

Institut du Champ freudien

Département de psychanalyse – Université de Paris VIII

L'a-graphe

Névrose et perversion : les fantasmes dans la clinique contemporaine

*Clinique
psychanalytique
des psychoses*

*Clinique
psychanalytique
des névroses*

*Problématique
du transfert*

*Les destins
sexués du sujet*

*Formes
contemporaines
du symptôme*

*Déclenchement
et
non-déclenchement
dans les psychoses*

*L'angoisse dans
les structures
cliniques*

*Le symptôme
dans les
structures
cliniques*

*Des
identifications*

*Le traitement
psychanalytique*

*Le surmoi
contemporain et
ses incidences
cliniques*

*Nouveaux
usages des
Noms du père*

*Clinique
psychanalytique
des délires*

*Clinique
psychanalytique
des dépressions*



*Névrose et
perversion : les
fantasmes dans
la clinique
contemporaine*

Section Clinique de Rennes – 2008-2009

DIRECTEUR DE PUBLICATION

JACQUES-ALAIN MILLER

COORDINATION DU VOLUME

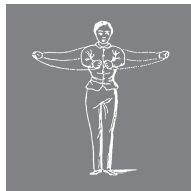
JEAN LUC MONNIER

REDACTRICE EN CHEF

JEANNE JOUCLA

ASSISTANTS D'EDITION

JEAN-NOËL DONNART, CLAIRE LEC'HVIEN, SOPHIE LEMOINE,
EVELYNE MASSABUAU, MARYLENE MELOU,
MYRIAM PERRIN, MARIE-CHRISTINE SEGALEN
Avec la collaboration de Damien Botté



**SECTION CLINIQUE DE RENNES
ASSOCIATION UFORCA**

COORDINATION

ROGER CASSIN, PIERRE-GILLES GUEGUEN, JEAN LUC MONNIER

2, rue Victor Hugo 35000 Rennes
mail : monnierj@orange.fr

Névrose et perversion : les fantasmes dans la clinique contemporaine

SOMMAIRE

SEMINAIRE THEORIQUE

Pourquoi L'éthique ? <i>Roger Cassin</i>	65
Introduction de la Chose <i>Jean Luc Monnier</i>	73
De la loi morale <i>Laurent Ottavi</i>	81
Le problème de la sublimation <i>François Sauvagnat</i>	93
La fonction du bien <i>Nathalie Charraud</i>	105
Sur Antigone <i>Josiane Cassin</i>	111
Une éthique propre à l'expérience <i>Pierre-Gilles Gueguen</i>	121

SÉMINAIRE THÉORIQUE

L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

COMMENTAIRE SUIVI DU SEMINAIRE VII DE JACQUES LACAN



Pourquoi *L'éthique* ?

Roger Cassin

Lacan avait l'intention d'établir lui-même le texte de ce Séminaire de 1959-1960¹ pour la publication. Cette intention - signalée par Jacques-Alain Miller - montre l'importance qu'il lui accordait. Il nous a laissé un compte-rendu, complété à la fin des années soixante et publié dans le numéro vingt-huit de la revue *Ornicar* ?.

Ce séminaire, *L'éthique de la psychanalyse*, il le considère comme étant dans le droit fil du précédent, « Le désir et son interprétation ».

Une éthique du désir donc, voilà ce qu'est l'éthique de la psychanalyse, thème déjà abordé l'année passée dans notre Section clinique, lors du commentaire de « Télévision ».

Ce n'est pas sans crainte que Lacan aborde ce sujet. Le propos est inédit, tout ce qui a été dit jusqu'alors n'étant rien de plus qu'une déontologie.

Il veut ainsi « donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'œuvre de Freud, et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf »² : les catégories du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

L'univers de la faute

Cette expérience nous ramène à l'univers de la faute. La formule est d'Angelo Hesnard, un des premiers divulgateurs de la psychanalyse en France. Médecin général de la marine, (on le surnommait « l'amiral »), il fit connaître dès 1913, avec son maître de Bordeaux, Régis, l'œuvre de Freud. Cette année-là, ils font paraître dans *L'Encéphale* un article intitulé : *La doctrine de Freud et de son école*, qui contient un index bibliographique très complet des articles écrits en allemand et en français. La même année, ils publient un livre présentant, à leur façon, les théories freudiennes : *La psychanalyse des névroses et des psychoses*³. L'ouvrage qui montre d'ailleurs une grande incompréhension des théories freudiennes de la part des deux auteurs, fut accueilli plutôt fraîchement par Freud et critiqué de façon très sévère dans un article de Sándor Ferenczi. Angelo Hesnard⁴ donc, a évoqué l'univers morbide de la faute dans un livre : *Les processus d'auto-punition*⁵. Laissons tomber le morbide dont Lacan nous dit que ça a bien plu aux religieux, « comique propre à ce temps », et « d'un optimisme à penser [...] qu'une réduction de la morbidité pourrait conduire à une sorte de volatilisation de la faute »⁶. Ce à quoi nous avons véritablement affaire, c'est à l'attrait de la faute.

D'où vient cet univers de la faute ? Freud apporte deux réponses : le mythe du meurtre du Père, et, à la fin de son œuvre, la pulsion de mort. Le sentiment de culpabilité est omniprésent.

« Mais tout dans l'éthique n'est pas uniquement lié au sentiment d'obligation. »⁷ Au delà, il y a une direction, une tendance. Et Lacan évoque la nécessité de situer la dimension de notre expérience par rapport à ceux qui ont fait progresser la réflexion morale. Il évoque Frédéric Rauh,

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986.

² *Ibid.*, p. 9.

³ Régis J., & Hesnard A., *La psychanalyse des névroses et des psychoses*, établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986.

⁴ *Ibid.*, p. 929.

⁵ Régis J., & Hesnard A., *La psychanalyse des névroses et des psychoses*, établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986.

⁶ Hesnard A., *Les processus d'auto-punition*, L'Harmattan, 2001.

⁷ Hesnard A., *Les processus d'auto-punition*, L'Harmattan, 2001.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op.cit., p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

philosophe du début du XX^e siècle, maître de René Le Senne, auteur en 1903 de « L'expérience morale », conception s'appuyant sur une expérience concrète de la vie. Pour Rauh, l'idée morale ne résulte pas d'un quelconque rapport métaphysique mais d'une confrontation avec les valeurs de la civilisation, et d'un choix entre elles.

Il ne s'agit pas pour Lacan de mettre au second plan le sentiment d'obligation, et au-delà, le sentiment de culpabilité omniprésent dans notre expérience. Mais ce sentiment de culpabilité est intimement noué au désir : « Il reste [...] que l'analyse est l'expérience qui a remis en faveur au plus haut point la fonction féconde du désir comme tel. [...] dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. »⁸

Le lien du désir à la Loi

Les dix commandements influencent depuis des millénaires cette dimension morale : Lacan va attirer notre attention sur celui qui dit : *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain.*

Or, nous savons que convoiter la femme de son prochain est une des conditions de la vie amoureuse commentée par Freud, la condition du « tiers lésé ».

« Cette Loi, toujours vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour - dit Lacan - au moins concernant la femme de notre prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir *das Ding*. »⁹

Le lien du désir à la Loi était déjà inscrit par saint Paul de Tarse dans *L'Épître aux Romains* :

« Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péché ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la Loi. Et, de fait, j'aurais ignoré la convoitise, si la Loi n'avait dit : *Tu ne convoiteras pas*. »¹⁰

Lacan propose de remplacer péché par Chose : « Est-ce que la Loi est la chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit - *Tu ne la convoiteras pas*. »¹¹

Tu ne mentiras point est le commandement où se fait sentir la véritable fonction de la Loi, le lien du désir à la parole. « Dans ce *Tu ne mentiras point*, comme loi, est incluse la possibilité du mensonge comme désir le plus fondamental. »¹²

La philosophie du XVIII^e siècle, celle de Diderot et des Lumières, a eu pour but la libération du désir. L'affranchissement naturaliste de l'homme du plaisir a échoué - nous dit Lacan - Nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de devoirs qu'avant la pensée libertine.¹³ En effet, après les Libertins du XVIII^e, avec Diderot et aussi Marivaux, Crébillon fils, Casanova, Laclos, l'abbé de Choisy ou le cardinal de Bernis, l'aboutissement est l'éloge du crime avec Mirabeau et le marquis de Sade.

Les idéaux de la psychanalyse

La psychanalyse a vu des idéaux fleurir en abondance. Lacan en retient trois, qu'il critique.

-1 L'idéal de l'amour humain

Déjà lors des séminaires précédents, il a pris pour cible le caractère spéculatif et le moralisme optimiste dont sont entachées les articulations de la génitalisation du désir. « L'idéal de l'amour génital capable de modeler une relation d'objet satisfaisante, [...] est] une régression par rapport à la pensée freudienne concernant la demande féminine. » Dans « Télévision » Lacan nous dit : « L'impasse sexuelle secrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. »¹⁴ ; ajoutant quelques pages plus loin : « Moyennant quoi l'Homme, à se tromper, rencontre *une*

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰ *Le nouveau testament*, V/II-7.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 101.

¹² *Ibid.*, p. 99.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ Lacan J., *Autres écrits*, « Télévision », Paris : Seuil, 2001, p. 532.

femme, avec laquelle tout arrive : soit d'ordinaire ce ratage en quoi consiste la réussite de l'acte sexuel. »¹⁵ Il donnera plus tard à cet idéal un point limite à travers la formule « il n'y a pas de rapport sexuel ». Quant à l'amour du prochain - *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* -, nous savons que Freud s'étonne et recule devant ce commandement divin¹⁶.

-2 *L'idéal de l'authenticité* est une perspective analytique. C'est avant tout un souhait.

-3 *L'idéal de non-dépendance*. Il n'est pas sûr que cet idéal appartienne à la dimension originale de l'expérience analytique. Lacan rappelle les réserves constitutives de l'expérience freudienne en ce qui concerne l'éducation, particulièrement en ce qui concerne la psychanalyse avec les enfants. L'éthique de la psychanalyse comporte l'absence de pratiques éducatives, de la dimension de l'habitude, bonne ou mauvaise. Nous ne nous occupons pas des mauvaises ou des bonnes habitudes, contrairement aux comportementalistes.

L'éthique est mesure de l'action

C'est pour cela qu'il s'agit d'éthique plutôt que de morale. La morale interdit. La psychanalyse procède par un retour au sens de l'action. L'hypothèse freudienne de l'inconscient suppose que l'action de l'homme a un sens caché.

« [...] L'analyste doit payer quelque chose pour tenir sa fonction. Il paie de mots - ses interprétations. Il paie de sa personne, en ceci que, par le transfert, il en est littéralement dépossédé. [...] Enfin, il faut qu'il paie d'un jugement concernant son action. »¹⁷

*L'Éthique de Nicomaque*¹⁸ est le traité d'éthique d'Aristote le plus célèbre. Sa redécouverte au XII^e siècle influence la philosophie d'Averroès et de saint Thomas d'Aquin et continue de compter dans les conceptions actuelles de l'éthique.

C'est ce traité qu'Aristote tient sous son bras dans la fameuse fresque de Raphaël, *L'Académie*, que l'on peut voir au Vatican. C'est à partir de ce traité que Baltasar Gracián au XVII^e siècle, comme au XVI^e siècle, à Urbino, Baldassare Castiglione, établissent leurs modèles de l'homme de cour. Nicomaque était le père d'Aristote, médecin du roi de Macédoine Amyntas.

L'éthique d'Aristote est une éthique de l'action.

L'éthique, c'est $\eta\theta o\varsigma$ avec un éta et non $\epsilon\theta o\varsigma$ avec un epsilon ; le mode de conduite d'une vie et non le traité des habitudes. L' $\eta\theta o\varsigma$ c'est l'ordre qu'il faut rassembler pour conformer l' $\epsilon\theta o\varsigma$, pour conformer les habitudes. C'est le style de vie d'un homme de bien.

L'éthique d'Aristote vise le bonheur. Le Souverain bien est un terme qu'il emprunte à Platon (*tagatón*), mais Aristote en fait un concept moins idéique, où « l'ordre du particulier rejoint la connaissance universelle dans une imitation de l'ordre cosmique ». Le moyen d'y parvenir est l'*orthos logos*, le discours droit, conforme. Le bien comporte le plaisir en son centre. Un plaisir recherché, un plaisir d'activité. Le plaisir est pour Aristote le signe de l'épanouissement d'une action. C'est une visée volontaire, par une activité conforme à la raison et à la vertu.

Ce Souverain bien est détaché des biens de ce monde et de la recherche de la gloire et des honneurs.

Les vertus de justice, courage, prudence et tempérance ne suffisent pas. Il faut aussi le savoir, la rectitude dans la délibération, la droite raison qui vise la sagesse. La vertu évite tout excès. *Mesotes*, le juste milieu, telle est la voie que propose Aristote. Ce n'est ni une voie moyenne, ni une ascèse, mais une voie limitée par l'erreur, par l'excès, car c'est alors de jouissance qu'il s'agit.

« Il faut goûter à tout ce qui est doux, à tout ce qui est bon », cette proposition universelle se heurte à une proposition particulière qui dit : « ceci est doux, ceci est bon. » Le jugement est erroné quand il précipite l'activité vers le doux et le bon particulier, ce qui écarte du reste de ce

¹⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 538.

¹⁶ Freud S., *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1983, p. 61.

¹⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 337.

¹⁸ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris : Essais-Poche Flammarion, 1997.

qui est bon, du « tout ce qui est bon ». (La proposition particulière E s'oppose à l'universelle 6). Il faut donc éviter toute passion. C'est cela le *mesotes*.

Mais le bonheur ne saurait se passer de biens extérieurs. Faute de ces moyens, le bonheur se trouve altéré. Le bonheur exige la prospérité. On ne saurait être parfaitement heureux (Livre I, chapitre 9) si l'on est « disgracié par la nature, de naissance obscure, seul dans la vie ou dépourvu d'enfant ».

Lacan est un lecteur de Boutroux qui a souligné le caractère aristocratique de la morale grecque : « La sagesse hellénique s'était développée dans un milieu très cultivé, au sein d'un monde de sages, d'heureux privilégiés tels qu'étaient les hommes libres des cités grecques. Elle ne pouvait convenir à une multitude. » C'est une éthique de maître, pour une société de maîtres. L'homme ne trouve, selon Aristote, son Souverain bien que dans la pensée et la contemplation.

On peut retenir qu'il s'agit de la recherche d'une vérité. « [...] qu'est-ce d'autre que nous cherchons dans l'analyse, sinon une vérité libératrice ? [...] Mais] c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet. C'est une vérité particulière. »¹⁹

En logicien, Aristote considère que la justice doit être distinguée entre le juste en soi et le juste dans telle situation. Cette proposition universelle se heurte à un juste dans la société, la justice sociale qui supposerait des hommes libres. Il distingue justice distributive et justice corrective.

La juste mesure est la règle. L'injuste, c'est l'inégal. Le juste l'égal. On ne peut parler d'action juste ou injuste que quand l'action est volontaire. Une action n'est pas injuste si elle est dépourvue d'action volontaire, c'est-à-dire accomplie sciemment. Le débat actuel sur la possibilité de juger les malades mentaux délirants au moment des faits est une régression, non seulement par rapport au XIX^e siècle, mais aussi par rapport à la pensée d'Aristote.

Aristote se demande si l'on peut commettre une injustice à l'égard de soi-même. (Livre V, chapitre XI) Il pense que non, pas volontairement. Lacan n'est pas de cet avis quand il indique : « Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours [...] de quelque trahison. »²⁰ Le surmoi freudien est en contradiction avec ceci et est en effet d'autant plus sévère et injuste que le sujet lui obéit.

Donc le bien est défini par le bonheur et le bonheur par le plaisir. La vertu conduit au bonheur par le plaisir et le bien est essentiellement une habitude. Le Souverain bien est une visée, pour Platon, l'idée de Bien est une donnée déjà là, guide de nos actions.

Das Ding

Ce que Freud dégage dès l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*, est que ce qui est visé par le sujet, c'est *das Ding*, la chose originelle, de toujours déjà perdue. « Le but premier, - écrit Freud dans la Lettre 52 à Fliess - n'est pas de trouver dans la perception réelle un objet qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment mais c'est de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité. » Mais, dès l'origine, l'objet est perdu.

« Le pas fait au niveau du principe de plaisir par Freud est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain bien - que le Souverain bien qui est *das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, inversé, chez Freud, de la Loi morale. »²¹ *Das Ding*, l'objet, l'Autre absolu du sujet, souverain bien, « ce n'est pas lui que l'on

¹⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 370.

²¹ *Ibid.*, p. 85.

retrouve mais ses coordonnées de plaisir »²². Le but de l'action est de retrouver *das Ding*, l'objet primordial, l'objet perdu de toujours. Lacan l'appelle en 1959 le hors signifié. Nous dirions maintenant le hors signifiant.

C'est par rapport à la perte de cet objet originel que le sujet se constitue. Cette première épreuve réglera toute la fonction du principe de plaisir, objet d'insatisfaction pour l'hystérique, objet qui apporterait trop de plaisir pour l'obsessionnel, qui se règle pour éviter cet excès.

« Ma thèse, dit Lacan, est que la loi morale s'articule à la visée du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut-être la garantie de la Chose. »²³

Le sentiment de culpabilité

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud nous rappelle deux origines au sentiment de culpabilité : il nous a montré dans *Totem et tabou* et dans *Moïse et le monothéisme* que la Loi morale repose sur le meurtre du Père. Le mythe de *Totem et tabou* est un mythe du temps de la mort de Dieu, laquelle entraîne comme commandement de l'aimer toujours.

Deux origines au sentiment de culpabilité, donc : l'angoisse devant l'autorité et l'angoisse devant le surmoi. La première contraint à renoncer aux pulsions, la seconde pousse le sujet à se punir. Pour Freud, la sévérité du surmoi prolonge la sévérité de l'autorité. « Un sentiment de faute réussira à naître en dépit du renoncement accompli. » Devant le surmoi, le renoncement ne suffit pas car le désir persiste et ne peut être dissimulé au surmoi. « Tout renoncement pulsionnel devient alors une source d'énergie pour la conscience, puis tout nouveau renoncement intensifie à son tour la sévérité et l'intolérance de celle-ci »²⁴.

Kant, Constant, Sade

Emmanuel Kant dans la *Critique de la raison pratique*²⁵ en 1788, propose aussi une morale de la praxis, de l'action. En référence à la science de son temps, la physique newtonienne, c'est une morale universelle qui se sépare de toute référence à un objet pathologique (objet de l'affection ou de la passion). La définition de l'action morale est « agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous ». Ou encore « fais en sorte que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle ». Maxime en quelque sorte mécanique, maxime d'ordinateur, que Lacan propose de mettre à jour comme suit : « N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être programmée. »²⁶

Pour Kant il n'y a pas d'exception possible au principe a priori, « apodictique ». Les exceptions nieraient en effet l'universalité à laquelle seule ils doivent leur nom de principes : « Accord entre la liberté de chacun et la liberté de tous. »

*La discussion sur le mensonge*²⁷, entre Constant et Kant date de 1797.

Benjamin Constant, s'est opposé à Kant à propos du mensonge (*La France en 1797*) : Le principe que dire la vérité est un devoir, s'il était pris de manière absolue, toute société serait impossible. Pour Constant : « nul homme n'a droit à la vérité s'il nuit à autrui. »

Pour Kant, la vérité est le devoir formel de l'homme envers chacun. Le mensonge même par bonté d'âme nuit à l'humanité en général, puisqu'il disqualifie la source du droit. L'exemple discuté est de savoir si l'on doit dénoncer leur future victime à ceux qui projettent son assassinat.

²² *Ibid.*, p. 65.

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ Freud S., *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1983, p. 85-86.

²⁵ Kant E., *Critique de la raison pratique* Paris : PUF, 2004.

²⁶ Lacan J., *op. cit.*, p. 93-94.

²⁷ Lequan M., *Existe-t-il un droit de mentir ?* Actualité de la controverse Kant/Constant, revue Études N°400, 2004/2.

Schopenhauer dira que le mensonge est un devoir quand la question posée est en elle-même une faute morale.

En 1795 paraît *La philosophie dans le boudoir*, du Marquis de Sade²⁸. Un chapitre est intitulé « Français, encore un effort pour être Républicain », texte que Lacan commentera²⁹ comme nous permettant de percevoir l'aporie de l'éthique kantienne. Ce sont, en effet exactement les critères kantien qui sont mis en avant pour justifier les positions de « l'antimorale » sadienne.

« Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant et jouissez, si cela vous plaît de celle du mien qui peut vous être agréable. » Plutôt que la pulsion partielle apparente, le contexte sadien évoque la pulsion de mort.

Kant, - Lacan le note - admet tout de même un corrélatif de la Loi morale dans sa pureté, et très singulièrement ce n'est rien d'autre que la douleur elle-même.

« La loi morale [...] par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur », écrit Kant.

« En somme, Kant est de l'avis de Sade. [...] car qu'est ce que Sade nous montre à l'horizon ? Essentiellement la douleur [...] L'extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la chose, nous ne pouvons le supporter. »³⁰

Le Système du pape Pie VI

Lacan évoque un autre roman de Sade : *Juliette ou les Prospérités du vice*³¹, écrit sans doute en 1802, dans lequel est décrit ce qui est appelé *Le Système du pape Pie VI*³². Sade lui prête un système sadien : « Que tu détruises ou que tu crées, tout est à peu près égal à mes yeux, je me sers de l'un et de l'autre de tes procédés, rien ne se perd dans mon sein [...] Les voilà, Juliette, les voilà les lois de la nature [...] Un philosophe ancien appelait la guerre, mère de toute chose. [...] Point de destruction, point de nourriture à la terre et par conséquent plus de possibilité à l'homme de pouvoir se reproduire. »

Lacan, lors de ce Séminaire VII, fera une brève allusion à *La fable des abeilles*³³ de Bernard de Mandeville, considéré comme un des premiers économistes libéraux. Ce poème de 1705 est intitulé tout d'abord *The grumbling hive or Knaves turn'd Honest*. La traduction en français garde en sous-titre « *Ou les fripons devenus honnêtes gens. Avec le commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public.* »

Mandeville y montre comment convoitise, orgueil, vanité et recherche du profit individuel seraient les ressorts de la richesse ; il croit donc à l'utilité économique des vices. Satisfaire la convoitise et la prodigalité des riches donneraient du travail aux pauvres.

Lacan évoquera la double erreur du *knave* et du *fool*, le coquin et l'égaré, le cynique de droite et le généreux naïf de gauche.

L'anti-morale sadienne est proche de celle de Mandeville. Peut-on considérer qu'elle est le modèle du libéralisme contemporain ?

C'est ce que Naomi Klein appelle *La stratégie du choc*³⁴ qu'elle attribue à Milton Friedmann et à ses élèves de l'école d'économie de Chicago : « Seule une crise, réelle ou supposée, peut provoquer des changements. »

²⁸ de Sade D.-A.-F., *La philosophie dans le boudoir*, Paris : Poche, 1976.

²⁹ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.

³⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 97.

³¹ de Sade D.-A.-F., *Juliette ou les Prospérités du vice*, Paris : Poche, 1998.

³² Ce pape, Gianangelo Braschi, s'était opposé aux lois de l'Assemblée Constituante organisant le clergé : la constitution civile du clergé ; l'opposition des prêtres réfractaires fut un des facteurs d'origine des révoltes vendéennes. Chassé de Rome par les armées de la République, il mourut à Valence en 1802. C'est le proscrit de l'*Otage* de Claudel.

³³ Bernard de Mandeville, *La fable des abeilles*, Paris : Vrin, 2003.

³⁴ Klein N., *La stratégie du choc*, Lemeac/Actes Sud, 2008.

Quand un choc se produit, une destruction, coup d'état, tsunami, ouragan Katrina, faillite économique, c'est l'occasion de remplacer les mécanismes de redistribution des états démocratiques par une transformation radicale et ultralibérale de l'économie du pays. Le Sri-Lanka a vu se transformer ainsi son économie après le tsunami, de même l'ouragan Katrina a entraîné la privatisation accélérée des services publics, des écoles en particulier. Quand les faillites artificielles et les coups d'état provoqués par les Chicago boys et la CIA, comme en Amérique du Sud dans les années soixante-dix, ne sont plus acceptés, et qu'il n'y a pas suffisamment de catastrophes naturelles, il reste les guerres pour obtenir la page blanche où construire la nouvelle économie. La guerre en Irak a été l'occasion radicale d'application de ces principes. En Irak tout ce qui appartenait à l'état a été pillé puis privatisé. La guerre elle-même est privatisée. Les compagnies privées comme Blackwater fournissent de nombreux contingents de mercenaires. D'énormes crédits ont été dégagés pour reconstruire ce qui avait été détruit.

Les épidémies sont aussi une bonne occasion de faire des affaires par l'annonce de catastrophes. La grippe aviaire dont on nous prédit depuis deux, trois ans qu'elle va arriver, a surtout, jusqu'à présent apporté d'énormes royalties à la compagnie Gilead Science qui a eu le bonheur de breveter le Tamiflu®, médicament peut-être utile (ce n'est pas démontré) dans le traitement éventuel de cette grippe qui n'existe pas encore, mais dont l'action préventive est assurément aléatoire. Les américains en consomment des quantités chaque hiver. Les gouvernements, prudents, ont acheté des dizaines de millions de doses de traitement. En France, deux millions de doses ont été stockées. Comme la grippe aviaire n'arrive toujours pas, il faut remplacer les doses périmées. L'ancien président de Gilead Science était Donald Rumsfeld.

Le choix forcé

C'est à une terrasse, sur le port Madura de Buenos Aires, lors du VI^e Congrès de l'Association Mondiale de Psychanalyse que nous avons choisi de proposer à nos collègues de commenter ici le Séminaire VII de Lacan. J.-A. Miller avait, lors de ce Congrès, mis un arrêt à l'envahissement de notre champ par la psychanalyse appliquée. *L'éthique de la psychanalyse* nous a semblé alors être le meilleur choix pour le commentaire de texte de cette année.

Le cours de J.-A. Miller du 12 novembre dernier, confirmait l'urgence qu'il y avait à y revenir. Citons le :

« Il y a un choix forcé. S'il me faut souquer ferme, c'est que le mouvement du monde - si je puis dire - l'exige en tant que ce mouvement entraîne la psychanalyse dans son sillage. [...] C'est au point que, pour la première fois, il m'apparaît nécessaire de procéder par un " retour à Lacan ". Jamais jusqu'à présent je n'ai employé cette expression et si je le fais aujourd'hui, c'est bien dans la persuasion qu'on s'en est éloigné. Par exemple : on s'en éloigne quand on se toque, quand on s'enivre de l'effet curatif de la psychanalyse alors que l'effet curatif, en psychanalyse, n'est jamais que subordonné, dérivé, obtenu de biais. [...] Sans doute le monde jauge-t-il la psychanalyse en fonction de ses résultats thérapeutiques. Ça n'est pas une raison pour que la psychanalyse fasse sien ce critère. »³⁵

Le désir de guérir

« La guérison vient de surcroît », disait Lacan lors du Séminaire X, *L'angoisse*.

Et en 1960 : « Nous avons à chaque instant à savoir quel doit être notre rapport effectif avec le désir de bien faire, le désir de guérir. Nous avons à compter avec lui comme avec quelque chose qui est de nature à nous fourvoyer et, dans bien des cas, instantanément. Je dirai même plus – on pourrait de façon paradoxale, voire tranchante, désigner notre désir comme un non-désir de guérir. Cette expression n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde [...] contre la tricherie bénéfique de vouloir-le-bien-du-sujet. »³⁶

³⁵ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 12 novembre 2008, inédit.

³⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 258.

De quel bien d'ailleurs s'agirait-il ?

« Est-il tenable de réduire le succès de l'analyse à une position de confort individuel, liée à cette fonction assurément fondée et légitime que nous pouvons appeler le service des biens ? [...] Il n'y a aucune raison que nous nous fassions les garants de la rêverie bourgeoise. [...] Un peu plus de rigueur et de fermeté est exigible dans notre affrontement de la condition humaine... »³⁷.

« Le rapport de l'action au désir qui l'habite »

Lacan nous propose de donner une perspective de Jugement dernier à la révision de l'éthique à quoi mène la psychanalyse : « Le rapport de l'action au désir qui l'habite. »

C'est en commentant une tragédie de 441 avant notre ère, Antigone de Sophocle, qu'il montre, à la fin de ce Séminaire, l'action du désir pur. L'année suivante, en s'appuyant sur trois tragédies de Paul Claudel, de la fin du XIX^e siècle, il nous montrera la décomposition structurale de l'échange, le troc du sujet de la modernité contre son désir.

« L'éthique de la psychanalyse n'est pas une spéculation portant sur l'arrangement du service des biens. Elle implique la dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie. » (Miguel de Unamuno disait « Le sentiment tragique de la vie ».)

Expérience tragicomique en fait. À côté du triomphe de l'être pour la mort – le désir pur d'Antigone - il y a le fait que la vie échappe, que le phallus, tel un phénix, renaît encore.

« C'est parce que nous savons mieux reconnaître la nature du désir qu'une révision éthique est possible. Parce que c'est le désir de l'analyste qui est le moteur de l'expérience analytique, et que c'est un désir averti. »

Le sujet a souvent cédé sur son désir, parfois pour le bon motif et même pour le meilleur. La question de la bonne intention, disait Lacan, n'en a pas laissé les gens plus avancés.

« Il n'y a d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir. »³⁸

Le désir de l'analyste n'est pas le désir de normaliser, de soigner, de guérir. « Le désir de l'analyste n'est pas un désir pur, c'est un désir d'obtenir la différence absolue. »³⁹

« Le désir de l'analyste, c'est d'obtenir le plus singulier de ce qui fait votre être, c'est que vous soyez capable, vous même de cerner, d'isoler ce qui vous différencie comme tel, et de l'assumer, de dire : Je suis ça, qui n'est pas bien, qui n'est pas comme les autres, que je n'approuve pas, mais c'est ça »⁴⁰ disait J.-A. Miller, le 19 novembre 2008.

³⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 350.

³⁸ *Ibid.*, p. 370.

³⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris : Seuil, 1973, p. 248.

⁴⁰ Miller J.-A., Cours « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », *op.cit.*

Introduction de la Chose

Jean Luc Monnier

Si nous avons mis à l'étude le Séminaire *L'éthique* cette année, ce n'est pas un hasard mais un choix, contemporain du recentrage opéré actuellement par Jacques-Alain Miller sur les principes de l'expérience analytique : j'ose même dire que nous l'avons précédé puisqu'avec Pierre-Gilles Gueguen et Roger Cassin, lorsque nous parlions il y a quelques mois de cette Section clinique à venir, il y a eu comme une évidence. Après-coup on peut dire que c'est une interprétation du malaise que nous ressentions face au risque de réduction de la psychanalyse par la demande sociale et par la machine bureaucratique, au prétexte de sa défense même.

Nous étions en train de faire des petits sauts en arrière par-dessus la tête de Freud et spécialement par-dessus sa découverte fondamentale qui est qu'on ne peut œuvrer auprès du sujet à son bien sans le ramener au pire, comme le rappelle Lacan dans « Télévision »¹.

Car en œuvrant pour le bien du sujet on l'éloigne en effet toujours plus de ce qui fait son soubassement, à contre-pente donc de ce que Lacan définit concernant l'analyse : « Jusqu'à l'analyse, le chemin de la connaissance a toujours été tracé dans celui d'une purification du sujet, [...]. Eh bien ! nous, nous disons que nous fondons l'assurance du sujet dans sa rencontre avec la saloperie qui peut le supporter, avec le petit *a* dont il n'est pas illégitime de dire que sa présence est nécessaire »². Un tel éloignement donc étant le plus sûr moyen de rendre le sujet aveugle à ce que son être pour l'Autre peut avoir de mortifère.

Sur les traces de Freud

Freud a transformé l'éthique. Roger Cassin nous a montré que depuis toujours, l'éthique se réglait sur le bien en tant que donné et but à atteindre dans une tradition de l'effort, l'idée étant que la morale définie comme ensemble de règles permet à l'homme d'atteindre ce que Platon appelle le « souverain bien ».

Freud ne doute pas non plus, dit Lacan, du fait que ce que cherche l'homme ce soit le bonheur. Et de ce point de vue, Freud ne vient là que comme un successeur dans la série des éthiciens. Il va traiter lui aussi du rapport du plaisir au bien dernier, de l'antinomie de sa recherche avec la morale dans laquelle le plaisir doit pourtant trouver à se résoudre. Mais contrairement aux tenants de l'éthique classique, il met en évidence que la nature de l'homme, en tant qu'il est homme précisément, comporte en son sein quelque chose qui objecte à l'accomplissement du bonheur.

« Au-delà du principe de plaisir, nous apparaît cette face opaque [...] qui s'appelle l'instinct de mort »³, dit Lacan, voilà ce que Freud découvre et qui règne au-delà du principe de plaisir et du principe de réalité qui n'en n'est d'ailleurs que le prolongement. C'est-à-dire la pulsion de mort dont Freud fera le nœud, le capiton essentiel de son enseignement dans son grand texte de 1920 : « Au-delà du principe de plaisir »⁴.

1920 : c'est-à-dire vingt-cinq ans après avoir écrit un autre texte fondamental, peu lu, l'*Entwurf einer Psychologie*, l'« Esquisse d'une psychologie »⁵, qui trace le programme d'une psychanalyse pas encore née, comme science de la nature. Freud l'a écrit dans le train qui le ramène de Berlin où il a rencontré Fliess son ami et destinataire des fameuses lettres publiées en français dans le recueil

¹ Lacan J., *Autres écrits*, « Télévision », Paris : Seuil, 2001, p. 514.

² Lacan J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973, p. 232.

³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 29.

⁴ Freud S., « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, PBP, septembre 1982, p. 43-115.

⁵ Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*, PUF, 1979, p. 307.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 45.

Naissance de la Psychanalyse. Ce texte est étrange car il anticipe le savoir de Freud sur la psychanalyse mais aussi sur la science de son époque :

- Sur le savoir de la neurologie en fait, puisqu'on peut dire que Freud a anticipé, avec ses « barrières de contact », la découverte de la synapse dont Sherrington, prix Nobel en 1932 pour ses travaux sur les neurones, est le père officiel et – et c'est moins connu – en introduisant la temporalité et la périodicité dans les transferts d'énergie pour expliquer la transformation de la quantité en qualité, il a anticipé les travaux de Ragnar Granit, prix Nobel en 1967.

- Sur le savoir de Freud lui-même car l'*Entwurf* est le soubassement de ce qu'il va développer durant toute sa vie : ce fait que les êtres humains se constituent comme hommes et femmes sur les traces d'une jouissance perdue qu'ils recherchent en ne cessant de l'éviter.

Et c'est donc d'une manière cohérente, que Lacan situe d'emblée la dimension éthique⁶ de l'opposition principe de plaisir/principe de réalité ainsi que l'opposition processus primaire/processus secondaire, car c'est ce qui définit le champ où se déploie l'action humaine et où se fonde le jugement du *Ich*, du Sujet inconscient sur ladite action. L'aspect apparemment mécaniciste de l'*Entwurf* consonne avec la découverte freudienne de la névrose d'emblée située sur le terrain du conflit moral. Mais à la lecture de l'*Entwurf*, on peut dire qu'elle est causée par une perturbation des relations entre processus primaire et processus secondaire : ce que Freud appelle défense pathologique.

L'*Entwurf* a été traduite en français à partir de la traduction anglaise, cela n'est pas sans conséquence. Lacan va donc retourner au texte allemand pour y trouver le mordant de la pensée freudienne.

Plusieurs autres textes vont répondre dans l'enseignement freudien à l'*Entwurf* : le chapitre VII de *L'interprétation des rêves* en 1900 ; l'article de 1911 intitulé : « Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques » ; « die Verneinung » en 1925 ; et *Malaise dans la civilisation : in der Kultur*, très exactement. *Das Unbehagen in der Kultur*, dont Lacan dit qu'il y a à tenir compte du fait que Freud ne dit pas *Zivilisation*, en usage aussi chez nos voisins, mais *Kultur*.

Et en effet, Fernand Braudel, dans sa grammaire des civilisations, souligne que si les deux mots sont encore synonymes chez Hegel, leurs significations au moment où Freud écrit son *Malaise* sont assez distinctes. « La civilisation » dit Braudel citant Tönis en 1922 et Weber (Alfred) en 1935, « n'est qu'un ensemble de connaissances techniques et de pratiques, une collection de moyens pour agir sur la nature ; la culture, au contraire, sont les principes normatifs, les valeurs, les idéaux, d'un mot : l'esprit. » On comprend encore mieux pourquoi Lacan fait aussi du *Malaise* de Freud un texte sur l'éthique.

L'*Entwurf* est un texte structuraliste avant l'heure puisque son fondement est un système d'opposition - charge/décharge ; plaisir/déplaisir - d'où va surgir un sujet sur fond de défense. Freud y développe d'emblée deux systèmes - le système φ et le système ψ - y intercalant plus tard un troisième : le système ω assimilé à la conscience. Ces systèmes sont adossés à une théorie des neurones innovante pour l'époque, comme nous l'avons déjà dit. Développons :

Des neurones perméables accueillent et transmettent selon le principe de plaisir réglé par la tendance à l'inertie des quantités Q_n d'énergie venant de l'extérieur ; d'autres neurones imperméables transforment ces quantités externes, retiennent et déchargent des quantités d'énergie venues de l'intérieur en fonction de ce que Freud appelle *die Not des Lebens*, l'urgence de la vie que nous examinerons plus tard.

Le système φ qui caractérise l'ensemble des neurones perméables et le système ψ qui caractérise l'ensemble des neurones imperméables, sont réunis par ce que Freud appelle les barrières de contact à travers lesquelles s'écoule ou se retient l'excitation : ce sont nos synapses. Certains neurones sont inaltérables, laissant passer les excitations comme s'il n'y avait pas de barrière. Ce sont les neurones de perception du système φ . D'autres sont altérables, ne laissant passer les

⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 45.

excitations que de façon partielle et différenciée en fonction des expériences qu'ils ont des excitations antérieures. C'est le système ψ , dont Freud fait le siège de la mémoire comme trace différentielle de ces expériences, de « l'intensité de l'impression » du degré de fraying, *Grad der Bahnung*, existant entre ces neurones du système ψ .

Lacan va mettre un accent tout particulier sur le terme de *Bahnung* qui dit-il, « évoque la constitution d'une voie de continuité, une chaîne [qui] peut être rapprochée de la chaîne signifiante [...] »⁷. Effectivement en allemand *die Bahn*, désigne la voie, le chemin, la route, ce qui relie donc et articule. Ces frayages vont prendre au fur et à mesure du développement de Freud une place centrale en tant qu'ils sont au fondement des choix du sujet dans ses rapports avec la réalité et avec l'Autre, le *Nebenmensch*, cette aide étrangère, premier objet de satisfaction et premier objet hostile d'un être humain en détresse néo-natale.

Après avoir exploré les différentes occurrences quantitatives, Qn, Freud va tirer les conséquences de son développement pour introduire alors la question de la qualité sans quoi les sensations par exemple, ce que l'on appelle ailleurs dans la philosophie de l'esprit les qualias, n'auraient aucune explication. En fait, l'*Entwurf* est très moderne ! On y saisit ce fait que l'humain ne peut se soutenir uniquement de la quantité : la conscience, le jugement, le choix sont tributaires d'une autre dimension qui est celle de la qualité, on peut parler d'un « franchissement ». En effet jusque là, Freud faisaient opérer les deux systèmes d'une façon similaire, le traitement des perceptions externes et internes s'effectuant au sein du système ψ , uniquement à partir de leur contenu quantitatif.

Freud va alors introduire son troisième système, centré, pour le dire rapidement, sur la qualité. Ce système qu'il fait équivaloir, à un certain moment, à la conscience, c'est le système ω . Et avec le système ω , Freud introduit la question de la temporalité, de la période durant laquelle les neurones sont mis en mouvement par les quantités d'excitation pour précisément rendre compte de la qualité...des sensations par exemple. Mais ne développons pas davantage car il faudrait un an au moins pour lire cet *Entwurf* à la lumière de l'enseignement de Lacan.

Disons que c'est sur ce fond systématique, « sur cette base » dit Lacan⁸, mais base qui déjà dans son essence, est éthique, que le sujet va faire sa première expérience de réalité à partir de ce que Freud appelle dans son texte « *das Befriedigung Erlebnis* » l'événement de satisfaction qui va articuler à l'Autre « *die Not des Lebens* », l'urgence de la vie.

Extraction de La Chose

Le reste systémique, le fait que le principe de plaisir ne revienne pas à zéro, va finalement s'associer au réel de la pré-maturation, se structurer autour d'une expérience. C'est là que tout commence pour l'être humain, au sens où il est humain. Il se produit un saut par lequel l'être humain s'introduit au langage en tant que Sujet. Un reste que Lacan, après Freud, situera alors à l'horizon de l'opposition apparente principe de plaisir/principe de réalité et qui en change précisément la nature. *Das Ding*, puisqu'il s'agit de cela, déporte le centre de gravité de la subjectivité humaine qui fait que le principe de réalité ne s'oppose plus au principe de plaisir mais est son prolongement : c'est là que l'éthique freudienne prend son appui.

Lacan a dégagé *das Ding* du texte de Freud et ce dernier qui en isole la spécificité dans le chapitre XVII intitulé « Mémoire et jugement » au cours d'un passage sur lequel Lacan va s'appuyer, lui donne la portée que nous lui connaissons dans la troisième partie intitulée « Tentative de représenter les processus normaux »⁹ dans *Naissance de la psychanalyse*. Il est de tout premier intérêt de constater que dans ce texte officiel, soit le traducteur n'en parle pas, soit il parle d'objet, mais dans le texte allemand il s'agit bien de *das Ding*.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 49-50.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ Freud S., in *Naissance de la psychanalyse*, « Esquisse d'une psychologie scientifique », *op. cit.*, p. 376. « *Zu Beginn der Urteilsleistung, wenn die Wahrnehmungen wegen ihrer möglichen Beziehung zum Wunschobjekt interessieren und ihre Komplexe (wie bereits geschildert) in einen unassimilierbaren Teil (das Ding) und einen dein Ich aus eigener Erfahrung bekannten (Eigenschaft, Tätigkeit) zerlegen, was man Verstehen heißt, ergeben sich für die Sprachäußerung zwei Verknüpfungen.* »

Notons que dans le texte freudien, cette chose inassimilable apparaît en contrepoint du langage. Et le travail de Lacan est passionnant car il retourne alors à l'usage allemand de *das Ding* en tant qu'il diffère de l'usage de *die Sache*. Même s'il y a des contre-exemples, *das Ding* paraît plus simple et plus « inerte » que *die Sache* - un ami germaniste nous le confirme. Lacan va reprendre ce travail dans le chapitre suivant en s'appuyant notamment sur l'emploi que fait Maître Eckart (qui fut en son temps à la fin du XI^e siècle, un mystique rhénan, le premier même), du mot *Ding* quand il parle de l'âme.

Dans les premières pages du chapitre, intitulé *Das Ding*¹⁰, Lacan discute la question et résout une contradiction apparente surgie du texte freudien lui-même : pas *l'Entwurf* mais *l'inconscient*, à propos de la schizophrénie dont il dit en substance que la représentation de mot prend le pas sur la représentation de chose. Freud emploie là le terme de *Sachvorstellung*, ce qui paraît effectivement contredire le développement de Lacan. Cela devrait être, disent les contradicteurs, *Dingvorstellung*. Non, dit Lacan : Freud a saisi, avec les moyens linguistiques qu'il avait, que le surinvestissement de la représentation de mot venait à la place de l'investissement de chose *en tant* que ces choses sont des objets du monde pré-conscient, susceptibles de venir à la conscience, et en lien avec des mots.

Sache et *Wort* sont liés, *das Ding* est ailleurs, et comme dit Freud dans *l'Entwurf*, il est « inassimilable ».

Lacan le met d'emblée dans un certain rapport avec le principe de réalité et surtout avec cette « urgence de la vie », *die Not des Lebens* qui ancre le principe de réalité dans un au-delà d'une fonction corrective au principe de plaisir. Il faut suivre le développement de Lacan qui se réfère à la « Lettre 52 »¹¹ de Freud, dans laquelle ce dernier dessine les plans de la structure psychique : Perception, Inconscient, Préconscient en terme d'inscriptions, de traces mnésiques qui se chevauchent au fur et à mesure de l'expérience du sujet, pour ensuite proposer une théorie des psychonévroses à partir d'un incident sexuel et de son traitement par le psychisme. Freud parle d'inscription et place le refoulement comme conséquence de ses inscriptions incomplètement traduites. Ce qui fait dire à Lacan que déjà nous avons affaire à une structure signifiante¹². Les *Bahnungen*, ces frayages tracés par l'expérience du sujet emportant avec elles l'intensité des investissements qui y sont liés au nom du principe de plaisir.

L'expérience du *Nebenmensch*, de l'autre, qui répond à « l'urgence de la vie » s'intègre dans cette structure déjà acquise du fait du traitement des premières perceptions par les différents systèmes, et va être inaugurale car elle isole, en divisant en deux parties le complexe de perception, la chose comme étrangère dit Freud¹³.

C'est une division originelle de l'expérience de réalité. D'un côté, les objets qui constituent les représentations primitives autour desquelles se jouera le destin de ce qui est réglé selon les lois du plaisir et du déplaisir, dans ce qu'on peut appeler les entrées primitives du sujet dit Lacan.¹⁴

Et en deça, *das Ding* qui va orienter tout le cheminement du sujet. Cheminement de contrôle par rapport à ses désirs et attente de retrouvailles avec cet objet primordial à jamais perdu : l'Autre absolu du sujet dont il n'aura de cesse de tenter de trouver des indices de sa présence, des témoignages de son existence dans la réalité.

Le but est déjà là avant même le chemin entamé, mais c'est un but halluciné. Sans cette croyance inaugurale d'une retrouvaille possible avec cet Autre primordial, pas de réalité ordonnée possible. Cette recherche prend différentes tournures qui ordonnent les différentes névroses ainsi que la paranoïa. L'Autre primordial qui répondit lors de « l'événement de satisfaction » initial dont nous avons déjà parlé, est déterminant. L'action – et non la décharge de la névrose, Freud insiste sur la

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 55.

¹¹ Freud S., *La naissance de la psychanalyse*, PUF : 1979, p. 153.

¹² *Ibid.*, p. 64.

¹³ « Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in 2 Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, **als Ding** beisammen lebt, während der andere durch Erinnerungsarbeit *verstanden*, d. h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann. »

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 65.

crise névrotique dans l'hystérie par exemple – est une reproduction visant à retrouver l'expérience de satisfaction initiale, de retrouver *das Ding*.

Lacan, ramassant Freud, amène là trois notations cliniques fondamentales concernant l'hystérie, l'obsession et la paranoïa :

Si cette première expérience, ce *das Ding* est support d'une aversion, c'est l'hystérie car l'hystérique est à la recherche de son insatisfaction ; si cette première expérience est un trop de plaisir, c'est l'obsession, avec pour l'obsessionnel son infatigable évitement du plaisir qui signerait, s'il y arrivait, la fin de son désir ; enfin la paranoïa, le paranoïaque qui lui ne croit pas à cet Autre de l'expérience inaugurale, ce qui ordonne son monde autour de *l'Unglauben* et de la certitude. Cette première expérience donc de l'Autre règle toute la fonction du principe de plaisir.

Lacan note que cela ne va pas sans mot, enfin plus exactement, d'emblée cette expérience première se fait sur fond de langage. Le cri, l'enfant crie, et c'est par ce cri qu'il rencontre l'Autre et son « action spécifique » selon le terme de Freud. Il le rencontre dans une absence de mot. Autre façon de dire que lors de cette rencontre primordiale, *das Ding* est structurellement exclu du langage. Ceci explique, dit Lacan, les tentatives que l'être humain dans les moments de détresse, de grande surprise, en prononçant un *TOI*, fait pour apprivoiser l'Autre, fait pour nommer cette étrangeté radicale et pourtant si intime.

Au centre mais exclu

Das Ding donc est le cœur, le noyau autour de quoi tourne la représentation, mouvement réglé par le principe de plaisir à la fois au cœur et en même temps étrangère. Nous pouvons dire que *das Ding* est en position « extime » par rapport au sujet. Objet perdu certes, mais a-t-il jamais été ? Oui sans doute mais à l'état de mythe, comme passage à la limite puisque dès son apparition il a été marqué par son aspect étranger, voire hostile. Finalement on comprend mieux pourquoi, la recherche qui s'effectue au nom du principe de plaisir ne trouve sa nécessité que dans la mémoire de ses frayages, inscription et réglage du vivant selon le principe *Lust/Unlust*, tournant autour d'un vide « mais conservant ses distances par rapport à sa fin ».

Lacan avance : quand les quantités d'énergie *Qn* dépassent la capacité du système à les écouler, elles sont éparpillées le long de *Bahnungen* collatérales pour allumer, dit-il, des représentations, *Vorstellungen*.¹⁵ Tout ceci est dans *l'Entwurf* et Freud en a même dessiné les trajets. Ces *Vorstellungen*, ces représentations, fragmentées, investies par le principe de plaisir, qui gravitent entre perception et conscience sont lestées, sont orientées par *das Ding*, par la Chose, dans un procès associatif et combinatoire, c'est-à-dire de même nature que le signifiant. Plus tard, dans son article sur l'inconscient, Freud introduira le terme de *Vorstellung-repräsentanz* que Lacan insiste à traduire, notamment dans la leçon du 3 juin 1964 du Séminaire XI, par « représentant de la représentation » et non « représentant représentatif », comme Laplanche le soutenait.

Lacan fait le saut avec Freud en spécifiant que ces processus de pensée réglés par les lois de l'inconscient, du principe de plaisir donc, cet écoulement de la pensée comme s'exprime Freud dans *l'Entwurf*, s'organisent, se reflètent en discours¹⁶. Freud emploie dans ce texte deux fois le terme de *Wortvorstellung* : représentation de mots.

Lacan reprend alors la distinction *Sache* et *Ding*, en soulignant un peu plus la différence entre les deux pour dire que l'un est effet de l'Autre. *Die Sachen*, on peut le dire, sont des éclats de la Chose qui au niveau des représentations n'est pas ; elle est étrangère. Il n'y a pas par conséquent de bon ou de mauvais objet, dit-il, répondant ainsi à Mélanie Klein en passant, il a du bon et du mauvais, des bonnes et des mauvaises représentations et puis, il y a la Chose.

Un mot sur la dénégation que Freud traite dans un texte fameux de 1925¹⁷, avant de passer à la dernière partie de cette leçon où Lacan ferme la boucle sur le réel. Il faudrait le reprendre lui aussi

¹⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹⁷ Freud S., « La négation », *Résultats, idées, problèmes*, PUF : 1992, p. 135.

dans le détail, mais ce que Lacan dit là éclaire le principe de la dénégation, que vous connaissez, à la lumière de l'étagement de la structure freudienne du psychisme.

Vous connaissez tous cette expression : je crains qu'il ne vienne. Le « ne » explétif embarrasse les grammairiens, explétif veut dire parasitaire. Lacan accuse les grammairiens d'en faire un caprice dans « Subversion du Sujet... ». Pourtant Damourette et Pichon ouvrent la voie en le disant « discordantiel » placé entre le désirable et le plausible, ou qu'il marque une intention, ce n'est pas faux mais ce n'est pas complet.

Lacan le situe au niveau des représentations de mot, c'est-à-dire du préconscient, alors que le refoulement est au niveau des représentants de la représentation, c'est-à-dire des signifiants, c'est-à-dire de l'inconscient. Je crains qu'il ne vienne n'est pas je crains qu'il vienne : c'est un vœu, que le sujet de l'énonciation actualise par ce ne, faisant venir au jour ce qui du désir est refoulé mais en admettant uniquement la représentation mais pas l'affect. C'est pourquoi c'est le niveau préconscient qui est en cause et non directement l'inconscient : entre énoncé et énonciation sur le graphe dit Lacan, mais néanmoins marque du sujet de l'Inconscient, du sujet de l'énonciation.

Mais le texte de la dénégation touche aussi de plus près à la chose au sens où Freud affine son *Entwurf* en développant ce qu'il appelle le « contrôle de réalité » à partir de l'affirmation, cette fameuse *Bejahung*.

C'est-à-dire que le *Ich* décide, dans un premier temps ce qui est bon ou mauvais pour l'introjecter ou non, sachant que le mauvais c'est ce qui lui est étranger et extérieur et dans un deuxième temps, - c'est là qu'intervient le contrôle de réalité - il doit décider si en lui quelque chose est présent en tant que représentation, peut-être retrouvée aussi dans la perception, c'est-à-dire la réalité. Freud précise plus loin : « L'opposition entre subjectif et objectif n'existe pas dès le début : elle se constitue seulement par le fait que le penser possède la faculté de rendre, par reproduction dans la représentation, de nouveau présent quelque chose qui a été une fois perçue, alors que l'objet, dehors n'a plus besoin d'être présent [...] l'épreuve de réalité a ensuite à contrôler jusqu'où s'entendent ces transpositions. On reconnaît toutefois, comme condition pour la mise en place de l'épreuve de réalité, qu'aient été perdus des objets qui, autrefois, avaient apporté une satisfaction réelle. »¹⁸

On saisit mieux ce qu'est la réalité pour Freud et comment cette réalité est lestée par la Chose à retrouver. Comment cette réalité aussi bien est dans un certain rapport hallucinatoire avec un objet à jamais perdu puisqu'il n'a jamais été. Comment cette réalité est profondément antinomique avec la réalité des psychologues, des cognitivistes. Voilà aussi bien pourquoi Lacan peut dire : tout le monde délire. Certains plus que d'autres certes, mais pour autant que la structure est la même pour tous. Le curseur de la croyance, Freud parle de conviction, se déplaçant du *Glauben* à l'*Unglauben*.

Conclusion

Überich, dit Freud, mauvais jeu de mot, *Sur moi*, littéralement ancré dans le principe de réalité. Rappelons-nous que le principe de réalité s'enveloppe autour de la Chose et là encore on comprend les développements ultérieurs de Lacan concernant le surmoi et la jouissance. Son « JOUIS » est l'effraction injonctive de la Chose dans l'homéostasie du sujet sous les espèces du surmoi et c'est là que la Loi plonge ses racines. La loi morale, la loi fondamentale s'articule à cet endroit, dit Lacan. Nature et culture se séparent autour de cette Loi que Lacan avec Lévi-Strauss identifie à l'interdiction de l'inceste. Les racines de la Loi plongent dans la jouissance, dans le réel. C'est ce qui donne à la Loi pour certains sujets qui ne relèvent pas de la structure oedipienne son aspect persécuteur. La loi peut être identifiée à sa racine de jouissance, donc à son arbitraire.

Lacan rappelle que les dix commandements ne parlent pas de l'inceste, en tant que désir fondamental parce qu'ils se fondent précisément de son exclusion. L'inceste étant, Lacan le rappelle, l'inceste fils-mère. L'inceste fille-père, pour ravageant qu'il soit, ne se situe pas au même niveau. Il se situe au niveau de l'échange et non de *das Ding*. « C'est dans la mesure même où la

¹⁸ Freud S., *Die Verneinung*, traduction Pierre Thèves et Bernard This, le Coq-Héron, Paris, 1982.

fonction du principe de plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport, qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste. »

Denis Vasse, à l'époque des Jésuites de l'École freudienne de Paris, en son temps, avait suivi la suggestion de Lacan et écrit un petit livre intitulé « Un parmi d'autres » pour montrer l'articulation de la parole avec la loi de l'interdiction de l'inceste, le désir à partir de l'étude des dix commandements. Tous négatifs, « tu ne... » Leur énoncé particulier, l'emploi de la forme négatif et du futur, les situent d'emblée dans un rapport au désir. Il situe d'emblée la loi dans son rapport au désir : le meurtre possible étant l'horizon de « tu ne tueras point ».

C'est, dit Lacan, le *culmen* à la fois kantien et sadien de la Chose, l'impératif articulé au réel de la jouissance en tant qu'il est l'horizon du désir humain. Réel toujours à la même place, à la place de l'Autre absolu comme équivalent à la Chose.

Pas de Souverain Bien donc, au sens des anciens. La découverte freudienne montre que ce Bien est un Bien interdit. Et Lacan de conclure : « Tel est le fondement, renversé chez Freud de la loi morale. »¹⁹

¹⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 85.

De la loi morale

Laurent Ottavi

« Faisons entrer le simple d'esprit, faisons-le s'asseoir au premier rang, et demandons-lui ce que veut dire Lacan. »¹

C'est donc par cette gageure que Lacan ouvre la leçon du 23 septembre 1959... alors à mes risques j'entre donc, et, filant alors la métaphore des « Bienheureux les simples d'esprit », je me rassure en me disant que je pourrais vraisemblablement escompter, par ce commentaire dans lequel je me lance maintenant, obtenir un tout petit bénéfice, de surcroît, situé du côté du Royaume des cieux, car celui-ci leur appartient...

Mais... ce ne sont là que bêtises : cet espoir de bénéfices en retour est une bêtise éthique, comme on va le voir. En effet, par rapport à tout ce que Lacan va déployer sur les pas de Kant en tant qu'intéressé par la question de l'éthique, c'est justement qu'aucun bénéfice ne peut jamais fonder aucune action en tant qu'elle serait éthique, c'est bien plutôt à l'envers que les choses se jouent, c'est l'absence de gain qui apparaît bien être l'ouverture à la question éthique.

A partir de Freud, Vorstellungrepräsentanz

Jacques-Alain Miller met en exergue de cette leçon quatre points :

- *La Critique de la raison pratique*
- *La Philosophie dans le boudoir*
- *Les dix commandements*
- *L'Épître aux Romains*

Permettons-nous d'ajouter un cinquième point à cette série. C'est un signifiant freudien, qui a donné lieu comme on le sait à différentes traductions : *Vorstellungsrepräsentanz*², le « représentant de la représentation ». En effet, ce *Vorstellung* est ce sur quoi Lacan va caler un ensemble de références distinctes : Kant, Sade, la Bible, saint Paul.

Lacan les convoque dans la très grande subtilité de leurs arguments, et, avec la maestria qui consiste à les nouer ensemble, il va faire en sorte que les uns révèlent la vérité des autres, mais surtout, d'élucider les positions soutenues au regard de la logique du symbolique.

Le Freud, que Lacan invoque là autour de la représentation, c'est le Freud des premières heures – celui de l'« Esquisse »³, de la « Lettre 52 »⁴, et même de la *Contribution à la conception des aphasies*⁵ –... jusqu'au Freud de la pulsion de mort – celui de la « Verneinung »⁶ et de « Au-delà du principe de plaisir »⁷. Freud est là convoqué autour des modes variables d'articulation entre la représentation

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris : Seuil, 1986, p. 87.

² *Ibid.* : voir les développements sur les *Vorstellungen* chapitres IV et V.

³ Freud S., « Esquisse... », *La naissance de la psychanalyse*, PUF, 1979, p. 307-396.

⁴ Freud S., « Lettre 52 », *La naissance de la psychanalyse*, PUF, 1979, p. 153-160.

⁵ Freud S., *Contribution à la conception des aphasies. Une étude clinique*, Paris : PUF, 1983.

⁶ Freud S., « La négation », *Résultats, idées, problèmes*, Paris : PUF, 1992.

⁷ Freud S., « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 41-115.

et l'affect : *représentation* comme ce qui nous permet de percevoir le monde extérieur et intérieur, et *affect* comme charge quantifiable, accolée à cette représentation.

C'est à partir de ce registre freudien de l'inconscient en tant qu'il est tissé de frayages, d'écritures signifiantes, et dans le registre de « l'inconscient structuré comme un langage », que Lacan va faire ressortir les logiques de Kant, Sade, la Bible et saint Paul ... On peut se poser la question de savoir pourquoi une telle ampleur ? C'est au fond pour interroger ce terme très mystérieux de *das Ding*, ce signifiant et l'effet qu'il imprime sur le sujet.

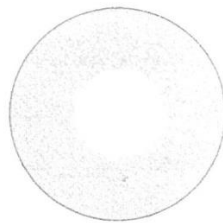
Précisons : trois pôles sont à situer comme trois points de références que Lacan discute et dépasse, dans une sorte de nouage. Situons les rapidement ainsi :

1. *Das Ding*,
2. *La Philosophie dans le boudoir* (en tant que référée au texte Kant avec Sade comme vérité de Kant),
3. Et enfin, la question du commandement et du péché.

Donc, Lacan a convoqué le simple d'esprit au début de cette leçon, lui posant la question : « De quoi Lacan parle-t-il dans son séminaire ? »

Eh bien répondons donc : « C'est de *das Ding* que Lacan parle »... Il en parle comme étant lié au monde subjectif tissé de signifiants qui dessinent le lieu de la représentation freudienne ; il s'ensuit que *das Ding* a à voir avec l'inconscient en tant qu'il est tissé de signifiants ; *das Ding* se trouve au cœur de l'inconscient, c'est-à-dire « au cœur du monde subjectif. »

Et le simple d'esprit pourrait alors représenter les choses ainsi :



Das Ding au cœur du monde subjectif

« Pas faux » rétorquera Lacan... « mais pas juste non plus »... car il faut situer *das Ding* dans une sorte d'extériorité foncière. Oui, *das Ding* est à prendre comme corrélat de l'inconscient structuré comme un langage... mais à condition d'ouvrir cette topologie fermée en montrant que le monde subjectif se resserre à partir de l'inconscient, et cet inconscient à partir d'un noyau où serait situé *das Ding*.

Un enjeu topologique

Rectifions donc les choses à partir d'un « entfremden » : *Entfremdet* = *étrangéifié*.

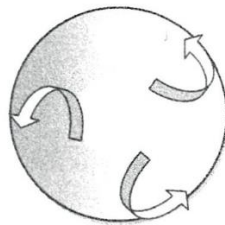
Das Ding n'est pas le noyau ultime de l'inconscient, mais s' imagine dans une sorte de décentrement par rapport à lui : ce qui est « étranger à moi tout en étant au cœur de ce moi »⁸. Le lecteur peut alors évoquer saint Augustin et son *Deus intimo intimo meo*. Au cœur de l'intime qu'est-ce qu'on trouve ? L'Autre, c'est-à-dire Dieu.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

Le terme *Entfremdet*, « étrangéifié », indique quelque chose de plus, une action d'éloignement qui fait que la consistance de *das Ding* n'est pas saisissable à pleines mains dans une intimité immédiate au sujet, tout au plus n'est-il toujours que représenté par une représentation.

Ce qui amène Lacan à évoquer tous ces auteurs sur fond de référence freudienne, c'est le point pivot, *das Ding*, « corrélatif même de la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que *das Ding* était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce que le sujet a commencé de nommer et d'articuler, que la convoitise même dont il s'agit s'adresse, non pas à n'importe quoi que je désire, mais à une chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain »⁹.

A l'orée de cette leçon, Lacan situe ce déplacement comme un enjeu topologique. C'est là où le centre se fait « hors-centre », devient un point de bord, où l'intime ne se conçoit que comme *extime*. Si ce signifiant d'*extime*, que J.-A. Miller a dégagé et dont il a dévoilé la fécondité n'est pas indiqué dans cette leçon, son opération y est bien évoquée : c'est cette espèce de réversion des bords, de retournement topologique, qui fait que le centre se définit à partir des bords, ce tore qui se détermine pour le sujet à partir de *das Ding*. L'on pourrait approximativement dessiner ce schéma en retournant la surface inscrite entre les deux cercles, entre les deux bords, comme un petit élastique que l'on retournerait en faisant passer le bord interne sur le bord externe.



Das Ding était introduit par Lacan dans les deux leçons précédentes¹⁰. Reprenons-en l'architecture : le premier registre convoqué est celui sur lequel Freud argumente à propos de la schizophrénie dans l'article « L'inconscient »¹¹ de 1915, c'est la notion de représentation, *Vorstellung*, distribuée selon deux grands types : la représentation de mot (*Wortvorstellung*) et la représentation de chose (*Sachevorstellung*). Freud traite ici donc de *die Sache* et non de *das Ding* pour parler de la représentation de chose.

« Nous croyons maintenant tout d'un coup savoir en quoi une représentation consciente se distingue d'une représentation inconsciente. Ces deux représentations ne sont pas, comme nous l'avons pensé, des inscriptions différentes du même contenu dans des lieux psychiques différents, ni non plus des états d'investissements fonctionnels différents au même lieu : la représentation consciente comprend la représentation de chose – plus la représentation de mot qui lui appartient –, la représentation inconsciente est la représentation de chose seule. Le système *Ics* contient les investissements de chose des objets, les premiers et véritables investissements d'objets ; le système *Pcs* apparaît quand cette représentation de chose est surinvestie du fait qu'elle est reliée aux représentations de mot qui lui correspondent. »¹²

Freud dégage des noyaux qui sont reliés les uns aux autres par une dynamique, et les éléments concernés ce sont des représentations de mot et des représentations de chose. Il produit là tout un commentaire pour en rendre compte, en dédoublant ce concept de représentation, et ce, non seulement dans *Métapsychologie*, mais aussi dès *Contribution à la conception des aphasies*, dans lequel il conçoit un appareil de langage avec des représentations de nature différente reliées entre elles.

⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55-87.

¹¹ Freud S., « L'inconscient », *Métapsychologie*, Paris : Folio essais, 1999, p. 65-121.

¹² *Ibid.*, p. 117.

Retenons alors qu'il n'y a pas de « *Dingvorstellung* » chez Freud. Autrement dit, on pourrait dresser un lexique du vocabulaire freudien qui montrerait que *die Sache* est une chose en tant qu'elle serait perçue par son enveloppe, par les organes des sens. Tandis que *das Ding* semble se situer au-delà de l'enveloppe qui rend la chose sensible à nos sens. *Das Ding* est un pas au-delà de *die Sache*.

Lacan va situer l'épaisseur topique de l'articulation de ces deux systèmes. Ce couple étant posé – *Sache/Wort* – comme deux polarités de la représentation, il va se référer à l'article de « La Verneinung » pour pointer que s'y trouve tout le secret de *das Ding*. Et d'articuler cette question autour du texte inachevé de l'« Esquisse... » et autour de la « Lettre 52 ». Lacan dégage ceci : *das Ding* se conçoit comme *entfremdet*, étranger, autre que moi-même... en se référant à ce mécanisme sous-jacent qu'est le traitement dialectique d'expulsion et d'intériorisation dont traite « La Verneinung » ; Freud le pointe comme opération fondamentale : ce qui est mauvais est rejeté et ce qui est bon, je le veux en moi. Ce sont les prémisses du mauvais et bon objet... C'est cela qui crée *das Ding*, tant le monde que moi ; là où il n'y avait qu'un seul ensemble, va surgir une frontière creusée par l'opération d'expulsion et d'intégration.

Pour en saisir les enjeux, reportons-nous bien sûr à l'article « Die Verneinung »¹³, ainsi qu'au commentaire de Jean Hyppolite dans les *Écrits*¹⁴, et à la réponse de Lacan¹⁵ : trois textes nécessaires pour mesurer la dimension fondatrice du monde et du sujet, de l'affectif et de l'intelligence. De ces références Lacan extrait que *das Ding* a un statut d'étranger, d'Autre du sujet, et qu'il est fait de symbolique, chiffrable par un système de traces ou d'écriture. C'est ici la référence à la « Lettre 52 »¹⁶ où Freud en 1896 imagine un système de transcriptions, de frayages dans un système psychique complexe entre perception et conscience. C'est la préfiguration de la première topique.

Recours au symbolique épuré

Aux prémisses de cette leçon VI du Séminaire, Lacan dit que *das Ding* est « quelque chose que seule représente une représentation »¹⁷, et ceci n'est pas un pléonasse, précise-t-il.

Or ce terme freudien de représentation nous fait difficulté depuis Saussure. La linguistique du temps de Freud pouvait s'y référer, en tant que la représentation était posée comme ce qui parvient au sujet par le biais de ses différents sens : il y a des représentations visuelles, sonores, tactiles, kinesthésiques etc. Du coup, le côté sensible du langage (sonorité, sens des mots) est appréhendé comme une représentation parmi d'autres... Saussure va montrer que le langage résulte d'une organisation spécifique et non réductible à un cas particulier de représentations.

Premier point : que le langage se marque de manière sensible pour le locuteur ne dit rien sur sa structure même. Second point : celle-ci suppose une mise à distance du critère de représentation... Et depuis Saussure, le linguiste ne croit plus tellement aux représentations de mots...

Lacan va dépasser ces apories et oppositions. Sans détailler, pointons seulement que les représentations – par exemple le sucré ou le bruit d'une porte qui claque – ne sont pas superposables à ce qui tisse la logique du signe, du signifiant et du signifié : la représentation, d'un côté, n'est pas spécifique au langage, et celui-ci en sa structure s'en affranchit... Cette conception posait le problème d'une sorte de nivellement du langage ramené au même rang que le reste : comme s'il était fait d'une sorte de mixte d'imaginaire et symbolique, tandis que le réel était alors confondu avec la cause de la sensation et donc avec la référence extérieure. C'est Saussure qui va

¹³ Freud S., « La négation », *op. cit.*, p. 135.

¹⁴ Lacan J., « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud, par Jean Hyppolite », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 879-887.

¹⁵ *Ibid.*, « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud », p. 381-399.

¹⁶ Freud S., « Lettre 52 », *La naissance de la psychanalyse*, PUF, 1979, p. 153-160.

¹⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 87.

faire rupture, vider la représentation et extraire le langage de tout contenu sensible. Ne demeurera qu'un contenu abstrait. Jakobson est saussurien, et Lacan en promouvant la catégorie du signifiant plutôt que celle de la représentation, utilise cette référence linguistique pour son retour à Freud : le recours au symbolique va se trouver épuré de l'imaginaire.

Lacan va revenir sur la question de la représentation et notamment sur ce terme compliqué de *Vorstellungrepräsentanz*. Il va l'interroger plus d'une fois dans ses séminaires et je ne citerai ici que le Séminaire XI.

Ce terme de *Vorstellungrepräsentanz* articule deux racines, germanique et latine. Laplanche et Pontalis proposaient la traduction de *représentant-représentatif* et par là-même revenant cent ans en arrière, car cette traduction inscrivait que la représentation ressemblait à la chose, au référent donc. Un des enjeux de Lacan sera de casser ça par *représentant-non représentatif*¹⁸ et c'est une différence fondamentale. Lacan pose : qu'est-ce qui est refoulé ? Ce que nous refoulons, c'est le *représentant-non-représentatif*. Ce *représentant non-représentatif de la représentation*, c'est le symbolique qui réalise le particulier de la structure, en rupture nette des liens organiques entre la représentation et sa cause, et cela instaure un espace qui permet le déploiement du système signifiant. C'est dans cet espace de séparation entre ce qu'on pourrait croire naïvement être la référence (confiture comme référence du sucré) et le plaisir, que se situe la détermination symbolique... Si gourmand, on s'interdit de manger du sucre et qu'on pense qu'on refoule le goût du sucre, on n'est pas lacanien. Ce qui est refoulé, c'est le *représentant non-représentatif de la représentation*... et le signifiant n'a pas le goût du sucre ! Au fond, c'est au profit du symbolique qui fonctionne dans l'inconscient, et c'est à cet endroit-là que se situe tout l'enjeu de *das Ding*. C'est le point central de la leçon...

Donc *das Ding* n'est pas *die Sache* ; c'est : *représenté par un représentant non-représentatif* ; c'est au cœur du symbolique mais *entfremdet*, résultat d'une opération dialectique d'exclusion/inclusion. Mais alors qu'est-ce qu'il y a au centre ? La voie du détour est celle qui vise juste : Lacan aborde *das Ding* non en décrivant ce que c'est, mais au contraire en montrant qu'il détermine une certaine posture du sujet par rapport à *das Ding*, laquelle entraîne chez ce sujet un certain nombre d'effets et d'abord, une certaine qualité de l'humeur.

C'est donc à partir de l'effet produit par la présentification du sujet auprès de *das Ding* – effet de rectification subjective – que Lacan l'attrape. Pour cela, il fait référence à un point difficile chez Kant, le Kant de la *Critique de la raison pratique*¹⁹, en rupture par rapport aux philosophies antiques et qui traite de l'action. Il faut lire cette leçon VI du Séminaire (et les précédentes) avec, dans l'autre main, le texte des *Écrits*, « Kant avec Sade »²⁰, pour voir apparaître toutes les subtilités que, sans jamais le dire complètement, Lacan nous propose comme résolutives de différentes impasses.

Agis de telle sorte que...

En fait, ramenée à nos signifiants, la lecture que Lacan accentue de la « Critique », c'est celle qui traite de l'acte en tant que concerné par l'éthique. La « Critique de la raison pratique » est l'ouverture moderne de la question de l'acte et de ce qui permet de le justifier. Kant pose cette question : à quelle condition puis-je viser le bien ? Comment puis-je agir selon le principe de la loi morale ?

Dissocions deux temps : il va répondre d'abord que cette action doit être menée en récusant la justification de tout bénéfice escompté et ensuite en récusant que le fondement de l'action soit le plaisir qui en provient. Soit, mais pourquoi ne serait-ce pas bien d'aimer le sucre et donc, d'en manger, parce que ça fait plaisir et que ça soutient le commerce ? Parce que le plaisir n'est pas

¹⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts*, Paris : Seuil, 1973, voir chapitre XVII, p. 197-208.

¹⁹ Kant E., *Critique de la raison pratique*, Paris : PUF, 1975.

²⁰ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 765-790.

constant... et le bien – avec un petit *b* – qu'on peut en éprouver est un bien éphémère... Souvenez-vous des *Guignols de l'info* de Canal Plus bien avant la première élection de Jacques Chirac à la Présidence de la République : ils le présentaient scandant sans cesse une sorte de slogan : « Mangez des pommes ». A les en croire, ce personnage trouvait une infinité de vertus au fait de manger des pommes... Le côté drôle, c'est qu'on entendait en direct dans son « *Mangez-des pommes* » sa véritable signification : cela disait presque littéralement « Votez pour moi »... Dédouons donc que ce n'était pas une maxime éthique, mais un slogan politique c'est-à-dire visant un bien (son « boulot de dans deux ans ») qui le concernait lui directement ! C'était une volonté politique d'obtenir un bénéfice. Donc ce Chirac-là n'est nullement kantien car il n'y a pas dans « Mangez des pommes » de rapport constant au bien, c'est certain, ni, second temps, de valeur universelle à cette prescription !

De même « ne pas tuer » pour plaire à Dieu ne peut pas constituer une maxime éthique, parce que le plaisir de Dieu n'est pas constant, et surtout il s'agit d'une extériorité par rapport à la détermination subjective qui peut être faite.

Donc Kant, c'est une pensée moderne de l'éthique qui le conduit à promouvoir l'impératif catégorique, c'est-à-dire la nécessité qu'une action soit définie en elle-même et pour elle seule, s'opposant à l'impératif hypothétique qui ici serait le « *Mangez des pommes* » de Chirac... Tandis que l'impératif catégorique de Kant, c'est : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir toujours et en même temps comme principe d'une législation universelle.* »

C'est ce qui permet à Kant de spécifier une action en tant qu'éthique. Alors, en ayant récusé le goût du sucre ou celui du pouvoir, en ayant récusé le contentement hypothétique d'un objet phénoménal, ce petit bien personnel non constant qui en provient... alors, suivant donc la maxime, le sujet voit surgir quelque chose d'autre, c'est-à-dire le Bien avec un grand B. Il faut récuser le petit bien comme fondement de l'action pour saisir que celle-ci, dans son observance de la maxime, fait surgir le grand Bien. C'est la maxime elle-même qui cristallise le Bien – *das Gute* – ce que Lacan pointe dans les *Écrits* dans l'ouverture de l'article « Kant avec Sade » : « *Man fühlt sich wohl im Guten* »²¹, traduisible par « on se sent à l'aise dans le Bien ». A cet effet, après avoir récusé la petite jouissance, Lacan pointe ce dont il s'agit :

« J'emploierai ici un terme, que seuls pourront vraiment apprécier à sa juste valeur ceux qui ont encore assez présentes les formules kantiennes de la *Critique de la raison pratique* [...]. Il est impossible que nous progressions ensemble dans ce séminaire, dans les questions posées par l'éthique psychanalytique si vous n'avez pas ce livre pour terme de référence [...]. Donc, pour le dire plus expressément, c'est un terme kantien, celui de *Wohl*, que je mettrai en avant pour désigner le bien dont il s'agit. »²²

Donc le *Wohl*, le « se sentir à l'aise », s'articule à la maxime, et n'est rien d'autre qu'une phrase qui articule un : « *Agis de telle sorte que...* ». Cela détermine un changement chez le sujet qui se sent tranquille quand il applique cette maxime. Nous assistons donc au calage du sujet par rapport au Bien et non par rapport aux petits plaisirs.

Donc les petites jouissances ne se maintiennent pas dans la permanence. Le désir freudien est réglé par la logique plaisir/déplaisir c'est-à-dire la tension dans l'appareil psychique, cet aspect est analogue à ce que Kant vise comme inconsistance des biens phénoménaux. Il y a dans ces petits plaisirs, une logique de répétition²³ et donc échec de la permanence du plaisir qui règle la distance première au *das Ding*. Cela convoque au-delà du principe de plaisir et sous les traits du *Wohl* ce qui se présente comme le bon objet mais aussi le mauvais objet. Le *das Ding* se présente via cette articulation signifiante comme trace de l'Autre, comme étant « ce qui fait déjà la loi ».

²¹ *Ibid.*, p. 766.

²² Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 88.

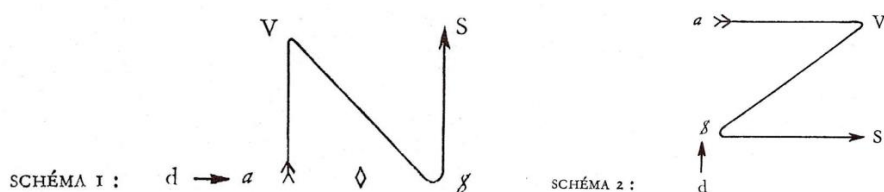
²³ Cf. la notion de frayages dans l'« Esquisse » et dans la « Lettre 52 ».

Cause et volonté

Lacan va pointer un autre terme de Kant, celui de la *causa noumenon* : « Au-delà du principe de plaisir, à l'horizon, se dessine le *Gute, das Ding*, introduisant au niveau inconscient ce qui devrait nous forcer à reposer la question proprement kantienne de la *causa noumenon*. »²⁴

La *causa noumenon* kantienne, ce n'est pas le *Wunsch* freudien, c'est le concept d'un être qui a une volonté pure adjointe au concept de causalité avec liberté. C'est la manière dont Kant pose le registre de la volonté, dont on ajoutera ici que c'est quelque chose de différent du désir inconscient freudien.

En lisant cet extrait, nous pensons aux schémas sadiens, en ce que ceux-ci disposent un V dans leur tracé, au début du trajet et que Lacan pointe comme « volonté ». Ce schéma²⁵ sadien indique notre rapport à l'objet phénoménal (le S non barré) et l'articulation avec le α et le désir freudien, dans sa détermination par le fantasme :



Avec la référence à la *causa noumenon*, on a une analogie avec le schéma de « Kant avec Sade »²⁶ qui indique que le V c'est le point de déploiement de la volonté sadienne. C'est un schéma orienté de ce point là pour arriver au sujet qui sait ce que c'est le goût du sucre... Cette volonté, c'est la *causa noumenon* de Kant, qui « n'est point désir freudien » (en bas à gauche) mais : ce que je veux et ce que je désire, c'est à deux étages, dans une logique qui se distribue. Donc : « *Das Ding* se présente au niveau de l'expérience inconsciente comme ce qui fait déjà la loi »²⁷, et donc, au niveau de l'expérience inconsciente, règle éloignement ou proximité par rapport au prochain. Ce *das Ding* spécifie de l'objet, tant ce qui est bon que ce qui est mauvais.

« Le sujet n'a au mauvais objet pas la moindre approche, puisque déjà, par rapport au bon, il se tient à distance. Il ne peut pas supporter l'extrême du bien que peut lui apporter *das Ding*, à plus forte raison, ne peut-il se situer à l'endroit du mauvais. Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas, – rien ici ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes, comme on dit, et ces symptômes sont à l'origine des symptômes de défense. »²⁸

Ceci s'articule très finement avec le développement de la « Verneinung » et ses opérations d'inclusion/exclusion.

²⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 89.

²⁵ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, op. cit., p. 778.

²⁶ *Ibid.*, p. 774.

²⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 89.

²⁸ *Ibid.*, p. 89.

L'inconscient ment

« Au niveau de l'inconscient, le sujet ment. Et ce mensonge est sa façon de dire là-dessus la vérité. »²⁹ Le *proton pseudos*, le mensonge de l'inconscient, ouvre à la logique en deux temps : par exemple la scène traumatique, et, dans l'après coup, ce qui la voile. Avec le *proton pseudos*, c'est la structure même du symbolique qui est en cause.

C'est cette dialectique complexe qui marque le rapport du sujet à *das Ding*. Au fond, Lacan reprend cette notation freudienne du *proton pseudos* (l'inconscient ment) pour enrichir Kant.

C'est que l'observance de la maxime universelle qui n'est qu'une articulation signifiante, passe aussi par un mensonge qui est une manière de dire la vérité :

« [Le sujet] découvre ce qui articule sa conduite », (la *causa noumenon* éthique), « d'une façon telle que l'objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à distance. Cette distance n'en est pas complètement une, c'est une distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, au sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch* dont nous parle Freud au fondement de la chose est son prochain.

Si quelque chose, au sommet du commandement éthique, finit d'une façon si étrange, si scandaleuse pour les sentiments de certains, par s'articuler sous la forme du *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, c'est qu'il est de la loi du rapport du sujet humain à lui-même qu'il se fasse lui-même, dans son rapport à son désir, son propre prochain. »³⁰

Lacan est là freudien jusqu'au bout des ongles, et en tire toutes les conséquences, tirant enseignement de la « Verneinung » sur le rapport au prochain pour y marquer que le commandement public traduit quelque chose de la structure, dans lequel le sujet est concerné. C'est ce qui arrive avec la référence au commandement divin, au *Déclogue*, texte qui prescrit le commandement de mes actes et qui très explicitement est construit pour régler mes actes en rapport avec l'autre prochain, proxime. Lacan montre que ce n'est pas un accident mais structuralement que cette figure du proche est le point pivot du *Déclogue*. Citons, en appui, la fin du *Déclogue* de l'Exode (20-2-17) :

20.12 Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne.

20.13 Tu ne commettras point d'assassinat.

20.14 Tu ne commettras point d'adultère.

20.15 Tu ne déroberas point.

20.16 Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.

20.17 Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui appartienne à ton prochain.

Lacan fait dépendre l'irruption de la maxime kantienne, dans cette tension du particulier et du général, du surgissement du discours de la science, notamment de la physique newtonienne. Kant, pointe Lacan, a pu écrire la *Critique de la raison pratique* parce que les données subjectives ont été complètement changées par l'irruption du discours de la science, désorientant le sujet. Avec la science, les objets semblent perdre leur consistance et s'éloigner infiniment.

Par contre, dans « Kant avec Sade », Lacan fait dépendre le surgissement de *Critique de la raison pratique* et de *La Philosophie dans le boudoir*, d'une « subversion du goût ». Le goût comme rapport à la jouissance. Lacan pointe qu'il y a une subversion du goût qui se réalise grâce à l'œuvre

²⁹ *Ibid.*, p. 90.

³⁰ *Ibid.*, p. 92.

kantienne et à son point de vérité sadien, et que celle-ci rectifie notre rapport à la jouissance, et donc une éthique s'en déduit.

L'enjeu dans cette notation, c'est la mise à distance de l'objet phénoménal en tant qu'il prescrit notre action, c'est, peut-on ajouter également, la rupture du lien de représentation.

La philosophie dans le boudoir

Venons-en au second ouvrage de référence de ce chapitre avec *La Philosophie dans le boudoir*³¹ du marquis de Sade.

La Philosophie dans le boudoir est ce texte par où Lacan promeut dans « Kant avec Sade », que « Sade est la vérité de Kant », ce qui, pour les idées l'époque, est une thèse scandaleuse. Kant est alors perçu comme le parangon de la vertu, tandis que Sade est cet être flamboyant, qui a passé sa vie à la Bastille (vraisemblablement pour ses écrits, plus que pour ses conduites).

Sade promeut un principe qu'il pose comme directif pour régler notre conduite par rapport à notre prochain. Sa réflexion n'est point tant celle d'une éthique dégagée de tout bien comme celle de Kant, mais plutôt de fixer quelles actions iront dans le sens d'affermir la révolution républicaine, et quelles conduites iront dans le sens d'un « effort encore » pour être républicains. Sa visée est par là, politique ; en témoigne le passage sur l'abolition nécessaire de la peine de mort dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicains !*³²

« Je conviens que l'on ne peut pas faire autant de lois qu'il y a d'hommes ; mais les lois peuvent être si douces, en si petit nombre, que tous les hommes, de quelque caractère qu'ils soient, puissent facilement s'y plier. [...] De ces premiers principes il découle, on le sent, la nécessité de faire des lois douces, et surtout d'anéantir pour jamais l'atrocité de la peine de mort, parce que la loi qui attente à la vie d'un homme est impraticable, injuste, inadmissible. [...] La seconde raison pour laquelle on doit anéantir la peine de mort, c'est qu'elle n'a jamais réprimé le crime, puisqu'on le commet chaque jour aux pieds de l'échafaud. On doit supprimer cette peine, en un mot, parce qu'il n'y a point de plus mauvais calcul que celui de faire mourir un homme pour en avoir tué un autre [...]. »

Mais cette entrée en matière ne va pas jusqu'aux conséquences qu'il liste ensuite en évoquant ce qu'il convient de prescrire pour les liens entre citoyens : l'homme est libre et personne n'est la propriété de personne... il faut donc abolir les liens du mariage, et permettre de mettre comme règle générale, l'assouvissement des penchants. Sade au fond prend le *Décatalogue* à l'envers : ce décalogue qui se règle sur le rapport au prochain et prescrit ce qu'il ne faut pas faire... Par exemple, ce n'est pas un hasard, pointe Lacan, que Sade commence par faire l'éloge de la calomnie qui est par excellence atteinte au *nebenmensch*, à notre prochain.

« Un homme qui voudrait jouir d'une femme ou d'une fille quelconque, pourra donc si les lois sont justes, la faire sommer de se trouver dans l'une des maisons dont j'ai parlé, et là [...] elle lui sera livrée pour satisfaire avec autant d'humilité que de soumission, tous les caprices qu'il lui plaira de se passer avec elle[...] Il ne resterait plus qu'à fixer l'âge. Or je prétends qu'on ne le peut sans gêner la liberté de celui qui veut jouir d'une fille. Celui qui veut manger le fruit d'un arbre peut assurément le cueillir mûr ou vert selon les aspirations de son goût. »

On reconnaît le style même que Lacan va reprendre pour pointer la maxime sadienne en ce qu'elle représente la vérité de Kant : « J'ai le droit de jouir de ton corps peut me dire quiconque, et ce droit je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. »³³

Au fond Sade donne le noyau de vérité inversé de Kant en ceci, que ni l'un ni l'autre ne peuvent aller aux extrêmes conséquences de leur maxime : l'un comme l'autre rencontrent en chemin, une

³¹ Sade D.-A.-F., *La Philosophie dans le boudoir*, Paris : Folio essais, 1976.

³² Sade D.-A.-F., *Français, encore un effort si vous voulez être républicains !*, Paris, M. Milo, 2000.

³³ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits, op. cit.*, p. 768-769

frontière, une sorte de mise à échéance généralisée, qui se dénote par le surgissement d'un impossible : « [...] L'éthique rencontre, son propre achoppement, son échec – je veux dire, où une aporie éclate de l'articulation mentale qui s'appelle éthique. »³⁴ Quel est cet échec ? Il est déterminé par le surgissement d'une douleur... Au fond, si vous êtes vertueux, au sens de la maxime kantienne, vous rencontrerez la douleur. Lacan cite Kant :

« Par conséquent, nous pouvons voir *a priori* que la loi morale comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts *a priori*, le rapport d'une connaissance, qui vient ainsi de la raison pure pratique, au sentiment du plaisir ou de la peine. »³⁵

C'est un passage qui amène Kant à faire la boucle entre la *Critique de la raison pure*³⁶ qui était une critique de la connaissance et la *Critique de la raison pratique* qui, elle, porte sur l'action. Par l'acte, on a accès à une connaissance du sentiment de plaisir ou de celui de la peine. Et Lacan pointe : « En somme, Kant est de l'avis de Sade. Car, pour atteindre absolument *das Ding*, [...] qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon ? Essentiellement, la douleur. La douleur d'autrui, et aussi bien la douleur propre du sujet, car ce ne sont à l'occasion qu'une seule et même chose. L'extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons le supporter. »³⁷

Épître aux romains

Ce texte – magnifique –, est l'un des plus importants de la Bible chrétienne ; il traite du péché, et a été entre le XVI^e et le XX^e siècle une source de dispute et de conflits entre réformés et catholiques.

Lacan, dans un changement de ton soudain, en révèle la structure en permutant un mot pour un autre :

« Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit – Tu ne la convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort. »³⁸

En écho, lisons l'*Épître aux romains* :

« Que dirons-nous donc ? La loi est-elle péché ? Loin de là ! Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Car je n'aurais pas connu la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. Et le péché, saisissant l'occasion, produisit en moi par le commandement toutes sortes de convoitises ; car sans loi le péché est mort. Pour moi, étant autrefois sans loi, je vivais ; mais quand le commandement vint, le péché reprit vie, et moi je mourus. Ainsi, le commandement qui conduit à la vie se trouva pour moi conduire à la mort. Car le péché saisissant l'occasion, me séduisit par le commandement, et par lui me fit mourir. [...] Qui me délivrera du corps de cette mort ?... Grâce soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur... ! Ainsi donc, moi-même, je suis par l'entendement esclave de la loi de Dieu, et je suis par la chair esclave de la loi du péché. »³⁹

³⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 96.

³⁵ *Ibid.*, p. 97.

³⁶ Kant E., *Critique de la raison pure*, Paris : PUF, 2001.

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

³⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁹ Saint Paul, *Épître aux Romains* 7, 8.

Lacan reprend donc exactement la structure du texte de saint Paul en substituant au péché, la Chose. Et alors, c'est pour dire que cette chose au principe de la loi morale, qui rectifie l'humeur du sujet, qui a à voir avec le *nebenmensch* dans une articulation signifiante, quand elle fait valoir la maxime, eh bien elle aboutit chez le sujet à la rencontre avec la douleur, la douleur de la mort, ce qui en fait son point de limite comme tel. Je vous remercie.

Le problème de la sublimation

François Sauvagnat

Nous allons examiner un certain nombre de références proposées par Lacan dans la leçon VIII du Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, dans l'espoir de mieux serrer l'opération qu'il tente. Cette leçon a été intitulée par Jacques-Alain Miller « L'objet et la chose »¹.

L'opération qu'il réalise alors est assez complexe puisque Jacques Lacan repart des textes freudiens et que le terme de sublimation chez Freud a plusieurs sens. En outre, même si on a pu noter que *sublimation* est un terme de chimie, il reste étroitement dépendant d'un terme d'esthétique, qui, lui, a plus de 2000 ans puisqu'il en est question dans la rhétorique d'Aristote. On peut considérer que cette diversité de sens est liée à la longueur et à la complexité de cet historique.

Dans le chapitre qui précède, Lacan pose la question de ce que les héritiers de Freud ont fait du concept, il s'agit pour lui de faire un tri, et nous allons le voir qu'il le fait en faveur des kleinien.

Du sublime

Le terme « sublime », qui désigne au départ le type de style à adopter dans la tragédie, ainsi que dans les discours politiques, militaires et religieux, semble avoir été thématiqué pour la première fois par Longin, dit également le pseudo-Longin, personnage dont l'identité est fort disputée. Boileau-Despréaux considère qu'il a été à la fin de sa vie conseiller de Zénobie, la reine de Palmyre qui a été vaincue et mise en captivité par Dioclétien en 273 après Jésus-Christ. Longin aurait écrit pour la reine une réponse particulièrement sublime (et cinglante) à l'ultimatum présenté par les Romains, et comme la souveraine, questionnée sur la source de son style, avait désigné le brillant rhétoricien, il paya la chose d'un prix encore plus sublime : son exécution. Son ouvrage, intitulé *Peri hupsous*, c'est à dire mot à mot « sur [le style] élevé », nous est parvenu incomplet, mais il avait un certain nombre de traits qui l'ont fortement fixé dans la postérité.

Tout d'abord, il s'oppose aux rhétoriciens antérieurs – il critique directement un certain Cecilius – en considérant que le sublime ne doit pas être le résultat d'une accumulation de termes ampoulés ou étranges, ou d'une quelconque virtuosité technique (dont la sophistique grecque avait été particulièrement friande), mais qu'il doit au contraire utiliser les figures les plus simples, tout particulièrement la métaphore, qui, littéralement, dans la langue grecque, est ce qui nous « transporte » au-delà des données quotidiennes immédiates, voire des énoncés minimaux. Ensuite, il considère que ce style doit avant tout être expressif, et témoigner de la grandeur d'âme de l'auteur, qui doit être capable de « transporter » son auditoire ; c'est une conception « subjective » du style. Troisième aspect, il considère que le sublime ne doit pas sortir de nulle part dans une œuvre littéraire, mais que l'ensemble de l'œuvre doit être sous-tendue par le sublime qui apparaît de façon graduée, par allusions, pour surgir finalement dans un ou des morceaux de bravoure en résonance avec le reste de l'œuvre. Quatrième point, pour lui, le beau doit toujours avoir quelque chose de sublime. Et finalement c'est un des premiers traités de l'antiquité qui cite la Bible, et qui considère précisément certains énoncés bibliques comme particulièrement sublimes. Il cite par exemple : « Au

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986, p. 121.

commencement, Dieu créa le ciel et la terre » comme étant une phrase d'un sublime accompli. Il est d'ailleurs intéressant de noter que par la suite, Hegel, dans son *Esthétique*, considérera que le sublime est avant tout une particularité du goût oriental.

Un moment classiquement considéré comme très important de cet historique a été la traduction de l'ouvrage de Longin en français par Boileau-Despréaux² au XVII^e siècle. Ce sera un des événements littéraires qui déclenchera la querelle des anciens et des modernes : les « anciens » étant ceux qui comme Boileau, voulaient imposer l'esthétique de Longin, supposé résumer à lui seul les règles de la beauté antique et l'appliquer par une simplification du vocabulaire et des règles fixes en matière de tragédie ; et les « modernes » étant à cette époque les auteurs de tradition maniériste, souvent inspirés par des auteurs hispanophones, pour qui la complexité, voire le grotesque, étaient des critères indépassables. Ces débats se sont par la suite répandus dans les autres pays d'Europe occidentale.

²² Boileau-Despréaux N., *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours*, traduit du grec de Longin, Paris 1701.701.

Lacan fait particulièrement usage des théories du XVIII^e siècle qui a vu s'esquisser des partitions nationales importantes sur cette question du sublime. Edmund Burke est certainement un des plus notables théoriciens de l'époque, qui dans *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, définit le sublime en fonction des catégories empiristes de John Locke, comme ce qui doit évoquer un sentiment de terreur, et concerne donc les passions impliquées dans la préservation de soi-même. Il tentera ultérieurement d'appliquer la notion de sublime au niveau politique, en considérant qu'il existe un « bien commun » que les vrais hommes d'État doivent saisir, mais qui échappera en revanche le plus souvent à l'homme du commun, et que ce bien commun doit avoir pour fonction de maintenir la hiérarchie sociale, fort complexe comme on sait en Grande-Bretagne. Il sera en conséquence un des premiers à réagir avec une horreur non dissimulée à la Révolution française - avant même les massacres de septembre - et à la désigner comme barbarie, au contraire de Kant, qui voulait y voir, au moins dans un premier temps, un progrès de la raison.

Un moment crucial a été la publication par Kant de ses trois Critiques à la fin du XVIII^e siècle, et tout particulièrement sa *Critique du jugement de goût* (*Kritik des Urtheilskraft*). Le sublime (*Das Erhabene*) et le beau sont étudiés par lui tout à fait parallèlement. Le beau doit dépasser ce qui est simplement agréable, il ne fait pas appel à des penchants (*Neigungen*), mais repose sur le désintéressement, de façon parallèle à ce qu'il dit par ailleurs du bien (*Das Gute*), qui dans la raison pratique se détache également de l'agréable. Néanmoins, le beau est représenté par certains objets, permettant au sujet de prendre position vis à vis d'eux. Le sublime conserve certaines caractéristiques du beau, ou plutôt, il le sous-tend, comme chez Longin, mais il a pour particularité de n'avoir plus à proprement parler d'objet à quoi se raccrocher : est sublime ce qui doit provoquer la frayeur, le frisson, le respect, ce qui n'a pas de limites tangibles, ce qui est infini, bref, ce qui ne permet plus une observation simplement désintéressée, mais qui « détermine une tonalité de l'émotion (*Stimmung des Gemüths* – le terme *Stimmung* fera partie par la suite du vocabulaire obligé du romantisme allemand) qui est celle de la moralité » ; typiquement, celui qui est confronté au sublime craint pour sa vie -- même si bien entendu les œuvres d'art dites sublimes, qui représentent des scènes de guerre, des précipices, des abîmes, la mer déchaînée, usent de l'artifice de la tragédie qui permet une certaine distanciation par rapport à l'irreprésentable. Dans l'iconographie de l'époque, sont utilisées des scènes incluant des montagnes (la première ascension du Mont-Blanc par Saussure a lieu à cette époque), ou la mer, pas seulement déchaînée d'ailleurs, qui garde dans l'imaginaire de l'époque quelque chose des horreurs du déluge. Alain Corbin dans *L'Occident et le désir du rivage* a bien décrit cet état d'esprit, qui s'est considérablement transformé au XIX^e siècle.

² Boileau-Despréaux N., *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours*, traduit du grec de Longin, Paris 1701.

On voit, au tournant du siècle, s'amorcer une sorte de partition des formes de sublime comme condition du beau selon les pays, avec une séparation particulièrement forte entre les conceptions allemandes et anglaises.

On peut dire que Burke marquera durablement les conceptions anglaises, avec la notion d'un sublime étroitement lié à la notion d'une forte hiérarchie sociale et d'une pureté inatteignable, qui se radicalisera encore avec l'apparition du puritanisme victorien.

Comique et sublime

En revanche, en Allemagne, après des débats restant assez étroitement dans l'orbite kantienne, on va voir se développer tout un courant de pensée, une tendance particulière du romantisme, qui mettait en avant l'idée que le véritable sublime ne pouvait s'atteindre que par certaines versions du comique. La chose semble commencer avec les frères Schlegel. Quatre auteurs vont être particulièrement importants pour Freud à cet égard, Jean-Paul Richter (1763-1825), F.-T. Vischer et Heinrich Heine, que Freud cite constamment. J.-P. Richter, qui au départ s'inspire de Swift, et écrit essentiellement des satires, nous est en général connu comme inspirateur du théâtre d'Alfred de Musset. On connaît la doctrine du *Witz* promue par Heine, qui était à la fois faite de renversement des valeurs petites-bourgeoises ou aristocratiques allemandes, de comique de situation, de critique sociale grinçante (qui allait finalement provoquer son expulsion d'Allemagne et son exil en France) et de revendication de citoyenneté, fortement coloré par les traditions populaires juives. On connaît moins en France F.-T. Vischer, qui a véritablement théorisé dans sa thèse de 1827, *Le Sublime et le comique*, la notion selon laquelle le sublime ne prendrait véritablement sa valeur esthétique que par un renversement comique préalable. Son roman comique *Auch Einer* (Encore un !), décrivant les équipées d'un personnage capable de provoquer, par ses réflexions incongrues et ses maladresses, de véritables catastrophes voire des émeutes sur son passage, ainsi que son esthétique avaient pratiquement fait de lui un paria. Dans son célèbre roman que Freud se plaisait à citer, le personnage central se plaignait de la « méchanceté des choses » (*Tücke des Objekts*), qui ne pouvait selon lui être causée que par un dieu d'une méchanceté sans limites. On ne peut pas dire que ces accents quasi-sadiens aient contribué à le rendre sympathique à ses compatriotes. Le dramaturge J.-N. Nestroy, de son côté, que Freud cite en conclusion de son article « L'inquiétante étrangeté » ainsi que dans un passage crucial de « Psychologie des masses et analyse du moi », s'était au départ inspiré de la tradition des fantasmagories viennoises, pour par la suite s'appuyer essentiellement sur le théâtre de boulevard français. Pour tous ces auteurs, quelque chose du sublime devait être ramené à l'infini des égarements humains, voire de la bêtise humaine. Heine, sur ce point, était intarissable.

Trois versants du sublime chez Freud

La première référence de Freud au sublime figure dans une lettre à Fliess. Selon lui, tout fantasme fait usage des procédés du sublime en ce sens qu'il masque la dimension pulsionnelle, tout en la sous-entendant. Il me semble qu'on n'est pas très loin de la perspective développée par Heinrich Heine, selon lequel le sublime le plus authentique n'est pas dans la hiérarchie spirituelle ou sociale, mais dans le *Witz* et l'ironie. Le terme sera pris dans un sens semblable dans l'intervention de Freud sur le fétichisme à la société psychanalytique de Vienne en 1910, où le mécanisme du fétichisme est décrit comme une sorte de refoulement, suivi d'une étrange sublimation qui permet au sujet d'idéaliser certains objets peu appétissants - il évoque alors le fétichisme des pieds. Nous allons voir que cet aspect peu évoqué, des rapports entre perversion et fétichisme, sera précisément repris par Lacan.

Le deuxième versant de la question de la sublimation chez Freud vient du domaine de l'éducation. Le public de Freud est composé d'une proportion importante d'éducateurs, de pédagogues et de dirigeants de mouvements de jeunesse qui fleurissaient particulièrement dans les pays

³ Freud S., *Malaise dans la civilisation*.

⁴ Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique ». (Entwurf einer Psychologie), in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, 1887-1902, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.

germanophones fin XIX^e siècle et début XX^e siècle, avec comme thématique commune l'autonomie, voire la libération de la jeunesse (en particulier la libération sexuelle), et qui pensaient assez justement trouver un appui auprès de lui. Lacan, dans le chapitre VIII de *L'éthique*, cite un article de S. Bernfeld, qui était à la fois responsable de mouvement de jeunesse et psychanalyste, et commente un de ses articles, mais on pourrait aussi bien évoquer un certain nombre de psychanalystes qui avaient des engagements pédagogiques, comme le pasteur Pfister. Enfin, des dirigeants de mouvements de jeunesse aussi effervescents que Winneken et Blüher s'informaient régulièrement des publications psychanalytiques; plusieurs lettres de Blüher à Freud, et ses réponses, ont été publiées, etc. Ce courant était particulièrement actif en Suisse, mais existait également en Allemagne et en Autriche. Tout un pan de l'œuvre de Freud est dédiée à ce public qui était très désireux d'obtenir des conseils, des éclaircissements (*Aufklärungen*) sur la complexité de l'âme adolescente, et avec qui Freud échangeait une correspondance importante, à un moment où la psychanalyse de l'enfant était tout à fait à ses débuts. Il existe même des textes où Freud écrit que la psychanalyse doit avoir une fonction éducative - ceci doit s'entendre en référence à cette réception de la psychanalyse de la part des milieux éducatifs, même si il indique, par exemple dans « Analyse finie et infinie », que les pulsions sont finalement peu éducatibles (« les pulsions sont notre mythologie », au sens très précis que Schelling donnait à la mythologie comme limite de la raison, comme je l'ai montré).

Le troisième versant, le versant pessimiste, se trouve dans *Malaise dans la civilisation*³ ; il s'agit ici pour Freud, de critiquer, à partir des données psychanalytiques, les types de sublimations promus par les courants socialistes : Freud, libéral, contemporain de l'athée militant August Haeckel, qui avait adhéré au manifeste positiviste de Helmholtz et Dubois-Reymond, sent monter l'influence des idéaux socialistes d'égalité selon lesquels il fallait « aimer son prochain », non plus abstraitement ou selon la générosité individuelle, mais par des mesures politiques concrètes. Or, sur la base notamment de ce qu'il a écrit dans l'« Esquisse d'une psychologie scientifique »⁴ - l'Autre est absolument inconnaissable et plutôt menaçant, c'est la source de tous les principes moraux, une morale qu'on devine quelque peu informée par les théories de F.-T. Vischer. Cette sublimation comme renonciation aux pulsions lui apparaît impraticable voire dangereuse.

La définition de la sublimation comme « inhibition quant au but », proposée dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, semblait être comprise précisément comme « renonciation », au moins partielle, aux satisfactions pulsionnelles directes.

Après Freud

La question qui se pose pour Lacan est donc la suivante : Freud a laissé une série de pistes, d'indications relativement éparpillées sur la question de la sublimation, qui ont toutes un caractère paradoxal. Qu'en ont fait ses élèves, et qu'est-ce qui peut être réutilisé de façon fructueuse ?

Dans le chapitre VII du séminaire *L'éthique*, Lacan fait d'abord un sort à ce qu'il appelle la pastorale. Il fait alors allusion à un courant assez puissant dans le domaine francophone, qui insistait sur l'idée que la psychanalyse devait contribuer aux renoncements pulsionnelles et que ce faisant, elle ne faisait qu'aider la nature. Un des maîtres de Lacan, Edouard Pichon, par ailleurs militant d'extrême droite tenait beaucoup à cette éducation pulsionnelle, qui seule selon lui permettrait aux patients de s'intégrer dans la société. Il a écrit d'ailleurs un article qu'il intitule, avec un humour singulier, *A l'aise*

³ Freud S., *Malaise dans la civilisation*.

⁴ Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique ». (Entwurf einer Psychologie), in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, 1887-1902, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.

dans la civilisation, où il répond point par point à *Malaise dans la civilisation*.

Dans son livre *Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent*, Pichon décrit comment selon lui la psychanalyse peut contribuer à une sorte d'éducation pulsionnelle dès le plus jeune âge, en promouvant l'oblativité et en invitant l'enfant à se défaire de sa captivité ce qui devrait selon lui permettre ultérieurement des mariages heureux. Ceux qui ont suivi le séminaire de F. Dolto, élève directe de Pichon, savent à quel point ce type de raisonnement était pris au sérieux, selon lequel le rôle de la psychanalyse serait d'aider la nature, en considérant fondamentalement que celle-ci ... est bonne fille !

Or cette pastorale, Freud l'a bien connue et il s'y est opposé. Il cite dans *Malaise dans la civilisation*, un nommé Galsworthy, qui dans son roman *The Apple-tree*, regrette précisément « qu'il n'y ait plus de place dans la vie civilisée pour l'amour simple et naturel, l'écho pastoral de deux êtres humains »⁵.

Le paradoxe freudien de *Malaise dans la civilisation* reste quelque chose d'indépassable, précise Lacan dans son séminaire, et ceci devant un auditoire formé en large partie par Françoise Dolto ou par René Laforgue. Pour Freud, martèle Lacan, « [...] la conscience morale [...] se manifeste d'autant plus exigeante qu'elle est plus affinée – d'autant plus cruelle que moins en fait nous l'offendons – d'autant plus pointilleuse que c'est dans l'intimité même de nos élans et de nos désirs que nous la forçons, par notre abstention dans les actes, d'aller nous chercher »⁶. C'est-à-dire que même des pensées pécheresses, des désirs interdits, sont pourchassés jusqu'au bout, même si les individus qui en sont le siège évitent scrupuleusement de les réaliser.

Il poursuit : « [...] le caractère inextinguible de cette conscience morale, sa cruauté paradoxale, en fait dans l'individu comme un parasite nourri des satisfactions qu'on lui accorde. L'éthique persécute l'individu beaucoup moins, proportionnellement, en fonction de ses fautes que de ses malheurs »⁷. Et c'est là « le point par où se démasque le *Trieb* (la pulsion), [...], qui n'est pas loin de ce champ de *das Ding* »⁸.

Le malheur, l'occasion, la circonstance malheureuse ont à voir avec la chute du méchant (littéralement, le *méchant* est celui qui choit dans le mal), chute bien entendu par rapport à la grâce que confère au désir du sujet le soutien du désir de l'Autre. On se souvient qu'à la fin de son séminaire, Lacan désigne dans le fait de « céder sur son désir » la véritable faute morale au sens freudien du terme. Ceci est entièrement déterminé par la première appréhension de l'objet que Freud dessine dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique : Das Ding*, la Chose.

Das Ding

On a quantités de références autour de *das Ding*, dont deux amusantes : la première vient du vocabulaire de la théologie allemande baroque, très influencée alors par la Kabbale, dans laquelle Dieu est celui qu'on ne peut pas nommer directement. Cette théologie désigne souvent l'être divin par des termes comme *das Ding*, la Chose sans objet, ou comme *Abgrund* (précipice). Et la deuxième vient du fait que dans les pays scandinaves, les Parlements depuis l'âge des Vikings -- qui avaient des institutions en somme démocratiques, même s'ils pouvaient par ailleurs trafiquer des esclaves -- s'appellent *Ting* : l'endroit où l'on débat, comme par exemple au Danemark où le Parlement est littéralement la Chose du peuple, *Folketing*. C'est en somme l'endroit où le peuple va débattre d'une chose dont on ne sait pas comment la saisir. *Das Ding* est donc quelque chose qui a à voir avec la

⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p.

118. ⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 107-108.

⁷ Ibid., p. 107-108.

⁸ Ibid., p. 107-108.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 118. ⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 107. ⁷ Ibid., p. 107-108. ⁸ Ibid., p. 107-108.

parole mais qui est difficilement maîtrisable ; on tente de saisir les choses sans savoir comment tout cela va tourner. Une nuance similaire est présente dans le terme français *cause*, au sens juridique.

D'une certaine façon, c'est aussi dire que les pulsions ont un rapport direct avec le signifiant. Ceci est évidemment sensible en deux aspects de la théorie de Lacan à l'époque : d'une part, lorsqu'il identifie la pulsion à la demande, et d'autre part, lorsqu'il proposera une équivalence entre *das Ding* et l'ordre hallucinatoire.

Lorsque Lacan écrit la pulsion αQD , il l'identifie à une forme radicale de demande, c'est à dire qu'il insiste sur le lien entre pulsion et articulation langagière, mais essentiellement en tant que la pulsion est pulsion de vie.

En revanche, quand Lacan fait référence à la fameuse maxime de Sade – « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque... » - il dit qu'il s'agit d'une énonciation libérée de tout énoncé. Ce qui lui donne les mêmes particularités énonciatives qu'une hallucination. En d'autres termes, le caractère irréprésentable de *das Ding* ne veut pas dire qu'il s'agit de quelque chose de nébuleux ou d'inarticulé. Bien au contraire, *das Ding* peut être conçu comme le lieu d'un commandement du surmoi, et donc désigner ce point où la pulsion se fait pulsion de mort.

Dans les références que Lacan donne, le mouvement freudien a consisté en une sorte de retour au corps par rapport au sublime victorien, au sublime puritain, au corps sublime du dandy qui avait été si magistralement caricaturé par Carlyle sous le titre *The Dandiacal Body* -- jeu de mot sur « zodiacal », pour suggérer que le corps du *dandy* est un corps céleste, irréprochable, asexué. Au contraire le corps freudien va être défini comme corps pulsionnel, à partir de l'investissement pulsionnel de ses orifices. Malgré l'imaginarisation de son propre corps, le sujet est seul. L'hypothèse, d'inspiration platonicienne, de Jung selon laquelle il y aurait une analogie entre le microcosme corporel et le macrocosme est fermement refusée par Freud. Lacan insiste aussi sur le fait que le corps freudien n'est pas le corps selon le poète Walt Whitman, qui décrit dans *Leaves of Grass*, ce sentiment cosmique dans lequel le vécu de l'individu se réverbère dans les éléments, les absorbe, fait un avec eux.

Une autre référence très importante chez Lacan est celle de Martin Luther. La thèse de Lacan est que le mouvement freudien est comparable au mouvement de réforme déclenché par Luther. Le contexte historique de la Réforme était ce moment où l'église catholique, ruinée par une politique dispendieuse, décide de récolter des fonds en vendant des indulgences. Mais la critique de Luther ne s'arrête pas là, dans la critique qu'il fait des abus de la papauté à la Renaissance. Il prend aussi position sur la nature de Dieu, celle du monde, et prend le contrepied des thèses catholiques. Il déclare : « Vous êtes le déchet qui tombe au monde par l'anus du Diable. » Luther débat avec Erasme, apôtre de la libération et du libre arbitre, et déclare que Dieu a une haine contre les hommes, une haine qui existait avant que le monde ne fût créé. C'est la thèse d'un Dieu qui inclut certains aspects de dureté, un dieu qui est difficilement séparable du diable, bien éloigné, par exemple, de la divinité bienveillante promue par l'Eglise catholique autour de Vatican II. Pour Luther, Dieu ne dépend pas des hommes, et ne peut donc être influencé par les oeuvres. Il donne son salut s'il le veut, mais il n'est pas particulièrement bien disposé. Le Dieu protestant n'est pas, comme le dieu catholique, plus ou moins enveloppé par la figure de la Madone et de la divine providence.

De même, en opposition à cette notion de pastorale qui tendait à imprégner les conceptions développementalistes de la plupart des psychanalystes, il y a cette idée que quelque chose dans les pulsions n'est pas du côté de la satisfaction, ne sera jamais résolu dans la génitalité, même s'il y existe des possibilités de substitutions d'objets.

Lacan considère que l'ensemble de la réflexion freudienne est la résultante de ce qui était annoncé dès l'*Entwurf*, où le nourrisson venant au monde est directement confronté à *das Ding*. C'est la première théorie freudienne de la relation mère-enfant. Il faut que le nourrisson crée de toutes pièces la

première expérience de satisfaction, la surimpose en quelque sorte à l'Autre primordial, qui lui se présente comme quelque chose d'incontrôlable. Il se trouve que j'ai montré que ce texte de Freud était une réponse à l'ouvrage d'un de ses collègues, Sigmund Exner, qui, lui, au contraire insistait sur le caractère naturel, et même réflexe, de l'amour maternel auquel l'enfant d'emblée serait confronté. L'ouvrage d'Exner est assez amusant, si on peut dire : il commence par déclarer qu'il existe une relation naturelle, réflexe, entre mère et nourrisson, et il finit par des actes de foi envers le malthusianisme et le darwinisme social le plus radical, appelant à une régulation des naissances efficace des populations moralement inférieures.

Au contraire, la thèse freudienne oriente vers le fait que dans le cœur de l'Autre, quelque chose va répondre des pulsions et va s'incarner dans un « tu » diamétralement opposé au « Moi et toi » symétrique du personnalisme de M. Buber. Qu'est-ce que le tutoiement selon la réflexion lacanienne ? C'est le fait que dans chaque sujet, il y a une zone parasitaire où quelque chose de l'Autre peut intervenir à chaque instant : le surmoi sadique. D'où la réflexion développée par Freud dans *Malaise dans la civilisation* à propos du : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Pour Freud, il n'y a rien de plus épouvantable. C'est l'abomination la plus totale. Mon prochain, explique Freud, peut être sympathique à certains moments, mais c'est aussi celui par qui le malheur arrive plus souvent qu'à son tour. Dit de cette façon, l'argument n'est pas absolument convaincant. Mais si on y ajoute l'analyse du « tu fondamental » que Lacan a développé dans le Séminaire *Les Psychoses* avant de la reprendre dans *L'éthique*, on comprend que le prochain est alors identifié au surmoi sadique.

Lacan estime également qu'il doit compléter ce que dit Freud sur l'objet.

Ce que Lacan reprochera à Freud - car *L'éthique* c'est aussi un texte de reproche à Freud - c'est d'avoir considéré que les anciens mettaient l'accent sur la tendance alors que lui-même mettait l'accent sur l'objet. C'est une illusion, estime-t-il, une sorte d'illusion rétrospective. Quelque chose de la fonction narcissique de l'objet est déjà caduc au moment où Freud débute son œuvre - comme les indulgences de l'Église catholique quand Luther prend la parole. La thèse de Lacan c'est que Freud vient au moment où il y a une crise concernant l'objet. On peut comprendre cela de différentes façons :

- d'une part, c'est le fait que chez Kant lui-même la question de l'objet est problématique, il instaure une loi sans objet, un impératif sans objet, et également, comme nous l'avons vu, une esthétique du sublime sans objet, d'autre part, Freud arrive au moment où tout un versant du romantisme, spécialement anglais, reposait sur l'espoir de fabriquer des objets qui tiennent.

- le freudisme est aussi contemporain et largement solidaire de la montée des mouvements féministes ; Freud avait un talent particulier pour s'entourer de fortes femmes qui, si l'on peut dire, ne se laissaient pas objectifier facilement à commencer par M^{me} Freud elle-même (la série est longue : Lou Salomé, Helene Deutsch, Joan Rivière, Marie Bonaparte... pour ne citer que les plus connues).

Donc, l'objet devient de plus en plus problématique, y compris du point de vue masculin.

L'idée de Lacan est donc que Freud est - peut-être à son corps défendant - un nouveau Luther, et qu'il existe une série de textes où le vide se conjoint à l'objet. Dans les textes freudiens autour de la Guerre de 1914, la désillusion est particulièrement évidente (*Deuil et Mélancolie*, *Au-delà du principe du Plaisir*, *Considérations sur la guerre et la mort*). Mais la même thématique est présente, plus discrète, dans de nombreux autres textes, que Lacan se fait fort de mettre en valeur.

Lacan décrit alors le fantasme comme une fonction imaginaire, narcissique, qui sert à couvrir *das Ding*. L'analyste ne doit pas s'arrêter à cette fonction imaginaire. Si « la société trouve quelque bonheur dans les mirages que lui fournissent moralistes, artistes, artisans, faiseurs de robes ou de chapeaux, les créateurs de formes imaginaires », alors les psychanalystes ne seront pas des faiseurs de chapeaux ; c'est un coup de pied à Pichon ; et Lacan propose le retour au *das Ding* des religieux et des

mystiques, en référence à l'amour pour soi. *Das Ding*, c'est un intérieur exclu, et c'est une notion qu'il faut rajouter au développement que Freud propose de l'amour dans « Pulsions et destins des pulsions », en y faisant de l'objet le résultat d'un jugement d'attribution (ce qui est rejeté au-dehors). Il montre que « Pulsions et destins des pulsions » doit être complété par les développements concernant la pulsion de mort, c'est à dire ce qui dans la vie a à voir avec la mort. Le texte de référence est *Au-delà du Principe de Plaisir*.

Dans *Au-delà du Principe de Plaisir*, trois exemples cliniques sont présentés comme objections au principe de plaisir : son petit-fils, qui joue à la bobine après qu'il ait été abandonné ; les névroses traumatiques, dans lesquelles les patients ont des cauchemars répétitifs ; et la réaction thérapeutique négative. Cette dernière est présentée comme une réaction paradoxale de certains patients qui s'aggrave au moment où justement on aperçoit la lumière au bout du tunnel.

Das Ding est défini comme un terme opérationnel. Pourquoi ? C'est une référence à la recherche opérationnelle, c'est à dire la recherche en terme de probabilité, soit militaire soit de gestion. C'est la recherche d'éléments critiques permettant de faire basculer une situation. La recherche opérationnelle militaire a commencé lorsque la RAF britannique, souhaitant limiter les pertes de ses bombardiers envoyés pour pilonner les villes allemandes lors de la deuxième guerre mondiale, a fait appel à un mathématicien spécialiste des probabilités, Patrick Blackett. Sa solution, après observation des avions qui étaient revenus quoiqu'ils aient été atteints par des tirs de DCA qui ne s'étaient pas avérés fatals, consista à renforcer la tôle des avions là où il supposait que les autres avaient été touchés de façon fatale. Son calcul s'avéra judicieux, les pertes britanniques diminuèrent de façon sensible.

Même si Lacan ironise un peu sur la recherche opérationnelle -- c'est le tout début de la planification intégrée, dont nous voyons actuellement des effets pervers -- le pari qu'il prend est assez comparable à la situation que Blackett était chargé d'améliorer. De la même façon que Blackett ne prétendait pas pouvoir empêcher les avions d'être atteints par la DCA, mais simplement faire qu'ils puissent revenir jusqu'à leur base, Lacan propose d'articuler la notion de sublimation avec *das Ding*, c'est à dire avec la pulsion de mort.

Le courant kleinien

Après avoir écarté assez rapidement la plupart des propositions faites par les auteurs de la psychologie du moi concernant la sublimation, Lacan s'arrête sur le courant kleinien.

Pourquoi ce courant ? Pour trois raisons essentielles : ce courant s'intéresse particulièrement à la sublimation, au corps maternel, à la pulsion de mort.

Mélanie Klein a une conception du nourrisson particulière : c'est le « nourrisson terroriste », qui est tout entier occupé, dans la phase schizo-paranoïde, à agresser le corps maternel. Lacan constate que l'approche kleinienne domine le champ analytique (années 50-60). La thèse kleinienne centrale, estime-t-il, c'est que *Das Ding* existe, c'est le corps de la mère pour l'enfant, ce qui représente un grand progrès par rapport aux conceptions antérieures.

Les kleriens se sont beaucoup plus intéressés à la question de la sublimation que les membres des autres courants analytiques. Il en a été de même pour Ella Sharpe, professeur d'anglais puis psychanalyste, pour qui Lacan avait beaucoup d'estime. E. Sharpe étudie l'anglais à l'Université Nottingham et devait entrer à Oxford mais se désiste pour travailler comme enseignante et co-directrice d'école entre 1904 et 1914 car elle devait soutenir financièrement sa famille après la mort de son père. Au moment de la guerre, déprimée par le décès d'amis et de certains de ses élèves, elle entame une psychanalyse, se passionne pour la chose, abandonne en 1917 l'enseignement et va à Berlin se faire analyser par Hans Sachs, et devient membre de l'association Britannique en 1921. Il y a toute une série de travaux de Sharpe et en particulier son ouvrage sur la technique psychanalytique. Cette analyste prêtait au langage un intérêt tout particulier; elle notait que les formations de l'inconscient de ses patients étaient tissées de *nursery rhymes*, c'est à dire de comptines enfantines. Elle

était donc un peu lacanienne avant l'heure.

Si elle n'a pas été analysée par M. Klein, elle l'a rejointe dès les années 1930. Elle a sa façon à elle d'utiliser la théorie kleinienne, et relève que le premier regard de l'enfant sur ses parents porte la question de la scène primitive, et elle pense que l'art cinématographique est un développement particulier de cette expérience enfantine. Elle fait à écrit un article sur la première des grottes d'Altamira (au nord de l'Espagne), connue pour ses dessins de bisons ; elle a été fascinée par le fait que le chercheur qui découvrit cette grotte était accompagné de sa petite fille de quatre ans, qui levant les yeux, s'était écriée : « *oh, un bausf !* ». Pour Ella Sharpe, ces dessins et gravures rupestres préfigurent déjà ce que sera le cinéma. L'enfant est là, il interprète les choses qu'il voit dans le dialecte de ses pulsions, et essaye immédiatement de comprendre ce qui se passe entre ses parents.

D'autre part, dans ses quelques articles sur la sublimation, E. Sharpe considère que la sublimation serait un phénomène très précoce. Elle reprend à ce propos les thèses de M. Klein.

M. Klein a deux théories différentes de la sublimation : la première l'explique par une réparation primaire; la seconde l'explique par le recours au bon sein.

M. Klein a consacré un article à l'opéra de Ravel « *L'enfant et les sortilèges* » ; un méchant enfant se met à tout casser et les objets se vengent, jusqu'au moment où l'enfant se réveille et sa gentille maman le rassure ; l'interprétation proposée repose sur la possibilité de passer de la phase schizo-paranoïde à la phase dépressive. A la suite de cet article, elle décrit le cas d'une femme qui devient peintre de façon totalement inopinée alors qu'elle était dans un grand moment mélancolique ; elle vivait dans un milieu d'artistes, c'est d'un seul coup qu'elle a une sorte d'intuition et ses mains savent immédiatement comment faire une peinture, tout le monde s'extasie, à tel point qu'on n'arrive pas à croire que ce dessin est d'elle.

L'idée s'est imposée dans le courant kleinien qu'il existait une sorte de compulsion à la sublimation, équivalente au besoin de réparation. De la même façon que pour M. Klein l'enfant est un petit terroriste, il va avoir une pulsion innée à la réparation, une sorte d'impulsion naturelle, une sorte de « vouloir esthétique » (*Kunstwollen*), comme l'avait proposé le théoricien viennois de l'art Alois Riegl, qui s'exprimera primitivement comme un besoin de réparer ce qui a été détruit, quelque chose qui précédera la phase dépressive et dont M. Klein guette les prémisses puisque cela sera l'indication que la phase dépressive va venir par la suite.

D'autre part, une deuxième théorie kleinienne de la sublimation, développée à partir des années 1940-50, dans laquelle la sublimation est déterminée par la retrouvaille du bon sein maternel originaire. On peut se demander s'il n'y a pas là une sorte de réminiscence de ce qu'écrit Ferenczi sur le besoin d'amour inconditionnel primaire du nourrisson. M. Klein travaillait alors en étroite collaboration avec Joan Rivière, et ensemble elles considéraient qu'au-delà du surmoi sadique exemplifié par les *Erinyes* de la tragédie sophocléenne, on pourra retrouver le bon sein, une sorte d'objet caché.

Ce qui a donné tout un courant d'art-thérapie kleinien, qui a paradoxalement abandonné pratiquement toutes les ressources classiques de la technique kleinienne, et qui perdure encore actuellement en Angleterre autour de cet espoir d'un bon objet qui pourra surgir au détour d'une activité artistique. On trouve quelque chose de similaire actuellement aux États-Unis avec la *play therapy* dite « *floortime* » du psychanalyste Stanley Greenspan, qui est actuellement une alternative locale à la méthode Lovaas dans le traitement de l'autisme.

Au-delà de la maxime kantienne

Lacan, en fin de compte est plein de gentillesse par rapport aux kleinien. Il considère néanmoins qu'il y a une sorte d'impasse à ne vouloir faire de la sublimation qu'une réparation de l'agressivité infantile. Il ne dit rien des derniers travaux de M. Klein, mais se réjouit que son courant essaye d'aborder les rapports du sujet avec un objet fondamentalement archaïque. Il s'agit, estime-t-il, de

donner à cela un cadre mieux assuré, donc avec des catégories plus larges que les kleinienne, parce que, avec les kleinienne, on aboutit à une a-thérapie.

Discutant l'exemple kleinien de la guérison spontanée de la dame devenue peintre, il remarque d'une part que la technique employée n'est pas précisée, et que d'autre part il y manque la prise en compte de la question de la reconnaissance sociale. Chez Freud, il existe en effet cette notion un peu cynique selon laquelle que la sublimation peut s'appuyer sur la reconnaissance sociale.

C'est également un point sur lequel Lacan souhaite accentuer, creuser davantage ce qu'a amené Freud. Ce que Lacan ajoute c'est que l'Autre social n'est pas sans structuration. Il ne parle pas encore de discours (au sens qu'il donnera au terme en 1968) mais il dit que la sublimation va aussi avoir, forcément, un contact avec ce que la société, ne peut trouver que satisfaisant. Derrière la sublimation, il y a une question d'éthique, l'éthique au sens de Kant, en référence à la *Critique de la raison pratique* : « La formule kantienne du devoir [...] la règle de conduite universellement applicable, autrement dit – le poids de la raison », dans le sens où Kant appelle la raison l'exercice de la liberté. Néanmoins, c'est une liberté telle qu'elle va devoir s'exercer sans tenir aucun compte des circonstances : « La loi fondamentale de la raison pratique est la suivante : agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle. »⁹ La thèse de Lacan sera qu'il n'y a pas plus surmoïque que ceci, qu'en somme, la suppression de la casuistique, des spécificités circonstancielle du cas ont comme effet que cette maxime devient une énonciation totalement a-topique. C'est un peu plus tard qu'il mettra en rapport cette loi fondamentale que propose Kant dans la *Critique de la raison pratique* avec ce que propose Sade : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite ne m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. »¹⁰

Que fera Sade ? Il fera ressortir que la loi morale kantienne est une énonciation sans énonciateur (quiconque peut le dire) et quelles que soient les circonstances ; et cette énonciation peut être mise en acte sans aucune limite.

À la fin du XVIII^e siècle, en France, on opposait Sade à Kant, car si on ne sait pas si Kant avait lu Sade, on sait que Sade avait été informé des thèses de Kant. Sade lisait apparemment beaucoup, et on a pu montrer que ses textes sont une sorte de patchwork de tous les ouvrages des sensualistes qu'on pouvait trouver à l'époque, et donc, même s'ils ne sont absolument pas du même niveau – Sade était non seulement un membre de la plus haute aristocratie du royaume, mais également un homme de théâtre - ce qu'il écrit est une sorte de réponse à Kant.

La thèse de Kant est que les maximes qui composent l'impératif catégorique peuvent toujours être appliquées, quelles que soient les circonstances. Même si quelqu'un est un brigand, ou qu'il est par passion, tenté de commettre l'adultère, il suffirait de mettre une potence devant la maison dont ils s'approprient à franchir la porte pour qu'ils réfléchissent et entendent résonner en eux les maximes universelles. À quoi Lacan répond qu'il y a deux limites de son raisonnement que Kant n'a pas envisagées : la sublimation excessive de l'objet, qui ferait qu'on souhaite mourir pour lui, et la perversion. Donc, la potence ne rappelle pas nécessairement la loi morale, elle peut même précipiter le sujet à sa perte.

L'amour courtois

Pour Lacan, ce qui peut nous éclairer c'est la référence à l'amour courtois : « Bien que tout à fait effacé de nos jours dans ses prolongements sociologiques, l'amour courtois laisse tout de même des

⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 93.

¹⁰ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 768-769.

⁹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 93.

¹⁰ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 768-769.

traces dans un inconscient traditionnel, véhiculé par toute une littérature, par toute une imagerie, qui est celle dans laquelle nous vivons dans nos rapports avec la femme. » Lacan fera dans ce séminaire toute une série de références à l'amour courtois où il reste hésitant car la littérature n'est pas probante. La première chose que l'on sait c'est que l'amour courtois comme pratique quasiment obligatoire commence à la Cour d'Aquitaine. Elle semble avoir été promue par Aliénor d'Aquitaine comme une pratique ayant des résonances politiques et non pas simplement par un concours de circonstances. Le terme d'*amour courtois* date de 1883, il a été proposé par Gaston Paris, spécialiste du moyen-âge, qui avait fait ses études en Allemagne, et avait étudié les chansons dites de *Minne*, postérieures de quelques années à ce mouvement qui s'est noué en Aquitaine.

Alors, d'où venait ce courant ? Lacan semble écarter l'influence musulmane, ce qui paraît peu prudent puisqu'en Espagne, il y avait des chansons d'amour plus ou moins stéréotypées, les *zagal*, dont les plus anciennes étaient en arabe d'Andalousie, puis il s'en est écrit en espagnol, qui connaissaient un succès très important, et qui semblent historiquement avoir précédé les traditions européennes des troubadours et autres *Minnesänger*. C'est aussi l'époque des Croisades, et à leur suite toute une série d'échanges se développent, toute une série de traductions, ce qui va expliquer qu'une proportion importante des auteurs discutés par Thomas d'Aquin sont des philosophes musulmans, comme Avicenne et Averroès. On s'est ainsi demandé jusqu'à quel point ce qu'on prenait pour une création locale de Jean de Meung et Guillaume de Lorris, *Le Roman de la rose*, n'avait pas été influencé par un ouvrage persan (le *Gulistan* de Saadi).

Néanmoins, l'amour courtois tel qu'il s'est développé en Europe avait quelque chose de plus que l'idéalisation massive de l'objet et son irréprésentabilité quasi divine telle qu'elles sont développées dans les littératures arabes ou persanes.

C'est devenu, comme le signale Lacan, quelque chose d'organisé qui a revêtu une importance politique de premier plan, à l'instigation d'Aliénor d'Aquitaine. Même s'il existe de nombreuses théories contradictoires sur ce qui motivait Aliénor d'Aquitaine, il est certain qu'elle a joué un rôle politique de premier plan dans plusieurs pays européens du fait de ses mariages successifs, pour consolider les relations de vassalité qui constituaient le fondement de la société médiévale, et on peut supposer qu'elle a pensé que les femmes pouvaient y jouer un rôle majeur, en subordonnant les désirs plutôt désordonnés des hommes à des règles codifiées. Selon ces règles les hommes devaient s'engager envers une femme aimée, passer une série d'obstacles, où leur fidélité et leur bravoure seraient mises à l'épreuve. Tout homme devait être un chevalier servant, pas nécessairement, d'ailleurs, de sa propre épouse, ce qui pouvait permettre toutes sortes de combinaisons politiques, et a en tout cas durablement structuré les relations entre sexes en Europe. Ces règles se sont surajoutées aux règles de chevalerie: en plus de la fidélité au suzerain, le chevalier devait adhérer à tout un rituel qui devait organiser son désir. Andreas Capellanus (André le Chapelain), qui a été le grand théoricien de la *fin amor* écrit à ce propos : « Le mariage n'est pas une vraie excuse pour ne pas aimer [...] Celui qui n'est pas jaloux ne peut pas aimer [...] Personne ne peut être lié par un double amour [...] Quand l'amour devient public il dure rarement. »

La théorie de Lacan c'est que cette figure de l'amour courtois se fait autour d'un vide c'est-à-dire que l'objet va être élevé à la dignité d'une Chose, et cette chose se fait assez facilement politique, comme nous l'avons noté à propos du sens particulier qu'a pris le terme *ting* dans les langues scandinaves.

Ce qui intéresse Lacan dans l'amour courtois c'est le côté artificiel, la mise en forme d'un personnage qui n'aura plus aucune particularité, l'essentiel sera qu'il soit élevé à la dignité de cette Chose, qui, à la fois peut avoir les aspects idéalisants, mais aussi et surtout des aspects extrêmement exigeants, voire représente un surmoi sans limite. Dans des notations ultérieures, il reviendra sur son analogie avec l'objet fétiche, qui lui aussi doit parer à un vide inquiétant dans l'Autre, susceptible de prendre une coloration surmoïque sans limites - Sade en avait présentifié l'incarnation.

L'idée est donc de refonder la sublimation, non plus sur l'idée optimiste d'une amélioration morale

naturelle, mais en retrouvant les accents terribles qu'avait ce terme de sublime avant la parenthèse lénifiante imposée par une certaine version du romantisme britannique et repris par certains courants psychanalytiques. L'appui pris par Lacan sur la théorie kleinienne lui permettant de dégager une conception de la sublimation qui n'aurait plus rien à faire, ni avec la notion de caractère intégratif du moi, ni avec des théories de la "relation d'objet" très influencées par le personnalisme.

A cet égard, ce qui se présentait, dans le Séminaire *L'éthique*, comme un devenir possible de l'objet -- un devenir qui pouvait d'ailleurs être collectivisable, comme dans le cas de l'amour courtois -- rejaillira par la suite sur la conception que se fait Lacan de l'objet lui-même.

La notion d'objet développé progressivement par Lacan depuis le début des années 1950, devait à la fois beaucoup à Winnicott et au stade du miroir. Or l'objet transitionnel développé par Winnicott était articulé par rapport à ce qu'on appelait avant lui l'objet fétiche. Winnicott avait affirmé que cet objet n'était pas un fétiche sauf dans des cas très particuliers, et en avait fait un objet constant et pacificateur. Il n'avait nullement cherché à l'articuler au reste de son oeuvre. Le stade du miroir et ses différents remaniements ne permettaient nullement de dégager un objet qui supporte le désir contre la jouissance. Or c'est précisément ce que Lacan propose à la fin du Séminaire VII, lorsqu'il considère que le seul commandement psychanalytique serait "ne pas céder sur son désir".

D'un côté, le risque est que le désir, en tant que désir de l'Autre se confonde avec la demande, s'absorbe en elle ; de l'autre, que le désir en tant que désir de séparation se fasse comme chez Antigone, négativité absolue. Et c'est dans un ce double versant de *das Ding*, l'union vers la maxime universelle et l'Être-suprême-en-méchanceté¹¹, que l'on retrouvera enfin l'objet comme cause du désir.

¹¹ *Ibid.*, p. 254.

¹¹ *Ibid.*, p. 254.

La fonction du bien

Nathalie Charraud

Le Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*, présente un véritable tournant dans l'enseignement de Lacan, dans la mesure où il y clarifie ce qu'il entend par le réel dans la psychanalyse.

Dans son article « Les six paradigmes de la jouissance »¹, Jacques-Alain Miller insiste sur ce tournant : après avoir considéré, dans les premières années du séminaire, la jouissance comme imaginaire, puis la jouissance comme symbolique, mortifiée par le signifiant, Lacan présente dans ce Séminaire VII une jouissance du côté réel, ou encore comme impossible. La construction qui y est introduite est une topologie de *das Ding* et son caractère étrange, *umheimlich*, tient au fait que la Chose n'appartient pas au symbolique : on n'a pas de mots pour la dire.

Quelques mots sur les premiers « paradigmes de la jouissance »

Dans le premier paradigme intitulé « L'imaginarisation de la jouissance », la relation du sujet et du grand Autre est interférée par l'axe *a-a'* imaginaire. C'est la communication conçue comme intersubjectivité dans un rapport dialectique. Dans ce contexte, l'expérience analytique a affaire à un inconscient déchiffrable dans la mesure où on l'aborde selon les lois du symbolique, par un travail de chiffage/déchiffage dont le sujet tire satisfaction, notamment celle qui repose sur la reconnaissance de l'autre. C'est la satisfaction, dirait Freud, du retour du refoulé. Dans le partage que fait Lacan entre le *Ich* freudien et le moi côté imaginaire, J.-A. Miller parle de jouissance imaginaire qui apparaît dans la défaillance du symbolique : l'*acting out* qui montre la jouissance autour de l'objet oral (les cervelles fraîches dans le cas de Ernst Kris), le délire décrit dans le Séminaire III, et le surmoi, figure obscène et féroce - se situent dans ce registre. Dans ces premières années du séminaire de Lacan on rencontre donc cette ambiguïté : autonomie de l'imaginaire, mais un imaginaire dominé par le symbolique. L'un obture l'autre et vice versa puisque le symbolique va instaurer la loi qui va contre cette jouissance imaginaire.

Le deuxième paradigme caractérisé par une « signifiantisation de la jouissance » va dans le sens des catégories de l'imaginaire comme foncièrement symboliques. Ainsi le transfert situé préalablement sur l'axe *a-a'*, est déplacé sur l'axe symbolique S-A. Cela correspond sur le graphe, à la ligne du haut, le trajet de l'analyse n'étant pas seulement la ligne du bas, de l'énoncé, mais tout le détour de l'énonciation. Les pulsions se structurent elles-mêmes en terme de langage, capables de combinaisons, de substitutions et dans le graphe, s'écrivent à partir de la demande : $S \ll D$. Le fantasme lui-même lié à l'axe *a-a'*, imaginaire, lié au transitivisme entre le sujet et un petit autre, va s'infléchir comme phrase ou axiome. Et nous le trouvons à partir du Séminaire V formulé ainsi : Le fantasme inconscient « est tout fait concevable en tant que chaîne signifiante »².

L'écriture αQa devient le symbole de la connexion du symbolique et du libidinal. Dans la lignée de ces concepts fondamentaux se déplaçant de l'imaginaire vers le symbolique, celui de régression en tant que réapparition de signifiants de l'histoire du sujet, mais l'important c'est le sort de la question du phallus puisque celui-ci désigne le rapport du sujet à la jouissance. Dans la « Question préliminaire... »³, le phallus est imaginaire - φ_0 - signifié du Nom-du-Père, mais deux ans après, dans le texte de 1958, « La signification du phallus »⁴, Lacan décline tout ce que le

¹ Miller J.-A., « Les paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 43, octobre 1999, p. 7-29.

² Lacan J., *Le Séminaire*, livre V, *Les formations de l'inconscient*, Paris : Seuil, 1998, p. 410.

³ Lacan J., « D'une question préliminaire... », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 555-578.

⁴ Lacan J., « La signification du phallus », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 692.

phallus n'est pas pour aboutir finalement à : « C'est un signifiant. » Phallus renvoyant clairement à la question de la sexualité, la voilant et la dévoilant en même temps. On se rapproche donc de la jouissance comme symbolique, mortifiée par le signifiant. Dans *Subversion du sujet* la dernière partie concerne cela avec cette fameuse formule : « La jouissance est interdite à qui parle comme tel. »⁵ C'est une jouissance négativée, on est dans le cadre théorique où le signifiant annule la jouissance et la restitue sous forme du désir signifié.

Dans ces deux premiers paradigmes la jouissance est résorbée dans le symbolique et dans l'imaginaire tout en continuant d'avoir sa dimension propre du côté de la vie. Un remaniement les années suivantes va inscrire la jouissance du côté du fantasme, αQa ; le petit a concentrant la pointe même du libidinal attaché au vivant. Côté petit a quelque chose est préservé du côté de la vie, et côté S on a un être de mort en tant que seule fonction signifiante

Ces deux premiers paradigmes amènent le tournant que, dans l'enseignement de Lacan, représente le Séminaire VII, car la jouissance va s'y présenter comme réelle ou encore comme impossible : c'est le troisième paradigme. Le sujet ne peut y accéder que par transgression ou par effraction. La construction introduite dans *L'éthique* par rapport à la question du réel, est celle de la topologie de *das Ding* et de son caractère étrange. *Umheimlich*... En effet par rapport aux constructions antérieures de Lacan, mathèmes, graphes... J.-A. Miller souligne que *das Ding*, la Chose, est « un terme qui n'est pas du tout constitué comme un mathème de Lacan »⁶, en particulier il n'est pas situable sur le graphe du désir où la jouissance se loge dans les signifiants de la pulsion. Les mathèmes de Lacan vont en effet se compléter d'un appel aux objets mathématiques eux-mêmes, après l'introduction de l'objet a qui fera médiation entre la Chose et les signifiants.

Mais pour l'heure, *das Ding* ne s'inscrit pas dans le graphe du désir de Lacan, elle désigne une zone extérieure à ce montage, en tant que réel échappant au symbolique. La jouissance corrélative y est désignée comme impossible si ce n'est par forçage, par transgression. Il y a donc une opposition entre plaisir et jouissance puisque le plaisir se définit au contraire par l'homéostasie. Le plaisir est un moyen pour le sujet de se protéger de cette jouissance présentée comme dangereuse. Une double barrière est érigée entre le plaisir et cette jouissance en excès : celle traditionnelle du bien, notion au fondement de la morale et que la psychanalyse réinterroge précisément dans son éthique ; l'autre barrière est celle du beau. C'est donc sur les deux chapitres XVII et XVIII du Séminaire que je m'appuie pour cet exposé : le bien et le beau comme limites par rapport à *das Ding* qui fait trou en étant hors symbolique et hors imaginaire, c'est-à-dire hors semblants.

Nous commencerons par envisager les différentes solutions que les mathématiques⁷ proposent à cette problématique des frontières qui s'introduit avec le réel comme radicalement Autre. Puis, du côté du symbolique et des semblants, la fonction du bien érigée comme rempart et défense face au réel de la Chose. Et enfin, avec les biens qui peuvent focaliser de façon illusoire le désir, les rapports de l'homme avec l'objet de sa production.

Les définitions mathématiques possibles des frontières

1) La frontière elle-même peut être vide, ce qui accentue le côté radical de cette hétérogénéité. Il n'y a rien entre les deux, c'est exactement ce qu'envisage Lacan : « Il n'y a rien entre l'organisation dans le réseau signifiant des *Vorstellungsrepräsentanzen*, 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. »⁸ Deux domaines ainsi séparés par une frontière vide, c'est ce que les mathématiciens appellent des composantes connexes.⁹ Soulignons l'importance de ce vide dans l'approche impossible de la Chose. Le vide est décliné sous différentes modalités par Lacan : le vide dans l'art de

⁵ Lacan J., « Subversion du sujet... », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 821.

⁶ Miller J.-A., « Les paradigmes de la jouissance », *op. cit.*, p. 12.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre IX, « L'identification », inédit.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1998, p. 142-143.

⁹ Cf. article de Stéphane Dugowson, *La Cause freudienne* n°68, février 2008, p. 179 et suivantes.

l'architecture, et dans le thème heideggérien du vase créé par le vide et qui crée aussi le vide. L'apologue du pot de moutarde dit que le vide apparaît avant le plein dans le monde, le pot de moutarde étant d'abord un pot de moutarde vide¹⁰. On peut également évoquer le dialogue que Lacan eut avec François Cheng concernant la philosophie chinoise où ce dernier dégaga ce qu'il appelle le vide médian¹¹ indispensable dans l'appréhension de tout rapport, de toute relation.

2) La question de la frontière se complique quand *das Ding*, le plus extérieur au sujet est aussi ce qui lui est le plus intime. Lacan introduit le néologisme d'*extimité* à propos de l'art préhistorique dont les dessins s'exprimaient au fond des grottes, tout en étant destinés à être vus. Lacan reprend l'analyse d'Ella Sharpe qui en fait le modèle de la sublimation. « Peut-être ce que nous décrivons comme ce lieu central, cette extériorité intime, cette *extimité* qui est la Chose, éclairera-t-il pour nous ce qui reste encore question, voire mystère, à ceux qui s'intéressent à l'art préhistorique - c'est à savoir précisément son site »¹².

Deux ans après ce séminaire, Lacan introduit les constructions topologiques du tore, de la bande de Möbius et du cross-cap qui permettent d'appréhender cette configuration au premier abord paradoxale. Le vide central, on en fait le tour, ces figures impliquent en fait qu'il faut deux tours pour lever le paradoxe, ce que Lacan appellera le huit intérieur.

3) L'inaccessibilité de la Chose peut encore se concevoir en terme d'infini, comme limite d'une suite qu'on ne pourra jamais atteindre à partir de nos signifiants, ou même à partir des nombres rationnels dont nous disposons pour calculer. Je vous renvoie aux manèges de Lacan sur les suites de Fibonacci qui expriment cette notion d'infini et qui figurent dans le Séminaire XIV, « La logique du fantasme » par exemple.

4) Enfin, il faut évoquer le texte de « Lituraterre », en ouverture des *Autres écrits*, où cette hétérogénéité est abordée en terme de littoral qui sépare deux domaines, mais où un domaine en son entier fait frontière à l'autre.

Alors que le terme de frontière désigne habituellement une ligne qui sépare deux domaines équivalents, celui de littoral au contraire convient mieux à ce dont il s'agit ici, un Réel radicalement Autre par rapport au semblant qui rassemble aussi bien le Symbolique que l'Imaginaire.

La fonction du bien

L'éthique de la psychanalyse interroge le désir qui est orienté par *das Ding*, la Chose décrite cette année-là par Lacan comme un point d'incandescence que le sujet rêve de mieux connaître dans son fantasme et éprouver dans sa jouissance, en même temps qu'il s'en protège dans ses modes de défense, sans très bien savoir de quoi il a à se protéger ni ce qu'il désire. C'est la Loi qui, par ses interdits, permet au sujet de mieux cerner son désir. Une façon de signifiantiser la limite est en effet de s'en référer, par exemple, aux dix commandements dans notre culture. Une description saisissante de la Chose est donnée dans l'extrait de l'épître aux Romains de saint Paul où Lacan remplace les occurrences du « péché » par « la Chose » :

« Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit – Tu ne la convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique ...*, *op.cit.*, p. 145.

¹¹ Rf. *Lacan l'écrit, l'image*, Champs Flammarion, 2000.

¹² Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique ...*, *op.cit.*, p. 167.

mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort. »¹³

Du côté des idées et des semblants, il y a encore ce dont nous avons hérité des Grecs, et plus précisément de Platon, avec le Vrai, le Bien, le Beau. Ce sont trois signifiants-mâtres qui chacun, par son côté absolu, conduit à une approche du réel : le Vrai par l'intermédiaire de la science qui, pour la première fois, révèle la puissance du signifiant comme tel, c'est un discours qui n'oublie rien¹⁴. Le Bien et le Beau dans la morale et l'art qui concernent apparemment plus directement la question de l'éthique.

Le chapitre XVII est intitulé « La fonction du bien » : il ne s'agit ni du Bien, ni des biens, mais du bien qui a donc une fonction, celle précisément de nous positionner par rapport à *das Ding*, qui est donc donnée comme antérieure à tout bien, le bien est une fonction conséquence de *das Ding*. La référence de Lacan au philosophe chinois Mencius, à la fin du séminaire, est donnée comme exemple de quelqu'un qui pensait que l'homme est naturellement bon, en s'appuyant sur cet apologue : imaginez un petit enfant penché au bord d'un puits et qui menace de tomber. Tout un chacun quasi instantanément se précipitera pour le retenir, voilà un exemple de conduite qui prouve que l'homme est naturellement bon !

Mais on peut répondre à cela, et ce fut l'objet de maints débats des deux côtés du continent, que, avant la nécessité de ce geste de protection de l'enfant, il y a le puits, l'enfant, la chute possible et la mort. Le Mal est en quelque sorte antérieur au Bien, affirmation à l'origine de bien des hérésies comme celle des Cathares citée par Lacan¹⁵.

Pour la psychanalyse, la pulsion de mort est intimement liée à cette limite que présente *das Ding*. C'est là que se situe l'Être-suprême-en-méchanceté de Sade, la volonté de jouissance mauvaise avec son cortège de justifications disant que le renouveau naît de la guerre et de la destruction, que la mort et la corruption sont nécessaires à la vie. Le bien se situe sur cette barrière, sa fonction est de nous protéger de la pulsion de mort. C'est ainsi que le bien s'articule toujours au plaisir, et plus précisément au principe de plaisir chez Freud et à l'homéostasie opposés à l'excès de la jouissance côté de *das Ding*.

Cette position du bien, traditionnellement valorisée, toujours idéalisée, c'est ce que Lacan veut interroger dans la psychanalyse elle-même. On agit toujours au nom d'un bien, et c'est bien cela qui est suspect dans la position du psychanalyste. Que veut dire vouloir le bien du sujet, le désir de bien faire ? Serait-ce vouloir le ramener vers une oblativité sexuelle, que chacun trouve sa chacune dans une relation apaisée ? Vouloir le guérir de ses symptômes est qualifié par Lacan de « tricherie bénéfique », à quoi il oppose un « non-désir de guérir » qui renonce à viser un bien naturel, une harmonie à retrouver. « Je dirai plus - on pourrait de façon paradoxale, voire tranchante, désigner notre désir comme un non-désir de guérir. Cette expression n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde contre les voies vulgaires du bien, telles qu'elles s'offrent si facilement à nous dans leur pente, contre la tricherie bénéfique du vouloir-le-bien-du-sujet. »¹⁶

Pour démystifier la perspective platonicienne et aristotélicienne du Souverain Bien, aussi bien que la naturalisation du bien qui en dérive, Lacan fait cependant appel à l'utilitarisme de Freud, qui nous ramène à l'économie des biens, comme à la fois au service du principe de plaisir et au principe de réalité, ce qui nous permet de concevoir ce que Freud introduit de nouveau dans le domaine de l'éthique.

¹³ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴ *Ibid.*, p. 276-277.

¹⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁶ *Ibid.*, p. 258.

« Plus loin que ce lieu de retenue, que constituent la chaîne et le circuit des biens, un champ nous est tout de même ouvert, qui nous permet de nous rapprocher du champ central »¹⁷. Il ne s'agit pas de répondre à la demande de satisfaction par l'obtention des biens au sens d'un *american way of life*. Les biens ont pour mérite de démystifier le Souverain Bien, et d'introduire la question de la jouissance. Ils ouvrent en même temps, par la voie de la sublimation, à la fabrication du beau, qui est le véritable dernier arrêt devant la Chose : « Il nous arrête, mais aussi il nous indique dans quel sens se trouve le champ de la destruction. »¹⁸

Le beau va plus près de la Chose que le bien. Il a l'avantage de pouvoir se manifester dans la production de biens eux-mêmes. Freud insistait sur la valeur marchande des œuvres d'art comme quelque chose d'essentiel dans le champ de la sublimation.

Mais au niveau du bien déjà, la jouissance est en jeu, ce qui conduit à la question : « La limite de la résistance est-elle ici simplement individuelle ? »¹⁹, question qui ravive la considération sur le désir, que celui-ci ne peut s'énoncer clairement. Le sujet est subverti à nouveaux frais dans la dimension de l'éthique, par rapport au « champ central dont j'essaie de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable, dans notre expérience »²⁰. L'éthique concerne donc la position du sujet par rapport à une structure dont il est l'effet. L'année précédente, dans son Séminaire « Le désir et son interprétation », Lacan avait insisté sur le trait essentiel de l'énonciation *il ne savait pas* dans le rapport du sujet avec l'articulation signifiante, dont le sujet est la conséquence et non l'agent : il ne sait pas ce qu'il dit. Lacan reprend ici le même énoncé face à la structure du désir orienté par la présence de la Chose. *Il ne savait pas* apporte en effet un éclairage sur la création fantasmatique dans le texte de Sade où est articulée « une jubilation diabolique qui rend la lecture intolérable », du fait « que la plus grande cruauté est que son sort soit agité devant lui, lui le sachant »²¹. C'est l'atteinte la plus extrême à la pudeur. « La valeur de ce fantasme est ici de suspendre le sujet à l'interrogation la plus radicale, à un *il ne savait pas* dernier, par autant que s'exprimant ainsi à l'imparfait, déjà la question posée le dépasse ». En effet, l'ambiguïté de l'imparfait dans le français permet une suspension dans l'horreur. Dans « un instant plus tard, la bombe éclatait », sont laissées en suspens deux possibilités : la bombe éclate, on est dans le réel, ou la bombe aurait éclaté, aurait pu éclater, on reste dans le symbolique. Le « il ne le savait pas » est donc essentiel, il constitue l'inconscient comme « mémoire de l'oubli ». Il est d'une certaine façon à préserver chez tout sujet, celui-ci se définissant même de ce qu'il peut oublier²².

Dans ce chapitre sur la fonction du bien, Lacan introduit l'exemple du morceau d'étoffe, production humaine, « textile qui est d'abord un texte » ; en effet le tissage s'est constitué à partir du symbolique et le tissu est une production avec une valeur d'usage et de temps, il a aussi une utilité. L'utilitarisme de Jeremy Bentham, référence courante de Lacan qui situe *La théorie des fictions* comme la première théorie du signifiant consiste à opposer les fictions à quelque chose de l'ordre du réel. Les biens sont créés puis répartis mais à partir du moment où ces biens sont porteurs d'une certaine jouissance ils donnent un certain pouvoir, notamment celui d'en priver les autres. Dans l'interprétation de saint Martin qui nous est rapportée ici, saint Martin coupant en deux son manteau pour couvrir un miséreux, Lacan propose que l'étoffe symbolise le phallus en révélant et cachant en même temps ; il s'agit donc d'un acte au-delà d'une identification.

Les deux pôles que Lacan propose dans la structuration des biens : celui de l'idéal du moi et qui est tendance à « faire le bien », et celui relié au moi idéal, imaginaire, qui comprend que l'autre peut me priver du bien en question indiquent que lorsque la jouissance et les biens peuvent prendre la place de *das Ding*, il y a un enjeu dans la possession même. Ce que Lacan indique en fin

¹⁷ *Ibid.*, p. 256.

¹⁸ *Ibid.*, p. 256.

¹⁹ *Ibid.*, p. 258.

²⁰ *Ibid.*, p. 258.

²¹ *Ibid.*, p. 259.

²² *Ibid.*, p. 264.

de ce chapitre : « La véritable nature du bien, sa duplicité profonde, tient à ce qu'il n'est pas purement et simplement bien naturel, réponse à un besoin, mais pouvoir possible, puissance de satisfaire. De ce fait, tout le rapport de l'homme avec le réel des biens s'organise par rapport au pouvoir qui est celui de l'autre, l'autre imaginaire, de l'en priver. »²³

²³ *Ibid.*, p. 274.

²³ *Ibid.*, p. 274.

Sur Antigone

Josiane Cassin

Dans la leçon précédant la partie intitulée « L'essence de la tragédie » du séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan avait annoncé qu'il traiterait de la question de l'éthique à partir de la pièce de Sophocle, *Antigone*, qu'il définit comme un document sur « la morale du bonheur »¹. Il souligne qu'Hegel la considérait comme la plus parfaite des tragédies.

Lacan écrit à la fin de cette leçon qu'Antigone se situe par rapport « au bien criminel » et que le beau est conjoint au désir, mais toujours sous la forme de l'outrage².

Il se propose de souligner à travers cette pièce « ce que l'homme veut et ce contre quoi il se défend [...] ce que signifie un choix absolu, un choix qu'aucun bien ne motive »³.

Antigone et le cycle de Thèbes

Antigone a été écrite par Sophocle en 441 av. J.-C. Elle appartient au cycle des tragédies thébaines avec *Œdipe-roi* et *Œdipe à Colone*. (Des fragments des *Épigones*, quatrième du cycle ont été découverts en avril 2005). Sept tragédies de Sophocle nous sont parvenues : celles du cycle thébain auxquelles s'ajoutent *Ajax*, *Électre*, *Philoctète* et *Les Trachiniennes*. Il introduisit dans la tragédie grecque les décors et la présence d'un troisième acteur. Les fêtes de Dionysos à Athènes furent pendant plus d'un siècle l'occasion d'un concours de tragédies auquel participèrent Eschyle, Sophocle et Euripide. C'est donc en lien avec le culte de Dionysos que la tragédie fut inventée à Athènes.

Dionysos, Dieu du vin et de la fête est aussi le dieu de l'ivresse folle, orgiaque. C'est un dieu qui meurt et renaît, comme la nature et la vigne semblent le faire. Nietzsche écrit dans *La naissance de la tragédie* : « La psychologie de l'orgasme comme d'un sentiment de vie et de force débordante, dans les limites duquel la douleur même agit comme stimulant, m'a donné la clef pour l'idée du sentiment tragique. »⁴

Les Labdacides

Antigone s'inscrit dans l'histoire mythique de Thèbes, histoire liée au culte de Dionysos, fils de Zeus et Sémélé, elle-même fille de Cadmos, ancêtre de la famille royale de Thèbes. Cadmos, frère d'Europe était l'introducteur mythique de l'écriture en Grèce.

Laïos, père d'Œdipe a pour aïeul Polydoros, fils de Cadmos, dont les quatre sœurs Sémélé, Agavé, Autonoe et Ino ont eu un destin tragique.

Sémélé a voulu voir Zeus, le père de son fils en majesté, elle en meurt. Zeus portera son fils, Dionysos, dans sa cuisse jusqu'à sa naissance.

Chez les Labdacides amour et crimes ont lieu en famille. Leur malédiction est « *auto* » : ils se sont reproduits par l'inceste et se sont entretués : parricide, inceste et fratricides se succèdent. « La récurrence des composés en « *auto* » est ce fait de langue dont on attend au moins qu'il ouvre quelques pistes au cœur de la langue énigmatiquement lisse de l'Antigone »⁵.

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986, p. 281.

² *Ibid.*, p. 279 et p. 281

³ *Ibid.*, p. 281.

⁴ Nietzsche F., *La naissance de la tragédie* (1870), trad. Lacoue-Labarthe Ph., Folio-Essais, Paris, 1989.

⁵ Loraux N., *La main d'Antigone*, postface à l'édition bilingue d'*Antigone*, traduction Paul Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

Antigone dit ainsi l'*Até*, la fatalité qui fait son destin singulier : « Le malheur paternel et de notre famille, le malheur qui s'en prend à tous les Labdacides. Malédiction ! Je suis la fille d'un couple impur, car issue du fils et de sa mère. »

Œdipe roi montre le héros dans la quête d'une vérité qui fera son malheur. Apprenant qu'il a tué son père et épousé sa mère, il s'arrache les yeux. Jocaste se pend. Œdipe renonce au trône.

Créon, frère de Jocaste assure la régence de Thèbes, les enfants d'Œdipe et de Jocaste, les garçons jumeaux Étéocle et Polynice étant encore enfants. Les filles, Ismène et Antigone, quant à elles accompagneront Œdipe dans son refuge de Colone quand les fils devenus adultes l'auront chassé de Thèbes. Il maudira ses fils avant de mourir.

Étéocle règne sur Thèbes et refuse, contrairement à ce qui était convenu de permuter sur le trône avec son frère Polynice. Celui-ci se fait aider de six princes pour attaquer Thèbes. (*Sept contre Thèbes* est une tragédie d'Eschyle.) Ils attaquent aux sept portes de Thèbes et périssent. Leurs fils, les Épigones, viendront les venger.

La tragédie d'Antigone

Étéocle et Polynice se sont entretués. Créon, devenu Roi, a interdit de donner une sépulture aux ennemis de Thèbes morts au combat. Un messager apprend à Créon qu'Antigone est passée outre et a enterré son frère Polynice. Ismène, sa sœur veut l'aider. Elle refuse. Antigone est condamnée par Créon à être enfermée vivante dans un tombeau. Hémon, fils de Créon et fiancé d'Antigone demande à son père de pardonner à Antigone. Celui-ci refuse. Quant il revient sur sa décision, il est trop tard. Antigone s'est pendue dans son tombeau, Hémon s'est tué et Eurydice, mère d'Hémon et épouse de Créon s'est suicidée.

La malédiction de Thèbes s'accomplira avec l'attaque de la ville par les fils des Sept princes, les Épigones.

La catharsis

« ... Antigone est un point tournant en notre matière, celle de l'éthique. »⁶

C'est une tragédie et la tragédie est au premier plan de l'expérience des analystes : Freud a trouvé dans une autre tragédie de Sophocle, *Œdipe roi*, le mythe fondateur. La tragédie est à la racine de notre expérience, non seulement par son lien au complexe d'Œdipe, mais par la notion de *catharsis*.

Freud et Breuer⁷ appellent « méthode cathartique » la technique qu'ils inventent. L'histoire d'Anna O. a donné à Breuer une première occasion de mettre en pratique la méthode cathartique. Le terme de *catharsis* alterne avec celui d'abréaction. « Le procédé (cathartique) supprime l'action de la représentation primitive non abréagiée en permettant la liquidation par la représentation verbale de l'affect concomitant ». Le terme s'accompagne donc pour le lecteur freudien de l'évocation de la décharge en acte, voire décharge motrice, décharge d'une émotion restée suspendue⁸.

Catharsis vient du vocabulaire hippocratique. Il a donc une origine médicale et peut être traduit par purification aussi bien que par purgation. Aristote emploie ce terme du siècle précédent pour caractériser l'effet de la tragédie.

« La tragédie est l'imitation (*mimésis*) d'une action noble conduite à sa fin [...] faite par des personnages en action et non par les moyens d'une narration et qui par l'effet de la pitié et de la crainte accomplit la (*catharsis*), la purification, ou purgation des (*toiontôn pathematôn*), des passions semblables »⁹.

Lacan débat de la traduction de *catharsis* évoquant les échos molièresque du terme purgation (le clystère), et d'un autre côté le caractère rituel des purifications chez les grecs. Le terme *catharsis*

⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 285.

⁷ Freud S. et Breuer J., *Études sur l'hystérie* trad. Anne Berman, PUF, Paris, 1989, p. 13 et 205.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 286.

⁹ Aristote, *La Poétique*, Sixième chapitre.

évoque la pureté. Il signale la fonction rituelle de la tragédie grecque et le sens cérémoniel de la purification (Le mot τραγῳδία / *tragôidia* est composé de *trágos*, « bouc » et *ôidé*, « chant », il veut dire le « chant du bouc »). La tragédie est en effet apparue au V^e siècle av. J.-C., lors des fêtes de Dionysos.

Au début, semble-t-il, un chœur qui célébrait le dieu chantait auprès de l'autel. Par la suite, on a ajouté les acteurs lors de ces cultes célébrant le dieu Dionysos. Eschyle a été sans doute le premier à les introduire au cinquième siècle av. J.-C. Les acteurs étaient toujours des hommes et portaient un masque.

À Athènes un concours était organisé annuellement entre trois dramaturges, chacun présentant trois tragédies et un drame satirique. L'origine religieuse est donc établie et c'est ce qui donne la préférence à la traduction de *catharsis* par purification.

Aristote évoque à nouveau la *catharsis* dans la *Politique* (livre VIII) à propos de la musique qui produit de l'exaltation : après avoir été bouleversé par cette musique les auditeurs sont plus apaisés. Aristote dit qu'ils sont calmés par l'effet du plaisir.

Pour Jean-Pierre Vernant c'est la *mimésis* qui produit l'effet de catharsis : « Parce que la tragédie met en scène une fiction, les événements douloureux, terrifiants, qu'elle donne à voir sur la scène produisent un tout autre effet que s'ils étaient réels. Pour le public, désengagé par rapport à eux, ils " purifient " les sentiments de crainte et de pitié qu'ils produisent dans la vie courante. S'ils les purifient, c'est qu'au lieu de les faire simplement éprouver, ils leur apportent par l'organisation dramatique une intelligibilité que le vécu ne comporte pas. »¹⁰

Donc, pour cet auteur la pitié et la crainte évoquées ne sont pas les émotions effectivement ressenties par les spectateurs, mais des produits de la *mimésis*, c'est la *mimésis* comme représentation qui « épure » des émotions.

Lacan insiste sur l'importance du Chœur qui dit les émotions que font ressentir la tragédie : « Le Chœur, ce sont des gens qui s'émeuvent [...] Vos émotions sont prises en charge [...] Le Chœur aura senti à votre place. »¹¹ « À la vérité, dit Lacan, je ne suis pas si sûr que le spectateur palpète tellement. Je suis bien sûr par contre qu'il est fasciné par l'image d'Antigone »¹².

L'effet de *catharsis* Lacan l'attribue à un moment clé de la tragédie : celui de l'éclat de la beauté d'Antigone : « Nous sommes purgés par l'intermédiaire d'une image entre autres. »

« *Antigone* nous fait voir en effet le point de visée qui définit le désir.

Cette visée va vers une image [...] qui est au centre de la tragédie puisque c'est celle, fascinante, d'Antigone elle-même »¹³.

La beauté d'Antigone

Le centre, « l'apophanie » de la tragédie c'est cet *Ιμερος εναργης*, l'éclat brillant de la beauté d'Antigone.

C'est après la scène de l'affrontement entre Créon et Hémon, alors que Créon se montre inflexible et que le sort d'Antigone paraît inéluctable que le Chœur fait retentir un hymne à l'amour : *Ερωσ ανιχατε μαχαν* (*Eros anikate makan*) Amour invincible au combat, qui culmine à l'évocation de *Ιμερος εναργης* (*iméros énarguès*) (vers 795), l'éclat attrayant, l'attrait brillant.

« *Ιμερος εναργης*, c'est, littéralement, le désir rendu visible. »¹⁴

C'est le passage-pivot de la tragédie. Antigone est condamnée par Créon, condamnée au supplice d'être enfermée vivante dans un tombeau. Elle est sans crainte et sans pitié. La beauté d'Antigone

¹⁰ Vernant J.-P., et Vidal-Naquet P., *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, François Maspero, Paris : 1972, p. 88.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 294-295.

¹² *Ibid.*, p. 295.

¹³ *Ibid.*, p. 290.

¹⁴ *Ibid.*, p. 311.

vient de la place qu'elle occupe dans « l'entre-deux de deux champs symboliquement différents. »¹⁵ C'est de cette place qu'elle tire son éclat, sa splendeur.

« La dimension du bien dresse une muraille puissante sur la voie de notre désir »¹⁶. Il y a sur la voie du désir un autre point de franchissement : c'est le beau.

« Le beau a pour effet de suspendre, d'abaisser, de désarmer, dirai-je, le désir. La manifestation du beau intimide, interdit le désir »¹⁷. Et quand il peut être conjoint au désir, c'est sous la forme de l'outrage : « Il semble, au reste, qu'il soit de la nature du beau de rester [...] insensible à l'outrage[...] »¹⁸. (cf. les héroïnes de Sade)

Lacan nous donne une indication clinique : les références esthétiques que le sujet vous donne dans ses associations, sous forme de citations par exemple, sont corrélatives d'une pensée agressive, d'une pulsion destructive à l'égard du parent qu'il évoque à ce moment là.

Antigone est à cette place de limite « d'une vie qui va se confondre avec une mort certaine, mort vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort »

« C'est, dit Lacan, dans la traversée de cette zone que le rayon du désir se réfléchit et se rétracte à la fois, aboutissant à nous donner de cet effet si singulier, le plus profond, qui est l'effet du beau sur le désir. »¹⁹

Les articulations de la pièce

Lacan dans ce chapitre remet en question la fonction du beau par rapport à ce qui a été formulé sur la visée du désir. Il annonce qu'il va introduire quelque chose de nouveau.

Il souligne encore combien la tragédie Antigone est admirable et n'a d'équivalent que l'*Œdipe à Colone*, écrite en 455, la dernière œuvre de Sophocle.

Goethe pensait que l'action nous fournirait un modèle d'équilibre entre la crainte et la pitié. Mais ni Créon ni Antigone ne semblent connaître la crainte ni la pitié.

Il est sûr que seule Antigone garde cette position jusqu'au bout. Elle est le véritable héros, alors que Créon se laisse finalement toucher par la crainte. Il fléchit. C'est le signal de sa perte.

Sophocle nous montre tout d'abord Antigone dialoguant avec Ismène ; Créon est absent et apparaît secondairement. Il illustre pour Lacan une fonction qui éclaire la structure de l'éthique tragique et de la psychanalyse : il veut le bien. C'est son erreur.

Aristote nous dit que sa faute est de l'ordre de l'*amartia*, *αμαρτια* : l'erreur de jugement.

« Son erreur de jugement, dit Lacan [...] est de vouloir faire du bien de tous, je ne dirai pas le Souverain Bien [...] mais la loi sans limites [...] »²⁰. Créon veut appliquer la loi, la loi souveraine, la loi « qui déborde, dépasse la limite. » Antigone défend des lois non écrites : la *diké*, *Δικη*, le dire des Dieux.

Le langage de Créon, est tout à fait selon le concept du bien correspondant au *Begriff* de Kant, le langage de la raison pratique. Il refuse d'assurer de semblables funérailles aux héros et aux ennemis de la patrie, tel que Polynice qui a attaqué Thèbes. Cette règle est conforme à la maxime universelle kantienne.

Les tragédies nous montrent, au contraire, que le bien ne saurait régner sur tout, sans qu'un excès n'apparaisse, aux conséquences fatales. C'est au niveau « où règne la *diké* des dieux » que la limite ne doit pas être franchie.

Ce champ des dieux les chrétiens l'ont balayé. Quelles sont les limites qui persistent ? C'est, dit Lacan, le phénomène du beau, c'est à dire la limite de la seconde mort.

¹⁵ *Ibid.*, p. 290.

¹⁶ *Ibid.*, p. 270.

¹⁷ *Ibid.*, p. 279.

¹⁸ *Ibid.*, p. 280-281.

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

²⁰ *Ibid.*, p. 301.

Au delà de l'ordre de la nature, une seule transgression reste possible, d'après Sade : c'est le crime. « Le sens de ce crime ne peut être qu'un fantasme dérisoire »²¹ selon Lacan. Ce crime sadien serait ce qui ne respecte pas l'ordre naturel. L'homme peut, croit Sade, par le crime délivrer la nature des chaînes de ses propres lois.

Le fantasme fondamental de Sade est celui d'une souffrance éternelle. Mais la souffrance dans un scénario sadique classique ne supprime pas la victime qui reste au contraire indestructible.

C'est en se dédoublant que la victime peut supporter ses souffrances, ce sont « les jeux de la douleur » terme, souligne Lacan, emprunté à l'esthétisme. C'est un espace où l'on retrouve conjointement la beauté et la douleur.

Les victimes sont éternellement belles pour Sade et la grâce est là comme pour faire peser davantage pour elles une certaine menace qui n'ira pas cependant jusqu'à l'anéantissement, puisque ces victimes doivent survivre aux tourments.

C'est aussi en partant d'un crime originel que Freud a pu tenter de définir la loi (Œdipe, puis Totem et tabou).

Lacan fait référence au texte de Kant dans « La critique du jugement » sur la nature de la beauté. « Les formes qui sont à l'œuvre dans la connaissance sont intéressées dans le phénomène du beau mais sans que l'objet soit concerné »²².

C'est identique au fantasme sadien où « l'objet n'est là que comme pouvoir d'une souffrance qui n'est elle-même que le signifiant d'une limite »²³.

Le christianisme, dit Lacan, a érigé dans l'image de la crucifixion une apothéose du sadisme pour remplacer tous les autres dieux. C'est une image exemplaire qui tire à elle tous les fils de notre désir. Il souligne encore à quel point cette vision du Christ sur la croix peut empoisonner les fantasmes féminins.

L'ατη

Antigone porte la voie des dieux.

Le terme central d'Antigone est l'*Atè*, ατη. La fatalité le malheur, « limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir »²⁴.

Ektos atas, εκτος ατας, au delà de la fatalité, là où se dirige Antigone, on ne saurait, dit le Chœur, que passer un très court instant.

Elle a assisté à la mort de ses deux frères Étéocle et Polynice pour lequel elle se bat contre Créon ; or elle vit au foyer de Créon, frère de sa mère et est de plus fiancée à son fils Hémon.

Elle ne peut plus supporter sa loi, supporter d'être sous la soumission de cet homme détestable.

Dès le début de la pièce, dans son dialogue avec sa sœur Ismène et alors que celle-ci veut temporiser, Antigone refuse. Le terme d'*echthra*, εχθρα, l'inimitié apparaît dans ses rapports avec sa sœur. Et lorsqu'Ismène tentera de se rapprocher d'elle en se liant à son sort, bien qu'elle n'ait pas enfreint la loi de Créon, elle refuse catégoriquement son soutien.

Le Chœur dit qu'elle est inflexible : *ômos*, ωμος référence à quelqu'un de non civilisé, de brut. Elle est aussi *ômos* que son père, dit le Chœur.

Lacan précise : « Qu'Antigone sorte ainsi des limites humaines [...veut dire] que son désir vise très précisément ceci - au-delà de l'*Até* »²⁵.

Até se retrouve aussi dans le mot atroce, c'est parce qu'il y a un lien avec le destin des Labdacides.

C'est une succession de drames, un *merimna*, μεριμνα. C'est ce qui entraîne Antigone aux frontières de l'*Até*. L'*Até*, dit Lacan, on peut le traduire, comme on l'a fait, par malheur, mais cela n'a rien à faire avec le malheur. C'est ce qui la rend sans pitié ni crainte. Elle va dans la nuit

²¹ *Ibid.*, p. 303.

²² *Ibid.*, p. 304.

²³ *Ibid.*, p. 304.

²⁴ *Ibid.*, p. 305.

recouvrir le cadavre de son frère de poussière afin de le « voiler à la vue » et de le protéger des agressions des animaux qui pourraient en prélever des lambeaux et les disperser sur les autels et dans les villes, où ils dissémineraient horreur et épidémie.

Elle fait cet acte une première fois. Elle n'en laisse rien voir, si bien que le messager qui en avertit Créon ignore qui l'a fait. Créon fait disperser la poussière. Et le messager vient lui rapporter la nouvelle scène : Ils ont chassé la poussière, un vent s'est levé, ils s'en sont protégés et alors que tout s'obscurcissait ils ont aperçu Antigone poussant des gémissements comme ceux d'un oiseau ayant vu ravir ses petits.

Lacan note que, dans les vers 48, 70 et 73, la préposition *méta*, *μετα*, qui se traduit par « avec ou après » est rejetée à la fin du vers pour accentuer le caractère définitif du discours d'Antigone, lorsqu'elle rappelle à sa sœur qu'elle ne compte plus sur elle pour l'aider à ensevelir leur frère. Celle-ci s'est montrée trop hésitante dans sa première démarche.

Il y a une alternance d'action et de commentaire du chœur à cinq reprises. La tragédie est une Action : *Aguein*, *αγειν* ou *prattein*, *πραττειν* avec une dimension de vérité ou d'événement. Mais, ici, il n'y a pas de véritable événement. Le héros se situe au point de la visée du désir. Ce qui se passe, ce sont des effondrements. La tragédie est une sorte d'effondrement de château de cartes. Par exemple Créon paraît inflexible au départ de l'action mais se demande s'il ne faut pas céder sous l'influence du discours de Tirésias. S'il s'était dirigé alors immédiatement vers le tombeau d'Antigone il aurait pu éviter son suicide mais il s'est occupé d'abord du cadavre de Polynice qu'il accepte enfin d'enterrer. Il commence par vouloir réparer au lieu de parer aux conséquences.

La question de la temporalité est essentielle. Mais ce qui compte, on le voit, c'est la visée du désir. Créon confond-il les lois de la terre avec les lois ou la sentence des dieux ? Il est classique de dire qu'il identifie les lois des hommes aux décrets des dieux. Pour Lacan ce n'est pas évident car Antigone s'intéresse bien aux lois de la terre et c'est en leur nom qu'elle s'oppose au commandement, au *kèrugma*, *κηρυγμα* de Créon. Et elle se range du côté de la Loi des dieux.

C'est en tant que, « par son désir elle viole les limites de l'*Até* » qu'Antigone intéresse le Chœur . « *Ektos atas*, *εκτος ατας*: passer les limites de l'*Até*. L'*Até* est différent de l'*amartia*, *αμαρτια* faute ou erreur ».

Créon tient dans ses bras le corps de son fils Hémon qui s'est donné la mort. Le chœur commentant cette mort dit qu'il y est pour quelque chose. Il a fait une erreur : *amartia*. Ce « malheur » ne lui est pas étranger.

Il s'agit de *Sotos amartia* de sa propre erreur. Lacan qualifie Créon de contre-héros ou héros secondaire, et qui n'est effectivement pas étranger à son propre malheur. Il est responsable de son erreur. Il s'agit de sa propre faute pas de celle de l'autre : *l'allotria atè*, *αλλοτρία ατη*, la faute de l'autre ne peut pas s'attribuer à Créon . C'est au contraire le cas d'Antigone. Cette erreur dont il est responsable est en propre celle de Créon. Il tient son fils mort dans ses bras. C'est la conséquence de son « obstination, et de ses ordres insensés ». À propos des vers 611-614 et 620-625, Lacan revient souligner qu'*ektos atas*, *εκτος ατας* termine ces deux passages. C'est le franchissement d'une limite. Et le garde porteur de mauvaise nouvelle a dit précédemment qu'il était *ektas elpidos*, *εκτας ελπιδος*, c'est à dire au delà de toute espérance.

Antigone se dirige *pros atan*, *προς αταν* car, pour elle, son bien à elle, contrairement à celui des autres, est au delà des limites, de l'*Até* et c'est parce que Créon prend le mal pour le bien.

Des héros « à bout de course »

Lacan a retrouvé chez un commentateur de Sophocle, Karl Reinhardt, une idée qui a depuis été reprise , l'isolement *-monoumenoi*, *μονουμενοι*- des héros *sophocléens*- *aphiloi*, *αφιλοι* (c'est-à-dire sans amis) et porteurs d'un sentiment de solitude *phrenos oiobotai*, *φρενος οιοβοται* ; mais pour lui c'est le fait de tout héros de tragédie qui est toujours « hors des limites » et d'une certaine façon « arraché par quelque côté à la structure ».

Il reprend alors les sept pièces qui nous sont parvenues de Sophocle sur les cent vingt qui lui auraient été attribuées

Lacan souligne qu'à l'exception d'*Œdipe roi* tous les héros sont situés entre la vie et la mort.

« à-bout-de-course » pour Lacan caractérise les personnages de Sophocle .

Revenant à Antigone il évoque l'image d'une anamorphose « la plus belle que j'ai trouvé à votre usage ». La surface qui permet le surgissement de l'image d'Antigone en tant que passion est, dit-il, le « Mon père, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »²⁶.

Le caractère implacable d'Antigone est appuyé par le Chœur, qui au vers 875 parle d'elle comme autognôtos. *αυτο-γνωτος* elle se connaît elle-même, ce que Lacan rapproche du *gnôthi séanton*, *γνωθι σεαυτον* de l'oracle de Delphes. Elle est très lucide sur elle-même et très déterminée.

Créon a promulgué un *kèrugma*, *κηρυγμα*. C'est une proclamation sans appel, concernant les ennemis de Thèbes, concernant donc Polynice qui n'aura pas de funérailles. Toute personne s'y opposant sera condamnée à mort. Antigone l'annonce à Ismène : la mort « pour toi et pour moi » et ajoute « Je dis pour moi ». Et elle affirme qu'elle enterrera tout de même son frère, bravant les interdits de Créon.

Le Chœur s'exprime après le départ du porteur de mauvaises nouvelles dont, comme l'on sait, l'annonce peut avoir pour lui les plus graves conséquences. (vers 360-375).

Antigone se présente à Créon très sûre d'elle-même « c'est comme ça parce que c'est comme ça » Lacan parle « d'individualité absolue ».

La coupure du langage.

« Quand les mots le langage et les signifiants, dit Lacan, entrent en jeu quelque chose peut-être dit par Antigone. Son frère a voulu attaquer Thèbes ruiner la patrie mais il reste que c'est son frère et qu'il a droit aux honneurs funéraires. Il ne s'agit pas de valeurs d'ici bas entre amis ou ennemis » C'est son frère né de la même mère donc irremplaçable. Elle n'irait pas, dit-elle, jusqu'à cette limite dont elle connaît les risques pour un mari, un enfant même, qui sont remplaçables, ce frère est né de la même matrice *adelphos*, *αδελφος*. Il est unique, irremplaçable, or il est *athaptos*, *αθαπτος* sans sépulture et c'est la seule raison pour laquelle « je m'oppose à vos édits ». Et souligne Lacan « Antigone n'évoque aucun autre 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 [...] C'est à cette surface que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone »²⁷.

C'est l'homme qui a inventé la sépulture pour les humains et elle entend bien que son frère, marqué d'un nom soit « préservé par l'acte des funérailles ». S'ajoute la dimension imaginaire et les fantômes autour de la notion de mort. Mais du moment que Créon prétend interdire ces funérailles à Polynice, l'absence de sépulture et que sa dépouille soit livrée « aux chiens et aux oiseaux » dans l'impureté de la terre c'est pour Antigone un point de limite radicale de non-retour qui va bien au-delà du jugement des actes de son frère.

C'est pour Lacan une valeur de langage²⁸. Il y a opération d'une séparation de l'être, de son histoire, de ce qu'il a vécu. C'est la coupure qui s'opère du fait de l'existence même du langage.

Le langage scande tout et cette coupure est très visible.

L'entre-deux-morts

Le Chœur dit à Antigone : « Tu t'en vas vers la mort ne connaissant pas ta propre loi » Les règles sont imposées par Créon. Elle sera enfermée dans un tombeau, le jeu étant de savoir si les dieux d'en bas iront à son secours.

Créon lui dit : « on verra bien à quoi te servira cette fidélité aux dieux d'en bas. »

²⁶ *Ibid.*, p. 318.

²⁷ *Ibid.*, p. 324-325.

²⁸ *Ibid.*, p. 325.

Il lui fournira la nourriture que l'on dépose auprès des morts comme offrande. L'on verra combien de temps elle survivra.

Lacan note là le véritable changement d'éclairage de la tragédie avec le surgissement du *kommos* κομμος: la plainte d'Antigone.

Cette plainte commence quand elle franchit la zone entre la vie et la mort. Elle se disait être déjà dans le royaume des morts mais ceci prend effet.

Elle sera enfermée dans un lieu entre la vie et la mort. Elle même part, *ataphos* αταφος, sans tombeau bien que vivante dans un tombeau et sans amis pour la pleurer. C'est alors une lamentation sur la vie sur ce qui lui est refusé comme à tout vivant, sur l'arrêt de sa vie sans hymen sans descendance.

Ceci ne concorde pas avec la froideur *Psuchron* ψυχρον qui l'a jusque là caractérisée.

Lacan souligne que c'est précisément de ce point, de cette limite où elle « a perdu la vie où déjà elle est au dehors qu'elle peut mesurer cette perte. Et le Chœur parle « du désir visible qui se dégage des paupières de l'admirable jeune fille ».

Ce moment coïncide avec le franchissement de l'*Atè* d'Antigone et pour Lacan le côté touchant de la beauté d'Antigone opère un effet d'aveuglement. Il se passe quelque chose au-delà qui ne peut être regardé. Elle a toujours dit « je suis morte et je veux la mort ». Elle se compare à Niobé se pétrifiant. C'est pour Lacan une illustration de l'instinct de mort que cette identification à cet « inanimé » décrit par Freud.

Le Chœur la qualifie alors de demi-déesse mais Antigone y voit un outrage un franchissement :

Ubridseis, υβριζεις: « vous m'outragez », C'est sa réponse.

Antigone est *autonomos* αυτονομος, autonome « pur et simple rapport de l'être humain avec [...] la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est »²⁹.

Le désir pur

Le Chœur dans le cinquième acte invoque le dieu sauveur qui est Dionysos. Antigone arrive, pour Lacan, à « l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel ».³⁰

Il ajoute que son désir est le désir de l'Autre. Elle se branche sur le désir de la mère qui est l'origine de tout, c'est le désir fondateur de toute la structure, celui qui a fait venir au jour les quatre enfants de la lignée incestueuse d'Œdipe et Jocaste. Mais c'est également « un désir criminel. » Il souligne que nous nous retrouvons dans une impasse semblable à celle d'Hamlet et de façon plus radicale. C'est un désir destructeur sans médiation possible.

La société n'a pas pu oublier, pardonner et accepter de donner à Polynice les honneurs funéraires. Antigone doit donc se sacrifier « faire le sacrifice de son être pour le maintien de cet être essentiel qu'est l'*Atè* familial. »

Cet *Atè* est l'axe central de cette tragédie et Antigone par son acte immortalise et perpétue aussi cette fatalité.

Elle n'est pas condamnée à être exécutée mais à entrer vivante au tombeau. Exclue des vivants, elle n'est pas morte encore.

Dans un complément du 15 juin suivant, Lacan précise qu'il s'agit de réinterpréter le message de Sophocle en levant le non sens global qui portait sur son œuvre.

Il cite un passage du *Psyché* d'Edwin Rohde qui écrit à propos d'*Œdipe à Colone* : « les malheurs de la vie n'ont pas pour effet de transfigurer l'homme mais de le déprimer, de lui enlever sa noblesse. Œdipe est pieux. Il l'était dans *Œdipe roi*, mais il est devenu sauvage dans sa détresse. »

Dans son cours de 1986-87 « Ce qui fait insigne » Jacques-Alain Miller³¹ revient sur le μη θυναι, *mai funai*, parole dernière d'*Œdipe à Colone*, sur ce « mai » qui n'est pas de négation. Le « *mai funai* »

²⁹ *Ibid.*, p. 328.

³⁰ *Ibid.*, p. 329.

veut dire « plutôt, ne pas être », et la vie d'Edipe se termine non pas banalement mais « de la vraie mort » dit Lacan « où lui-même raye son être » dans ce qu'il appelle « une malédiction consentie dans une belle attitude »³².

Où s'arrête le rapport au désir dans ses limites ? Cette zone est toujours « rejetée au delà de la mort, l'être humain réglant sa conduite pour ne pas risquer l'autre mort ». Soit la mort banale que l'on attend.

Sophocle, dit Lacan, nous montre la solitude du héros « dans une zone d'empiètement de la mort sur la vie ». Ce qu'il a appelé la seconde mort. Le sujet est « suspendu au langage ».

Lacan se réfère à d'autres situations tragiques similaires : Érigone par exemple. Dionysos a donné la vie à son père qui a avec elle des relations incestueuses. Il meurt et sa fille se pend sur son tombeau.

Mais la mort d'Antigone pour Lacan ne s'inscrit pas dans cette série. Antigone a déjà choisi sa visée vers la mort. Elle ne rejoint pas le défi humain.

Lacan termine sur l'effet du beau, résultat du rapport du héros à la limite.

Au cours de son Séminaire suivant « Le transfert »³³ il évoque à nouveau l'entre-deux-morts.

Une première mort correspond au moment où la vie « s'achève et se dénoue » à l'achèvement de la vie ou de façon prématurée. Cette limite ne se confond pas avec la seconde mort. « L'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être. L'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise. »

Pour qu'il y ait tragédie il faut qu'il ait inscription dans l'espace de l'entre-deux-morts. Les deux morts y sont toujours repérables quelque soit la façon dont elles sont symbolisées

Achille en est aussi une illustration : il va préférer la mort, qui le rendra immortel, au refus de combattre qui lui permettrait de vivre. Lacan souligne la particularité des tragédies de Racine par rapport aux tragédies antiques où le commandement de la seconde mort existe dès l'entrée de jeu. Dans ce cours déjà cité de 1986-1987, « Ce qui fait insigne », Jacques-Alain Miller précise la notion d'entre-deux-morts.

Il y a deux morts et il faut bien les distinguer. La première, c'est celle de la représentation signifiante qui a lieu à tout moment, car lorsqu'un sujet est représenté par un signifiant, elle est déjà là. Bien souvent cela n'apparaît pas, car cette représentation donne plutôt l'aspect de la vie et de la vie du langage qui n'est pourtant que mort suivant l'enseignement de Lacan. « Et c'est seulement quand le mouvement se fige et donc s'absente des autres signifiants que la mort est accomplie. C'est une mort glorieuse. C'est la mort signifiante. C'est la mort qui du sujet fait insigne. »³⁴

Cette mort-là, dans la psychanalyse, elle est au départ. On peut dire qu'elle est acquise. Et si on s'en tient là, le sujet partira à jamais identifié au trait qu'il aura prélevé sur l'autre. Lacan note dans « La direction de la cure »³⁵ : « C'est ainsi que celui pour qui le problème de désir se réduit à la levée du voile de la peur, laisse enveloppés dans ce linceul, tous ceux qu'il a conduits ».

La seconde mort, c'est celle au contraire qui abolit la représentation signifiante.

Il n'y a alors plus personne. Et J.-A. Miller nous renvoie cette fois au « Kant avec Sade » des *Écrits*³⁶ ; Sade refuse qu'un signe, pas même une tombe ne marque la trace de son corps mort.

Il a ordonné qu'on « efface jusqu'à la trace sur la pierre d'un nom scellant son destin » et commente J.-A. Miller « Conformément à son penchant à porter son discours jusqu'aux limites de la pulsion de mort ». Cette pulsion qui n'est pas réalisée au niveau de la première mort mais exige d'aller jusqu'à cet effacement complet dont la traduction est donnée par (a).

³¹ Miller J.-A., L'orientation lacanienne, cours de 1986-1987, « Ce qui fait insigne », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 17 décembre 1986. Inédit.

³² Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 353.

³³ Lacan J., *Le Séminaire VIII, Le transfert*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1991, p. 122.

³⁴ Miller J.-A., « Ce qui fait insigne », op. cit., 17 décembre 1986.

³⁵ Lacan J., *Écrits*, « La direction de la cure » Paris : Seuil, 1966, p. 640.

³⁶ Lacan J., *Écrits*, « Kant avec Sade » Paris : Seuil, 1966, p. 779

Mais au-delà de l'éclat de la beauté « barrière extrême à interdire l'accès à une horreur fondamentale »³⁷, la mort d'Antigone laisse l'image grimaçante du visage d'une pendue. La pendaison est pour les grecs la modalité honteuse du suicide, au plus loin de la belle mort. Mais une autre interprétation dirait que c'est une répétition de la mort de Jocaste, une identification à la mère qui elle-même s'est pendue. La pulsion de mort s'accomplit pour « satisfaire à la volonté de castration inscrite dans l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue (c'est la voie du tragique grec que Claudel retrouve dans un christianisme du désespoir) »³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p.779.

³⁸ Lacan J., *Écrits*, « Subversion du sujet et dialectique du désir » Paris : Seuil, 1966, p. 827.

Une éthique propre à l'expérience

Pierre-Gilles Guéguen

Nous concluons cette année par les trois derniers chapitres du Séminaire *L'éthique de la psychanalyse* regroupés sous l'intitulé « La dimension tragique de l'expérience psychanalytique » : « La demande du bonheur et la promesse analytique », « Les buts moraux de la psychanalyse » et « Les paradoxes de l'éthique... » Il est toujours difficile de parler d'éthique concernant la psychanalyse, car il ne s'agit pas de prêcher une morale sociale, mais de bien distinguer ce que Lacan appelle « éthique » de ce que serait une « déontologie » des psychanalystes, nécessaire par ailleurs sous certains aspects. Lacan élucide dans ces trois chapitres, ce qu'est et ce que n'est pas l'éthique de la psychanalyse :

« Je vous ai cette année invités à entrer dans une expérience mentale, *experimentum mentis* comme dit Galilée – contrairement à ce que vous croyez, il avait beaucoup plus d'expérience mentale que de laboratoire, et en tout cas il n'aurait certainement pas fait sans cela le pas décisif. L'*experimentum mentis* que je vous ai proposé ici tout au long de l'année, est dans la droite ligne de ce à quoi nous incite notre expérience quand, au lieu de la ramener à un commun dénominateur, à une commune mesure, au lieu de la faire rentrer dans des tiroirs déjà établis, nous essayons de l'articuler dans sa topologie, dans sa structure, propre. »¹

Une éthique propre à l'expérience

Lacan rappelle qu'il s'agit d'une éthique propre à l'expérience psychanalytique : la psychanalyse n'a rien à voir ni avec la psychologie, ni avec le soin, ni avec la sociologie ; elle est une pratique *sui generis* inventée par Freud qui a formulé sa spécificité en mettant au point le terme d'inconscient. Il s'agit donc de renouveler la pratique freudienne comme Lacan le rappelait dans son « Acte de fondation ». L'éthique de la psychanalyse n'a rien à voir avec les comités d'éthique, qui sont des comités de discussion morale ne prenant jamais en compte l'expérience de l'inconscient. Certes il y a l'éthique d'une manière générale, l'éthique d'Aristote... il y a des éthiques... mais en ce qui concerne la psychanalyse, il s'agit d'une éthique unique si l'on considère avec Lacan que l'éthique est « le rapport de l'action au désir qui l'habite »². Tout le sens de ce séminaire est d'essayer de montrer comment le désir dans son acception analytique et le rapport à l'action de la psychanalyse ne sont comparables à rien d'autre :

« L'éthique de l'analyse n'est pas une spéculation portant sur l'ordonnance, l'arrangement, de ce que j'appelle le service des biens. Elle implique à proprement parler la dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie »³.

Le syntagme « expérience tragique de la vie », constitue une référence centrale pour la lecture de ces trois derniers chapitres, non seulement parce que Lacan se réfère à la tragédie grecque et shakespearienne, mais parce qu'il s'agit de montrer que la psychanalyse interroge le sujet bien au-delà de la demande thérapeutique. On vient en analyse la plupart du temps pour aller mieux, mais le « aller mieux », ou le « aller moins bien », s'ils ont une certaine valeur, ne sont pas ce sur quoi on se fonde dans la direction de la cure. Le désir du psychanalyste et le désir du psychanalysant relèvent en effet d'une expérience qui engage ce que veut dire la vie même. Alors, expérience

¹ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil, 1986, p. 361.

² *Ibid.*, p. 361.

³ *Ibid.*, p. 361.

tragique de la vie en ce sens où le sujet découvre en lui-même sa part la plus obscure, celle que Freud a désignée sous le nom « d'au-delà du principe de plaisir », celle qui fait dire à Œdipe « plutôt ne pas avoir été », « *me funai* ». L'expérience de la psychanalyse dépasse donc de très loin les buts thérapeutiques, les buts moraux, les buts intellectuels de connaissance très présents qui sont à l'horizon des déviations de la psychanalyse qui fondent leur pratique sur la promesse de bonheur ou d'harmonie sexuelle. Introduire l'exaltation de l'amour, l'harmonie du couple comme perspective de l'analyse, comme le faisait encore il y a quelques années (et semble-t-il toujours) le psychanalyste américain de la relation d'objet, Otto Kernberg, fait qu'une analyse est ravalée à la psychothérapie⁴.

Donc, Lacan enseigne d'une manière qui aujourd'hui a pris encore plus d'importance dans le contexte politico-social où nous sommes plongés, que la psychanalyse n'offre pas une promesse de bonheur, reprenant dans les pages que nous commentons le thème de la seconde mort traité dans le chapitre précédent. La zone dite « de la seconde mort », c'est précisément celle où les idéaux défaillent. Le « service des biens », expression que Lacan utilise plusieurs fois, représente sans doute le souci de gagner sa vie, de faire ce qu'il faut pour se faire une place dans la société, mais c'est aussi essayer de se mettre au service du bien, du beau. La question restant posée pour le vrai, celui-ci n'étant pas évoqué par Lacan comme faisant partie du service des biens.

Pénétrer dans la zone de la seconde mort, c'est entrer - pour reprendre un terme plus tardif de Lacan qui date du Discours à l'EFR - dans une zone où « les semblants vacillent ». L'expérience de la psychanalyse, c'est cela : entrer dans cet espace où l'on voit que la psychanalyse n'est une expérience ni fondée sur le progrès, ni fondée sur l'agrément, mais qui bien souvent passe par des périodes de turbulences. En ce sens, l'idée même qu'une analyse « avancerait », est à mettre en question. Cependant, même hanté par le thème de l'être-pour-la-mort, Lacan n'est pas totalement pessimiste car il donne pour résultat à une analyse de permettre à un sujet de « retrouver le sens de l'action ».

La promesse de bonheur

Lacan situe à l'époque des Lumières l'introduction du thème de la promesse de bonheur. Ce motif, d'abord philosophique, trouve avec Saint-Just une résonance du côté de l'État. Il s'incarne dans un idéal politique : celui des Droits de l'homme, développé par la Révolution française et également inscrit dans la constitution américaine. Ces pages de Lacan écrites en 1959-1960 prennent un relief tout à fait particulier si on mesure à quel point la promesse de bonheur a envahi notre univers avec son lot de désillusions : les lendemains qui chantent de l'Union soviétique ou de la Chine maoïste étaient une promesse de bonheur qui s'est effondrée, faisant sentir encore davantage cette chute des idéaux dans les avatars de la Gauche française et sensible dans l'errance du PS qui ne sait pas comment formuler une nouvelle promesse de bonheur post-socialiste. La forme de promesse égalitaire des tentatives de réalisation du marxisme est aujourd'hui bien affaiblie mais une autre reste extrêmement vivace, c'est la promesse de bonheur au nom des Droits de l'homme qui donne lieu à des débats dans les démocraties occidentales (par exemple Marcel Gauchet) : vouloir que chaque individu soit pris en compte et vouloir qu'il n'y ait pas de bien pour un seul s'il n'y pas de bien pour tous. Aux USA le succès de la philosophie de John Rawls -adéquate au communautarisme- en témoigne. Enfin nous avons affaire à la version utilitariste du droit au bonheur, celle qui nous vaut une organisation gestionnaire de la santé mentale qui produisait récemment en Angleterre, sous la férule d'un certain Lord Layard⁵, économiste et conseiller de Tony Blair, une expansion sans égale des thérapies cognitives, avec des projets pharaoniques ayant pour but de former des milliers de psychologues cognitivistes en quelques mois pour résoudre tous les problèmes de la dépression et surtout leurs conséquences économiques sur le rendement des opérateurs et des ouvriers dans les entreprises ; de même Lord

⁴ Kernberg O., *Love relations normality and pathology*, Yale University press, 1995.

⁵ Layard, R. *Happiness, Lessons from a new science*, Allen Lane, Penguin books, London 2005.

Layard a formulé un programme d'enseignement des techniques du bonheur dans les écoles, programme pédagogique où l'on opère là-aussi à l'aide d'ukases cognitives pour tenter de rendre les élèves sérieux et attentifs. Depuis le siècle des Lumières, la promesse de bonheur est montée au zénith après avoir cheminé « dans les profondeurs du goût » pour reprendre l'expression de Lacan dans son texte « Kant avec Sade ». Corrélativement, on voit le savoir de plus en plus marchandisé dans les universités. Comme le disait un philosophe qui s'adressait à notre collègue Mercedes de Francisco à Madrid : le savoir aujourd'hui est inutile, et dans les universités, on doit « apprendre à apprendre » avec l'idée que tout savoir est vite dépassé car il se réduit à des nécessités technologiques ; on doit aider les étudiants à chercher sur Wikipedia ce qu'il faut immédiatement qu'ils sachent pour répondre aux besoins de la machine économique.

C'est la généralisation d'une norme mesurée par des moyens gestionnaires et évaluée par le ratio bénéfice/coût social. Parallèlement, on constate de plus en plus d'indifférence au sens du symptôme. C'est là que la psychanalyse se distingue : son éthique n'est comparable à nulle autre car elle renvoie le sujet au sens de son propre symptôme, et non pas à des catégories générales où le symptôme est nivelé. Lacan est aux prises avec ce problème dans les trois derniers chapitres de *L'éthique*. Pour lui en effet, il s'agit avec la psychanalyse d'une expérience spécifique, non normative, et il devient très difficile de réinterpréter l'Œdipe freudien tel que lui-même en a hérité et même l'a un temps promu : Œdipe lié à la fonction du père et à la loi ; le père garant d'un certain ordre social et d'une possibilité pour chacun de se situer par rapport à cette norme œdipienne.

Lacan lui-même avait dans sa période hégélienne pensé que : *il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun hors de la satisfaction de tous*. Citons-le :

« Recentrer l'analyse sur la dialectique vient présenter pour nous que le but apparaît indéfiniment reculé. Ce n'est pas la faute de l'analyse si la question du bonheur ne peut pas s'articuler autrement à l'heure actuelle. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique. C'est du fait de l'entrée du bonheur dans la politique que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible, et que l'étape préalable se situe au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes. Tandis qu'Aristote fait un choix entre les biens qu'il offre au maître, et lui dit que seuls certains de ces biens sont dignes de sa dévotion, à savoir de la contemplation, la dialectique du maître est pour nous dévalorisée, j'y insiste, pour des raisons historiques, qui tiennent au moment historique que nous vivons, et qui s'expriment dans la politique par la formule suivante - *Il ne saurait y avoir de satisfaction d'aucun sans la satisfaction de tous*. »⁶

On peut lire ce paragraphe en soulignant le fait que Lacan critique lui-même ce qui a été son emprunt à la dialectique dont par exemple « L'intervention sur le transfert » est le plus grand morceau. Il critique ce qu'avait d'excès son hégélianisme psychanalytique : la relance du désir jusqu'à l'infini sauf à considérer comme Hegel qu'il y avait un arrêt de l'histoire psychanalytique, à un moment où le désir de reconnaissance trouve dans la reconnaissance du désir une satisfaction universelle. Lacan avait en effet décrit dans sa période hégélienne la fin de l'analyse comme l'accès à une satisfaction universelle : disparition du symptôme par résorption dans le symbolique. Or ce qu'il dit dans ces pages c'est qu'on ne peut plus faire fonctionner la dialectique du maître et de l'esclave comme le faisait Hegel, et en même temps on ne peut pas s'en tenir à la philosophie aristotélicienne qui propose au maître un certain nombre de biens qui sont bons pour sa contemplation et d'autres qui ne le sont pas, sous peine de retomber dans ce qui est déjà le rapport de la philosophie à la morale. Si l'on veut s'éloigner des disciplines du bonheur, on ne peut pas avoir recours à la philosophie qui prône intellectuellement « un procès lié au principe de

⁶ *Ibid.*, p. 338.

l'évitement de tout excès, mais qui doit permettre à l'homme de choisir ce qui raisonnablement peut le faire se réaliser dans son bien propre »⁷. La psychanalyse doit offrir une voie différente.

L'être-pour-la-mort

L'hypothèse de l'inconscient subvertit cela. C'est là, me semble-t-il, la thèse que Lacan va développer, en empruntant à Heidegger, toute sa thématique de l'être-pour-la-mort. Il introduit ainsi pour les besoins de la doctrine psychanalytique, une référence à l'ontologie qui prendra de plus en plus d'importance dans son enseignement. « Le sens tragique de la vie » introduit en effet à la question de Parménide : pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

Lacan dans ce Séminaire *L'éthique*, nous interroge à partir de ce qu'il nomme lui-même « une perspective de jugement dernier », selon laquelle l'être ne peut se rejoindre lui-même que dans ce moment fulgurant où il rencontre la mort dont il ne peut rien dire, mais où il aura été. Nous avons dans cette thématique de l'être-pour-la-mort un double niveau ; d'un côté l'être-pour-la-mort désigne évidemment le point d'impossible : jamais on n'atteindra à l'être puisque seulement au moment de la mort on pourrait dire « voilà que je touche à l'être » ; ce sont des thèmes extrêmement prégnants chez Heidegger. Cette face correspond chez le philosophe allemand à tout le thème du dévoilement de l'être vers la vérité, conférences diverses rassemblées par les éditeurs sous le titre *De l'essence de la vérité*.⁸ Et, d'un autre côté, il y a le thème de l'oubli de l'être, du fait que préoccupé par son être d'étant, l'étant oublie sans cesse son *dasein*, et la tâche de la philosophie est de ressusciter cette question de l'être.

Ce qui était tout un temps pour Lacan la question ultime : est-ce qu'il y aura à un certain moment une reconnaissance de mon désir qui va mettre un point final à mon désir de reconnaissance - question de la fin de l'analyse - devient une question qui n'a plus de point final, c'est une question sur l'être avec l'idée d'une réponse reportée à l'instant de la mort qui en exclut la réponse. Mais précisément, Lacan prend cet être-pour-la-mort empruntée à Heidegger d'une façon métonymique, mettant l'accent sur la présence de la mort dans la vie. La « seconde mort » désigne le moment où le sujet, dans la surprise, dans l'expérience analytique, découvre la vanité des idéaux du moi, ce qui rend compte en même temps de ce que Freud avait nommé la pulsion de mort. Dans le cadre du dualisme pulsionnel freudien, comment rendre compte de ce qui se passe dans cette zone de la seconde mort sinon comme un savoir sur « pourquoi se vouloir autant de mal à soi-même », chose d'ailleurs qui peut être étendue au corps social : pourquoi y-a-t-il un malaise dans la civilisation plutôt qu'un bonheur ? Lacan y répond de la façon suivante :

« Quelle que soit donc la portée de cette imagination métapsychologique de Freud qu'est l'instinct de mort, que l'avoir forgé soit fondé ou pas, la question, par le seul fait qu'elle a été posée, s'articule sous la forme suivante – comment l'homme, c'est-à-dire un vivant, peut-il accéder, cet instinct de mort, son propre rapport à la mort, à en connaître ?

Réponse – par la vertu du signifiant et sous sa forme la plus radicale. C'est dans le signifiant et pour autant que le sujet articule une chaîne signifiante, qu'il touche du doigt qu'il peut manquer à la chaîne de ce qu'il est. »⁹

Au fond, Lacan voit dans l'expérience psychanalytique et particulièrement quand elle touche à cette zone de la seconde mort - cette zone de la part obscure de nous-mêmes qui nous fait horreur, mais qui surgit dans un instant de dévoilement - la spécificité de l'expérience elle-même : pourquoi n'est-on pas aussi bien dans son *Umwelt* qu'on pense l'être ? Quelqu'un évoquait un secret, au moment où il était adolescent, quand il avait vu pour la première fois le film *Nuit et brouillard*¹⁰, les corps nus avaient suscité chez lui du désir, une érection. Voilà ce qu'il vit comme intolérable. La psychanalyse amène au jour ce genre d'expérience où le sujet découvre comment

⁷ *Ibid.*, p. 339.

⁸ Heidegger M., *De l'essence de la vérité*, Bibliothèque de Philosophie, NRF, Éditions Gallimard, 2001.

⁹ *Ibid.*, p. 341.

¹⁰ *Nuit et brouillard*, film de 1956, d'Alain Resnais.

la jouissance peut quelquefois se révéler sous des formes aussi épouvantables au regard des idéaux de la société.

Un savoir articulé

Soulignons dans la citation de Lacan le terme « articuler ». C'est l'articulation que Lacan détache comme la valeur même du savoir qui se gagne sur le déchiffrement du symptôme. Malgré tout on ne peut pas dire que ce thème de la seconde mort soit absolument simple à déchiffrer et sans doute non plus pour Lacan quand il l'amène pour la première fois cette année-là. Il en donne quatre exemples : Antigone, le Roi Lear, Œdipe et Sade. C'est bâti sur le principe de l'articulation signifiante puisque par le savoir ainsi véhiculé le sujet peut faire face à ce qu'il y avait en lui de pulsion de mort. L'articulation signifiante survit au sujet, ce qui nous laisse penser qu'il faut que le sujet soit encore vivant pour découvrir la pulsion de mort qui l'habite. L'articulation signifiante va lui survivre, cela explique pourquoi Sade n'envisage la seconde mort, qu'après sa mort comme l'effacement même de son nom. Avant la mort, il a déjà envisagé qu'après sa mort, il voudrait que son nom soit effacé. Certes, on peut dire, comme Lacan sera amené à le formuler lui-même, qu'il s'agit là de la mort que porte la vie.

Dans l'exemple de Sade, en tout cas on peut considérer que la seconde mort se situe dans son fantasme : arriver à se faire effacer. Dans sa vie, il n'y a pas réussi, mais dans son fantasme, il a fait beaucoup d'efforts pour ça : se faire mettre en prison, se faire brutaliser, se faire retirer de la circulation etc. Lui-même avait l'idée qu'il fallait que non seulement les victimes soient amenées jusqu'à la mort, mais qu'en outre, elles y soient amenées avec leur consentement, c'est-à-dire qu'elles aient admis elles-mêmes d'être effacées et aient rejoint la volonté meurtrière du tortionnaire sadique pour que l'opération soit vraiment efficace, et donc que le point d'angoisse lui-même ait été dépassé.

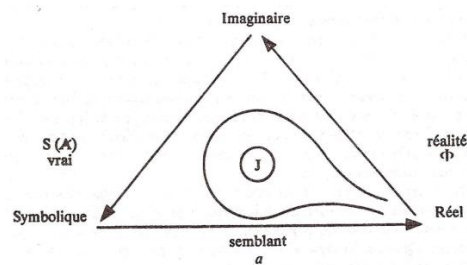
Antigone pose une question sur le désir et en même temps une question sur la jouissance. Elle est animée d'une volonté de vengeance parce que son frère n'a pas été enterré selon les honneurs dus à son rang. Elle s'emploie donc à faire triompher la vérité et à ce que les lois de la cité soient appliquées. Elle le paye de sa mort et y gagne le statut d'héroïne tragique. Lacan dans ces pages a mis spécialement en valeur que le désir porté par le signifiant, par la volonté farouche d'Antigone de faire reconnaître le vrai de la position symbolique de sa famille, aurait triomphé par un désir sur lequel elle n'aurait pas cédé. Dans le chapitre précédent, Lacan met l'accent sur le côté kantien de sa démarche, il souligne ce superbe détachement qui la conduit à aller jusqu'à la mort pour défendre un idéal symbolique. Cela rappelle évidemment les paradoxes de la *Critique de la Raison pratique* : s'il fallait trahir son meilleur ami pour une cause juste, est-ce qu'on l'enverrait se faire pendre ? Paradoxe insupportable que Kant avait fort bien développé et que Lacan déploie : dans un passage de « Kant avec Sade », Lacan s'interroge à ce propos sur la nature de la Loi morale : « Certes ces deux impératifs entre quoi peut être tendue, jusqu'au brisement de la vie, l'expérience morale, nous sont dans le paradoxe sadien imposés comme à l'Autre, et non comme à nous-mêmes. »¹¹

Il nous sera imposé dans la loi morale de Kant, y compris sur la question de « Est-ce qu'on donnerait sa vie plutôt que de dénoncer justement quelqu'un ? » et dans le paradoxe sadien, ils sont imposés à l'autre, à la victime et non pas à nous-mêmes : « Jusqu'où est-ce que nous pourrions faire souffrir les autres sans défaillir nous-mêmes ? ». Et Lacan de répondre à lui-même : « Mais ce n'est là distance que de premier abord, car de façon latente l'impératif moral n'en fait pas moins, puisque c'est de l'Autre que son commandement nous requiert. »¹²

L'impératif moral, du fait qu'il est impératif, se pose comme le Vrai. Reprenons ici le schéma du séminaire XX, *Encore*¹³, schéma que J.-A. Miller utilise aussi dans son cours « De la nature des semblants », pour expliquer ce que sont les semblants. Le Vrai, au fond, c'est un semblant.

¹¹ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 770.

¹² *Ibid.*, p. 770.



La philosophie morale de Kant nous fait croire que le Vrai n'est pas un semblant, que le Vrai est un absolu, nous fait croire que l'Autre n'est pas barré. Mais c'est un semblant car c'est un mixte d'imaginaire et de symbolique (de la même manière que l'objet *a* est un semblant comme il est un mixte d'imaginaire et de réel et que la jouissance est située dans ce schéma différemment). C'est d'ailleurs le problème que pose l'exemple d'Antigone : à ne pas vouloir céder sur son désir, elle peut donner à penser que pour elle, l'Autre n'est pas barré. Évidemment, ça nous oblige à bien formuler ce que c'est que l'Autre barré, parce que Lacan dans ce passage, signale que pour lui « la bipolarité dont s'instaure la Loi morale n'est rien d'autre que cette refente du sujet qui s'opère de toute intervention du signifiant. » C'est-à-dire que c'est la loi elle-même qui barre le sujet : « La Loi morale n'a pas d'autre principe. Encore faut-il qu'il soit patent, sauf à prêter à cette mystification que le gag du « Vive la Pologne ! » fait sentir. »¹⁴

La Loi morale fait valoir le S barré, $\bar{S}$, avec l'idée que c'est S barré mais, « peut-être rien ». C'est là que Lacan situe le « peut-être rien » alors que plus tardivement c'est sur l'Autre qu'il va faire porter la barre. Nous sommes dans la période classique de Lacan où la barre porte davantage sur le sujet avec un Autre consistant, alors que sa perspective évoluera vers un Autre barré où le rapport de l'imaginaire au symbolique va avoir la valeur d'un semblant et non plus d'une vérité qui divise le sujet une fois pour toute. On voit que l'interprétation de cette question de la seconde mort et du positionnement du désir pour Antigone n'est pas simple. Lacan fait saisir que, dans cette division même, et par cette division même, le sujet peut se reconnaître dans ce dont il souffre. C'est un point central pour les analyses, en tout cas avec les sujets névrosés, que d'obtenir par l'interprétation cette division dont Lacan parle : c'est précisément un des artéfacts de la psychanalyse. Lors du colloque de la NLS sur l'interprétation, J.-A. Miller s'est exprimé très clairement là-dessus en rappelant que l'expérience psychanalytique conformément à ce que dit Lacan, est une paranoïa dirigée et nécessite à un moment de faire consister l'Autre, pour obtenir cette division du sujet, à partir de quoi une articulation signifiante peut se mettre en place qui divise le sujet dans son symptôme. C'est aussi ce que nous appelons la rectification subjective : comment obtenir qu'un sujet qui se plaint d'aller mal, aperçoive qu'il est lui-même l'artisan -tout au moins en partie- de ce qui va mal ; c'est l'inviter à entrer dans la zone de l'entre-deux-morts, et pouvoir y trouver comment la pulsion de mort joue contre lui, à son insu. C'est une mise en forme du symptôme, ou encore le dégagement de l'enveloppe formelle du symptôme ; par le fait d'appuyer et d'interpréter le symptôme celui-ci devient une articulation S1-S2, le sujet s'y reconnaissant comme auteur, comme concerné. C'est pourquoi une interprétation peut aussi bien être « un mot qui blesse », titre que J.-A. Miller avait choisi pour son intervention sur l'interprétation au Congrès de la NLS. Le fait que les mots puissent blesser, que le sujet se retrouve divisé, surpris par quelque chose qu'il a découvert de lui-même, illustre le fait que les mots touchent, produisant ces différentes résonances dans le corps, ces diverses modalités

¹³ Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris : Seuil, 1975, p. 83.

¹⁴ *Ibid.*, p. 770.

ressenties sous la forme de l'affect, et de l'angoisse, affect particulier que Lacan distingue spécifiquement. Dans ces pages, il décrit la fin de l'analyse comme *Hilflosigkeit*, comme menant à des moments d'angoisse.

Voici un petit exemple clinique. Il s'agit d'un homme en analyse depuis assez longtemps. Il a eu plusieurs partenaires, toujours choisies sur le même trait : il faut que ce soit une fille gentille, sage comme image, moyennement quoi il la trouve idiote, il la méprise ce qui lui permet de la constituer comme un objet sexuel, spécialement avec un intérêt anal. Il est très content d'avoir cette fille à ses côtés à laquelle il ne prête aucune attention mais qui l'institue dans un statut qu'il estime être un statut viril. D'un autre côté, et ça il vient de s'en apercevoir, il y a toujours quelque chose qui cloche. Elle est idéalisée en tant qu'image, elle est parfaite, c'est l'objet idéal, la poupée qui se trimballe à ses côtés, il est très content de ça. Mais il faut qu'il y ait une « clocherie », il ne comprend pas quelle est sa fonction. Il en veut toujours à cette femme, il est jaloux. Il la soupçonne d'attirer le regard des autres. Il m'a raconté ça car elle vient de le quitter. Elle en a eu marre et elle a trouvé quelqu'un d'autre. Il en est malheureux comme les pierres. Et il lui met à charge le fait que ça ne pouvait aller bien car il était jaloux, il y avait quelque chose qui clochait. L'interprétation a consisté à lui montrer que les deux choses étaient articulées. C'était à la fois parce que ça clochait qu'il l'aimait, et en même temps parce qu'elle était sage comme une image. Au fond, il ne l'aime que quand il la perd, autrement, il la désire et la ravale et la méprise. En même temps, elle lui sert à alimenter un fantasme de l'autre homme qui va la lui ravir, et comme elle reste et qu'elle est gentille, il gagne toujours. Mais il vient de se rendre compte que les choses n'étaient pas si séparées et désormais il a accès à ce qu'il a fait pour se punir lui-même, entrevoyant la pulsion de mort à l'oeuvre.

Il s'agit de quelqu'un qui maîtrise tout par l'évènement de pensée. Évidemment la perte de l'amie montre au fond comment cette maîtrise par la pensée, le conduisant à prendre le semblant de l'objet *a* pour la réalité de sa jouissance à travers des souvenirs d'enfance détaillés, faisait obstacle à la poursuite de l'analyse. C'est dans ce cas le ratage qui se révèle porteur d'une vérité sur la jouissance. C'est l'affect de tristesse qui domine alors, non pas comme événement de pensée mais comme événement de corps.

L'autre exemple de seconde mort, d'entre-deux-morts que Lacan commente est celui du Roi Lear. Michel Piccoli récemment en a donné une magnifique interprétation, faisant saisir que le Roi Lear s'effaçait, se barrait. Et en effet, c'est comme ça que Lacan le lit. Il se met dans les mains de l'Autre, il imagine un Autre, selon son fantasme, mais consistant, à savoir qu'il pense que ses trois filles l'aiment et que, lorsqu'il va leur avoir cédé à chacune une part de son royaume, il va pouvoir mener une vie que Lacan décrit ici comme une vie de bamboche, de plaisirs etc. Donc, il se détache des obligations symboliques liées à son titre de roi. Il imagine que ses filles vont l'aimer, mais il n'a plus que Cordélia, celle qui l'aimait, chez qui il est obligé de se réfugier. C'est tout le contraire d'Antigone fixée sur sa volonté de reconquérir les insignes symboliques auxquels elle prétend. Le Roi Lear, lui, abandonne ses insignes symboliques, entre dans une vie de plaisirs et finalement, découvre, mais trop tard, qu'il s'est saboté lui-même. La zone de l'entre-deux-morts est difficile à interpréter parce que, d'un côté, elle est abordée par le pouvoir du symbolique d'où la jouissance semble être totalement exclue ; de l'autre côté, dans l'exemple du Roi Lear, c'est la jouissance qui est au premier plan, et le symbolique qui se défait.

Un autre exemple plus tardif chez Lacan est celui de Sygne de Coufontaine¹⁵ qui renonce à ses titres et à sa gloire en vertu d'un idéal, l'idéal supérieur de la papauté. Elle renonce même à son nom. Il y a quelque chose d'assez semblable au roi Lear qui lui aussi renonce à son titre. Mais ce n'est pas chez lui la volonté de triompher qui prédomine mais plutôt la volonté de se débarrasser des contraintes du symbolique, une volonté de libération si l'on peut dire. Et là j'évoquerai un autre cas de patient qui, au nom de la liberté se laisse trimballer d'une fille à l'autre, toujours

¹⁵ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Paris : Seuil, juin 2001, p. 315-385.

malheureux. A peine en a-t-il conquis une qu'il n'en veut plus, à peine il n'en veut plus qu'il veut la reconquérir, là aussi on voit que l'idéal de liberté sert la jouissance et dans son cas, évite ce que l'acceptation d'une position symbolique aurait de structurant pour lui.

Le troisième exemple présenté par Lacan pour illustrer la seconde mort, est celui d'Œdipe, coupable de quelque chose qu'il ne savait pas. Et, selon Lacan, il est à la fois coupable et pas coupable. L'un des thèmes qui nourrit le concept de seconde mort correspond à la thématique de l'Inconscient refoulé chez Freud, c'est ce que Lacan indique à propos d'Antigone sous le vocable de *Atè*, c'est-à-dire la destinée. Antigone comme Œdipe, ont à répondre de faits qui les dépassent. Œdipe, lui, ne savait pas qu'en épousant Jocaste il épousait sa mère et il n'y avait pas de raison qu'il s'impute ça comme un crime que pourtant il a commis. Lacan situe l'entrée dans la seconde mort à partir du moment où se rendant compte de ce qui l'avait aveuglé, il devient lui-même aveugle et où il se traîne jusqu'à sa mort, appuyé sur Antigone, tout en maintenant l'exigence que lui soient rendus les honneurs dus à son rang ; contrairement à Sygne ou au roi Lear, Œdipe n'a pas décroché du symbolique.

« Il ne sait pas non plus qu'en atteignant le bonheur, bonheur conjugal, et celui de son métier de roi, d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. On peut donc poser la question de ce que signifie le traitement qu'il s'inflige. Quel traitement ? Il a renoncé à ceci même qui l'a captivé. Proprement, il a été joué, dupé, par son accès même au bonheur. Au-delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il cherche son désir. »¹⁶

Retenons encore ce commentaire de Lacan :

« Il convient d'explorer ce que peut contenir ce moment où, Œdipe ayant renoncé au service des biens, rien pourtant n'est par lui abandonné de la prééminence de sa dignité sur ces biens mêmes, et où, dans cette liberté tragique, il a affaire à la suite de ce désir qui l'a porté à franchir ce terme, et qui est le désir de savoir. Il a su, il veut savoir plus loin encore. »¹⁷

Là nous avons deux thématiques qui paraissent essentielles pour la compréhension de ce qu'est la seconde mort : il y a le moment de la révélation, mais le sujet à ce moment-là, veut savoir, veut savoir ce qu'a été pour lui, le jeu de la pulsion qui l'a poussé au résultat qu'il a obtenu. C'est moins clair dans l'entre-deux-morts d'Antigone parce que précisément Lacan a l'idée qu'Antigone rejoint la loi, en exigeant les honneurs qui sont dus à ses frères, dus à leurs rangs (il maintient cela dans le cas d'Œdipe et d'Antigone) mais pour Antigone, ça se confond avec la loi, la loi des ancêtres, la loi de la cité, celle de l'organisation symbolique du monde dans lequel elle vit. Pour Œdipe, comme pour le roi Lear, ce qui les a trompés, ce sont les idéaux. Ceux de l'amour pour le roi Lear qui croyait être aimé de ses filles, et pour Œdipe, ceux du bonheur, dans le service des biens, c'est-à-dire dans la réussite -disons la gloire- de devenir le roi.

C'est magnifiquement construit, c'est un des plus beaux passages de Lacan du point de vue de l'écriture que ces trois représentations de la seconde mort. Et cela nous amène encore une fois à ce que peut bien vouloir dire « ne pas céder sur son désir » ?¹⁸ L'usage qui est souvent fait de cette phrase sert de cache-misère à tous les caprices : « Non je ne céderai pas sur mon désir ! » Donc, qu'est-ce que ça veut dire en dehors de cet usage de justification du caprice ? Lacan donne sur ce point quelques indications. Essayons de le relire pour mieux le comprendre :

« Ce que j'appelle *céder sur son désir* s'accompagne toujours dans la destinée du sujet – vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension - de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou, plus simplement, il tolère que

¹⁶ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 352.

¹⁷ *Ibid.*, p. 352.

¹⁸ *Ibid.*, p. 370.

quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte – le pacte quel qu'il soit, faste ou néfaste, précaire, à courte vue, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe. »

« Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien - j'entends, du bien de celui qui a trahi à ce moment -, on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire – Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle *céder sur son désir*. [...] »

Je vous ai donc articulé trois propositions.

-La seule chose dont on peut être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir.

-Deuxièmement, la définition du héros – c'est celui qui peut impunément être trahi.

-Troisièmement, ceci n'est point à la portée de tout le monde, et c'est la différence entre l'homme du commun et le héros, plus mystérieuse qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours, a pour effet de le rejeter de façon décisive au service des biens, mais à cette condition qu'il ne retrouvera jamais ce qui l'oriente vraiment dans ce service. »¹⁹

Évidemment, *ne pas céder sur son désir* suppose une définition du désir. Je pense que dans cette perspective présente dans ces paradoxes de *L'éthique*, il faut comprendre le désir comme le désir de rejoindre son être-pour-la-mort, c'est-à-dire celui de savoir ce qui vous anime, et spécialement ce qui vous anime contre vous-mêmes.

« Ce que le sujet conquiert dans l'analyse, ce n'est pas seulement cet accès, une fois même répété, toujours ouvert, c'est dans le transfert quelque chose d'autre qui donne à tout ce qui vit sa forme – c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. 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'*Atè*. Cette *Atè*, pour ne pas toujours atteindre au tragique de l'*Atè* d'Antigone, n'en est pas moins parente du malheur.

Ce que l'analyste a à donner, contrairement au partenaire de l'amour, c'est ce que la plus belle mariée du monde ne peut dépasser, à savoir ce qu'il a. Et ce qu'il a, ce n'est rien d'autre que son désir, comme l'analysé, à ceci près que c'est un désir averti.

Que peut être un tel désir, le désir de l'analyste nommé ? D'emblée, nous pouvons tout de même dire ce qu'il ne peut pas être. Il ne peut pas désirer l'impossible. »²⁰

Le binaire *ne pas céder sur son désir*, mais aussi *ne pas désirer l'impossible* apparaît comme essentiel. Mais Lacan va aussi définir le désir de l'analyste ayant pour visée un *désir de rien*, (différent de désirer « le rien »). Finalement quand on examine ces différentes présentations de la maxime *ne pas céder sur son désir* on n'a pas l'idée d'une perspective débouchant sur un infini, sur une exhortation à toujours désirer plus. Il y a des limites que Lacan formule. Il définit clairement dans ces pages le désir du psychanalyste, comme un *désir averti* à la mesure de son analyse (c'est pour cela que la formation de l'analyste c'est avant tout son analyse), car lui-même a pu dévoiler quelle était la loi de son *Atè* etc. Reste l'idée d'un reste, auquel Lacan donnera le statut « d'impossible à symboliser », mais à ce moment de son enseignement Lacan n'a pas encore élaboré la question de l'objet *a* comme reste, et encore moins le sinthome. Tout au plus ce reste hors-corps apparaît-il sous la forme du *Dasein*.

La transgression

Le désir est aussi posé dans ces derniers chapitres du Séminaire comme toujours connecté à une transgression. Le désir va au-delà de la loi et il vaut la peine de relire ces derniers chapitres avec l'éclairage que vient d'en faire J.-A. Miller dans son cours du 3 juin 2009, où il introduit évidemment la dimension de la jouissance (qui commençait à être à disposition pour Lacan

¹⁹ *Ibid.*, p. 370.

²⁰ *Ibid.*, p. 347.

puisqu'il introduisait la Chose et le *Dasein* dans ce séminaire mais où la jouissance était présentée comme devant être à écarter, comme mauvaise). Le syntagme qui résume le développement de Lacan est le suivant : *le mot est le meurtre de la chose*, conformément à des pages que vous avez déjà commentées. Prééminence du symbolique, à ceci près que, *il ne faut pas désirer l'impossible*. J.-A. Miller commence son cours du 3 juin en disant :

« La jouissance n'est pas transgression, la jouissance telle que je l'aborde dans la perspective du dernier enseignement de Lacan, n'est pas, à la différence de ce qui est exposé dans *L'éthique de la psychanalyse* et qui en constitue le pivot, la jouissance n'est pas une transgression. Je pourrais aller jusqu'à dire que, tout au contraire, c'est un fonctionnement normal et non pas bizarre, exceptionnel »²¹.

La thèse lacanienne selon laquelle la jouissance est une transgression, et qui est soutenue dans ces trois chapitres, s'inspire du texte de Jones sur « la complaisance de l'exigence morale. » Lacan donne raison à Jones :

« Il montre en effet qu'il n'y a bien souvent, dans ce que l'homme s'impose de devoirs, que la crainte des risques à prendre si on ne se les imposait pas. Il faut bien appeler les choses par leur nom et ce n'est pas parce qu'on met là, derrière, un triple voile analytique, que ce n'est pas cela que ça veut dire – ce que l'analyse articule, c'est que, dans le fond, il est plus commode de subir l'interdit que d'encourir la castration. »²²

Lacan suppose que la transgression, c'est celle obtenue quand on passe au-delà de la loi du père qui interdit et on ne pourrait avoir accès à la jouissance qu'au-delà de la castration, une fois la castration acceptée. C'est la reprise de l'idéal freudien : la psychanalyse mène à l'acceptation de la castration, à l'abandon du *penisneid*, à l'assomption de la position féminine pour l'homme etc. Après, on peut avoir accès à la bonne jouissance, celle qui donne accès au rapport sexuel paisible. Ce n'est pas si simple ni si évident dans les exemples que Lacan donne de l'entre-deux-morts ; lui-même dit que le désir du psychanalyste ne doit pas aller jusqu'à désirer l'impossible. On voit donc que des tensions internes parcourent cet enseignement quelquefois exprimées très délicatement mais qui sont là présentes si l'on appuie sur certains points particuliers. Pour J.-A. Miller, tout bien considéré, après avoir exploré l'enseignement très tardif de Lacan et en revenant à *L'éthique*, ce qui manque à ce séminaire, c'est de considérer qu'il n'y a pas l'opposition pulsion de vie/pulsion de mort, tel qu'il l'avait déjà développé dans son cours qui figure maintenant dans un article intitulé « Biologie lacanienne »²³ et qui signale que Lacan abandonne progressivement le dualisme pulsionnel freudien pour aboutir à un monisme pulsionnel : c'est-à-dire par exemple qu'il y a de la jouissance même dans les règles qu'on s'impose. Par exemple en respectant tout ce qu'il faut pour la santé : ne pas fumer, tout ce qui est bien, ou qui de plus en plus relève des réglementations édictées par les bureaucraties sanitaires qui prétendent vouloir notre bien. L'ascétisme est une jouissance, d'ailleurs il en fait la jouissance spéciale des philosophes : donner les règles de conduite avec lesquelles on se comporterait bien. On voit que les gestionnaires de la santé ont enchaîné sur les philosophes pour essayer de nous rendre la tempérance à la fois obligatoire et de la présenter comme ce qui serait dénué de jouissance. J.-A. Miller poursuit :

« Je voudrais faire remarquer que ce modèle de la jouissance qui est simple, solide et structurant, puissant pour ordonner les phénomènes, ce modèle est en fait conçu sur le modèle du désir, c'est en fait un décalque, concernant la jouissance, du modèle du désir qui s'entend d'autant mieux que désir et jouissance sont les deux termes qui, chez Lacan, répartissent le concept de libido.[...] Dans *L'éthique de la psychanalyse*, poursuit-il, je désire ce

²¹ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII le mardi 3 juin 2000, inédit.

²² Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 354.

²³ Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *La Cause freudienne*, n° 44, Paris : février 2000.

qui est interdit, je sais ce qu'il y a à désirer par le fait que la loi l'interdit. Avant qu'il n'y ait la loi, il n'y avait pas de désirable, la loi c'est le désir, équivalence, réversibilité de la loi et du désir ».

J.-A. Miller l'affirme fortement, la jouissance n'obéit pas à la logique du désir : « Quant à la jouissance, la loi est inopérante. »²⁴

On pourrait évidemment développer davantage, et reprendre la progressive montée de ce thème dans l'enseignement de J.-A. Miller. Ce que l'on voit en tout cas, c'est que, quand Lacan écrit *L'éthique*, comme Antigone, il croit que le Vrai et l'Autre non barrés, sont coalescents, c'est-à-dire que l'on peut trouver dans l'expérience analytique une certaine vérité, une vérité qui soit universelle, la loi d'Œdipe qui permettrait de régler le rapport sexuel. Quand J.-A. Miller dit que la jouissance ne se construit pas comme le désir, qu'elle n'est pas une transgression, c'est qu'en effet nous avons accepté qu'il n'y a pas d'Autre, grâce à Lacan, nous avons accepté que le Vrai comme l'objet *a* est un semblant, et que la jouissance a pour point d'application non pas l'univers des semblants, non pas le symbolique mais le corps lui-même. C'est le corps sur lequel nous suivons la trace des événements de jouissance ; ça n'annule pas l'expérience de la psychanalyse et très peu de ce qui a été dit par Lacan à propos d'une éthique égale à nulle autre, parce que seule l'expérience analytique permet d'obtenir des effets du signifiant sur le corps, et de faire en sorte que même s'il reste quelque chose comme un sinthome, le corps n'ait pas trop à souffrir des désordres du signifiant dans un monde où l'Autre n'existe pas. C'est pourquoi l'expérience de la psychanalyse continue à se servir du père, c'est-à-dire à fonctionner pour le névrosé comme une paranoïa dirigée, avec la focalisation vers le vrai, dans cette ambiance interprétative qui règne, un semblant, mais qui pour l'analysant a valeur de vrai. C'est toute la différence que soulignait Éric Laurent, dans un article de *Hurly Burly*²⁵, où il s'entretient avec Sophie Marret sur les théories du *gender* d'une Américaine, Judith Butler. Éric Laurent le dit très bien : elle rêve un effacement de la différence des sexes. Éric Laurent indique qu'elle rêve en effet de revenir à l'enfant freudien pervers polymorphe, non marqué par le signifiant en quelque sorte. Or nous tenons que la différence des sexes bute sur le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, pour autant, nous ne considérons pas que tout soit absolument équivalent, qu'il n'y ait rien à faire du fait qu'il n'y pas de rapport sexuel. Ce que la psychanalyse peut apporter c'est de savoir se repérer là, de trouver un usage de sa jouissance corporelle, usage certes sinthomatique, mais qui prenne en compte le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel, pas d'idéal de l'harmonie sexuée ou pas. Nous savons, en tout cas, que pour faire jouissance et ce sera le mot terminal que j'emprunterai à J.-A. Miller lui-même : « Le corps et le langage se conjoignent dans le symptôme. »

²⁴ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Choses de finesse en psychanalyse », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 3 juin 2009, inédit.

²⁵ *Hurly-Burly*, Revue de la NLS, N°1 mai 2009.