

L'ÉTHIQUE THÉOLOGIQUE À DISTANCE DE L'OBSESSIONALITÉ ET DE LA PERVERSION

Arrivant au terme de son enseignement, Jean ANSALDI dédie ce texte à ses collègues systématiseurs francophones (surtout les éthiciens) qui l'ont enrichi par leurs productions mais aussi par le débat fraternel qui n'a jamais cessé. Dans ces pages, il résume et affine l'essentiel de son cheminement en éthique théologique. Celle-ci ne peut occuper une position royale, tranquille et dominante dans un champ étale en raison même de l'hiatus de la foi : le Christ a tout accompli, son salut est pleinement offert au fidèle ; dans le même temps son Règne n'est effectif que là où il est reçu et non sur le monde des hommes et des choses qui vivent encore sous la loi. Dès lors, l'éthique théologique est traversée par une faille provisoirement incombable puisqu'elle concerne des fidèles qui d'une part, vivent dans la foi et donc sans la loi (pas de troisième usage) et, d'autre part, s'inscrivent dans le monde et donc sous la loi (premier usage).

Le théologien qui s'attelle à une tâche éthique chemine dangereusement sur une arête vive qui surplombe deux abîmes, celui de l'obsessionnalité et celui de la perversion. Celles-ci ne sont pas statiques de sorte que si le théologien ou le prédicateur y tombait, il ne le devrait qu'à sa maladresse ! En fait, elles sont charmeuses et appellent irrésistiblement vers elles : l'éthique qui flirte avec l'obsessionnalité ou la perversion caresse le narcissisme dans le sens du poil car elle s'inscrit dans la logique de l'humain « naturel » et de son désir d'être « comme des dieux ». Elle provoque souvent par ailleurs de grandes souffrances identitaires qu'il vaut mieux repérer avant diffusion, avant que le mal soit devenu quasiment irréparable¹.

1. Que l'on songe en particulier à l'impact sur notre culture de l'éthique sexuelle d'origine augustinienne ! Mais aussi à la culpabilisation massive produite par une éthique de type tiers-mondiste trop succincte !

Avant d'esquisser le chemin étroit qui les évite partiellement, il importe donc de les repérer ; nous le ferons brièvement par l'examen de deux « éthiques » éditées respectivement en 1788 et 1795, soit quasiment en même temps, l'une par Kant et l'autre par Sade². Ces deux lieux ont été choisis en fonction de leur grande diffusion culturelle, mais aussi de leurs effets grossissants et donc de leur facilité à devenir des « types » propres à illustrer les possibles et respectives capacités de l'éthique à verser soit dans l'obsessionnalité, soit dans la perversion³.

1 – REPÉRAGES

1. Trajets kantiens

Plutôt que d'entrer par l'étude classique des grandes *Critiques* de Kant, je crois plus fécond de commencer par le cerner dans une œuvre de jeunesse qui contient déjà en partie les prémisses de sa pensée finale. Il s'agit des *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*⁴. Ce texte a l'avantage de nous montrer que le combat de Kant, avant d'être une œuvre purement théorique, est peut-être d'abord un combat contre lui-même et contre sa propre « folie ». Il nous permet de comprendre que sa future éthique s'inscrit dans une logique de négations et de dénégations qui commence à percer dès son œuvre de jeunesse.

L'argument de cette courte étude est simple : un illuminé suédois, du nom de Swedenborg, prétend avoir des visions sur ce qui se cache derrière les réalités ; derrière les choses et les gens, il perçoit des « esprits » qui agissent et réagissent, des « forces » qu'il importe de connaître pour mieux les utiliser. Swedenborg publie donc un grand nombre de volumes où il décrit cet arrière-monde délirant, en partie métaphysique, en partie religieux. Kant va se livrer à une critique épistémologique de cette œuvre qui prétend savoir quelque chose sur le *réel* qui se tient derrière les *réalités* ; mais, étonnamment, il va aussi étendre sa critique à la métaphysique classique, surtout celle de Leibniz qui, elle aussi, cherche à remonter à une origine pure pour fonder le savoir.

2. Dans cette étude, le lecteur n'aura aucun mal à repérer ce que je dois à Jacques LACAN en général et à son *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, en particulier ; mais aussi et surtout à saint Paul et à Luther. Les références de bas de page aideront à le mesurer encore davantage.

3. Il va de soi que ces termes d'obsessionnalité et de perversion ne dénotent aucune pathologie quant aux auteurs et à leurs disciples, comme si on pouvait psychanalyser des morts ! Ces catégories pointent une manière de faire fonctionner le langage, la façon qu'a le désir de venir habiter les mots et de les entrelacer pour faire discours, manière de faire qui n'est pas sans effets sur le lecteur, sur sa dimension de sujet et donc sur sa joie ou sur sa peine.

4. Emmanuel KANT, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard - La Pléiade, 1980, t. 1, p. 527 s.

Après tout, bien qu'elle soit enseignée et honorée dans l'Université, la métaphysique n'est pas très différente des spéculations de Swedenborg : les deux enfantent des concepts sans se donner les lieux d'une possible falsification.

Derrière l'œuvre de Swedenborg, Kant discerne donc ce qu'il appelle une *folie de la sensation* : celle-ci projette comme réel ce qui n'est que « représentations de l'enfance » ; elle prend ses désirs pour des réalités. « Le propre de cette maladie est que l'homme égaré transporte hors de lui de simples objets de son imagination et les regarde comme des choses réellement présentes devant lui⁵ ». Kant, de manière comparable, analyse la métaphysique de Leibniz comme *folie de la raison*. Il conclut alors en établissant justement les limites du savoir. Certes, il ne va pas encore aussi loin que dans sa future *Critique de la raison pure* ; mais il pose déjà que le réel n'est susceptible que d'une opinion, d'une certitude, d'une croyance, mais jamais d'un savoir. Il faut que le philosophe et le théologien acceptent des limites : le savoir est bordé d'un *espace d'indécidabilité*. (Inversement, parce que sur ce réel on peut avoir une certitude, Kant se refuse à le réduire au connaissable, comme le fera le positivisme scientifique.)

Si j'ai fait ce détour, ce n'est pas pour rappeler un point d'histoire de la philosophie, mais pour montrer la première marche de l'escalier qui conduira Kant à construire son éthique puis sa théologie. En effet, on remarque tout de suite que cette étude n'est pas paisiblement universitaire : en traquant Swedenborg et les métaphysiciens, *Kant se traque en fait lui-même* et entend se libérer de cette double « folie⁶ » (ce terme est de lui). Kant se sauve de la folie de la raison et de la folie de la sensation par une série de refus, et le dit en des incisives révélatrices : « À présent, je mets de côté toute cette matière des esprits, une part étendue de la métaphysique, et la considère comme liquidée et accomplie. Elle ne me concerne plus⁷. » (*Cela l'a donc concerné.*) Ou parlant de la pensée de Swedenborg : « Il [l'auteur Kant] reconnaît avec une certaine humilité qu'il a eu la candeur de chercher si certains de ces récits étaient vrais ». Encore : « J'ai purifié mon âme de préjugés. J'ai fait table rase de toute soumission aveugle qui se soit jamais insinuée en mon esprit⁸ ». *Dénégation donc de ce qui fut sa pratique ou, en tout cas, la tentation de première jeunesse du penseur⁹.*

5. ID., *ibid.*, p. 560-561.

6. Deux indices cliniques parmi tant d'autres : pourquoi, dans un lapsus révélateur, estropier sans cesse le nom de Swedenborg ? Pourquoi publier cette œuvre de manière anonyme ?

7. KANT, *Œuvres*, op. cit., p. 359-360.

8. ID., *ibid.*, p. 564. Ne pas oublier que sa jeunesse philosophique fut leibnizienne.

9. Une autre manière de se sauver consiste à poser des frontières sûres, tel l'obsessionnel : Monique DAVID-MÉNARD, dans un article suggestif, « Kant ou la patience des limites », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1987/2, p. 169 s., a relevé, dans ce texte, la fréquence des métaphores géographiques et topologiques, mais aussi des concepts de bornage, limites, frontières, etc. Une obsession traverse donc cette œuvre de jeunesse : mettre une frontière sûre entre lui et la double « folie » de la raison et de la sensation.

Le théologien se doit de remarquer que, pour Kant, la voie de salut consiste donc à revenir, sans le dire et peut-être sans le savoir explicitement, à l'épistémologie de Martin Luther qui a marqué, à la manière d'un bain, son enfance morave. On sait que le Réformateur, à partir de ce qu'il appelait une *théologie de la croix*, avait refusé tout savoir sur Dieu en soi, son être, ses relations internes. *Selon Luther, la théologie n'est compétente pour parler de Dieu que là où celui-ci s'inscrit dans la finitude et dans la mort de la croix, c'est-à-dire là où il devient un phénomène de Parole*. Ce n'est qu'à partir de la mort de Dieu en Christ que quelque chose peut en être dit, et jamais à partir d'un Dieu tout-puissant, éternel, omniscient, etc. Autrement dit, le réel-Dieu est l'objet d'une certitude mais jamais d'un savoir ; seul le Dieu se manifestant dans le langage humain peut devenir l'objet d'un discours théologique¹⁰. C'est bien une argumentation comparable que Kant met en œuvre face à Swedenborg et à Leibniz ; mais c'est aussi l'extension de cette épistémologie à tout le réel qu'il oppose et opposera de plus en plus à la métaphysique et à l'empirisme.

Je me suis longuement arrêté sur ce texte presque inconnu du grand public parce qu'il me paraissait important de pointer le combat de jeunesse que Kant livre contre sa propre « folie » en déniait ses tentations métaphysiques leibniziennes, mais aussi ses tentations spéculatives en matière religieuse. On sait comment, parvenu à maturité, Kant reprendra cette base épistémologique dans sa *Critique de la raison pure* (1781) : le réel (*noumène*) dispose d'une existence en soi ; pas l'ombre d'une tentation idéaliste. Mais il n'arrive jusqu'à moi que filtré par les structures a priori de mon esprit que sont *l'espace et le temps* ; il ne me parvient que comme *phénomène*. Du même coup, le réel est l'objet possible d'une croyance mais seul le *phénomène* est susceptible d'un savoir. Remplacez le couple espace-temps par celui de « langage, postulats, méthode, modèle », et vous avez l'essentiel de l'épistémologie contemporaine. Cette œuvre majeure consolide donc le retour de Kant, conscient ou non, à son enfance luthéro-morave et étend à la dimension totale du réel la distinction réformatrice entre le *Deus nudus* et le *Deus revelatus*. La *Critique de la raison pratique* (1788) me paraît alors construite sur une dénégation de la dénégation précédente, sur un retour vers sa « double folie ».

Kant distingue très vite entre le *Wohl* (plaisir) et le *Gute* (bien) ; ce dernier se donne comme intention bonne liée à une loi universalisable et enracinée dans la raison pratique fonctionnant a priori, en amont de tout plaisir, de

10. La parenté de l'épistémologie de Kant avec celle de Luther a été peu pointée. On trouvera quelques éléments de celle du Réformateur, certes dans la *Dispute de Heidelberg*, mais aussi dans le « Du serf arbitre », *Œuvres*, t. V, Genève : Labor et Fides, 1958, p. 109 s. et dans son « Commentaire sur la Genèse », *Œuvres*, t. XVII, Genève : Labor et Fides, 1975, p. 299 s.

toute utilité, de tout intérêt du sujet éthique ou du prochain. *Le bien suppose l'unique antécédence du discours de l'Autre*, ici la voix de la raison s'énonçant dans la règle universelle : « Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous¹¹ ». En apparence donc, les bases de la morale aristotélicienne et thomiste sont dépassées, ainsi que le cortège de petits chefs qu'elle implique, puisqu'aucun discours du Maître ne vient dire un savoir préalable sur l'ontologie de l'homme et a fortiori sur les valeurs. L'éthique est entièrement accrochée à la voix d'un Autre, même si celle-ci n'est pas transcendante mais uniquement transpersonnelle, puisqu'elle est la voix de la raison universelle en chacun de nous. Mais cette voix n'est pas sans une dimension sadique qui impose un devoir défini a priori, sans prise en compte de la joie ou de la peine du prochain, pas plus que du sujet moral d'ailleurs. Ainsi, et à titre d'exemple, l'interdit du mensonge ne souffre aucune exception, pas même s'il s'agit du sauvetage d'un homme que l'on sait par ailleurs innocent ! On peut affirmer que seul est pris en compte l'intérêt de l'Autre (ici la voix de la raison universelle) mais non celui des partenaires humains de l'acte moral ; cet Autre exerce donc une véritable tyrannie sur l'espace moral.

Kant n'en reste pas là et pose, en guise de conclusion, trois postulats relevant en apparence de l'ordre nouménal : a) un tel bien implique de supposer la liberté de l'homme, faute de quoi l'éthique serait absurde ; b) un tel bien est long à atteindre, d'où la nécessité d'affirmer l'immortalité de l'âme ; c) le débranchement du devoir et du plaisir implique un lieu où soient réconciliés la vertu et le bonheur, d'où la nécessité de poser un jugement final et donc un Dieu qui réglera les comptes.

C'est ici que Lacan pointe un nouveau retour du refoulé : en fait, dit-il en substance, cela revient à poser un Autre absolu, un Autre tyrannique, un Autre non affecté par le manque et non inscrit dans la finitude du langage ; en un mot, un Autre qui n'est pas tant un lieu de désir qu'un lieu de jouissance. Sa place est double : on peut le repérer *sous la forme de l'Autre de l'impersonnelle raison* qui dicte l'impératif catégorique de manière inhumaine, produisant une éthique insensible à la joie et à la peine des hommes ; on peut aussi le repérer *sous la forme d'un Dieu qui, au terme de l'histoire, jugera chacun selon ses œuvres*, ce qui est une nouvelle manière de poser que cet Autre reste dans la jouissance et ne se maintient pas dans le désir. Qu'on le veuille ou non, le sujet humain de l'éthique, placé devant une telle figure, ne peut au mieux que venir occuper la place de l'obsessionnel et fonc-

11. Plus remarquable encore, et aussi pointé par Lacan : non seulement le plaisir (*Wohl*) n'est pas signe que l'on est sur le chemin du bien (*Gute*), mais c'est même le contraire : en cette vie, obéir au principe moral entraîne souvent une douleur (donc prise de distance vis-à-vis de l'aristotélisme de Thomas d'Aquin mais, par contre, naissance d'une dimension masochiste de l'acte moral).

tionner dans la séduction de cet Autre ; si besoin est, il en rajoute toujours plus quant à l'exigence de la loi¹².

Nous venons de le voir, cette dénégation est certes épistémologique car ses postulats terminaux reviennent à poser un savoir sur un Dieu éternel qui jugera les hommes, mais aussi un savoir sur l'être-réel de l'homme : liberté et immortalité de l'âme. De plus, *elle est aussi lourdement théologique* avec ses conséquences sur la sotériologie¹³ : Luther refusait de faire de cette morale le lieu du salut, le lieu où l'homme serait jugé, le lieu où l'homme déciderait de son être. L'homme est sauvé par la foi et non par ses œuvres : c'est la relation de foi, lieu de reconnaissance mutuelle, lieu où se redistribuent les places respectives de Père et de fils, qui fait le salut, et non un faire et a fortiori un se faire. Autrement dit, le salut est une affaire de placement symbolique et non l'issue d'un règlement de comptes sur les comportements.

Or, dans sa nouvelle logique, Kant inverse l'ordre salut-obéissance. Son traité sur *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) ira jusqu'au bout dans la dénégation de son enracinement théologique familial : « [...] la bonne voie ne conduit pas de la rémission des péchés à la vertu, mais bien au contraire de la vertu à la rémission des péchés¹⁴ ». À cette date, le renversement, par rapport à son sol natal morave, est total : il reprend le vieux concept de « folie » qu'il utilisait déjà dans son œuvre de jeunesse, mais qu'il applique maintenant à qui veut, à la suite du Réformateur, donner priorité à la relation à Dieu sur l'éthique : « Quand le culte de Dieu est mis au premier rang et qu'on lui subordonne la vertu, son objet est une idole, c'est-à-dire qu'il est conçu comme un être auquel nous pouvons espérer plaire, non par une bonne conduite dans le monde, mais par l'adoration et des flatteries¹⁵ ». Il poursuit, dans ce passage encore, en affirmant que la religion est le couronnement de la vertu et non l'inverse. Il ne reste rien du *sola fide* luthérien.

La structure obsessionnelle de l'œuvre kantienne est donc patente, qui procède par dénégations successives :

- dénégation de son enfance morave par la « folie de la raison et de la sensation » qui a caractérisé sa prime jeunesse philosophique ;
- dénégation de cette dénégation (et donc retour sur le sol luthérien) par

12. La relative ignorance de Lacan sur l'histoire de la théologie ne lui permet pas de cerner d'assez près cette nouvelle dénégation que, quant à moi, je résumerai ainsi : *annulation du retour, conscient ou inconscient, de Kant à Luther, c'est-à-dire à son enfance morave.*

13. On oublie souvent que Kant, à côté de la philosophie, enseignait aussi la théologie systématique.

14. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Paris : Vrin, 1972, p. 262.

15. *Id.*, *ibid.*, p. 211.

son épistémologie qui retrouve, en la généralisant, celle du Réformateur allemand ;

– nouvelle dénégation (et donc retour à la « folie » qui est en fait celle du prométhéisme occidental) par la pose d'une éthique autonome où la voix de l'Autre, prenant ici la forme de la raison universelle, s'impose sans prise en compte de l'amour, du sentiment, du plaisir ou de la douleur. Cette dénégation se redouble par la postulation d'un Autre-Dieu jouisseur qui règle les comptes et constate les résultats, le salut se jouant explicitement dans les comportements vertueux du sujet de l'éthique.

Dans « Kant avec Sade », Lacan s'est demandé si tout le travail de Kant ne visait pas à refouler sans cesse la malignité de l'Autre en tant que pervers. Étendant sa réflexion à tout le christianisme, le psychanalyste français écrit : « Assurément le christianisme a éduqué les hommes à être peu regardants du côté de la jouissance de Dieu et c'est en quoi Kant fait passer son volontarisme de la loi pour la loi [...]. On peut penser que Kant y est sous la pression de ce qu'il entend de trop près, non pas de Sade, mais de tel mystique de chez lui, en le soupir qui étouffe de ce qu'il entrevoit au-delà d'avoir vu que son Dieu est sans figure : *Grimmigheit* ? Sade dit : être suprême en méchanceté¹⁶ ». Autrement dit, Kant mesure, plus ou moins consciemment, que le *Souverain Bien lié à la morale est une figure mortifère*, tel l'Autre du pervers, jouissant car sans manque. Dans un premier effort, il le débranche donc de l'éthique après l'avoir débranché de l'épistémologie. Mais, parce que ce démarquage est chez lui de l'ordre d'un refoulement, cet Autre fait retour sous la forme d'une intransigeance invivable de la loi morale mais aussi, dans ses postulats situés en fin de la *Critique de la raison pratique*, d'un Dieu qui juge selon les œuvres. Sa compréhension de la religion suit, qui réhabilite de fait ce salut par les œuvres et signe définitivement l'écriture obsessionnelle de son parcours.

Sade, au contraire, assumera cette malignité de l'Autre et se proposera de laisser agir dans le réel ce que Kant refoule sans pouvoir maîtriser le retour du refoulé.

La théologie systématique, surtout dans ses dimensions dogmatiques et éthiques, court sans cesse le risque de l'obsessionnalité : masquer la malignité du Dieu méchant, tenir ensemble la toute-puissance de Dieu sur laquelle on ne veut pas céder et son innocence (comme par exemple chez Calvin pour lequel Dieu a décidé à l'avance de la mort inéluctable du marchand égaré dans la forêt, sans pour autant tenir cet homme pour innocent puisque, ignorant

16. J. LACAN, *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 772-773. J'ai moi-même attiré l'attention sur ce « retour » d'un Dieu pervers qui caractérise régulièrement l'histoire de la théologie. J'ai pris pour cela l'exemple de Calvin dans la dénégation qu'il opère sur l'œuvre de Luther : *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris : Cerf, 1991, p. 107-120.

tout des décisions divines, celui-ci aurait dû prendre ses précautions¹⁷). Ayant besoin de la toute-puissance de l'Autre pour accéder lui-même à la toute-puissance, l'obsessionnel s'épuise à séduire cet Autre, en lui prêtant une volonté qui n'est que l'envers de son propre désir. Dans cette course, il se doit de se poser en des lieux de savoir : Dieu tout-puissant des commencements créationnels, littéralisme biblique, infaillibilité au niveau des structures ecclésiastiques, maîtrise ultime sur les valeurs morales, rétablissement des rapports légaux avec Dieu à l'aide du *tertius usus legis*, lecture fondatrice sans cesse recommencée des premiers chapitres de la Genèse posés comme dépositaires d'un savoir sur les « commencements innocents », etc. Le Dieu qui sous-tend de tels discours, auteur ou garant d'une exigence sans fin, n'apparaît pas pour ce qu'il est, en fait un pervers, parce que sans cesse le discours religieux, voire théologique, dénie les figures et censure les discours : tel un chien battu qui lèche la main qui le frappe, l'éthique religieuse ne court-elle pas le risque de biaiser sans cesse et d'appeler « Dieu d'amour » une divinité dont la manière de fonctionner mériterait un autre qualificatif ? C'est l'un des gouffres qui menacent sans cesse la théologie et qui installent le sujet dans un discours obsessionnel, quitte à ouvrir toutes grandes les portes libératrices du fantasme où peut enfin se dire en se déguisant la haine de ce tyran céleste¹⁸.

2. Français, encore un effort si vous voulez être républicains !

La philosophie dans le boudoir paraît en 1795, soit sept ans seulement après la *Critique de la raison pratique*. Nous nous intéressons ici au cinquième dialogue : « Français, encore un effort si vous voulez être républicains¹⁹ ». D'entrée, notons-en le cœur : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque²⁰ » ; déjà, par l'incise que j'ai mise en italique, la voix d'un Autre s'annonce qui nous rapproche de Kant ; encore que, nous le verrons, ce rapprochement est superficiel, le pervers étant d'une certaine manière l'envers de l'obsessionnel²¹.

La première affirmation de Sade consiste à renverser les rôles classiques :

17. Cf Jean CALVIN, *Institution chrétienne*, I, xvi.

18. Luther a su analyser qu'une telle divinité le rendait malade, alors qu'il succombait, non par absence de Dieu, mais par trop grande présence de celui-ci, présence qui ne peut alors être distinguée de celle du diable. Cf Jean-Daniel CAUSSE, « Luther et l'angoisse de l'enfer », *ETR*, 1994/4, p. 515 s. On peut ajouter que Paul avait déjà perçu les effets ravageurs d'une telle éthique (cf Rm 7).

19. SADE, *La philosophie dans le boudoir*, (Folio), Paris : Gallimard, 1976, p. 187 s.

20. C'est moi qui souligne.

21. J'ai exposé les grandes caractéristiques de la structure perverse dans *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op. cit., p 107 s ; mais aussi, et avec plus de détails, dans « Quelques remarques sur la perversion d'après "Kant avec Sade" », in : *Dires*, revue du Centre d'études freudiennes de l'Université de Montpellier III, 1986/4. Je n'y reviens donc pas ici.

il faut fonder la religion sur les mœurs et non les mœurs sur la religion, ce en quoi il prend la même position que le Kant de *La religion dans les limites de la simple raison*. Les énoncés semblent d'abord se réduire à une attaque contre le Dieu chrétien en tant qu'il a servi de soutien à la tyrannie et auquel Sade entend substituer les divinités païennes : « Oui, citoyens, la religion est incohérente au système de la liberté [...]. Mais il en faut une au peuple, assure-t-on ; elle l'amuse, elle le contient. À la bonne heure ! Donnez-nous donc, en ce cas, celle qui convient à des hommes libres. Rendez-nous les dieux du paganisme²² ». Mais pourquoi du paganisme ? Une incise *fait lapsus* et dit donc la vérité dans la mesure où ces dieux étaient des divinisations d'hommes : « Et, comme on avait espoir d'être adoré soi-même un jour, on aspirait à devenir au moins aussi grand que celui qu'on prenait pour modèle²³ ». Peut-être que ce choix des dieux païens pour venir occuper le lieu de l'Autre n'est pas une simple affaire de concession à un peuple stupide ; quelque chose autour du déni de la finitude s'y dévoile, qui mériterait un détour. Après tout, dans le jardin d'Éden, le serpent ne tenait pas un autre langage quand il encourageait à manger le fruit afin « d'être comme des dieux²⁴ ». *L'athéisme est ici le oui apparent, mais apparent seulement, au vide du lieu de l'Autre.*

En effet, malgré les protestations de Sade, *ce lieu ne reste pas réellement vide*. Dans ce même dialogue, il importe de repérer le thème de la « nature », laquelle s'avère être le fondement de l'éthique comme source de la loi : « Il n'y a vraiment de criminel que ce que réprouve la loi ; car la nature, nous dictant également des vices et des vertus, en raison de notre organisation, ou plus philosophiquement encore, en raison du besoin qu'elle a de l'une ou de l'autre²⁵ ». Une « nature » existe donc qui, notons l'expression, édicte des lois *au niveau de son propre besoin*. C'est pourquoi elle ne peut être limitée par les lois de la République : *elle est à elle-même sa propre loi* et s'impose aux lois successives. L'Autre n'est pas ici barré par la marque de la castration ; il ne témoigne pas de la loi, mais il est source d'une loi qui dit « son besoin » et donc sa jouissance. L'éthique alors s'aligne sur la volonté de cette « mère-nature » que rien n'encadre et que rien ne limite :

– Ainsi, « s'il était dans l'intention de la nature que l'homme fût pudique, assurément elle ne l'aurait pas fait naître nu²⁶ ».

– Ainsi la nature commande-t-elle aux hommes d'aimer commander ; d'où la nécessité d'ouvrir des maisons où toutes les fantaisies seraient pos-

22. SADE, *La philosophie dans le boudoir*, op. cit., p. 194 s.

23. ID., *ibid.*, p. 192.

24. Gn 3/5.

25. SADE, *La philosophie dans le boudoir*, op. cit., p. 204.

26. ID., *ibid.*, p. 216.

sibles sur les personnes convoquées ; la seule sanction étant réservée à qui refuse de se plier aux caprices du libertin²⁷.

– Ainsi, c’est de la nature que la femme tient obligation de se soumettre à qui la demande ; même son amour pour un homme précis ne peut la délivrer de cette obligation. La nature commande et celle-ci s’exprime entre autres par une loi expressément mentionnée : *le droit à la jouissance précède le droit à la propriété*, aucun lien postérieur de culture ne peut venir effacer celui de nature²⁸.

– Ainsi le meurtre est-il acceptable car en lui la nature révèle son véritable visage et son essence profonde : « Le meurtre est-il un crime aux yeux de la nature ? Telle est la première question posée²⁹ ». Or *la nature vit de la mort*, mort des plantes, des animaux et des hommes. Le meurtre n’est donc en rien offense à celle-ci.

Arrivés à ce stade, observons à quel point, chez Sade, la place de l’Autre n’est pas occupée par un Dieu barré par la croix, comme ce devrait être le cas en christianisme, mais au contraire par la « nature » jouissante puisque non inscrite en finitude par la castration symbolique. Car c’est bien de jouissance qu’il s’agit : le sadique jouit certes ; mais d’une jouissance indirecte ; celle qui jouit avant tout et dont le sadique n’est que le serviteur, c’est la Mère-nature située dans le lieu de l’Autre que n’affecte ici aucune limitation. D’où le diagnostic lacanien : Sade « nous déploie une vision de la nature comme d’un vaste système d’attraction et de répulsion du mal par le mal. La démarche éthique consiste alors à réaliser à l’extrême cette assimilation à un mal absolu, grâce à quoi son intégration à une nature foncièrement mauvaise se réalisera dans une sorte d’harmonie inversée ». Et le même Lacan de pointer, dans *l’Histoire de Juliette*, la confession de foi de Saint-Fond, l’un des personnages sadiens, en un « être-suprême-en-méchanceté ».

3. Reprise

Ainsi, sept ans après l’éthique de Kant, *Sade laisse advenir au langage la malignité de l’Autre de la morale* dont le projet réel est sa propre jouissance, sans égards pour la souffrance des sujets humains impliqués dans l’éthique. La dimension perverse de cet Autre tout-puissant n’est en rien occultée.

Toutefois, on remarquera aussi que Sade, à travers un discours « scandaleux », ne fait que porter au langage ce que Kant s’efforce de refouler sans bien y parvenir : *l’Autre de la morale est méchant*, que ce lieu de l’Autre soit occupé par un Dieu ou par une idéologie humaine de type politique, huma-

27. ID., *ibid.*, p. 218.

28. ID., *ibid.*, p. 221.

29. ID., *ibid.*, p. 237.

niste ou scientifique. Sous le couvert d'une éthique rationnelle et autonome, Kant refoule la malignité de cet Autre qui dicte l'impératif catégorique et qui, par exemple, interdit le mensonge même pour sauver un innocent ; transgressant sa propre épistémologie, il n'hésite pas à poser un Dieu-juge eschatologique jugeant sans miséricorde sur le seul motif de la pratique de la loi ; déniait sa propre tradition théologique luthéro-morave, il inverse la sotériologie en posant un seul salut possible par les œuvres.

La place manque pour généraliser l'observation grâce à l'étude d'autres systèmes philosophiques ou théologiques ; mais on peut déjà risquer que *l'essence de la morale réside dans cette écriture obsessionnelle par quoi se dénie et donc se masque l'essence perverse de l'Autre qui la soutient*. Ce qui la rend dangereuse, génératrice de souffrance et de mort psychologiques ou biologiques, c'est son articulation à un Autre absolu, tout-puissant, sans manque et sans désir, entièrement pris dans sa propre jouissance, que cet Autre soit un Dieu, y compris chrétien, ou une idéologie. Face à cette entité qui appelle une constante surenchère sur la loi, l'autosurveillance et les petits maîtres détenteurs de l'*orthos logos* (Aristote), du discours orthodoxe en matière d'anthropologie et de valeurs, l'éthicien théologique qui ne peut assumer la malignité perverse d'un tel Dieu est tenté de la masquer sans cesse à travers la structure obsessionnalisante de son discours où la haine d'un tel Autre s'occulte derrière une incantation sur l'amour, où le sacrifice du désir se mue en une célébration de la souffrance, où le trop-plein d'échec s'inverse, selon un processus bien connu, en dénonciation des autres comme portant le comble de la méchanceté (raciste, exploiteur, avorteur, tiers-mondiste, la mode idéologique fournissant le type de méchant qu'il faut présentement dénoncer comme incarnant le sommet de la malignité).

C'est dire, inversement, que *la seule manière de fonder une éthique théologique interne à la vie de foi est d'ordre christologique* : c'est au pied de la croix, là où Dieu se donne en finitude dans la mort de son Fils, que peut s'articuler une exigence qui se glisse à distance de l'obsessionnalité d'une part, de la perversion de l'autre. C'est en effet là qu'il s'offre pleinement comme le Dieu d'un désir enraciné dans un manque et non comme un Dieu jouissant à partir de son plein ; mais c'est aussi là que l'éthicien ne peut que s'interdire le retour à des lieux de savoir, tels les premiers chapitres de la Genèse, qui diraient les vérités éthiques d'un « commencement innocent » antérieur à l'histoire et antérieur au péché, qui diraient une volonté anhistorique d'un Dieu s'exprimant en amont de toute sotériologie³⁰.

30. C'est le lieu de rappeler que le débat que j'entretiens avec certains éthiciens protestants contemporains ne porte pas tant sur le contenu des valeurs qu'ils dégagent en matière de Droits de l'Homme, d'éthique sexuelle ou de bioéthique, que sur la méthodologie qui les conduit sans cesse à revenir à ce lieu de savoir innocent et premier que sont les premiers chapitres de la Genèse. Ainsi par exemple, J.-F. COLLANGE, dans un ouvrage par ailleurs remarquable,

II – MORALE ET ÉTHIQUE SELON LACAN

Après avoir sommairement parcouru Kant et Sade comme lieux typologiques où se manifestent deux impasses de l'éthique, je voudrais relancer la réflexion par un paragraphe formant parenthèse : la distinction lacanienne entre *morale* et *éthique*³¹ pourrait nous offrir un modèle épistémologique propre à relire Paul et Luther de manière plus pertinente et donc à poser une autre approche de l'éthique théologique. On trouvera cette distinction dans *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*.

Lacan repère le prototype de la morale dans celle qu'articula Aristote : nécessité de poser un savoir préalable sur l'homme et sur sa finalité, donc nécessité d'un *orthos logos*, d'un « savoir orthodoxe » ; cette exigence implique par suite un « discours du Maître », l'existence d'un Souverain Bien dans l'*archè* ou le *telos* suivant les écoles, mais, dans tous les cas, d'un lieu où se surmontent toute hésitation, toute finitude, tout manque et donc tout désir, tant en Dieu qu'en l'homme.

Ainsi la *morale* régle les rapports entre les Moi (je parlerai plutôt des *personnes*, ce terme désignant les places, les rôles, les masques, les modèles et les images³²), la *morale* appelle le savoir d'un Maître, le forçage du pédagogue et le projet du dépassement d'un humain qui pourrait enfin trouver sa cause en lui-même. Mon identité se forgeant ici par identification, le comportement se régle alors dans le jeu des images : les autres semblables étant mes images au miroir, leur souffrance, c'est ma souffrance et les soigner, c'est me soigner ; leur joie, c'est ma joie et les réjouir, c'est me réjouir ; leur mort, c'est ma mort et les nourrir, c'est nourrir mon image ; leur vie, c'est ma vie, etc. ; c'est dans cet aller-retour spéculaire que s'enracine le moteur de mon action morale. *Les valeurs de l'altruisme, de la philanthropie et de l'amour visent à préserver mon identité imaginaire en tant que celle-ci repose sur les autres qui sont porteurs de mes identifications*. Le narcissisme constitue le carburant de la morale en tant que l'amour pour mon Moi Idéal me pousse à préserver celui-ci lu dans le reflet des autres, Moi Idéal construit à l'image du dieu que je projette comme étant cause de soi, tout-puissant, tout-sachant, tout-voyant et immortel, bref ce que je désire être au fond de mon cœur. Mais il va de soi que cette morale qui vise à protéger l'autre en

Théologie des Droits de l'Homme, Paris : Cerf, 1989, ne peut que faire du Christ, non pas le lieu de pleine émergence de l'Origine où se déchiffre l'éthique, mais le seul lieu de réparation d'une Origine malmenée par la faute humaine ; c'est donc en amont de la christologie, et donc du Dieu inscrit dans le désir et la finitude, que se repèrent les valeurs.

31. Cette distinction de vocabulaire est strictement personnelle à Lacan et ne peut être exportée dans la lecture d'autres auteurs sans courir le risque du contresens.

32. Pour la différence entre la *personne* (moi imaginaire) et le *sujet*, cf entre autres J. ANSALDI, « La dépression nerveuse, son accompagnement pastoral et ecclésial », *ETR*, 70, 1995/4, p. 545 s.

tant qu'il est porteur de mes imagés, en tant qu'il empêche l'homme d'être un loup pour l'homme, refoule et donc inscrit dans l'obsessionnalité la haine des autres qui m'interdisent d'aller au bout de ma jouissance, et la haine de l'Autre (Dieu ou idole) qui m'impose cette ascèse.

Inversement, l'*éthique* est pour Lacan liée à l'ordre du symbolique et à l'assomption d'un *sujet du désir*, sujet qui n'émerge que par l'acte de nomination de l'Autre. Éthique du sujet donc, éthique de la singularité certes, éthique qui vise à se tenir à distance de la position perverse, laquelle entend effacer toute dimension de sujet en soi et en l'autre pour le seul profit de la jouissance d'un Autre non barré, d'un Autre non inscrit dans la castration symbolique, d'un Autre dont on se fait serviteur de la jouissance, d'un Autre qui — Dieu, Raison ou Mère-Nature — ne peut apparaître que comme un « être suprême en méchanceté ». Dès lors le *sujet* éthique ne peut vivre cette exigence qu'au-delà d'une mort à l'imaginaire, d'une mort aux modèles et aux images, au-delà de la morale du « vivre ensemble ». En ce sens, Antigone en est le prototype dans le monde grec, elle qui, refusant la morale commune incarnée par Créon, assume son désir en entrant encore vivante au tombeau ; le Christ en est le prototype dans le monde judéo-chrétien par sa démarche comparable vis-à-vis d'une morale assumée par les chefs du peuple, mais aussi par Ponce Pilate.

Par suite, cette éthique implique deux modalités :

- une seule loi qui est celle de la castration comme condition d'émergence du sujet de la parole (assumer sa finitude et ne plus se poser comme candidat à une toute-puissance supposée être celle de la divinité) ;

- un seul commandement qui peut se résumer dans un « ne cède pas sur ton désir », désir du sujet de l'éthique certes, mais aussi désir de l'Autre qui, lui aussi inscrit dans la castration, se maintient en position de désir et non de jouissance. Car, il faut y insister, ce « ne cède pas sur ton désir » appelle toujours un « cède sur ta jouissance » : désirer en effet implique un manque en soi (tel le Dieu de Luther) ; jouir au contraire implique la plénitude, la pleine coïncidence de soi à soi (tel le Dieu que pose souvent Calvin quand, de fait et sans peut-être le mesurer, il théorise à partir du Dieu du théisme).

Pourtant, par cette distinction, Lacan ne pose pas une alternative, comme s'il fallait choisir l'*éthique* contre la *morale* : cette dernière et sa dimension obsessionnelle ne sont pas économisables dans le champ de l'imaginaire, c'est-à-dire dans le champ social. Mais ce que Lacan a montré, c'est que tous ces systèmes moraux, théistes, humanistes, marxistes, scientistes, etc, sont tous construits sur le modèle aristotélicien.

Par cette distinction, le psychanalyste parisien veut en fait se donner un outil herméneutique permettant de démasquer la malignité de l'Autre qui se

cache derrière la morale. Par là, il introduit une tension, une dualité et non un dualisme, entre d'une part la *personne dont l'identité imaginaire se construit par son faire* dans l'imitation des images et, d'autre part, le *sujet dont l'identité symbolique advient comme structure de réponse à une parole paternelle* qui prononce son nom et l'inscrit dans la filialité adoptive. Sans le mesurer, et *mutatis mutandis*, il reprend à sa manière la démarche de Luther, au début de son *Commentaire aux Galates*, qui pose la différence entre une *justice devant Dieu* toujours obtenue par la foi sans les œuvres de la loi et une *justice devant les hommes* où le premier usage de la loi (*usus politicus*³³) est indépassable. On ne peut abandonner ni l'un ni l'autre : vivant devant Dieu, l'éthique s'enracine dans la liberté chrétienne et l'*agapè* qui sont fruits de la communion au Christ et non d'une norme (pas de troisième usage de la loi) ; situé devant les hommes, on ne peut que vivre dans un monde sans christologie ; la *morale* s'impose alors qui ne peut être régulée que par un premier usage de la loi.

Après cette parenthèse luthérienne, revenons à l'analyse lacanienne qui, intraitable sur les dimensions imaginaires de la *morale*, ne conduit jamais à y renoncer³⁴ : sans elle, on ne pourrait pas vivre en société, comme Freud l'a bien montré dans *Malaise dans la civilisation*. Ce qu'apporte Lacan par sa critique, c'est un discernement quant aux lieux et aux modes d'édification de la morale commune aux hommes : elle ne peut naître et se développer que dans le champ du Même, dans l'ordre de l'imaginaire. Ce n'est en rien une affirmation péjorative car c'est dans ce champ que nous vivons ensemble : il s'agit de démystifier, d'arrêter de se leurrer et non de fuir dans un angélisme impossible en cette histoire.

Mais comment le *sujet du désir* peut-il s'en accommoder ? Très mal : enraciné ailleurs, dans une *éthique du désir*, il s'arrache quelquefois dans un *non possumus* critique voire héroïque, comme Antigone ; le plus souvent, il assume la *morale* commune avec l'humour nécessaire pour ne pas prendre au sérieux jusqu'au bout les dieux, les savoirs, les Maîtres, les pédagogues et les idéaux qui la garantissent : les dieux y sont de l'ordre de l'idole, de la projection du Même ; les idéaux, aussi nobles soient-ils, sont produits et tenus en laisse par la poussée narcissique. *Dans l'ordre de la morale, l'universalité des valeurs ne signifie rien d'autre que l'universalité actuelle des images et des idéaux dominants*. Toutefois, cette lecture démystifiante étant faite, l'inévitable dimension obsessionnelle de la morale perd sa nocivité automatique

33. Rappelons que le *primus usus legis* concerne l'usage de la loi pour la vie en société ; le *tertius usus legis*, s'il avait sens dans la foi, concernerait l'usage de la loi dans le rapport à Dieu ; le *secundus usus legis* désigne la loi en tant qu'elle met en évidence le péché et conduit à choisir le chemin du salut par la foi seule.

34. « [...] le champ des biens, naturellement ça existe, il ne s'agit pas de le nier [...] » : J. LACAN, *Séminaire VII, op. cit.*, p. 370.

quand elle est repérée comme telle et donc quand cette morale est vécue dans l'humour dont je viens de parler.

On ne peut renoncer à la morale (règne du monde chez Luther) car, malgré son ambiguïté, elle demeure le seul rempart possible contre la perversion ! Certes, Lacan note bien que, pendant un temps court, les Occidentaux ont cru, à l'exemple de Marcuse, que l'heure de la jouissance était devenue possible et que la permissivité tous azimuts en était la suite logique. La clinique freudienne puis lacanienne a dénoncé ce rêve : l'homme est un loup pour l'homme ; le bien des autres, c'est ma mort, et mon bien, c'est leur mort. Le spectacle de cette permissivité entrevue fait lever en nous l'angoisse : moi et les miens pouvons à tout moment devenir l'objet de cette jouissance des autres, objet de la jouissance du délinquant, du drogué, du libertin, du tyran, du terroriste. *C'est probablement dans ce frisson face à la jouissance possible de l'autre qu'il faut trouver la source du retour en force de la question morale.* Comment y échapper malgré les ambiguïtés de celle-ci ? Et pourtant, comment ne pas la considérer comme provisoire, dans la certitude qui est la nôtre que le seul salut possible est dans *la foi et ses fruits* et non dans *la morale et ses normes* ?

III — DEUX LIEUX THÉOLOGIQUES DU DÉBAT

Bien qu'exprimée dans d'autres mots et avec d'autres concepts, la problématique soulevée par Lacan n'est pas nouvelle et je voudrais la pointer chez Paul et chez Luther ; en réalité, j'ai déjà commencé à le faire.

1. L'apôtre Paul, écrivant dans les années 50 de notre ère, repère aussi deux champs possibles de constitution de l'identité :

— d'une part, le champ de « l'homme extérieur », qu'il appelle aussi « l'homme selon la chair ». C'est le champ du *péché* ; ce mot, malgré son usage courant, n'a pas de connotation morale (il provient du tir à l'arc — littéralement « manquer la cible ») et désigne le ratage du lien filial vis-à-vis de Dieu ;

— d'autre part, le champ de « l'homme intérieur », de « l'homme selon l'esprit ». *Ici, l'identité se définit dans un procès de parole* où l'« Abba, Père » que prononce le croyant répond à un « tu es mon fils adoptif » prononcé par Dieu, « adoptif » car en rien lié à l'ordre des choses mais pur produit de la parole de nomination³⁵.

Au début de l'Épître aux Romains, Paul analyse justement la constitution de l'identité dans le champ imaginaire de l'extériorité :

35. Cf par exemple la dynamique de Ga 4 et celle de Rm 8.

– Le Grec, le païen, le sage de ce monde se fabriquent des idoles et se laissent nommer par elles par choc en retour. Plusieurs siècles avant, Jérémie écrivait déjà : « Ils disent à leur œuvre de bois : “tu es mon père” et à leur œuvre de pierre : “c’est toi qui me donnes la vie”³⁶ ». L’idole, qu’elle soit de métal ou de mental, qu’elle soit religieuse, idéologique ou philosophique, appartient à l’ordre du Même ; elle est projection d’un Moi Idéal à partir de laquelle se constitue l’identité imaginaire.

– Le juif, le religieux, entendent construire leur identité par l’observation stricte des lois morales et rituelles. C’est une autre manière de rester dans l’ordre du Même, une autre manière d’être cause de soi, autofabriqueur de sa propre identité.

Dans les deux cas, l’apôtre repère l’impasse obsessionnelle, voire quelquefois perverse, d’un tel processus de constitution de la morale et de la synthèse du monde. Il note la dimension de toute-puissance narcissique d’une telle voie : « Les juifs [les croyants] demandent des miracles [entendez : un dieu tout-puissant qui les rend puissants] ; les Grecs [les philosophes] recherchent la sagesse [entendez : la cohérence des concepts qui assurent la maîtrise du monde]. Nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les Grecs³⁷ [...] ».

Ce bon connaisseur des systèmes philosophiques grecs, mais aussi de la religiosité et de la pratique de la loi juive qu’était Paul prend à contre-pied ces efforts en détruisant le lieu spéculaire des images projetées. Notre identité ne repose pas sur la séduction de la toute-puissance mais sur la parole d’un Dieu qui se manifeste comme barré, inscrit dans la mort de la croix ; sur un Dieu qui, se vidant de son statut de jouissance (toute-puissance, toute-science, etc), prononce une parole de désir sur l’homme, une parole paternelle et adoptive à partir d’un manque dont la croix est le signifiant. C’est dans cette seule parole que l’identité symbolique du croyant se construit.

Mais du même coup le champ de la pratique se déplace. *Il est extraordinaire de remarquer que Paul, lorsqu’il exhorte ses fidèles à tirer les conséquences de leur déplacement identitaire, n’en appelle plus à la pratique de la loi morale et religieuse mais les invite à se recentrer autour des grands signifiants où le Désir de Dieu, inscrit en finitude, se donne à connaître : le baptême est le signe de votre mort et de votre résurrection, alors vivez de cette mort et de cette résurrection ; la cène est le lieu où s’atteste la présence de cette parole adoptive qui vous constitue comme « homme intérieur », alors adaptez votre comportement à la logique de cette rencontre, etc. C’est bien d’une éthique, au sens lacanien du terme, qu’il s’agit, d’une vie pratique*

36. Jr 2/27.

37. 1 Co 1/22.

qui s'enracine non dans les normes morales extérieures, *mais dans le lieu de la constante rencontre du désir de Dieu et du désir de l'homme.*

Dans la vie de foi, il n'y a donc plus de place pour la *morale* mais il y en a bien une pour une *éthique* du désir, désir qui, ici, s'appelle « foi ». En ce lieu, l'interdit de l'inceste prend la forme de l'interdit de l'idole, la seule loi stable de l'Ancien Testament, l'interdit de se construire dans le champ du Même ; ici encore, le commandement unique, qui se distille certes en paroles concrètes dans la spécificité des situations, est bien : « ne cède pas sur la foi », « ne cède pas sur le salut par la seule foi », ne cède pas sur le fait de ne tenir ton identité que du seul désir de salut de Dieu pour toi, désir qui te pose dans la filialité sans conditions morales préalables³⁸.

Toutefois, l'apôtre n'est pas fou ; il mesure bien que l'« homme intérieur » ne vit pas sans l'« homme extérieur », que la tension duale est indépassable ici-bas et que, sans verser dans quelque dualisme ou manichéisme que ce soit, l'oscillation et le compromis ne peuvent être économisés : aussi prend-il en compte les normes qui régulent, non plus le champ chrétien, mais le champ du monde dont la loi romaine et le magistrat sont les gardiens³⁹. Paul est le plus ancien auteur du Nouveau Testament ; à l'autre bout, l'Évangile de Jean résumera la situation de manière comparable : « être dans le monde mais n'être pas du monde ».

2. Je n'évoquerai que très brièvement la position de Martin Luther, position résumée dans la « théologie des deux règnes » si mal comprise et si souvent caricaturée !

Le Réformateur utilise le mot de « justice » pour dire l'identité de l'homme. Or, en début de son *Commentaire de l'Épître aux Galates*, il pose cette dualité ici-bas indépassable :

– devant les hommes, je suis toujours justifié par mon obéissance aux règles morales et légales ;

– devant Dieu, je suis toujours justifié par la foi seule sans les œuvres de la loi, sans les règles de la morale⁴⁰.

Dans le monde des hommes, ce que nous avons appelé la morale est indépassable car c'est par elle que les personnes subsistent dans l'équité et la sécurité. Dans un autre texte consacré à l'*autorité civile*, le Réformateur montre bien que, sans la morale et les lois civiles, les pauvres seraient détruits, la vie familiale impossible, l'ordre minimal totalement déstabilisé⁴¹. Il s'agit bien,

38. L'Épître aux Galates est une illustration de ce seul commandement : « ne cède pas sur la foi ».

39. Rm 13/1-7.

40. M. LUTHER, *Œuvres*, t. XV, Genève : Labor et Fides, 1969, p. 23 s.

41. Id., « De l'autorité temporelle », *Œuvres*, t. IV, Genève : Labor et Fides, 1958, p. 13.

par la *morale*, de faire barrage à la jouissance perverse. Mais le croyant, précise-t-il, n'a rien à gagner ou à perdre dans ce monde de la *morale* car son identité réside ailleurs. Certes il s'y engage et souvent fort loin, mais dans la liberté que donne la filialité retrouvée et dans l'humour qui s'enracine dans le franchissement d'une frontière identitaire qui implique une inscription au niveau du désir, au niveau de la foi, par-delà le bien et le mal moral. Ce même croyant vit donc, à l'image d'Antigone certes, mais surtout du Christ, dans une dualité qui le fait osciller entre une *morale* qu'il repère bien comme étant capturée par le champ de l'idole et une *éthique*, je dirai une *sanctification*, où les valeurs, enracinées dans la foi, sont incompréhensibles pour qui n'a pas franchi cette frontière identitaire⁴².

CONCLUSION

C'est justement sur ce concept de « passage d'une frontière identitaire » que je voudrais conclure.

1. Posons d'abord le principe :

– Antigone « est passée » ! Elle est entrée vivante au tombeau, au-delà du mur de l'imaginaire ! Elle est « passée » sans d'abord trépasser ! Ne cédant pas sur son désir, elle ne peut que relativiser une morale qu'impose Créon au nom de la vie commune dans la cité grecque⁴³. Par ailleurs, vers la fin de son parcours, Lacan a institué la « passe » : moment de basculement où l'analysant, butant sur la castration et traversant son fantasme, peut maintenant changer de place et devenir analyste. Or cette « passe », nulle autorité n'en possède le savoir pour accrédi-ter ou exclure le « passeur » ; seul ce dernier peut et doit en témoigner par sa parole. Lui non plus n'en « sait » rien ; tout au plus peut-il témoigner de sa vérité.

– L'évangile possède aussi un mot comme disant la traversée d'une situation frontière : c'est celui de « Pâques » qui signifie « passage », passage d'Égypte en Terre promise à travers l'angoisse de la mer, passage du Vendredi-Saint à la résurrection, à travers l'angoisse du silence du Samedi-Saint, passage de la foi qui est aussi mort et nouvelle naissance !

Dans tous les cas, le « passeur » se méfie des possesseurs du savoir, qu'ils soient maîtres en morale, en science, en « humanitaire » comme on dit aujourd'hui, en politique, en religion, en psychanalyse. Pour ce qui est de la foi,

42. Faut-il insister encore sur le fait qu'il s'agit d'une *dualité* (due au provisoire d'une situation marquée par le *déjà là* et le *pas encore*) et non d'un *dualisme* (fondé sur des ontologies à jamais irréconciliables) ? Les dualités, à l'inverse du dualisme, ne sont pas pour toujours et pour partout ; elles attendent un dépassement eschatologique. Ce serait bien que cette nuance puisse enfin être entendue !

43. Cf l'analyse de Lacan en fin de son *Séminaire VII*.

l'Évangile de Jean en rend bien compte : « En vérité, en vérité je vous le dis, celui qui reçoit ma Parole et qui a foi en Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle ; il ne vient point en jugement mais il est déjà *passé* de la mort à la vie⁴⁴ ». La « vie éternelle » énoncée ici au présent n'est donc pas d'abord une autre vie, mais une vie autrement enracinée⁴⁵ ; « il ne vient pas en jugement », ajoute l'évangéliste, car juger implique *morale*, droit et savoir ; or « il est passé », il n'est plus en droit concerné par l'obsessionnalité de la morale et la nécessité de ses maîtres ; son comportement relève maintenant des seuls « fruits de la foi » et ne peut se figer dans des lois.

2. Le principe posé, il faut aussitôt inscrire la réalité : en psychanalyse, le « passeur », émergeant comme *sujet* du désir, n'en reste pas moins une *personne* concernant sa demande. Dans la foi, l'« homme intérieur » ne vit pas dans le Royaume de Dieu mais toujours en histoire ; cette dimension de foi et de désir n'est que la victoire, journallement remportée car journallement mise en cause, sur l'« homme extérieur » et sa structure pécheresse. Dans les deux cas, le « passeur », ou l'« homme de la Pâques », reste impliqué dans une vie en société où les catégories morales de bien et de mal sont les seuls remparts possibles contre la jouissance du pervers. C'est pourquoi la pratique et la réflexion morales le mobilisent.

Mais à l'heure même où il s'y dévoue, et quelquefois plus que d'autres, il ne peut pas ne pas repérer la capture du champ moral par les Moi idéaux et les idoles, la naissance des valeurs à même les reflets narcissiques ; il ne peut pas ne pas lire l'universalité de ces valeurs, tels les Droits de l'Homme par exemple, comme le produit d'une prise de pouvoir au niveau des images dominantes ; il ne peut pas ne pas prendre acte que la morale, dans sa fonction de rempart contre la perversion, reste capturée comme l'envers de cette dernière, comme cachant la malignité de l'Autre, bref comme enfermée dans l'obsessionnalité et les conséquences de souffrance identitaire qu'elle entraîne.

En ce sens, le « passeur » est un gêneur qui ne peut apparaître aux yeux des maîtres que comme fou ou scandaleux. Il y a toujours de la jouissance dans le pouvoir, même si, comme dans le monde ecclésial, il est défini comme un service. Or les pouvoirs sont ennuyés par le *sujet de l'éthique* alors même que la *personne morale* leur convient fort bien. Penser l'éthique à partir d'une « théologie de la croix » gêne forcément les autorités qui ne peuvent maîtriser la réflexion trop chaloupée à leur goût de ces théologiens qui jamais ne concluent sur des savoirs définitivement utilisables par eux ; on leur préfère généralement ceux que Luther appelait les « théologiens de la

44. Jn 5/24.

45. Contrairement à des paroles trop faciles, ce présent de la vie éternelle n'exclut pas sa reprise au-delà de la mort biologique, lors de la résurrection des morts ; en tout cas l'Évangile de Jean l'atteste.

gloire » qui s'appliquent à relire sans cesse les Écritures, non pour y entendre, dans les « inter dits » des mots, une parole dérangeante qui fait « passer », mais pour y additionner des savoirs dogmatiques et moraux directement monnayables par les structures⁴⁶.

Oui, plus que jamais il faut de la *morale* pour protéger les faibles et maintenir un vivre-ensemble qui conserve les structures du monde afin que la prédication de l'évangile soit encore possible demain ; et tant pis pour sa dimension obsessionnelle dont les effets ne peuvent être limités que par l'humour. Mais qu'on permette en même temps au fidèle, à l'heure même où il s'y engage, de garder la distance de la foi et donc de l'humour : *c'est qu'il habite en un lieu de filialité où l'émergence du sujet n'est pas fruit de la vertu*. Et pourtant, il faut quand même de la vertu pour servir les *personnes* sans lesquelles aucun *sujet* ne pourrait émerger à l'ouïe de la prédication.

C'est dans cette ambiguïté, loin de la jouissance des savoirs et des pouvoirs, que devrait résider l'humble tâche de l'éthique théologique : collaborer, sans la cautionner religieusement, à l'inévitable morale obsessionnelle liée au *primus usus*, tout en pointant sans cesse du doigt l'inaliénable liberté des enfants de Dieu qui accèdent au Père et demeurent sans crainte sous son regard sans la médiation des œuvres de la loi et donc sans un *tertius usus*.

Jean ANSALDI

IPT : Faculté de Théologie de Montpellier

46. Sur l'inévitable collusion du pouvoir et du savoir en matière de vérité de l'homme, cf les grinçantes analyses du théologien et psychanalyste strasbourgeois R. SUBLON, « Du magistère, du mensonge et de l'éthique ou comment empêcher Dieu de mentir », *Revue des sciences religieuses*, 1984/1-2-3, p. 196 s.