

## **Levinas et Lacan : du traumatisme à l'éthique**

Paula Lorelle

(Université de Paris IV / SIU Phenomenology Research Center)

### **I. Introduction**

Il s'agit ici de penser ensemble Lacan et Levinas sur la question du traumatisme. Si psychanalyse et phénoménologie sont susceptibles de se rejoindre au lieu même de ces deux pensées du trauma, c'est en vertu selon nous d'un double mouvement : d'abord parce que Lacan fait basculer la pensée psychanalytique du trauma, d'un événement historique individuel, à une nécessité constitutive et structurelle ; ensuite parce que Levinas, à l'aide de cette même notion de trauma, fait retour, d'une subjectivité philosophique, connaissante et compréhensive, à une subjectivité sensible, passive et affectée<sup>1</sup>. Il ne s'agira donc pas de penser ces deux auteurs au regard de tout ce qui les sépare, ni même de comparer de façon générale leurs deux pensées, mais simplement d'essayer de les faire se rejoindre là où tous deux pensent de *l'inassimilable*. Et ceci, au nom d'une nouvelle conception de la subjectivité – d'une subjectivité traumatisée, constituée en son cœur même par une altérité radicale impossible à assumer. A savoir, au nom d'une subjectivité éthique. Il s'agira donc de mener cette analyse afin de conclure à l'hypothèse dont part Simon Critchley et qu'il développe dans ses deux articles à ce sujet<sup>2</sup> – hypothèse selon laquelle la conception originale d'une subjectivité constitutivement traumatisée, peut nous permettre de penser une relation éthique à l'altérité.

Afin de conclure à l'enjeu éthique de la rencontre entre ces deux pensées, nous commencerons par faire retour à l'expérience origininaire du « prochain » telle qu'elle est décrite par Freud puis par Levinas – à cette expérience dans laquelle se manifeste pour la première fois une extériorité radicale, cause du trauma. Du constat de cette altérité irréductible, nous définirons ce qui fait le caractère traumatique d'une telle rencontre, et comment cette rencontre toute aussi *contingente* soit-elle, n'en est pas moins *constitutive*. Finalement, nous nous demanderons si pareille

---

<sup>1</sup> Cf. G.-F. Duportail, *Intentionnalité et trauma : Levinas et Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 16-22.

<sup>2</sup> Cf. S. Critchley, « The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis » et « *Das Ding*: Lacan and Levinas », in *Ethics-Politics-Subjectivity. Essay on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso, 1999.

conception de la subjectivité – comme subjectivité traumatisée dont l'intériorité serait constituée en son cœur même par une altérité radicale – ne nous permet pas de repenser la possibilité d'un sujet intrinsèquement éthique et de poser, en un sens, les bases d'une possible genèse de la moralité.

## **II. L'inassimilable : du *Nebenmensch* freudien au visage lévinassien**

Dans « De l'esquisse d'une psychologie scientifique », Freud décrit la première rencontre d'autrui comme *Nebenmensch*<sup>3</sup>. C'est à cette occasion qu'intervient chez Freud l'expression de « *Ding* », ensuite élevée par Lacan au statut de notion centrale de la question éthique. Comprendre au sein même de ce texte fondamental ce qui du « prochain », « reste chose » selon Freud, ou ce que la chose désigne du « prochain » chez Lacan, nous permettra ensuite de penser ensemble le visage lévinassien et la chose lacanienne comme deux expressions d'un même impossible originaire, révélé par la rencontre d'autrui<sup>4</sup>. Citons une première traduction française du texte freudien dans lequel apparaissent ces deux concepts :

« Supposons que l'objet perçu soit semblable [au sujet qui perçoit], c'est-à-dire à un être humain (*Nebenmensch*). L'intérêt théorique qu'il suscite s'explique encore par le fait que c'est un objet du même ordre qui a apporté au sujet sa première satisfaction [et aussi son premier déplaisir] et qui fut pour lui la première puissance. L'éveil de la connaissance est donc dû à la perception d'autrui (*Nebenmensch*). Les complexes perceptifs qui en émanent sont, en partie, nouveaux et non comparables à autre chose – par exemple les traits de la personne en question [dans la sphère visuelle]; mais d'autres perceptions visuelles [par exemple les mouvements de la

---

<sup>3</sup> Dans la traduction française dont nous disposons, Anne Berman traduit tour à tour le concept freudien de « *Nebenmensch* » par « être humain » et par « autrui ». Il est probablement préférable de manière générale soit d'opter pour une traduction unique et plus littérale de ce terme par « être-proche » ou « prochain » - comme le fait par exemple Monique Schneider dans son article « La proximité chez Levinas et le *Nebenmensch* freudien » (*Emmanuel Levinas*, Paris, Cahier de l'Herne) ; soit de décider de ne pas traduire ce terme, comme le fait Lacan dans son séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse*. Toutefois, le contexte descriptif relativement neutre de l'analyse strictement perceptive dans laquelle intervient ce concept, justifie également sa traduction par « autrui » - le complexe du *nebenmensch* (*der Komplex des Nebenmensche*) est un « complexe perceptif » (*Wahrnehmungskomplexe*). L'analyse comparative que nous nous proposons de mener ici exigera donc que nous alternions entre deux traductions : une traduction de « *Nebenmensch* » par « être-proche » ou « prochain » - qui n'est pas sans faire écho aux analyses lévinassiennes de la « proximité » ; et une traduction du « *Nebenmensch* » par « autrui », lorsqu'il sera question de la description phénoménologique de sa perception.

<sup>4</sup> Freud parle de ce qui en autrui, « reste chose » ou reste « comme chose » (*als Ding*). C'est Lacan qui fera basculer ce terme en substantif – passant de *als Ding* à *das Ding*.

main] rappelleront au sujet les impressions visuelles que lui ont causé les mouvements de sa propre main, impressions auxquelles seront associées les souvenirs d'autres mouvements encore. Il en sera de même pour d'autres perceptions de l'objet. Ainsi, lorsque celui-ci crie, le sujet se souvient de ses propres cris et revit ses propres expériences douloureuses. Le complexe d'autrui (*der Komplex des Nebenmenschen*) se divise donc en deux parties, l'une donnant une impression de structure permanente et restant un tout cohérent (*als Ding beisammenbleit*), tandis que l'autre doit être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir »<sup>5</sup>.

Comme l'éclaire mieux la traduction de Monique Schneider dans son article, « La proximité chez Levinas et le *Nebenmensch* freudien », c'est « en tant que chose », « *als Ding* », que reste ce tout cohérent.

« Et ainsi se disjoint, en deux composantes, le complexe de l'être-proche : l'une, caractérisée par une structure constante, reste, en tant que chose (*Ding*), un ensemble cohérent, tandis que l'autre peut être comprise grâce au travail du souvenir, c'est-à-dire attribué à un message immanent du corps propre »<sup>6</sup>.

Avant de se concentrer exclusivement sur ce qui, du prochain, reste chose, soulignons d'abord l'ambivalence propre au complexe perceptif d'« autrui ». Freud décrit le prochain comme un *objet semblable* au sujet percevant – ce même objet que le sujet reconnaît comme son premier objet de satisfaction. En effet, dans le paragraphe intitulé « l'épreuve de la satisfaction », c'était déjà le prochain qui seul pouvait intervenir pour

---

<sup>5</sup> S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, tr. fr. Anne Berman, Paris, PUF, 1956, p. 348-349. Se rapporter au texte allemand : « Nehmen wir an, welches [die] W[ahrnehmung] liefert, sei dem Subjekt ähnlich, ein Nebenmensch. Das theoretische Interesse erklärt sich dann auch dadurch, dass ein solches Objekt gleichzeitig das erste Befriedigungsobjekt, im ferneren das erste feindliche Objekt ist, wie die einzige helfende Macht. Am Nebenmenschen lernt darum der Mensch erkennen. Dann werden die Wahrnehmungskomplexe, die von diesem Nebenmenschen ausgehen, zum Teil neu und unvergleichbar sein, seine Züge, etwa auf visuellem Gebiet; andere visuelle W[ahrnehmungen], z.B. die seiner Handbewegungen, aber werden im Subjekt über die Er[innerung] eigener, ganz ähnlicher visueller Eindrücke vom eigenen Körper fallen, mit denen die Er[innerungen] von selbst erlebten Bewegungen in Assoziation stehen. Noch andere Wahrnehmungen des Objektes, z. B. wenn es schreit, werden die Erinnerung an eigenes Schreien und damit an eigene Schmerzerlebnisse wecken. Und so Sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in zwei Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als *Ding* beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann » (S. Freud, *Gesammelte Werke, Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1987, p. 426-427).

<sup>6</sup> M. Schneider, « La proximité chez Levinas et le *Nebenmensch* freudien », in *Emmanuel Levinas*, Cahier de l'Herne, p. 434.

supprimer l'excitation et satisfaire le besoin du sujet. Cependant, lors de cette première rencontre, « autrui » se présentait déjà dans toute son ambiguïté. Comme le dit Simon Critchley dans son article « *Das Ding : Lacan and Levinas* » : « Ainsi le prochain (fellow human being) est à la fois l'objet d'amour et l'objet de haine : il/elle est à la fois le premier objet de satisfaction et le premier objet hostile, à la fois le pouvoir d'aider ou l'ami, et l'ennemi (*feindliche Objekt*) »<sup>7</sup>. Dans « l'épreuve de la souffrance », paragraphe qui suit celui de la satisfaction, Freud parle en effet d'« objet hostile » : si le prochain a le *pouvoir* de me satisfaire, il possède également le pouvoir de me décevoir, voire même celui de me heurter. Or, cette ambivalence semble se poursuivre dans le passage précédemment cité, non plus en termes *affectifs*, mais en termes *perceptifs* exclusivement - entre une perception du prochain comme semblable, comme objet de reconnaissance et d'identification, à savoir comme *Même*, et une perception de ce qui en lui, est « nouveau » et incomparable. Comme le dit à nouveau Simon Critchley : « Il/elle peut à la fois être compris par le sujet, et échapper à la compréhension »<sup>8</sup>.

Comment ne pas penser ici à cette même ambiguïté qui marque de son irréductibilité toute description lévinassienne du *visage* ?

« Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait »<sup>9</sup>.

Chez Levinas, tout phénomène comme manifestation, « captive sa forme plastique et muette »<sup>10</sup> et entre dans l'immanence où il se dissimule déjà. L'extériorité de l'étant se perd donc du simple fait de sa manifestation. Or, le visage d'Autrui m'apparaît bien également. Il y a une perception possible d'autrui puisqu'il se manifeste, comme tout autre étant, dans son apparence

---

<sup>7</sup> Depuis notre propre traduction de l'anglais : « Thus the fellow human being is the object of both love and hate: s/he is both the first satisfying object and the first hostile object, both the helpful power or the friend and the enemy (*feindliche Objekt*) ». S. Critchley, « *Das Ding*, Lacan and Levinas », p. 209.

<sup>8</sup> *Ibid.* « S/he is both capable of being understood by the subject, and escapes understanding ». Ou, pour le dire en termes lacaniens, le complexe perceptif alterne entre *relation imaginaire* – de « a » à « a' » comme semblable, ou « petit autre » – et *relation au Réel* - relation du moi au A comme grand Autre. Voir le Schéma L tel qu'il est expliqué par Lacan dans Le séminaire, livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 334 et 441.

<sup>9</sup> HAH, p. 48.

<sup>10</sup> E. Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 47 (Cité HAH).

sensible : « Le visage s'offre donc dans un sens à des pouvoirs »<sup>11</sup>, « cette nouvelle relation s'ouvre dans l'apparence sensible du visage »<sup>12</sup>. Mais il y a, au sein même de cet apparaître, rupture de l'ordre phénoménal. Le visage chez Levinas est ce qui, tout en se présentant comme accessible au sein du monde ambiant, échappe à tout accès, défaisant sans cesse la forme plastique dans laquelle il apparaît. C'est donc au sein de ce qu'il y a de plus saisissable en lui, que se « manifeste » l'insaisissable. Au sein de ce qu'il y a en lui de plus accessible, que se manifeste l'inaccessible. Si Levinas n'insiste pas comme Freud sur ce qui, en autrui, est reconnu par le sujet comme « semblable », comme Freud en un sens, il pense l'Autre, comme jouissant d'une extériorité irréductible – « qui ne se réduit pas comme chez Platon, à l'intériorité du souvenir »<sup>13</sup>. Tout comme le complexe perceptif d'autrui chez Freud, la perception d'autrui chez Levinas se laisse diviser en deux composantes distinctes : ce qui en lui m'est accessible, reconnaissable ou compréhensible dans la manifestation sensible de sa forme plastique, et ce qui en lui échappe à ma prise, défaisant sans cesse la forme même de son apparaître. Dès lors, repenser la description freudienne du « complexe d'autrui » en termes lévinassiens reviendrait à décrire la coexistence, au sein du prochain, de ce qui, en lui, fait retour au même - à mon corps propre et à mes impressions visuelles – et de ce qui, en lui, me « reste » irréductiblement autre. Ne peut-on pas dire que ce qui de l'autre « reste comme chose » - *als Ding* – c'est ce qui, « nouveau et incomparable », ne me renvoie pas à moi – ce qui, en l'autre, ne revient pas au même ?

Concentrons-nous désormais sur l'élément résiduel de ce complexe, sur ce qui reste radicalement extérieur. Selon Freud ce qui *reste comme chose*, possède une *structure constante* et forme un *tout cohérent*. C'est donc d'abord ce qui, par opposition à ce qui varie à la mesure de ma propre perception subjective et identificatrice, possède au contraire une certaine forme *d'indépendance*. La chose serait ainsi ce dont la cohérence et la constance sont perçues comme étant indépendantes de cette perception même – comme lui étant irréductibles. Difficile de ne pas penser ici aussi à la description lévinassienne du visage et de sa « signification ». Le visage selon Levinas signifie antérieurement à toute visée, indépendamment. Il signifie immédiatement et par lui-même – *kath'auto*. Dans le Séminaire VII, sur *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan parlera également du « prochain » comme d'un objet total, indépendant, se dressant.

---

<sup>11</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 216 (Cité *TI*).

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 44.

« Cet objet est nécessairement à l'état d'indépendance dans ce champ que nous tenons, comme par convention, pour central. L'objet total, le prochain, vient s'y profiler, séparé de nous, se dressant »<sup>14</sup>.

Ce qui, du « *prochain* » reste chose, c'est également ce qui, en plus d'être indépendant, est « *incomparable* » ou résiste à toute comparaison. Remarquons en effet qu'il est question chez Freud d'un *reste*, ou d'un élément résiduel. Résidu incomparable, la chose désignerait ce que je ne peux pas réduire de l'autre, ou ce qui, en l'autre m'est irréductible. Dans *L'éthique de la psychanalyse* Lacan revient néanmoins sur la traduction du texte freudien :

« Il faudrait que je vous lise tout le passage, mais je me contenterai du culmen – *Ainsi le complexe du Nebenmensch se sépare en deux parties, dont l'une s'impose par un appareil constant, qui reste ensemble comme chose* – als Ding. Voilà ce que la traduction détestable à laquelle vous avez affaire en français laisse perdre en disant que *quelque chose reste comme tout cohérent*. Il ne s'agit nullement d'une allusion à un tout cohérent qui se passerait par le transfert du verbe au substantif, bien au contraire. Le *Ding* est l'élément qui est à l'origine isolé par le sujet, dans son expérience du *Nebenmensch* comme étant de nature étranger, *Fremde* »<sup>15</sup>.

Dire qu'il ne s'agit pas d'un simple passage du verbe au substantif, mais du contraire, c'est dire que la chose ne devient pas ainsi parce qu'elle reste – qu'elle n'est pas simplement ce quelque chose qui reste – mais que c'est au contraire, parce qu'elle est chose qu'elle reste. C'est ce qui est « isolé par le sujet » comme ce qui reste. Or que reste-t-il pour le sujet si ce n'est ce qu'il ne *peut pas* comparer, assimiler, réduire ? Comme le dit Simon Critchley : « Ce qui reste comme le résidu inassimilable de *das Ding* échappe continuellement au pouvoir cognitif du sujet »<sup>16</sup>.

Pour Levinas également, « autrui n'est pas autre d'une altérité relative », mais d'une altérité absolue. Levinas parle de l'incommensurable ou du démesuré : de ce qui excède toute mesure, et qui ne se laisse penser que dans sa façon d'excéder infiniment cette même pensée. Et qu'est-ce que l'incomparable en effet, si ce n'est précisément ce dont je ne saurais être la mesure ? C'est donc au cours d'une activité d'identification que se révèle ce qui, du prochain, reste indépendant, incomparable, irréductible. Levinas lui, nous parle de *résistance* d'autrui à la puissance appropriative et

<sup>14</sup> J. Lacan, Séminaire, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 238 (Cité SVII).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>16</sup> « What is left over as the inassimilable remainder of *das Ding* continually escapes the cognitive power of the subject » (S. Critchley, « *Das Ding*: Lacan and Levinas », p. 209).

identificatrice du sujet. L'altérité absolue d'autrui est ce qui, au sein de l'expérience que le sujet a du monde, résiste à cette expérience même comme prise de pouvoir sur l'altérité. L'extériorité radicale d'autrui se refuse à toute réduction au Même et, de ce fait, reste Autre. Et le Réel ne sera-t-il pas précisément défini par Lacan comme cet *impossible* qui résiste au pouvoir d'identification du symbolique ?

Peut-on dès lors conclure, avec Simon Critchley, que « Rien n'empêche le visage de l'autre d'être *das Ding* »<sup>17</sup> ? Comment comprendre un tel glissement terminologique ? Est-ce que le terme de « visage » chez Levinas n'a pas précisément pour fonction de signifier *au-delà de toute chose* ? Est-ce que Levinas ne refuse pas précisément de prêter à son indépendance, un caractère ontique ou ontologique ? Et, plus encore, ne peut-on dire que, pour Levinas, il n'est ni de réelle extériorité ontique, objectale, ou chosale, ni de réelle indépendance ontologique ? Pourquoi réifier, ce qui, en autrui, m'échappe ? Chez Levinas en effet, l'indépendance radicale ne saurait être la propriété d'une *chose* puisque cette dernière n'est jamais que la conséquence d'une activité de réification. Comme il le dit clairement dans une de ses notes philosophiques :

« Par la domination et le pouvoir se décrit le rapport avec les choses. La chose est ce qui est dans notre pouvoir ou ce qui s'y refuse – la chose est ce qui a une signification, ce qui est rapporté à un concept, à un projet, à une anticipation »<sup>18</sup>.

Dès lors qu'elle est chosale, l'indépendance n'en est plus une. Seul autrui jouit d'une indépendance et d'une extériorité radicale, et cette indépendance ne saurait être nommée d'après le nom de ce qui précisément n'en jouit pas. Justifier l'usage de ce mot dans le texte freudien pourrait consister à dire que, ce que Freud désigne par « chose », c'est seulement ce qui, en l'autre, ne me renvoie pas à ma propre humanité. De ce point de vue, ça n'est précisément pas l'humanité d'autrui qui m'échappe, humanité dans laquelle j'aurais su me reconnaître, mais quelque chose d'autre. Le mot « chose » au sens de « quelque chose », n'indiquerait que *ce que* ma compréhension n'embrasse pas. Mais comment expliquer dès lors le passage lacanien de « *als Ding* », à « *das Ding* » ? Est-ce que Levinas et Lacan sont susceptibles de s'entendre alors même que, pour Levinas, toute réification n'est qu'une nouvelle forme d'identification ?

---

<sup>17</sup> « Nothing prevents the face of the other being *das Ding* », p. 199.

<sup>18</sup> E. Levinas, *Œuvres I*, « Notes philosophiques diverses, Liasse B, 61 », p. 366.

Tout en reconnaissant l'ampleur de ce différend terminologique, précisons toutefois que la notion de « chose » chez Lacan ne renvoie pas à l'étant comme à une entité inerte qui ne serait pas dotée d'humanité. C'est au contraire au sein même de son séminaire VII intitulé *L'éthique de la psychanalyse* qu'elle occupe une place centrale. Et comment expliquer le rapport entre la chose et l'éthique chez Lacan, si ce n'est en comprenant ce qui, sans cesse, la relie au concept freudien de « prochain » ? Il semblerait que ce lien puisse se lire de deux façons : en termes constitutifs et archétypiques.

En termes constitutifs tout d'abord. Le prochain est au fondement originaire de notre expérience de la chose, et constitutif de cette expérience même. C'est en rencontrant autrui, que le sujet se confronte à *das Ding* pour la première fois. L'expérience originaire d'autrui serait l'expérience originaire de *das Ding* – expérience fondamentale et constitutive de toute autre expérience. Le *prochain* comme « *Fremde* » reste comme le « premier extérieur ». Première rencontre de l'inaccessible, « autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet »<sup>19</sup>. Si Lacan parle souvent de *das Ding* sans pour autant rappeler chaque fois ce qui la lie au prochain, il la pense souvent néanmoins en relation avec cette expérience freudienne initiale de la satisfaction, dans laquelle, en autrui, elle fut rencontrée pour la première fois. Expérience qu'il s'agira toujours de renouveler, satisfaction qu'il s'agira toujours de retrouver.

« Le monde freudien, c'est-à-dire celui de notre expérience, comporte que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver »<sup>20</sup>.

« Si la fin de l'action spécifique qui vise à l'expérience de satisfaction est de reproduire l'état initial, de retrouver *das Ding*, l'objet, nous comprendrons bien des modes du comportement névrotique »<sup>21</sup>.

Comme le dit très clairement Lacan : « Le *Nebenmensch* dont nous parle Freud au fondement de la chose est son prochain »<sup>22</sup>. En ce sens, l'expérience originaire du prochain est fondamentale et constitutive de toute expérience future. Toute expérience ultérieure se dessine comme autant de tentatives renouvelées pour retrouver *das Ding* – cette chose qui, dans l'expérience originaire d'autrui, était toujours déjà perdue.

---

<sup>19</sup> *SVII*, p. 65.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 92.



En termes représentatifs ou archétypiques ensuite. Il est des passages dans lesquels autrui n'occupe plus une place fondamentale et constitutive, mais une fonction seulement représentative de la relation plus générale à *das Ding*. Qu'autrui soit compris de manière générale en tant que « toi » :

« Qu'est ce que nous représente l'émission, l'articulation, le surgissement hors de notre voix de ce *Toi* ? (...) Je ne crois pas que ce *Toi* – ce *Toi* de dévotion où vient à l'occasion acheminer toute autre manifestation du besoin de chérir – soit simple. Je crois qu'il y a en lui la tentation d'appivoiser l'Autre, l'Autre préhistorique, l'Autre inoubliable qui risque tout à coup de nous surprendre, et de nous précipiter du haut de son apparition. *Toi* contient je ne sais quelle défense – et je dirais qu'au moment où il est prononcé c'est tout entier dans ce *Toi*, et pas ailleurs, que réside ce que je vous ai présenté aujourd'hui comme *das Ding* »<sup>23</sup>.

Ou qu'il soit compris de manière plus spécifique en tant que « mère » :

« Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'interpsychologie enfant-mère, et qu'on exprime mal dans les catégories dites de la frustration, de la gratification et de la dépendance, n'est qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *das Ding* »<sup>24</sup>.

Ces deux relations, constitutive ou archétypique, qui lient *das Ding* à notre expérience d'autrui, ne sont en rien contradictoires. Au contraire, c'est bien parce qu'autrui est à l'origine de notre expérience de *das Ding*, qu'il est susceptible par la suite de nous en fournir l'expérience la plus parlante. Ni la mère, ni même le prochain en général ne suffisent à définir *das Ding* chez Lacan. Disons seulement qu'ils en occupent pour la première fois la place. Et, ne peut-on prêter à la rencontre d'autrui chez Levinas cette même fonction, fondamentale et archétypique, au sein d'une relation plus générale à l'altérité comme désir métaphysique ou comme idée de l'infini ? Disons simplement qu'au-delà d'un réel différend terminologique, l'Autre chez Levinas et la chose chez Lacan, sont bel et bien susceptibles d'occuper la même place et de nous parler de la même chose – de cette chose dont la figure d'autrui est tout à la fois constitutive et révélatrice.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 82.

Pour le dire en un mot, chez Levinas comme chez Lacan, il est une altérité au-delà de la reconnaissance mutuelle et de la relation imaginaire, voire même, une altérité au-delà de l'intersubjectivité. Une altérité qu'il est impossible pour le sujet de réduire ou de nier - quelque chose en autrui que le sujet *ne peut pas assimiler*. Et qu'est-ce que cette rencontre avec *l'inassimilable*, si ce n'est le traumatisme ?

### **III. Du traumatisme à la subjectivité éthique**

#### ***A. Du traumatisme : surprise, passivité et indicible***

Selon Lacan, « Le *Ding* de *L'esquisse* est l'élément inassimilable d'un complexe perceptif »<sup>25</sup>. Or, c'est précisément ainsi, comme « inassimilable », que Lacan définit le traumatisme dans le séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*<sup>26</sup>. Dans *Autrement qu'être*, et plus particulièrement dans la section du troisième chapitre intitulée « Vulnérabilité et contact », Levinas décrit le traumatisme comme l'inversion du mouvement intentionnel dans la proximité de l'autre - non plus comme thématization, mais comme « exposition à l'Autre », à la blessure :

« Dès que, du haut de son aventure gnoséologique où tout en elle signifiait intuition, réceptivité théorétique à distance (qui est celle du regard), la sensibilité retombe en contact – elle retourne, comme à travers l'ambiguïté du baiser, du saisir à être pris, de l'activité du chasseur d'images à la passivité de la proie, de la visée à la blessure, de l'acte intellectuel de l'appréhension à l'appréhension en tant qu'obsession par un autre qui ne se manifeste pas. En deçà du point zéro qui marque l'absence de protection et de couverture, la sensibilité est affection par le non-phénomène, une mise en cause par l'altérité de l'autre, avant l'intervention de la cause, avant l'apparaître de l'autre »<sup>27</sup>.

Le traumatisme comme inversion du mouvement intentionnel, est retournement « de la visée à la blessure ». Si l'apparaître d'autrui se

---

<sup>25</sup> T. Simonelli, *La théorie Lacan*, Paris, Cerf, 2000, p. 91.

<sup>26</sup> J. Lacan, Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 65 : « N'est-il pas remarquable que, à l'origine de l'expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui *d'inassimilable* – sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite, et lui imposant une origine en apparence accidentelle ? ».

<sup>27</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 121 (Cité AE).

distingue de toute autre perception, c'est parce que sa venue précède ma visée :

« Le prochain comme *autre* ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. Il n'apparaît pas. Quel signalement enverrait-il au-devant de moi, qui ne le dépouillerait pas de son altérité exclusive ? S'absolvant de toute essence, de tout genre, de toute ressemblance, le prochain, *premier venu*, me concerne pour la première fois (...) dans une contingence excluant l'*a priori*. Ne venant confirmer aucun signalement à l'avance délivré – en dehors de tout *a priori* – le prochain me concerne par sa singularité exclusive sans *apparaître* »<sup>28</sup>.

« Le prochain comme *autre* » est ce que je ne visais pas, ce à quoi je ne m'attendais pas, ce pourquoi je n'étais pas préparé. Je ne le vise pas, ni ne l'anticipe, il me visite. Je n'ai pas le temps de m'en protéger. Et c'est précisément pour cela qu'il est susceptible de me blesser. Si la sensibilité est extrême vulnérabilité chez Levinas, c'est parce qu'elle se situe en deçà de toute protection, voire même, en deçà de toute distinction entre protection et absence de protection : elle est un « Avoir-été-offert-sans-retenu », « comme si la sensibilité était précisément ce que toute protection et toute absence de protection supposent déjà : la vulnérabilité même »<sup>29</sup>. Le traumatisme est cette exposition à la blessure qui précède toute défense.

Comment ne pas penser ici à la définition du traumatisme par Freud dans « Au-delà du principe de plaisir », comme cet « état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé »<sup>30</sup> ? La composante essentielle du traumatisme, selon Freud, est son « facteur surprise ». Dans son premier séminaire, *Les écrits techniques de Freud*, Lacan rappelle l'expression freudienne de *Prägung* pour définir la *frappe* « de l'événement traumatique originatif »<sup>31</sup>. C'est parce que je ne suis pas encore muni de défenses contre une telle frappe, qu'elle m'atteint contre toute attente, avec une telle violence. Comme le dit Simon Critchley dans son article, « The Original Traumatism Levinas and Psychoanalysis » :

« Pour Freud, le trauma est un concept économique et réfère à une cathexis massive de stimulus externe qui rompt le bouclier du système de la conscience perceptive ou de l'ego. Le trauma est un choc et une surprise totale (...) En termes lacaniens, le trauma est l'affect subjectif ou le contact

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>30</sup> S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 56.

<sup>31</sup> J. Lacan, Séminaire I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, p. 295 (cité *SI*).

avec le Réel. C'est l'ouverture de l'ego à une extériorité qui bouleverse son unité économique »<sup>32</sup>.

Cette surprise précédant tout acte frappe le sujet dans sa plus grande *passivité*. Dans le texte précédemment cité, Levinas décrit le retournement du mouvement intentionnel dans la proximité, comme inversant la relation au réel « de l'activité du chasseur d'images, à la passivité de la proie ». Or, si l'activité pour Levinas n'est autre que celle, intentionnelle ou cognitive de représentation et de jugement, la passivité du traumatisme précède toute représentation et tout jugement :

« Passivité dont la source active n'est pas thématizable. Passivité du traumatisme, mais du traumatisme qui empêche sa propre représentation, du traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent ; passivité de la persécution »<sup>33</sup>.

Irréductible, la passivité du traumatisme n'est pas récupérable en une activité. Précédant toute représentation, elle ne saurait s'y réduire, s'y résoudre, ou s'y amortir. Et, de même qu'il précède toute représentation, le trauma précède tout *logos* : « La persécution est un traumatisme – violence par excellence sans avertissement ni *a priori*, sans apologie possible, sans logos »<sup>34</sup>. Le traumatisme affectant le sujet immédiatement, « sans la médiation du logos. »<sup>35</sup>, ne peut pas être par lui récupéré, assimilé. Le traumatisme est cet indicible qui précède et conditionne tout dit, et qui jamais ne s'y résout<sup>36</sup>.

Dire que le traumatisme « empêche sa propre représentation », n'est-ce pas une façon phénoménologique radicale de dire, comme le fait Lacan, qu'il a déjà en lui-même « une action refoulante »<sup>37</sup> ? Lacan nous dit que la frappe du traumatisme, la *Prägung*, « n'a pas été intégrée au système verbalisé du sujet, qu'elle n'est même pas montée à la verbalisation, et

---

<sup>32</sup> « For Freud, trauma is an economic concept, and refers to a massive cathexis of external stimulus that breaches the protective shield of the perceptual consciousness system or ego. Trauma is shock and complete surprise (...) In Lacanian term, trauma is the subjective affect or contact with the Real. It is the opening up of the ego to an exteriority that shatters its economic unity ». S. Critchley, « The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis », p. 191.

<sup>33</sup> *AE.*, p. 175 : « Antériorité “plus ancienne” que l'*a priori*. Cette formule exprime une façon d'être affecté qui, en aucune façon, ne se laisse investir par la spontanéité : la sujet s'affecte sans que la source de l'affection se fasse thème de re-présentation ». Voir aussi, p. 159.

<sup>34</sup> *AE.*, p. 195.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>36</sup> Bien qu'il puisse s'y engloutir : « L'essence n'engloutit-elle pas la signification qui lui donna le jour ? » (*AE.* p. 219).

<sup>37</sup> *SI.*, p. 297.

même pas, on peut le dire, à la signification »<sup>38</sup>. Il semblerait toutefois, dans « Au-delà du principe de plaisir », qu'il y ait une réponse possible au trauma. Le jeu du *Fort-da* par exemple n'est-il pas susceptible d'illustrer la tentative de retourner la passivité du traumatisme en activité ? En termes lacaniens également, ne pourrions-nous dire que l'intégration du traumatisme au monde symbolique est une tentative pour le sujet de retourner sa passivité en activité ? Seulement Lacan définit bien le réel comme « ce qui résiste absolument à la symbolisation »<sup>39</sup>. Si, à en croire le passage de son premier séminaire, la *Prägung* qui ne peut pas tout de suite être symbolisée, est atteinte « par un jeu rétroactif », si donc le trauma peut, *après-coup - Nachträglich* - être réintégré au monde symbolique<sup>40</sup>, il n'est pas pour autant intégré au sujet lui-même. Au contraire, à peine le trauma a-t-il réintégré le monde symbolique qu'une partie du monde symbolique, celle réintégrée par le trauma, s'est détachée du sujet :

« Le trauma, en tant qu'il a une action refoulante, intervient après-coup, *nachträglich*. A ce moment-là, quelque chose se détache du sujet dans le monde symbolique même qu'il est en train d'intégrer. Désormais, cela ne sera plus quelque chose du sujet. Le sujet ne le parlera plus, ne l'intégrera plus. Néanmoins ça restera là, quelque part, parlé, si l'on peut dire, par quelque chose dont le sujet n'a pas la maîtrise »<sup>41</sup>.

Si, chez Lacan, le traumatisme est susceptible de réintégrer le monde symbolique, la partie du monde symbolique qu'il a réintégré, s'est justement détachée du sujet. On comprend ainsi pourquoi il est possible de parler de l'autonomie du signifiant chez Lacan<sup>42</sup>. Si le sujet ne pourra jamais dire le trauma, il sera parlé par lui. Si le trauma est inassimilable, c'est pour autant qu'il ne sera jamais assimilé, approprié, intégré à la subjectivité – parce qu'il ne sera jamais dit ni représenté.

---

<sup>38</sup> *SI*, p. 295.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>40</sup> En effet, Lacan nous dit que la *Prägung*, une fois réintégrée au symbolique « prend sur le plan imaginaire sa valeur de trauma » (*SI*, p. 297).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>42</sup> Et c'est peut être en ce sens que nous pouvons dire que le symbolique précède le sujet qu'il définit. Le sujet devenant ainsi « effet de la chaîne signifiante ». Voir à ce propos le Séminaire II, *Le moi dans les écrits techniques de Freud*, p. 161 : « ... c'est l'ordre symbolique, dans ses structures propres, dans son dynamisme, dans le mode particulier sous lequel il intervient pour imposer sa cohérence, son économie autonome à l'être humain et à son vécu (...) Ce qu'il y a de plus haut en l'homme et qui n'est pas dans l'homme mais ailleurs, est l'ordre symbolique ».

### ***B. Contingence et nécessité du traumatisme***

Là où se situe selon nous tout l'intérêt de ces deux pensées, c'est que *l'altérité irréductible*, cause du trauma, tout aussi *inassimilable* soit-elle pour la subjectivité, n'en est pas moins *constitutive*.

Le caractère inassimilable de cette altérité tient, chez Levinas comme chez Lacan, à sa *contingence*. Comment définir cette contingence de la cause du trauma, tout en maintenant son caractère nécessaire et constitutif ? Levinas parle d'une *contingence excluant l'a priori*. L'*a priori* doit être entendu ici en son sens kantien comme ce qui précède l'expérience du point de vue de sa validité et de son accès, et ne peut être trouvé qu'à même les pures formes de la subjectivité. Est contingent ce qui ne relève pas d'une nécessité structurelle du sujet, ce qui précède la structure nécessaire et apriorique de la subjectivité. Plus ancienne que tout *a priori*, signifie ici plus ancienne qu'une subjectivité qui serait toujours déjà constituée ou « formée » – plus ancienne que la subjectivité elle-même, que son origine en elle-même, ou, comme le dit Levinas, pré-originale. La contingence renvoie moins donc à ce qui n'est pas nécessaire en soi, qu'à une nécessité autre, nécessité de l'Autre, qui n'est pas toujours déjà celle de la subjectivité. Or, pareille nécessité, pour n'être pas toujours déjà contenue par le sujet comme en ses pures formes, ne la constitue pas moins. Le traumatisme, pour être contingent – pour n'être pas contenu *a priori* dans la structure de la subjectivité – n'en est pas moins nécessairement constitutif de cette subjectivité. Il jouit simplement d'une nécessité qui n'est pas d'abord la sienne, et qu'elle ne peut pas appréhender. Cette altérité irréductible à la subjectivité, contingente car antérieure à sa propre nécessité, la structure nécessairement.

Ce problème de la contingence ou de la nécessité du traumatisme touche la psychanalyse au cœur même de sa méthodologie. Chez Freud, le trauma n'est pas décrit comme un événement transcendantal marquant de son sceau toute subjectivité. Au contraire, il est cet événement historique particulier, auquel il faut faire retour pour pouvoir expliquer le développement d'un symptôme insigne qui fait du sujet *ce* sujet qu'il est. C'est Lacan qui aura érigé la notion de trauma au rang de phénomène structurel. Le traumatisme n'est plus seulement tel événement particulier dans l'histoire d'un sujet, mais devient l'événement archétypique de la rencontre originelle du sujet avec le réel. Mais Lacan ne réduit pas non plus le trauma à une structure *a priori* de la subjectivité<sup>43</sup>. Si le trauma jouit

---

<sup>43</sup> G.-F. Duportail, *Intentionnalité et trauma : Levinas et Lacan*, p. 19 : « Chez Lacan, le traumatisme n'est plus un événement « accidentel » et donc contingent, mais une nécessité

d'une forme de nécessité structurelle de la subjectivité, ça n'est pas d'une nécessité *a priori* au sens kantien. Cette nécessité qui structure la subjectivité reste pour elle contingente – ne relevant pas de sa propre essence ou de son propre fait. Comme l'explique clairement Jean-Pierre Cléro dans son ouvrage, *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, le concept de *Tuché*, « qui désigne la *chance*, le *hasard*, est paradoxalement lié aux notions de *nécessité* et de *destin*, qui lui paraissent les plus contraires »<sup>44</sup>. Dans le chapitre V de son séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, c'est à l'aide de la notion de « réel » que Lacan répond à l'argument selon lequel la psychanalyse tendrait vers une certaine forme d'idéalisme. Selon lui, l'expérience originaire sur laquelle se fonde la théorie psychanalytique n'est autre que le traumatisme comme *tuché*, à savoir, comme rencontre avec le réel, ou comme rencontre « manquée » :

« N'est-il pas remarquable que, à l'origine de l'expérience analytique, le réel se soit présenté sous la forme de ce qu'il y a en lui d'inassimilable – sous la forme du trauma, déterminant toute sa suite, en lui imposant une origine en apparence accidentelle ? »<sup>45</sup>.

Si cette origine n'est accidentelle qu'en apparence, c'est parce qu'elle se réfère en fait à une nécessité autre que celle de la subjectivité - qui la précède avant de la constituer, et qui ne lui sera jamais (ré)- intégrée.

« La fonction de la *Tuché*, du réel comme rencontre, - la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée – s'est d'abord présentée dans l'histoire de la psychanalyse sous une forme qui, à elle seule, suffit déjà à éveiller notre attention – celle du traumatisme »<sup>46</sup>.

Le traumatisme est *contingent* car il est une rencontre non-anticipable, non-inscrite dans la structure *a priori* d'une subjectivité toujours déjà constituée. Il est *nécessaire*, car frappant nécessairement cette subjectivité de sa réalité. Et ce, depuis une autre conception desubjectivée de la « nécessité ». Aussi contingent que soit le trauma pour le sujet, il est « nécessaire » d'un autre point de vue. Contingent, le trauma l'est *nécessairement*.

---

de structure, celle de ce que Lacan dénomme le réel, et qui se donne paradoxalement à la conscience du sujet sur le mode du hasard ».

<sup>44</sup> J.-P. Cléro, *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, Paris, Ellipses, 2002, p. 86.

<sup>45</sup> Lacan, Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 65.

<sup>46</sup> *Ibid.*

***C. De la subjectivité traumatisée à la subjectivité éthique***

Comment redéfinir alors la subjectivité ? Ne peut-on pas dire d'emblée qu'il s'agit, chez Levinas comme chez Lacan, d'une subjectivité *précédant toute conscience* ? Dans « Au-delà du principe de plaisir », les rêves de névroses d'accident ou de névrose traumatique, faisant exception à la définition du rêve comme accomplissement du désir, nous révèlent selon Freud « une fonction de l'appareil psychique qui, sans contredire le principe de plaisir, est pourtant indépendante de lui et semble plus originaire que la recherche du gain de plaisir et l'évitement du déplaisir »<sup>47</sup>. La compulsion de répétition comme réponse au traumatisme originaire et comme tentative de « maîtrise rétroactive de l'excitation sous développement d'angoisse », fait retour à une subjectivité plus ancienne que celle qui sera par la suite gouvernée par le principe de plaisir – à une subjectivité traumatisée. Bien que Freud ne pense le traumatisme que relativement au cas spécifique des névroses traumatiques, on comprend cependant qu'il s'agisse ensuite pour Lacan de penser, en deçà d'une conscience pleine, satisfaite et complaisante – une subjectivité trouée, manquante et ex-centrée<sup>48</sup>. En effet, dire que la chose chez Lacan est constitutive, c'est dire que, loin d'être hypostasiée en une entité transcendante infiniment distante, elle se situe au contraire, au cœur même du sujet :

« Déjà, rien qu'à l'inscrire ainsi sur ce tableau, en mettant *das Ding* au centre, et autour le monde subjectif de l'inconscient organisé en relations significatives, vous voyez la difficulté de la représentation topologique. Car ce *das Ding* est justement au centre au sens qu'il est exclu. C'est-à-dire qu'en réalité il doit être posé comme extérieur, ce *das Ding*, cet Autre préhistorique impossible à oublier dont Freud nous affirme la nécessité de la position première sous la forme de quelque chose qui est *entfremdet*, étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi »<sup>49</sup>.

La chose est cette extériorité absolue autour de laquelle se constitue le sujet, et, de ce fait, son intériorité même. Lacan parle de *das Ding*, comme de « cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de *L'entwurf*, est ainsi exclu de l'intérieur »<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 82 : « S'il y a un "au-delà du principe de plaisir", il est logique d'admettre, même pour la tendance du rêve à accomplir le désir, l'existence d'un temps qui l'aurait précédé ».

<sup>48</sup> Au sens d'exclue ou absente de son propre centre.

<sup>49</sup> SVII, p. 87.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 122.



Cette expropriation du sujet en son cœur même, n'est-elle pas susceptible de rappeler la violence de la dénucléation et de l'Autre-dans-le-même chez Levinas ? Dans *Autrement qu'être*, Levinas pense un *arrachement* à l'essence au cœur même de la subjectivité. De la conscience à la subjectivité, il y a *dénucléation* - arrachement de la conscience à elle-même, au cœur de sa jouissance, ou de sa complaisance dans le Même :

« L'immédiateté du sensible qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance – exposition à la blessure dans la jouissance – ce qui permet à la blessure d'atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi et se posant pour soi. Cette immédiateté est d'abord l'aisance du jouir, plus immédiate que le boire, plongeant dans les profondeurs de l'élément, dans sa fraîcheur incomparable de plénitude et de comblement – plaisir ; c'est-à-dire complaisance en soi de la vie aimant la vie jusque dans le suicide. Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même – ce qui est son « égoïté » même, sa substantialité. Mais aussitôt « dénucléation » du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité : non-coïncidence du Moi avec lui-même, inquiétude, insomnie, au-delà des retrouvailles du présent – douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il "assume" l'autre qui le blesse, dans un mouvement intentionnel pour que se produise dans cette vulnérabilité, le renversement de l'autre inspirant le même... »<sup>51</sup>.

Ce qui fait retomber la conscience pleine d'elle-même en subjectivité sensible, c'est que son noyau, son centre, son cœur même, lui est arraché. C'est en ce centre que se place l'Autre inassimilable et impossible à assumer. Le traumatisme est cette rupture de l'intériorité, cette rupture du « fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent »<sup>52</sup>. C'est précisément cet arrachement qui fait l'unicité de la subjectivité, tout en défaisant sans cesse son identité : « unicité non assumée, non subsumée, traumatique ; élection dans la persécution »<sup>53</sup>. Alors que la conscience est identité, la subjectivité signifie chez Levinas, la non-coïncidence, l'Autre-dans-le-Même. Penser le sujet en deçà de la conscience pour Levinas, c'est

---

<sup>51</sup> *AE*, p. 104-105.

<sup>52</sup> Chez Levinas comme dans la théorie psychanalytique, il semblerait que le traumatisme occupe cette même fonction méthodologique de réduction, ou d'*epochè* : suspension de la conscience, et éveil à cette subjectivité première et oubliée. Cependant, cette subjectivité première n'étant non pas une subjectivité consciente, transcendantale et constitutive, mais une subjectivité sensible, passive et constituée, il serait plus propice de parler, comme le fait Levinas, d'une *réduction de la réduction*.

<sup>53</sup> *AE*, p. 95, p. 111 (note 1). L'Autre dans le Même c'est selon Levinas, l'âme elle-même.

penser l'unicité de la subjectivité en deçà de l'identité. C'est donc pouvoir, au cœur même du sujet, penser la différence.

Comment définir ce sujet dont l'unicité est assurée par la non-identité, ce sujet non pas centré sur lui-même mais ex-centré, ou encore, ce sujet au cœur duquel il est une place pour l'Autre, si ce n'est comme *subjectivité éthique* ? La pensée d'une altérité inassimilable et d'un sujet par elle constitué ou structurellement traumatisé, ne nous permet-elle pas de penser la possibilité d'une subjectivité intrinsèquement éthique, depuis laquelle il serait possible de déduire la moralité ? Comme le dit Simon Critchley :

« La structure du sujet éthique lacanien, organisé autour de *das Ding* – comme l'autre préhistorique qu'il est impossible d'oublier, comme quelque chose d'étrange ou d'*entfremdet* qui est en mon cœur même (*étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi*) – a la même structure que le sujet éthique lévinassien que j'ai cherché à élucider à l'aide du concept de trauma et que Levinas essaie de saisir à l'aide de formules variées, telles que « l'autre dans le même », et que j'ai décrit plus haut comme « l'intérieur de l'intérieur qui est à l'extérieur »<sup>54</sup>.

Que doit-on entendre par « subjectivité éthique » ? Comment le traumatisme est-il supposé nous y mener ? Chez Levinas, il est un lien si direct entre traumatisme et éthique, que l'on pourrait presque dire que le traumatisme est déjà, en lui-même, éthique. L'arrachement à soi se fait *par et pour l'Autre*. *Par l'Autre* : la sensibilité comme blessure est *proximité*. C'est au contact de l'Autre, dans sa proximité, que je suis à moi-même arraché. *Pour l'Autre* : La blessure est *don*. « Non pas dans les sentiments élevés dans les “belles lettres”, dit Levinas, mais comme un arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre, la dénucléation de la jouissance où se noyaut le noyau du moi »<sup>55</sup>. Le Même investi par cet Autre non-assumé, est *pour l'Autre* :

---

<sup>54</sup> « The structure of the Lacanian ethical subject organized around *das Ding* – as the pre-historic other that it is impossible to forget, as something strange or *entfremdet* that is at the heart of me (*étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi*) – has the same structure as the levinassian ethical subject that I sought to elucidate with the concept of trauma and which Levinas tries to capture with various formulae, such as “the other in the same”, and which I described above as “the inside of the inside that is outside” » (S. Critchley, « *Das Ding: Lacan and Levinas* », p. 207).

<sup>55</sup> *AE*, p. 105. Cf. aussi p. 111: « L'altérité dans l'identité, est l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant “pour l'autre” : la possibilité du *donner* ».

« La subjectivité comme *l'autre dans le même* – comme inspiration – est la mise en question de toute affirmation “pour soi”, de tout égoïsme renaissant dans cette récurrence même. (la mise en question qui n'est pas une mise en échec !) La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l'être-en-question en guise d'exposition totale à l'offense, dans la joue tendue vers celui qui frappe »<sup>56</sup>.

C'est parce que l'arrachement est *responsabilité* que la conscience retourne à l'*humanité*. Il y aurait donc, chez Levinas, une voie susceptible de nous mener du traumatisme à l'éthique – « il y aurait une douleur qui serait mère de la sagesse »<sup>57</sup>.

Qu'en est-il chez Freud ? Comme le dit Lacan en introduction au Séminaire VII sur *L'éthique de la psychanalyse* : « La question éthique, pour autant que la position de Freud nous y fait faire un progrès, s'articule d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel »<sup>58</sup>. Le trauma comme rencontre avec le réel, serait dès lors ce autour de quoi s'organise la question éthique. De façon générale il serait possible de dire en effet que, si la chose et le réel se retrouvent toujours à la même place, place de l'impossible, c'est pour autant qu'ils sont à la place de l'Autre – et qu'il est une place pour l'Autre au cœur même du sujet. La fonction éthique de *das Ding* dans le Séminaire VII s'éclaire dès lors que l'on se rappelle que c'est en autrui qu'elle est pour la première fois rencontrée. Seulement, si l'on entrevoit déjà de façon abstraite la fonction éthique de l'inassimilable, on ne comprend pas encore comment cette structure éthique de la subjectivité est susceptible d'expliquer l'éveil à la moralité. C'est pourtant ce que Freud laissait déjà entendre, quoique de manière elliptique, dans l'Esquisse de 1895, quelques pages avant le passage précédemment cité, à l'occasion d'une description de « l'épreuve de la satisfaction ». L'enfant ne pouvant d'abord subvenir seul à ses besoins nécessite l'apport d'une aide extérieure dont il se trouve alors être dépendant :

« Cette sorte d'intervention exige que se produise une certaine modification à l'extérieur (par exemple apport de nourriture, proximité de l'objet sexuel), une modification qui, en tant qu' "action spécifique ne peut s'effectuer que par des moyens déterminés". L'organisme humain, à ses stades précoces, est incapable de provoquer cette action spécifique qui ne peut être réalisée qu'avec une aide extérieure et au moment où l'attention d'une personne bien au courant se porte sur l'état de l'enfant. Ce dernier l'a

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>57</sup> E. Levinas, « La philosophie et l'idée de l'infini », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, p. 243.

<sup>58</sup> *SVII*, p. 21.

alertée, du fait d'une décharge se produisant sur la voie des changements internes (par les cris de l'enfant par exemple). La voie de décharge acquiert ainsi une fonction secondaire d'une extrême importance : celle de la *compréhension mutuelle*. L'impuissance originelle (*anfängliche Hilfslosigkeit*) de l'être humain devient ainsi *la source première de tous les motifs moraux* »<sup>59</sup>.

Qu'est-ce que la « détresse originaire » (*anfängliche Hilfslosigkeit*) et en quel sens se fait-elle « la source première de tous les motifs moraux » ? « L'épreuve de la satisfaction » n'est autre pour l'enfant que l'épreuve de sa propre dépendance à une aide extérieure. Et c'est dans sa dépendance à l'aide de son prochain que s'ouvre également pour l'enfant la possibilité d'une « désaide ». Source de la première satisfaction, le prochain est également la source du premier déplaisir. Autrui peut me satisfaire comme il peut cesser de le faire<sup>60</sup>. Il peut cesser de me prêter attention et cesser de m'aider. Ou il peut simplement, dira Freud dans *Malaise dans la culture*, cesser de m'aimer. L'épreuve de la satisfaction étant la première expérience d'amour<sup>61</sup>, la désaide ou la détresse originaire n'est autre que l'expérience de sa perte<sup>62</sup>. Or, cette expérience de détresse originaire n'est autre que l'expérience du « prochain » dans toute son ambivalence. C'est bien le prochain qui aura apporté au sujet sa première satisfaction. Ce complexe

---

<sup>59</sup> S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, p. 336. « « Die anfängliche Hilfslosigkeit des Menschen ist die Urquelle aller moralischen Motive ». C'est sûrement en référence au passage précédemment cité de l'Esquisse, passage dans lequel Freud parle du *Nebenmensch* comme « première puissance » (*Helfende Macht*) qu'Anne Berman choisit ici de traduire l'*Hilfslosigkeit* par « impuissance », plus souvent traduit par « détresse » ou « désaide ». Voir également la traduction de Jacques André dans sa préface à *Malaise dans la culture* : « Le désaide initial de l'être humain est la source originaire de tous les motifs moraux ». S. Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995, p. XVIII. Voir également la traduction et le commentaire de Monique Schneider dans son bel ouvrage *La détresse aux sources de l'éthique*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 106.

<sup>60</sup> Freud reprend l'analyse de L'« Esquisse » dans ce passage de *Le malaise dans la culture* : « ... un certain nombre de sources d'excitations, dans lesquelles il reconnaîtra ultérieurement ses organes du corps, peuvent à tout moment lui adresser des sensations, alors que d'autres se soustraient à lui par moments – parmi elles ce qui est le plus désiré : le sein maternel – et ne sont ramenées à lui que par des cris d'appel à l'aide. Par là s'oppose au moi pour la première fois, un "objet" en tant que quelque chose qui se trouve "au dehors" et qui n'est poussé dans le champ phénoménal que par une action particulière ». S. Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995, p. 8.

<sup>61</sup> Freud dit du moins que c'est « l'amour sexué (génital) » qui « procure à l'être humain les plus fortes expériences vécues de satisfaction ». *Le malaise dans la culture*, p. 44.

<sup>62</sup> *Le malaise dans la culture*, p. 25 : « Qu'y a-t-il de plus naturel que de persévérer à chercher le bonheur sur la voie même où nous l'avons rencontré pour la première fois ? Le côté faible de cette technique de vie apparaît clairement ; sinon il ne serait bien sûr venu à l'idée d'aucun homme de quitter pour une autre cette voie vers le bonheur. Jamais nous ne sommes davantage privés de protection contre la souffrance que lorsque nous aimons, jamais nous ne sommes davantage dans le malheur et le désaide que lorsque nous avons perdu l'objet aimé ou son amour ».

peut être pensé en termes *perceptifs* comme l'ambivalence entre ce qui en autrui me renvoie à moi, et ce qui en lui « reste comme chose ». Mais il peut l'être également en termes *affectifs* comme l'ambivalence entre le prochain aimant - « première puissance » et première source de satisfaction - et « le prochain » qui se détourne, hostile ou indifférent, première source de déplaisir, génératrice d'agression<sup>63</sup>. Peut-être même pourrions-nous aller jusqu'à dire que c'est parce que, perceptivement, il est quelque chose en autrui qui reste radicalement Autre, que cette altérité radicale peut être vécue d'un point de vue affectif comme la possibilité constante de son désamour. Peut-être est-ce parce qu'il est quelque chose en autrui qui échappe radicalement à ma compréhension, auquel je ne peux pas m'identifier et que je ne peux pas intérioriser, que persiste à jamais le risque et l'angoisse de le voir se détourner de moi et cesser de me satisfaire, de m'aider ou de m'aimer. En ce sens, l'*Hilflosigkeit* serait l'expérience originaire de *das Ding* – le traumatisme originaire constitutif de toute subjectivité. Ce qui se révèle au cours de l'épreuve de la satisfaction comme possibilité de la désaide ou du désamour, n'est autre que ce que Lacan nomme la « chose ». Ou plutôt, c'est parce que quelque chose, chez le prochain, « reste comme chose » qu'il est une possibilité de désaide ou de désamour. Comme le dit Lacan :

« Le bon et le mauvais entrent déjà dans l'ordre de la *Vorstellung*, ils sont là comme indices de ce qui oriente la position du sujet, selon le principe du plaisir, par rapport à ce qui ne sera jamais que représentation, que recherche d'un état élu, d'un état de souhait, d'attente de quoi ? De quelque chose qui est toujours à une certaine distance de la Chose, encore qu'il soit réglé par cette Chose, laquelle est au-delà »<sup>64</sup>.

Et c'est dans cette expérience originaire d'une perte d'amour que naît la culpabilité. Pourquoi ? Ne serait-il pas naturel pour l'enfant de blâmer l'autre de son indifférence ou de son hostilité au lieu de s'en accuser lui-même ? Comme le dit Freud dans *Le malaise dans la culture*, la perte génère bien une agression chez l'enfant. Mais cette agression, l'enfant

---

<sup>63</sup> Voir à ce sujet la critique de l'interprétation lacanienne de l'Esquisse par Monique Schneider. Il ne s'agit pas pour Freud d'isoler *das Ding* comme *Fremde* dit-elle : « *Das Fremde* constitue certes une dimension inhérente à ce que représente le *Nebenmensch*, mais l'une des atrocités dont ce dernier se montre capable ne consiste-t-elle pas précisément dans la possibilité qui est la sienne de surgir « en même temps » que la dimension « secourable » qui constitue l'un de ses pouvoirs ? Une telle simultanéité ne peut qu'amplifier, voire radicaliser l'état de déréliction dans lequel se trouve l'enfant (...) L'inférieur freudien tient peut-être dans cette collusion originaire entre l'ennemi et le secourable ; la séparation de ces deux plans réaliserait un assainissement étranger à la pensée freudienne ». M. Schneider, *La détresse aux sources de l'éthique*, p. 181.

<sup>64</sup> *SVII*, p. 78.

dépendant et « poussé par la nécessité »<sup>65</sup>, ne peut pas y satisfaire et doit la réprimer. C'est alors que, ne sachant qu'en faire, il la retourne contre lui-même – se rendant coupable de n'être plus aimé.

« Mais alors comment explique-t-on dynamiquement qu'à la place d'une revendication érotique privée d'accomplissement survient un accroissement du sentiment de culpabilité ? Eh bien ! cela ne semble possible que par ce détour : l'empêchement de la satisfaction érotique suscite une part de penchant à l'agression contre la personne qui trouble la satisfaction, et cette agression elle-même doit nécessairement être à son tour réprimée. Mais alors c'est bien l'agression seule qui se mue en sentiment de culpabilité, en étant réprimée et déferée au sur-moi »<sup>66</sup>.

C'est dans la déférence de cette agression réprimée au sur-moi, que naît la conscience morale. Coupable de la première perte d'amour, l'enfant ne cessera d'éviter de reproduire le mal qui selon lui l'aura causé, se soumettant depuis lors à cette instance étrangère qu'est la moralité.

« Si cela est exacte, on peut effectivement affirmer que la conscience morale apparaît au début par la répression d'une agression et qu'elle se renforce par la suite par de nouvelles répressions analogues »<sup>67</sup>.

« Etant donné que son propre sentiment n'aurait pas conduit l'homme sur la même voie, il faut qu'il ait un motif pour se soumettre à cette influence étrangère ; ce motif est facile à découvrir dans son désaide et sa dépendance par rapport aux autres et on ne saurait mieux le désigner que comme angoisse devant la perte d'amour. S'il perd l'amour de l'autre, dont il est dépendant, il vient ainsi à manquer de la protection contre toutes sortes de dangers, s'exposant avant tout au danger de voir cet autre surpuissant lui démontrer sa supériorité sous forme de punition. Le mal est donc au début ce pour quoi on est menacé de perte d'amour ; c'est par angoisse devant cette perte qu'il faut éviter le mal »<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> *Le Malaise dans la culture*, p. 72 : « Contre l'autorité qui empêche l'enfant d'accéder aux premières satisfactions, lesquelles sont aussi par ailleurs les plus significatives, il s'est forcément développé chez lui un degré considérable de penchant à l'agression, quelle que soit l'espèce de pulsion sur laquelle portent les renoncements exigés. Poussé par la nécessité, l'enfant a dû renoncer à la satisfaction de cette agression vindicative. Il se sort de cette situation économique difficile par le moyen de mécanismes connus, en accueillant en lui, par identification, cette autorité inattaquable, laquelle dès lors devient le sur-moi et entre en possession de toute cette agression qu'enfant on aurait aimé exercer contre elle ».

<sup>66</sup> *Le Malaise dans la culture*, p. 81-82. Cf. Aussi, p. 72 : « L'effet du renoncement pulsionnel sur la conscience morale se produit alors de façon telle que toute part d'agression que nous nous abstenons de satisfaire est reprise par le sur-moi et accroît l'agression de ce dernier (contre le moi) ».

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 67.

Apparaît ainsi dans ce texte, et en continuité avec les analyses de « L'esquisse », une nouvelle genèse du surmoi, à côté de celle, fameuse, qui consiste à le faire dériver du Complexe d'Œdipe et de l'introjection de la punition face à l'angoisse de castration<sup>69</sup>. Ca n'est pas ici au sein de l'expérience œdipienne que s'érige le surmoi et qu'apparaît la conscience morale, mais au sein de l'expérience « plus archaïque » dit Jacques André, de la détresse originaire<sup>70</sup>. En ce sens, le sentiment de culpabilité et la conscience morale s'originerait moins dans le complexe d'Œdipe que dans le complexe plus originaire du *Nebenmensch*<sup>71</sup>. Et il semblerait même que Freud aille jusqu'à dire que seule cette première genèse de la culpabilité et de la moralité est susceptible d'expliquer le remord déjà présumé par le complexe d'Œdipe et ressenti lors du meurtre du père<sup>72</sup>. Il est donc chez Freud une détresse originaire, constitutive d'une subjectivité « éthique », à l'origine du surmoi. Cette « autorité inattaquable » de l'autre tout-puissant est *accueillie par* le sujet et *en* lui - par voie d'identification, elle « devient le sur-moi et entre en possession de toute cette agression qu'enfant on aurait aimé exercer contre elle »<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, par exemple, Freud explique la formation du surmoi comme punition « dérivée de la punition de castration », comme expression d'un sentiment de culpabilité et de responsabilité du moi. « L'angoisse de castration par le père s'est transformée en angoisse sociale, ou en angoisse morale ».

<sup>70</sup> Au sujet de ces deux sources de la moralité, voir la préface de Jacques André, *Le malaise dans la culture, op.cit.*, p. VIII : « L'enfant de ce surmoi nouvelle manière n'est plus l'enfant œdipien (ni seulement le garçon), mais celui de l'*Hilflosigkeit*, du désaide ; celui-là même que les premières pages de *Malaise* évoquent. L' "influence extérieure" (que reflète le surmoi) n'est plus celle du père qui dit "non" et menace de castration mais celle plus archaïque de "l'autre surpuissant" (p. 67), "l'autorité inattaquable" (p.72), "les parents" plutôt que le père seule. L'angoisse n'est plus de castration, mais devant la perte d'amour de la part de l'objet ». Voir également l'analyse éclairante de Christiane Berthelet Lorelle – dont les précieuses explications sont à l'origine de nos quelques tentatives d'éclaircissements. Christiane Berthelet Lorelle, Paris, *De l'un à l'autre*, Paris, Liber, 2007, p. 84.

<sup>71</sup> A Lacan de préciser d'ailleurs que nous ne sommes pas capables « de justifier que ce soit toujours le même surmoi ». *SVII*, p. 354.

<sup>72</sup> « Quand on a un sentiment de culpabilité après avoir et pour avoir commis un crime, on devrait plutôt nommer ce sentiment remords. Il se rapporte seulement à un acte, présupposant naturellement qu'une conscience morale, la propension à se sentir coupable, existait déjà avant l'acte. Un tel remords ne saurait donc en rien nous aider à trouver l'origine de la conscience morale et du sentiment de culpabilité ». *Le Malaise dans la culture*, p. 75. Comme le dit une fois de plus Jacques André dans sa préface, p. XVIII : « Cette nouvelle genèse du surmoi n'annule pas la précédente – d'une certaine façon elle l'englobe, tant il est vrai que la détresse devant la perte d'amour est intensément vécue dans la situation œdipienne, avant de se "qualifier" en angoisse de castration ».

<sup>73</sup> *Le Malaise dans la culture*, p. 73 : « Il se sort de cette situation économique difficile par le moyen de mécanismes bien connus, en accueillant en lui, par identification, cette autorité inattaquable, laquelle dès lors devient le sur-moi et entre en possession de toute cette agression qu'enfant on aurait aimé exercer contre elle ».

Toutes les catégories de la « frustration », de la « gratification » ou de la « dépendance », dit Lacan, ne sont jamais « qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *das Ding* ». Et, ajoute-t-il aussitôt, « tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud »<sup>74</sup>. L'interdit de l'inceste - loi primordiale et fondamentale – est un « rapport inconscient avec *das Ding* ».

« Ma thèse est que la loi morale s'articule à la visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose »<sup>75</sup>.

C'est donc l'inassimilable qui se fait loi, l'impossible qui se fait interdit. La réponse du sujet face à l'impossibilité de la satisfaction consiste à l'ériger en interdit. Interdit premier et fondamental sur lequel se construira ensuite toute loi morale :

« Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme »<sup>76</sup>.

Ce désir impossible se fait première loi morale – interdit et en même temps horizon de tout désir « La loi et le désir refoulé sont une seule et même chose »<sup>77</sup>. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'une « éthique du désir » chez Lacan<sup>78</sup>. Comme il le dit lui-même « dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est de l'énergie du désir que se dégage l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme censure »<sup>79</sup>. Si l'interdit de l'inceste est la loi la plus fondamentale, c'est parce que l'inceste est lui-même le désir le plus fondamental, à jamais inassouissable. La réalité, au-delà du principe de plaisir, est tout à la fois ce qui frustre le désir le plus fondamental, et ce qui fait loi. On comprend dès lors que la loi morale s'inscrive au lieu même de l'impossibilité du désir, et qu'elle soit, pour le psychanalyste, « ce par quoi, dans notre activité en tant

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>77</sup> J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

<sup>78</sup> Cf. J.-P. Cléro, *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, p. 24.

<sup>79</sup> *SVII*, p. 11. Cf. aussi p. 14: « C'est la transformation de l'énergie du désir qui permet de concevoir la genèse de sa répression ».



que structurée par le symbolique, se présentifie le réel – le réel comme tel, le poids du réel »<sup>80</sup>.

Chez Levinas comme dans la théorie psychanalytique, quoiqu'en des termes évidemment très différents, la pensée d'une subjectivité éthique, constitutivement traumatisée par sa rencontre avec une altérité radicale à jamais inassimilable, ouvre à la possibilité d'une genèse de la moralité.

#### **IV. Conclusion**

Penser le traumatisme de cette rencontre avec l'inassimilable comme étant constitutif de la subjectivité nous permettrait de penser une subjectivité intrinsèquement éthique et de déduire, depuis sa structure même, l'origine de la moralité. De nombreuses questions restent néanmoins en suspens : penser ce traumatisme structurel comme condition de possibilité de l'éthique, n'est-ce pas s'interdire d'emblée de penser la moralité dans son caractère exceptionnel et dans toute sa positivité : comme sortie de soi, bonté, altruisme ou générosité<sup>81</sup> ? N'est-ce pas également s'interdire d'emblée d'entrevoir la possibilité du bonheur, et d'une réconciliation possible entre bonheur et moralité ? De même, penser l'origine de la moralité au creux de cette blessure du sujet, n'est-ce pas, prendre le risque, au lieu de la justifier, d'en dénoncer le caractère arbitraire et mensonger ? Et finalement, est-ce qu'au creux de cette blessure narcissique première ne peut pas venir se loger la tendance inverse et non-éthique par excellence – tendance à réparer, à combler ou à assimiler, et ainsi, à nier cette altérité qui nous blesse ? Autant de questions auxquelles il nous faudrait pouvoir répondre afin de poursuivre une telle investigation. Mais contentons-nous ici de résumer ce qui pour nous fait l'avancée de ces deux pensées et l'intérêt de les faire se rencontrer. Lacan et Levinas nous permettent tous deux de destituer la subjectivité consciente et philosophique de sa toute-puissante spontanéité, pour faire retour à une subjectivité qui ne serait pas

---

<sup>80</sup> *SVII*, p. 28.

<sup>81</sup> Chez Levinas néanmoins, l'éthique est pensable dans toute sa positivité. La responsabilité n'est pas réductible à un sentiment de culpabilité ; et l'arrachement est susceptible d'éveiller le sujet au désintéressement et à la gratuité. « Ce que tentent de suggérer les pages qui précèdent, est une signification où le pour de l'un-pour-l'autre en dehors de toute corrélation et de toute finalité, est un pour de gratuité totale, rompant avec l'intéressement » (*AE*, p. 154). Peut-être pourrions-nous en dire autant de l'*Hilflosigkeit* et de la culpabilité freudienne. Comme le dit Christiane Berthelet Lorelle à ce propos : « Moment charnière donc que cette détresse initiale, cette *Hilflosigkeit*. Elle ne mène pas qu'à la haine. Elle est le foyer d'une identification à une autorité porteuse d'amour, le tremplin pour un au-delà du chagrin. Elle est l'opportunité pour l'élévation d'une conscience ! » (*De l'un à l'autre*, p. 83).

en elle-même fondée – à une subjectivité sensible, impuissante et blessée, certainement plus susceptible de responsabilité ou de culpabilité, et plus proche peut-être de ce qu'il faudrait pouvoir penser comme *humanité*.