le seuil de lui-même. Je vais vous lire ces deux passages dans lesquels il parle de ce seuil, de sa posture sur le seuil, qui est aussi le seuil de sa vie, entre la vie et la mort :

« Nous serions tous morts dans ce wagon, entassés, morts debout, cent-vingt dans ce wagon, qu'il y aurait cependant la vallée de la Moselle devant nos regards. Je ne veux pas me laisser distraire de cette certitude fondamentale. J'ouvre les yeux, voici la vallée façonnée par un travail séculaire, les vignes étagées sur les coteaux, sous une couche mince de neige craquelée, striée de traînées brunâtres. Mon regard n'est rien sans ce paysage. Je serai aveugle sans ce paysage. Mon regard ne découvre pas ce paysage, il est mis à jour par ce paysage. C'est la lumière de ce paysage qui invente mon regard. C'est l'histoire de ce paysage, la longue histoire de la création de ce paysage par le travail des vignerons de la Moselle qui donne à mon regard, à tout moi-même, sa consistance réelle, son épaisseur. Je ferme les yeux, il n'y a plus que le bruit monotone des roues sur les rails. Il n'y a plus que cette réalité absente de la Moselle, absente de moi, mais présente à elle-même, telle qu'en elle-même en ont fait les vignerons de la Moselle. J'ouvre les yeux, je ferme les yeux. Ma vie n'est plus qu'un battement de paupières. ».

Il y a quelqu'un à côté de lui, compagnon d'infortune, qu'il appelle le gars de Semur parce que c'est là qu'il a été arrêté. Alors le gars lui dit : « T'as des visions ? Qu'est-ce que tu vois ? » et lui, Semprun dit : « Justement, je dis justement, je vois pas ». Il n'a pas de visions, mais sa vie n'est plus

qu'un battement de paupières. Un petit peu plus loin, la même question revient, mais sous une autre forme :

« Les trains sifflent dans la nuit et l'on se retourne dans son lit vaguement inquiet. C'est une impression nourrie de mauvaise littérature, certainement, mais elle n'en est pas moins réelle. Mon train à moi siffle dans la vallée de la Moselle et je vois défiler lentement le paysage de l'hiver. Le soir tombe. Il y a des promeneurs sur la route en bordure de la voie. Ils vont vers ce petit village couronné de fumée calme et peut-être ont-ils un regard vers ce train, un regard distrait. Ce n'est qu'un train de marchandises comme il en passe souvent. Ils vont vers leur maison. Ils n'ont que faire de ce train. Ils ont leur vie, leurs soucis, leurs propres histoires. Je réalise subitement, à les voir marcher sur cette route, comme si c'était une chose toute simple, que je suis dedans et qu'ils sont dehors. Une profonde tristesse physique m'envahit. Je suis dedans. Ça fait des mois que je suis dedans. Et les autres sont dehors. C'est pas simplement le fait qu'ils soient libres. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. C'est simplement qu'ils sont dehors et que pour eux il y a des routes, des haies au long des sentiers, des fruits sur les arbres fruitiers, des grappes dans les vignes. Ils sont dehors tout simplement alors que je suis dedans. Ce n'est pas tellement le fait de ne pas être libre d'aller où je veux, on n'est jamais tellement libre d'aller où on veut. J'ai jamais été tellement libre d'aller où je voulais. J'ai été libre d'aller où il fallait que j'aille. Et il fallait que j'aille dans ce train puisqu'il fallait que je fasse les choses qui m'ont conduit dans ce train. J'y suis dans ce train. J'y suis librement puisque j'aurais pu ne pas y être. C'est donc pas ça du tout. C'est tout simplement une sensation physique. On est dedans. Y a le dehors et le dedans et je suis dedans. C'est une sensation de tristesse physique qui déferle en vous. Rien d'autre. ».

Après ce premier texte qui m'est revenu comme ça dans la journée, il y a un autre texte qui m'est revenu, un passage d'un écrit de Milan Kundera qui s'intitule *Les testaments trahis*. Ce texte est aussi une sorte de méditation sur la solitude, c'est-à-dire sur le fait, un peu comme chez Semprun, qu'en somme, lorsqu'il dit je suis dedans, nul ne peut prendre la place de personne. Expérience fondamentale, élémentaire que cha-

cun fait dans des moments de la vie moins heureux. Dans *Les testaments trahis*, Kundera réfléchit sur la valeur mélodique et expressive de la musique. Qu'est-ce qu'une musique qui exprime quelque chose et qu'est-ce qu'une musique qui n'exprime rien. Une musique qui n'exprime rien, une musique en apparence plus abstraite, plus formelle, plus formaliste, est-ce encore de la musique ?

Les interrogations de Kundera conduisent à cette question du formalisme et à la fonction du formalisme dans le deuil. Comme si dans mes interrogations sur le deuil, je me demandais comment abstraire un deuil. C'était aussi une réflexion sur l'abstraction et la façon dont l'abstraction se fait par la création, par des œuvres d'art, par des paroles. Comment l'abstraction peut-elle, ou pas, être par elle-même endeuillée, c'est-à-dire vide, plus endeuillée que la réalité elle-même ? Ces questions esthétiques et humaines liées à une sorte de déshumanisation du monde et à la perte de repères familiers, rassurants dans ce qui nous entoure, les révolutions esthétiques de notre siècle les ont fortement déployées.

Stravinski pensait que la musique est impuissante à exprimer quoi que ce soit, un sentiment, une attitude, un état psychologique. La musique n'est pas une question d'expression. La musique peut provoquer des sentiments, mais ce n'est pas sa raison d'être. C'était ça la conviction de Stravinski. La musique n'est pas une expression subjective. Ce refus d'une esthétique de l'expression et des formes d'affectivité qui s'y rattachent vaudra à Stravinsky les critiques les plus dures. Il sera assimilé par certains aux formalismes les plus inhumains du XXe siècle et associé aux conséquences politiques d'écrasement du sujet et des destins individuels au nom des intérêts de masse. Théodore Adorno, en 1949, dans la philosophie de la nouvelle musique, reproche à Stravinsky son indifférence à l'égard du monde. Il énonce ce jugement terrible qui témoigne aussi d'une étroitesse d'esprit et soutient que ce que Stravinsky célèbre, c'est la liquidation de l'individu. Adorno reprend à son compte la protestation de ceux qui parlent au nom de la chair, de l'expérience

et des couleurs de la vie contre la sécheresse des formalismes et de l'abstraction. Mais au fond qu'est-ce qui est humain et qu'est-ce qui est inhumain ? Quelle idée de l'humain et du sujet nourrit ces critiques ?

L'expérience historique de Kundera dans une époque d'occupation, je parle de l'occupation de la Tchécoslovaquie par les soviétiques, donne un autre regard à cette opposition. Dans un temps où l'espérance ne peut, pour se maintenir, s'appuyer sur aucune perspective immédiate, où rien ou presque ne vient allumer la lumière d'un avenir partagé, ce qui est abstrait et formel pour certains est pour d'autres ce qui résiste idéalement aux ruines et aux désastres du temps. La valeur de l'abstraction se renverse complètement pour certains. C'est une sorte de mémoire anticipée, une fidélité arrachée à ce qui se défait. Quand on ne peut plus sentir, sans ressentir, alors à ce moment-là l'insensible devient la barrière devant le ressentiment et l'affirmation d'une liberté, sans une autre puissance que ses racines d'identité. Je pense, écrit Kundera, à *l'Adagio du troisième concerto pour piano et orchestre* de Bartok, œuvre de sa dernière et si triste période américaine. Le thème hyper suggestif de l'ineffable mélancolie alterne ici avec l'autre thème hyper objectif, qui d'ailleurs rappelle la quatrième partie de *La suite en plein air*, comme si le cœur d'une âme ne pouvait être consolé que par la non sensibilité de la nature. Je dis bien, continue Kundera, consolé par la non sensibilité de la nature, car la non sensibilité est consolante. Le monde de la non sensibilité, c'est le monde en dehors de la vie humaine, c'est l'éternité, c'est la mer avec le soleil et je me rappelle, dit-il, des années tristes que j'ai passées en Bohême au début de l'occupation russe. Je suis tombé amoureux de Varèze et de Clématis, ces images de monts sonores objectifs mais non existants m'ont parlé de l'être libéré de la subjectivité humaine si agressive et si encombrante. Elles m'ont parlé de la beauté doucement, du monde avant ou après le passage des hommes.

On retrouve ici quelque chose qui est proche de ce que disait Semprun sous un mode différent. Cette valeur consolante, reconnue à ce qui reste, à ce qui demeure même si ça n'est pas toujours la même

chose. L'inhumain peut, dans la souffrance actuelle, être consolant et avoir un trait humain au-delà de sa froideur apparente. Ce n'est donc pas l'infini qui est consolateur, ni l'infini des sentiments, encore moins l'infini de l'au-delà, cette non sensibilité n'est pas un dérivé de la sensibilité, elle existe comme un fait de langage. Elle ouvre un espace de beauté spécifique, obéissant à une esthétique qui met à distance de soi, à distance d'un rapport à soi et aux autres. Cette distance, cette distanciation critique et ironique est apaisante. On retrouve ici, sous une forme plus douce, et liée à une sublimation, l'expérience que Semprun vivait à l'aube de son évanouissement et de sa disparition.

À ces souvenirs de solitude, s'est ajouté très vite un autre souvenir, une autre association qui est le tableau que vous connaissez tous, celui de Caspar David Freidrich où on voit un homme de dos au bord de la mer, contemplant l'océan, contemplant un coucher de soleil et au loin un bateau qui s'en va. Pour nous européens, c'est forcément le coucher du soleil puisque l'atlantique est à l'ouest. Quand on regarde l'atlantique on va vers chez vous, on traverse et on voit le soleil qui se couche. Donc, c'est un couchant. C'est la fin de quelque chose et toute l'interrogation que représente ce bateau sur le fait de savoir si cette fin est un nouveau départ. Si, dans cette fin, il y a quelque chose qui advient ou qui n'advient pas. Ce personnage de dos, dont on ne voit pas le visage, incarne quelqu'un qui reste sur le bord, qui voit ce voyage mais qui n'en fait pas partie. Je me demandais à ce moment-là, et je me le demande encore en vous lisant cela, de quelle nature est le plaisir que nous avons à contempler les couchers de soleil. Que nous aimons, que nous adorons, que nous ne chérissons pas à n'importe quelle saison. Qu'est-ce que nous regardons, qu'est-ce que nous conjurons, quel plaisir avons-nous à voir que ça dure. Peut-être aussi à voir que nous les traversons, que nous survivons au coucher du soleil. Et ce coucher du soleil qui est la fin du jour devient un passage, un accompagnement vers la nuit, peut-être une nuit chaude, amicale, avec d'autres et pas trop seul. Toutes ces associations menaient à la fois vers un départ, un éloignement, et l'approfondissement d'une solitude.

Au fond, dans ce rêve, je faisais sortir mon analyste du cadre de la séance. Je voulais, je désirais, je souhaitais qu'il m'indique en acte ce qu'il faisait, qu'il me transmette à la fois son expérience et ce qui est intransmissible. C'est-à-dire qu'il me transmette à la fois son expérience et sa solution personnelle. Comment on peut se sentir seul ? Comment occuper une solitude que chacun connaît ? Bien souvent nous sommes effrayés de ce que nous savons déjà. Nous avons peur d'être seuls parce que nous en avons déjà fait l'expérience, parce que nous l'avons d'une certaine façon déjà vécu. Comment refouler ce dont nous n'aurions même pas l'intuition même si nous avons les moyens adultes de donner à nos peurs et à nos désirs un autre sens que celui que nous leur donnions enfant ? C'est à ce moment-là que l'analyste, en tout cas dans ce rêve, de façon claire et énigmatique comme toujours, avait avec moi le même échange que Semprun et Kundera avait eu avec leurs lecteurs quand ils ont consenti à la nécessité d'écrire.

Écrire quand c'est possible, écrire quand le temps est venu. Écrire aussi parce qu'on est revenu, dans tous les sens de cette causalité. Toujours dans *Le grand voyage*, un dialogue pose très clairement cette question. Dans le wagon qui l'emmène Semprun a un dialogue avec son voisin, le fameux gars de Semur. Ils ne sont pas en très bon état et son voisin lui dit :

« Allez, il faut durer, il faut tenir, il faut durer. » Et Semprun lui dit : « Mais durer, durer pourquoi ? ». Mais non, dit le gars de Semur : « Il faut durer pour en revenir. Ce serait trop con. Tu trouves pas ? Y en a toujours quelques-uns qui reviennent pour raconter aux autres. Je veux revenir et pas pour raconter, ça je m'en fous complètement. Je veux revenir pour revenir. ». « Tu penses pas qu'il faut raconter ? » lui dit Semprun. « Mais y a rien à dire » lui dit le gars de Semur. « Y a rien à dire. Cent-vingt types dans un wagon, des jours et des nuits de voyage, des vieux qui déraillent et se mettent à hurler. Je me demande ce qu'il y a à raconter ». « Et au bout du voyage, qu'est-ce qu'il y a ? » lui demande Semprun.

À la fin du voyage, le gars de Semur, le gars qui voulait vivre pour revenir, mais pas pour raconter, mourra. Il mourra brusquement avant même d'arriver au camp. Ce qui fait que pour Semprun, raconter et écrire, et peut-être pour chacun d'entre nous d'une certaine façon, devient une raison de vivre plus forte que celle de vivre pour vivre, un but sans idéalisation, une fidélité à des liens symboliques et humains sans quoi la vie ne pourrait pas être vécue.

C'est là la question que ce rêve posait, en tout cas une des questions, Ça ne peut se terminer, ça ne peut s'achever que s'il est possible de transmettre quelque chose de l'expérience analytique. Que mon analyste me transmette quelque chose de lui, en me le disant, et que moi-même je transmette quelque chose de mon analyse. Cette idée de la transmission, pas seulement d'un après, mais d'un après sous la forme de la transmission était ce qui rendait possible une fin qui serait transmission et qui ne serait pas la fin. Mais pour que ce soit possible, il fallait que l'analyste m'accompagne dans ce passage, sorte de sa neutralité, me dise quelque chose de son désir, de son rapport à l'autre et de sa position d'analyste. Et me dise quelque chose de son rapport à la beauté, au ciel, aux nuages, et à tout ce qui fait qu'on aime la vie. Peut-être que, sans cette parole, ça ne pourrait pas se terminer, ou ça ne pourrait pas bien se terminer. J'ai fait ce rêve, je vous l'ai dit tout à l'heure, en ayant d'emblée le sentiment que je pouvais le raconter. Mais je m'aperçois, en vous le disant, que ce n'était pas seulement que je pouvais le raconter, c'était que je le devais. Et ce rêve, je m'aperçois que je vous le dois parce que je l'ai fait pour vous le dire et le transmettre. Il fait partie d'un travail de deuil, mais un travail de deuil qui ne peut se faire sans que je vous en parle et sans que vous m'écoutez. Je vous remercie.

La tentation de l'empathie

ÉLYSE MICHON

« Un être réel, si profondément que nous sympathisons avec lui,
pour une grande part est perçu par nos sens,
c'est à dire qu'il nous reste opaque,
offre un poids mort que notre sensibilité ne peut soulever. »

Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*.

Les étrangers à la frontière

L'actualité met en exergue de notre colloque le passage de la frontière par des étrangers en demande de reconnaissance de leur humanité et de leur « désir » de survie. Étrangers pouvant inspirer la peur, la crainte d'une menace pour mon familier, mais aussi de l'empathie et une vague de sympathie. Ambivalence, quand tu nous tiens, parfois clivée, parfois intriquée.

Dans *Le primat de l'autre*, dans une note en bas de page, Laplanche (1992) écrit :

« Vis-à-vis de l'altérité de l'autre, les méthodes de défense sont immuablement les mêmes : tentative d'assimilation, déni de la différence, ségrégation, destruction. On les retrouve bien évidemment, dans les attitudes à l'égard des différences culturelles et ethniques. Mais ce qui manque à toutes les analyses du « racisme », c'est l'absence de prise en considération du clivage interne inhérent à l'autre lui-même : c'est cette *altérité interne* qui est à la racine de l'angoisse face à l'altérité externe; c'est elle qu'on cherche à réduire à tout prix. » (p.433)

L'étranger dans la clinique

Sur le terrain de l'analyse, la frontière est aussi constamment sollicitée, on frappe à la porte, et ça inspire crainte et empathie. Dans la clinique « L'ailleurs est ici, l'étranger est chez soi. Il séjourne dans l'inquiétante étrangeté de notre langue familière, dans son irréductible opacité. » (Kahn, 2007, p.154). L'étranger dans la clinique ce n'est pas celui qui vient de loin. L'étranger dans la clinique c'est l'inconscient, la chose, l'incommunicable, l'infans. Comment celui-là peut-il passer la frontière? Ou ne pas la passer? Et dois-je lui offrir mon empathie?

La mère éplorée

Il m'est revenu le souvenir ancien, dont il m'arrange probablement qu'il appartienne à mes années de débutante, d'une situation troublante, inconfortable où l'exigence de neutralité fut pour le moins malmenée.

Un jour donc, je reçois un coup de téléphone d'un proche d'une patiente m'annonçant qu'elle sera absente quelque temps. Elle vient de perdre un de ses enfants dans un accident. À la première séance suivant cette absence, je la reçois, quelque peu dans l'appréhension d'être devant une douleur invivable. Je fus donc étonnée de voir cette mère éplorée

toute contenue, contenue par sa rage, qui tout le long de la séance s'exprima contre sa propre mère qui attendait d'elle qu'elle se remette vite sur pieds pour répondre à ses besoins. C'est du moins ce qu'elle me fait comprendre. Elle me l'a décrite comme piaffant d'impatience devant sa fille occupée à vivre cette perte impensable. Bien sûr, nous étions dans du connu, ce n'était pas d'hier qu'elle mettait de l'avant ce rapport à une mère, veuve, qui attendait de sa fille le maternage et les soins qu'elle-même ne pouvait lui donner. À la fin de la séance, alors que je l'accompagnais à la porte, j'ai senti le besoin de lui offrir mes sympathies comme on fait au salon mortuaire ou ailleurs dans la vie civile ou civilisée. C'est alors qu'elle s'effondra littéralement dans mes bras, éprouvant immédiatement cette peine insupportable contenue par sa rage. Vous me direz que sympathie n'est pas empathie, qu'offrir ses sympathies n'est pas nécessairement empathique et qu'on pourrait chicaner sur leurs différences et distinctions. Pour l'instant je voudrais juste souligner que je ne suis pas en train de dire qu'il fallait ou ne fallait pas, à la lisière du cadre, prendre acte de l'effraction de la réalité, mais je voudrais m'en servir pour poser la question de ce que ce mouvement a pu laisser derrière la porte, derrière la frontière.

Métaphore du tissu

Au contraire de la frontière physique érigée à la verticale j'aime penser la frontière psychique à l'horizontale ; penser le discours conscient comme un tissu qui recouvre à l'horizontale le monde d'en dessous et qui tient lieu de surface organisée, serrée, parfois trop serrée pour laisser passer quoi que ce soit de l'inconnu, de l'inconscient. Le silence de l'analyste désorganise cette trame, peut la trouser, relâcher le maillage, par l'absence et par la contrainte à symboliser cette absence qui pour le patient fait un appel au transfert, un appel aux formations de l'inconscient qui vont pouvoir passer au travers de cette trame maintenant plus relâchée et se manifester. Ratés, interstices que sont lapsus, symptômes, rêves et autres rebuts pourront passer la frontière clandestinement ou autrement.

Tandis que les interventions qui s'adressent au moi, « d'égo à égo », (Lacan cité par Guyomard, 2011) ne font, en général que resserrer la trame du discours conscient, le silence lui, facilite le relâchement du moi. Pas le silence de la froideur, mais le silence des refusements de l'analyste, celui où je me refuse à moi-même, et au patient par le fait même, le savoir, le thérapeutique à tout crin, le pédagogique, la compréhension intellectuelle, la compassion, l'empathie... Refuser de savoir, de m'identifier au sujet supposé savoir (je sais de quoi vous souffrez et ce qui en est la cause). Refuser de m'identifier à l'objet secourable (je sais comment répondre à votre souffrance, ce qui est bon ou mauvais pour vous). Refuser de m'identifier au sujet de l'éthique (je sais ce qui est bien ou mal). La régression moïque que l'on souhaite en analyse est donc favorisée d'abord par les refusements de l'analyste ; et par la suite les interventions et non-interventions pourront viser la déliaison.

Puisque tout acte psychique qui émane de l'action inconsciente a une signification et se déploie dans le champ sémantique, mais aussi dans le performatif car il veut me faire quelque chose, c'est la conflictualité psychique qui va nous intéresser au premier chef; conflictualité qui s'empare de l'épaisseur de la langue et son double sens, et de l'agir transférentiel, de cette parole qui vient affecter, faire effet. Qu'est-ce que je fais alors quand j'écoute le récit, quand je réponds au patient, quand je m'adresse à son « Moi » ? Est-ce que je ne ferme pas alors la frontière ?

Quel est le principe fonctionnel/opérationnel de l'analyse ? Qu'est-ce qui en est de ce qui est radicalement analytique ? Comment puis-je laisser le transfert me prendre pour ensuite me déprendre ? Comment écouter ailleurs « depuis l'horizon » ? (Gantheret, 1996)

Seule la métapsychologie, ou en tout cas une théorie de l'inconscient (méta-psychologie) peut soutenir cette écoute semblable à aucune autre.

L'analyste n'est pas là en soi pour comprendre, pour « empathiser », ni pour offrir sa compassion. L'analyste est là pour analyser. « Être analyste » ça n'existe pas. Ce n'est pas un être. On ne devient pas psychanalyste en une identité qui se forme et se fige. On n'est que celui qui assume son désir d'occuper cette place, celle d'assumer la responsabilité d'analyser i.e. responsable d'occuper la place assignée par l'autre, dans le transfert et être responsable d'en répondre et non d'y répondre. Mon « travail » est donc tout « autre » que celui d'empathiser, il doit m'amener sur les rives de terres inconnues, inconnues pour l'autre comme pour moi. L'analyse a ceci de particulier que ce qui est à entendre n'est pas audible, la parole est codée, voire encodée, une langue étrangère. Qui suis-je pour entendre cette langue? De quel désir puis-je m'autoriser à occuper cette place? Y compris celle d'en parler?

La mère éplorée m'a amenée dans la sympathie... on peut le comprendre. Mais je veux examiner quelques instants le fait que l'expression de ma sympathie a pu tout aussi bien avoir été un réflexe défensif contre rester dans la position assignée dans le transfert d'être la mère qui réclame attention et présence après son absence. Dans l'actualité de la séance elle se plaint d'une autre qui l'attend, l'autre dont elle devrait s'occuper, ce qui était ma position de par l'absence que nous venions de vivre. J'aurais pu en rendre compte peut-être, prendre en compte du moins, l'action en parole, la mise en présence de la répétition dans le transfert. Je laisse de côté la question de la pertinence de lui en dire ou pas quelque chose à ce moment-là. Mon « acte » pouvait aussi être du côté de la résonance empathique avec une fille qui doit répondre aux besoins de sa mère. Du familier pour moi, un familier qui m'en cachait l'étrangèreté. Peut-être que ce à quoi je résistais, en fait, c'est à tuer l'«enfant merveilleux» (Leclaire, 1975) qui, bien qu'ambivalent, se débat avec cette mère-là, y tient, par la force du désir du désir de l'autre. N'est-ce pas ce qu'on pourrait retrouver parfois à la base du devenir-analyste? Soigner la mère pour ne pas avoir à tuer « l'enfant merveilleux » qu'on se croit être, qu'on se doit d'être, et ne pas avoir à en faire le deuil. Rendez-vous manqué.

Aurait pu aussi rester derrière la porte (fermée par mon geste) l'expression de sa colère inconsciente contre son fils ainsi que ses propres désirs de mort, désir de mort inconscient pour ce fils « enfant merveilleux » qui n'est plus là pour elle. Pour le père des garçons lui aussi absent ? Son propre père mort? Toutes figures qui brillent par leur absence totale dans son discours. Ces désirs de mort sont peut-être passés à la trappe. Et ma colère à moi contre ce fils qui par son imprudence me rend une cliente si souffrante? Et mon désir à moi alors d'anéantir sa peine? La faire taire? Donc mon geste aussi empathique soit-il, éloigne en même temps la possibilité de me faire assigner la place de celle qui porte les désirs de mort, celle à qui on pourrait en vouloir. Neutralisation pour tous les protagonistes du fantasme meurtrier. Je le répète ma question n'est pas tant : est-ce qu'il aurait fallu faire autrement mais d'illustrer comment, convoquée à entendre aussi le pulsionnel, j'ai pu me dérober par la sympathie. Est-ce qu'on peut faire autrement devant une telle tragédie? Peut-être pas. Est-ce que la répétition pourra sauver la mise de cette échappée? Peut-être que oui, peut-être que non. Là n'est pas ma question. Ma question est celle de la place de l'empathie dans l'analyse.

L'empathie : mode de connaissance

Chez Freud (1905) la notion d'empathie a d'abord été empruntée à la théorie de Theodor Lipps qui elle-même était une théorie de l'expérience esthétique... Elle concerne la somme des liaisons internes réveillées en soi au contact de l'autre, qui ne relève pas de la communauté des affects mais du réinvestissement des traces mémorielles éveillées par cet autre. La co-exécution motrice. Imiter en pensée. Comme la personne secourable devant les cris du nourrisson, par un mouvement de représentation qui passe par les traces du corps, interprète le cri pour en faire une demande. L'empathie prend appui sur l'existence « d'un facteur quantitatif exprimé dans la représentation » directement lié à son investissement énergétique moteur et se rapporte à ce que Freud considère comme l'un des premiers fondements tout à la fois

de l'exploration de la réalité et de la constitution du Moi : « l'image mnésique motrice laissée par l'ensemble des excitations sensorielles et motrices qui ont affecté l'infans au contact de l'objet » (Khan, 2012, p.148). Donc, côté enfant et côté adulte l'empathie est un mode de connaissance.

Pour Freud l'empathie prend une grande part dans l'analyse en permettant ce qu'il appelle « deviner » (Gribinski, 2015) certains contenus, mais ce n'est pas une identification, ni le tout de l'analyse. Elle permet la communication d'inconscient à inconscient, la sensibilité de l'appareil mise au service de l'entendement. Freud recommande l'apathie et l'indifférence du chirurgien (indifferenz) et de tendre son inconscient (et non le moi) comme récepteur, sensible aux émissions de l'inconscient de l'analysant. Cet état de passivité-passibilité bien décrit par D. Scarfone (1994) est celui de l'infans devant la langue de l'autre, et demande une « déposition » du moi qui repose sur le féminin comme passible chez l'analyste, la capacité à se laisser effracter, affecter par l'autre. Mais cela n'a rien à voir avec « ressentir ensemble » et se fier aux affects. La passibilité et l'empathie freudienne, ne sont pas de l'ordre de la technique, mais une disposition de base.

L'empathie : mode de traitement

En réaction à la psychanalyse freudienne, à la métapsychologie et aux interprétations considérées comme trop éloignées du sujet parce que se voulant basées sur un socle objectif, on retrouve dans certains courants de la psychanalyse contemporaine et en particulier dans les courants américains intersubjectivistes et socio-constructivistes une conception de la cure basée sur la communication intersubjective immédiate où l'identification affective et l'empathie finissent par prendre une valeur curative. Dans ce mouvement, on part de l'empathie comme mode de connaissance devient alors un mode de relation, mode curatif entre deux sujets apparemment non divisés. C'est la relation qui soigne, l'empathie étant un mode de relation où l'on considère les affects comme

source de vérité. Je vous renvoie aux travaux de notre collègue Hélène Tessier (2005) sur la psychanalyse américaine ainsi qu'à Laurence Kahn (2014) et son *Analyste apathique et le patient post-moderne* (2014). Ce mouvement qui fait cette place particulière à l'empathie était déjà là avant même l'*ego psychology*, mais a aussi proliféré en réaction à cette dernière, en réaction à la neutralité et au positivisme des interprétations dites objectives. Et pour faire très raccourci disons qu'on débouche sur une conception de l'analyse où c'est la relation qui soigne en tant que création d'un nouveau « vécu » (*experience*) relationnel. Conception qui, pour certains, finit par désigner l'ensemble de l'activité analytique inconsciente, préconsciente, voire consciente mais qui implique une conception d'un sujet réunifié pour lequel le refoulé n'aurait aucune spécificité. (Tessier, 2004; Coblence, 2005). Voilà donc que l'empathie en psychanalyse est présentée comme un « nouveau paradigme », une notion qui divise la psychanalyse bien que cette dernière n'ait pas attendu l'empathie pour connaître des divisions.

C'est à Montréal, en 1987, au Congrès international de l'IPA, sous l'instigation de Wallerstein, alors son président, que l'acceptation du pluralisme théorique, au lieu de permettre aux divergences de cohabiter, a donné lieu à l'élargissement d'une plateforme reconstituant un « fonds commun », un *common ground*, tandis que se côtoient des conceptions incompatibles du transfert et de l'inconscient. (Kahn, 2014). Cela a donné lieu à l'isolation d'une version strictement clinique [au sens d'empirique i.e. sans théorie] de la psychanalyse s'appuyant sur l'observation à partir de la « résonance empathique » soi-disant seule apte à donner accès à l'état interne de l'analysant. On se sert de l'affect comme signal donnant directement forme à une interprétation. On laisse alors tomber le principe moteur de l'appareil psychique — refoulement, contre-investissement, déformation, déplacement, renversement — principe actif de la vie psychique, qui agit hors le ressenti, hors les sentiments éprouvés par la conscience. On laisse tomber le facteur quantitatif qui se moque de l'appréciation qualitative et commande justement « indifférence », attention flottante pour ne pas se laisser capter par la

façade apparemment cohérente et séduisante, ni par l'affect qui n'est pas fiable et peut être l'objet d'un déplacement. On oublie la scission essentielle à la conception de l'inconscient entre l'identité de la « personne » et l'agent pulsionnel. L'affect a pris la place du sexuel. Se basant sur une lecture sommaire de Winnicott et de Ferenczi (le « tact »), les tenants de l'empathie omettent de tenir compte du fait que Freud donne une définition de l'*Einfühlung* autrement plus complexe, comme on l'a vu plus haut. C'est donc l'empathie qui en est venue à représenter le possible nouveau *common ground* de la psychanalyse.

À partir du moment où l'empathie est un phénomène relationnel de sujet à sujet, entre deux sujets qui ne sont pas pensés eux-mêmes comme divisés, l'empathie ne devient-elle pas résistance à la division interne, donc à l'Étranger ? À ce moment-là l'empathie n'est-elle pas tentative du sujet-analyste d'assimiler l'objet — rapporter à soi ce qui se présente comme semblable et ignorer l'inconnu ? Ne serait-ce pas rechercher le semblable pour gommer la différence, l'étrangeté, l'Étranger ? Symétrie des positions et des sentiments.

Résister

Laurence Kahn nous parle aussi de nos résistances en décrivant celles des américains ou des post-freudiens. En fait je veux utiliser ici l'histoire du mouvement analytique pour illustrer ma propre résistance, mon va-et-vient entre mon écoute moi-même qui veut annuler l'Étranger et l'écoute la moins naturelle du monde — l'écoute analytique qui voudrait lui donner une chance, une voix, une voie. La tentation de l'empathie est toujours à l'œuvre.

À quoi est-ce que je réponds si je réponds par la compréhension. Comment penser l'éthique de l'analyste quand il se permet de perdre de vue qu'il est tributaire d'un inconscient, comme l'autre, habité par de l'étranger, de l'altérité, en lui, dont une ambivalence incontournable... L'empathie comme réponse défensive c'est celle qui se fait

croire qu'elle comprend. Dans ce « prendre ensemble », on annule toute référence à ce qui est autre, l'autre de l'autre, l'Étranger dans l'autre.

On entend souvent des patients réclamer qu'on adhère à leur vision : « Ne voyez-vous pas ce que je veux dire? », (Mauger, 1995) et réclamer une adhésion immédiate. D'autres demandent plutôt : « Voyez-vous? », « comprenez-vous? » « Avez-vous une réponse? » La « réponse à », au lieu de « répondre de » vient là tout fermer. Le silence n'est pas une technique, c'est le bruit de fond de l'écoute, le son de « l'écoute ailleurs » qui ne peut encore rien formuler, qui ouvre la porte, les écouteilles, le sas de décompression vers l'espace où on pourra délier. Ou encore le silence c'est la *Bouche de l'inconscient* selon l'expression de De M'Uzan (1994). Répondre « oui, je vous comprends », c'est resserrer toute la trame moïque du discours. Seule la non-réponse permet l'incarnation, la présentification de ce qu'on me demande à voir, à comprendre, mais surtout à être, à incarner, soit celle qui n'est pas assurée de voir, qu'il faut convaincre et de qui il faut obtenir présence et adhésion. Répondre « oui, oui », c'est faire défaut à incarner celle qui doit faire défaut pour être représentable. L'absence et l'absente à symboliser, à tuer, à faire le deuil.

Je ne veux pas faire une présentation sur l'empathie, mais faire voir comment, parmi d'autres mécanismes, on peut faire obstacle à la réception de l'Étranger, à la possibilité qu'il se manifeste à notre entendement en nous tenant trop proche. Le « hum hum » en écho, s'il est réponse au Moi, est pris dans les rets de l'empathie et répond à l'acte de la parole sans lui donner la chance de prendre forme.

Il n'y a pas d'analyse tant que l'analyste ne peut pas prendre en compte sa résistance à l'Étranger. Analyser est une fonction, celle d'assumer le désir d'analyse – désir ambivalent qui s'analyse aussi. L'Étranger comme figure du proche pourrait être l'élaboration de cet écueil entre l'empathie qui cherche à « résonner », à faire résonner du semblable, du

compris et l'irréductible Étranger qu'est l'inconscient, ce corps étranger qui agit par lui-même, qui nous agit. L'empathie peut se présenter comme une disculpation pour ne pas assumer le transfert provoqué. C'est ma responsabilité d'ouvrir le maillage. Ce qui me renvoie (encore une fois) à l'éthique... à l'éthique de l'analyste

L'Éthique

J'étais très heureuse, Patrick Guyomard, qu'on m'offre la possibilité de discuter avec vous parce que votre livre *Le désir d'éthique* (1998) a été majeur pour moi, pour m'aider à penser l'éthique et la psychanalyse. Vous permettez de placer les choses de façon éclairante et je me permets donc de vous paraphraser pour rappeler les distinctions que vous faites entre éthique de la psychanalyse, dans la psychanalyse et de l'analyste. D'abord posons que l'éthique est une mise en tension.

En elle-même l'éthique est vide ; elle est toujours éthique de ce dont elle se réclame ou de ce au nom de quoi elle s'exerce. L'éthique est un débat, une décision, une crise. [une question, une délibération¹]. Sinon c'est la norme, la moralité, ou la Loi. (p.24).

L'éthique impose la diversité des points de vue. Elle éclaire le débat (D.M. Weinstock, 2006). Une Éthique de la psychanalyse, ça n'existe pas. La psychanalyse ne saurait en rien me dire comment vivre, ce qui est bien et ce qui est mal. Freud refusait d'en faire une « conception du monde » ou alors à l'inscrire dans celle de la science, comme projet à achever. Il ne s'intéressait pas à l'éthique et se montrait plutôt affligé de ne pas correspondre, lui comme les autres, à ses propres idéaux. Il se situait et situait la psychanalyse quelque part en terrain a-moral. Pour lui il ne s'agissait que de donner la possibilité aux patients de faire leurs propres choix. La psychanalyse est une éthique en ce qu'elle peut contribuer à la question, éclairer un débat en pointant l'existence de

¹ Ajouté par É. Michon

l'inconscient et un principe négatif. Mais elle ne saurait en aucune façon trancher entre ce qui est bien et ce qui est mal.

L'Éthique dans l'analyse est celle de tout praticien, comme toute pratique qui implique l'humain, elle a les mêmes principes et valeurs que l'éthique de toute pratique qui concerne l'humain. C'est à dire des devoirs qui répondent à des droits, droit à la vie, à la vie privée, à consentir, à ne pas être leurré, abusé. (Qui dit devoirs dit déontologie.) L'Éthique dans l'analyse ne saurait se référer à des critères psychanalytiques sans être totalitaire ou psychotique parce qu'alors c'est faire fi de l'inconscient, de la division du sujet. Jamais la loi dans la pratique ne doit être la loi du désir de l'autre, fut-il l'analyste. Il n'y a donc que l'éthique de l'analyste : celle de son désir, de son désir d'analyser, son désir d'éthique aussi, désir à analyser comme les autres. Pour moi la difficulté est toujours celle de soutenir seule mon désir de m'installer à cette place, celle de l'analyste. Et avant même que l'on m'assigne un rôle, du fait même que je fais une offre, je ne peux faire l'économie de me questionner. Qu'est-ce que je veux à l'autre, et qu'est-ce que je lui veux pour moi-même. Il y a donc d'abord et avant tout l'éthique de l'analyste.

Le psy comme mon semblable vs les cas limites comme étrangers

L'éthique de l'analyste renvoie à son analyse et à sa formation. Ma première pensée devant l'argument de ce colloque-ci a été : il n'y a pas plus étranger que mon semblable...mon frère...mon frère analyste? Dès que je m'imagine en terrain connu, proche, proche d'une « connaissance » je suis sur le terrain glissant de la « fausse reconnaissance », de la sympathie qui bloque l'entendement et qui ne me fait entendre que du familier, du déjà entendu, du déjà vu et pensé. Il n'y a pas plus étranger que mon semblable, mon frère. Ce qui m'a ramenée à Psy de psy. Expression utilisée par Jacques Mauger et Lise Monette dans leur rapport *Pure culture...* (1999) au congrès des psychanalystes de langue française à Montréal en 2000. Encore un autre Congrès à Montréal et

une date significative du moins pour nous de la Société Psychanalytique de Montréal. Le thème du congrès était *L'idéal transmis*. Rien de moins.

Pour mon propos ici je retiendrai de leurs propositions la mise en face à face disons de l'analyse « didactique » (Psy de psy) et de la « psychothérapie » des cas limites. Ou encore leur constat que l'on réserverait la cure-type pour les futurs analystes et les psy, et les aménagements « thérapeutiques » pour les cas limites. Ils constatent et tentent de penser, de questionner cette polarisation dans la clinique contemporaine que je traduirais par : psy de mon semblable vs psy de l'étranger. L'analyse pure pour mon semblable, les cures modifiées, le plomb, les aménagements pour les étrangers, les cas limites, les cas de l'autre côté de la limite, de la frontière.

Certains patients viennent en analyse, comme au Purgatoire dit Pontalis (2007), pour apaiser leurs tourments venant de leur culpabilité imaginaire ou réelle, ...devant travailler à reconnaître leur propre haine pour cesser de se punir. « D'autres patients, sans doute plus nombreux de nos jours, sont comparables à des enfants dans les Limbes, ces enfants sans nom – car non baptisés – et privés de sépulture (...) à la recherche d'une identité. » (p.316) et j'ajouterais, pourquoi pas d'une identité d'analyste ? Les états limites que l'on tient de l'autre côté de la frontière, qui résisteraient à l'intermédiaire, trouvent écho dans la résistance de l'analyste à reconnaître l'autre en soi. Je ne peux pas « trouver » mon semblable dans l'état limite si je me tiens dans le territoire de la compassion, de l'empathie, de la compréhension. Il me faut me tenir sur le territoire de la frontière, dans le lieu de passage, permettant le passage plutôt que d'annuler la différence, l'étrangèreté. Il me faut analyser plutôt que de naturaliser.

Fedida (1999) me donne à penser que c'est le fait de tenir à mon identité de « Moi-analyste » (et non à ma fonction ou à mon désir) qui fait du cas difficile un « état limite » que je mets derrière la limite, derrière la frontière, en terre étrangère, tel l'Étranger à qui je refuse l'asile, dont

je ne veux rien savoir, que je ne veux pas reconnaître comme semblable à moi. Ne pas reconnaître l'Étranger en moi. Avec celui qui résiste à l'intermédiaire, comment ne pas reconnaître que moi aussi j'y résiste?

L'aire intermédiaire, tout comme la langue, m'est toujours apparue comme une épaisseur, une topique peut-être, mais dont la nécessité est de permettre le sas, le passage (frontière et passeur), la transition. De permettre de n'être ni dedans ni dehors, dedans et dehors, permettre un lieu de repos pour l'objet de pensée mais surtout pour le mouvement de l'âme vis-à-vis cet objet de pensée, repos parce qu'il n'est pas exigé que l'on tranche. (D.W. Winnicott, 1971). Pour les états limites, ce qui est transféré sur le cadre plus que sur l'analyste, ce qui est répété, c'est peut-être d'avoir été l'objet de la langue de bois maternelle, transfert de l'absence de destinataire. Heureusement nous dit Beckett: « ...impossible de parler pour ne rien dire, on croit y arriver, on oublie toujours quelque chose, un petit oui, un petit non, de quoi exterminer un régiment de dragons ». (1983, p.37)

Lacan l'étranger

Suivant un fil autour de l'étranger et de mon semblable, mon frère..., j'en suis donc venue, en pensant à «psy de psy» à aller relire *Pure culture*... Rapport porteur d'un questionnement tout aussi pertinent 18 ans plus tard, sinon plus. M'avait échappé alors la place que vous y preniez, Patrick Guyomard, qui y êtes cité à plus d'une reprise. (*La jouissance du tragique, Antigone, Lacan et le désir*, 1992)

Aujourd'hui je m'étonne de l'effet que ce rapport a eu sur notre groupe. Et sur la Société Psychanalytique de Paris (et quelques autres) qui ont traité les rapporteurs de « lacaniens » comme si c'était une tare. Si Freud a apporté la peste aux Américains (qu'ils ont bien tenté d'éradiquer d'ailleurs), à la SPM, Lacan reste pour certains un étranger suspect. N'est-ce pas lui la figure de l'étranger dans nos terres à nous? Peut-être est-il responsable de cet effet du texte en ce que l'étranger a fait son

effet d'exclusion, d'inconciliable, qu'il faut tenir de l'autre côté de la frontière, alors qu'il n'est que retour du refoulé? Pourtant le rapport de 2000 nous conforte dans la valorisation de la «frontière» non pas pour tenir séparé, mais comme lieu de passage, comme espace, «marge» où on peut tenir les deux ensemble, le familier et l'étranger, le thérapeutique et l'analytique, et bien d'autres dualités. Se tenir sur la crête, ni d'un bord ni de l'autre, mais en mouvement.

De Lacan je retiens que ce qui opère en analyse c'est le désir de l'analyste. Désir différent pour chacun mais à la base de ce qui me fait occuper la place qu'on m'assigne dans le transfert pour en interpréter quelque chose. Je retiens qu'il m'enjoint de ne pas céder sur ce désir, de tenir bon dans la tempête transférentielle et que la résistance est toujours d'abord du côté de l'analyste. Je retiens aussi que ce désir est analysable comme tout désir et que c'est là un des enjeux majeurs de la transmission. Et du désir d'éthique de l'analyste, je retiens de vous Patrick Guyomard, qu'il s'analyse comme tout désir.

Références

Becket, S. (1983) *L'innommable*, Éditions de Minuit, Paris.

Coblence, F. (2005) *Les attrait du visible*. Freud et l'esthétique. PUF, Paris.

De M'Uzan, M. (1994) *La bouche de l'Inconscient*. Éditions Gallimard, Paris.

Fedida, P. (1999) « Un patient de rêve pour un psychanalyste ? » *Les états limites*. Petite Bibliothèque de psychanalyse, PUF, Paris.

Freud, S. (1905) *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, traduit par D. Messier, Gallimard, 1984.

Gantheret, F. (1996) « Regarder depuis l'horizon », *Moi, Monde et Mots*. Tracés, Gallimard, pp. 60-83.

Gribinski, M. (1996) « L'étranger dans la maison », *Le trouble de la réalité. Tracés*, Gallimard, pp. 183-206.

Guyomard, P. (1992) *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*. Aubier, Paris.

Guyomard, P. (1998) *Le désir d'éthique*, Aubier, Paris.

Guyomard, P. (2011) « Lacan et le contre-transfert : le contre-coup du transfert » *Lacan et le contre-transfert*, Petite Bibliothèque de psychanalyse, PUF, Paris.

Kahn, L. (2007) « Le texte freudien et sa traduction », *Le royaume intermédiaire*, Folio/Essais, Gallimard, pp. 130-157.

Kahn, L. (2012) *L'écoute de l'analyste. De l'acte à la forme*, Le Fil rouge, PUF.

Kahn, L. (2014) *Le psychanalyste apathique et le patient post-moderne*, Éditions de l'Olivier, Paris.

Laplanche, J. (1991a) « Du transfert : sa provocation par l'analyste », *Le primat*

de l'autre en psychanalyse, Paris, Flammarion/ Champs, 1997, pp.407-437.

Leclaire, S. (1975) *On tue un enfant*. Seuil, Paris.

Mauger, J. (1995) « Ne voyez-vous pas ce que je veux dire? » *Trans*, no 6, pp.9-25.

Mauger, J. et Monette, L. (1999) « Pure culture ... », *Bulletin de la Société psychanalytique de Paris*, Décembre 1999.

Scarfone, D. (1994) « Le féminin comme passible » *Revue québécoise de psychologie*, vol 15, no 1, pp 61-67.

Tessier, H. (2004) « Empathie et intersubjectivité. Quelques positions de l'école

intersubjectiviste américaine en psychanalyse », *Revue française de psychanalyse*

2004/3 (Vol. 68), p. 831-851.

Tessier, H. (2005) *La psychanalyse américaine*, Que sais-je? PUF.

Tessier, H. (2007) « Pulsion et subjectivité », *Libres cahiers pour la psychanalyse*

2007/1 (N°15), p. 129-147.

Weinstock, D.M. (2006) *Profession éthicien*, Presses de l'Université de Montréal.

Pontalis, J.B. (2007) « Penser l'intermédiaire », *Le royaume intermédiaire*, Folio/Essais, Gallimard, pp.313-320.

Winnicott, D.W. (1971) « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels » *Jeu et réalité*, Gallimard, pp. 7-39.

Table ronde

ELLEN CORIN

Ellen Corin

On a revu cet après-midi, sous un autre angle, les notions de frontière, de passage, de résistance, de blocage en se plaçant cette fois sur le plan intrapsychique. On retrouve aussi, au plus près de la clinique, l'idée déjà énoncée ce matin, mais qui est tellement importante pour nous, que l'accès à l'étrangeté, à l'altérité ou à la différence - quels que soient les mots que l'on utilise pour parler de l'autre - que cet accès demande impérativement une ouverture à l'altérité en soi et en est indissociable, un point sur lequel Élyse a beaucoup insisté.

La présentation d'Élyse a montré à quel point, lorsque l'on s'expose à l'altérité de l'étranger, on peut se trouver déplacé, secoué par rapport à ce qui nous semblait évident, acquis. Ce sont les notions même de sympathie et d'empathie qui se trouvent remises en question lorsque l'on fait ce passage par l'étranger.

Le troisième point qui m'a semblé reprendre ce qui avait été dit ce

matin à la fin de l'échange entre Patrick et Georges, mais d'une manière et sous un angle un peu différents et qui en montraient encore plus le caractère essentiel, est la question de la transmission : quelque chose a eu lieu et il faut en dire quelque chose. Je pense que pour nous psychanalystes, la question qui se pose est la suivante : comment faire trace dans la culture de ce qui se passe dans nos séances d'analyse? Pas nécessairement en racontant des séances d'analyse mais comment porter dans la culture tout ce en quoi nous nous trouvons déplacés et étrangers à nous-même, justement par cette expérience de l'analyse.

La présentation de Patrick nous a aussi exposés à un autre visage, privilégié, de l'étranger, qui est celui de la solitude. Une solitude qui est, pourrait-on dire, l'étranger au « bruit de la culture ». Une solitude dont nous savons en analyse qu'elle peut parfois être un isolement, une solitude qui peut alors s'avérer mortifère, mais qui peut aussi s'avérer une solitude riche. Un de mes regrets par rapport à la culture contemporaine est qu'il n'y a plus suffisamment de place pour une telle « solitude riche ». Je pense que l'analyse est un lieu où justement l'on peut retrouver accès à cette solitude.

On a également, cet après-midi, déplacé, comme on l'avait fait ce matin mais différemment, la notion de compréhension.

Si l'on se place d'abord du côté de la présentation de Patrick, ce sont ses associations à la suite du rêve qui ont ouvert sur un étranger en soi mais dans ce cas, sur un « étranger radical » puisqu'il nous a conduits vers l'inhumain. On voit aussi, à travers sa présentation, et c'est intéressant pour nous tous thérapeutes, à quel point le travail psychique qui est mis en branle par l'analyse est loin de se limiter à ce qui se passe dans la séance. Souvent, on parle de « transfert » ou de « contre-transfert », on dit : « voilà ce qui se passe », on essaie de documenter les changements. Mais ce n'est pas de cela dont Patrick nous a parlé : Il y a ce qui se passe durant la séance, il y a les rêves aussi bien entendu, que l'on va rapporter en séance, ce qu'il a fait (mais l'analyste n'en a rien

fait nous a-t-il dit), et puis il y a tout le travail qui s'est mis en branle autour de cela - le travail à travers une lecture, le travail psychique à travers une réflexion sur le paysage, le travail psychique à travers cette réflexion sur l'inhumain. Patrick Guyomard a illustré comment ces éléments qui semblent déborder l'humain, le sujet, l'inconscient, comment ces éléments participent du travail même de la reconstitution d'un espace psychique. Et j'ai trouvé cela extrêmement intéressant.

Également, on sait que Patrick Guyomard valorise beaucoup le langage. Mais si dans son texte, ce qui frappait était bien un langage, il s'agissait d'un langage qui donnait accès à ce qui déborde le langage, à la sensorialité. La sensorialité était présente de bord en bord (acquiescement de Patrick Guyomard) : dans les récits qu'il nous a racontés, mais également dans son rêve lui-même et dans le souvenir qu'il garde du rêve et du rapport à son analyste. On voit comment les mots sont importants mais aussi, qu'il y a toute cette aura autour des mots, ce qui échappe aux mots et qui est essentiel et qui participe également au travail psychique.

Élyse de son côté nous a conduits à retravailler la notion de compréhension justement en introduisant - et ça peut être perturbant à première vue - une compréhension qui repose sur un refus de la sympathie et sur l'accès à un autre niveau d'empathie : pas l'empathie de premier niveau à laquelle on est habitués dans les approches interpersonnelles et intersubjectives. Mais une empathie qui implique ces traces mémorielles que l'on porte en soi. Des traces mémorielles que l'on porte en soi et qui, c'est la position qu'elle défend, vont nous donner accès à ce qui se passe dans l'autre, à travers la réactivation de ces traces mémorielles par empathie avec l'autre.

J'aurais envie de compléter ce qu'elle nous a dit en relevant que ces traces mémorielles qui sont revivifiées par l'autre ne donnent pas simplement accès à l'autre mais également à soi : à un aspect de soi que l'on ne connaissait pas, que l'on n'avait pas vu et qui est éveillé par l'étran-

geté de l'autre. Donc l'étrangeté de l'autre, de par ces traces mémorielles qu'elle il éveille en nous, nous ouvre également à une étrangeté intérieure à nous.

Je trouvais également intéressante, dans la question de l'inhumain, l'idée d'un inhumain qui serait salvateur de ce qui est mis à mal par la culture. Il faut vraiment y réfléchir. C'est particulièrement important lorsque l'on considère l'état de notre culture dans le monde contemporain. On peut évoquer, la possibilité d'un salut par l'inhumain dans des conditions extrêmes. Mais de manière plus rapprochée, quelle place fait-on à l'inhumain, à l'écoute de l'inhumain dans la clinique? Pas un inhumain que l'on chercherait de suite à apprivoiser, à convertir en humain; l'inhumain comme inhumain, qui peut à la fois nous mettre en question et nous offrir une planche de salut quand la culture bascule.

La dernière chose que je vais évoquer c'est que, Élyse, tu nous a donné une magnifique illustration, dans ton exemple clinique du début, de la manière dont le désir de l'analyste entre en jeu : à partir de quel désir ai-je répondu de cette façon à cette femme? Cela illustre ce dont Patrick nous avait parlé hier. Tu suggères, Élyse, que si le désir de l'analyste est essentiel, il ouvre certaines voies mais il en ferme d'autres. Il semble donc important, à la fois de se situer dans ce désir - car c'est avec cela qu'on travaille - mais aussi d'être conscient que ce qu'on ouvre en même temps ferme d'autres choses. Ce désir qui porte notre travail de l'analyse oriente aussi le travail de l'analyse dans une certaine voie, qui est la nôtre.

On pourrait dire à la limite, Patrick Guyomard, que l'importance du silence pour votre analyste (celui-ci acquiesce) a ouvert la voie, et sans doute orienté ou renforcé, la voie de votre propre devenir, dans le sens du silence et de la solitude également. Ça c'est un exemple où l'influence se déploie dans un sens positif (oui acquiesce Patrick Guyomard) mais elle peut aussi aller dans tous les sens. Je pense que c'est quelque chose à quoi il faut être attentif.

C'est à vous, on a une bonne heure pour discuter. La parole est ouverte et c'est vraiment à vous de la prendre au maximum.

Débat

André Jacques

Ma question s'adresse à Patrick Guyomard. Dans quelle mesure, en tant que philosophe et psychanalyste, pouvez-vous articuler le niveau clinique de l'empathie avec ses implications philosophiques, comme ont tenté de le faire Martin Buber et d'autres philosophes attirés par la psychanalyse ?

La question se pose aussi autour de ce qu'Élyse Michon a apporté : être « résolument psychanalyste », est-ce que ça veut dire renoncer à tout positionnement philosophique, avec ou sans guillemets, à l'égard de la relation entre deux sujets humains ?

Patrick Guyomard

Merci. J'aurai un peu de mal à répondre à la question étant donné la façon dont vous la formulez. Pourquoi? Est-il nécessaire d'avoir une philosophie de l'empathie pour se comporter comme un être humain avec les patients? Excusez-moi, je suis fatigué, je dis des choses comme ça, mais je ne dis pas cela par hasard au fond. Dans ce que j'ai travaillé autour de l'Éthique et qui a été plus qu'aimablement rappelé tout à l'heure, il y a eu un désaccord avec plusieurs collègues qui voulaient au fond que tout soit psychanalytique : qu'on dise psychanalytiquement bonjour, au revoir, merci, qu'on se taise, qu'on aime psychanalytiquement, enfin bref que ce soit de la psychanalyse définitive, totale et intégrale etc.. Ils pensaient que si Freud donnait des harengs à l'Homme aux rats ou s'il se comportait aimablement avec ses patients, ça relevait de son Oedipe de psychanalyste.

Je suis en total désaccord avec cela. Aussi bien par rapport à la pratique des uns et des autres mais encore plus par rapport la pratique de Freud. Je pense que Freud avait des valeurs de l'homme qu'il était, dans le siècle où il était; qu'il y a des choses qu'il faisait, d'autres qu'il ne faisait pas, qu'il accueillait ses patients le mieux qu'il pensait pouvoir le faire. S'il ne les mettait pas dehors ou s'il était aimable et qu'il ne leur mettait pas les mains dans la poche ce n'était pas parce qu'il était psychanalyste mais parce que c'était un être humain et qu'il pensait que c'était comme ça qu'il fallait se comporter.

Alors à l'intérieur de cela, il a mis en place une position de psychanalyste. En répondant, en ne répondant pas, en leur expliquant ce qu'il faisait d'ailleurs. On le voit très bien dans l'Homme aux rats. En exposant sa technique, en s'engageant d'une certaine façon. Mais il y avait pour lui l'idée de la position de quelque chose qui était un cadre, je dirais, un petit peu professionnel quoi.

Ce qui m'avait irrité à l'époque, il y avait eu cette phrase de Lacan : « le psychanalyste ne cède pas sur son désir » qui était une espèce d'idéalisation du désir qui m'a toujours énervé. Comme si c'était une valeur en soi de ne pas céder sur son désir. Vous avez l'impression, vous, que Donald Trump cède sur son désir? Ça dépend de quel désir on parle et de ce que l'on fait. Ce n'est pas une valeur en soi.

Si l'on parle du désir du psychanalyste et non pas de celui de l'homme Freud, au sens de rester psychanalyste, là, ça peut avoir déjà un petit peu un autre sens. Mais ça n'a pas un sens absolu. D'autant plus que dans la phrase de Lacan, qui est en général assez tronquée, c'est : « La seule chose dont on pourrait ne pas être coupable c'est d'avoir cédé sur son désir ». C'est quand même un raccourci que je trouve assez étonnant. Pourquoi ne faudrait-il pas être coupable? Ça met tout de suite au départ qu'il n'y aurait de culpabilité que pathologique. Qu'il serait possible de s'affranchir, au nom de la psychanalyse, d'un certain nombre de liens. Des liens qui chacun à leur façon convoquent le possible et l'impossible,

enfin comme l'amitié - une des choses dont Derrida a très bien parlé - dans lequel on n'entre qu'à condition de reconnaître qu'on y rentre sans pouvoir s'en affranchir. On y rentre, on n'en sort pas.

Et donc cette idée de mettre la psychanalyse au dessus de tout, de mettre le désir du psychanalyste au-dessus de tout et de n'être coupable de rien et de n'être responsable de rien. Vous voyez, j'en fais un peu beaucoup, ça ne me laisse pas indifférent et ça me met plutôt en colère, au nom de la psychanalyse.

Et quant à l'empathie, là aussi je trouve, et vous en avez très bien parlé, qu'on en fait trop. C'est toujours étonnant de voir comment brusquement dans les courants psychanalytiques, on trouve une idée, une question intéressante, que cela soit l'empathie, le traumatisme, l'intersubjectivité. Puis brusquement, on en fait tout un point théorique et on veut tout expliquer et réécrire à partir de ça comme si on avait trouvé un absolu. Et là aussi c'est quelque chose qui n'est pas rigoureux, pas scientifique du tout et qui relève au fond d'une espèce de paresse de pensée. Parce que quand on voit la position de Lacan - la question n'est pas de savoir si je suis lacanien ou pas, ça n'a aucun intérêt, mais j'ai travaillé pas mal avec Lacan - ce sur quoi il insistait c'était beaucoup plus sur l'inconfort absolu de la position du psychanalyste. C'était ça. Parce qu'au fond on engage un processus, l'analyse que l'on porte et supporte, dont on assume une certaine responsabilité. Et comme vous le disiez, nous avons à y répondre. En même temps ça nous dépasse, ça nous échappe, et en même temps nous sommes exclus du processus; parce que l'on ne sait pas très bien qui l'on est, on ne sait pas trop toujours à quoi on sert, on est utilisé. Donc on est en position d'accompagner mais pas tellement en position de maîtrise. Au fond Lacan aurait interprété cette espèce de succès, pardonnez-moi, un peu commercial de l'empathie qui dit qu'au moins dans l'analyse, là, on va rencontrer de l'empathie. Alors que lorsque l'on parle des immigrants, il n'y en a pas tellement de l'empathie dans la société. Pourquoi ça vient à cette place là, c'est quand même une façon de se défausser des difficultés de notre métier.

Et c'est une des raisons pour lesquelles Lacan parle du désir de l'analyste. C'est-à-dire le désir de l'analyste, c'est ce qui fait que nous essayons de tenir une position, de tenir sans résister. Au fond, c'est une espèce de travail de bascule. C'est un peu ce que j'ai voulu vous dire dans mon exposé car pour moi, c'est une valeur très importante dans la vie psychique. Dans la vie psychique, nous passons souvent d'un état à l'autre, elle n'a pas vraiment de fixité. L'abstraction peut devenir à certains moments mortifère, à d'autres elle peut devenir vivante. Les sentiments peuvent nous ramener la vie comme les fleurs au printemps et puis brusquement, cette vie peut devenir trop pulsionnelle et peut devenir complètement étouffante. Il y a une espèce de vie psychique constante qui fait qu'on peut penser une chose et la séance suivante on peut penser le contraire. D'ailleurs l'analyse ça sert à ça, on a le droit de dire à la séance d'après, le contraire de ce que l'on avait dit la séance d'avant. Ce qui est important ce n'est pas tellement de dire ce qui est le plus vrai, mais de dire d'une part ce qui est refoulé - et ça c'est vrai, c'est notre travail - mais surtout d'habituer quelqu'un aux disparités à la limite du paradoxal et de l'insupportable de sa propre vie psychique, dans ses incohérences et peut-être dans ses aspects chaotiques.

Alors par rapport à ça, je crois que la position de Lacan était de dire à la fois : on ne peut pas ne pas résister. Le problème de la théorie des résistances dans l'analyse, c'est justement que c'est devenu une théorie. Brusquement c'est devenu comme l'empathie, l'analyse des résistances c'est devenu une théorie, comme l'empathie. Brusquement c'est devenu un modèle et on a essayé de tout expliquer. Dans l'analyse, on voit très bien comme analyste qu'il y a des moments où il faut tenir et même résister. On ne voit pas très bien d'ailleurs comment on pourrait éviter de résister face à l'impact pulsionnel de certains patients, face à la violence du transfert, face à tout ce qui se déroule dans une analyse. Bien sûr qu'il faut résister. On peut appeler ça survivre parce que c'est plus noble de résister, mais bien sûr qu'il faut appeler cela comme ça. D'ailleurs un des critères de sélection vis-à-vis des jeunes analystes, c'est de savoir s'ils vont tenir le coup dans un transfert. Il y a quelque

chose à quoi il faut résister. Ou l'on peut dire cela autrement, il y a quelque chose qu'il faut continuer à tenir. Ne pas céder c'est tenir, c'est ne pas imposer son désir de façon violente ou narcissique. Je ne sais pas si cela se dit encore mais ça se disait à une certaine époque : c'est rester psychanalyste. Au fond la façon la plus pragmatique de parler du désir de l'analyste, c'est de dire comment nous sommes restés psychanalyste dans une cure. C'est ça qui permet de valider des cures auprès des candidats, sans tellement se préoccuper de la réussite ou de l'échec ou des limites de la cure; simplement du fait d'essayer de témoigner que quelqu'un a essayé de rester psychanalyste tout au long d'un travail, à travers les difficultés et les vicissitudes de son travail. Vous voyez, j'essaierais que ça ne soit pas très idéaliste.

Alors à l'intérieur de cette dynamique, bien sûr il faut critiquer l'empathie comme théorie, bien sûr la sympathie peut nous poser des problèmes, mais on peut l'exprimer de façon extrêmement différente. Il y a des patients qui sentent tout-à-fait que l'on a été réceptif à leur douleur et que d'une certaine façon peut-être même qu'on la partage ; mais on n'a pas besoin d'en dire trop, ça tient à notre style d'analyse. Ça suffit comme cela et c'est très bien. Ce n'est pas ça le plus grave. Au contraire, plus l'analyste est libre et plus il est attentif à ce qui se passe, plus il peut se permettre avec beaucoup de prudence certaines libertés. Mais là aussi c'est important, pardonnez-moi de dire cela, dans la conduite de cures d'apprendre aux patients à s'approprier leur analyse et à nous dire ce qu'ils en pensent : « Pourquoi vous m'avez dit ça la dernière fois ? » « Pourquoi vous m'avez parlé de sympathie ? », par exemple. Et si cette chose est possible, il y a une part de l'analyse qui est entre les mains du patient. C'est très bien que cela soit comme ça et c'est aussi essentiel.

Élyse Michon

J'aimerais rajouter que pour moi le patient, du point de vue de la responsabilité pour l'autre, est un sujet de droit et donc je n'ai que des

devoirs. L'analyste n'a pas de droits, il n'a que des devoirs envers son patient dont celui de faire en sorte que l'analyse soit possible. Quand l'empathie est une résistance, j'ai à faire quelque chose avec l'empathie, ou l'antipathie, pourquoi pas. Peu importe dans quel sens ça va, j'ai à prendre acte de ce qui va empêcher cette analyse-là. C'est là ma responsabilité, de faire en sorte que l'analyse puisse se poursuivre.

Marie-Claude Argant-Leclair

Lorsqu'en raison de son langage, de son accent, de sa couleur de peau ou de son accoutrement il semble évident que l'autre est un étranger, venu d'ailleurs, d'un pays lointain ou simplement d'un autre milieu, d'une autre campagne, faut-il d'emblée le couvrir du voile de son altérité ? Comment y faire face ou tenter d'ignorer l'autre, le lointain, le proche, le différent qui n'est ni le même encore moins l'identique, ce que renforce la différence des sexes ? Quelle chorégraphie peut engendrer cette altérité qui se joue dans une possible rencontre ou son refus entre Moi et l'autre, moi ou l'autre, dans l'autre, contre l'autre, avec l'autre, près ou loin de l'autre et inversement, rencontre qui ébranle le narcissisme, « narcissisme des petites différences » dit Freud, d'autant que l'autre me ressemble ?

Patrick Guyomard

Je ne sais pas. Je ne voudrais pas que vous preniez ma réponse comme une façon de me défilier. Je pense que ma première réaction serait : « je ne sais pas ». Après tout, ça peut être une façon d'accueillir ce qui vient. C'est une façon de poser quelque chose dont il va bien falloir parler, qu'il faut bien travailler mais sans que l'on sache par avance comment ça va être possible d'en parler et de le travailler et en plus à quel moment. C'est quand même ça qui est difficile. Dans l'accueil des premiers entretiens si on a une certaine perception d'un certain nombre de choses, on ne sait pas vraiment dans quelle configuration, dans quel contexte, dans quelle temporalité, par quel chemin, par quel biais ce qui est en

question va pouvoir être repris, travaillé, parlé, être dit et peut-être être finalement entendu. Un des intérêts pour moi de l'analyse, et une de ses difficultés, c'est de savoir par où les choses passent pour que la levée du refoulement soit effective et pour que quelque chose soit entendu : c'est-à-dire cette question de l'appréciation du chemin étant donné que par avance on ne le sait pas. Alors comment – et je vous retournerai un peu la question et pardonnez-moi – comment accueillir cette étrangeté ? On l'accueille en en parlant ? Ou on l'accueille en ne disant rien ? Là aussi, je ne sais pas. Il y a des cas où en dire c'est le biais. Il y a sûrement dans d'autres cas où en dire quelques chose c'est le mettre trop en avant ou le mettre peut-être à la place que ça n'a pas. Mais c'est très difficile car on ne sait pas la place que ça a. Donc dans des situations comme ça, à part le silence, je ne vois que le dialogue qui peut essayer de faire avancer les choses et peut-être les questions que l'on peut poser, si l'on estime que c'est possible, à celui ou à celle qui vient. C'est une question à laquelle je ne pourrai pas répondre seul, c'est ce que je suis en train de vous dire.

Élyse Michon

C'est peut-être l'envers de la question de ce matin : la différence des sexes versus la différence des races ou encore, venir d'ailleurs. Nous n'avons pas pu le déployer ce matin. Je pense, mais peut-être que je m'illusionne, je pense que je n'en tiens pas compte, ni plus, ni moins que justement la différence des sexes, la différence des corps, pas plus que d'un handicap. La différence, je vais attendre comme Guyomard vient de le dire que ce soit pris dans le langage, dans la parole, que ce soit quelque chose qui devienne significatif. Je pense que ce n'est pas ailleurs que dans ce lieu-là que ça peut se déployer analytiquement.

Jaqueline Lanouette

Quand vous avez parlé de la langue et du langage, une situation clinique m'est revenue. Je travaille dans une municipalité bilingue et mon message

d'accueil téléphonique est donc dans les deux langues, toutefois mon accent m'identifie nettement comme francophone. Un jour je reçois une demande de quelqu'un qui parle anglais avec un fort accent. J'apprendrai plus tard qu'il a immigré d'Allemagne à l'âge de 10 ans. La cure se déroule donc en anglais pendant quelques années. Vers la fin, il se met à parler français par moment et je réalise avec stupeur que dans cette langue, il n'a aucun accent.

En vous entendant, des choses me sont revenues sur les conflits psychiques de ce patient et vous m'avez offert une nouvelle lecture de cet étrange revirement. Utiliser l'anglais pour lui semble un symptôme, un signe. L'anglais n'est pas une langue de communication: ce serait une barrière qui empêche l'élaboration favorisée par le langage. Vous avez dit ce matin que le langage donne accès à la sensorialité et je me suis demandé si l'usage du français, qui nous était plus familier à tous les deux, n'aurait pas rendu insupportable pendant un bon moment, son angoisse mortifère de la proximité.

Mon intervention c'est donc un merci que je voulais vous dire pour vos présentations de ce week-end.

Patrick Guyomard

Je vous remercie. Quelquefois je n'ai pas l'expérience mais voilà, j'ai un certain questionnement sur des analyses que font en français des étudiants chinois. Ils viennent en France avec une bourse pour se former et forcément, ils font une analyse en français parce que des analystes chinois, il n'y en a pas tant que cela.

Il y avait un collègue français dans l'époque héroïque qui ne parlait pas un mot de chinois ; il ne comprenait rien et son patient a fait toute son analyse en chinois. Il a dit ce qu'il a voulu, lui évidemment ne comprenait rien. Il a ainsi un peu radicalisé la question de la compréhension. Il avait probablement un peu d'empathie pour ce chinois, peut-être un peu trop,

mais ça s'est passé comme ça. Paradoxalement ça ne doit pas tellement nous étonner.

Il est rentré en Chine, ce collègue qui est malheureusement maintenant décédé et il s'est installé comme analyste. Donc il a assumé une place de transfert. Il y a des gens qui ont fait une analyse avec lui, tout cela alors en chinois. Ils se comprenaient apparemment et ils ont fini par dire qu'au fond, c'était un très mauvais analyste parce qu'il ne comprenait rien du tout, pas plus en chinois qu'en français. Mais le cadre a fonctionné. Ce qui pose beaucoup de problèmes. Il y a eu une filiation analytique, en fait, une mobilisation de l'inconscient et du transfert qui s'est faite par ce biais-là mais pas seulement. Quand je discute avec des étudiants chinois - ce que je vais dire est un peu caricatural mais prenez-le plutôt comme une espèce de loupe grossissante puisqu'ils sont dans cette situation paradoxale - je leur demande quelquefois: « ça ne vous gêne pas ? ». Ils disent que non, ils peuvent dire en français des choses qu'ils ne pourraient jamais dire en chinois. C'est quand même étonnant. Je parle d'étudiants chinois ayant une bourse, étant en France pour un certain nombre d'années, se débrouillant un peu en français mais pas tant que cela et qui prennent le parti pris de faire une analyse en français. Forcément il y a quelque chose qui se passe au-delà de ce que l'on pourrait entendre. En revanche quand ils disent cela, je suis sûr qu'ils disent quelque chose de vrai.

Donc cette question des différentes langues et de ce que ça mobilise, c'est une question intéressante. J'ai moi-même eu en analyse, comme chacun d'entre nous, des patients d'Afrique qui faisaient (quelquefois) une analyse en français. Ils avaient un tel accent que parfois je ne comprenais rien, enfin je n'entendais pas les trois quarts de ce qu'ils disaient. Et c'était impossible de savoir s'ils parlaient comme ça pour que je ne comprenne rien. Dolto disait, quand il y avait un patient qui parlait tout bas ou qui parlait d'une façon incompréhensible, qu'elle ne lui demandait jamais de répéter car il ne voulait probablement pas être entendu ou compris. Donc elle en prenait compte, comme ça, et elle se débrouillait avec.

Si on le tire vers la façon dont se situe pour un patient ce qu'il aimerait faire entendre ou ne pas faire entendre, ce qu'il a envie de mobiliser ou pas envie de mobiliser, pas seulement sous l'aspect de résistances - bien sûr il y a des résistances partout - mais sur ce qui est le plus ouvert pour lui, là, je trouve que l'on est devant un certain nombre de questions compliquées et intéressantes. Surtout qu'évidemment il y a des patients pour qui la langue est trop maternelle; elle met comme vous le disiez très justement, une trop grande proximité qui les effraye, qui littéralement les envahit. Du coup, ils trouvent plus de distance à un certain moment dans une autre langue.

Martin Gauthier

Monsieur Guyomard, votre exemple du patient chinois est intéressant dans la foulée de ce que vous nous avez présenté cet après-midi avec ce rêve qui parle de combien nous avons besoin de l'autre pour habiter notre solitude. Je ne doute pas que vous avez pu, dans plusieurs lieux, présenter ce rêve à différentes personnes, différents autres, ce qui nous dit combien cette quête de l'autre pour habiter notre solitude n'est jamais terminée. Ce qui n'est pas le moindre des paradoxes par ailleurs. Mais comment justement accueillir cet autre qui va nécessairement susciter de l'angoisse, comme vous le disiez ce matin?

Il y a un terme qu'Élyse Michon a repris cet après-midi, celui de délibération. Georges Leroux l'avait utilisé ce matin à un niveau collectif et politique, mais il est aussi très pertinent au niveau individuel. La question de l'accueil se glisse dans celle de la délibération. Il me semble que tout le propos d'Élyse cet après-midi est sous le couvert d'une certaine empathie et il s'y pose le problème d'une délibération particulière: sous le couvert d'une certaine empathie, il y avait plusieurs voix qui avaient été tuées pour en privilégier une seule. Et donc il y avait aussi quelque part là un manque d'empathie pour ces autres voix.

Dans la foulée des deux présentations, il y a un autre terme de ce matin

qui m'a beaucoup plu, un terme qu'emploie Georges Leroux, celui de l'hospitalisé (sic)..., de l'hospitalité inconditionnelle. Pensons que l'hôpital c'est aussi essentiellement un lieu d'accueil. Et n'est-ce pas en parlant justement du primat de l'Autre, que ce soit dans les différentes présentations d'aujourd'hui et certainement chez notre invité M. Guyomard, que l'on retrouve un grand paradoxe: comment fait-on à partir d'une première position qui est celle d'hospitalité inconditionnelle pour se construire une certaine souveraineté qui ne sera pas toujours envahie d'angoisse et qui va pouvoir accueillir l'autre? On peut y ajouter une question connexe : qu'est-ce qui permet l'appropriation? Car on est devant le paradoxe où pour se constituer, il y a nécessairement une politique d'exclusion, autant dans les souverainetés nationales que chez l'individu. On retrouve le moi premier de Freud, où, à sa base, le premier objet est d'abord haï. Comment réussit-on à partir de cette position pour se bâtir une certaine souveraineté, avec quels outils d'appropriation? Il me semble que cette question a traversé toute la journée et elle est là encore dans les dernières réflexions: comment ouvrir et élargir le champ de la délibération, le champ de ceux qui seront inclus dans la délibération? Avec une journée comme celle d'aujourd'hui, avec tout ce qui est de l'ordre de la sublimation, de l'ordre de s'adresser à l'autre, il y a là une forme de réponse face aux enjeux que pose l'hospitalisé (sic) l'hospitalité inconditionnelle. À l'opposé, dans toutes nos manières conditionnelles d'accueillir les autres, on voudrait bien mesurer le nombre de gens qui se présentent à nos frontières, s'assurer qu'ils ne sont pas mal en point, qu'ils aient suffisamment d'argent, qu'ils parlent notre langue, qu'ils nous ressemblent. Quelles que soient les conditions que l'on souhaite mettre c'est ... J'ai perdu mon idée ... Mon lapsus répété me trouble. Vous voyez: on est toujours quelque part pris avec ce qui vient nous déboussoler mais c'est là le nouveau en même temps, c'est ça qui va permettre de pousser la délibération plus loin.

Georges Leroux

Merci, cher Martin, pour cette question. D'abord ton lapsus n'en est

pas un. C'est une association qui est aussi fondamentale dans la langue latine que celle qui va conduire en langue française à quelque chose qui n'existe pas dans beaucoup de langues : à savoir, que l'hôte est à la fois l'hôte et l'autre, l'accueillant et l'accueilli. *Guest* ne dit pas ça en anglais. Donc l'hôpital, l'hospice, l'Hôtel Dieu par exemple, c'est vraiment la signification première, c'est-à-dire l'institution qui accueille les démunis les plus précaires et nous trouvons ce mot utile. Et puis après, la langue va évoluer et l'hôte va devenir autant celui qui accueille que celui qui est accueilli, ce qui est tout-à-fait extraordinaire aussi. L'hôpital favorise cela, la signification de l'accueil sans condition : « Tu es malade et je t'ai accueilli ». Martin Bellerose, un théologien qui travaille à Montréal, a fait un beau texte sur l'hôte dans beaucoup de langues et en particulier en hébreu dans la Bible. Et effectivement dans la Bible, nous avons cette ouverture vers le lieu qui accueille sans condition. Il n'y a donc pas de lapsus, mais il y a vraiment une grande ouverture de la signification de notre langage de l'hospitalité.

Maintenant comment fait-on pour en tenir compte? Il est difficile pour moi de répondre à cette question. J'accepte vos critiques, j'accepte la critique de Patrick Guyomard, je l'ai bien entendue. J'accepte, en d'autres mots aussi, celle d'Hélène Tessier : que toute proposition qui vient dans une société en vue d'une hospitalité inconditionnelle doit se fonder sur quelque chose comme une éthique promue, une éthique de la dignité. Et qu'en conséquence il y a du laissé-pour-compte, il y a du poussé-à-la-marge, ça me semble important. Si je fais un raccord avec ce que vous avez dit, chère Élyse Michon, et qui m'a beaucoup intéressé, une hospitalité inconditionnelle ne saurait en aucun cas être une empathie inconditionnelle. Ça serait l'erreur suprême que de croire que l'hospitalité ne peut se réclamer que de l'empathie, en la repliant sur l'affect. Ce serait nier la différence. Il n'y a pas de possibilité de répondre à ça autrement que sur le plan politique et ensuite d'utiliser précisément cette plateforme politique pour transgresser les contraintes qui nous sont imposées par un ordre international, qui est la source même de nos injustices. Mais j'atteins ici le désir uto-

pique et je suis tout-à-fait capable d'entendre le discours qui objecte que lorsque nous abordons ce registre, nous sommes sur le registre de l'utopie, alors que vous les analystes, disons, vous qui êtes dans la détresse et la souffrance et dans la parole de l'autre, vous avez besoin de l'entendre jusqu'au bout, même s'il n'y a pas de mécanismes de protection qui vous permettraient de dire à l'autre : « Eh bien, on va bien s'occuper de toi, ne t'inquiète pas si tu viens chez nous tu vas être accueilli. »

J'aime beaucoup citer le vers de Francis Ponge, dans un poème de 1925, « L'antichambre ». C'est un poème que cite Derrida et qui formule le devoir de l'hôte, quand l'étranger se présente, un vers un peu étonnant mais je le cite à mon tour : «... va vers lui en portant attention à ce qui t'étranguera le mieux. » C'est ce qui me semble la meilleure réponse à ta question, cher Martin. Je sais qu'elle n'est pas satisfaisante mais c'est la seule qui me vient pour l'instant, car elle indique le double sens de « étrangeté », du devenir étranger.

Élyse Michon

Je ne veux pas déplacer le sujet tout de suite mais ce que Martin amenait et ce que vous disiez au sujet de la souveraineté et comment on peut la constituer se pose aussi pour l'institution analytique et la politique. On a à délibérer sur des choix à faire, sur les frontières, les limites et la diversité des langues. Je pense que la question de Martin se tire de ce côté-là aussi et rejoint celle de Wilfrid ce matin. L'institution analytique peut-elle faire l'économie d'accueillir l'étranger dans ses frontières?

Patrick Guyomard

De ce point de vue-là, l'empathie me semble plutôt être un obstacle à l'accueil. S'il fallait l'empathie et si l'empathie était une espèce de condition, de garantie, de nécessité, de passage obligé, alors pas du

tout. Dans l'analyse d'ailleurs non plus parce que qu'est-ce que les patients attendent de nous dans notre activité? Bien sûr que nous les accueillons, quels qu'ils soient d'ailleurs, le mieux possible et pourquoi pas de la façon la plus hospitalière possible mais pas avec de l'empathie en tant que telle. On les reçoit avec la mémoire de notre propre analyse. Avec les traces en nous mobilisables ou pas de ce que nous avons appris, vécu, traversé, oublié, mis de côté. On les reçoit dans ce qui nous a formé dans notre analyse et dans notre métier et ça n'a pas grand chose à voir avec l'empathie en tant que telle. C'est plutôt rugueux. Il faut certaines conditions. C'est parfois facile, parfois très difficile. Les sentiments de proximité et de distance et d'éloignement, pardon, sont de ce point de vue-là assez trompeurs, c'est assez imaginaire. C'est comme lorsque quelqu'un dit « moi aussi », on ne sait pas si c'est une façon de se débarrasser du problème ou pas et puis qu'est-ce que ça veut dire? Ce n'est pas de ça dont il s'agit en gros. Il s'agit d'autre chose.

Je voudrais revenir à cette question que nous n'avons jamais quittée, c'est-à-dire l'hospitalité inconditionnelle et la valeur que cela représente. Après tout c'est une position politique et éthique, pourquoi pas; et comment être contre, littéralement, comment être contre? Je ne vois pas au nom de quoi les psychanalystes pourraient être contre sinon à rappeler comme le fait Freud un certain statut de la violence. Les racines psychiques de l'exclusion au fond, c'est ça. Et c'est là que ça se complique. C'est une question un peu provocante que je vais vous poser. Est-ce que ce qu'on appelle l'assomption par chacun de sa propre sexualité et donc de son propre sexe, est-ce qu'être, devenir une femme et un homme et ce que cela peut comporter, et les autres aussi pourquoi pas, est-ce que ça ne se fait pas aussi dans le rejet et l'exclusion d'un certain nombre d'identifications? C'est quand même la théorie freudienne de la bisexualité. C'est vraiment une théorie qui soutient et affirme qu'il y a des identifications bisexuelles chez tout être humain et que par conséquent, le devenir homme, c'est même le sens de la castration. Le mot castration a un sens dans la mesure où

ça induit une préférence dans sa propre identité sexuelle et donc un choix qui n'est pas sans dommage, sans perte et qui par conséquent éloigne, voire exclut, comme on peut, d'autres positions et cela non sans douleur et sans difficultés. Donc on retrouve cette question de l'exclusion que l'on pourrait peut-être appeler autrement, en tout cas d'un rejet de quelque chose qui a fait partie de notre identité dans l'installation de sa propre identité sexuelle ou sexuée, disons. Alors, là, c'est un peu compliqué. C'est la raison même au fond des rapprochements, enfin de ce qui rapproche - c'est ce que pensait Lacan - ce qui rapproche la question de l'identité sexuelle de la question d'un certain racisme des sexes. Il y a un moment où il faut rejeter, peut-être rejeter violemment, et il y a là quelque chose de constituant des positions subjectives qui ne sont pas si faciles à négocier que ça. Après tout est-ce que chacun d'entre nous, évidemment les femmes et les petites filles beaucoup plus que les petits garçons, ne découvre pas ce que c'est qu'être une petite fille, une jeune fille et une femme dans des expériences de violence et de castration? Il y a quelque chose de l'identité, vécue évidemment et non pas intellectuelle, dans l'expérience et la reconnaissance de l'identité sexuée qui se fait dans des violences plus ou moins grandes, traumatiques ou pas et qui par conséquent mobilisent psychiquement des acceptations, des exclusions, des rejets qui font partie de la vie psychique. On pourrait dire tout-à-fait la même chose de ce que c'est que de devenir un homme. Bien sûr que c'est tout-à-fait violent que de devenir un homme, bien sûr.

Jacques Mauger

Georges Leroux a écrit, il y a un certain nombre d'années, un très beau texte sur Glen Gould où il s'agissait justement de la solitude. Il pourrait nous en parler, mieux que ce que je peux en dire maintenant. Par ailleurs, c'est ce qu'énonçait Patrick Guyomard qui m'amène à penser toute cette question de la solitude et de son lien avec la déliaison.

On dit que celle-ci serait au cœur de l'exigence analytique plutôt que

de croire, comme on le dit souvent, qu'on devrait *faire des liens*. Qu'entend-on par déliaison et quel peut bien être son rapport à la question de la solitude?

Voilà pourquoi j'associais ce que Georges a écrit sur Glenn Gould car il fait valoir là dans son œuvre tout ce qu'il en est de la déliaison. Glenn Gould, c'est quelqu'un qui a décomposé la musique pour retrouver l'essentiel de son expression. Tout à l'heure, Patrick Guyomard se demandait en quoi la musique est « *expressive* », et ce à travers les auteurs mentionnés, ou bien si c'est autre chose qu'on peut attendre de ce que la musique nous apporte.

C'est un peu la même question que l'on peut se poser dans notre travail de psychanalyste à propos d'une quête de sens. Et je le dis de cette façon-là, car c'est souvent exprimé ainsi. Sans doute, pourrait-on défendre que c'en est une jusqu'à un certain point. Mais surtout, ne s'agit-il pas principalement d'un travail de décomposition, de déliaison, de déconstruction pour découvrir la solitude des éléments qui composent ce qui nous est proposé comme dans la narration d'un rêve, énonciations secondaires qu'on reçoit du rêveur?

Vous parliez du rêve, de votre propre rêve. Vous référant à la solitude, vous en faites tout autre chose que ce que l'on aurait pu en faire dans cette séance où, justement, ce n'est pas là que ça s'est passé. Vous avez attendu de venir à Montréal pour en dire quelque chose, nous en dire quelque chose, et même nous suggérer que l'on attendait quelque chose de votre rêve. C'est pour dire les chemins assez complexes et déliés que les *choses* prennent.

Je veux surtout insister sur la question de la déliaison. En musique, celle-ci joue un rôle considérable. En discutant avec George on mentionnait des compositeurs, et il y a un en particulier qui a insisté pour être un « *décompositeur* », c'est Arnold Schönberg. Il disait qu'il y a des voix, si l'on parle en matière d'expressivité, que cela a peut-être

des résonances avec ce que nous vivons dans l'analyse. Il y a des voix, des expressions humaines qui ne pourront jamais être accessibles sans la déliaison, sans la décomposition, sans se défaire de l'expression intentionnelle, sans faire retrouver à la solitude des voix une expression autrement inouïe, souvent atténuée, sinon muette, quand l'harmonie prend les choses à son compte.

Georges Leroux

Je veux faire un cadeau à Patrick Guyomard. Jacques, l'occasion est trop belle. Je ne peux pas ne pas la saisir pour rappeler et offrir à Patrick Guyomard le plus beau cadeau que Glenn Gould nous a fait, à part sa musique, sa Trilogie de la solitude. Il s'agit de trois émissions de radio, réalisées pour Radio Canada en 1967. Ces émissions commencent à bord d'un train. Et ce train va conduire Gould vers ce qu'il anticipe être la solitude absolue, c'est-à-dire le grand Nord à la rencontre de l'inconnu. Dans le train, par le moyen d'un travail de mixage et de déliaison totale, Gould capte, sans les expliquer et sans les commenter, il les juxtapose, les voix de ceux qui sont ses co-voyageurs. Ces voix donnent accès, pourrait-on dire, à l'ensemble des signifiants qui sont dans sa vie, une expression de l'inconscient. Pour moi c'est un chef d'œuvre choral. Il y a trois émissions. Il y a d'abord le train qui va au Nord, *The Idea of the North*, ensuite il y a « *The Latecomers* ». Pour nous, qui sommes québécois et canadiens – et l'on est encore québécois quand on va vers la Gaspésie ou Terre-Neuve – les derniers venus, *the Latecomers* sont les derniers à parler. Et ces gens-là ne parlent jamais, ou si peu. L'émission est donc faite de longs silences et de bribes de conversations que Gould a captés. Et finalement la troisième émission, *The Quiet in the Land*, se passe au Manitoba et en Saskatchewan, chez les Huttérites, où le rituel revient et où une forme de restructuration du sens de l'expérience est donnée. Gould fait quelque chose d'iconoclaste à ce moment-là : il fait jouer dans une communauté huttérite une chanson de Janis Joplin, une prière. Je dis ça car cette insertion est pour vous, cher Patrick Guyomard.

Patrick Guyomard

Je ne peux que vous remercier. C'est avec beaucoup de plaisir que je vais me précipiter. Il me semble que j'en avais vu un fragment il y a longtemps. Il faut revoir et réécouter cette émission.

Ce que je voulais dire à propos de cette déliaison, bien que je sois attaché au mot et que l'on peut entendre les mots bien sûr de façons assez différentes, ce n'est pas un mot que j'emploierais fortement ou volontiers à propos de ce dont nous sommes en train de parler, c'est-à-dire de la solitude. Parce qu'après tout, ce que m'a apporté ce rêve et au fond, c'est presque la plus grande dette que j'ai vis-à-vis de cet analyste, c'est au fond de supporter et de m'habituer à une suite de renversements psychiques, de changements de point de vue : le dehors devient le dedans, je peux m'identifier à ceux qui sont dans le rêve, à ceux qui sont dehors et moi éprouver un sentiment de solitude dans le train. Puis ça peut se renverser, je peux m'identifier à la vie qui continue. Du coup ma solitude qui est toujours là bien sûr, elle prend d'autres couleurs. Ce sont tous ces renversements. Au fond, je pense que l'une des choses les plus thérapeutiques dans cette analyse-là par rapport à la vie psychique – parce qu'au fond c'est ça l'analyse, c'est supporter sa vie psychique telle qu'elle est, sans qu'on puisse forcément y changer quelque chose - c'est de m'habituer à faire l'expérience d'abord et à supporter ses multiples renversements et ses multiples diversités. C'est-à-dire des points de vue différents, des bouleversements, des évolutions, dire une chose une séance et la séance après dire le contraire. Pourquoi? Parce que ça m'est venu.

L'espèce de pratique au fil de l'analyse, bien sûr avec des dynamiques pour certaines et pas pour d'autres, cette espèce de brassage perpétuel, aboutissent quand même au fait que l'on se supporte un peu, un peu mieux, en tout cas, un peu moins mal. Quand arrête-t-on son analyse? Quand on arrive à peu près à se supporter. Je ne sais pas qui disait cela c'est une définition très bas de gamme, pas très théorique

de la question. Enfin ça veut quand même dire quelque chose.

Ce sont effectivement des effets de déliaison mais ce n'est pas que du négatif. C'est plutôt de l'ordre de la mobilité. Et là-dedans justement, l'abstraction, l'expression prend une place ou déplace. Il y a une espèce de plus grande diversité. Voilà.

Joël Desrosiers

L'idée m'est venue d'intervenir à partir de ce que vous avez tous les deux abordé ce matin, M. Guyomard et M. Leroux. Je vous en remercie. Je voudrais évoquer ce que j'en ai tiré, le passage entre la confusion des langues et la conscience des langues car nous subissons depuis fort longtemps la confusion babélique des langues. Jacqueline Amati-Mehler et Simona Argentieri ont publié en 1993 un livre audacieux sur la dimension psychanalytique de la rencontre de la langue maternelle et des langues étrangères : "The Babel of the Unconscious". Et puis il y a l'autre dimension de cette rencontre des langues dans l'épisode de la Pentecôte. Au lieu de la confusion, c'est le don des langues qui permet de subsumer l'héritage culturel de la planète. Tout à coup, par je ne sais quel miracle, les gens découvrent, comprennent et parlent toutes les langues du monde. De l'Ancien Testament au Nouveau, la Bible passe de la confusion des langues dominée par le procédé inconscient de la peur de l'autre et de son corollaire le délire d'omnipotence, à une extraordinaire prolifération de langues qui en est la métamorphose, le souffle, l'esprit. Ce que Levinas appelle le souci de l'autre.

Selon moi, l'hospitalité envers l'étranger ressemblerait à cette renaissance. C'est ce que nous expérimentons aujourd'hui dans nos pratiques quotidiennes. C'est-à-dire que nous recevons dans nos cabinets une véritable invasion de plus en plus pressante de migrants, de réfugiés, de sans-papiers. Des hommes, des femmes, des enfants qui sont douloureusement éprouvés, traumatisés par leur vécu de violence non seulement dans leur pays d'origine mais aussi dans les pays d'accueil où

séviennent des passions tristes qui sont l'effet de la rencontre avec des corps qui ne conviennent pas : le racisme, l'anti-sémitisme, le populisme.

Ce matin, Georges Leroux a évoqué sa vision des villes-refuges. Je voudrais rappeler une période de luttes en faveur des écrivains réfugiés. C'était au début des années quatre-vingt-dix. À imaginer Montréal et Québec rejoindre le réseau des villes-refuges, nous n'y sommes pas parvenus. Montréal n'est pas une ville autonome sur le plan légal, pourvue de lois lui permettant d'accueillir des réfugiés. J'ai travaillé pendant plusieurs années sur cette épineuse question et ce fut hélas impossible. Montréal et Québec n'ont pas pu faire partie du réseau des villes-refuges. Édouard Glissant et Jacques Derrida étaient venus à Montréal pour soutenir nos démarches. De nombreuses recommandations avaient été faites auprès des différents paliers de gouvernements. L'idée avait été pourtant bien accueillie autant à Ottawa qu'à l'Hôtel de ville. Ce ne fut pas possible. À l'inverse des villes européennes qui ont précédé les États, les villes canadiennes et les villes québécoises n'ont pas de chartre indépendante d'autonomie pour accueillir les réfugiés. Sur les plans éthique et politique, cela posait de graves problèmes.

L'un des facteurs qui a contribué à la défaite électorale de l'ancien maire de Montréal est le fait qu'il a hébergé des réfugiés dans le stade olympique de Montréal. Cette sorte de profanation du temple des temples a sans doute contribué à sa chute politique.

Nous pourrions camper au poste frontière de Lacolle, les accueillir en tant que psychologues, ouvrir des cliniques gratuites pour eux, mais nous ne pourrions pas faire face seuls à l'intensité de leur souffrance lorsque les villes elles-mêmes sont incapables de leur ouvrir les bras et que finalement très peu d'entre eux seront acceptés.

Seuls les gouvernements provincial et fédéral sont autorisés à le faire. Voilà pour l'aspect éthique et politique des villes-refuges. Pendant plusieurs années, malgré les luttes, les démarches, les soutiens, il n'a pas

été possible de recevoir, d'accueillir des écrivains exilés. George Leroux est au courant de cette péripétie.

Sur le plan de l'inconscient ma question part de la diversité des langues. Beaucoup d'analystes pratiquent traditionnellement dans des langues qu'ils ne parlent pas, au contact de cultures qu'ils ne connaissent pas et dans des lieux qui ne ressemblent pas à des cabinets feutrés. C'est une donnée historique de la psychanalyse. Actuellement nous pratiquons maintenant dans des cliniques libres où le coût de la cure est de plus en plus abordable pour des sujets qui viennent justement renouveler nos visions, susciter de nouvelles formes de pratique, inventer ensemble une nouvelle présence.

Ma question est la suivante : la véritable hospitalité, la vraie, dans nos cabinets dans nos pratiques, ne devrait-elle pas être fondée sur l'éthique, celle d'accueillir des gens dans des cliniques de plus en plus accessibles, à des coûts de plus en plus modiques pour l'immense souffrance qui court dans les rues de cette ville aujourd'hui ? Autour de nous nous travaillons sans doute dans des institutions, dans des cliniques privées, dans des cabinets intimes.

Je crois en la possibilité, je crois que la SPM anime ce type de clinique, d'ouvrir aux populations migrantes et aux réfugiés des cliniques de psychanalyse comme il en existait au tout début, des cliniques pour les plus vulnérables, les pauvres, les ouvriers, des gens qui méconnaissent l'usage du mot psychanalyse, qu'ils le sachent ou pas. Et cela serait la véritable éthique analytique, aujourd'hui, face aux autres, aux faiseurs de dieux, aux « migrations plus énormes que les anciennes invasions. »

Pour finir, je voudrais me souvenir de l'œuvre de deux autres penseurs qui n'ont pas été cités ce matin, c'est Julia Kristeva et Edward Said. Penseurs de l'identité sans faille et de l'identité avec faille, en dehors de l'Europe, dont le génie, au nom d'une intelligibilité de la rencontre, annonce la transfiguration de la psychanalyse avec des non-Européens.

Georges Leroux

Merci, cher Joël, de rappeler l'amitié de Derrida pour Montréal. Une amitié dont personne jamais n'a eu motif de douter. Jacques Derrida avait ici des amis depuis sa première visite en 1971, alors qu'il était conférencier invité au congrès des Sociétés de philosophie de Langue Française. Il avait été invité avec Emmanuel Lévinas, et plusieurs autres philosophes français. En 1971, mes études n'étaient pas terminées, mais Jacques Derrida était lui-même très jeune et il avait déjà cette autorité, qui suscitait notre admiration. Il avait publié son grand article de 1964 sur Lévinas, « Violence et métaphysique », un texte qui avait ouvert le chemin d'une pensée du conflit entre l'autre et le même. Dans ma formation, je peux dire que ce texte a joué un rôle tout-à-fait déterminant. Merci de rappeler cette présence de Derrida ici.

Derrida est revenu ensuite de manière régulière, car il avait ici plusieurs amis, le plus important étant le philosophe Claude Lévesque, mais aussi une professeure de littérature qui enseigne maintenant aux États-Unis, Christie McDonald. Il y avait aussi au département de littérature comparée, plusieurs professeurs, comme Eugenio Donato qui a été ensuite professeur à l'université de New-York et Eugene Vance. Il y a toute une histoire montréalaise du rapport à Derrida qui, ce n'est pas un hasard, est aussi un rapport à la psychanalyse. Parce qu'en même temps que nous avons la présence de Derrida, nous avons aussi la présence de Lacan dans son discours. Et ça c'est très important, cette circulation des paroles venait beaucoup par lui.

Ensuite, tu l'as dit sans le dire, mais en parlant des initiatives de Jacques Derrida pour faire de Montréal une ville refuge, il y a eu un certain nombre de rencontres sur la question de l'évènement et du contexte, organisées par Alexis Nouss et Gad Soussana. Qu'est-ce que la philosophie doit aux évènements, comment peut-elle en parler? Derrida a été très actif à cette période-là. Il savait qu'il y avait à Montréal une volonté d'ouvrir la ville vers le statut de ville refuge, effort auquel tu as fortement

contribué. Et tu fais bien de rappeler que ce n'est ni son fait, et ce n'est pas sur le compte des philosophes et surtout pas des psychanalystes, si cela n'a pas été possible. Il y avait une résistance inexplicable, que nous ne pouvons que constater. Je me permets cette récapitulation, car il y aurait à mon avis, dans la foulée de ton intervention, une histoire à écrire, une véritable histoire à écrire du lien de la philosophie ici dans sa fonction de résistance avec la pensée de Jacques Derrida et avec la psychanalyse. Je pense au rôle de François Peraldi.

Pour la deuxième question je laisse à Patrick le soin de répondre sur l'ouverture des cliniques particulières des migrants. Je ne sais pas. Je ne peux pas parler là-dessus.

Patrick Guyomard

Je vous remercie de votre question. Ce que je peux dire c'est que dans l'histoire de la psychanalyse, depuis et avec Freud, ça a toujours été, à ma connaissance, une vraie préoccupation et une responsabilité aussi qui ont fait partie de la fondation de la psychanalyse elle-même, sous la forme de cure gratuite que Freud et ses collègues pratiquaient. Il s'est ouvert régulièrement en 68 des cliniques gratuites à l'initiative d'un certain nombre de collègues. C'est de la responsabilité des collègues des sociétés de psychanalyse sous l'aspect institutionnel, mais aussi de chacun des analystes individuellement. Ce sont des initiatives individuelles qui ont besoin d'être relayées et parlées pour qu'elles soient individuelles, mais qu'elles ne soient pas silencieuses, qu'elles ne soient pas secrètes. Nous savons qu'il y a des bons et des mauvais secrets. Il y a des secrets qui tuent et des secrets que l'on préserve. Donc le fait de parler, de faire savoir, de faire circuler, de donner la parole est quelquefois la condition nécessaire pour qu'un bon secret soit gardé. Si on ne parle pas, on rend silencieux beaucoup trop de choses. Donc il y a des initiatives singulières dont il faut parler entre nous, dans nos groupes, dans nos associations pour accueillir ces patients. Ce ne sont pas des patients, ce sont des personnes humaines qui souhaitent effectivement parler et il en existe.

Micheline Saint-Jean

Je suis presque obligée de parler. Je suis Micheline Saint-Jean. Je suis la directrice générale de la Clinique Sociale de Psychanalyse de Montréal. C'est une clinique qui est très rattachée à la SPM et il y a un engagement social. Mais je dois dire que ce serait un autre sujet que de parler de l'engagement social des psychanalystes, de la psychanalyse. Il est très difficile pour nous à la clinique d'intéresser nos collègues à faire le passage d'une parole qui est plus théorique à l'action, à s'engager dans cette clinique là.