

Lacaniens, encore un effort si vous voulez être psychanalystes!

A propos du livre de Christian Fierens, *Le principe de jouissance. Critique de la raison pratique (Kant). Kant avec Sade (Lacan)*. EME éditions (Lire en psychanalyse), 2020.

Lire, c'est choisir

Aucun psychanalyste sérieux, aucun lecteur averti ne peut douter de l'acribie dont fait preuve Christian Fierens chaque fois qu'il aborde un texte de Freud ou de Lacan. Par ailleurs, sa bibliographie témoigne d'une constante préoccupation philosophique. Mais qu'il puisse nous livrer, en creusant la centralité de la question éthique en psychanalyse, une des lectures les plus abouties de la *Critique de la raison pratique* en sus d'un commentaire serré de *Kant avec Sade*, voilà qui sidèrera plus d'un philosophe.

Comme toujours chez C. Fierens, les arêtes sont vives, il ne craint pas de tirer toutes les conséquences de ce qu'on pourrait appeler ses principes de lecture.

La thèse du livre

Entrons sans tarder dans le vif de l'ouvrage par une citation qui nous plonge au cœur de la controverse : « Lacan propose une lecture de la *Critique de la raison pratique* tout entière construite sur un formalisme logique (c'était déjà la lecture de Adorno et Horkheimer) et polarisée vers le Bien (c'était déjà le point de vue de toutes les éthiques prékantienne)" (p. 145). C. Fierens poursuit, sans mâcher ses mots : "Cette lecture vulgaire et dénaturée de Kant, lecture la plus facile et la plus courante de la deuxième critique encore aujourd'hui, ouvre pourtant la nécessité pour la pensée de la dépasser. Dans le texte de Lacan, c'est Sade qui y fera office : comme on va le voir plus loin, Sade corrigera pour ainsi dire la mauvaise lecture de Kant".

Autrement dit, en dépit d'une lecture biaisée de Kant, biais dont il hérite, Lacan saisit son absolue originalité, le "point tournant" qu'il opère par rapport à toutes les éthiques précédentes (notamment stoïciennes et épicuriennes), obnubilées par la question du bonheur et confondant le *Gut* avec le *Wohl*, le Bien et le Bien-être. Une grande partie du Séminaire sur *L'Éthique* est consacrée à y faire le ménage, afin ensuite de pouvoir "montrer que *La philosophie dans le boudoir* s'accorde avec la *Critique de la raison pratique* en ce que toutes deux se fondent sur le principe de l'universalité et que la première "complète" la seconde en ce qu'elle ajoute l'éthique du mal à l'éthique du bien, non sans impliquer une meilleure explicitation de ce que doit être "l'universalité". La thèse de Lacan est

donc que *La philosophie dans le boudoir* "donne la vérité" de la *Critique de la raison pratique*" (p. 144).

Lacan prétend ainsi corriger Kant par Sade. En fait, selon la lecture probante que nous livre C. Fierens, Lacan va auto-corriger sa référence faussée à Kant, en se servant précisément de Sade. En cela, sa lecture et de Kant et de Sade tranche aussi bien avec celle de Adorno et Horkheimer réduisant l'impératif catégorique à un pur formalisme, matrice du fascisme et du totalitarisme, qu'avec celles (Bataille, Blanchot, Klossowski) qui ont voulu dénoncer (plutôt contre Hegel que contre Kant, d'ailleurs) l'enfermement de la raison dans le carcan d'une totalité universelle au détriment de la vitalité anarchique des pulsions.

Voilà le point de bascule du livre de C. Fierens : d'un Kant faussé à un Kant restauré, par le truchement paradoxal d'un Sade lui-même quelque peu trafiqué, De tout cela Lacan tire finalement une théorie et une pratique renouvelées de la psychanalyse. Ce mouvement de lecture est censé mieux mettre en lumière la dynamique proprement éthique de l'inconscient en acte dans la parole. Pour bien le comprendre, il est nécessaire de déplier, au moins un peu, ce qui précède cette bascule (la lecture de Kant) et surtout lui succède, à savoir ce que Lacan, en qualité de psychanalyste, fait de Kant et de Sade, comment il les (mal)traite, pour ainsi dire.

Mais, avant de m'arrêter aux principaux carrefours du chemin que parcourt C. Fierens, là où ont eu lieu quelques trébuchements de lecture qui ont dévié la trajectoire kantienne, là où Sade à son tour a posé des chicanes dont Lacan saura tirer le meilleur parti, je me permets de survoler l'ouvrage en mode drone et décrire ce que je crois percevoir d'un premier regard. Je focalise un moment sur l'énigme du titre, pour dire comment je l'entends, dans un après-coup qui reste de première instance. Certaines précisions viendront ensuite en suivant de plus près le jeu de piste auquel C. Fierens se livre sur les traces de Kant, Sade et Lacan.

L'énigme du titre

Que Lacan ait parlé de jouissance à mesure de l'avancement de sa doctrine, c'est certain. En a-t-il fait un principe? A proprement parler, non, bien que tout l'y conduisît. Le terrain était déjà occupé par cet au-delà du principe de plaisir (et son corollaire le principe de réalité) que Freud avait osé qualifier de pulsion de mort, sans trop en maîtriser l'empan conceptuel. Faut-il penser : Jouissance de la mort? C'est sans doute restrictif et ça sent un peu trop son Bataille. Il s'agit plutôt, devrait-on dire, d'une libre créativité, d'une "transe-formation" incessante qui bouleverse, fût-ce moyennant destruction, toutes les formes de la vie dans un ressourcement sans fin. C'est pourquoi le terme de principe convient, car il

excède autant qu'il infiltre tout principe de plaisir (celui qui orchestre les arrangements de la vie et ses divers symptômes). Ce principe de jouissance - et voici l'intuition géniale de Lacan en dépit des bâtons qu'il se met lui-même dans les roues - n'est rien d'autre foncièrement que la liberté qui anime nécessairement le "vécu" (si l'on me passe cet anachronisme conceptuel) de l'impératif du devoir à accomplir, c'est-à-dire l'impératif d'un idéal immanent. Lacan l'a dit d'une formule on ne peut plus dense : l'impératif du Surmoi intime "Jouis!". Bien sûr, une si redoutable condensation demande explicitation, et c'est notamment ce à quoi s'emploie C. Fierens avec une méticulosité admirable, en démontant/remontant les rouages si complexes de la machinerie du désir, du fantasme, de l'objet a, du grand Autre, de tout cet appareil dont se soutient la vie de l'être parlant, et dont les montages et attirails sadiens ne sont en quelque sorte qu'un arrêt sur image, une exhibition tendancieuse.

Dans le sillage du principe de jouissance comme exigence éthique, la question de la culpabilité et du statut du Surmoi vient inévitablement. Le Surmoi n'est pas, comme pense le vulgaire (en ce compris la majorité des psychothérapeutes), réductible à ses avatars névrotiques, il est de structure. Freud l'avait bien perçu d'ailleurs, en le rapprochant de l'impératif kantien. Et même, de façon très radicale, il faut l'entendre avec Lacan comme trace du renoncement nécessaire à la Chose (das Ding), c'est-à-dire trace du refoulement originaire. Or comme le refoulement ne cesse de se consolider, n'étant jamais assuré une fois pour toutes, la culpabilité n'a rien de contingent, elle aussi s'avère de structure.

Certes Kant ne pouvait-il pas formuler ainsi la question éthique, prise par lui sur l'unique versant idéalisant du respect qu'inspire l'autorité de la voix intérieure intimant un "tu dois"... pouvoir faire mieux, plus juste. Tout au plus était-il en mesure de percevoir un certain écartèlement douloureux de la raison, prise ici dans son usage pratique, entre l'aspiration qui "l'ex-hausse" et la pesanteur qui phénoménalement l'entrave. Conscience déchirée, c'est ainsi qu'elle apparaîtra à Hegel. Tandis que la dialectique paulinienne du désir révélé par la Loi cherchait, pour sa part, le salut (réconciliation) dans la grâce, Kant établira la « garantie » de l'exercice de la liberté, pour que celui-ci ne devienne pas absurdement impensable, dans la consistance d'un autre monde où l'âme soit immortelle et Dieu cause ultime.

Kant avec Lacan

Mais peut-on encore être kantien après Lacan, dès lors que nous savons l'inconscient structuré comme un langage et que, depuis Freud, la raison s'est mise à bavarder?

Comment penser cet oxymore d'une liberté créatrice (la raison autonome est en quelque sorte responsable de la Loi) animée d'un inconscient pulsionnel, qui

semble absolument déterminé? N'est-ce point l'un ou l'autre, si l'on refuse de convoquer un arrière-monde? A moins que... la topologie ne s'en mêle, que sur une bande de Moebius l'une ne se retourne en l'autre par le tour incernable d'un principe au-delà de tout calcul, de toute pesée, inassignable point de renversement, de ressourcement et qui, par sa vertu, mérite de s'appeler principe de jouissance. En ce point qui n'en est pas un, juste un point de passage indéfiniment mouvant, viennent littéralement se convertir l'idéal et le refoulement, le désir et la Loi, le sublime et le pervers, en un frottement imperceptible mais susceptible, peut-être, de provoquer la "divine" étincelle, d'une incandescence plus éclatante que le plus inimaginable des Souverains Biens.

Plan d'ensemble du livre

M'égaré-je dans ma lecture? En tout cas j'ai éprouvé la nécessité de cette mise en perspective, avant de reprendre plus méthodiquement le parcours du livre, dont le plan général est limpide même si, dans le détail, il est très démultiplié. Il s'agit d'abord (*1ère section*) de comprendre la démarche éthique de Kant. Après avoir mesuré les prétentions illégitimes de la raison théorique quand elle s'aventure au-delà de l'expérience, Kant l'examine dans sa modalité pratique. Bien que, du point de vue de la connaissance, une causalité inconditionnée ne puisse être au mieux qu'une idée régulatrice guidant la raison, du point de vue de l'expérience morale la prégnance de l'impératif catégorique, que la raison ne subit pas mais se donne par auto-nomie, impose le postulat d'une causalité libre. C. Fierens suit pas à pas les arguments de Kant, à travers les *Fondements de la métaphysique des mœurs* d'abord, puis la *Critique de la raison pratique*. Je reviendrai plus loin sur les points saillants et les principales discordances de sa lecture avec celle de Lacan et quelques autres. Vient ensuite (*2ème section*) l'examen de l'usage que Lacan fait de Kant, au long du Séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*, puis dans son étude redoutablement dense *Kant avec Sade*, qui aurait dû être publiée en introduction d'une édition de Sade mais que Paulhan a jugée inadéquate au projet éditorial. Il faut bien dire que Lacan suivait davantage son propre questionnement en poursuite du Séminaire, plutôt qu'il ne préfaçait une œuvre, au sens classique du terme. Car c'est bien sur un questionnement de la pratique de la psychanalyse comme pratique de l'inconscient que débouche l'ouvrage de C. Fierens (*3ème section*). Cette section est la plus personnelle et engage pour l'auteur ce que j'appellerais le bon usage de la psychanalyse lacanienne.

Points saillants et nœuds de lecture

Je désigne de cette façon certains enjeux majeurs qui emportent des directions de sens. On pourrait souvent les condenser dans quelques préjugés trompeurs, quelques aphorismes qui se récitent trop facilement sans questionnement,

confondant sujet et individu, objet *a* et objet trivial, etc. Ce sont des exemples parmi d'autres.

Je ne pourrai ici qu'égrener quelques points saillants de manière sélective, sans suffisamment montrer leurs articulations, sous peine que ma présentation ne tourne à la paraphrase de ce qui est déjà un commentaire de texte suivant pas à pas la démonstration de Kant et l'argumentation de Lacan. Mon propos sera forcément plus décousu et surtout plus modeste, mais le lecteur ayant un peu pratiqué l'œuvre pourra de lui-même établir les raccords dont il a besoin. Sachant que toute lecture est subjective, je retiens juste ce qui m'apparaît comme des points névralgiques, incompréhensions réelles ou potentielles, paradoxes redoutables, soudaines éclaircies. Afin, autant que possible, de « lire en psychanalyse ».

Le statut de l'Autre.

L'hétéronomie de la volonté est la source de tous les principes illégitimes de la moralité, affirme Kant. Bien qu'elle entende la Loi comme énoncée d'une voix du dedans, la raison kantienne en est nécessairement co-autrice, elle la pose autant qu'elle la reçoit, en toute auto-nomie. La raison jouit, on peut le dire, d'une universalité a priori et d'emblée synthétique. Chez Sade, c'est tout le contraire. Il y va de l'extension généralisée d'un arbitraire singulier (« j'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, etc... »). La synthèse vient dans l'universalisation a posteriori d'une maxime d'abord individuelle.

Qu'en pense Lacan ? Que Sade est, d'une certaine façon, plus honnête, d'avoir fait prononcer sa maxime de la bouche de l'Autre, alors que Kant serait, pour ainsi dire, un ventriloque.

C. Fierens pose dès lors cette question cruciale : « Faut-il renvoyer tout simplement l'autonomie de la loi morale pour faire la place au grand Autre de la psychanalyse ? ». Non, car l'examen kantien de l'hétéronomie de la volonté n'est rien d'autre qu'un « catalogue des fausses compréhensions du grand Autre en psychanalyse » (p. 55). Des éléments positifs de réponse sont donnés plus loin dans l'ouvrage (pp. 104 et s.), là où il est question de l'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique. La nécessité d'une Cause suprême de l'accord du principe de plaisir et du principe de jouissance n'est ni objet de savoir ni rétribution pour quelque action bonne. Ce grand Autre (Dieu ou principe suprême) n'est pas le fondement de l'obligation morale, qui ne repose que sur l'autonomie de la raison même. D'un point de vue théorique, il n'est qu'une hypothèse et d'un point de vue pratique c'est une croyance mais rationnelle (*Vernunftglaube*, dit Kant). Donc il faut faire exister le grand Autre pour que vertu et bonheur puissent s'unir (Kant), « pour que la jouissance puisse déboucher sur un plaisir, dont elle se distingue pourtant » (C. Fierens d'après Lacan). Faire exister le grand Autre, c'est un acte éthique. Il n'est pas un bouche-trou du savoir, un juge de l'action, comme le voudrait un imaginaire

communément répandu. Garant de rien sinon de la question « que dois-je faire ? », écho du « Che vuoi ? », il est la question même. C'est de Kant, autant que de Hegel, que Lacan a tiré sa conception de l'Autre et on comprend qu'il ait vivement recommandé à ses élèves de lire la *Critique de la raison pratique*. Car là se trouve le nerf de l'Autre. De quoi douter quand même de l'honnêteté de Sade, et de la prétendue cachoterie de Kant, n'est-il pas ?

De Chose et d'Autre

Une façon d'approfondir la question de l'Autre est d'aller faire un tour du côté de la Chose. « Génialement, Lacan mécomprend Freud tout en introduisant ce qui pourra donner tout son sens à l'éthique de la psychanalyse. Lacan chamboule complètement *das Ding* de Freud pour en faire, non plus ce qui est toujours identique à soi-même et qui ne pose aucun problème, mais ce qui résiste à toute compréhension. *Das Ding* s'isole comme le terme étranger, inatteignable et réel autour duquel tourne tout le mouvement de la représentation (*Vorstellung*) et du symbolique. *Das Ding*, tel que l'a entendu Lacan pour en faire son Réel, ce n'est pas la chose freudienne qui ne pose aucun problème, c'est la chose en soi kantienne, *Das Ding an sich*, la chose indépendamment de toute possibilité d'expérience, indépendamment de tout processus de représentation et de compréhension » (pp. 125-126).

On pourrait dire que la Chose est tout Autre, à condition d'entendre qu'étant absolument et par principe hors d'atteinte, elle ne peut que se barrer. Disons même qu'elle n'existe pas sinon fantasmatiquement. Lieu vide et néanmoins... réel, car le fantasme n'abolit pas le réel, il tente de s'en arranger.

L'Autre et le Sujet

Pour topographier, autant que possible, le concept d'Autre, prenons-le encore sous un autre angle. On s'aperçoit qu'il ne va pas sans celui de Sujet (ni d'objet *a*). Lacan disait, on l'a vu, la maxime sadienne plus honnête « puisqu'elle démasque la refente, escamotée à l'ordinaire, du sujet ». C. Fierens, en un des passages les plus vigoureux de son commentaire, souligne le trait : « L'énonciation ne peut plus être comprise comme la performance d'un sujet ou d'un individu psychologique supposé moral » (p. 161). Ce sujet psychologique n'est qu'une fiction provisoire mais l'énonciation se joue à partir de l'Autre en tant qu'il n'est en rien un sujet. Qu'est-il ? Un lieu vidé de toute détermination sensible (« pathologique », dans la langue de Kant). De quoi se sustente-t-il alors ? D'un objet *a* de forme très particulière, la voix, qui est en elle-même l'impossibilité radicale du phénomène, et qu'on peut rapprocher de la quatrième forme du rien selon Kant, à savoir le *nihil negativum*, « bien fait pour ouvrir l'énonciation venue de cette Autre place », autrement dit, de « l'inconscient lui-

même en tant que principe de jouissance », inventeur de formes neuves. Le Sujet de l'énonciation, c'est la liberté de l'Autre, qu'il prenne la forme extravertie de la maxime sadienne ou celle, introvertie, de la loi morale kantienne. De ce point de vue, Sade et Kant font tête de Janus. Car « ce n'est pas l'individu qui, dans une autonomie tout illusoire, s'invente une Loi morale, c'est la Loi morale, la loi de la jouissance *venue de l'inconscient* et de son énonciation qui produit secondairement le sujet » (p. 162).

Du statut exceptionnel de la voix parmi les objets a

Un paragraphe important du livre de C. Fierens est consacré à la voix qui, en place de grand Autre, se fait gardienne de la jouissance. Chez Sade - et c'est en cela qu'il fait prisme pour Kant - les positions d'énonciation de l'Autre et du Sujet sont clairement distinctes et l'objet voix est en position d'Autre. Selon la lecture de Lacan, au lieu de l'Autre on ne trouverait chez Kant qu'une « intuition vide sans objet » (équivalent de l'objet *a* scopique). Voilà-t-il pas pour le moins une inversion étonnante, quand on sait la théâtralité sadienne et l'écoute kantienne à l'appel de la Loi ?

En tout cas, cette façon qu'a Lacan de nouer les choses mène à un point radical. « L'objet (la voix) qui vient ici à la place de l'Autre pour soutenir la refente du sujet (entre A et S) apparaît comme l'incarnation du grand Autre » (p. 166). En même temps, tel un *Dasein* fourrageur (c'est le cas de le dire) il remet en question les « conjonctures de l'être » (les corps sadiens qui se démantibulent). « Nous arrivons ainsi, constate C. Fierens, en un point radical qui reprendrait dans l'expérience sadienne tout à la fois la Chose-en-soi comme foyer de la question kantienne, le *Dasein* comme premier commencement de la question heideggerienne et l'objet *a* vocal comme principe de l'invention lacanienne ». Dans la voix la Chose-en-soi kantienne s'incarne, « non sans garder l'opacité du transcendant », mais sans manquer « d'apparaître à quelque bosse du voile phénoménal » (Lacan). Elle s'est comme désemboîtée, exhibant en perversion ce qu'elle laissait déjà entendre en hallucinations psychotiques ou dans la simple voix de la conscience. La voix en place d'Autre vient dire l'inouï de l'exister : « Je suis à la place d'où se vocifère que l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Etre ». Fermez le ban ! Que non, car « cette place fait languir l'Etre lui-même. Elle s'appelle la jouissance ».

Lacan n'a pas su ou voulu lire Kant dans son droit fil, ce qui l'amène à quelques contorsions, car on ne peut pas dire non plus qu'il le lise complètement de travers. Ce constat revient presque en leitmotiv dans l'ouvrage de C. Fierens, moins pour le déplorer que pour admirer comment, se débattant avec ses ambivalences, le travailleur « trouvaille ». « Lacan ne peut se défaire de l'idée que l'éthique de Kant se joue en fonction du Bien et d'un individu, d'un

« sujet » hypostasié. La voix implique au contraire un « sujet » comme simple lieu d'énonciation, et ceci indépendamment de tout Bien » (p. 167). Mais alors, pourquoi la voix au lieu de l'Autre ne serait-elle pas mauvaise, celle d'un Etre suprême en méchanceté, comme le suggère Sade ? Ce serait, pense Lacan, pour sauver le Bien que Kant aurait tenu à exclure tout ce qui pouvait sembler conférer un aspect phénoménal au point d'énonciation de sa maxime, formulée, du coup, le plus abstraitement possible (« Agis uniquement d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »). Cette manière de dire serait défense contre la sensualité de la voix. A la décharge de Kant il faut rappeler qu'il n'ignore rien de la « sensibilité », celle qui s'exprime dans le respect pour la Loi morale et la douleur qui accompagne la purification du désir.

Sade et Kant sont sûrement irréconciliables mais cela ne veut pas dire qu'on ne puisse tirer successivement de l'un et de l'autre un suc puissant pour fabriquer un miel lacanien. Comment Lacan les a-t-il butinés ? Qu'en a-t-il fait, bon gré mal gré ? Du Lacan, pardi ! N'a-t-il pas dit un jour que sa seule invention aura été celle de l'objet *a* ? Venons-y.

Le truchement de l'objet a

L'objet *a* est l'animateur du fantasme dont se soutient le désir. Mais le fantasme implique la structure quadripartite du schéma L, absolument fondateur dans la théorie lacanienne (on le retrouve, par exemple, dans la *Question préliminaire* et jusque dans les mathèmes des discours). La formule du fantasme est une abréviation, et même une troncation, du schéma quadripartite, qu'il s'agit de (re)mobiliser à chaque fois qu'on veut y comprendre quelque chose. C'est ce qui ressort de la convocation qu'une fois de plus Lacan lui adresse pour, en appui sur le fantasme sadien, s'évertuer à produire la formule de portée générale que l'on sait.

L'entièreté du chapitre II de la deuxième partie, intitulé « apport de Sade pour la psychanalyse », tourne ce schématisme en tous sens. Il représente peut-être l'os le plus coriace du livre de C. Fierens, comme déjà sans doute du texte de Lacan. La portée de ce chapitre est finalement de rapporter les deux schémas du fantasme sadien à la forme des discours, en particulier hystérique et psychanalytique. A nouveau C. Fierens dénonce un biais lacanien, presque un préjugé de Lacan à l'égard de Kant (et il n'y a pas de doute que notre auteur exerce contre ce préjugé lacanien toute la force d'un contre-investissement) : « En raison de l'approche *lacanienne* des discours, à partir de la vérité pour Sade et à partir du semblant pour Kant, les discours de Sade apparaissent plus vrais que ceux de Kant. Ce qui se trouve à la place de la vérité dans les deux schémas sadiens c'est chaque fois l'objet *a* » (p. 193). Mais refuser de traiter les

discours kantien eux aussi à partir de leur vérité, cela revient à les figer dans un discours magistral (centré sur le devoir) et un discours universitaire (centré sur le savoir). Cela empêche surtout d'entendre l'objet *a* comme il se devrait. Or, pour que le discours devienne psychanalytique, il faut qu'à l'objet oral qui arrime dans l'hystérie les discours sadiens puisse se substituer l'objet vocal, cette « forme de l'objet *a* qui peut difficilement s'inscrire dans le fantasme et qui force à sortir du fantasme. Cet objet vocal nous intime justement de nous mettre en règle avec nos désirs » (p. 194). Faute d'une théorie du refoulement, cet objet vocal ne pouvait chez Kant que rester caché et Lacan dut avoir recours à l'outrance des outrages sadiens pour le débusquer. Heureux hasard, croyant aller aux Indes Colomb découvrit l'Amérique, croyant aller à Sade Lacan est ramené vers Kant. Sa véritable invention fut sans doute l'objet *a*, même s'il n'a pas immédiatement mesuré la portée éminente et singulière de sa forme vocale. « *Ce nihil negativum* qu'est la voix ouvre le champ de l'énonciation de la maxime sadienne, l'universalité synthétique en même temps que le champ de la liberté kantienne » (p. 197).

Sade vérité de Kant ou Fierens vérité de Lacan ?

Que l'auteur posât lui-même cette question, ce qu'il ne fait pas, eût été fort immodeste. Mais il n'est pas interdit au lecteur de le faire, et franchement je ne vois pas comment on pourrait y échapper, tant le débat est serré, argumenté, et je dois dire convaincant. Ce n'est pas un débat purement académique ou exégétique, il pousse Lacan au-delà de lui-même sur son propre mouvement. N'est-ce pas exactement ce qu'on peut attendre d'une psychanalyse, d'un « lire en psychanalyse » ? Ainsi faut-il lire en palimpseste tout le chapitre « Le combat de Lacan contre Kant », c'est aussi un combat de Jacob avec l'Ange, d'un psychanalyste d'aujourd'hui avec une figure tutélaire. Un psychanalyste s'autorise de lui-même... dans sa lutte avec l'Autre. On sait que Jacob en sortit boitant. La transmission de la psychanalyse, paradigme de toute transmission « culturelle », ne peut aller que de boiterie en boiterie. Mais boiter n'est pas pécher, ce n'est que castration et il s'agit de boiter de la bonne manière. Telle est peut-être finalement l'éthique de la psychanalyse.

Bien que l'éthique répugne à toute exemplification (c'est une des leçons à tirer de Kant, les exemples sont toujours empiriques, la Loi est transcendantale), elle peut laisser voir quelques traces remarquables du combat. Appelons ça l'affaire des apologues.

L'affaire des apologues

Les apologues kantien sont convoqués à deux reprises par Lacan (dans le Séminaire sur *L'Éthique* et dans *Kant avec Sade*) mais à chaque fois il les lit de

travers. *Felix culpa* au bout du compte, dans la mesure où Lacan finit par corriger son Kant caricaturé (accroché au transcendant) par son autre Kant restauré (le promoteur du transcendantal), par troquer un Kant aux valeurs petites-bourgeoises contre un Kant champion d'une liberté novatrice. Lacan a dû s'appuyer sur Sade pour opérer ce salto. La pirouette est féconde, permettant d'ouvrir la boîte de Pandore du fantasme et du désir. Comme on lève un lièvre, elle lève le refoulement qui chez Kant les recouvrait au point qu'ils ne pouvaient chez lui se dessiner qu'en creux. Il aura fallu C. Fierens pour rendre visible cette manœuvre, autrement dit pour lever le refoulement qui pesait à son tour sur l'opération lacanienne.

Le premier apologue nous parle d'un personnage qui sous la menace du gibet préférerait sans doute ne pas commettre un acte de luxure. Pas si sûr, dit Lacan, au nom de l'expérience clinique montrant des cas de défi ou de passion irréprouvable. Quoi qu'il en soit, remarque justement C. Fierens, cette prétendue « jouissance » ne sort pas des bornes du principe de plaisir, il n'y est pas question d'engagement moral ni donc de liberté. « Il n'y a aucune question morale dans le premier apologue kantien ni dans sa modification lacanienne. Mais Lacan *veut* y trouver une nouvelle moralité » (p. 205), celle qu'il y injecte au nom d'une vie digne. Il ne faudrait pas, pour sauver la vie physique, anéantir toute raison de vivre. C'était la question d'Antigone, celle de l'entre-deux-morts. Elle est éminemment morale et peut se formuler en termes de jouissance, « il ne faudrait pas par amour de la vie perdre la question de la jouissance ». Nous voici déjà au cœur du second apologue, qui met en scène le cas d'un tyran ordonnant de porter un faux témoignage contre un honnête homme.

Mais avant de venir aux enjeux spécifiques qu'il comporte, je dois absolument recommander au lecteur les pages lumineuses qui explicitent la dialectique de la loi et du désir (pp. 206 et s.).

Sur le désir, l'amour et le phallus

Si Lacan s'empresse d'introduire le conflit et la loi morale (alors qu'elle n'est pas thématiquement présente dans le premier apologue, simple calcul coût/bénéfice), c'est pour affronter le problème de « se mettre en règle avec ses désirs » et dégager un désir digne de ce nom. Le lâche bourgeois « cède sur son désir », réduisant celui-ci à la recherche du plaisir et des jouissances ordinaires. Il oublie l'au-delà du principe de plaisir, c'est-à-dire la question de la loi morale qui n'est autre que celle de la véritable jouissance. Cependant le bourgeois qui somnole en chacun a toujours déjà cédé sur son désir, écrasé par la loi des bienséances. Voilà pourquoi la loi n'est autre que le désir refoulé, un désir qu'elle soutient plutôt qu'elle ne l'annihile. Conclusion éclairante de C. Fierens : « Dans son *combat* avec Kant à propos des deux apologues, Lacan visait à

mettre en évidence le désir comme refoulé, le *combat* du désir et du refoulement. Le combat que Lacan engage avec Kant est identiquement le combat que le refoulement engage avec le désir » (p. 207). Lacan pense avoir emporté la partie, sans se rendre compte qu'il lui a fallu, pour pouvoir exhumer le refoulement, traiter Kant comme un moraliste ordinaire, alors même que c'est en vertu du principe (caché, la liberté) de la Loi morale (qui, elle, est un *factum*) que la loi en général peut apparaître comme le désir refoulé. Le combat n'était pas fini.

La suite du livre aurait pu s'appeler « Fierens avec Lacan », tant dans un sens d'apposition que d'opposition, contre mais tout contre. En témoigne ce commun constat fait comme en passant mais qui est de la plus haute importance : « Par le biais de l'absence de la thématique de l'*amour* aussi bien chez Kant que chez Sade, nous pouvons déjà mesurer les déficiences de l'un et l'autre par rapport à cette dialectique du désir » (p. 211). Fierens et Lacan vont donc devoir s'expliquer sur la question de l'amour, insistante dans la trajectoire de l'un et de l'autre (voir du premier *La question du phallus* et *L'âme du narcissisme*, pour le second on mentionnera, entre autres, son étude du transfert et les nombreuses références à l'amour courtois). Avant une nouvelle *disputatio* tous deux s'entendent pour constater que le phallus ne fonctionne chez Sade que de manière imaginaire, car « lui échappe une fonction pourtant fondamentale pour la jouissance : la fonction du Nom-du-Père » (p. 212).

L'enjeu du second apologue

La question du mensonge et de la vérité est au cœur du second apologue et fait écho à un petit texte de Kant postérieur à la *Critique*, texte (*D'un prétendu droit de mentir par humanité*) auquel se rapporte Lacan, sans assez remarquer que ce texte n'affirme pas qu'il faut toujours dire la vérité mais seulement qu'il ne peut y avoir de devoir moral de mentir. Le raisonnement kantien est tout en négatif et ne promulgue aucune conception de la vérité comme adéquation du dit et de la chose. Les témoignages (vrais ou faux) qui pourraient être exigés par le tyran ne sont que moyens de s'en sortir et n'engagent qu'indirectement la Loi morale en tant que principe. Lacan, qui met ici l'accent sur le désir, reconnaîtra ailleurs (*Subversion du sujet et dialectique du désir*) que la Loi (telle que la conçoit Kant) ne s'oppose pas forcément au désir et que c'est la fonction du Nom-du-Père de les unir.

Croyant enfin avoir pris la mesure de Kant, Lacan entend revaloriser les objets (les biens) qui avaient été disqualifiés comme « pathologiques » pour faire mieux ressortir le seul principe formel de l'impératif catégorique, qui est lui sans objet autre que le respect de la Loi elle-même et de sa maxime. Mais l'objet qu'il (ré)introduit est d'une nature très particulière puisque c'est un manque

d'objet, un rien, certainement pas un objet empirique, et que cette conception de l'objet *a*, ce nouvel objet cause du désir, Lacan en doit l'inspiration précisément à ... Kant, à son postulat de la liberté, moteur caché mais nécessaire de tout acte prétendument moral. L'objet *a* va mettre en branle (jusqu'à la caricature chez Sade) toute la dialectique du désir.

Lacan a introduit le principe de la jouissance (de la liberté) dans le premier apologue dont ce n'était pas le problème, en inférant qu'il faut savoir se risquer dans la jouissance. Il a, par contre, rabattu dans le second apologue le principe moral sur des principes opportunistes (techniques et pragmatiques, dirait Kant). Que conclure ? Faillite totale de sa lecture ? Ce n'est pas du tout la conclusion de C. Fierens. Je parlais plus haut de *Felix culpa*. « L'avantage de cette présentation est énorme : il permet de montrer comment la Loi morale qui n'est autre que la question du désir implique nécessairement l'opposition de la loi et du désir, autrement dit un refoulement. La pratique de la Loi morale implique la pratique de l'analyse » (p. 220). Quand je disais que Fierens était tout contre Lacan... au-delà de certaines escarmouches de traduction (cf. note 378) et parfois d'interprétation (les apologues, par exemple). La Loi morale de Kant ne peut qu'être mécomprise, n'étant pas explicitement articulée avec le désir, ce qui aurait supposé la reconnaissance du refoulement (qui n'est dessiné qu'en creux chez Kant à travers le conflit inhérent au devoir).

Par-delà le Bien et le Mal

Bien que, l'ayant lu adolescent, il en ait été influencé, on ne trouve pas trace de Nietzsche dans le texte de Lacan, et à ma connaissance fort peu dans toute son œuvre (juste deux mentions dans les *Écrits*). C'est normal en l'occasion, son interlocuteur étant Kant. Mais cette absence interpelle néanmoins dans la mesure où, selon moi, on pourrait légitimement rapprocher la création nietzschéenne des valeurs de la spontanéité de la liberté kantienne (causalité inconditionnée). Un important passage du livre de C. Fierens, en forme de récapitulation, me semble le suggérer. Je le cite entièrement, avant de réagir.

« Du côté de l'au-delà (le « Souverain Bien ») comme du côté de l'ici-bas (le « progrès »), Lacan stigmatise la Loi supposée kantienne comme déterminée par le Bien vers lequel elle serait tendue. Rappelons encore une fois que, pour Kant, c'est la Loi qui fait apparaître le Bien et non le Bien qui orienterait la Loi. Pour contrer cette polarisation vers le Bien (supposée kantienne), Lacan en prend le contre-pied en introduisant, avec Sade, le Mal et le « bonheur dans le mal » et espérant ainsi atteindre une éthique du Réel. Ainsi, « le statut du désir change, imposant son réexamen ». Mais le changement et le réexamen qu'il implique tiennent plus à la Chose, au Réel introduit par Kant lui-même, qu'au contre-pied du « bonheur dans le mal ». Et l'opposition Bien-Mal n'a pour fonction que

d'introduire le combat et le contre-investissement propres au refoulement, absent certes dans l'œuvre de Kant (malgré la mise en évidence du *conflit* propre au devoir dès les *Fondements*) (p. 226).

Difficile de ne pas entendre Nietzsche en voix off, disant dans la *Généalogie de la morale* : « il n'y a point d'être derrière l'acte, l'effet, le devenir ; l'acteur n'a été qu'ajouté à l'acte, *l'acte est tout* ». Echo kantien, dirons-nous. Sadien maintenant : « On a donné jusqu'ici au Bon, au Bien une valeur supérieure au Méchant, au Mal. Qu'advierait-il si le contraire était vrai ? ». Nietzsche nous entraîne alors dans sa philosophie du renversement des valeurs, après avoir dénoncé la manière dont elles s'étaient construites, avec la théorie du ressentiment qui n'est pas très éloignée de celle du refoulement. Pourquoi Lacan dès lors se choisit-il Kant plutôt que Nietzsche comme interlocuteur, comme point d'appui/repoussoir, autrement dit comme tremplin ? Je ferais volontiers l'hypothèse que cela tient au caractère plus ou moins saisissable de l'Autre. Chez Nietzsche, la figure de l'Autre est écartelée entre la pure créativité des valeurs, de manière prophétique comme dans *Zarathoustra*, et une reconstitution généalogique de ses épiphanies. Chez Kant, l'Autre est beaucoup plus ambigu, plus condensé, pour ne s'ouvrir que sous le scalpel de Sade. Reste cependant une question fondamentale, irrésolue, parce que la question morale est déplacée par Lacan du côté du circuit du désir (graphe du désir) qui mobilise et articule l'Autre à la pulsion. Pour le dire de manière abrupte : la restriction pulsionnelle qui, châtrant le désir, le discipline, est-elle intrinsèquement tributaire du désir de l'Autre ou secondairement à « négocier » dans un lien social (toujours en quête d'équilibre) qui se construit précisément par et sur le trou de l'Altérité ? D'un Autre à l'Autre, en quelque sorte. Cette question, me semble-t-il, insiste en sous-main du graphe du désir comme de la machinerie du fantasme. Je la laisse en suspens, car pour la traiter il faudrait probablement faire par rapport à Lacan un pas de côté, hérétique. Un pas que ne fait pas et n'a pas à faire C. Fierens. Cette incise est introduite de mon chef. Je me la permets car c'est une façon de souligner qu'on lit toujours aussi entre les lignes, à partir de son propre parcours intellectuel et de vie, de ses clairvoyances comme de ses aveuglements. Personne ne dépasse sa ligne d'horizon, il ne peut que la déplacer. Mais il faut bouger, ne pas rester dogmatiquement fixé. Une fois de plus, « lire en psychanalyse ».

Quels enseignements tirer de notre lecture ?

Après être passé par une série de problématisations (nœuds de lecture), le lecteur-explorateur que j'ai tenté d'être a le sentiment de déboucher enfin sur quelques clairières. Sans pouvoir s'y attarder, car le parcours fut long, considérons-les un instant pour terminer. Nous ne chercherons pas à rendre à César (Lacan) ce qui est à...C. Fierens tant ils s'enlacent comme des lutteurs. Ni

même à Kant ce qui lui revient, nous contentant de prolonger le titre en « Kant avec Sade et retour, via Lacan et Fierens ». Ce fut un beau voyage, qui débouche sur de belles perspectives. La dernière étape (que je fais démarrer un peu arbitrairement du côté de la p. 227) opère comme une large boucle rétrospective permettant de regarder le chemin accompli et d'en recueillir les souvenirs les plus marquants. En un ultime tour, on se laissera glisser imperceptiblement des conclusions de Lacan vers celles, tout à fait personnelles, de C. Fierens. Voici donc, comme aurait dit Schreber, les dernières *Denkwürdigkeiten* d'un mémorable parcours parfois accidenté.

Sade manque d'amour et d'humour

« En prenant systématiquement le contre-pied du Bien, Sade situe la méchanceté dans la transcendance, au-delà de l'imaginable et du sensible, du côté de Dieu. Bien mieux que le Bien, la méchanceté du côté de la transcendance aurait pour fonction de nous introduire au Réel. La méchanceté *devrait* nous introduire au trou fondamental dans le symbolique, en termes kantien à l'*Aufhebung* du savoir, en termes freudiens à la castration de la mère, en termes lacaniens au S de grand A barré » (p. 228). C'est raté. Sade se contente de sermonner et son fantasme reste figé, sans possibilité de retournement. En somme, il est coincé, ce qui veut dire aussi que, non seulement l'amour lui manque (et le comique qui va avec) mais encore l'humour lui fait défaut. Il est happé par le « tragique d'un Réel qui dépasse de loin le tragique classique » (p. 231) mais n'y consent pas pour autant.

Le refus de la pulsion de mort et de la castration

« Le test qui permet de voir si un auteur peut accepter le Réel (ou en termes freudiens, la « pulsion de mort ») ou de façon équivalente le « commandement » d'aimer son prochain, c'est, selon Lacan, sa position vis-à-vis de la peine de mort, laquelle peine de mort « est un des corrélats de la Charité ». La Charité est ici synonyme de respect absolu de l'autre et de ce qu'il a fait, autrement dit respect du Réel du prochain » (p.236). Eh bien, cette Charité (ne dit-on pas : donner la mort ?) Sade la refuse, au prétexte qu'il faut laisser faire la nature, donc éventuellement la vengeance, sans instaurer de loi qui prescrirait la rétribution du meurtre par la mort. Sade, dira Lacan, n'est pas assez proche de sa propre méchanceté. Le lecteur sera peut-être surpris voire choqué d'apprendre que la position de Kant est inverse, non pas au nom de quelque vengeance impulsive évidemment, ni même de toute loi du talion, mais plutôt de ce que j'appellerais volontiers la prise au sérieux d'une justice ontologique immanente. Kant juge, d'une manière qui peut paraître aujourd'hui idéaliste, que c'est le devoir de la raison de prendre en compte le Réel de la pulsion de mort et de ses

conséquences. Où est le loup, où est l'agneau ? La question est dépassée car ce dont il s'agit - et même Freud ne l'a pas pu, en refusant le précepte chrétien d'aimer son prochain comme soi-même - c'est « d'aimer le Réel de la pulsion de mort chez l'autre comme chez soi-même » (p. 237) et c'est ce dont témoigne le raisonnement de Kant. Là où devrait se nouer le désir à la loi, Sade s'est arrêté, alors que Kant s'y efforce (il n'y est pas tout à fait puisque ce nouage supposerait, pour se penser jusqu'au bout, une théorie du refoulement). A la place du Réel de l'inexistence du grand Autre (S de grand A barré), Sade restaure l'antimatière d'un anti-Souverain Bien, l'Etre suprême en Méchanceté. Son Réel ne peut donc être qu'un Réel fétichisé, comme si *das Ding* apparaissait en majesté. Ainsi surgit dans son œuvre comme dans sa vie la Mère toute puissante, incastrable (la *Philosophie dans le boudoir* se clôt sur la recousure de tous les trous de la Mère). Chez Sade, ça rigole pas ! La sanction de nos lutteurs est alors sans appel : « Tout en reste non pas au fait du désir dans sa structure complète, mais à la représentation du désir par le fantasme sans jamais élever le désir à la véritable problématique de la jouissance qui implique le refoulement, le signifiant du grand Autre barré et l'agir de la pulsion (...) Faute d'avoir vraiment accepté l'enjeu du Réel qui passe par la castration de la Mère, par le signifiant du grand Autre barré, l'œuvre sadienne n'est finalement qu'une variation tonale du raisonnable, dégénérescence de la raison » (p. 240).

Il faut réhabiliter Kant

Lacan témoignait d'ambivalence dans son rapport à Kant. Ce n'est pas le cas de C. Fierens, qui épouse jusqu'à la limite du possible la démarche kantienne pour « vitaminer » celle de Lacan. « La lecture de Lacan est régulièrement déséquilibrée, décalée, désaxée par rapport aux lignes de force de la morale kantienne proprement dite : elle y stigmatise une recherche du *Bien* comme objet premier de la loi morale (...), elle y suppose un *individu sujet* préalable (...), elle l'appuie sur les *exemples* (...), elle y comprend l'universalité comme un critère *analytique* purement formel » (p. 243). Autant d'erreurs de lecture qui l'égareront vers la représentation plutôt banale d'un Kant moraliste petit-bourgeois. Mais, sans un effort de redressement (« *Veni Creator Spiritus, rege quod est devium, mentes tuorum visita...* »), un tel ravalement est inévitable, spontané. Sade est alors choisi comme redresseur de tort, ce qu'il échoue à faire. Mais si on lit toute l'opération comme une guerre de mouvement plutôt qu'un face à face statique entre forces antithétiques, c'est une pensée de la structure qui se met en place. Au fond, Lacan se débat pour sortir du piège qu'il s'est lui-même tendu, il en sort en élargissant le fantasme aux dimensions plus amples du circuit du désir, tout en empruntant la porte étroite, encore fallait-il la découvrir, de l'objet *a*. Le fantasme aura joué un rôle analogue au schématisme transcendantal de la *Critique* en cherchant à articuler le sensible (la jouissance) avec l'intelligible (un désir digne de ce nom (Lacan), une faculté de désirer supérieure (Kant)). De

sorte qu'au bout du compte, Kant avec Sade, ce n'est pas seulement Kant mis à la torture de Sade, mais tout autant Sade passé au feu de Kant, grâce à Lacan puis à C. Fierens.

De quoi l'inconscient est-il le nom ?

Freud disait que l'inconscient ne pense pas, ne calcule pas, ne juge pas. Que fait-il alors ? Il transforme. Le rêve, voie royale pour connaître le fonctionnement de l'inconscient, nous le présente comme un travailleur (*Arbeiter*). Mais ce travail peut se décrire comme une mécanique (inconscient descriptif) ou une créativité (inconscient dynamique), qui n'a besoin ni de penser, de calculer ou de juger car ce n'est pas là (du côté de la raison théorique, de la machine logique dont les ordinateurs prennent très aisément le relais) que ça se passe mais du côté d'une inventivité pratique. L'inconscient travaille pratiquement, d'une manière imprévisible. Il ne manque pas dans l'histoire des idées d'inventions qui auraient eu lieu en rêve. Illusion rétrospective ou non, peu importe, elle témoigne d'un sentiment, d'une croyance irrépressible que la création existe et qu'on ne la maîtrise pas, en dépit des velléités scientifiques. Bien sûr ce surgissement peut paraître effrayant et l'on comprend qu'un névrosé (obsessionnel), à l'instar de l'homme de science, s'évertue à le maîtriser. A y bien regarder, le problème n'est pas nouveau, on pourrait en trouver les prémices dans l'antique débat sur l'intellect agent et l'intellect passif, à condition de l'entendre comme une question pratique, là où surgit l'interpellation du « que dois-je faire ? ». Donc le terrain de l'éthique est celui de la Jouissance autant que de la Loi morale, indissociables l'une de l'autre, se confondant même dans leur course sur la surface unilatère de Moebius. La psychanalyse doit croire qu'il est « possible de partir de l'inconscient et de commencer une nouvelle expérience de vie » (p. 248).

« Certes, on peut dire que la « matière » de l'inconscient, c'est la « jouissance », tandis que celle de la raison pratique kantienne, c'est la « loi morale ». Mais nous ne savons pas ce que sont ces matières de « jouissance » et de « loi morale », impossibles à définir à proprement parler. L'important est de bien entendre que la « jouissance » et la « loi morale » ne se trouvent et ne se laissent questionner essentiellement *que par leur forme*, par la structure et le fonctionnement de leur *principe* » (p. 250). Aucun acte concret n'est classable dans des catégories préétablies du bien ou du mal, de ce point de vue sa matière est nulle et non avenue. Il ne peut se juger que par sa forme, strictement identique pour la jouissance comme pour la loi morale. Autrement dit, du point de vue de la structure et du fonctionnement, jouissance et loi morale sont une seule et même chose.

Faut le faire

Forme n'est pas formalisme, on l'aura compris, c'est même tout le contraire. C'est au nom de la forme qu'un acte moral peut et doit s'engager authentiquement. Encore faut-il que cette forme trouve le moyen de se rendre sensible pour entraîner l'engagement concret. Telle est pour Kant la fonction de la « typique », équivalent pratique du schématisme transcendantal. Chez Lacan cette fonction devient celle du fantasme : « la pure loi kantienne nouménale se prolonge et s'explicité dans le fantasme et sa dimension phénoménale » (p. 255). Mais il importe de remarquer que le fantasme est actif, il fait quelque chose, il articule dans la structure l'exigence éthique de l'inconscient, en reprenant et redistribuant les poncifs éculés de la morale commune et de ses personnages. Le fantasme est une sorte de transformateur éthique, même si le vrai transformateur est encore ailleurs, excentré, c'est la voix, que Lacan nomme objet *a*, mais qu'il ne serait peut-être pas abusif de dire aussi objet transcendantal.

« Nous avons bien, avec la topologie du fantasme, une *représentation* complète de l'articulation du désir, mais nous n'en avons aucune *présentation* effective (qui comporte le *faire*) » (p. 264). Le faire est l'œuvre de la voix, cet objet éminemment paradoxal irréductible à ses cordes sensibles.

Dans des pages (pp. 266 et s.) d'une grande originalité et d'une puissante rigueur logique, C. Fierens montre comment le champ de la Jouissance se distribue en fonction des recoupements du nœud borroméen dont un rond est alternativement exclu ou neutralisé. C'est ainsi que la jouissance phallique tente d'exclure l'imaginaire, que la jouissance apparaît comme Autre en excluant le symbolique, que la jouissance du sens articule le symbolique et l'imaginaire en excluant le réel. Chacune de ces modalités de la jouissance vient nier, au nom du principe de Jouissance, un principe trivial : la jouissance phallique nie la morale commune, la jouissance Autre nie le principe de plaisir, la jouissance du sens nie tout principe technique. Mais où s'inscrirait donc le principe de Jouissance en tant que tel ? On serait tenté de l'écrire comme objet *a* au centre du nœud. C'est précisément ce qu'il ne faut pas. « Il faut penser la « synthèse » « autrement », c'est-à-dire sans présupposer la structure borroméenne comme une donnée. Cette synthèse correspond à un pur faire à partir de rien » (p. 268). Autrement dit, création ex nihilo. La voix « n'est *rien d'autre* qu'un trou radical dans le monde phénoménal » (p. 269), c'est pourquoi l'inscrire au cœur du nœud borroméen serait un contresens, cette place doit rester vide. Par contre, cela fait sens que les autres modalités de l'objet *a* (oral, anal, scopique) puissent venir, dans la dynamique du transfert, montrer leur affinité et s'inscrire dans la même lunule que la jouissance qui leur correspond (voir les schémas de la p. 268 et de la p. 273). Comme rien radical, la voix est en réserve du schéma borroméen classique, c'est ce qui justifie la rareté de parole du psychanalyste. Il supporte en position de semblant la question qu'incarne l'objet *a*, plus particulièrement

l'objet vocal. Il entend les plaintes mais n'y répond pas, sinon à les renvoyer à elles-mêmes, à la profondeur sans fond de leur interrogation. « Che vuoi ? ». La réponse est à inventer, singulièrement, en se faisant suffisamment proche de sa propre méchanceté, en renonçant à la misanthropie qui invective le monde et frappe de ses poings la voûte céleste. Nettoyé de tout fantasme de dégénérescence ou de décadence, forcer l'avenir autrement, toujours autrement.

« Le principe de jouissance ne trouve aucune ligne directrice, sinon la liberté de créer ou de donner une autre forme, liberté sous-jacente à la Loi fondamentale et à la culpabilité fondamentale, à un Surmoi qui n'a plus rien à faire avec la morale courante, un Surmoi qui dit « jouis », sans savoir ce que cela veut dire » (p. 274).

Envoi

Dans les cordages serrés, les entrelacs du commentaire de C. Fierens où se trouvent tressés ensemble avec l'auteur, Kant Sade et Lacan, j'ai humblement tenté de glisser un petit fil rouge qui se tortille au milieu. Espérons qu'il aidera le lecteur à s'y faufiler à son tour.

Regnier PIRARD