

**D.U. Psychanalyse
Montpellier III**

NOTES AUTOUR DE

L'éthique de la psychanalyse

DE JACQUES LACAN

Cours et Séminaire Tome 3, Montpellier
Terereatau Scan 27 03 2016

Avertissement

Il s'agit ici de notes de cours destinés à des étudiants et non d'un ouvrage spécialisé; par ailleurs, on ne trouvera que la trace écrite d'un enseignement oral plus développé.

On se s'étonnera donc pas de l'absence de fondements rigoureux et de l'aspect partiel de certains développements.

INTRODUCTION

1. Il ne s'agit pas ici de procéder à une lecture cursive du *Séminaire VII* ; il appartient à chacun de le faire pour son propre compte. Tout au plus souhaitons-nous faciliter cette lecture en éclairant latéralement tel ou tel aspect de l'œuvre.

En effet ce *Séminaire*, central de mon point de vue, est un travail piégé : Lacan y avance en s'appuyant sans cesse sur un débat serré avec Aristote et son Souverain Bien, Augustin et le péché originel, Descartes et le surgissement du sujet, Kant et l'impératif catégorique, Sade et son Souverain en méchanceté, Bentham et l'éthique utilitariste, Nietzsche et le nouvel hédonisme, et bien d'autres encore. Or, comme à son habitude, il procède de manière plus allusive et synthétique qu'analytique. Qui ignore à peu près tout de ses interlocuteurs passe à côté de la visée première.

Par ailleurs il importe que les grandes notions lacaniennes soient en place. Exemple : Lacan posera la grande règle de l'éthique de l'analyse : « Ne cède pas sur ton désir ». Qui confond le *désir* et la *jouissance* conclura trop vite à un nouvel hédonisme, alors même que c'est à une éthique héroïque que Lacan en appelle, éthique toujours située aux confins de la mort et dont l'*Antigone* de Sophocle fournira le paradigme.

2. Déjà, en son premier chapitre, Lacan se démarque d'un hédonisme spontanéiste en posant l'inéluctable de la culpabilité comme un fait de structure et non, simplement, comme le résultat d'accidents historiques individuels. Certes il y a en chacun de nous de la culpabilité « pathologique » liée aux avatars de notre histoire personnelle; l'obsessionnel, avec ses symptômes spécifiques et son besoin de punition en est un exemple. Mais la culpabilité structurelle (il n'emploie pas ce terme) est d'un autre ordre : « S'il y a en effet quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance de l'omniprésence, dirions-nous, du sentiment de culpabilité »²⁰⁷. Freud l'a d'ailleurs pointé dans le mythe fondateur de *Totem et tabou* : le pacte du « vivre ensemble » entre les frères, et donc toute vie collective, se tisse sur un fond de culpabilité.

Ici deux sous-remarques s'imposent :

— On mesure à quel point Lacan va se démarquer d'une compréhension de la psychanalyse comme entreprise de déculpabilisation tout azimut, d'une définition de celle-ci comme liberté sans loi. On pense ici à la lecture de Freud faite par Marcuse et qui a dominé le freudo-marxisme et les années 68, mais qui est restée peut-être dans le soubassement inconscient de notre univers collectif²⁰⁸ :

Cet auteur garde de Freud le *principe de plaisir* mais interprète le *principe de réalité* comme un *principe de rendement* imposé par les pouvoirs afin d'éviter que trop d'énergie ne se dépense dans la sexualité au détriment du travail socialement rentable. Or une telle manière de faire serait aujourd'hui dépassée du fait de la richesse de la technique et de l'abondance des biens. Du coup Marcuse appelle à abandonner ce principe et à laisser libre cours à la spontanéité du plaisir : le corps qui ne serait plus utilisé comme un instrument de travail à plein temps se sexualiserait à nouveau. La régression impliquée dans un tel développement de la libido se manifesterait d'abord par une activation de toutes les zones érotiques et donc par la renaissance de la sexualité polymorphe prégénitale et par le déclin de la suprématie génitale. Dès lors, prophétise toujours Marcuse, la sublimation serait encore possible qui ouvrirait sur des comportements renouvelés, mais sans régression instinctuelle. Bref, un monde sans lois et sans éthique s'annoncerait où l'homme deviendrait naturellement fraternel, naturellement respectueux de la nature, etc. Au pessimisme pragmatique que Freud développe dans *Malaise dans la civilisation*, Marcuse substitue un nouvel orphisme dont Narcisse serait en quelque sorte le dieu.

Cette relecture marcusienne de Freud possède un point commun avec Lacan : ce dernier ne croit pas non plus que l'éthique de la psychanalyse doive se donner pour idéal la maturation génitale d'un désir au départ polymorphe et pervers. Mais ce point mis à part, Lacan se situe aux antipodes et c'est à titre de contre-épreuve illustratrice que j'ai convoqué Marcuse dans ce débat.

Pour Lacan en effet, la culpabilité est d'abord effet de structure; elle est produite par le désir lui-même. L'ordre suivant doit être conservé : — Il y a de l'éthique parce qu'il y a du désir; — Il y a du désir parce qu'il y a de la loi; — Il y a de la loi parce qu'il y a du langage et de la mort. Le *toujours-déjà-là* de ces trois affirmations va marquer l'éthique de l'analyse d'une dimension de tragique indépassable.

— Ce *toujours-déjà-là* de la faute va-t-il rapprocher Lacan de Saint-Augustin et de sa notion de *péché originel* ?

Il n'est pas douteux que les deux hommes ont en commun un point de départ clinique, même si celle-ci ne repose pas tout à fait sur les mêmes techniques : pour Lacan cela va de soi; pour Augustin la place

²⁰⁷ *Le Séminaire VII*, Paris, Seuil, 1986, p 11.

²⁰⁸ *Eros et civilisation, Contribution à Freud*, Paris, éd. de minuit, 1968.

manque pour être plus précis. Pourtant, on trouve chez lui une longue auto-analyse²⁰⁹; mais aussi une longue et attentive écoute pastorale de tiers pendant de nombreuses années où, comme Esaïe, il ne pouvait que constater : « Les pères ont mangé des raisons verts et les fils en ont eu les dents agacées ».

Le problème théorique d'Augustin était double : d'une part il n'avait aucune idée de la définition et du fonctionnement d'un mythe; pour lui, l'antécédence d'Adam et de sa faute était historique au sens diachronique du terme. D'autre part, et pour rendre compte du *toujours-déjà-là* de la faute et de la culpabilité, il ne connaissait d'articulation entre les générations que la dimension biologique de la sexualité. La culpabilité devait donc passer par là : « La faute originelle provient d'un péché réellement commis par un unique Adam et transmis à tous par la génération (*generationem in omnes transfusum*). On mesure que par là se mettait en place un malheur culturel sur la sexualité occidentale.

Évidemment Lacan n'en n'est plus là : c'est qu'il connaît une autre articulation entre les générations, le *registre du symbolique* : le sujet est fruit du langage; or celui-ci le précède mais comme une dimension toujours habitée par le désir de l'Autre. Parce que mon histoire est d'abord celle du désir de l'Autre, ma naissance est anticipée et la culpabilité peut précéder mon existence.

— Autrement dit, et pour conclure sur ce deuxième point, on voit que, dès son introduction, Lacan se situe quant à son éthique : il s'éloignera d'Aristote et du primat du plaisir dans l'éthique, des reprises contemporaines de l'hédonisme, du moralisme kantien, pour intégrer l'apport de certains courants du judéo-christianisme (Augustin, Luther, Kierkegaard, etc). Aucune « libération » politique, sociale, sexuelle, ne pourra extraire l'homme de sa dimension de tragique : Antigone ne commence pas sa vie à zéro; elle ne peut oublier sa descendance œdipienne et effacer l'*atè* familiale avec laquelle elle doit se confronter jusqu'au bout.

Nous en sommes peut-être à une définition nouvelle de la psychanalyse : est-ce une démarche thérapeutique ? Une herméneutique ? Une *Weltanschauung* ? Peut-être un peu de tout ça; mais avant tout *la psychanalyse est une éthique du désir*.

3. Une distinction sémantique va jouer un rôle capital dans l'ouvrage : la différence entre *morale* et *éthique*. (Il ne faut pas dogmatiser et la reporter partout : d'autres auteurs emploient indifféremment l'un ou l'autre terme; d'autres encore les distinguent autrement).

La psychanalyse lacanienne a mis en évidence la différence entre le *Moi* (personne) et le *Je* (sujet). Le *Moi* est essentiellement d'ordre spéculaire et donc imaginaire : je m'identifie aux images sociales que me renvoie l'autre (notez le « a » minuscule). Le sujet surgit du choc avec la parole de l'Autre; il est donc essentiellement d'ordre symbolique et inévitablement inconscient. (Notez le « A » majuscule).

— La *morale* est donc d'ordre *imaginaire*; elle règle les rapports entre les personnes (*persona* = masque), entre les semblables. Or l'image étant investie narcissiquement (si je m'identifie à l'autre, cet autre devient *Moi*), la morale suit dans ce registre. (Cf « Tu aimeras ton prochain *comme toi-même* »). Ce que je dois aimer et protéger sur l'autre c'est l'image de mon *Moi*. Nous sommes dans la *morale* et sa surveillance par le surmoi. (Nous y reviendrons longuement).

Ne nous y trompons pas, Lacan ne prône pas l'effacement de la morale de la vie commune qu'il appelle le *monde du bien* ou des *biens*. Il n'ignore pas qu'il faut vivre ensemble. D'ailleurs, constate-t-il, l'analyse n'est pas sans avoir sécrété dans l'histoire des règles morales : idéal de l'amour génitalisé, idéal de l'authenticité, c'est-à-dire d'une transparence de *Moi* à *Moi*, idéal de non-dépendance.

— Mais là n'est pas le spécifique de la psychanalyse qui doit au contraire s'inscrire dans une *éthique*, c'est-à-dire un comportement *qui permette le surgissement du sujet*. Or ici aussi un « tu dois » se donne que Freud a ainsi formulé : *Wo es war, soll ich werden*, ce que Lacan traduit, de manière discutable mais suggestive : « Là où est le ça que le je advienne ». L'éthique de l'analyse se situe donc essentiellement autour de cette advenue du sujet; d'où la fameuse loi : « Ne cède pas sur ton désir ». Mais du même coup, si l'on situe bien l'éthique sur l'axe du symbolique et non de l'imaginaire, on ne peut plus faire le contresens qui consisterait à comprendre : « Ne cède pas sur ta jouissance ». Non seulement l'éthique de l'analyse n'appelle pas à la jouissance tout azimut; mais elle entend justement se démarquer de la perversion, là où précisément on cède sur le désir pour garder intact l'accès à la jouissance.

²⁰⁹ Cf. entre autres *Les Confessions*.

L'ÉTHIQUE ARISTOTÉLICIENNE

I. INTRODUCTION

Pourquoi ce détour par Aristote auquel Lacan revient sans cesse ? C'est que cet auteur va jouer un rôle décisif dans le monde occidental. Le psychanalyste français s'en sert donc comme d'un contrepoint pour mieux mettre en lumière sa propre théorisation. Toutefois cette affirmation est trop simpliste. En effet, Lacan n'entend pas purement et simplement substituer un système de valeur à un autre et universaliser l'éthique de la psychanalyse. Ce qu'il appelle « l'éthique des biens », il sait que ça existe et que c'est indépassable²¹⁰. Dans une conférence qu'il a prononcée à l'Université Paul-Valéry, en janvier 1984, J.-A. Miller le constate, et je le cite d'après mes notes manuscrites : « Certes il existe par ailleurs des normes morales pour vivre ensemble. Elles sont des significations appartenant à l'ordre de l'imaginaire ». Mais cet imaginaire n'est pas un registre péjorativement qualifié, comme on l'a souvent conclu un peu vite dans les rangs lacaniens; il est constitutif de l'homme que rencontre la psychanalyse. Toutefois, constate Lacan, « La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme [...] avec son propre désir ». Dès lors l'éthique de l'analyse est avant tout *l'éthique de la parole à l'intérieur de la cure* ; elle n'est pas exportable au gré des envies impérialistes.

En effet, et pour être caricatural, on peut dire que la position de l'analyste dans la cure exige qu'il passe du statut de *sujet supposé savoir* à celui d'*objet a*, à la fois objet rejeté et objet cause du désir. Que l'analyste parle ou se taise, l'analysant reste suspendu à un « Que me veut-il ? ». Un éthique de l'analyse est donc indépassable dans son centre et non dans ses marges. Elle est une éthique du parler et du se taire, du bien-dire et du ne-rien-dire; elle est effort pour se maintenir au niveau du signifiant et ne pas glisser vers la prise de pouvoir qu'impliquerait un savoir sur le signifié et sur le sens. Parce que le projet est ici l'advenue d'un sujet du désir en son lieu qu'est l'inconscient, (*Wo es war, ich soll werden*), l'éthique est symbolique et donc frontalement opposée à toute éthique enracinée dans les exigences du surmoi. Il n'y est pas d'abord question du bien commun, du bien ou des biens de l'analysant ou des autres, mais de l'advenue d'un sujet.

Si donc Lacan va se frotter sans cesse à Aristote, ce n'est pas pour se substituer à lui mais pour mettre en lumière que l'éthique de l'analyse se situe ailleurs et vise ailleurs. Toutefois Aristote joue un rôle plus grand que lui-même. Par delà sa pensée spécifique, il a servi de prototype au monde occidental jusqu'au renversement kantien et même après : quand on écarte les variables et qu'on se centre sur les structures profondes, on s'aperçoit que les morales qui ont voulu rompre avec Aristote (type voltairien et humaniste, type rousseauiste et naturalisme, type marxiste et social, etc), sont issues d'un même moule et le reproduisent. Dès lors, derrière son débat avec Aristote, c'est de tout le courant moral majoritaire en Occident que Lacan va se démarquer.

On doit enfin préciser que ce que Lacan oppose à Aristote, ce n'est pas tellement sa propre éthique que celle qu'il croit, à tort ou à raison, lire chez Freud à même l'*Entwurf*. Le coup de génie du psychanalyste français est d'avoir perçu dans ce « Brouillon pour une psychologie [...] », non un traité d'anatomo-physiologie du système nerveux mais un travail d'éthique. A ce moment de l'expérience clinique de Freud, dit-il, rien n'appelait cette médiation du plaisir par la réalité, rien sinon une nécessité éthique. C'est pourquoi, lors de la lecture de cette première section, je vous invite à avoir toujours en regard, outre le texte lacanien, sur *L'éthique à Nicomaque d'Aristote* mais aussi l'*Entwurf* de Freud²¹¹.

II. LES GRANDES LIGNES DE L'ÉTHIQUE D'ARISTOTE

1. Il importe de situer Aristote à grands traits :

— Pour le comprendre, il faut d'abord prendre distance de l'optimisme socratique. Pour ce dernier, le mauvais comportement était lié à un mauvais savoir sur soi et sur les choses. Grâce à la mise en œuvre d'une maïeutique adaptée, passant par un « se re-souvenir », Socrate espérait dépasser l'acte moral négatif. Aristote réagit : certes il ne disqualifie pas le savoir, loin de là. Mais il note son insuffisance en

²¹⁰ Cf. p 370.

²¹¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, GF n° 43; S. FREUD, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p 316 ss.

raison d'une intempérance propre à la volonté. L'éthique exige un dressage de celle-ci afin que la vertu devienne une habitude.

— Platon, dans le *Philèbe*, avait aussi posé les bases d'une éthique. Pour lui, le Bien existe, indépendamment de l'homme, dans le monde des *Idées Éternelles*. Il est donc situé en arrière, ce qui entraîne une éthique déductive. Aristote inverse le processus et construit de manière largement inductive. C'est que pour lui, la réalisation de l'homme comme de toutes choses est en avant. *Chaque existence est tendue vers une finalité spécifique ou elle se réalise*. Ainsi, la finalité d'une pierre est de parvenir le plus près possible du sol; lorsqu'elle atteint ce but, elle atteint aussi son repos. Il en est de même pour tous les êtres et donc aussi pour l'homme. L'éthique humaine qualifie donc un acte orienté vers la finalité, l'inhabitation dans le *Souverain Bien* : arrivé à ce stade ultime, l'éthique n'a plus de raison d'être car le suprême bonheur va coïncider avec le suprême repos.

2. L'homme donc agit et son action vise le Bien en vue du bonheur. Mais on mesure tout de suite l'aspect éclaté de cette visée : le bien, pour un architecte, c'est une maison réussie; pour un affamé c'est la fin des pincements de son estomac, etc. L'homme est-il condamné à cette sectorisation ? Certes non : ces biens ne sont que des étapes provisoires qui ne donnent pas le bonheur; ce sont des biens en vue du Bien. La nourriture est, bien maîtrisée, dans l'axe du Bien mais ne coïncide pas avec le *Souverain Bien* : le repas fini, l'homme demande encore; et cette demande atteste qu'il n'a pas atteint la finalité de son être.

Une valeur peut être qualifiée d'éthiquement bonne si, d'une part elle ne contredit pas la marche vers le Souverain Bien et, d'autre part, si elle s'inscrit dans son axe.

3. Mais comment savoir où est le *Souverain Bien*, la *Chose* que l'homme désire en dernière instance sous divers désirs parcellairement investis ? L'éthique ne peut le dire; il y faut le détour par l'interrogation rationnelle de l'être, par la métaphysique et donc par le philosophe. Pour qu'il y ait *ethos*, il faut qu'il y ait d'abord *orthos logos* (discours droit). *Il y faut donc du maître*.

Remarquons que ce maître est là de fait mais non de droit absolu : tout homme devrait pouvoir interroger son être et donc déduire la direction de son désir (ou « tendance », ou « appétit », ou « inclination », suivant les écoles aristotéliennes). Mais, je l'ai dit plus haut, Aristote n'est pas un optimiste : une telle lecture ne peut être faite que par le sage qui s'est libéré de l'intempérance des passions, des illusions qui le font courir après de fausses finalités, etc. Le savoir sur l'*orthos logos* implique la médiation d'une élite. Remarquons que ce « maître » est présent dans les systèmes qui ont cru dépasser Aristote; prenons quelques exemples :

— Au XIII^e siècle, St-Thomas, christianisant en partie Aristote, mesure que le péché est obstacle entre l'homme et la connaissance de sa finalité : la révélation et la loi naturelle inscrites par Dieu dans sa création, interprétées par le magistère ecclésiastique, fonctionneront alors comme *orthos logos*.

— Dans le rationalisme humaniste, la finalité de l'homme et donc les moyens d'y parvenir seront éclairés par les philosophes et appelleront l'éducation de l'École « libératrice ».

— Dans le marxisme, la « classe ouvrière » est seule à même de fonctionner de manière messianique et de désigner les voies d'une humanisation finale de l'homme redéfinie à partir du « matérialisme scientifique », etc.

L'aristotélisme, sous toutes ses formes, même celles qui ont cru naïvement en prendre le contre-pied, appelleront la définition de la finalité de l'homme, c'est-à-dire de son être profond et donc l'existence d'un discours du maître.

4. Toutefois cet *orthos logos* ce savoir sur l'être, ne suffit pas : encore faut-il que la volonté y consente et meuve l'homme dans le sens du bien désirable. Tous n'y sont pas également préparés par la nature; dans tous les cas, note Aristote, il y faut une pédagogie. Toutefois une mise en mouvement dans chaque cas conduirait à une dépense énergétique ruineuse. C'est pourquoi Aristote souhaite un dressage de la volonté qui conduise à une *habitude*, c'est-à-dire à une espèce de seconde nature. Le passage de la métaphysique à la pratique morale appelle donc encore ici du maître qui permette de transformer la vertu héroïque en une espèce de répétition.

5. Reste alors à parler du *plaisir* auquel Aristote consacre une large partie de son livre X.

Il refuse le principe hédoniste selon lequel le plaisir serait identique au bien; mais aussi les définitions qui en font un mal qu'il faudrait fuir. C'est que le plaisir ne peut être isolé; il est ce qui accompagne éventuellement une action et la parachève : « Le plaisir parachève l'activité qui se déploie, non pas à la manière d'une disposition ou d'une qualité inhérente, mais à la manière d'un ornement qui s'ajouterait de surcroît, comme la beauté pour ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse »²¹².

Dès lors le plaisir constitue un signal. A partir de lui, il est possible d'analyser si l'activité qui le provoque se situe ou non dans l'axe du *Souverain Bien*.

212 *Ethique à Nicomaque*, X, IV, 8.

III. SYNTHÈSE

On mesure combien que les « révolutions » humanistes, scientifiques ou marxistes, n'ont en rien modifié les structures de l'éthique aristotélicienne. Certes le Souverain Bien, identifié par la théologie augustinienne ou thomiste avec le Dieu de la Bible, sera contesté; mais c'est pour être remplacé par un autre « idéal », un autre savoir sur l'homme. La morale a partie liée avec le *savoir sur l'homme en tant que personne* et non avec la *vérité de chaque sujet*. Ainsi :

— Le Bien est ce vers quoi tend un être pour réaliser sa fin. Donc Bien et Fin s'articulent et renvoient à une *nature humaine*. La bonté est plénitude d'être.

— La raison est le lieu spécifique du discernement. Elle ne crée pas de normes puisque celles-ci sont données avec la *nature humaine*; mais elle est le lieu du discernement. Elle fait alliance avec des maîtres et une pédagogie du dressage de la volonté. Le plaisir est indice du bien et non sa définition.

Autrement dit, « La valeur morale extrinsèque de l'acte humain n'est donc pas à considérer à partir de sa seule capacité à satisfaire le désir ou de procurer du plaisir [...] La valeur morale se réfère ultimement à la vocation de l'homme à réaliser sa plénitude d'être [...] Ainsi l'éthique est définie comme science des actes humains pris dans leur orientation par rapport à la *fin dernière* »²¹³.

Avant d'interroger la révolution kantienne qui va préparer les chemins de Freud, on mesure déjà les questions que la psychanalyse peut poser à cette « morale du bien ou des biens » :

— Cette hiérarchisation raison-passion est-elle conforme aux données de la clinique ? La raison, soi-disant transparente, n'est-elle pas piégée par le désir ?

— Le *savoir du maître* qui vient prendre la place de *la vérité du sujet* ne fait-il pas obstacle au surgissement de ce sujet ?

- Cette plénitude finale (réalisation de l'être dans le Souverain Bien) est-elle réellement finale ou, au contraire, « retrouvailles » avec un Souverain-Bien-arrière qui n'a jamais été mais dont l'absence creuse un manque qui met en mouvement ?

- Le plaisir est-il réellement l'indice du bien du sujet ou le lieu de son possible enlèvement ?

²¹³ R. SUBLON, *Fonder l'éthique en psychanalyse*, op. cit. p 35-36.

DAS DING

I. INTRODUCTION

Avant de poursuivre sur l'évolution ce qu'il appelle la *morale*, surtout chez Kant et Sade, Lacan éprouve le besoin de marquer une pause en explorant le concept de *Das Ding* ou de « Chose ».

1. Tout au long de *l'Éthique*, il va jouer sur deux mots allemands, *Das Ding* et *Die Sache*, que l'on peut traduire respectivement par « chose » et « objet ». Sa compréhension est la suivante : *Die Sache* désigne l'objet en tant que manipulable, fabriqué par l'homme et ayant un certain usage. *Das Ding* désigne « la Chose » en tant qu'entité échappant à l'homme. Traduire *Das Ding* par « l'essence de l'objet » peut être une approximation mais encore insuffisante. L'éclairage viendra ensuite.

2. Heidegger a travaillé le concept de *Das Ding* et il n'est pas impossible que cette étude ait marqué Lacan²¹⁴.

Qu'est-ce qu'une Chose ou, plutôt, qu'est-ce que la choséité d'une Chose en tant qu'elle est différente d'un objet, se demande le philosophe allemand ? Heidegger prend l'exemple d'une cruche : qu'est-ce qui fait d'elle un *Das Ding* et non une *Die Sache* ? Soyons attentif au fait que si l'argile cuite retient du liquide, elle ne le contient pas : le contenant c'est le vide et non la matière. Ce qui fait donc du vase une Chose c'est le vide qu'il désigne et non l'argile qui trace ses contours. *Avec l'argile, le potier s'est contenté de donner forme au vide*. (Comme la définition humoristique du macaroni : prendre une colonne de vide et y mettre de la pâte autour).

Toutefois ce vide déploie son être dans le fait de verser à boire; dans ce versement, se présentent la terre qui porte le cep, le ciel qui fit mûrir le fruit, l'homme qui verse et les dieux à qui sont destinées les libations. Ainsi donc lorsque l'homme ne réduit pas la Chose à un objet; celle-ci se donne comme vide, *mais vide qui convoque ciel et terre, hommes et dieux*. La Chose rassemble, met en relation, révèle l'être des rassemblés. *À partir de son vide, la Chose constitue le monde*.

Pour le moment, gardons ces notions comme remarques introductives. Nous n'allons pas tarder à y reconnaître certains thèmes lacaniens.

II. LECTURES DE FREUD

Vous lirez les détails dans les chapitres 4 et 5 de *l'Éthique* et des précisions supplémentaires dans ceux qui suivent. Je me contente de pointer l'essentiel.

1. Procédons d'abord à la relecture de deux textes freudiens :

— *L'Entwurf* (1995) : « Le complexe de *Nebenmensch* (autrui) se divise en deux parties, l'une donnant une impression de structure permanente et restant un tout cohérent, tandis que l'autre peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir »²¹⁵. Lacan souhaite une traduction plus littérale : « le complexe du *Nebenmensch* se sépare en deux parties, dont l'une s'impose par un appareil constant qui reste ensemble comme chose (*das Ding*) [...] ».

— *Die Verneinung* (1925) : « La fin première et immédiate de l'épreuve de réalité n'est pas de trouver, dans la perception réelle, un objet correspondant au représenté, mais de le retrouver, de se convaincre qu'il est encore présent ». Ce n'est pas tant la chose qu'il s'agit de retrouver que ses coordonnées de plaisir²¹⁶.

214 « La chose », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1968.

215 In *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, p 348-349.

216 Il est sage de lire entière « La négation » (*Die Verneinung*), in *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1985, p 135-139.

2. On le constate, à l'arrière-fond de tout objet il y a la Chose vécue comme une perte alors même qu'elle n'a jamais été possédée; Chose qu'on croit devoir *retrouver* alors même qu'elle n'a jamais été perdue car jamais possédée.

Dès lors il faut se libérer d'une interprétation moralisante et rationalisante de Freud qui a traîné un peu partout : il est vrai que le principe de plaisir (inconscient) consiste à retrouver sur tout objet le plaisir de « la première fois », et donc d'aller vers une expérience hallucinatoire de cet objet; par contre, le principe de réalité n'est pas un principe de réel qui rendrait sage l'expérience ! Le principe de réalité est tout aussi inconscient; il n'est qu'une autre face du principe de plaisir : pour que ce dernier ne se transforme pas en son contraire (hallucination et mort), le principe de réalité corrige le tir mais se tient au service du plaisir. Nous sommes là dans la face du *nebenmensch* qui entre dans les *vorstellungen*, les représentations, le langage.

Par contre, dès le départ, un trou noir se dessine, un *Das Ding* résiste qui reste hors langage, autour duquel ce même langage tourne comme l'argile du vase autour du vide central, mais qu'aucun signifiant ne peut désigner. Cet « extérieur absolu », ce *Fremde* (étranger menaçant), c'est ce autour de quoi tourne le langage sans y entrer; c'est ce que la *réalité* recouvre sans le couvrir.

III. AUTRES APPROCHES DE *DAS DING*

Nous allons serrer un peu plus cette notion par une double approche, diachronique et synchronique :

1. Inscrivons nous tout d'abord dans un temps « O + 1 » de la vie, temps évidemment mythique, temps davantage reconstruit que remémoré.

— Le premier besoin de l'enfant y mobilise son corps *sans intentionnalité* de sa part : le premier cri qu'il pousse ne demande rien à personne mais n'est que détresse face à la perte de l'homéostasie.

C'est la mère qui donne sens à certains mouvements somatiques et qui, ce faisant, place l'enfant dans un univers de langage; c'est elle qui, par sa réponse, transforme les *cris* de l'enfant en *demande*. Ainsi, en répondant au besoin, la mère inscrit l'enfant dans les signifiants, mieux dans *ses* signifiants. Se faisant, elle pose une dimension d'elle-même comme Autre. (C'est parce qu'elle désire que l'enfant lui demande le sein qu'elle interprète le cri comme demande du sein).

La détente somatique de l'enfant qui suit la réception de l'objet du besoin est aussi investie par la mère, interprétée par elle comme message de satisfaction que l'enfant lui adresse. Elle répond à ce prétendu message par des mots et des gestes qui sont *en plus* par rapport à la satisfaction du besoin; et c'est cet *en plus* qui fait *jouir* l'enfant, la jouissance étant ici étayée sur la satisfaction du besoin mais se situant au-delà. Du coup elle introduit une distance entre l'objet réel du besoin et l'objet formulé dans la prochaine demande car l'enfant souhaitera que le nouvel objet procure cet *en plus* de jouissance et ce sera inévitablement la déception.

Lacan a illustré ce décalage par la mise en tension entre les nombres ordinaux et les nombres cardinaux :

Dans la série ordinale, les nombres ne supportent pas le zéro; on a alors : 1°, 2°, 3°, 4°, etc. Dans la série cardinale, le zéro est une possibilité entre -1 et +1. On a alors : 0, 1, 2, 3, etc.

D'où :

Lecture de la mère	1 2 3 4
-----	-- -- -- -- , etc
Situation de l'enfant	0 1 2 3

La mère pose donc le *signifiant* 1 sur le *signifié* zéro de la demande et ce 1/0 va constituer le *signifiant unaire*. Pris dans le signifiant de la mère, le signifié primaire de l'enfant est perdu et aucun autre signifiant ne viendra le récupérer. Sur la base de cet « oubli », une entrée en culture est aussi possible au niveau du langage et tout signifiant peut maintenant être posé comme *signifiant binaire*. (Il faut au moins deux signifiants pour parler). Mais tout signifiant qui va désormais signifier les demandes successives feront référence à ce *moment premier*, à cet *en plus* : tout objet quêté ne servira pas seulement à combler un besoin réel mais viendra réveiller une demande de jouissance mythique perdue à jamais.

— Les besoins qui suivent vont donc s'inscrire dans les traces mnésiques de cette première expérience et se couler dans les signifiants de l'Autre. Sous l'effet de la *privation*²¹⁷, c'est alors une

²¹⁷ La *privation* renvoie à un manque réel, la *frustration* à un manque imaginaire de plénitude mythique (être comme des dieux), la *castration* renvoie au fait que je suis homme et non « dieu » et donc inscrit dans la finitude (manque symbolique).

demande adressée à l'autre-semblable qui peut s'organiser, demande faite dans les signifiants de l'Autre-altérité. Mais cette demande n'est plus réductible à l'objet du besoin; la privation au niveau de ce besoin réveille la jouissance que la première réponse avait provoquée; elle appelle le *en plus* de la jouissance mnésiquement inscrite; cette demande du besoin emporte donc en ses plis la demande d'amour à l'autre-semblable. Tout objet demandé fait référence à ce moment mythique où l'enfant a été comblé de telle manière qu'*aucun manque* ne subsistait. Tout *plein d'avoir* est cherché pour combler un *manque d'être* en vue de se croire sphérique, autofondé, sans besoin de recevoir l'être du lieu de l'Autre-altérité nommante.

La déception est donc inévitable entre ce qui a été donné sans avoir été demandé et ce qui sera donné au terme d'une demande. Entre les deux, quelque chose de l'ordre d'une *perte irrémédiable* s'inscrit dans le processus : la médiation du langage introduit une inadéquation entre l'objet du besoin et l'objet de la demande; l'autre de la jouissance est à jamais perdu et se pose comme le *Das Ding*, comme la Chose innommable. L'objet premier rêvé est imaginarisé comme quelque chose qui peut combler toute demande et resituer le sujet dans une plénitude d'être quasi-divine. La réalité de tout objet concret (*die Sache*) est décevante : aussi l'humain court-il de demandes en demandes, d'objet en objet sans jamais trouver dans aucun d'eux le repos rêvé²¹⁸.

2. Faisons maintenant une approche plus synchronique de *Das Ding* en allant plus en-avant dans le Séminaire²¹⁹.

« C'est qu'elle est, cette Chose, ce qui du réel, [...] du réel primordial, dirions-nous, pâtit du signifiant » (p 142). Il y a bien une jouissance globale et première du corps mythique de la Mère (la Mère en tant qu'Autre primordial et non en tant qu'épouse du Père). Nommé par elle, l'enfant entre dans le langage et veut la nommer à son tour. Or cette nomination encercle certes une partie de la Mère, celle qui entre en langage comme Autre; mais une partie de celle-ci, son corps de jouissance, reste opaque au langage. Perte d'une jouissance qui n'a jamais été possédée puisque le langage, qui lui est cotermporel, ne l'a jamais désignée. Dès lors, et par la suite, *Das Ding* peut se donner comme « chute de jouissance », comme ce qui manque à tous les *sachen* (objets) investis pour jouir d'une jouissance telle que le désir ne serait plus relancé vers d'autres objets.

3. Du même coup, on mesure que la *réalité* ne recouvre pas le *réel* et n'est en aucun cas synonyme d'objectivité externe. La réalité, c'est ce qui bouche l'absence de *Das Ding* : à ce vide, se substitue une organisation de signifiants (*Vorstellungen*) qui font le tour du manque de la Chose. La réalité fait bouche-trou; elle est réalité d'abord psychique régulant le principe de plaisir, permettant ainsi la poursuite du désir et de ses investissements sur des objets (*sachen*) substitutifs.

Dès lors la *morale des biens* que nous avons étudié avec Aristote semble avoir comme fonction de tenir *Das Ding* à distance pour creuser un espace de relance du désir. Il s'agit pour nous maintenant de tester cette hypothèse sur la morale de type aristotélicien. Toutefois, pour changer, nous allons prendre l'une de ses variantes : la synthèse thomiste. Morale officielle du catholicisme romain, elle persévère en sous-main dans les morales humanistes, évolutionnistes, rationalistes, naturalistes, marxistes, etc.

V. MORALES ET DAS DING

La *morale*, au sens lacanien du terme, implique un savoir préalable portant sur l'être de l'homme, son lieu d'accomplissement. Comme tout savoir, il est d'ordre imaginaire et implique un lieu de maîtrise : détournement de procédure qui transforme un *savoir sur la réalité* en un *savoir sur le réel*.

Ce lieu d'accomplissement, ce Souverain Bien, trahit bien la coïncidence espérée de l'homme avec *Das Ding* : lieu de récupération de la perte mythique, retrouvailles avec une jouissance qui n'a jamais existé, retrouvailles qui abolissent l'ordre de la demande et donc aussi du désir.

La morale régule donc doublement le rapport à *Das Ding* :

— D'une part en posant cette perte comme accident et donc comme non ontologique à l'homme (péché originel, civilisation pour Rousseau, mauvaise répartition de la production pour Marx, etc). Les retrouvailles eschatologiques dégagent un temps de l'histoire comme un temps de combat sous la direction du Maître.

²¹⁸ Cf. les enfants toujours en quête d'un jouet lequel est vite abandonné pour une autre demande peu après avoir été obtenu.

²¹⁹ p 142-144 de *l'Ethique*.

— Pendant cette histoire, *Das Ding* reste offert comme but. Tout objet métonymiquement investi ne peut être surévalué au point de devenir lutte à mort. Le rapport aux biens est ainsi régulé pour ouvrir sur un « vivre ensemble » passable mais nécessaire.

La morale règle ainsi le rapport à Das Ding : pas trop près pour qu'en lui ne s'éteigne pas le désir et donc la vie; pas trop loin pour que ne s'arrête pas la quête et donc pour que continue l'histoire.

Cette fonction heureuse de la morale est au prix de l'existence du Maître.

KANT AVEC LACAN²²⁰

I. TRANSITION

1. Nous avons cerné le concept de *Das Ding*, « objet premier » expulsé, en situation d'extériorité interne, case vide autour de laquelle dansent les représentations (*Vorstellungen*). Nous avons vu comment la morale de type aristotélicien tente de réguler ce rapport à la Chose faite de quoi tout objet (*Sache*) investi de la dimension de *Das Ding* deviendrait occasion de lutte à mort. Cette régulation se fait à trois niveaux au moins :

— En posant une dépossession arrière (paradis perdu pour causes diverses).

— En proposant des « retrouvailles avant » dans la pose d'un Souverain Bien, ici aussi dans des conditions diverses suivant les écoles.

— En organisant la sublimation. (Pour simple mémoire ici, l'étude de cette notion étant renvoyée à plus tard).

Le plaisir accompagne cette démarche comme indice que l'on est sur la bonne voie morale.

2. On voit déjà comment, selon Lacan, Freud va prendre ses distances vis-à-vis de cette démarche :

— Le Souverain Bien est interdit (perte arrière du corps mythique de la Mère; mais perte de ce qui n'est rien et n'a jamais été possédé). Donc impossible de la jouissance absolue.

— Le principe de plaisir implique le « retour du même » et à la limite l'hallucination de l'objet du « souvenir ». Il n'est en rien indice éthique.

3. Le coup de génie de Lacan me semble résider dans le fait qu'il a perçu en Kant un précurseur de Freud. On pourrait ainsi résumer les thèses de Lacan :

— Kant précède Freud en débranchant le *bien* du *plaisir* et en originant la loi dans une altérité radicale, ici définie par la raison, au lieu de la lier au plaisir, à l'utile, à la finalité, etc.

— Mais ce même Kant ne va pas jusqu'au bout de sa démarche, le retour du refoulé s'organisant, sous formes de postulats, en fin de sa *Critique de la raison pratique*. Dès lors, ce que Kant balbutie ne sera pleinement mis en évidence qu'avec Sade dans la mesure où le pervers agit en historicisant son fantasme que le névrosé refoule.

II. 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 prémices de sa pensée finale. Il s'agit de *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*²²¹. 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 au niveau de son œuvre de jeunesse.

1. 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. Après tout, bien qu'elle soit enseignée et honorée dans

²²⁰ Pour parodier le célèbre article de J. LACAN, « Kant avec Sade », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p 765-790 (à lire si possible).

²²¹ in *Œuvres complètes*, Paris, La pléiade, I, p 527 ss.

l'Université, la métaphysique n'est pas très différente des spéculations de Swedenborg : les deux enfilent des concepts sans se donner des 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 lui [...] »²²². 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 déjà il pose 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).

2. Si j'ai fait ce détour, ce n'est pas pour rappeler un point d'histoire de la philosophie mais pour pointer 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 « folie », (ce terme est de lui)²²³. 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 plus »²²⁴. (*Cela l'a donc concerné*). Ou encore, et 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 esprit [...] »²²⁵. *Dénégation donc de ce qui fut sa pratique ou, en tout cas, sa tentation de première jeunesse d'un penseur*²²⁶.

Le théologien se doit de remarquer que la voie de salut pour Kant 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 théologique²²⁷. 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, il 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*.

²²² *Op. cit.* p 560-561.

²²³ 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 ?

²²⁴ *Ibid.* p 359-360.

²²⁵ *Ibid.* p 564. Ne pas oublier que sa jeunesse philosophique fut leibnizienne.

²²⁶ Une autre manière de se sauver consiste à poser des frontières sûres, tel l'obsessionnel : Monique David-Ménard, dans un article suggestif, 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. (« Kant ou la patience des limites », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1987/2, p 169 ss).

²²⁷ 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 *Serf arbitre* (*Œuvres* V, p 109 ss) et dans son *Commentaire à la Genèse* (*Œuvres* XVII, p 299 ss).

3. 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 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 tous ». En apparence donc, les bases de la morale aristotélicienne et thomiste sont dépassées, ainsi que son 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 moral²²⁸.

Par ailleurs 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 règlera les comptes.

C'est ici que Lacan pointe un nouveau retour du refouli : 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, aux termes 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 fonctionner dans la séduction de cet Autre; si besoin est, il en rajoute toujours plus quant à l'exigence de la loi²²⁹.

4. 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 sotériologie*²³⁰ : 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 péchés »²³¹. 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 flatteries »²³². Il poursuit, dans ce passage

²²⁸ 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).

²²⁹ 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*.

²³⁰ On oublie souvent que Kant, à côté de la philosophie, enseignait aussi la théologie systématique.

²³¹ *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Paris, Vrin, 1972, p. 262.

²³² *Ibid.* p. 211.

encore en affirmant que la religion est le couronnement de la vertu et non l'inverse. Il ne reste rien du *sola fide* luthérien.

5. 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 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 se demande si tout le travail de Kant ne vise pas à refouler sans cesse la malignité de l'Autre en tant que pervers. Étendant à tout le christianisme, le psychanalyste français écrit : « Assurément le christianisme a éduqué les hommes à être peu regardant 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 méchanceté ». 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.

III. LA PHILOSOPHIE DANS LE BOUDOIR

La philosophie dans le boudoir paraît en 1795, soit 7 ans seulement après *La critique de la raison pratique*. Nous nous intéressons ici au cinquième dialogue « Français encore un effort si vous voulez être républicain »²³³. D'entrée, notons-en le cœur : « J'ai le droit de jouir de ton corps, *peut me dire quiconque* [...] »²³⁴; 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'obsessionnel²³⁵.

1. La première affirmation de Sade consiste à renverser les rôles classiques : 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, Dieu 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 paganisme »²³⁶. 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, on aspirait à devenir aussi grand que celui qu'on prenait pour modèle »²³⁷. 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

²³³ Dans l'édition Folio-Gallimard de 1976, p 187 ss.

²³⁴ C'est moi qui souligne

²³⁵ 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 ss; 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.

²³⁶ *Ibid.* p 195.

²³⁷ *Ibid.* p 192.

serpent ne tenait pas un autre langage qui encourageait à manger le fruit afin « [...] d'être comme des dieux »²³⁸. *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 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'autre [...] »²³⁹. 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 fut pudique, assurément elle ne l'aurait pas fait naître nu... »²⁴⁰.

— Ainsi la nature commande-t-elle aux hommes d'aimer commander; d'où la nécessité d'ouvrir des maisons où toutes les fantaisies seraient possibles sur les personnes convoquées; la seule sanction étant réservée à qui refuse de se plier aux caprices du libertin²⁴¹.

— 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 autre 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 nature²⁴².

— 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 au yeux de la nature ? Telle est la première question posée »²⁴³. 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.

2. 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 car 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 : « Il (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. 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, humaniste ou scientiste. 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.

V. CONCLUSION

Les conclusions lacaniennes me semblent assez justes, bien que trop simplifiées du fait que Lacan ne s'est pas imposé un détour par l'arrière fond luthérien et morave sur laquelle pensait Kant.

²³⁸ Genèse 3/5.

²³⁹ SADE, *op. cit.* p 204.

²⁴⁰ *Ibid.* p 216.

²⁴¹ *Ibid.* p 218.

²⁴² *Ibid.* p 221.

²⁴³ *Ibid.* p 237.

1. Kant a universalisé l'épistémologie luthérienne : il n'y a de connaissance que du Dieu qui, inscrit dans la finitude et la mort de la croix, s'arrime au langage. Du coup est exclu du savoir théologique un toute-puissance jouissance et non castrée. (Chez Kant, non connaissance du réel nouménal, seule connaissance de la réalité phénoménale).

Mais le philosophe de Königsberg n'a pas pu assumer ce même débranchement que Luther poursuit sur l'éthique : relativité des valeurs morales, l'être de l'homme ne se joue pas dans le bien et le mal mais dans l'échange des paroles de reconnaissance (salut par la foi). En réintroduisant un *se faire* de l'homme par la morale, mais aussi un Dieu qui, en fin d'histoire, règle les comptes, il atteste que l'acceptation de l'épistémologie luthérienne n'était que refoulement, le Souverain Bien aristotélicien faisant largement retour au niveau de cette éthique.

2. La question me semble alors être celle-ci : si même Kant ne peut aller jusqu'au bout et obsessionnalise la morale, est-il pensable d'en construire une qui échappe à cette dimension névrotique ?

Personnellement je ne le crois pas dans la mesure où la morale règle les rapports de convivialité entre les Moi, c'est-à-dire entre les *personnes*. Or le Moi est d'essence imaginaire, narcissiquement investi par un projet de toute-puissance; ce qui implique une Toute-Puissance projetée pour la réaliser. Cette projection, qu'elle soit de l'ordre d'un Dieu, d'une idéologie politique ou humaniste, produit inévitablement un *orthos logos*, et nous voilà repartis

Échapper à cette structure n'est possible que dans l'ordre du singulier : seul celui qui a buté sur la castration de l'Autre et donc sur la sienne est à même de se situer comme *sujet* et non comme Moi. Nous sommes alors, non dans une *morale*, mais dans une *éthique* de l'analyse que Lacan va développer (ou éthique de la foi chez Luther).

Toutefois, même qui se situe comme sujet n'échappe pas totalement à la morale obsessionnelle car il ne peut se poser comme une île et s'abstraire de la morale des biens : Antigone, pour le faire, est entrée vivante dans le tombeau. Qui ne se résout pas à cette dernière extrémité peut alors vivre cette morale commune avec l'humour kierkegaardien, sachant que sa propre dimension de sujet est ailleurs.

Autrement dit, l'éthique lacanienne que nous voyons se profiler ne peut avoir de dimension collective; elle est éthique de l'analyse. Qui l'assume comme respect de son propre désir ne peut s'exclure de la morale des biens. L'humour vient alors du fait de savoir que le lieu du Souverain Bien est vide de toute *Grimmigheit*, que ce Souverain Bien est remplissement d'un vide structural : la mère est interdite et *Das Ding* est un objet mythique. L'éthique lacanienne de l'analyse rejoint, sans toujours bien le mesurer, l'éthique de la foi de Martin Luther.

LA SUBLIMATION

La deuxième grande section de l'éthique est intitulée par l'éditeur « Le problème de la sublimation ». Nous allons y consacrer quelques rencontres pour éclairer certains points de son soubassement; et tout d'abord pour rappeler, sans approfondir, la problématique chez Freud lui-même.

I. LE CONCEPT DE SUBLIMATION CHEZ FREUD

Ce concept est certainement l'un des plus flottants que l'on trouve chez Freud. Cette hésitation a eu l'avantage de laisser la question très ouverte et de nous valoir un large éventail de publications dans l'histoire de la psychanalyse. Il va de soi que Lacan lui-même y apportera sa pierre, à partir des intuitions freudiennes certes, mais non sans de notables déplacements.

1. Freud aborde cette question de la sublimation assez tôt dans sa réflexion, dans *Les trois essais sur la sexualité* (1905).

Il en fait une alternative possible à la perversion : après avoir mis en évidence les pulsions partielles caractérisant la sexualité enfantine, il décrit l'évolution dans un double mouvement :

— Une partie de ces pulsions partielles se met au service de la génitalité pour en constituer les préliminaires.

— Une autre partie se sublime dans l'art. Freud donnera toujours une importance plus grande à la sublimation dans l'art que dans d'autres domaines²⁴⁴. Pourtant, dès la conclusion de ces *Trois essais*, il fera une allusion à la morale qu'il appelle ici « éthique » : « Il est ainsi permis de dire que la disposition sexuelle de l'enfant crée, par formation réactionnelle, un grand nombre de nos vertus »²⁴⁵.

(Il évident, pour Freud, qu'une troisième possibilité est celle de la fixation perverse à certaines de ces pulsions partielles sans accès à la génitalité).

Dans le deuxième essai, Freud précise, alors même qu'il étudie la période de latence (entre la sortie de l'œdipe et le réveil adolescent), le comment du refoulement qui permet au processus sublimatoire de se mettre en place : des « digues psychiques » se dressent qui sont construites à partir de la honte ou du dégoût provoqué par ces pulsions partielles.

Dans son troisième essai, il tente de préciser pourquoi la sublimation se produit dans telle lieu et pas dans un autre et il esquisse la théorie de la contagion par contiguïté : passage d'une zone érogène à un lieu sublimatoire contenant une possible association métonymique avec la zone érogène à désinvestir. Bien que souvent décrit avec des processus empruntés au réel anatomo-biologique, il semble bien que c'est au niveau de la contiguïté des signifiants que Freud se situe en fait²⁴⁶.

Dans tous les cas, il est important de souligner qu'il tient déjà pour acquis, et il n'évoluera guère (encore que nous lirons quelques remarques en sens contraire), que la sublimation porte sur le *but* des pulsions et non sur l'*objet*.

Ces premières remarques nous permettent déjà de saisir quelques allusions de Lacan dans son chapitre VIII, « La chose et l'objet » :

— Il distingue nettement la *formation du symptôme* de la *sublimation* : la première est *retour* du même « par voie de substitution signifiante » et permet, dans un compromis, de dire à la fois l'interdit et sa violation. La seconde fonctionne hors de cette substitution signifiante : « C'est un paradoxe, la pulsion peut trouver son but *ailleurs* que dans ce qui est son but, sans qu'il s'agisse là de la substitution signifiante qui constitue la structure surdéterminée, l'ambiguïté, la double causalité, de ce qu'on appelle le compromis névrotique »²⁴⁷.

— Lacan met aussi en tension *perversion* et *sublimation*, en se fondant sur une étude critique des apologues kantien. Selon Kant, invité à choisir entre le renoncement à un grand moment érotique et la satisfaction de celui-ci suivie d'une pénétration, un homme choisit habituellement la deuxième solution

²⁴⁴ *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, p 41ss.

²⁴⁵ *Ibid.* p 157.

²⁴⁶ Cette piste est particulièrement exploitée dans son texte de 1910, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*.

²⁴⁷ *L'éthique, op.cit.* p 132.

en sublimant son désir dans la morale. Cela ne paraît pas évident à Lacan : pour lui, la première alternative est possible s'il y a surdétermination de l'objet, « sublimation de l'objet », dit-il; c'est-à-dire en fait perversion. « Sublimation et perversion sont l'une et l'autre un certain rapport au désir qui attire notre attention sur la possibilité de formuler, sous la forme d'un point d'interrogation, un autre critère d'une autre, ou de la même moralité, en face du principe de réalité »²⁴⁸.

2. En 1908, Freud revient sur la sublimation en insistant sur la création d'une énergie non sexuelle : « (La pulsion sexuelle) met à la disposition du travail culturel une quantité extraordinaire de forces et cela, sans doute, par suite de la propriété particulièrement prononcée qui est sienne de déplacer son but sans perdre essentiellement son intensité. On appelle capacité de sublimation cette possibilité de changer le but qui est à l'origine sexuel contre un autre qui n'est plus sexuel mais qui est psychiquement parent avec le premier. En opposition avec cette aptitude au déplacement dans laquelle réside sa valeur culturelle, il arrive que la pulsion sexuelle subisse une fixation particulièrement tenace qui la rende inutilisable et la fait dégénérer à l'occasion en ce que l'on appelle des anomalies »²⁴⁹. Nous retrouvons encore ici la tension sublimation-perversion que Lacan reprendra dans la mise en tension entre Kant et Sade, tension que nous avons déjà vue.

Lacan refuse de se contenter de la solution freudienne, comme aussi de la reprise de Mélanie Klein sur un strict plan imaginaire : « La satisfaction du *Trieb* est donc paradoxale puisqu'elle semble se produire ailleurs que là où est son but. Allons-nous nous contenter de dire [...] qu'en effet le but a changé, qu'il était sexuel et maintenant qu'il ne l'est plus ? C'est d'ailleurs ainsi que l'article Freud. D'où il faut conclure que la libido sexuelle est devenue déssexualisée. Et voilà pourquoi votre fille est muette [...]. Allons-nous nous contenter du registre kleinien qui nous paraît contenir une certaine vérité, mais partielle, et parler de la solution imaginaire d'un besoin de substitution, de réparation par rapport au corps de la mère ? »²⁵⁰. (Réparation du « bon objet », corps de la mère, agressé par les pulsions agressives).

Il va de soi que Lacan précisera autrement.

3. Revenons à Freud : la mise à jour du narcissisme va lui permettre de préciser encore, surtout en 1914 :

— Il faut d'abord rappeler la formation de l'*IdealIch* : le *narcissisme primaire* est plus un bain d'immédiateté à soi qu'une construction. Celle-ci advient après les nécessaires désinvestissements de certains objets : l'énergie se porte alors sur une instance qui représente le *Ich* dans ses rêves de totalité, de toute-puissance et d'autosuffisance. Le *narcissisme secondaire* est alors l'amour avec lequel j'investis cette image. (On sait que Lacan, dans son étape « symbolique », posera l'antériorité du lieu de l'Autre sur la formation du Moi Imaginaire au miroir. Du même coup il ne distinguera plus deux narcissismes mais un seul).

— Revenons à Freud qui va préciser la différence entre l'*idéalisation* et la *sublimation*, la première concernant l'objet investi, la seconde la pulsion elle-même : l'idéalisation agrandit démesurément l'objet et en fait un point de fixation même si des déplacements métonymiques masquent l'objet visé. Cette idéalisation peut d'ailleurs concerner un objet interne comme l'*IdealIch*. Par contre la sublimation concerne la pulsion qui se dérive quant à son but et se satisfait ailleurs. Or cette distinction permet à Freud de porter un jugement de valeur : « La formation d'idéal augmente les exigences de l'*Ich* et c'est elle qui agit le plus fortement en faveur du refoulement; la sublimation représente l'issue qui permet de satisfaire à ces exigences sans amener de refoulement »²⁵¹.

Il est visible que Lacan ne peut en rester là dans la mesure où Freud n'a pas les moyens d'explicitier la distinction entre les registres symboliques et imaginaires. (On le voit dans le flottement entre *IdealIch* et *IchIdeal*). Pour Lacan, un tel fonctionnement n'est possible que si déjà le *Trieb* à rapport avec la Chose qui est dans un ailleurs par rapport à quelque objet que ce soit. D'où l'esquisse d'une définition qu'il donne dans ce chapitre quant à la sublimation : « [...] elle élève un objet [...] à la dignité de la Chose »²⁵². L'apologue sur la collection des boîtes d'allumettes de J. Prévert illustre ce que chaque objet contient comme possibilité de désigner de loin *Das Ding*, sans toutefois se confondre avec lui : « L'objet — pour autant qu'il spécifie les directions, les points d'attrait de l'homme dans son ouvert, dans son monde, pour autant que l'intéresse l'objet en tant qu'il est plus ou moins son image, son reflet — cet objet précisément n'est pas la Chose, pour autant qu'elle est au cœur de l'économie libidinale »²⁵³.

²⁴⁸ *Ibid.*, p 131.

²⁴⁹ « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p 33.

²⁵⁰ *Ethique*, p 133.

²⁵¹ « Pour introduire au narcissisme », in *La vie sexuelle, op. cit.* p 95.

²⁵² *L'éthique*, p 135.

²⁵³ *Ibid.* p 133.

4. En 1923, dans *Le Moi et le ça*, Freud semble accentuer la déssexualisation de l'énergie psychique qui se désinvestit de l'objet sexuel pour se sublimer. Il précise toutefois une nouvelle étape : cette énergie se désinvestissant de l'objet se porterait d'abord sur le *Ich* où il se chargerait narcissiquement, avant de s'investir à nouveau sur un objet non sexuel mais du coup fortement narcissisé.

C'est en 1929, dans *Malaise dans la civilisation*, que Freud met la touche finale à son concept de sublimation. (Et je rappelle que le terme de « civilisation » traduit l'allemand *Kultur* et qu'il faut toujours entendre ce dernier terme en sourdine du livre). Il précise d'ailleurs lui-même ce concept : « [...] le terme de *Kultur* désigne la totalité des œuvres et des organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux »²⁵⁴. Mais comment cette *Kultur* peut-elle maintenir ce minimum de convivialité. Freud discerne trois moyens tout au long de cette ouvrage :

— La répression externe que la société n'utilise qu'en dernière extrémité et quand échouent les autres.

— « [...] les réactions psychiques d'ordre éthique » (p 65). Il s'agit bien sûr de la mise en place de la conscience morale, forme du surmoi. Ici prédomine le refoulement sous la surveillance de ce surmoi, instance narcissiquement investie de répression mais aussi de valorisation de l'*IdealIch*. Toutefois, constate Freud, il y a une limite à ce qui peut impunément se refouler, et ce du fait que ce surmoi est d'autant plus répressif que le *Ich* est vertueux, c'est-à-dire qu'il prend au sérieux le processus.

Une parenthèse pour relever qu'ici encore la problématisation est malaisée par la non distinction des registres symboliques et imaginaires. Le surmoi est la capture imaginaire des instances symboliques : il fait de toute faute contre la norme morale une offense contre les instances symboliques (parentales par exemple). Il conduit donc à rejouer l'œdipe dans le divers des situations morales. C'est par là qu'il a une grande force d'incitation mais c'est là aussi qu'est sa limite et que la morale a son risque obsessionnel.

— La sublimation est alors pour Freud la troisième voie dans la mesure où elle conduit à des renoncements associés à des réinvestissements socialement valorisants²⁵⁵.

La question demeure : tout est-il sublimable ? Freud sent bien qu'il y a des limites; aussi son ouvrage contient-il des appels pathétiques afin que la « civilisation » sache limiter au minimum cette nécessité de sublimer.

II. LE RAPPORT À *DAS DING*

1. Dans le chapitre IX, Lacan apporte deux précisions sur le concept de *Das Ding* et, par suite, sur la sublimation :

— La Chose c'est « ce qui, du réel primordial, pâtit du signifiant »²⁵⁶. Effet du signifiant donc, mais aussi distance vis-à-vis du signifiant. Il le précise juste après : « [...] il n'y a rien entre l'organisation dans le réseau signifiant, [...], et la constitution dans le réel de cet espace, de cette place centrale sous laquelle se présente pour nous le champ de la Chose comme tel »²⁵⁷. Il nous faut serrer de plus près, même en courant le risque de la simplification caricaturale :

La prise dans le langage implique une double coupure, l'une du côté du sujet, l'autre du côté de l'objet :

- Du côté du sujet, l'enfant ne peut accéder au langage qu'en se déplaçant dans le lieu de l'Autre, lieu du trésor des signifiants. Mais il fait aussitôt l'expérience (et naturellement ce n'est pas une expérience consciente) que ce langage ne peut dire et le dire en entier, qu'il y a un reste, un *Urverdrangt* qui va faire inconscient chez lui, altérité en son être. Par choc en retour du signifiant, l'homme est un être scindé.

- Du côté de l'objet, la Mère en l'espèce, le processus est comparable : il y a en celle-ci du *Nebenmensch*, du proche qui sera accessible au langage; mais il y a de l'épaisseur qui y résistera. La mère est aussi corps opaque, corps de jouissance, objet à jamais indisponible à la demande comme au désir du fils. Il s'agit là d'un réel à jamais perdu bien que jamais possédé, toujours quêté bien que jamais retrouvé en rigueur de terme.

On mesure alors que tout n'est pas réductible au langage et à l'interprétation, naturellement au ras du signifié, mais même au ras du signifiant. *Das Ding* est étranger au signifiant.

²⁵⁴ *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1978, p 37.

²⁵⁵ Il faut noter que, jusqu'au bout, Freud reste hésitant sur ce thème : après avoir longtemps insisté sur le fait que la sublimation modifie le but et non l'objet de la pulsion, il peut écrire en 1932 : « Le rapport de la pulsion avec le but et l'objet est variable aussi, ces derniers étant remplaçables par d'autres, mais le rapport avec l'objet s'avère le plus aisément modifiable. Nous donnons à certaines modifications du but, à certaines substitutions d'objets dans lesquelles la valeur sociale entre en compte, le nom de sublimation ». In *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p 128.

²⁵⁶ *L'éthique, op.cit.* p 142.

²⁵⁷ *Ibid.* p 142-143?

— Lacan apporte encore une deuxième précision : ce *Das Ding* n'est ailleurs pas que dans les « retrouvailles » toujours cherchées et toujours manquées. La Chose est là comme un creux, un vide, quand se referment les bras qui croyaient l'étreindre enfin. Nous sommes ici dans l'ordre d'un *trouver* (*trobar* des troubadours) plutôt que d'un *chercher*. Certes il y a un *chercher* dans l'ordre du symbolico-imaginaire, dans le mouvement métonymique commandé par le principe du plaisir : « La fonction du principe du plaisir est en effet de porter le sujet, de signifiant en signifiant, en mettant autant de signifiants qu'il est nécessaire à maintenir au plus bas le niveau de tension qui règle tout le fonctionnement de l'appareil psychique »²⁵⁸.

Nous avons là, d'une certaine manière, un mouvement sublimé, peut-être dans la ligne analysée par Freud. Mais cette sublimation symbolico-imaginaire, de l'ordre du fantasme, ne rend pas compte ni de toute l'intuition freudienne bien que non poussée à son terme par son auteur, ni de la clinique analytique et culturelle. Pour Lacan, *La sublimation stricto sensu est à chercher du côté du réel* puisque *Das Ding* est de cet ordre. Il introduit ici, non l'utilisation mais la création d'un signifiant en tant qu'il façonne un objet élevé à la dignité de la Chose.

2. Lacan rappelle la notion de « vase » chez Heidegger : celui-ci est bien de l'ordre d'un signifiant avant même d'être un objet utilitaire; il ressortit bien d'une création. Il introduit dans le monde le vide et le plein; plus exactement *le vide en vue d'être rempli*. Mais rien de ce qu'on verse en lui ne peut le satisfaire sinon comme un substitut provisoire.

En fait le vase découpe un vide au cœur du monde, un creux que rien ne peut emplir. Il fait signe au vide de la Chose. Toutefois, en tant que tel, le vase est objet élevé à la dignité de Chose, d'où la place centrale qu'il a pu tenir dans certaines cultures. « Or si vous considérez le vase dans la perspective que j'ai promue d'abord, comme un objet fait pour représenter l'existence du vide au centre du réel qui s'appelle la Chose, ce vide tel qu'il se représente dans la représentation, se présente bien comme un *nil*, comme un rien »²⁵⁹.

Cette exemple ouvre sur une approche post-freudienne de la sublimation, encore qu'elle soit en germe chez le Maître de Vienne. La sublimation n'est pas ici de l'ordre d'un fantasme, d'un mouvement métonymique mu par le principe du plaisir, par la régulation de la tension interne; elle est ici *de l'ordre d'un créer*, d'une intrusion dans le réel qui vise à retrouver la place de la Chose mais sous forme d'un vide. Comme dans la collection de boîtes d'allumettes faite par J. Prévert.

La sublimation consiste ici à élever un objet à la dignité de Das Ding.

Cette approche, qui sera largement illustrée par l'étude de la *Dame*, dans l'*amour courtois*, implique que Lacan s'approche du problème théologique de la *création* mais aussi de celui posé par la *question du mal*, surtout en rapport avec le catharisme.

A la fin de son chapitre VIII, Lacan analyse longuement la médiation que l'homme opère entre la Chose et le Signifiant. (Et il faut d'abord rappeler que la Chose c'est ce qui du réel pâtit du signifiant; c'est ce qui du corps jouissant de la Mère mythique ne peut entrer dans les signifiants de l'Autre). Que ce soit donc par le vase, par la Dame de l'amour courtois, et par bien d'autres constructions encore, l'homme médiatise à nouveau ces deux exclusifs que sont le réel et le signifiant, en créant un objet élevé à la dignité de la Chose par le mouvement même de la sublimation.

La sublimation culturelle est bien création, élévation d'un signifiant nouveau à la dignité de la Chose, pour réorganiser la danse de tous les autres signifiants autour de cet interdit central, de ce vide du réel infranchissable. En ce sens, il ne s'agit pas tellement d'évolution mais de surgissement d'une nouveauté : ainsi, au XII^e siècle environ, la sublimation de la *Dame* comme objet interdit, régule l'accès aux dames en chair et en os et maintient le groupe social à distance d'une lutte à mort pour l'objet impossible.

IV. SUBLIMATION ET ART-RELIGION-SCIENCE

1. Si *Das Ding* tient une telle place au cœur de l'économie libidinale, il va de soi qu'elle n'est pas sans que toute l'activité humaine organise des rapports structurels et spécifiques avec cette Chose; particulièrement ces trois grands moments que sont l'art, la religion et la science.

La thèse lacanienne, largement reprise de Freud, est ici que l'art structure un type de sublimation hystérique, la religion obsessionnelle et la science paranoïaque. Je crois ces remarques capables d'éclairer une nouvelle lecture de ces productions sous réserve de ne jamais oublier la règle posée par Freud : après avoir noté les similitudes entre les situations individuelles et collectives, Freud propose d'utiliser les catégories mises à jour dans les pathologies individuelles pour mieux comprendre la culture. Il ajoute toutefois, avec le sérieux scientifique qui le caractérise et que n'ont pas toujours eu quelques uns de ses

²⁵⁸ *Ibid.* p 143.

²⁵⁹ *Ibid.* p 146.

disciples un peu « terroristes » : « Je ne saurais dire qu'une pareille tentatives d'application de la psychanalyse à la communauté civilisée serait absurde ou condamnée à la stérilité. Mais il faudrait procéder avec beaucoup de prudence, *ne pas oublier qu'il s'agit uniquement d'analogies*, et qu'enfin les êtres humains, mais aussi les concepts, ne sauraient être arrachés sans danger de la sphère dans laquelle ils sont nés et se sont développés »²⁶⁰.

2. L'art nous dit Lacan se caractérise par un *organisation hystérique* autour de ce vide. Dans ce chapitre il n'explique pas son affirmation : comment l'art est-il un refoulement de type hystérique de la Chose ?

L'hystérique tente de soutenir le désir du père²⁶¹. Mais il s'agit d'un père en position d'objet châtré. Représentant de la loi, en lieu et place de la cause du désir, l'hystérique donne à voir la mise en œuvre du désir chez le père à l'Autre, à la mère en position de spectatrice, . Donner à voir, désirer du désir de l'Autre, être privé de quelque chose de réel... C'est bien ce que Lacan analyse dans ses diverses études sur le *Cas Dora*, mais c'est aussi ce qu'il repère dans l'art courtois : création d'un objet « Dame » impossible à atteindre, séparé du sujet par des obstacles maléfiques, retardement infini de la jouissance, tel est bien ce que l'artiste courtois donne à voir dans son art²⁶².

Dans le début du chapitre XI, Lacan revient sur l'art et conjoint, pour la préciser, l'étude déjà faite sur le vase à partir de Heidegger. La première chose qu'il note c'est que l'art de la peinture est né dans les grottes. Événement étonnant quand on y songe, car la grotte n'était pas un lieu facile à utiliser matériellement, sans compter que l'éclairage y était quasiment nul. De plus c'était aussi un lieu difficile pour faire apprécier son œuvre. Or c'est le site même qui doit commander la compréhension de l'art préhistorique, le fait que la grotte soit ici comme « ce lieu central, cette extériorité intime, cette extimité qui est la Chose [...] »²⁶³. Comme le vase qui est le premier signifiant créé, la peinture sur les parois d'une grotte délimite l'espace de la Chose, en atteste la présence, cherche à la rendre visible sous les espèces d'une représentation. Cette tradition de la peinture rupestre se poursuit d'ailleurs, dans une étape ultérieure, par la peinture dans cet autre espace clos qu'est le temple religieux.

Bien que Lacan n'y ait pas songé, on peut aussi faire allusion à d'autres formes de représentations que M. Elliade, le grand connaisseur en histoire des religions, repère dans ces lieux qui font ombilic. Toute structure sacrée interne comporte un point de vide qui fait communication entre les régions célestes, la terre sacrée, et les régions souterraines et infernales : c'est généralement le lieu où l'on plante un arbre sacré, où l'on élève une pierre dressée, où surgit une source miraculeuse, où sortent les matières volcaniques. Ces ombilics occasionnent dans leur environnement toute une activité artistique du genre danse, musique, théâtre, liturgie religieuse, etc²⁶⁴.

Cette analyse lui permet d'ailleurs de conclure sur le fameux débat entre la peinture représentative et la peinture abstraite : pour Platon, l'art est une activité seconde car toute activité signifiante est imitation de l'idée qui appartient à l'ordre du réel; or l'art est imitation de l'imitation, d'où sa place peut enviable dans la hiérarchie des créations humaines. Pour Lacan, l'art participe de la présentification et de l'absentification : la Chose est montrée et cachée. « L'objet est instauré dans un certain rapport à la Chose qui est fait à la fois pour cerner, présentifier, et pour absentifier [...]. Plus l'objet est présentifié en tant qu'immédiateté, plus il nous ouvre cette dimension où l'illusion se brise et vise autre Chose ».

2. La religion comme sublimation consistant à *respecter* ce vide de la Chose, mais à le respecter par une *Verschiebung*, par un déplacement métonymique.

L'obsessionnel, tel l'homme au rat, place l'Autre et son désir comme spectateur du monde, lequel monde devient alors sans intérêt et désertable. Seul est intéressante la loi en tant qu'elle se répète et en tant qu'elle conduit l'obsessionnel à s'interdire de désirer autrement que dans la loi du père à qui il remet la cause de ce désir. Dès lors il lui faut coûte que coûte *éviter* le vide de la Chose en tant qu'elle est cause du désir. C'est pourquoi il place Dieu en position de Chose positivée. Cette mise de Dieu en position de Chose est sans cesse réactivée dans la répétition compulsive. Dans « La science et la vérité », il écrit : « Disons que le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, mais qu'il coupe là son propre accès à la vérité. Aussi est-il amené à remettre à Dieu la cause de son désir, ce qui est proprement l'objet du sacrifice. Sa demande est soumise au désir supposé d'un Dieu qu'il faut dès lors séduire »²⁶⁵.

Lacan donne ici une lecture de la religion originale par rapport à Freud. Celui-ci avait posé Dieu comme projection en vue d'occulter la finitude, la castration symbolique. Dans « Kant avec Sade », Lacan

²⁶⁰ *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p 103-104.

²⁶¹ *Séminaire XI*, p 38.

²⁶² Cf. Chapitre XI et suivant.

²⁶³ *L'éthique, op. cit.*, p 167.

²⁶⁴ MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970, p 200sq.

²⁶⁵ In *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p 872.

lira un possible placement de la religion comme fantasme pervers de névrosé, comme occasion de faire jouir un Autre non barré au détriment des sujets humains.

Nous avons ici une lecture en fonction de *Das Ding* : le vide de la Chose étant cause du désir, l'obsessionnel, qui entend renoncer à son désir pour se garder indemne de la castration, doit sans cesse boucher ce vide et pour cela y placer Dieu. L'aspect de reprise nécessaire du phénomène rend compte de la compulsivité du rituel.

Nous reprendrons cette analyse, qui me paraît rendre compte de certaines pathologies religieuses possibles, lorsque nous en viendrons au thème lacanien de *la mort de Dieu*.

3. La science quant à elle s'organise autour de la *Verwerfung* de la Chose, dans la *forclusion*, dans le refus de quelque vide que ce soit qui échapperait au savoir. *Unglauben* (incroyance), car tout Autre du langage ne peut y apparaître que comme menteur.

Dans la mesure où la science tend vers un savoir absolu qui fonctionne comme vérité, la Chose forclore a tendance à faire retour dans le réel. (Dans le *Séminaire IX*, Lacan montrera ce retour chez Descartes où la nature est hallucinée comme une substance infiniment parfaite)²⁶⁶.

4. Il est clair que ces catégories générales (art, religion, science) sont un peu courtes. Par exemple, ce que Lacan décrit comme science va comme un gant au positivisme classique: fonctionne-t-il encore pour la physique contemporaine, post-gödelienne et post-popperienne, qui a exclu le réel du champ du savoir ? Personnellement j'en doute. Mêmes remarques pour l'art et la religion.

Mais par delà des prises d'exemples discutables, le propos de Lacan me paraît plus large et plus fécond : montrer que, d'une manière ou d'une autre, toute activité culturelle se situe en fonction du vide de la Chose. Par ailleurs, toute sublimation culturellement acceptée, organise la distance de chacun à cette Chose pour qu'aucun objet ne prenne l'importance de cette Chose et ne soit à l'origine d'un combat à mort pour le posséder, combat qui ruinerait le vivre-ensemble des hommes.

En résumé : La sublimation est un discours qui échappe au discours c'est-à-dire au semblant; *c'est un rapport spécifique au réel*.

²⁶⁶ Il va de soi que Lacan précisera tout cela 1965 dans « La science et la vérité », in *Ecrits*, p 855 sq.

LA MORT DE DIEU

I. INTRODUCTION : LE SUJET LACANIEN

Il importe de ne pas perdre de vue le projet de l'*Éthique* : *laisser advenir le sujet* . En atteignant le milieu du *Séminaire*, peut-être est-il sage de rappeler quelques traits du sujet lacanien.

1. Lacan formule sa notion de sujet en dialogue serré avec Descartes et son *Cogito ergo sum* . Il note que ce texte constitue un tournant, en tant justement que *le sujet n'y est plus défini par un savoir mais par une certitude qui est de l'ordre de la vérité* .

Toutefois, et contrairement à Descartes, Lacan ne peut maintenir une permanence étale de cette certitude du sujet. Descartes peut le faire car il s'appuie sur un Autre non barré et non trompeur dont la permanence et la puissance gardent le sujet dans une totale maîtrise quant à la certitude de lui-même. L'Autre de Lacan est évidemment barré; son lieu est celui du langage et non de la puissance. Le sujet et sa certitude seront donc de l'ordre d'une émergence et d'un *fading* , d'une pulsativité en quelque sorte.

2. Lacan arrache aussi sa notion de sujet du champ de la conscience et de la maîtrise. Ce faisant, il se distingue certes de tout le courant philosophique occidental pour qui le sujet était de l'ordre de la synthèse consciente des représentations; mais il se distingue aussi de tout un courant post-freudien dont le projet était de faire accéder l'inconscient à la conscience.

On connaît le célèbre aphorisme freudien :

{ *Wo es war , soll ich werden* ²⁶⁷
{Où ça était , doit je advenir

Non pas, interprète Lacan, « là où il y a de l'inconscient, un *je* conscient doit advenir » mais « dans le lieu de l'inconscient, *je* (le sujet) doit advenir ».

Il importe par ailleurs de noter l'originalité de Lacan qui, en pleine période structuraliste, a tenu à maintenir la notion de sujet.

3. Sujet non psychologique, non subjectif, Lacan, contre Hegel, arrache aussi le sujet à l'intersubjectivité. Selon lui, celle-ci n'est pas fautive en soi et *la dialectique du maître et de l'esclave* (désir de reconnaissance et reconnaissance du désir) garde sa place. Mais cette intersubjectivité où le sujet n'émerge que du tutoiement d'un autre sujet, n'est valable que pour le Moi imaginaire. Effectivement, au niveau du Moi conscient, une lutte de prestige, une alliance pour la reconnaissance mutuelle sur fond d'agressivité est impliquée. Il n'en est rien au niveau du sujet de l'inconscient.

Le sujet de l'inconscient advient dans un double mouvement d'*aliénation* et de *séparation* :

- aliénation aux signifiants de l'Autre qui le refait en inconscient et conscient;
- séparation où, figé en l'Autre, le sujet s'en arrache (parer = se défendre; *se parere* = s'engendrer). C'est dans cet arrachement que se constitue l'*urverdrängt*, le refoulé archaïque qui sera son identité minimale.

4. Le sujet cartésien se soutient, on l'a vu, de l'existence d'un Autre-Dieu absolu qui le maintient dans l'être de manière permanente.

C'est ici qu'intervient le *transfert* qui vient suppléer au manque de cet Autre absolu en posant le savoir dans l'Autre de analyste en tant qu'il est justement le Sujet Supposé Savoir. Le transfert est certes demande d'amour à partir d'une souffrance; mais celle-ci fonctionne surtout comme résistance. *Il est avant tout projection dans l'Autre de l'analyste de ce savoir inconscient sur lequel le sujet n'a pas prise* . Le transfert suppose que le savoir est dans l'Autre.

L'éthique lacanienne est alors ce qui est exigé de l'analyste pour que l'analysant ne cède pas sur son désir dans un abandon à la jouissance de l'amour de transfert et donc à l'occultation de la castration symbolique.

²⁶⁷ *Nouvelles conférences* , Paris, Gallimard, p 107.

5. L'éthique se lit donc aussi dans l'un des quatre discours, celui de l'analyste (contrairement aux discours de l'hystérique, du maître et de l'universitaire) :

agent	Autre		a	S
vérité	production	soit	S ₂	S ₁

a : objet a, plus de jouir, cause du désir
 S : advenue du sujet
 S₁ : Signifiant paternel
 S₂ : Savoir inconscient

L'éthique de l'analyste posée en a comme cause du désir fait advenir le sujet barré dans la mesure où se creuse la métaphore paternelle et donc la castration. Du coup un savoir sur l'inconscient peut surgir qui n'est pas savoir en dehors de l'acte analytique et qui n'est pas sans une certaine jouissance.

6. On le voit, une éthique ne peut pas faire l'économie d'une étude sur la jouissance, et c'est la prochaine section à étudier. En effet la division du sujet par le signifiant n'est pas le tout de la division : au lieu du *je pense* peut se choisir le *je suis*, on peut toujours s'assurer d'une jouissance en mettant entre parenthèse l'inconscient. Cette possibilité est justement offerte par les objets a, véritables chutes de jouissances qui se fondent dans le fantasme : S a.

Encore faut-il que ce fantasme qui s'offre comme ce qui occulte la castration soit traversé, que la jouissance qu'il offre soit comprise comme lieu-tenant de la jouissance interdite, comme leurre car justement les objets a ne sont rien, véritables substituts de *Das Ding* qui n'est rien mais rien au centre du jeu des signifiants.

Au terme de ce travail que conduit l'éthique, le sujet peut enfin se situer vis-à-vis du désir de l'Autre où, comme névrosé, il ne trouvait aucune place : il y devient objet a, c'est-à-dire cause du désir de l'Autre.²⁶⁸

7. Il faut rassembler encore quelques remarques en fin de cette moitié année :

— L'éthique lacanienne interroge la philosophie de manière radicale en lui disant le lieu où elle construit sa morale : l'imaginaire; la forme de son discours : celui du Maître; les effets de son discours : une inévitable dimension obsessionnelle dans le meilleure des cas, perverse dans l'autre.

— Naturellement, cette lecture est « d'un point de vue »; c'est ce qui se passe quand le réel traverse le champ analytique lequel n'est pas Autre de l'Autre, point de vue absolue, mais l'une des lectures possibles à partir de postulats épistémologiques précis.

— Mais l'éthique lacanienne dit aussi sa limite : éthique du sujet dans le transfert, elle n'est pas exportable sans autre dans le *mit leben* des hommes. En cela elle est étrangement compagne de destin d'un grand nombre d'autres *éthiques de conviction* liés à des choix « idéologiques » qui séparent : quelle articulation opérer entre d'une part une éthique spécifique à un lieu ou à une croyance et, d'autre part, une éthique commune aux hommes ?

8. Venons-en maintenant au premier thème de cette section sur la jouissance, celui de *la mort de Dieu*. On peut s'étonner de l'existence de ce chapitre; il est pourtant à sa place. La thèse soutenue est la suivante : la jouissance est interdite et la figure du Père atteste l'indépassable de cette loi. La mort de la figure paternelle lie cette interdiction à la loi mais ne permet pas la jouissance pour autant. L'histoire de « Dieu » témoigne de cette vérité indépassable. Le monde occidental a cru pouvoir retrouver cette jouissance en « tuant » le grand témoin de la loi sous la forme de son Dieu : l'effort a été vain, il ne jouit pas pour autant.

A défaut de jouissance au sens fort, des jouissances de lieu-tenance sont possibles; mais elles ne le sont justement que dans le registre de la transgression : c'est parce que la loi dit l'impossible de la jouissance que quelque chose d'une jouissance substitutive, sur le mode du leurre, devient possible.

Nous allons essayer de suivre Lacan pas à pas.

²⁶⁸ Cf. *Écrits*, p 843.

II. LACAN ET LA RELIGION

Un petit détour tout d'abord pour poser quelques généralités sur Lacan et la religion, ce dernier terme étant pris dans un sens large.

1. Ce rapport me semble d'abord descriptible par la violation d'un tabou : depuis Freud, les analystes s'étaient généralement condamnés à répéter inlassablement les propos du Maître de Vienne comme si quelque chose de l'ordre d'un interdit, fonctionnant dans la vie de Freud lui-même, n'était pas transgressable par ses disciples sans dommages graves. Certes des essais originaux avaient été tentés de ci de là; mais rares et peu convaincants à mon avis.

Lacan inaugure en posant des analyses nouvelles, discutables certes, mais qui ont au moins l'avantage d'avoir été pensées en prise sur les travaux des théologiens. Manifestement Lacan a fait effort pour lire la Bible, le Coran, Augustin, Thomas, Luther, Kant, etc. Certes, quelques fois, le théologien a l'impression d'un travail de seconde main sur de la littérature secondaire; mais il sait aussi qu'on ne peut pas être spécialiste de tout et que cet effort mérite d'être salué.

Dans le chapitre que nous commentons, la page 202 nous fournit le secret de ces recherches. Parlant de la croyance, Lacan écrit : « C'est là un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analystes, nous pensons qu'il n'est aucun savoir qui ne s'enlève sur un fond d'ignorance ». Ce « fond d'ignorance » est, bien entendu, l'inconscient. Tout savoir dit, ou plutôt inter-dit quelque chose de l'ordre de la vérité. A ce titre, la croyance est un lieu d'analyse indépassable où se lit la vérité du désir, vérité dont le religieux fait symptôme.

Dans cette foulée, Lacan va poser des affirmations nouvelles : la foi comme renoncement à poser la cause de son désir en soi-même,²⁶⁹ la foi comme obturation du vide de *Das Ding*,²⁷⁰ la foi comme position perverse consistant à organiser la jouissance d'un Autre non barré,²⁷¹ etc.

Ce n'est pas le lieu d'examiner la valeur de ces lectures diverses mais c'est par contre celui de prendre acte d'un étape nouvelle offerte à la réflexion.

2. Toutefois il importe de franchir un pas de plus et de constater la place centrale que, dans le phénomène religieux, Lacan accordera de plus en plus au Christianisme, jusque dans ses affirmations du *Séminaire XX* : « Le christianisme est la vraie religion [...]. Nul ralliement religieux naturellement : *le christianisme est la vraie religion en tant qu'il révèle la vérité de toute religion et par là, d'une certaine manière y met fin* ; autrement dit, le christianisme est d'une certaine manière athée dans son fondement même. En fait, Lacan discerne dans le christianisme deux affirmations qui lui paraissent communes avec l'analyse :

— « *Je* » est dans l'Autre : le sujet surgit en tant que tel par la Parole d'un Dieu-Père qui le nomme comme fils.

— *L'Autre est barré* : le Dieu chrétien ne se donne pas comme une puissance sphérique mais dans la mort signifiée par la croix.

Lacan a donc su, dans la diversité irréconciliable des théologies chrétiennes, discerner un filon originé en Paul, passant par Luther, Kierkegaard, etc, habituellement désigné comme « théologie de la croix ». C'est en pointant la vérité du désir qui se manifeste dans ces signifiants religieux qu'il lira le rapport entre la jouissance et la loi.

III . RELECTURE LACANIENNE DU PARCOURS FREUDIEN

Si je lis bien, 3 étapes marquent cette lecture dans notre chapitre :

1. Selon Lacan, Freud a su discerner l'importance du monothéisme pour la culture : le polythéisme a ceci de particulier qu'il pose derrière chaque arbre, chaque montagne, chaque événement, une divinité qui « enchante » le monde, qui empêche l'homme de prendre ses distances avec lui. Au contraire, le monothéisme en posant l'unique divinité dans la transcendance, désenchante le monde, le profane en quelque sorte et l'ouvre à un investissement culturel.

²⁶⁹ « La science et la vérité », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p 872.

²⁷⁰ Divers lieux de l'*Éthique*.

²⁷¹ « Kant avec Sade », in *Écrits*, op.cit. p 772-775.

Je crois cette remarque pertinente : les spécialistes ont depuis longtemps pointé, par exemple, la profanation de la sexualité dans l'Ancien Testament, profanation aboutissant au *Cantique des cantiques* et livrant cette sexualité au statut d'une aventure humaine et non d'une activité religieuse.

2. Toujours selon Lacan, cette fantastique histoire de *Moïse et le monothéisme* que Freud écrit comme un quasi testament, par delà ses fantaisies historiques, repose avec force que le désir implique un meurtre primordial (ici le Moïse Égyptien) pour se signifier avec force dans le message chrétien où la mort de Dieu, non seulement n'ouvre pas sur une jouissance tous azimuts mais au contraire sur le commandement de l'amour qui en dit lourdement les limites.

Pour ma part, je ne suis pas convaincu que l'aventure christologique soit lue par Freud comme un progrès par rapport au judaïsme; si je le comprends bien, il en parle même comme d'une régression de type narcissique, triomphe des fils sur le Père, c'est-à-dire occultation de l'antécédence du meurtre fondateur et de la loi du désir.²⁷² Mais seul nous intéresse ici le point de vue de Lacan et ce qu'il entend dire en interprétant Freud.

3. Dès lors Lacan ne peut que revenir à *Totem et Tabou* et à son meurtre du « Père archaïque ». Mythe moderne, seul mythe écrit depuis longtemps et dont Freud ne pouvait faire l'économie.

Que dit-il sinon qu'il ne peut y avoir de jouissance qu'interdite, que la mort du Père n'y change rien mais ouvre sur la loi du désir laquelle maintient l'interdit de la jouissance. Certes de la jouissance partielle et sur le mode du leurre est encore possible, à condition qu'elle s'inscrive encore dans la transgression, c'est-à-dire dans le registre de la dette. Et Lacan renvoie encore à l'analyse du texte paulinien de Romains 7 qu'il avait faite plus haut : sans la loi je n'aurai pas connu la Chose [...].²⁷³

4. Quel message porte principalement ce chapitre de *l'Éthique* ?

— Le religieux, surtout chrétien, révèle ce qu'il en est du désir, de la loi et de la jouissance. L'analyste ne peut pas l'éviter.

— Certes Dieu est mort, c'est d'ailleurs le message central du christianisme. Mais s'il est mort, c'est qu'il était tel depuis toujours car le seul Père qui fonctionne dans l'émergence de la loi c'est le *nom-du-Père*, le Père symbolique, le Père mort en quelque sorte.

— Toutefois cette mort signifie que son testament demeure, que l'homme Jésus qui a incarné celle-ci se survit par son message de l'amour du prochain, c'est-à-dire : désire mais ne jouis pas.

— Les hommes de notre culture pensent qu'à avoir tué Dieu, ils ont libéré cette jouissance devenue maintenant possible. En fait il n'en est rien : la jouissance demeure plus que jamais impossible et ses lieu-tenances doivent toujours être inscrites au livre de la dette car obtenues au prix même de la transgression. On ne peut pas, en particulier, écarter de la sexualité le poids du leurre et de la culpabilité qui, hors de toute pathologie, l'accompagne.

IV. NIETZSCHE ET LA MORT DE DIEU

Le thème même de la mort de Dieu nous renvoie à une question importante : la mort de Dieu est un lieu commun de notre culture philosophique, en tout cas depuis Nietzsche. Lacan se situe-t-il ici en continuité ou en rupture ? Il est important de faire le détour pour marquer l'originalité et la richesse d'une démarche.

1. Nietzsche n'est pas sans un environnement culturel qui l'a précédé et dont le maître-mot est celui d'autocréation de soi par soi.

— Le ton me semble avoir été donné par Max Stirner : « Je n'ai basé ma cause sur rien [...], je baserai donc ma cause sur Moi; aussi bien que Dieu, je suis la négation de tout le reste, je suis pour Moi le tout [...] ». ²⁷⁴ Ou encore : « Rien n'est pour Moi au-dessus de Moi ». ²⁷⁵

Le mouvement libertaire du XIX^e siècle affirme donc la mort de Dieu, non sur le plan d'une pure négation rationnelle, comme on a pu le faire de tous temps et surtout au XVIII^e, *mais comme l'envers de la divinisation de l'homme*. D'où son aspect de *meurtre* anticipant par avance le mythe freudien.

²⁷² Cf. *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, (Idées n° 138) p 181 sq.

²⁷³ Cf. *L'éthique*, op.cit. p 101.

²⁷⁴ *L'unique et sa propriété*, (1845), Paris, Stock, 1900, 1-3. Je suis redevable à G. GUSDORF, *Signification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962.

²⁷⁵ *Ibid.* p p 4.

Dostoïevski me paraît l'avoir bien analysé dans *Les possédés*, lorsqu'il prête ce discours à Kirillov, l'athée de service : « Si Dieu n'existe pas, je suis Dieu. Si Dieu existe, que sa volonté soit faite et je ne puis m'y soustraire. S'il n'existe pas, que ma volonté soit faite et il est de mon devoir de proclamer mon libre arbitre ». D'où l'aveu qui suit : « Comprendre que Dieu n'existe pas sans comprendre au même moment qu'on devient soi-même Dieu est une absurdité ». ²⁷⁶

— Par delà Nietzsche, Sartre révèle ce qu'il en est du désir dans cette mort de Dieu : « Être homme c'est tendre à être Dieu »; et encore : « L'homme est fondamentalement désir d'être Dieu ». ²⁷⁷ On se souvient comment, dans *Les mots*, Sartre se pose comme celui qui, par chance, a vu son père décéder alors que lui était encore en bas âge, ce qui fait, ajoute-t-il, qu'il n'a pas vécu l'œdipe. Être sa propre cause, sa propre origine, ne pas être précédé d'un autre discours fondateur que le sien, tel me paraît être le secret du désir fondant le « meurtre de Dieu » depuis un siècle et demi.

Dans le fond, Stirner avait déjà posé le diagnostic en faisant face à la démarche de Feuerbach : « À l'aube des temps nouveaux se dresse l'homme-Dieu [...]. On crut avoir tout fait lorsqu'on eut de nos jours victorieusement mené à bout l'œuvre de lumière et vaincu le Dieu; on ne remarqua pas que l'Homme n'a tué Dieu que pour devenir à son tour "le seul Dieu qui règne dans les cieux " ». ²⁷⁸

2. Nietzsche est peut-être le penseur qui a incarné un tel mouvement le plus à fond mais avec une finesse et un sens des nuances que n'ont pas toujours connus les autres :

— Certes il participe au mouvement commun lorsqu'il fait dire à Zarathoustra : « Tous les dieux sont morts; nous voulons maintenant que le surhomme vive ». De même que lorsqu'après avoir décrit la mort de Dieu, il ajoute : « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué [...]. Ne faut-il pas devenir nous-mêmes des Dieux pour paraître digne de cette action ». Mais il ne faut pas commettre de contresens : le surhomme n'est pas chez Nietzsche la sombre brute nazie mais un enfant innocent qui joue. Dieu fonctionne ici comme le symbole d'un écrasement de la vie en l'homme, comme le garant de la mauvaise conscience qui gêne la spontanéité et prive d'une innocence première. En proclamant la mort de Dieu, le philosophe fait triompher Dionysos en l'homme, c'est-à-dire le jeu, l'antériorité du réel sur le langage, l'immédiateté non symboliquement médiatisée avec le flux vital. Il y a davantage un mouvement qui s'apparente à la forclusion de l'Autre qu'à son renversement obsessionnel. La triste histoire de la fin de sa vie peut être lu comme indice de cette lecture.

— Nietzsche sent d'ailleurs très bien que s'effondre alors l'ordre du monde si l'on touche à l'altérité de l'Autre comme garant de la dimension symbolique. On connaît son fameux poème faisant suite à la découverte par l'insensé que Dieu est mort : « Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, en avant, vers tous les côtés ? Est-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit ? ». ²⁷⁹

— Mais Nietzsche est aussi sans grande illusion : il a beau traquer les socialistes, les marxistes, le scientisme positiviste comme formant des structures ayant repris le flambeau d'un Dieu laïcisé et créant de nouveaux « prêtres ascétiques » qui culpabilisent et donc affaiblissent la vie dans l'homme, il ne voit le monde assumer jusqu'au bout la mort de Dieu que de manière eschatologique : « Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. Et quand à nous autres, il nous faudra vaincre son ombre aussi ». ²⁸⁰

V. REPRISE LACANIENNE DE LA « MORT DE DIEU »

1. Dans cette reprise, Lacan analyse plus longuement les rapports entre le Dieu d'Akhenaton et le Dieu des Madianites, en tant que le retour du refoulé ne se limite pas à un seul moment de l'histoire mais fait sans cesse surface.

²⁷⁶ *Les possédés*, Bruxelles, La Boétie, 1947, p 685-686.

²⁷⁷ *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p 653,654.

²⁷⁸ *L'unique et sa propriété*, op.cit. p 184.

²⁷⁹ *Le gai savoir*, Paris, UGE, 1973, p 209.

²⁸⁰ *Ibid.* p 191.

Ce Dieu « à l'état pur » est défini ainsi : « Ses attributs sont ceux d'une pensée qui règle l'ordre du réel ». ²⁸¹ Lacan le voit resurgir dans le Dieu de Spinoza où il fonctionne comme pure structure rationnelle, déclenchant chez celui qui le pose une pur *amor intellectualis Dei*. C'est encore le « Dieu horloger » de Voltaire mais aussi des déistes du XVIII^e siècle, sa fonction étant là aussi de mettre en ordre le réel cosmologique et de donner la pichenette de départ pour enclencher le processus.

Plus généralement, Lacan, au travers de son œuvre, lit ce retour sous une forme totalement laïcisée dans la science positiviste où des lois générales fonctionnent au niveau de ce réel, ce dernier étant défini par le rationnel et réciproquement. ²⁸²

2. Freud avait déjà pointé qu'un tel « Dieu », réduit à la quintessence d'une abstraction, n'avait aucun intérêt pour le croyant. Pfister, dans son débat avec Freud, avait en effet essayé de rendre Dieu acceptable pour la psychanalyse en le dépouillant peu à peu de tout ce qui fait vie en lui. Freud lui répond que certes il n'a plus rien à reprocher à un tel Dieu mais que, du même coup, il n'intéresse plus personne. Lacan fait ici une remarque comparable.

Effectivement, toute la clinique religieuse est là pour attester que ce n'est pas essentiellement au niveau du réel que Dieu fonctionne mais bien au niveau symbolique. Ce n'est pas en tant que régulateur du mouvement des astres qu'il devient partie prenante de l'histoire des hommes mais en tant qu'il règle les rapports symboliques : nomination, prise en compte de l'identité humaine, intégration de la culpabilité, etc. Le Dieu d'Akhénaton, en tant que « ses attributs sont ceux d'une pensée qui règle l'ordre du réel » ne peut que s'attirer la réplique de Pascal à Descartes lorsque le premier opposait le « Dieu des philosophes » au « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

3. On peut résumer la démarche occidentale de la mort de Dieu par le mythe de la Genèse : tout est permis à l'homme sauf boucher le trou qui est au centre de sa vie, manger l'arbre interdit. Or cet arbre il le convoite car alors, dit le texte, « vous serez comme des dieux ». ²⁸³

La mort de Dieu fait symptôme d'une volonté de jouissance par delà l'ordre symbolique. Il entraîne, au moins à titre littéraire, une mise en question de l'altérité de l'autre, ce que Gusdorf traduit ainsi : « On n'a pas tué Dieu si on respecte autrui. Il faut tuer Autrui pour atteindre Dieu à travers lui ». ²⁸⁴ Cet aphorisme essaye bien sûr de transcrire le fameux « L'enfer c'est les autres » de Sartre, mais aussi l'acte gratuit de l'assassinat de l'enfant dans *Pompes Funèbres* de Jean Genêt : « Tirer sur l'enfant c'était tirer sur Dieu ». On pense aussi au *Second manifeste du Surréalisme* de J. Breton : « L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolvers au poing, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule ».

Autrement dit, la tradition philosophique contemporaine de la mort de Dieu vise à faire basculer un signifiant de la loi afin de parvenir à une jouissance tous azimuts, serait-ce en cédant sur son désir.

4. Il va de soi que Lacan se situe en rupture et que sa critique vise au moins autant le philosophe post-nietzschéen que le croyant naïf.

Déjà, dans son introduction à *l'Éthique*, il pose l'indépassable de la culpabilité. Ici, il pose l'indépassable de la loi du désir et du langage en tant qu'elle dit l'impossibilité de la jouissance et l'inscription de ses lieu-tenances au grand livre de la dette.

Au contraire, la mort d'un Dieu qui l'est depuis toujours atteste l'appel d'une éthique qui se dit comme le testament de celui-ci : ne cède pas sur ton désir et pour cela tient à distance la jouissance Dieu fait ici symptôme : mort depuis toujours, il n'arrête pas de mourir pour que se balbutie la vérité sur le désir.

*

Une question m'est souvent posée quand j'expose les thèses lacaniennes sur la mort de Dieu : comment peut réagir un théologien, et par suite un croyant à cette thèse. Pour ma part j'y répondrai par deux affirmations :

— Tout d'abord par un *oui* sans réserves. Oui, si Dieu il y a, il est mort depuis toujours en tant que Père jouissant. Il ne peut régler l'ordre symbolique que si fonctionne le Nom-du-Père et non le poids d'un réel. La théologie vétéro-testamentaire de l'Alliance a essayé de dire, dans son langage, *la nécessaire compréhension de Dieu dans le pacte*. Comme l'a fortement vu J. Lacan, la croix du Christ porte à son apogée ce mouvement où c'est bien le Père en tant que mort qui fonctionne au niveau du langage.

²⁸¹ *Éthique*, op.cit., p 112.

²⁸² *Ibid.*, p 112 (" *Le réel est rationnel et le rationnel est réel* ").

²⁸³ Genèse 3.

²⁸⁴ *Op. cit.* p 250.

— Toutefois ce oui est un *oui mais* ; je veux dire qu'il deviendrait un *non* si quelque chose d'un savoir sur le réel voulait se poser là. Autrement dit, ce oui est adressé à un Lacan lacanien et non à un Lacan qui serait redevenu positiviste pour la circonstance .

Après nous avoir expliqué la fonction du Père symbolique, du Nom-du-Père dans l'aventure oedipienne, Lacan a toujours insisté sur le fait que cette fonction appelait ce qu'il appelait alors «un-Père» , c'est-à-dire un support réel, posé comme tel par le désir de la mère. Sur la fonction du Dieu mort depuis toujours, un tel support réel ne peut être ni affirmé ni exclu par la psychanalyse ni d'ailleurs par aucun champ du savoir. En effet, le choc du réel ne relève d'aucun savoir mais de la seule *certitude* dont le langage fait sans cesse le tour sans jamais y pénétrer. Qu'il s'agisse du réel Dieu, du réel Père ou de tout autre réel, la psychanalyse ne peut rien en dire en *oui* ou en *non* mais simplement renvoyer chacun à sa certitude. Lacan nous l'a assez répété pour qu'on ne le rappelle pas à l'occasion.

L'AMOUR

Comme souvent dans l'édition de l'*Ethique*, le titre « L'amour du prochain » est accolé au chapitre XIV; mais l'essentiel en est souvent dit au début du chapitre suivant.

I. FREUD ET L'AMOUR DU PROCHAIN

A première lecture, la réaction de Freud face au commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », ressemble un peu à celle d'un petit bourgeois. Il se pourrait que ce ne soit là qu'un effet de surface.²⁸⁵

— J'aime l'autre s'il le mérite par ses qualités supérieures, par l'affection qu'il me porte, parce qu'il s'inscrit dans l'affection de quelqu'un qui m'est cher, etc.

— Mieux que cela, s'il m'est étranger, l'aimer serait pour moi accomplir un geste peu équitable : « (en l'aimant), je commettrais même une injustice, car tous les miens apprécient mon amour pour eux comme une préférence; il serait injuste à leur égard d'accorder à un étranger la même faveur ». ²⁸⁶

Au delà cette étrange superficialité, Freud pointe deux remarques importantes :

— Je ne peux aimer car, en général, l'homme n'est pas aimable. *Homo homini lupus*. Freud note et renote que l'autre veut jouir de moi, que son bonheur implique donc mon malheur et que, plus que l'amour, c'est une protection sociale qu'il faut organiser : « La culture doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique ». ²⁸⁷

Cette réaction freudienne semble aller de soi pour nous aujourd'hui; replacée dans son contexte culturel où l'optimisme sur l'homme était de règle, où l'on pensait que le progrès et la science allaient rendre l'homme bon, elle atteste d'une prise à contre-pied de la culture ambiante courageuse et lucide.

Pourtant, au-delà de cette réaction « petit-bourgeoise », Freud pointe la dimension spécifiquement spéculaire de l'amour; et c'est dans cette brèche que Lacan va d'abord s'engouffrer : je peux aimer si l'autre le mérite, « s'il est tellement plus parfait que moi qu'il offre d'aimer en lui mon propre idéal ». ²⁸⁸ Autrement dit, j'aime mon Moi Idéal dans l'autre. Dans le schéma L lacanien, l'amour est donc à lire sur l'axe aa'.

II. L'AMOUR DANS L'ÉTHIQUE DE LACAN

La restriction contenue dans ce titre vient de ce que Lacan n'arrête pas ses propos sur l'amour à ce *Séminaire* mais qu'il y apportera tout au long de son œuvre, mais plus particulièrement dans son *Séminaire XX*, des nuances et des enrichissements notables. ²⁸⁹

1. L'autre est donc mon image au miroir. ²⁹⁰ Aimer son semblable, c'est s'aimer soi-même; et ce, non seulement quand il est aimable (Freud) mais aussi dans sa détresse car elle a pu, peut ou pourra toujours être la mienne. « Nous sommes en effet solidaire de tout ce qui repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable, sur la similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans le registre imaginaire [...]. (Inversement) nous reculons à quoi ? À attenter à l'image de l'autre, parce que c'est l'image sur laquelle nous sommes formés comme Moi. Ici est la puissance convaincante de l'altruisme ». ²⁹¹

²⁸⁵ *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p 61 sq.

²⁸⁶ *Ibid.* p 62.

²⁸⁷ *Ibid.* p 65.

²⁸⁸ *Ibid.* p 62.

²⁸⁹ *Le Séminaire XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.

²⁹⁰ Ne pas oublier la différence entre l'Autre symbolique et l'autre imaginaire.

²⁹¹ Lacan, *L'éthique*, *op.cit.*, p 230.

2. Pourtant, vous le noterez, cette assurance tranquille quant à la dimension spéculaire de l'amour n'est pas sans que Lacan ne pose un point d'interrogation : « Que viens-je ainsi apporter comme question, alors qu'il semble aller de soi que c'est là le fondement même de la loi *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* ? ». Ce point d'interrogation nous appelle à ne pas en rester à cette simple lecture mais à la compliquer :

— C'est que Freud, en son niveau conscient, en reste malgré lui à une lecture aristotélicienne de l'éthique : l'homme est un être finalisé par un Bien qui lui est propre et le bonheur coïncide avec son adéquation avec ce Bien. Or, justement, Freud note le caractère méchant de l'homme : le Bien de l'homme, sa jouissance est en fait mon mal et le mal des autres. Lacan, contrairement à Freud s'inclut dans le processus : « [...] chaque fois que Freud s'arrête, comme horrifié, devant la conséquence de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance dont je n'ose m'approcher ? Car dès que je m'en approche [...] surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose (*Das Ding*) ».²⁹²

— Dès lors le Bien moral, et donc le commandement d'amour viennent barrer la route à la jouissance. Naturellement qu'il ne s'agit pas ici de la Jouissance avec un grand J, de la jouissance au sens plein du terme : celle-ci demeure, non seulement interdite (ce qui est un mythe de névrosé), mais à vrai dire impossible. La jouissance offerte et possible et donc toujours jouissance de suppléance, en fonction d'objets substitutifs (les « plus-de-jour ») qui n'en constituent que l'écho, qui marquent l'oubli dénégateur et provisoire de l'absence à tout jamais de *Das Ding*.

C'est justement dans la mesure où ces jouissances supplétives sont un mal possible pour les hommes, pour que cette route soit sinon barrée du moins largement entravée, que l'agressivité se retourne contre le moi et fournit l'énergie nécessaire au surmoi.²⁹³ Cette barrière, que ne connaît naturellement pas le pervers pour qui rien ne vient stopper la route vers la jouissance, active le surmoi dans un mouvement qui, en apparence, ne connaît pas de limites : Freud avait déjà noté que plus la conscience morale est affinée, plus elle est exigeante et persécute sans fin le sujet dans les détails les plus insignifiants aux yeux des tiers.

Cette autopersécution, nous dit Lacan, n'arrive aux limites les plus extrêmes que pour autant que manque la médiation de la loi symbolique, en tant que cette loi provient d'un Autre, de ce lieu où aucune plénitude divine ne vient servir de garant. Quelque chose du symbolique vient donc arrimer le recul devant la jouissance et le retournement en auto-agressivité ; mais pour autant que l'Autre reste un Autre barré. C'est ici que butte le masochisme que Freud appelait moral et qui l'empêche de se transformer en masochisme pervers : là où la castration de l'Autre est déniée, là où le sujet se transforme en serviteur de la jouissance de cet Autre non barré, rien ne vient empêcher l'aller-retour de l'agression ou de l'auto-agression de verser en masochisme et sadisme.²⁹⁴

3. Dans *Encore*, mais aussi dans les *Écrits*, Lacan va pointer la place de la haine dans l'amour. Ce faisant, il peut apparaître qu'il ne s'agit là que de la reprise d'un thème banal ; je crois pourtant qu'il n'en n'est rien.

Dans une perspective aristotélicienne, dans la mesure où l'amour est l'aboutissement de la nature de l'homme, la haine ne peut fonctionner que comme antitype, structure antithétique destinée à disparaître. Déjà Empédocle d'Agrigente avait mis en avant la réciprocité de l'amour et de la haine : l'idéal c'est la sphère où tout est harmonisé vers le centre par l'amour (cet idéal grec de la sphère est interprété par Lacan comme négation de la castration). Dès lors la haine, rejetée en périphérie se met à grignoter l'espace et disjoindre l'harmonie. L'amour réagit et réharmonise l'ensemble, etc. Il y a là une pulsativité de l'amour et de la haine, avec des périodes ascendantes différentes, qui refuse de disjoindre les deux notions.

C'est dans cette direction que Lacan va chercher : « Ne pas connaître la haine c'est ne pas connaître l'amour non plus [...] plus il hait plus il est [...] ».²⁹⁵ Ce qui se joue, c'est le comportement du sujet en face de l'impossible jouissance comme perte de l'Autre, comme impossible fusion avec l'Autre par delà le mur du langage. Dès lors sur la route de l'Autre impossible, le sujet rencontre l'autre comme son moi idéal. La haine est ici partie prenante comme ce qui garde le sujet dans sa distance et son unicité.

Elle n'est pas identique à l'agressivité ou à l'auto-agressivité dont nous avons vu qu'elle tient à distance la jouissance de l'Autre dans les deux sens du génitif. La haine n'est ici que l'affirmation narcissique de soi dans la quête de la sphéricité empédocléenne que recherche l'amour. Cette interaction est traduite par Lacan par le terme d'*hainamoration*. En ce sens, la dénégation amoureuse, idéaliste ou religieuse de la

²⁹² *Ibid.* p 219.

²⁹³ « C'est pour autant que le sujet retourne l'agressivité contre lui qu'en provient l'énergie dite du surmoi ». *Ibid.* p 228.

²⁹⁴ Lacan pense sans doute ici à l'article de Freud « Le problème économique du masochisme », in *Névrose, Psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p 283 sq. (Texte de 1924).

²⁹⁵ *Encore*, *op.cit.* p 82.

haine pourrait bien dire l'approche de son apogée; l'affirmation d'un tout-amour fonctionnant comme *Verneinung* du toute-haine. Il va de soi qu'une des formes de la pathologie religieuse est ici visée qui n'est pas sans qu'effectivement la clinique pastorale ne le confirme quelques fois.

III. CONCLUSION PROVISOIRE

Résumons-nous tout d'abord :

— L'amour est largement compris dans un registre spéculaire. Sa place dans le champ de la morale le fait fonctionner comme un *bien* qui barre la route à la *jouissance* en tant qu'elle inclut le *mal* des autres.

— L'amour est dialectiquement conjoint à la haine en tant qu'à la quête de sphéricité de l'un répond la mise à distance de l'autre.

— L'agressivité n'y fait pas défaut qui se donne en particulier comme prévalance du surmoi, comme maintient de la barrière contre la jouissance.

Est-il tenable pour autant que le tout de l'amour soit pleinement enclos dans la spécularité ? Déjà nous avons vu que le maintien de la loi comme *loi de l'Autre barré* évite de le basculement de l'agressivité dans la perversion et inscrit le surmoi dans le soutenable. Par ailleurs c'est bien dans le désir de l'Autre que surgit la demande à l'autre, l'amour prenant place quelque part entre l'objet de la demande et l'objet du désir.

Il faudra peut-être, pour percevoir quelque chose de cet amour d'ordre symbolique, procéder en inversant la démarche : partir des analyses culturelles, en particulier de celles des augustiniens du XII^e siècle pour interroger l'œuvre lacanienne à partir d'elles. C'est un autre travail que nous ne pouvons faire ici.

LA JOUISSANCE DE LA TRANSGRESSION

I. INTRODUCTION

1. Il importe de rappeler le lieu de l'amour comme obstacle que je mets à ma jouissance dans la mesure où celle-ci est un mal pour l'autre, c'est-à-dire aussi à mon image. « Nous reculons contre quoi ? A at tenter à l'image de l'autre, parce que c'est l'image sur laquelle nous sommes formés comme Moi [...]. Nous sommes en effet solidaires de tout ce qui repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable, sur la similitude que nous avons à notre moi et à tout ce qui nous situe dans le registre imaginaire ». ²⁹⁶

2. Mais en même temps qu'il pose cette médiation de l'amour entre moi et mon image, entre deux images qui toutes deux font leurres, Lacan ouvre sur une question par où il va pouvoir situer la transgression perverse :

L'homme est image de Dieu, dit-on. Mais tout image a ceci de particulier qu'elle n'est pas pleine, qu'un creux la strie, qu'un vide central l'organise qui n'apparaît pas au miroir. L'homme en tant qu'image de Dieu n'est donc intéressant que par « le creux que l'image laisse vide ». ²⁹⁷ (Tout n'est pas spécularisable : cf. entre autre les objets *a*). Dès lors Lacan va jouer sur le concept de *reconnaissance* : la *reconnaissance* de l'autre c'est l'amour; mais ce terme connote aussi une avancée militaire d'observation en vue d'une conquête. Nous sommes aux limites et c'est sur cette zone frontière que se tient Sade et, avec lui, la position perverse. ²⁹⁸

3. Dès lors, si l'amour-haine fonctionne comme suspension de la jouissance, il est un lieu où cette dernière passe à l'acte aux dépens de l'autre : la perversion. Mais ici, et avant d'aller plus loin, il importe de poser deux termes dont l'emploi peut faire trébucher :

— Tout d'abord celui de *fantasme* : en effet, le pervers est par lui-même peu accessible à se laisser prendre dans une clinique. Le meilleur moyen, c'est de l'approcher par le biais du *fantasme pervers du névrosé*, en faisant ensuite les transpositions nécessaires.

— Ensuite le terme de *jouissance* dont Lacan nous a déjà appris dans ce Séminaire sur l'éthique, qu'il importe de déconnecter du *plaisir*.

Ces deux approches se donneront donc comme détours propédeutiques pour accéder à une lecture des chapitres sus-nommés.

II. LE FANTASME

Je suivrai d'assez près l'excellent article de M-H. BROUSSE, « Des fantasmes au fantasme ». ²⁹⁹

1. En 1919, dans l'article « On bat un enfant », Freud arrache en définitive le fantasme à l'activité imaginaire et à une possible interprétation comme formation de l'inconscient (rêves, symptômes, lapsus, etc). ³⁰⁰ Il y distingue un état troisième « On bat un enfant », un état premier « Le père bat un enfant » ; mais *il est obligé de construire, de manière logique*, un état deuxième jamais articulé dans le langage : « Je suis battu par le père ».

Il y a donc quelque chose comme un fantasme unique, *fantasme fondamental*, qui se distingue des formations fantasmatiques où le Moi fonctionne largement et de manière repérable, qui ne s'isole pas dans l'interprétation et qui se reconstruit par la seule *logique*. Autrement dit, et comme le précise Brousse, « il

²⁹⁶ *Ethique*, op. cit. p 230.

²⁹⁷ *Ibid.* p 231.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ in COLLECTIF, *Lacan*, Paris, Bordas, 1987, p 107 sq.

³⁰⁰ S. FREUD, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p 219 sq.

(le fantasme fondamental) acquiert à la fois valeur de fondement et de point de butée au travail analytique : car dans l'analyse, on pourra prétendre en dégager la formule, mais pas l'interpréter ». ³⁰¹

2. Le trajet de Lacan est comparable :

— Dans la première partie de son œuvre, le fantasme est reçu dans le registre de l'imaginaire, placé sur l'axe aa' du schéma L comme ce qui empêche le sujet de se compter en A, lieu du langage. Le fantasme y fait résistance à l'inconscient et freine l'analyse. Ses efflorescences infinies s'enroulent autour du Moi comme lieu qui maintient le leurre sur ce qu'il en est du sujet et de son désir.

— L'évolution du travail lacanien va mettre en évidence, par delà les formations de l'inconscient, un fantasme fondamental en tant qu'il lie le sujet de l'inconscient à un objet, objet a, radicalement étranger au langage et donc aux représentations refoulées.

Cet objet a est le fruit de la transformation de la demande en pulsion : la demande inconditionnelle d'amour adressée à l'Autre reste inévitablement sans réponse satisfaisante. Quand le sujet s'évanouit de la demande, celle-ci devient pulsion qui découpe sur l'organisme une portion de jouissance que nous verrons être *partielle*, et le fait verser dans la perte. ³⁰² « L'objet a réel n'est pas un objet du besoin, ni un objet du désir en tant que tel métonymique. Non spécularisable, il peut causer le désir, de contenir le vide que la castration origine par l'aliénation signifiante ». ³⁰³

Nous arrivons alors à la fameuse formule

S \diamond a où le poinçon « désir de... », désigne toutes les relations possibles, soit :

- < Plus petit que...
- > Plus grand que...
- v Aliénation
- ^ Séparation

La proximité avec Freud est patente, le maître de Vienne montrant que le fantasme noue la représentation du désir à une zone érogène, c'est-à-dire quelque chose qui est hors langage.

Dès lors il importe de réentendre M.-H. Brousse : « Il (le fantasme) constitue la limite chez l'être parlant du fonctionnement du symbolique. Pas de sujet sans fantasme, mais le fantasme est ce qui permet au sujet de penser échapper à la suprématie du signifiant ». ³⁰⁴

5. Ainsi donc le fantasme soutient le désir là où il défaille et occulte la finitude du sujet en l'illusionnant sur sa consistance de sujet, sur son autonomie par rapport au signifiant. Mais aussi en lui ouvrant le chemin d'une jouissance de substitution.

Mais qu'est-elle ? Il faut serrer de plus près ce concept de jouissance; mais déjà il est clair que celle-ci ne peut être que partielle car liée à l'objet partiel et à la pulsion qui le découpe; elle est inévitablement aussi non sexuelle dans la mesure où elle s'obtient à partir d'objets qui ne tiennent pas compte des différences anatomiques entre hommes et femmes.

III. LA JOUISSANCE

C'est certainement un des concepts lacaniens les plus difficiles à délimiter et il n'est pas sûr qu'il soit utilisé de manière cohérente jusqu'au bout.

1. Remontons à Freud lui-même. Celui-ci, en 1911, définit un psychisme constitué par un jeu de deux principes, celui de *plaisir* et celui de *réalité*, le second ne faisant que fortifier le premier en l'obligeant aux détours nécessaires. ³⁰⁵ Ici le plaisir fonctionne de manière homéostatique : il s'agit de ramener la tension à zéro. Ce simplisme n'a pas résisté à la clinique : qu'on pense à la jouissance du symptôme, à

³⁰¹ *Op. cit.* p 109.

³⁰² Cf. J. LACAN, *Ecrits*, op.cit. p 817 : « Elle (la pulsion) est ce qui advient de la demande quand le sujet s'y évanouit [...]. Lacan poursuit en mettant en valeur le découpage opéré par la pulsion sur le corps autour d'une coupure. Il précise à la page suivante l'aspect non spécularisable de ces objets découpés.

³⁰³ M.H. BROUSSE, *op. cit.* p 122.

³⁰⁴ *Ibid.* p 112.

³⁰⁵ « Formulations concernant les deux principes du fonctionnement psychique », in *Résultats, idées, problèmes*, I, Paris, P.U.F. 1984, p 135 sq.

« l'horreur d'une jouissance par lui-même ignorée » que Freud a perçu sur le visage de l'Homme aux rats lors du moment le plus fort du supplice, etc.³⁰⁶

Une conclusion s'impose : ce qui fait jouir l'inconscient n'est pas automatiquement ce qui fait plaisir au Moi ! Freud en tirera les conséquences en 1920 avec l'*Au-delà du principe de plaisir* .

2. Au travers de son évolution, il me semble que Lacan garde une typologie par ailleurs verbalisée dans les *Écrits* : le désir vient de l'Autre et la jouissance est du côté de la Chose. D'un côté il y a le langage, la castration symbolique, le sujet parlant et désirant, les formations de l'inconscients, etc, de l'autre il y a l'être, *Das Ding* , la jouissance ,etc.

La jouissance absolue serait donc de l'ordre des retrouvailles avec la Chose, objet mythique s'il en est, perte de ce qui n'a jamais été possédé, face obscure et non désirante du corps de la mère, etc. Dire cela, c'est poser que cette jouissance est à jamais impossible pour un être « normal » au sens asymptotique du terme, qu'elle se donne comme interdite par le Père Imaginaire pour le névrosé; seuls le psychotique en réalise quelque chose au prix de sa propre mort comme sujet, mais aussi le pervers au prix de l'intolérable souffrance de la victime ou lui-même dans le cas du masochisme.

Jouissance impossible donc du fait de la prise du mammifère humain dans les rets du signifiants, prise qui le rend étranger à toute exténuation dans l'objet primordial.

3. Quelque chose s'en donne toutefois dans la jouissance phallique, dans la mesure où la femme se fait Chose pour l'homme et pose celui-ci comme le Phallus. Mais il s'agit d'un vacillement hors langage et hors le temps imaginaire du monde : « À l'instant de la jouissance, la Chose vient à manquer. Le lieu de objet du désir se vide et se produit l'aphanasis ou disparition du sujet. La pulsion de mort se déploie alors comme une véritable pulsion, mais sans aucun objet qui soit de l'ordre de l'objet *a*. Ce dont elle fait le tour n'est pas l'objet, comme pour les pulsions partielles, mais le vide de la Chose ».³⁰⁷

Moment hors sujet, hors langage, hors temps du monde, la jouissance phallique est substitutive d'une jouissance à jamais impossible en raison du signifiant.³⁰⁸

4. Reste alors le *plus-de-jouir* , l'objet que la pulsion découpe et que J-A. Miller décrit comme « non la jouissance mais son déchet, passé au crible du signifiant ».³⁰⁹ Ce *plus-de-jouir* , Lacan le construit sur le modèle de la plus-value marxienne, aussi difficilement localisable que celle-ci. On mesure qu'elle est d'essence perverse dans la mesure où elle fonctionne sur des découpes du corps, du sien ou de celui de l'Autre.

Nous l'avons vu, le fantasme règle son économie en jetant un pont entre le sujet barré du désir et les objets substitutifs de *Das Ding* . C'est pourquoi le fantasme du névrosé est toujours pervers. Par lui, quelque chose du pervers *stricto sensu* pourra être approché dans la mesure où celui-ci agit son fantasme dans le réel alors que le névrosé se contente de s'en servir pour soutenir son désir et pour dénier la castration symbolique.

Ces préliminaires ouvrent la porte pour entrer dans les chapitres « La jouissance de la transgression ».

IV. TRANSITION

1. Ainsi donc la jouissance ne peut être appréhendée que comme transgression : au moment de cette jouissance, je recule devant la mort de l'autre comme mon image qu'elle implique. *Pour garder mon désir, impératif de l'éthique analytique, je dois renoncer à ma jouissance* . Ce sujet de la jouissance, conjoint à son objet dans le fantasme, doit passer par la division signifiante qui fait advenir la séparation entre ce sujet de la jouissance et ses objets *a*.

La condition de cet accès au désir réside naturellement dans la barre de la finitude qui affecte le lieu de l'Autre . (La mort de Dieu tel que le christianisme l'a pointé dans la croix du Christ en est un des indices).

2. Dès lors le sujet est pris dans un espace restreint limité par deux reculs nécessaires :

³⁰⁶ in *Cinq psychanalyses* , Paris, P.U.F., 1979, p 207.

³⁰⁷ JURANVILLE, *Lacan et la philosophie* , Paris, PUF, 1984, p 227.

³⁰⁸ Lacan réserve à la femme une jouissance mystérieuse parce qu'elle « n'est pas toute » dans la fonction phallique. « Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve ». Cf, sur cette jouissance *supplémentaire* , cf. le chapitre VI de *Encore* , *Le Séminaire XX* , « Dieu et la jouissance de la femme » , Paris, Seuil, 1975, p 61 sq.

³⁰⁹ « L'acte manqué par excellence c'est l'acte sexuel », in COLLECTIF, *Lacan* , Paris, Bordas, 1987, p 77 sq.

— D'une part, il recule devant la jouissance parce qu'elle implique la mort de l'autre en tant que mon image.

— D'autre part il recule devant l'amour du prochain (cf. Freud) en tant qu'elle implique une agression surmoïque contre lui-même.

3. *Ce faible écart qui laisse place au désir est justement ce que le pervers ne peut dessiner dans sa vie*. Que sa jouissance soit liée à la mort de l'autre n'est en rien un arrêt pour lui, autre de son image pour le sadique, autre de l'auto-agression pour le masochiste. Précisons encore que cette « mort de l'autre » restera à préciser car il s'agit d'une mort indéfiniment reculée dans l'attente de la *seconde mort*. (Nous y reviendrons).

Dès lors on voit on voit s'esquisser *la place du pervers en tant qu'il dénie la barre sur l'Autre*. Aliéné à la demande supposée de celui-ci, il doit sans cesse produire le phallus jouisseur sur le corps de la victime et démontrer la toute-puissance de cet Autre.

Pour le pervers, non seulement Dieu n'est pas mort mais il devient l'être suprême en méchanceté, ce que nous verrons plus longuement.

V. FRANCAIS ENCORE UN EFFORT SI VOUS VOULEZ ÊTRE REPUBLICAINS.

Ce chapitre maintes fois martelé reste pourtant essentiel si l'on veut repérer ce qui se joue dans l'œuvre sadienne. Essayons d'abord une lecture superficielle de surface afin d'y repérer ensuite les structures, l'effet de réel enfin.

1. 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. Sa première affirmation consiste à renverser les rôles classiques, à fonder la religion sur les mœurs et non les mœurs sur la religion, (en supposant que les choses aient été auparavant si simples) : « Dans un siècle où nous sommes convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non la morale sur la religion, il faut une religion qui aille aux mœurs, qui en soit comme le développement, comme la suite nécessaire, et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellement à la hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole ». ³¹⁰

N'allons pas croire toutefois que Sade tienne à la religion; il s'agit ici d'une concession au peuple : « 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 paganisme ». ³¹¹ Mais pourquoi du paganisme ? Parce qu'ils sont plein d'énergie et ouvrent sur l'immédiateté de la vie de nature; toutefois une incise *me semble faire lapsus* et donc dire la vérité dans la mesure où ces dieux étaient des divinisations d'hommes : « Et comme on avait espoir d'être adoré soit même, on aspirait à devenir aussi grand que celui qu'on prenait pour modèle ». ³¹² 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 de la castration s'y dévoile qui mériterait un détour. Après tout, dans le jardin d'Éden le serpent ne tient pas un autre langage qui encourage à manger le fruit afin « [...] d'être comme des dieux ». ³¹³

Quoi qu'il en soit, l'athéisme est ici le oui apparent, mais apparent seulement, au vide du lieu de l'Autre.

2. Mais ce lieu de l'Autre reste-t-il *réellement vide* malgré les protestations de Sade ? C'est ici qu'il faut repérer dans ce chapitre 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 nature; car la nature nous dictant également des vices et des vertus, en raison de notre organisation, ou, plus philosophiquement encore, en

310 SADE, *La philosophie dans le boudoir*, 5^e dialogue, Paris, Folio 800, 1976, p 187-88.

311 *Ibid.* p 195.

312 *Ibid.* p 192.

313 Genèse 3/5.

raison du besoin qu'elle a de l'une ou de l'autre [...] ». ³¹⁴ Une « nature » existe donc qui, notons l'expression, édicte des lois *au niveau de son propre besoin* .

— C'est pourquoi cette nature ne peut être limitée par les lois de la république. *Elle est à elle-même sa propre loi* . 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 être. L'éthique alors s'aligne sur la volonté de cette nature :

- Ainsi, « s'il était dans l'intention de la nature que l'homme fut pudique, assurément elle ne l'aurait pas fait naître nu... » ³¹⁵

- Ainsi la nature commande-t-elle aux hommes d'aimer commander; d'où la nécessité d'ouvrir des maisons où toutes les fantaisies seraient possibles sur les personnes convoquées; la seule sanction étant réservée à qui refuse de se plier aux caprices du libertin. ³¹⁶

- 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 : épouse, enfant, personne du même sexe [...]], la nature commande et celle-ci s'exprime entre autre 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 nature. ³¹⁷

- Mais c'est dans le droit au meurtre que la nature révèle son véritable visage et son essence profonde : « Le meurtre est-il un crime au yeux de la nature ? Telle est la première question posée ». ³¹⁸ 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.

3. Arrivés à ce stade, nous pouvons retourner vers Lacan et son commentaire qui remarque à quel point, chez Sade, la place de l'Autre n'est pas occupé par un Dieu mort mais au contraire par la nature jouissante car non castrée. 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 aucune barre; ou, plus exactement *qui n'est posée dans la non-castration que par une dénégation* , l'athéisme étant une moment provisoire et ensuite démenti de la démonstration sadienne.

D'où le diagnostic lacanien que vous avez pu lire : « Il (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 d'un des personnages sadiens, Saint-Fond, en *un être-suprême-en-méchanceté* .

4. On mesure alors ce que veut dire Lacan lorsqu'il précise que Sade part en reconnaissance (au sens militaire) dans l'espace du prochain et dépasse la barrière que l'amour impose à la jouissance dans la structure névrotique. Sa propre image n'étant plus régulée dans le lieu d'un Autre barrée, le pervers franchit cette barrière afin d'éprouver, voire de démontrer dans cet espace du prochain, le phallus réel de la Mère non barrée. *Du même coup, le corps de ce prochain se morcelle* ³¹⁹ : « Prêtez-moi la partie de votre corps qui [...] », comme en retour se morcelle le sien sous l'effet de la jouissance « et usez du mien de la même manière ». Encore faut-il préciser que cette réciprocité chez Sade me paraît pure figure de style : en effet, au cœur même de cette reconnaissance en quête du réel, le sadique ne peut que faire lever l'angoisse chez la victime, cette angoisse dont Lacan nous apprend qu'elle est réponse à la proximité du réel.

5. Remarquons que, superficiellement lu, ce morcellement du corps de l'autre fonctionne aussi dans la jouissance phallique; l'offre et la demande n'y coïncide pas non plus, c'est pourquoi, dit Lacan, *il n'y a pas de rapports sexuels* . Il y a bien utilisation des objets a du corps de l'autre dans la jouissance phallique, (réciproquement, du pénis illusionnant sur la phallus); et ce pour se tromper sur l'indisponibilité de des uns et de l'autre. Mais la réciprocité est ici au niveau de l'amour : *accepter de donner ce que l'on n'a pas* , dans un jeu qui, de fait, ne trompe personne, l'imaginaire et le symbolique gardant la prééminence. C'est ce qui est impossible chez le sadique qui réduit les moyens de la sexualité *au réel* de leur être-là afin de démontrer le réel du phallus de l'Autre-Mère. Le pervers un handicapé de l'imaginaire.

314. SADE, *op. cit.* p 204.

315. *Ibid.* p 216.

316. *Ibid.* p 218.

317. *Ibid.* p 221.

318. *Ibid.* p 237.

319. *L'éthique* , *op.cit.* p 237.

6. En effet, comme nous l'enseigne « Kant avec Sade », le sujet pervers est bien divisé au niveau de son fantasme entre S et a; mais ici a dit certes le sujet mais aussi le corps chuté en tant que corps supplicié. *D'où cette affirmation constante de Lacan que le masochiste dit la vérité du pervers en tant que son corps est à la fois le lieu du sujet en lui mais aussi le déchet supplicié.*³²⁰

Le sadique quant à lui différencie bien les deux corps, mais en tant que l'autre c'est aussi lui; et ce sont ses propres objets a qu'il supplicie sur le corps de l'autre, ses propres objets a qui sont encore accrochés au corps de l'autre comme le sein sur le corps de la mère. Ce qui ne console pas la victime naturellement mais qui éclaire la structure. La différence entre un sadique pervers et un « vulgaire » tortionnaire, c'est que le premier n'éprouve aucune haine pour sa victime puisqu'elle n'est que porteuse de ses propres objets a à lui; elle n'est que moyen d'une démonstration et la haine du tourmenteur n'est pas requise.

7. Mais une dernière remarque de Lacan mérite d'être pointée : *malgré son effort, le pervers est obligé de démontrer aussi le caractère indestructible de l'Autre dans l'autre : malgré les exactions sadiques, la victime sadienne reste non affectée dans son corps et dans son intégrité.*³²¹

Derrière tout prochain construit au miroir, il demeure un espace en creux, un vide central que le pervers tente bien d'investir mais qui demeure inviolé car il est le vide de la Chose. On peut l'imaginer et donc le capturer à ce niveau; mais il n'est rien que ce qui reste de l'Autre après que le symbolique et l'imaginaire en aient capturé le plus possible. Ce vide central est l'autre face du *nebenmensch*, du prochain; il est à jamais indisponible, même au pervers.

Ce qui signifie que quelques soient les efforts du pervers et du névrosé dans son fantasme, la jouissance est impossible.

VI. CONCLUSION

Une boucle est bouclée : il fallait montrer l'inanité de la revendication contemporaine que l'on pourrait ainsi résumer : puisque Dieu est mort, nous pouvons jouir. En fait, c'est dans la mort même de Dieu que se dit l'impossible jouissance. Celle-ci n'est repérable que dans la transgression de la castration que constitue le fantasme, mais aussi le symptôme d'une certaine manière, dans la mesure où le refoulé est reculé devant la jouissance et que celle-ci ne peut donc que faire partie du retour du refoulé. Ceci le pervers le sait et le démontre; par son détour, cette vérité peut être lue dans le fantasme pervers du névrosé.

La route est-elle alors totalement dégagée pour poser le commandement du désir que suppose l'éthique lacanienne ? Pas tout à fait car cette jouissance impossible, (interdite pour le névrosé) n'est pas à même le principe de plaisir mais dans son au-delà, dans un après de la pulsion de mort. Ce qui fait jouir l'inconscient pourrait procurer du déplaisir au Moi conscient. C'est ce détour que propose le chapitre XVI.

³²⁰ LACAN, *La logique du fantasme* du 14 Juin 1967.

³²¹ *Ibid.* p 238.

LA PULSION DE MORT

Je voudrais mettre en tête de ce chapitre un texte de R. SUBLON : « Tu n'atteindras pas l'égalité au signifiant, tu ne combleras pas le manque de l'Autre, tu ne sauras pas, tu resteras divisé, tu n'auras pas la toute-puissance [...]. À chaque fois, avec la castration, c'est la mort qui s'introduit dans l'existence. Et c'est elle qui fait vivre. Mais cette mort dont la question reste à examiner, existe-t-elle chevillée en l'homme à la manière d'un instinct ? Ce problème est en pointe chez Freud [...] ». ³²²

I. AU-DELA DU PRINCIPE DE PLAISIR

Il n'est évidemment pas question de rester longtemps sur ce tournant que Freud accomplit en 1920, sauf à relever quelques points saillants :

1. Résumant plus de 20 années de recherches, Freud commence par rappeler ce qui avait été jusque-là l'essentiel : « Dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans réserve que le principe de plaisir règle automatiquement l'écoulement des processus psychiques ». ³²³ Rappelons aussi d'entrée que ce principe de plaisir est conçu comme le degré le plus bas possible de la tension, cette dernière, en un degré élevé procurant du déplaisir. Rappelons aussi que le principe de réalité n'est pas tant conformation au réel que ce qui conforte le principe de plaisir en le ramenant au psychiquement possible.

Or trois observations au moins conduisent Freud à remettre en question cette continuité de la recherche :

- Dans la névrose traumatique, le sujet se trouve sans cesse ramené à la situation de l'accident.
- Dans le jeu de son petit-fils et de la bobine (jeu du *Fort Da*), l'enfant est sans cesse reconduit à répéter la présence-absence de sa mère, ce qui n'est pas le lieu d'un plaisir particulier.
- Dans le transfert, l'analysant reproduit aussi les situations désagréables.

D'où sa conclusion : « En présence de ces faits [...] on ne peut s'empêcher d'admettre qu'il existe dans la vie psychique une tendance irrésistible à la reproduction, à la répétition, tendance qui s'affirme sans tenir compte du principe de plaisir, en se mettant au-dessus de lui ». ³²⁴

Freud va plus loin et se demande même si les forces vitales qui traversent le monde des êtres vivants ne masquent pas une tendance bien plus profonde, bien plus ancienne aussi qui vise à conduire, ou mieux à *reconduire* toute vie vers la mort. Certes cela est peu visible chez les protozoaire qui, se scindant en deux pour la reproduction, vivent une espèce d'immortalité; mais chez les êtres sexués, la mort semble le but ultime de la vie. Et Freud se sent renvoyé à Schopenhauer : « Mais il est une chose que nous ne pouvons nous dissimuler : c'est que, sans nous en apercevoir, nous nous sommes engagés dans les havres de la philosophie schopenhauerienne, d'après laquelle la mort serait le résultat proprement dit de la vie, tandis que l'instinct sexuel représenterait l'incarnation de la volonté de vivre ». ³²⁵ Je crois qu'il faut être attentif à la formule : ce n'est pas la lecture de Schopenhauer qui a conduit Freud à la pulsion de mort; mais celle-ci, une fois postulée comme telle sur des bases cliniques, renvoie à l'œuvre du philosophe. Ceci étant dit contre le récent ouvrage de M. Henry qui néglige à mon sens les origines cliniques de la pensée de Freud. ³²⁶

De même on a beaucoup spéculé sur les impressions catastrophiques que la grande guerre avait produites sur Freud pour rendre compte de ce qu'on appelle alors la naissance d'un pessimisme freudien. On ne peut exclure que ces impressions aient joué un rôle dans la prise de conscience des faits cliniques, sans pouvoir toutefois les poser en causalités décisives.

2. Ceci étant, ce repérage de la pulsion de mort, mais aussi la mise à jour du narcissisme, va conduire Freud à réorganiser sa conceptualisation théorique : relecture du masochisme primordial, de l'angoisse, de l'étiologie des névroses et psychoses, création de la deuxième topique, réorganisation de la cure, etc. Sur ce dernier point, il ne s'agit plus tant de canaliser le trop plein productif du principe de plaisir par celui de

³²² R. SUBLON, *Le temps de la mort*, Savoir, Parole, désir, Strasbourg, Cerdic, 1975, p 111.

³²³ S. FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1980, p 7.

³²⁴ *Ibid.* p 27.

³²⁵ *Ibid.* p 63. Cf. Commentaire dans *Ethique* de Lacan, p 251.

³²⁶ M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

réalité, que de rompre le cercle infernal des répétitions pour faire une place au couple créatif plaisir-réalité.

3. Avec la pulsion de mort, nous nous trouvons devant ce que Paul BERCHERIE a appelé « Le continent noir de la pensée freudienne ».³²⁷

Freud tente de rendre compte de ce fait nouveau par un recours massif à la biologie, pour être plus précis à une archéo-biologie et une archéo-histoire qui fonctionnent de fait comme un accrochage mythique. J. Lacan, analysant ce travail freudien, parle d'une ironie inscrite dans l'expression même : « L'instinct en effet dans son acception la plus compréhensive est la loi qui règle dans sa succession un cycle de comportement pour l'accomplissement d'une fonction vitale, et la mort apparaît d'abord comme la destruction de la vie ».³²⁸ En fait, ajoute-t-il, par delà la biologie, il s'agit de recourir au mythe fondateur platonicien : la division de l'androgynie dont les parties cherchent d'une part à se réunir alors même qu'une autre force cherche à les maintenir séparées.

Ce recours au biologique marque en fait la butée de l'analyse, son inévitable arrimage à un point noir. C'est que la pulsion de mort est par définition *muette* comme la mort et n'entre au langage que comme une *in-sistance* de la chaîne signifiante sans jamais de *con-sistance* avec quelque signifiant isolable que ce soit.³²⁹ Le recours au mythe devient donc indispensable, en l'espèce un mythe pseudo-scientifique.

C'est ce que me semble avoir bien compris Lacan quand il écrit, dans le chapitre que nous introduisons : « Je ne dis pas non plus qu'en ce point de spéculation, les choses aient même encore un sens. Je veux dire que l'articulation de la pulsion de mort dans Freud n'est ni vraie ni fausse. Elle est suspecte, je n'avance rien de plus, mais il suffit qu'elle ait été pour Freud nécessaire, qu'elle le ramène en un point d'abîme, foncièrement problématique, pour être révélatrice d'une structure du champ. Elle indique ce point que je vous désigne alternativement comme celui de l'infranchissable ou celui de la Chose »...].³³⁰

Et Sublon, en un texte qui reprend en partie la page 803 des *Écrits* de Lacan, précise : « C'est le paradoxe : la mort est inscrite dans l'homme comme un instinct. Mais ici le terme d'instinct se différencie du sens qu'on lui prête chez l'animal : il ne désigne plus cette "connaissance qu'on admire de ne pouvoir être un savoir" mais "un savoir qui ne comporte pas la moindre connaissance, en ce qu'il est inscrit en un discours, dont tel l'esclave-messager de l'usage antique, le sujet qui en porte sous sa chevelure le codicille qui le condamne à mort, ne sait ni le sens ni le texte, ni en quelle langue il est écrit, ni même qu'on l'a tatoué sur son cuir rasé pendant qu'il dormait" ».³³¹

Reste que le diagnostic de L. BEIRNAERT me paraît pertinent lorsqu'il pense que Freud a trop vite laissé de côté la compulsion de répétition pour comprendre la pulsion de mort et qu'il s'est trop vite tourné vers un mythe biologique. « Au lieu, en effet, de creuser le concept même de répétition comme le fera J. Lacan, qui y décèlera l'insistance des signifiants à l'œuvre dans l'inconscient [...] ».³³² Plus que jamais, même lorsqu'il s'agit d'une pulsion de mort qui par définition est muette, il ne faut oublier que l'homme est un être en proie au langage.

II. J. LACAN ET LA PULSION DE MORT

a) INTRODUCTION

Il ne me paraît pas inutile de relever, en introduction, cette incise de Lacan dans laquelle il précise son rapport à Freud et à son œuvre : « Dans ce commentaire de la pensée freudienne, je ne procède pas en professeur [...] (qui) consiste en général à la formuler de telle sorte qu'elle n'apparaît que par ses côtés les plus limitatifs et les plus partiels [...]. On ne dépasse pas Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, pour autant qu'ils marquent la direction d'une recherche, une orientation véritable. On ne dépasse pas Freud non plus. On n'en fait pas non plus - quel intérêt ? - le cubage, le bilan. On s'en sert. On se déplace à l'intérieur. On se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions. Ce que je vous donne ici est un essai

³²⁷ *Genèse des concepts freudiens*, Paris, Navarin, 1983, p 373.

³²⁸ « Fonct. et champ de la parole et du langage », *Écrits*, *op.cit.* p 317.

³²⁹ Freud a noté que le caractère muet de la pulsion de mort. Les manifestations « évidentes et bruyantes » d'Éros n'a pas permis de conviscérer facilement sur l'existence de cette force de destruction non-sexualisée agissant contre le dedans et contre le dehors. (Cf. *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1978, p 73-76.

³³⁰ *L'éthique*, *op.cit.* p 252.

³³¹ R. SUBLON, *op.cit.* p 118.

³³² « La pulsion de mort chez Freud », in *Aux frontières de l'acte analytique, La Bible, St-Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, p 24.

d'articuler l'essence d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est d'aucune façon une tentative de cuber ou de résumer Freud ».³³³

Ce rapport du disciple au maître me semble important à pointer, d'une part parce qu'il est exemplaire d'un sain rapport d'une pensée à ses pères fondateurs, mais d'autre part parce qu'il permet de comprendre les paragraphes qui suivent, en fin de page 247, (et après une parenthèse sur Marx) où nous voyons Lacan poser les fondements de sa propre démarche épistémologique : « [...] l'articulation signifiante comme telle est là au départ, *ab ovo*, elle est à l'état inconscient avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine, [...]. Et c'est par rapport à une situation ainsi structurée que l'homme a, dans un temps second, à situer ses besoins. La prise de l'homme dans le champ de l'inconscient a un caractère fondamental. ».

Autrement dit, dès le départ Lacan lit Freud et se démarque en ce sens que l'antériorité absolue n'est pas pour lui l'archéo-biologique mais le langage. C'est donc dans ce langage et nulle par ailleurs qu'il faut repérer les phénomènes de répétition et, partant, la pulsion de mort.

Que l'inconscient soit structuré comme un langage est un postulat qui fonctionne comme mythe fondateur, hypothèse de travail en amont de laquelle rien ne peut être articulé de l'expérience analytique.

b) LA PULSION DE MORT DANS LES ÉCRITS .

Je ne crois pas qu'il soit sage d'aborder l'étude de la pulsion de mort chez Lacan par le chapitre XVI de l'*Éthique* ; on risque de se laisser enfermer dans une approche de cette pulsion chez le pervers.

Mieux vaut donc faire le détour par d'autres textes des *Écrits* :

1. L'un de textes centraux de Lacan sur le sujet qui nous importe se situe dans le discours de Rome de 1953 :³³⁴

Relisant le fameux *Fort Da*, Lacan y repère certes le moment où, dans le meurtre de la chose et donc l'accession au symbole, l'enfant éternise son désir. Mais ce maniement de la bobine n'est pas tellement la réduction de sa mère à ce symbole. Dans le *Séminaire XI*, il sera plus explicite encore : cette bobine est reliée par un fil à sa propre personne; par la scansion de deux signifiants, minimum de la chaîne linguistique, c'est la propre division du sujet en lui qu'il manie : moment d'*aliénation* (« Je » est dans l'Autre) mais aussi moment de *séparation*, moment où il se compte pour mort dans l'Autre pour mesurer la place qu'il tient dans cet Autre.³³⁵

L'accession à la chaîne signifiante implique le continent noir de la mort dans le sujet. C'est d'ailleurs cette mort au creux de la vie qui distingue l'homme de l'animal : l'homme seul meurt, l'animal ne fait que périr. Et, dans ce même passage, Lacan pointe que les sépultures sont, au niveau de l'anthropo-paléontologie, le signe principal qui permette de conclure qu'on se trouve en face d'une culture déjà humaine et non plus d'un campement de mammifères, même très supérieurs.

2. Dès lors, et toujours dans les *Écrits*, Lacan va repérer la répétition au ras de l'articulation signifiante. Il le fait déjà dans le *Séminaire* sur « La lettre volée » de 1955 : « [...] le signifiant, vous commencez peut-être à l'entendre, matérialise l'instance de la mort ».³³⁶

Dans « L'instance de la lettre dans l'Inconscient », Lacan nous enracine à même l'inscription du désir dans la chaîne : « Entre le signifiant énigmatique du trauma sexuel et le terme à quoi il vient se substituer dans une chaîne signifiante actuelle, passe l'étincelle qui fixe le symptôme (métaphore) [...]. Et les énigmes que propose le désir ne tiennent à nul dérèglement de l'instinct que sa prise dans les rails de la métonymie. D'où sa fixation "perverse" au même point de suspension de la chaîne signifiante où le souvenir-écran s'immobilise [...]. C'est dans une mémoire comparable (à celle des ordinateurs) que gît cette chaîne qui *insiste* à se reproduire dans le transfert et qui est celle d'un désir mort ».³³⁷

Autrement dit, la pulsion de mort c'est un désir mort : c'est le désir lié à la première jouissance qui tourne sans cesse autour du vide de *Das Ding* et qui se répète dans la chaîne. Ce désir mort se répète sans que le sujet puisse le repérer autrement que comme une « inquiétante étrangeté », comme quelque chose qui n'est pas lui. C'est que muette par définition, la pulsion de mort c'est l'*insistance* sous la chaîne sans jamais que ce désir « étranger » puisse *consister* en un signifiant isolé et repérable.

³³³ *Éthique*, *op.cit.* p 244-245.

³³⁴ « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Ecrits*, *op.cit.* p 316 sq.

³³⁵ *Séminaire XI*, *op.cit.* p 60 sq. Cf aussi couple aliénation-séparation en fin de cet ouvrage?

³³⁶ *Écrits*, *op.cit.* p 24.

³³⁷ *Ibid.* p 518.

c) LA PULSION DE MORT DANS L'ÉTHIQUE .

1. Lacan commence certes à resituer la pulsion de mort à un niveau général; mais pour déboucher bien vite sur son fonctionnement dans la perversion. Si l'on ne repère pas ce mouvement, on risque de passer à côté et généraliser son dire à toutes les structures.

Or sur un plan général, il commence par pointer la différence qu'il y a entre le second principe de la thermodynamique et la pulsion de mort. Certes, dans le premier cas, il y a bien tendance au retour à l'équilibre, poussée vers l'inanimé d'un système à potentialité nulle. Mais, nous dit-il, l'expérience analytique se situe elle dans le cadre « historique », dans la dimension du mémorable et du mémorisé. Là nous n'avons plus affaire avec la *tendance* mais avec la *pulsion* ; là il n'est plus question d'une pulsion de mort comme *principe de nirvana* mais comme *expérience de destruction* .

Mais destruction de quoi sinon du désir . (Ne pas oublier que tout tend vers la maxime de l'éthique lacanienne : « Ne cède pas sur ton désir »). Destruction du désir en tant que celui-ci est poussé à cesser d'explorer le champ de la culture par le jeu des déplacements métonymiques et métaphoriques pour se figer dans une reprise de la jouissance impossible, tandis que la chaîne linguistique insiste et que le mémorable se fixe sur le souvenir-écran. Autrement dit, la pulsion de mort me ramène sans cesse à une danse circulaire autour du vide de *Das Ding* . Elle est de ce fait liée non à un plaisir mais à une jouissance qui se tient sans arrêt aux frontières du prochain, jouissance réglée par le fantasme chez le nécrosé mais que vient barrer sans cesse l'amour dans le champ de la morale pour éviter qu'elle ne soit destruction de ce prochain.

2. Mais qu'en est-il quand cette frontière est franchie par le pervers ? C'est ici que la destruction ne se fixe pas dans le fantasme pervers mais fait retour sur le sujet, que ce soit le sujet masochiste ou l'autre du sujet chez le sadique.

Là brille au firmament l'Autre-suprême-en-méchanceté qui se nourrit de la mort pour jouir. (Le pervers comme serviteur de la jouissance de l'Autre non barrée). Mais cette mort au quotidien n'est encore pour le pervers qu'un pis-aller car sa jouissance est d'ordre créationniste et d'une création *ex nihilo* . Que la mort qu'il s'inflige ou qu'il inflige soit de l'ordre d'une *seconde mort* , c'est-à-dire d'une mort qui n'alimente pas sans cesse la reprise de la vie mais qui éteint cette vie pour que soit possible un commencement nouveau dans une économie qui ne soit pas de désir mais de jouissance!

D'où le pointage, par Lacan, du système que Sade place sous la paternité du Pape Pie VII : pour illustrer, il reprend le thème d'Apocalypse 20/14 : au jour du jugement dernier, tous ressusciteront, certains pour la « nouvelle Jérusalem », certains pour être jugés et condamnés à la « seconde mort », celle dont personne ne revient. Si la première mort relève de ce que la philosophie grecque appelait le $\mu\eta\ \omicron\upsilon\ \nu$, (mort en dialectique avec la vie), la seconde mort relève du $\omicron\upsilon\ \kappa\ \omicron\upsilon\ \nu$, (mort absolue sans dialectique avec rien).

III. CONCLUSION

Je ne marquerai ici qu'une question : très tributaire de l'analyse freudienne, la psychanalyse n'a jamais isolée la répétition qu'en lien étroit avec la pulsion de mort, comme encerclement inlassable d'un vide du réel conçu comme trauma. Cette expérience est indépassable.

Mais il faut noter qu'il n'est de champ de formalisation qu'à partir d'une hypothèse de départ. Celle de l'analyse est limitée par la sienne. *La question est celle-ci : la répétition est-elle toujours liée à un trauma ? Autrement dit, le réel n'est-il que réel expulsé dans une expérience négative ?*

Je me contenterai de pointer que d'autres approches, fondées sur d'autres hypothèses, ont pu mettre à jour d'autres expériences d'*a-rencontre du réel* ne faisant pas trauma. La répétition peut alors prendre des formes non traumatiques : certaines ritualités sociales, personnelles ou religieuses font bien le tour d'un vide du réel, mais d'un réel qui, lorsqu'il a été a-rencontré, avait fait vie et non mort, nouvelle naissance et non naissance. (Pour une étude et une bibliographie de la *répétition* non traumatique, cf. J. ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures* , Paris, Cerf, 1991, chapitres I et IV).

LE BIEN

I. INTRODUCTION

Il s'agit d'abord de faire le point avant de nous élaner pour le saut final.

1. Nous sommes bien loin du Freud de 1911 et de ses deux principes où le couple plaisir-réalité fonctionnaient comme principes d'homéostasie.³³⁸ L'introduction de la pulsion de mort nous renvoie au fait que l'inconscient n'obéit pas à ces deux principes; « L'inconscient devient ce qui ne peut être résorbé dans l'homéostasie du plaisir ».³³⁹ Par delà les affects touchant le Moi, la psychanalyse devient provocante :

- Là où tu souffres, c'est peut-être là que tu jouis le plus.
- Tu ne sais pas où tu jouis.

Le champ de la jouissance n'a donc rien à voir avec le plaisir-déplaisir ; peut-être a-t-il affaire avec l'horreur comme dans l'homme aux rats . Je dis « peut-être » car, si nous sommes ici au-delà du plaisir, nous sommes aussi au-delà du langage, dans une zone dont on peut faire le tour mais sans y pénétrer car tout s'acharne à l'enclorre. Il y a certes un retour du refoulé de la jouissance sous la forme du symptôme; encore faut-il l'interpréter comme tel.

De même, des petits bouts de jouissance arrivent à passer comme plus-value , *plus-de-jouir* , comme déchets de jouissance, comme objets a qui se concentrent dans les bordures du corps. Mais ce ne sont justement que des bouts. L'essentiel reste l'impossible à dire : en effet, l'homme -pour être humain- a dû échanger la jouissance contre le signifiant : la bourse *ou* la vie : le « ou » n'est pas ici d'indifférence ou d'alternative; il est d'aliénation; on n'a pas le choix car qui perd sa vie ne jouit pas de sa (ses) bourse (s) pour autant.

2. Tout l'Humanisme occidental, depuis le XVIII^e, peut être interprété comme tentative de dénier la clôture de ce champ central, dans un effort pour retrouver l'origine innocente, le moment zéro où l'homme coïncide avec lui-même et avec sa jouissance : le rationalisme d'un Lessing a essayé de chercher le pur donné éternel de la raison qui demeure identique à lui-même par delà les écrans déviants du corps, de l'histoire et du langage. Rousseau a tenté cette percée vers l'origine par le mythe du bon sauvage non-corrompu par la culture; une bonne éducation (telle celle qui est offerte à Émile) devrait permettre de compenser, sinon de dépasser, cette aliénation par la société. Engels, plus encore que Marx, s'est donné pour tâche de retrouver cet homme innocent en remontant *in illo tempore* , vers ces temps où la division du travail n'avait pas encore pu rendre l'homme étranger à lui-même, etc. On pourrait continuer, la liste est longue et n'est pas encore close.

Avec Feuerbach et Nietzsche, c'est Dieu qui a été mis en accusation. Son meurtre devait enfin libérer les chemins de la jouissance, cette jouissance que ce même Nietzsche avait bien perçue comme étant *Au-delà du bien et du mal* , et qui devait ouvrir sur un surhomme décrit comme un enfant innocent qui joue.

La mort de l'Humanisme occidental n'est peut-être pas à dater symboliquement à la naissance de la psychanalyse; elle serait plutôt à situer en 1920, avec l'*Au-delà du principe de plaisir* . On en connaît le message, fortement accentué par Lacan dans le *Séminaire* que nous lisons : la clôture du champ central est effet de structure; elle est fruit de la prise de l'homme dans le signifiant; Dieu n'y est pour rien. C'est au moment même de la crucifixion du Christ que se promulgue son testament : « Tu aimeras ». Celui-ci barre la route à la jouissance en tant que celle-ci contient la mort de l'autre, mon image. Or il n'y a pas de registre borroméen privilégié et plus pur que les deux autres; l'imaginaire fait partie de l'*humanum* ; la convivialité de la société humaine ne suppose pas qu'un seuil minimal soit franchi.

C'est à ce tournant que Lacan nous invite à buter sur deux barrières qui sont le *Bien* et le *Beau*. « [...] dans l'échelle de ce qui nous sépare du champ central du désir, si le bien constitue le premier réseau

³³⁸ « Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques », in *Résultats, Idées, Problèmes* , I, Paris, PUF, 1984 sq.

³³⁹ G. MILLER, « L'acte manqué par excellence c'est l'acte sexuel », in *Lacan* , Paris, Bordas, 1987, p 90.

d'arrêt, le beau forme le second, et va plus près. Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se trouve le champ de la destruction ».³⁴⁰

Laissons le *Beau* pour l'instant et fixons nos regards vers le seul *Bien* : il s'agit de l'ultime regard sur la « morale » en tant qu'elle est peut-être incarnée par le Créon de Sophocle.

II. LA FONCTION DU BIEN

1. La psychanalyse bute sur le *Bien* en tant que celui-ci est contenu dans la demande de l'analysant. Ce dernier en effet ne vient pas pour autre chose que pour surmonter sa souffrance, donc pour pouvoir s'inscrire dans des relations conviviales satisfaisantes et pouvoir mieux profiter des autres biens de la vie. C'est à quoi, dit Lacan, essaye de répondre la *Voie américaine*.

C'est ici que l'éthique psychanalytique doit se distinguer de la morale. Car à la demande de l'analysant, l'exigence éthique de l'analyste exige qu'il ne réponde pas. « Mais dès lors, de quoi désirez-vous guérir le sujet ? Il n'y a pas de doute que ceci est absolument inhérent à notre expérience, à notre voie, à notre inspiration - le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir ».³⁴¹

Il s'agit donc, par delà la barrière que constitue le bien et le mal moral, à le laisser flirter avec l'ultime frange de cette zone où règne un « il ne savait pas », zone où il peut émerger, par delà ses énoncés, comme sujet de l'énonciation et donc comme sujet d'un désir.

Il n'y a donc là aucune opposition de principe à la morale; Lacan le dira dans ses deux derniers chapitres, la morale est indépassable. Si le champ analytique vise sa suspension (et non sa destruction), c'est afin que le sujet puisse trouver un lieu où « il ne cède pas sur son désir ».

2. Pourquoi encore cette nécessaire suspension ? Parce que depuis l'aube des temps, la morale s'est arrimée au principe de plaisir, s'est accrochée à un Souverain Bien qui lie, tôt ou tard, la vertu et le bonheur. (Cf. le début du *Séminaire* et les études sur Aristote, Thomas d'Aquin, l'Utilitarisme anglais, etc).

D'ailleurs, d'une certaine manière, l'*Entwurf* retrouve en partie cette visée :³⁴² la notion de « frayage », ces tracés que reprend sans cesse la tendance, ne sont en rien comparables à l'« habitude » que cherche à créer la pédagogie aristotélicienne, mais bien un « plaisir de la facilité [...] repris comme plaisir de la répétition [...] ». La tyrannie de la mémoire [...]. À l'omettre, vous ne pouvez absolument pas soutenir ce registre essentiel dans l'articulation de notre expérience, c'est à savoir l'autonomie, la dominance, l'insistance comme telle de la remémoration, au niveau non du réel, mais du fonctionnement du principe de plaisir ».³⁴³

3. Lacan nous propose encore une troisième approche afin de montrer que le couple plaisir-déplaisir auquel s'arrime le bien et le mal de la morale nous sépare du sujet et de son désir :

Nous revoici en face de St-Martin coupant son manteau en deux pour en faire bénéficier un pauvre; de quoi s'agit-il ? Le textile est d'abord un texte qui nous fait entrer dans le champ de la concurrence. En effet, pour qui est en proie au signifiant, les besoins sont aussi médiatisés par le langage. Les biens produits, avant d'être de l'utile absolu, sont d'abord ce dont je peux disposer, c'est-à-dire ce dont j'ai le pouvoir d'en priver les autres. Les biens participent du débat de l'homme avec ses images.

Mais c'est ici qu'intervient la morale : jouir d'un bien, en priver l'autre, c'est en priver mon image et donc le propre support de mon Moi. Dès lors la conclusion s'impose : « ce qui s'appelle défendre ses biens n'est qu'une seule et même chose que se défendre à soi-même d'en jouir ». Une limite est posée par la morale qui entend préserver mon image. Par là, la morale fait encore barrière, « muraille puissante », sur le chemin du désir.

Ici encore, pas de conclusions hâtives : Lacan sait que la morale est en soi indépassable. Elle doit simplement être suspendue dans le trajet analytique où, par delà le bien et le mal, le plaisir et le déplaisir, un être part vers le repérage de son désir. Ce trajet, il ne peut que le faire seul, comme Antigone; et c'est parce qu'il est conduit par delà ses images qu'il est conduit par delà la morale.

³⁴⁰ *L'Éthique de la psychanalyse*, op.cit. p 256.

³⁴¹ *Ibid.* p 258.

³⁴² « Esquisse d'une psychologie scientifique », (texte de 1895), in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979, p 313 sq.

³⁴³ *Éthique*, op.cit. p 262-263.

III. CREON ET ANTIGONE

Il ne s'agit pas ici de parcourir toute la section de l'*Éthique* consacrée à l'*Antigone* de Sophocle; un autre regard doit être à nouveau jeté à propos de la question soulevée par le *Beau*. Pour l'instant, il s'agit simplement de lire, dans la tension Créon-Antigone, quelque chose de la tension entre le désir d'une part, le bien et le mal moral de l'autre.

1. Il y a d'une part Créon, responsable politique et donc gardien de la loi morale de la Cité. Quoi de plus normal qu'au soir d'une bataille difficile, on règle les comptes avec les traîtres qui, tel Polynice, ont combattu contre leur patrie ?

Mais outre qu'Antigone se situe ailleurs, il faut relever le fait que Créon pousse la loi morale jusqu'à sa dimension perverse. Elle devrait cesser son action avec la mort du coupable qui éteint toute action de justice; il n'en est rien ici : en interdisant l'ensevelissement, c'est à *une seconde mort* qu'est condamné Polynice, à cette mort d'où même les dieux ne peuvent plus le tirer puisque les rites n'ont pas été respectés. (Revoir ici tout ce qui a été dit sur la *seconde mort* chez Sade).

C'est pourquoi il ne faut pas réduire le conflit, comme on l'a souvent fait dans une lecture de niveau imaginaire, au débat entre les lois de la Cité et les lois divines non écrites, aux Droits de l'Homme qui régissent tout code moral, etc. En définitive, s'il est bien vrai qu'un moment Antigone invoque la *δύκη* non écrite qui nous vient des dieux, ceux-ci n'interviennent plus ensuite et c'est vers une toute autre direction que regarde Antigone. Ce n'est pas tellement la morale qu'elle met ici en cause que cette dimension proprement perverse qui entend mener le transgresseur, au-delà de la sanction qu'il a déjà subie par sa première mort, vers un effacement ultime, une impossible renaissance outre-tombe, un effacement du registre symbolique. En effet, qui connaît la première mort laisse encore *un nom* à partir duquel tout peut redevenir possible; mais qui passe le seuil de la seconde mort descend à tout jamais dans le *οὐκ οὐ*, le néant absolu dont rien ne sort.

2. Face à cette exigence, Antigone apparaît comme celle qui ne cède pas sur son désir dans la mesure où celui-ci vise son *αἴτη*. Ce terme, au sens premier, désigne une faute commise par égarement; il désigne par suite les conséquences de celle-ci dans la généalogie. Traduire par *destin* serait sortir du champ. L'*αἴτη* c'est ici l'histoire souterraine car inconsciente de la famille des Labdacides à jamais marquée par la faute de l'ancêtre Laïos, père d'Edipe, et dont chaque génération porte la cicatrice. Autrement dit, l'*αἴτη* c'est ici le *discours de l'Autre*, l'inconscient d'Antigone, le lieu où elle doit advenir comme sujet d'un désir.³⁴⁴ En ce sens, elle va devenir pour Lacan le prototype de celui qui s'arrache à l'imaginaire pour se diriger seule; or on est toujours seul sur ce trajet qui mène à la conquête de son désir, vers ce lieu central que le désir vise et qui est constitué par une zone où la mort empiète sur la vie.

Mais, on l'a vue, Antigone n'est pas tellement l'antitype éthique de la morale que celui, éthique certes, de la jouissance. Car c'est bien ce qui a été dit : la morale sert de tremplin à Créon pour donner cours à sa jouissance perverse, pour pousser Polynice vers une seconde mort. Face à lui, *Antigone ne cède pas sur son désir et pour cela prend le large par rapport à toute jouissance*.

C'est en cela qu'elle est typique de l'éthique analytique. Il nous faudra certes revenir sur ce thème à partir de l'éclairage qu'apportera ce que Lacan nomme le *Beau*; mais déjà s'annonce la dimension tragique de l'éthique analytique : seul, se tenir en ce lieu limite où la mort empiète sur la vie, en cette frontière où, du choc des signifiants, surgit un sujet du désir.

³⁴⁴ « L'atè, qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone ». *EÉthique*, *op.cit.* p 323.

LE BEAU

I. BREFS RAPPELS SUR L'ESTHETIQUE

La notion du *Beau* a toujours été diversement discutée dans l'histoire de la philosophie. Il n'est pas question d'entrer dans ce débat mais tout juste de pointer quelques aspects qui nous aideront à comprendre la lecture lacanienne.

1. L'idée d'une harmonie générale cachée sous la diversité des choses a été, semble-t-il, fortement exprimée par Pythagore. L'art est alors pour lui ce moment qui restitue un peu de cette harmonie. Dans cette ligne, mais avec des nuances notables, Aristote s'est engouffré : l'art est *μιμησις*, imitation de la nature; mais il s'agit d'une *μιμησις* qui restitue la rationalité de celle-ci, alors même qu'elle se présente à nous dans une apparente dislocation. Du même coup, l'art atteint à une certaine dimension éthique puisqu'il conduit à la *καθαρσις* des passions. En effet, dans le spectacle, se produit une décharge des affects qui permet à la rationalité de reprendre la vie en main.

Lacan ne rejette pas totalement cette approche cathartique de l'art. Il note qu'à un niveau clinique, chaque fois qu'apparaît une incidente esthétique, (citation d'un auteur classique, de la Bible, référence à un tableau, etc), on peut être sûr qu'elle vient à la place d'une pulsion destructrice « à l'endroit de l'un des termes fondamentaux de sa constellation subjective ».³⁴⁵

Mais par quoi et en quoi sommes-nous « purifiés » : d'abord par le scintillement même de la beauté; en l'espèce, la fascination qu'opère la figure même d'Antigone. Ensuite nous sommes libérés de la dimension imaginaire dans laquelle s'engluait le désir : « [...] par l'intermédiaire de la pitié et de la crainte, nous sommes purgés, purifiés de tout ce qui est de cet ordre-là. Cet ordre-là, nous pouvons d'ores et déjà le reconnaître - c'est, à proprement parlé, la série imaginaire. Et nous sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autre ».³⁴⁶

Dès lors il s'ensuit qu'il vaut la peine de mettre en parallèle la fonction de purgation de l'imaginaire du beau et la fonction de l'*abréaction* telle que Freud la comprenait dans la première partie de sa recherche : mise en œuvre des affects et donc décharge de ceux-ci. Je renvoie aux textes freudiens.³⁴⁷

Mais on comprend alors aussi que l'art, dans la mesure où il possède une réception collective (théâtre, concert, etc) renvoie ici, quant à la *καθαρσις*, au phénomène de la *ritualité*. Il faut éviter, à mon sens, de procéder à une réduction positiviste du rite sur le modèle de la compulsivité obsessionnelle. Celle-ci est certes une menace qui pèse sur le rite; elle peut toujours survenir mais n'est pas destin. Les travaux les plus récents (ethnologie, sociologie, théologie, etc) ont montré que toute répétition n'est pas réductible à ce que Freud en a isolé dans l'*Au-delà du principe de plaisir*. Il faut ici coupler Freud et Kierkegaard.

Le rite :

- réinscrit dans la convivialité du groupe.
- Mène du besoin au désir par une progression sémantique.³⁴⁸
- Réenracine dans l'événement ou le mythe fondateur tout en prenant acte de manque du réel.

Il fait le tour de ce manque pour un nouveau départ.

Autrement dit, le rite est le lieu d'un « se souvenir » qui devient moteur d'une « devenir ».³⁴⁹

Dans ce contexte, la *καθαρσις* aristotélicienne est compréhensible.

Revenons au *Beau* comme restitution de la rationalité fondamentale des choses pour ajouter que le Moyen Âge théologique, sur ce point, n'a fait que reprendre et christianiser Aristote en lui ajoutant des nuances spécifiques :

- L'artiste est associé à l'œuvre créatrice de Dieu; il montre la beauté du créateur derrière l'apparence chaotique de la réalité.

³⁴⁵ *L'éthique de la psychanalyse, op.cit.* p 280.

³⁴⁶ *Ibid.* p 290.

³⁴⁷ Principalement mais non exclusivement à « Pour une théorie de l'attaque hystérique » (1892) in *Résultats, idées, problèmes*, I, PUF; et « Les mécanismes psychiques des phénomènes hystériques », in *Etudes sur l'hystérie*, PUF.

³⁴⁸ Cf. à propos de la Cène eucharistique, M. BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, p 264 sq.

³⁴⁹ Cf. J-P. RESWEBER, *Qu'est-ce qu'interpréter ? Essai sur les fondements de l'herméneutique*, Paris, Cerf, 1988, 96 sq. L'auteur dit textuellement : « (La fête rituelle) fait du souvenir la condition de l'avenir ».

- Mais le *Beau* n'a pas qu'une fonction de dévoilement arrière; il possède une dimension eschatologique : il désigne d'avance ce que seront les êtres et les choses lors du rétablissement dernier d'une création actuellement défigurée.

— Ajoutons enfin une dimension pédagogique : l'art est la Bible de celui qui ne sait pas lire. C'est vrai de la peinture, de la sculpture mais aussi des mystères joués au seuil des cathédrales.

Pourtant il faut aller plus loin avec l'aristotélisme, plus loin que la *καθαροτης* éthique : qu'est-ce que la rationalité cachée derrière les apparences ? Qu'est-ce que le créateur et la création première derrière le désordre actuel du créé ? Sinon *le chiffre d'une place centrale* qui, sans jamais pouvoir se dire dans le langage, organise la valse des représentations. Place centrale que l'art évoque sans convoquer, connote sans dénoter, appelle sans épeler. Il nous faudra y revenir.

2. Un grand tournant se dessine avec Kant qui, comme dans l'épistémologie, ramène le *Beau* à la subjectivité du sujet.

Le jugement esthétique est jugement d'un sujet, il est jugement de goût. Est-ce à dire que l'on part dans la pulvérisation du *Beau* ? Pas tout à fait : en effet, la capacité de juger est commune chez tous les hommes; elle tend vers l'universel. Dire qu'une chose est belle, c'est dire quelque chose de manière personnelle mais le dire de telle manière qu'elle tend à devenir un jugement universel.

Il demeure que le *Beau* ne répond à aucune règle dans l'objet beau; il s'agit d'une intuition subjective sans concept pour être dite; il s'agit d'une irruption de la Nature qui fait advenue dans et par le *Beau*. Dès lors celui-ci, quand il atteint au sublime, « nous oblige à penser subjectivement la Nature même en sa totalité, comme la présentation d'une chose suprasensible, sans que nous puissions réaliser objectivement cette présentation ». Dans cette ligne, Goethe parlera du beau comme présentation de l'*Urphänomenon*.

« Nature », « Chose suprasensible », « *Urphänomenon* », on mesure que derrière des expressions interchangeable, le *Beau* est « senti » comme ayant affaire à une *Chose centrale*, à un vide que les mots n'arrivent pas à cerner, à un refoulé premier qui se laisse deviner dans un scintillement qui se dévoile dans un voilement définitif.

Dans cette ligne, Hegel représente un moment de rationalisation régressive lorsqu'il fait du *Beau* un moment qui doit s'effacer devant la dialectique du vrai, un moment qui s'intégrera dans un plus, dans un savoir absolu où vérité et savoir coïncideront.

Mais déjà pointe Schopenhauer pour qui le beau est brèche dans la finitude, percée vers le *Un primordial* dont il ne dit rien mais qu'il nomme *volonté* cachée derrière toutes les volontés humaines incarnées.

Kierkegaard voit dans le *Beau*, et donc dans la position esthétique, une *nostalgie*, une fascination par l'arrière. Pour lui, l'authenticité est dans l'instant qui est rencontre, choc existentiel. *Le Beau est ce qui cherche à éviter cette rencontre*, à unifier le temps par l'arrière alors que le temps réel est succession d'instantanés paradoxaux.

Bergson enfin pense que la vie quotidienne nous éloigne du réel car il est mise en œuvre d'une rationalité qui emprisonne le réel dans une quantification. *Le Beau* est libération de l'intuition qui permet une rencontre, non plus quantitative mais qualitative, avec ce même réel.

Là encore, on note une commune démarche derrière des théorisations différentes : le *Beau* a affaire avec un réel qu'aucun mot ne peut dire; il est nostalgie, percée vers un en deçà ou un au-delà de l'« ordre imaginaire ». (Sauf Hegel qui est un moment fou du savoir).

3. Cette quête et cet échec me semblent s'illustrer du travail du sculpteur A. Giacometti (1901-1966).

La première partie de son œuvre est une quête de reproduction du réel; devant l'échec, il ira davantage vers des modèles réduits. Devant la déception, il détruira pratiquement toutes ses œuvres et s'exclamera : « Je ne fais qu'en détruisant ».

Son *Chemin de Damas* lui fut donné dans un cinéma : « La vraie révélation, le vrai choc qui a fait basculer toute ma conception de l'espace et qui m'a mis définitivement dans la voie où je suis maintenant, je l'ai reçu en 1945 dans un cinéma [...]. Le nouveau n'était pas ce qui s'est passé sur l'écran : c'était ceux qui étaient à côté de moi [...]. Tout était autre, et la profondeur, et les objets, et les couleurs et le silence [...]. La profondeur métamorphosait les gens, les arbres, les objets. Il y avait un silence extraordinaire, presque angoissant. Car le sentiment de la profondeur engendre le silence, noie les gens dans le silence ». ³⁵⁰

Face à l'œuvre cinématographique, l'expérience fondatrice laisse ici tomber l'imaginaire de l'image et de l'histoire. Il reste une salle vide peuplée d'ombres, de silence, de profondeur. Le seul affect qui s'agite est celui d'une angoisse dont Lacan nous a appris qu'elle signe l'advenue du réel dans son opacité à tout signifiant. Telle les cathédrales ou les peintures préhistoriques sur parois de grottes, *le beau dessine en creux le vide de la Chose*, le lieu d'une jouissance impossible. Le beau forme alors l'ultime encerclement de la Chose, l'ultime barrière qui interdit au désir de franchir cette limite.

³⁵⁰ Cité d'après Ch. JULIET, *Giacometti*, Paris, Hazan, 1985, p 67.

Dès lors l'œuvre de Giacometti bascule et Sartre en tirera conclusion, encore qu'il le fera dans un commentaire encore trop imaginaire : « [...] à chacun de ses tableaux, Giacometti nous ramène au moment de l'*ex nihilo* ; chacun d'eux renouvelle la vieille interrogation métaphysique : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Et pourtant il y a quelque chose : il y a cette apparition têtue, injustifiable et superfétatoire ». ³⁵¹ L'imaginaire laisse ici place au vide parce que le sujet s'ouvre au surgissement de la Chose.

4. Ultime barrière pour le désir, disais-je ! Il arrive qu'elle soit franchie et peut-être Antigone en est-elle le prototype. Nous y reviendrons. Mais déjà nous pouvons voir en quoi le *Beau* ne peut que flirter avec la mort.

Musset, dans *La nuit de Mai*, l'a particulièrement bien vu : le baiser de la Muse est un baiser de mort. Encore faut-il ne pas en rester à un commentaire imaginaire. Exemple, en note dans mon édition Hatier : « La Muse invite le Poète à chanter. Celui-ci souffre trop : pourtant il doit exprimer sa douleur qui divinise la vie. La meurtrissure est trop récente et le poète préfère encore garder le silence ». Nous sommes dans l'anecdote. En fait *le corps à corps avec la Muse est un corps à corps avec l'impossible* :

— A son appel, le poète entrevoit une forme voilée incapturable ;
 — A son deuxième appel, l'angoisse survient car le nom de la Muse est « personne » : « Pourquoi mon cœur bat-il si vite ? Qu'ai-je donc en moi qui s'agite ? [...]. Dieu puissant ! tout mon corps frissonne, Qui vient ? Qui m'appelle ? Personne. Je suis seul, c'est l'heure qui sonne, O solitude ! O pauvreté.

— La Muse est immortelle, pudique, fidèle, sœur et amante, objet du premier amour de jeunesse, consolatrice, habitant les cieux, mère et vierge à la fois.

— Sous son appel, on s'éloigne des amours banales, des fêtes humaines quotidiennes, de l'inscription dans l'imaginaire du bien et des biens.

— Son baiser crée le poète mais il le crée pour la mort, comme le pélican. Et son œuvre ne peut que dessiner le cercle muet comme la mort : « Poète c'est ainsi que font les grands poètes [...]; Leurs déclamations ne sont que des épées : elles tracent dans l'air un cercle éblouissant, mais il y pend toujours quelques gouttes de sang ». *Le Beau trace le cercle de la Chose* mais le signe de la mort y demeure accroché.

— Cette Muse, mère, sœur, vierge et amante, cette Dame de l'aventure courtoise, « c'est ce qui du réel pâtit du signifiant », c'est le manque central d'objet, le lieu de la jouissance interdite. En dire quelque chose dans l'ordre du *Beau*, c'est tracer le cercle de l'ultime interdit; mais le poète en sait la fragilité : le réel ne s'écrit pas : « O Muse, spectre insatiable, Ne m'en demande pas si long : l'homme n'écrit rien sur le sable, À l'heure où passe l'aquilon ». Le beau, en dernière instance, relève de l'ordre de la bordure, du littoral, de cette ligne qui sépare le sable de la mer (de la Mère primordiale), de l'*Urphänomenon*. Vouloir en tracer plus qu'une lettre, qu'un trait faisant frontière, c'est écrire sur la sable alors que souffle le vent; ce n'est pas laisser advenir le *Beau* comme frontière mais c'est fabriquer du beau commercial.

5. Que le Beau dessine la forme de l'absence primordiale, je n'en veux pour preuve que ce poème, « Forme de l'absence », écrit après la mort d'un petit enfant dans une famille ami, par le poète grec Yannis Ritsos. En voici le début : ³⁵²

Ce qui s'en est allé s'enracine ici, à la même place, triste et muet
 Comme le grand vase de la maison qu'il a fallu revendre en une heure difficile,
 Et à l'angle de la pièce où il se trouvait
 Le vide reste condensé dans la même forme, inamovible,
 Sa transparence s'illumine dans la réverbération lorsque, de temps à autre, on ouvre les fenêtres,
 Et à l'intérieur de ce vase qui a échangé sa substance contre une substance identique, équivalente, contre le verre du vide,
 Subsiste la même cavité, d'une sonorité un peu plus douloureuse seulement.

Derrière, la couleur du mur paraît plus sombre, plus profonde, plus chimérique
 Comme si l'ombre du vase se projetait sur un sarcophage

Et parfois, la nuit, en une heure silencieuse,
 Ou durant la journée, au milieu de la conversation,
 On entend au fond de soi une résonance aiguë, amère et vibrante,
 Comme si un doigt invisible effleurait ce récipient absent, tangible et cristallin.

Toute absence renvoie à l'Absence; tout mort dans un sarcophage renvoie à cette Chute primordiale hors des signifiants ; toute manque renvoie au Manque, tout objet renvoie à *Das Ding* .

Ce manque est le chef d'orchestre invisible qui gouverne tous les investissements de la demande mais aussi du désir. Le bien forme le premier cercle de défense; le beau forme le cercle intérieur, l'enveloppe

³⁵¹ Cité d'après *ibid.* p 108.

³⁵² YANNIS RITSOS, Collection « Poètes d'aujourd'hui », Paris, Seghers, 1973.

immédiate de l'oeuf. Il en est qui franchissent les deux, tel Antigone : ils ont alors touchés du doigt le réel; ils sortent alors pour changer le monde ou ... ils en sortent fou.

II. ANTIGONE ET LA LIMITE

« Antigone nous fait voir en effet le point de visée qui définit le désir. Cette visée va vers une image qui détient je ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable, puisqu'il fait ciller les yeux au moment qu'on la regardait. Cette image est pourtant au centre de la tragédie, puisque c'est celle, fascinante, d'Antigone elle-même ». ³⁵³

1. Antigone trace l'espace de l'éthique (en opposition à la morale) dans la mesure où elle vient occuper cet espace qui n'est pas entièrement mort mais qui n'est plus entièrement vie, la chambre mortuaire où elle doit être enclose vivante. C'est un espace entre-deux-morts.

Là, elle n'est plus liée à l'ordre imaginaire délimitant le champ de la convivialité; inversement, elle est toujours en prise avec son désir car cette mort n'est pas de celles qui achèvent les comptes avec λ'ατη , avec le champ du désir de l'Autre. « Le tiers central de la pièce est constituée par l'apophanie qui nous est donnée de ce que signifie la position, le sort d'une vie qui va se confondre avec la mort, mort vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort ». ³⁵⁴

2. C'est à ce tournant que l'éclat d'Antigone devient insoutenable et fait effet de beauté lequel courbe le rayon du désir.

— Avec Thomas et Aristote, il est juste de dire qu'il y a ici καθαρισμός , purgation en ce que le désir se débarrasse des investissements qui font leurre.

— Avec Kant, il faut ajouter cette disruption de l'objet qui fait que le désir n'a plus d'objet du tout et s'installe sur les limites de λ'ατη , du désir de l'Autre.

On peut dire, avec le chœur, au moment de ce franchissement de la limite, qu'on a affaire avec ψηρος εναργης (ψηρος = désir, εναργης = rendu visible) : le désir se montre à l'état pur, l'espace d'un scintillement. ³⁵⁵

Car, il faut y revenir, tout au long de la pièce joue ce signifiant d'ατη , de précedence d'un sillon creusé par l'égarement de l'ancêtre, autrement dit *le discours de l'Autre* , autrement dit encore *le signifiant* . Tantôt Antigone nous est dépeinte comme en marche vers son ατη; tantôt elle est en-dehors de son ατη (εκτος ατας) ; tantôt elle est avec ou au-delà de son ατη (μετα αταν) . Or ce dernier adverbe et proposition μετα est ici particulièrement intéressant car il peut désigner (en gouvernant des déclinaisons différentes) *au milieu* , *avec*, mais aussi *au-delà* . (Cf. *Métaphysique* , ce qui est au-delà de la physique). Nous sommes donc sur la *coupure* à l'état pur.

3. C'est le moment où Antigone ne se réclame plus d'aucune justice ni d'aucune justification; où les lois des hommes et celles des dieux ne la concernent plus. C'est le moment où la seule motivation qui compte est le fait qu'elle peut trouver un autre mari, avoir d'autres enfants mais que, ses parents étant morts, elle ne peut plus avoir d'autres frères (αδελφος = sorti de la même matrice). « C'est le paradoxe sur quoi achoppe et vacille la pensée de Goethe. Mon frère est ce qu'il est, et c'est parce qu'il est ce qu'il est, et qu'il n'y a que lui qui puisse l'être, que je m'avance vers cette limite fatale ». ³⁵⁶

Il n'y a plus ici que le rapport à ce signifiant posé jadis par l'égarement de l'ancêtre Laios : « Antigone n'évoque aucun droit que ceci, qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est, ineffaçable à partir du moment où le signifiant qui surgit l'arrête comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles ». ³⁵⁷ Elle est ici hors histoire dans la mesure où celle-ci implique un temps chronométrable; elle n'est pas non plus hors histoire; elle est dans cet « instant paradoxal » dont nous parle Kierkegaard, baiser de l'éternité au temps.

Antigone vient donc se fixer sur cette ligne signifiante qui a nom ατη , discours de l'Autre, *pure coupure signifiante* ; c'est à ses entours qu'est maintenant son lieu : *au milieu*, *vers*, *au-delà* , elle n'est pas immobile et l'ambiguïté des propositions dit l'instabilité de la position. Il serait plus juste de dire qu'elle *flirte avec la coupure signifiante* , tantôt se débarrassant de l'imaginaire pour se diriger vers elle, tantôt la

³⁵³ *L'éthique, op.cit.* p 290.

³⁵⁴ *Ibid.* p 291.

³⁵⁵ *Ibid.* p 311.

³⁵⁶ *Ibid.* p 324.

³⁵⁷ *Ibid.* p 324-325.

dépassant pour toucher du doigt le réel. « Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, l' *ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone. Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage ». ³⁵⁸

Cette situation limite ne peut naturellement être tenue que dans la solitude et aucune morale sociale n'y vient dire ses normes. De plus, cette même situation inclut la mort dans la vie en tant qu'elle est effet du signifiant qui justement, dans son insistance même, rive le désir au discours de l'Autre.

³⁵⁸ *Ibid.* p 325.

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

Ce détour par Antigone n'est pas pure gratuite d'esthète car, dans l'effet de tragique qu'elle pointe, Lacan voit l'illustration suprême de l'éthique de l'analyse.

1. La fin de l'analyse ne saurait donc être l'accès au bonheur en tant que celui-ci, dans notre culture, implique une disposition apaisée des biens.³⁵⁹ « Avoir mené à son terme une analyse n'est rien d'autre qu'avoir rencontré cette limite où se pose toute la problématique du désir [...] (ce désir, il ne le rencontrera) qu'à extraire à tout instant de son vouloir les faux biens, qu'à épuiser non seulement la vanité de ses demandes, pour autant que toutes ne sont jamais pour nous que des demandes régressives, mais aussi la vanité de ses dons ». ³⁶⁰

Il est alors en état de conquérir son $\alpha\eta$: « Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui dans les générations précédentes, et qui est à proprement parler l' $\alpha\eta$. Cette $\alpha\eta$, pour ne pas toujours atteindre au tragique d'Antigone, n'en est pas moins parente du malheur ». ³⁶¹

Je crois qu'il ne faut lire ici aucun fatalisme mais prise en compte que l'homme ne se construit jamais que sur l'indépassable des signifiants qui l'ont fait homme, mal-(é)-diction et bénédiction. Les chemins du désir sont des chemins de liberté; mais pas de liberté d'un Dieu -espace d'arbitraire tous azimuts-. Il s'agit d'un chemin d'homme, c'est-à-dire d'un chemin déjà balisé par le langage.

2. Lacan n'est pas un rêveur et il n'ignore pas que « [...] le champ des biens, naturellement ça existe, il ne s'agit pas de les nier [...] ». ³⁶² Ce qu'il entend poser comme éthique c'est la règle pour qui s'avance seul à la conquête de la vérité de son désir.

Ici, l'analyste n'a qu'une norme : faire en sorte que l'analysant ne renonce pas sur le chemin de son désir. Ici, l'analysant ne peut être coupable que d'une chose, *d'avoir cédé sur son désir*. Dans ce trajet particulier qu'est l'analyse, l'analysant est comme Antigone : « L'accès au désir nécessite de franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié, que la voix du héros ne tremble devant rien, et tout spécialement pas devant le bien de l'autre. C'est pour autant que ceci est éprouvé dans le déroulement temporel de l'histoire, que le sujet en sait un petit peu plus qu'avant sur le plus profond de lui-même ». ³⁶³

ADDENDUM

Il est hors de question ici de minimiser l'originalité du travail lacanien sur l'éthique. Il faut avoir lu, avec patience et ennui, la littérature analytique post-freudienne et sa volonté de récupérer l'homme souffrant dans une moyenne et médiocre *way of american life* pour saisir la radicale fraîcheur de cette entreprise. Mais il serait naïf de croire en l'absence de structures éthiques analogues (et non identiques) dans d'autres champs. Je voudrais le montrer à partir de ce que je crois être une lecture partielle et partielle de Lacan dans les pages 304 et 305 de l'*Éthique* :

1. Il y rappelle d'abord ce fantasme fondamental de Sade qui fait que la victime reste éternellement intacte, comme si le support du tourment devait rester indestructible afin que nul ne franchisse cette barrière de la beauté, dans une transgression comparable à celle d'Antigone; bref que nul n'accède à son propre désir.

Lacan voit un phénomène identique dans le crucifix qui, d'une certaine manière, divinise le sadisme et désigne le lieu où doit s'éterniser l'être en souffrance. Dès lors cette image, déposée partout, vise à

³⁵⁹ « La mise en ordre du service des biens sur le plan universel ne résout pas pour autant le problème du rapport actuel de chaque homme, dans ce cours espace de temps entre sa naissance et sa mort, avec son propre désir ». *Ibid.* p 351.

³⁶⁰ *Ibid.* p 347.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.* p 170.

³⁶³ *Ibid.* p 372.

absorber tout désir en elle pour interdire le franchissement . « L'image centrale de la divinité chrétienne absorbe toutes les autres images du désir chez l'homme avec quelques conséquences ».³⁶⁴

2. Je crois qu'il y a là contresens et régression par rapport aux chapitres XIII et XIV de l'*Éthique* . Par delà toutes les pathologies qui peuvent sans cesse investir le champ du religieux, il faut toujours revenir aux textes fondateurs :

Il est patent que chez l'apôtre Paul, la croix du Christ est toujours comprise dans sa dimension *signifiante* en tension avec le geste adamique mangeant le fruit de l'arbre interdit. Par ce dernier geste, l'homme entend devenir « comme des dieux » en bouchant le trou de l'interdit qui est au centre de son espace. La croix est la réponse de Dieu en tant qu'il vient s'attester lui-même comme affecté d'un manque.

Paul fait donc de la croix le *signifiant du manque dans l'Autre* et débarrasse l'événement de sa teneur historique de spectacle, de douleur, de pathétique. C'est dans cette logique de retour au pur signifiant que la Réforme ne dessine ou ne sculpte jamais le crucifié sur la croix. Ce manque dans l'Autre implique donc la prise en compte par l'homme de l'incomblable de son propre manque. Elle le conduit à se lire comme homme et non, comme Adam, comme candidat à la divinité.

2. Cette lecture symbolique de la croix conduit Paul à placer l'homme dans un balancement quant à l'éthique :

— D'une part, il le pose comme libre (« C'est pour la liberté que Christ vous a affranchis », *Galates 5/1*) et cette liberté il la conçoit comme une liberté vis-à-vis de la loi morale et cérémonielle : « Vous n'êtes plus sous la loi pour être encore redevable à la loi »; mais d'autre part cette liberté, qui place l'homme dans le face à face solitaire avec son Dieu, le renvoie sans cesse à l'ordre imaginaire où il doit assumer l'existence des autres.

— Ce balancement est particulièrement net dans le problème que posaient aux premiers chrétiens les idolothites. Les viandes de boucheries étaient d'abord offertes aux dieux païens, égorgées devant l'autel, avant d'être vendues sur les marchés. Les chrétiens pouvaient-ils en acheter ?

Paul répond sur deux tableaux : d'une part il dit d'en manger tranquillement car les idoles ne sont que du vent et qu'un aliment ne peut rapprocher ou éloigner de Dieu.³⁶⁵ Mais d'autre part il ajoute de prendre garde à ceux qui sont faibles et qui attachent de l'importance à cela. En prenant en compte ta liberté, manges-en; en prenant en compte la faiblesse éventuelles de ceux qui sont autour de toi, n'en mange pas.

Il y a bien ici balancement entre d'une part l'*éthique* de celui qui, ayant franchi un seuil anthropologique, n'a plus rien à faire avec le bien et le mal et, d'autre part, la *morale* de ce même être qui reste en convivialité avec d'autres.

3. Ce balancement se retrouve dans la thèse que Luther pose en tête de son *Traité de la liberté chrétienne* : « Le chrétien est un homme libre; maître de toutes choses il n'est assujéti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs; il est assujéti à tous ».³⁶⁶

Ce balancement, il le mettra en œuvre au niveau de l'anthropologie : il y a d'une part l'identité symbolique où le chrétien est fondé *extra se* dans les paroles de reconnaissance mutuellement échangées avec le Christ (salut par la foi sans les œuvres); d'autre part il y a la personne imaginaire, dans ses relations horizontales où les œuvres et donc la morale sont décisives car facteurs de joie ou de peine pour les autres.

Ce balancement il le met enfin en œuvre dans sa définition de la place du chrétien dans l'État : en droit, il n'est plus concerné par tout cela car il a un autre Seigneur; il veut bien toutefois y sacrifier « par amour » pour les hommes à condition qu'on lui laisse garder l'humour nécessaire.

4. Avec Paul et Luther, et bien d'autres, nous sommes là sur une plan analogue (mais non identique) avec la distinction lacanienne de l'*éthique du sujet* et de la *morale de la personne* .

Je crois que par delà les durcissements liés à l'établissement d'une thèse et à la focalisation sur un thème, Lacan ne se situe pas en fait ailleurs : *ce n'est que par delà le bien et le mal qu'émerge le sujet dans la reconnaissance de son désir qui est toujours désir de l'Autre. Mais le sujet n'est jamais séparable d'un Moi lié à l'ordre imaginaire* . Il faut se débrouiller avec cette tension qui atteste encore que l'homme est homme et non dieu.

³⁶⁴ *Ibid.* p 305.

³⁶⁵ Cf. tout le chapitre 8 de *I Corinthiens* .

³⁶⁶ In *Œuvres complètes* , volume 2, Genève, Labor et Fides, 1966, p 275.

