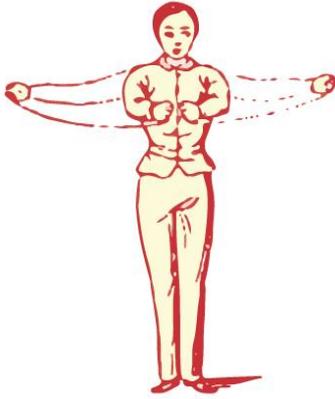


« Ne demande "que faire", que celui dont le désir s'éteint »¹



Serge Cottet

« Ne demande "que faire ?" que celui dont le désir s'éteint. » est une phrase écrite en marge du texte « Télévision ». C'est une ponctuation du discours de Jacques Lacan. Je ne discute pas pour savoir si la ponctuation est le fait de Lacan ou si elle est proposée par Jacques-Alain Miller. Des mathèmes en marge ponctuent tout le texte de la conférence de Lacan.

Cette phrase, qui a la forme d'un aphorisme moral, peut être interprétée de plusieurs façons. Elle vise Kant puisque c'est lui qui pose la question.²

Au lieu de répondre à la question « Que dois-je faire ? », on peut se demander qui la pose et, à partir de quelle disposition subjective on se la pose. La question même donne donc lieu à interprétation, elle traduit une *aphanisis* du désir. C'est la raison d'une indécision du sujet, d'une délibération interminable. Lacan semble dire que le sujet vraiment désirant ne se pose pas la question « Que dois-je faire ? ». La morale est donc relative justement à la position qu'a le sujet désirant, plutôt qu'à la position d'un sujet qui applique ou non une règle, une loi.

Bien avant Freud, la littérature comme la philosophie, ont traité du conflit, de l'irrésolution d'un sujet dont le pouvoir de décision est paralysé. En psychanalyse, on donne un nom à cette inhibition, qui se décline selon les types cliniques : empêchement, procrastination, embarras, angoisse. À ce sujet, il y a une célèbre thèse cartésienne de la liberté. Si nous étions des machines, comme le sont les animaux, il n'y aurait pas de délibération, il n'y aurait pas la possibilité de choisir entre deux alternatives. Donc c'est un signe de liberté du sujet que d'être mis en présence d'une pareille alternative. Sans doute pour Descartes, le doute et l'irrésolution sont la pire des choses, mais ils témoignent néanmoins de la liberté du sujet, ne serait-ce que de ce qu'il appelle « le plus bas degré de la liberté ». Le plus grand degré étant d'avoir la volonté animée par des idées claires et distinctes. Quand vous avez les idées claires et distinctes, vous n'hésitez pas. Néanmoins, le fait de ne pas être déterminé par des causes extérieures pour choisir ceci plutôt que cela, témoigne d'une certaine liberté. L'irrésolution se produit, dit-il, lorsque cette volonté n'est pas poussée d'un côté plutôt que l'autre par la perception du Vrai ou du Bien. Il ajoute : « si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer, quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre sans être jamais indifférent ».³

La tradition philosophique n'a pas suivi Descartes au XVII^e siècle sur ce point car il a été contesté par Spinoza. La position de Spinoza, adversaire du libre arbitre, a interloqué tous les philosophes de l'époque. Il n'y a pas de liberté du tout, on est tiraillé d'un côté ou de l'autre en fonction de passions contradictoires. Il n'y a pas un entendement capable de juger ce que je dois faire, en fonction du vrai ou du faux. Le vrai, le faux, la vérité n'ont rien à voir avec mon

¹ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 541.

Conférence prononcée le 7 novembre 20150 à la Section Clinique de Nantes. Serge Cottet est psychanalyste à Paris, membre de l'ECF et de l'AMP, ancien professeur au Département de psychanalyse Paris VIII.

² Kant pose ces différentes questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? *in Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006.

³ Descartes R., « Méditation IV », *Méditations métaphysiques*, [1641], Paris, PUF, 2009.

indétermination. Il n'y a pas de volonté libre. L'idée elle-même contient sa réalisation, son affirmation. L'idée elle-même ne fait que représenter un état du corps. Elle s'affirme en fonction du désir que le sujet a de persévérer dans son être, sauf si elle est empêchée par des causes extérieures.

Par ailleurs, ce n'est pas la raison qui est l'essence de l'homme, mais le désir. *Appetitus*, l'appétit, le désir, est l'essence même de l'homme. La volonté et l'entendement, c'est la même chose. Donc l'idée exprime un désir, une passion, confuse ou pas, une certaine puissance d'agir du corps, entravé ou non...

Il y a en revanche des passions, bonnes ou mauvaises. Les bonnes sont celles qui augmentent la puissance d'agir du corps. Les mauvaises sont celles qui entravent cette puissance. Donc on est au-delà du Bien et du Mal. Il n'y a que du bon et du mauvais, ce que le philosophe Nietzsche approfondira : ce qui est bon, ce qui est mauvais pour moi.

Donc pas de morale au sens moderne du terme, c'est-à-dire au sens d'une conduite désintéressée, qui viserait le Bien, et non pas ce qui est bon pour moi.

C'est de là que part Kant, au XVIII^e siècle, dans un siècle où tout le monde est spinoziste. C'est le siècle newtonien. Il n'y a pas de raison qu'une chose de la nature ne soit pas déterminée comme les choses de la nature. On doit donc traiter l'enchaînement des pensées comme on traite du déterminisme qui régit les mouvements du corps. Il est impossible d'établir la possibilité d'une délibération subjective qui serait indépendante des intérêts propres de la personne. Une volonté qui serait dirigée uniquement par le Bien, est absolument indémontrable. La Rochefoucauld est passé par là : les vertus sont des vices déguisés.

Kant poursuit néanmoins la question : est-ce qu'il existerait une raison pure pratique, soit un principe qui orienterait la volonté au-delà de l'intérêt personnel, au-delà de l'amour de soi-même, et même au-delà des sentiments altruistes ? En effet, quand je veux le bien d'un autre, n'est-ce pas mon bien propre que je vise ? Les mouvements de sympathie ont sans doute des vertus sociales mais n'ont aucun rapport avec une loi morale au cas où il en existerait une. Peut-on déterminer un bien qui serait l'objet d'une volonté pour lui-même ? Un bien universel en analogie avec les principes sur lesquels le savoir repose : un savoir au-delà de l'opinion, tel le savoir scientifique, nécessaire et universel.

Nous cherchons une loi et non pas une règle comme celle qui régit l'habitude et l'intérêt ; ainsi les règles religieuses, les règles juridiques, mais qui n'ont aucun caractère d'universalité et de nécessité. Ces règles sont contingentes, elles varient d'une communauté à l'autre. Ce sont des maximes plus ou moins utiles mais que l'on suit soit par obéissance, soit par intérêt. Vous suivez un précepte ou une maxime, de manière conditionnelle : à condition que ça vous serve, ou bien par crainte. Nous sommes dans le relatif, aucun objet de valeur absolu n'est en jeu. Les maximes sont toujours liées à une condition contingente. À condition que tu veuilles ceci, alors tu dois faire cela. Que dois-je faire ? Ça dépend. « Si tu ne veux pas avoir d'ennui avec la justice, respecte les règles. »

Mais on peut aussi avoir des règles, des maximes qui règlent la conduite d'une manière générale : « chaque fois que je serai offensé par quelqu'un, je sortirai mon couteau ». Ou « chaque fois que je croiserai une belle fille, je l'entreprendrai ». C'est la règle du libertin, mais elle n'a aucun caractère d'absolu. D'autres peuvent avoir la règle contraire : « je la fuirai ».

Lacan ironise sur les maximes morales du bon sens, celles qui sont fondées sur la réciprocité : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même ». Impératif particulièrement stupide puisqu'il est irréalisable dans le rapport sexuel. Quand vous vous posez la question « que dois-je faire ? », il est vrai que vous ne faites pas toujours

prévaloir votre intérêt personnel. Il y a des choses qu'on fait par devoir, plutôt que par volonté propre. Toutes nos actions n'obéissent pas au principe du plaisir.

Mais on pourra toujours ergoter, comme le fait Kant, sur la pureté de vos intentions, et même suspecter une sensibilité altruiste proche de la pitié rousseauiste. La loi que nous cherchons, celle d'une volonté pure, doit être affranchie de tout pathos, de tout sentiment. Que cela vous intéresse ou pas, que ce soit humain ou inhumain, pour qu'on soit dans le même registre que le registre du savoir que détermine la raison, il faut mettre en évidence un principe nécessaire qui soit la cause d'une volonté désirant agir par pur respect du devoir.

Il est entendu que cet impératif inconditionnel, s'il existe, ne peut pas être fondé sur des passions, sur des désirs propres. On suppose qu'il existe alors un principe au-delà des lois de la nature humaine.

Kant reconnaît lui-même que toutes les morales classiques reposent sur l'intérêt, le bien-être, la prudence, l'amour de soi-même. Puis-je agir au nom d'une loi universelle ? Personne ne se pose la question ainsi, mise à part la religion catholique où le législateur est divin. L'Homme, pourtant partie de la nature humaine, peut-il par la raison être à son tour législateur d'un monde moral ?

Il est nécessaire conceptuellement d'avoir un tel repérage : une volonté pure, qui agirait par pur devoir, par pur respect d'une loi, induit un nouveau concept du Bien.

La langue allemande favorise une dualité du signifiant. En français, il n'y a qu'un mot pour désigner le Bien. En allemand, il y en a deux : le « *Wohl* », c'est-à-dire le bon pour moi, et le « *Gute* », c'est-à-dire le bien universel absolu.

C'est ainsi que l'on déduit la bonne question : ma maxime personnelle peut-elle être universalisée ? Peux-tu faire de la maxime de ta vie une loi nécessaire et universelle ?

Nous touchons là ce que Kant appelle l'impératif catégorique – il n'y en a qu'un – qui n'est pas une loi concrète portant sur une action déterminée mais une forme de la loi ou la simple forme de celle-ci : agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse servir en même temps de loi universelle.

Alors, on ne dit pas qu'une telle volonté existe. On peut simplement la définir : si un acte moral vraiment désintéressé, soit intéressé uniquement par le respect de la loi, existait, alors elle serait au-delà de tout intérêt. Elle serait valable, même si elle n'est respectée par personne. Elle serait néanmoins valable pour tous, sans condition d'intérêt ou de mobile particulier.

Une raison pure, dit Kant, peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout contenu. Bien sûr il faut agir, il faut un contenu et une fin, c'est celui de ma maxime. La question est : cette maxime a-t-elle la forme d'une loi, c'est-à-dire est-elle universalisable ?

Jusque-là, nous sommes dans les hypothèses théoriques et les déductions. Mais y a-t-il au monde un fait établissant au moins la possibilité d'une telle loi morale, c'est-à-dire un acte intéressé uniquement par le respect de la loi ? On cherche un fait de la volonté inexplicable par les lois de la nature humaine – ce que l'on appellerait aujourd'hui la causalité psychique ou les sentiments –, mais finalement déductible de ce qu'il y a de suprasensible mais peut-être aussi d'inhumain dans la raison pratique.

Eh bien, justement, il y a des sujets qui témoignent de choix, d'orientation de leur volonté, inexplicable par une loi de la nature humaine, qu'elle soit psychologique ou culturelle. Il y a des actes qui transcendent la nature humaine, l'intérêt, l'instinct de survie, et qui témoignent éventuellement d'un sacrifice de la vie au nom de la loi. On connaît ça en temps de guerre, mais il ne s'agit pas en l'occurrence du même concept de la loi. Nous ne sommes pas dans le cas d'un impératif politique ou religieux.

C'est donc dans ce contexte que Lacan examine l'exemple de Kant dans son Séminaire sur l'éthique. L'exemple est tiré de Kant lui-même, du gibet et du faux témoignage.⁴ Il donne d'abord un exemple où le choix d'un sujet, dans un dilemme, est entièrement déterminé par l'instinct de conservation. Face à une alternative, entre une passion et le châtement immédiat qui suivra si jamais il la satisfait, le sujet n'hésitera pas longtemps. Il souhaitera conserver la vie. Le deuxième exemple, dans certaines situations où on lui demande de mentir, le sujet acceptera de perdre la vie pour ne pas mentir, plutôt que de porter un faux témoignage.

Revenons sur le premier exemple : « Supposons que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister quand se présentent l'objet aimé et l'occasion : si, devant la maison, où il rencontre cette occasion, une potence était dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aurait satisfait à sa passion, ne triompherait-il pas de son penchant ? »⁵ – C'est l'éthique du célibataire : ce n'est pas le genre de Kant de délibérer longtemps sur les exigences de sa libido. Kant était effectivement un célibataire endurci.

En résumé, si tu couches avec la dame, tu passes sur la bascule à charlot, dans la minute qui suit.

Voici le second exemple, s'agissant du même individu : « Demandez-lui si dans le cas où son prince lui ordonnerait, en le menaçant d'une mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre sous un prétexte plausible, il tiendrait comme possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être. Il n'osera peut-être assurer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas, mais il accordera sans hésiter que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit (*soll*) la faire. Et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue. »⁶

En se soumettant à une loi universelle qui fait obligation de ne pas mentir, le sujet reconnaît en lui-même le législateur d'un monde où règne une loi inconditionnelle, indépendante du déterminisme psychologique et des affects d'amour ou de crainte. Il fait donc l'épreuve d'une liberté puisqu'il peut au moins penser l'indépendance de son acte par rapport aux lois de la nature humaine qu'il n'a pas choisies. Donc, le sujet de la loi, c'est l'homme, non pas défini par ses inclinations, ses passions, mais par la raison. Par là, il se fait sujet d'un monde suprasensible, transcendant la nature humaine.

Dans ces deux exemples, l'un décrit un conflit entre deux inclinations du point de vue des principes de la nature humaine. Dans l'autre, l'idée lui vient, au-delà du principe de conservation de la vie, d'un bien supérieur. L'idée d'un *Gute* et non pas d'un *Wohl*, l'idée d'un bien universel orientant sa volonté vers la loi morale. C'est là la définition du devoir, qui est de se représenter la loi elle-même comme seul motif de détermination.

C'est là-dessus que Lacan intervient, pour préciser l'impensé de Kant. D'une part le sadisme de son exemple, d'autre part la méconnaissance des rapports de la jouissance avec la loi. Il faut introduire Sade dans l'affaire : Kant, encore un effort...

Le philosophe raisonne comme si plaisir et peine étaient commensurables. Je renonce à mon plaisir à cause de la peine que ça va engendrer. Donc, la délibération du sujet, s'il y en a une, est l'objet d'un calcul des plaisirs. Nul plaisir n'équivaut la joie de vivre sur l'échelle des biens.

Mais, si la jouissance n'est pas un bien, si la jouissance est un mal, on a une équation incommensurable entre la vie et la jouissance. On ne peut pas comparer ces deux termes en fonction d'un plus ou d'un moins de plaisir. Si la jouissance est un mal, on peut vouloir le mal absolu, sans aucune condition de plaisir. Il peut exister une volonté inconditionnelle de jouissance, transcendant le principe de conservation de la vie. Lacan fait un pas de plus en

⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 221-223.

⁵ Kant E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1965, p. 30.

⁶ *Ibid.*

disant par exemple, « pour le plaisir de couper la dame en morceaux »⁷ c'est-à-dire que l'on peut faire de la castration un motif de jouissance supplémentaire plutôt qu'une limite à celle-ci. C'est la jouissance de la transgression.

Evidemment, Kant dirait – oui, mais là, vous traitez l'autre comme un moyen, et pas comme une fin. Pourtant, une volonté supérieure de jouir peut être une finalité, indépendante du principe de plaisir, orientée par la pulsion de mort que Kant ne peut envisager.

Une volonté supérieure de jouir, pour affirmer cet inconditionnel au-delà de la vie, est possible dans la perspective sadienne, au point de l'inscrire sur les tables d'une nouvelle république : « Français, encore un effort, si vous voulez être républicains ».

Lacan en déduit une théorie du choix qui dépasse l'alternative entre mon désir propre et la loi qui l'interdirait, entre mes passions et ce qui fait obstacle à leur satisfaction : c'est la structure du conflit freudien qui justifie une délibération.

Lacan a mis en valeur un impératif de la jouissance. À cette époque, le désir et le concept de jouissance ne sont pas vraiment séparés. Même la transgression perverse est soumise à la loi. Autant dire que le désir n'est pas en contradiction avec la loi, mais c'est mon désir lui-même qui fait loi.

Lacan en conclut que la loi et le désir, c'est la même chose. Dans ces conditions, la structure freudienne du conflit laisse place chez Lacan à une problématique du désir, telle que c'est le désir lui-même qui fait problème. Si le désir ne tient pas devant la loi « c'est pour la raison que la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose »⁸. C'est donc du lieu du refoulement que se pose la question « Que dois-je faire ? ».

Prenons un sujet qui ne passe pas à l'acte tout en y pensant avec obstination : plusieurs hypothèses sont envisageables. Premièrement, on se demande si c'est un principe extérieur qui l'en empêche, un règlement, une interdiction, une lâcheté ; telle serait la structure du conflit freudien, une fois l'interdiction transférée au surmoi. Deuxièmement, ce peut être une instance interne au désir : soit peu de désir, soit trop de désir comme dans les cas où le sujet est confronté à l'angoisse de désirer. L'inhibition peut faire partie de la structure même du désir. La retenue, le refoulement tout autant, comme dans l'hystérie où le sujet, en maintenant son insatisfaction fait prévaloir l'état de désir sur toute réalisation de plaisir.

L'évaluation du conflit psychique se trouve mise en question par une théorie de la jouissance au-delà du principe de plaisir.

Revenons donc à Freud. Le conflit freudien a des antécédents : entre le moi et le ça, entre le moi et le surmoi, la pulsion de vie et la pulsion de mort. Les binaires freudiens sont même durcis dans la deuxième topique, après que Freud se soit demandé s'il fallait les maintenir.

En effet, il y a un flottement dans les années 1914 : on ne peut plus dire qu'il y a les pulsions sexuelles d'un côté, antagonistes avec le moi qui refoule. Tout d'un coup, on découvre que le moi a un pied dans la libido : il y a une libido du moi. Donc une libido sexuelle et une libido narcissique qui s'entrecroisent. Cela rend problématique le dualisme. Finalement, il le maintient en découvrant le surmoi, la pulsion de mort. J'y reviendrai.

Il importe de définir différents styles de conflits classiques. Le paradigme se trouve dans la tragédie cornélienne mais je prendrai plutôt un exemple chez Racine.

Le conflit tragique, avec l'indécision du sujet tiraillé entre le devoir et la passion est un bon exemple de dilemme moral. Concernant cette division subjective, Roland Barthes nous dit

⁷ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 131.

⁸ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 782.

qu'elle est l'essence même du héros tragique, dans son ouvrage *Sur Racine*⁹. Celui-ci n'est pas directement inspiré de Freud ; il est écrit en 1960, ce qui souligne encore nettement que Barthes est bien ancré dans le structuralisme. En même temps, il subit toujours l'influence de l'analyse sartrienne de la délibération, du choix libre, de la mauvaise foi.

On croit avoir affaire dans la tragédie à un binaire où l'un des termes est le devoir. En fait, Roland Barthes veut montrer qu'il est toujours question plutôt d'une mécanique des passions. L'un des termes est soi-disant opposé aux passions, comme le devoir, qui n'est pourtant qu'une autre passion assujettie au narcissisme. Que ce soit la fidélité du sujet à lui-même, ou que ce soit la fidélité à l'amour du père, il y a toujours une fidélité à l'autre qui est en jeu, et derrière cette fidélité, on trouve un certain nombre de principes qui n'ont rien à voir avec la loi morale de Kant, mais plutôt avec une exigence de gloire.

C'est l'irrésolution et la délibération qui donnent l'apparence d'un conflit moral.

Je prendrai l'exemple de *Bérénice*, de Racine, pour montrer la différence entre le conflit tragique et le conflit freudien.

Disons tout de suite qu'avec Freud, la division subjective comporte un terme inconscient. Le sujet ne sait pas le motif de son indécision. D'où son inhibition, ou sa douleur subjective – Hamlet ne sait pas qu'il est le phallus de sa mère.

Dans le théâtre classique, le conflit est conscient. Le sujet sait très bien l'origine de sa douleur, et ce qui fait son tiraillement entre passion et devoir.

La division racinienne est rigoureusement binaire. L'homme racinien ne se débat pas entre le bien et le mal. L'homme racinien « se débat ». Le sujet est divisé. Le monologue est obligatoirement articulé en deux membres contraires. Il convient mieux de parler de division plutôt que de délibération véritable, comme c'est le cas dans *Les suppliantes* d'Eschyle : le roi Danaos, délibère sur du sérieux, il a à décider de la paix ou de la guerre. Il y a lieu de délibérer.

Barthes ajoute que la division est l'état normal du héros racinien, qui fixe sur lui-même la scission, parce qu'il n'a pas le courage de l'imposer à son partenaire. Il y a là déjà une appréciation morale chez Barthes. Soudée à son bourreau, la victime se détache en partie d'elle-même. La division est le prix à payer pour exister.

Cette division s'applique on ne peut mieux à Titus dans *Bérénice*. La tradition littéraire française veut que le drame consiste en un conflit entre l'amour et la raison d'état. Racine étant parti de la phrase célèbre : « Titus s'éloigna de la reine Bérénice de Rome, malgré lui, malgré elle » (*Invitus invitam*). Titus est empereur de Rome, Bérénice reine de Palestine. Il ne peut l'épouser en tant qu'étrangère. Il sacrifierait donc son amour sur l'autel du devoir après une longue délibération. J'emploie le conditionnel, puisqu'en fait, la thèse de Barthes est : Titus n'aime pas Bérénice.

Roland Barthes se fonde sur un certain nombre de signifiants pour montrer qu'il n'y a absolument aucun signe érotique de désir chez Titus. Il est peu expansif sur le chapitre de l'image corporelle. « Il n'est lié à Bérénice que par l'habitude »¹⁰. Alors qu'au contraire, chez Bérénice, il y a des déclarations où c'est vraiment l'éros qui détermine sa passion pour lui.

Ce que veut montrer Barthes, c'est que contrairement à la tragédie classique, on n'est pas dans le cas d'un conflit externe entre le devoir et la passion.

Contrairement à d'autres tragédies, le pouvoir érotique n'est pas doublé du pouvoir politique, le tragique étant la condensation excessive de ces deux pouvoirs.

Barthes fait remarquer que si elle était puissante, Bérénice tuerait Titus. Ce serait vraiment là la tragédie. Et que Titus, s'il était amoureux, épouserait Bérénice. L'un et l'autre font des

⁹ Barthes R., *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1965.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

efforts pour atteindre ce statut tragique. Titus fait tout son possible pour être amoureux, Bérénice mène une lutte acharnée pour dominer Titus.

Mais tout se termine en eau de boudin : Titus, honteux, fait finalement prévaloir son choix politique, et Bérénice l'accepte, au prix d'une illusion, celle d'être aimée : « J'ai cru que votre amour allait finir son cours. Je connais mon erreur, et vous m'aimez toujours. »¹¹ La femme se leurre dans une formule caractéristique que l'on pourrait appeler érotomaniaque. C'est l'érotomanie naturelle de la femme qui se croit toujours aimée malgré sa répudiation.

Le conflit n'est donc qu'apparent : Barthes montre que Rome est un pur fantasme. Aucune autorité extérieure ne fait poids. On n'entend jamais le moindre législateur romain faire la leçon à Titus. C'est au nom d'un mythe que Titus va condamner Bérénice, le mythe de Rome, qui finalement représente l'opinion publique, le qu'en dira-t-on selon l'interprétation de Barthes. Rome n'est pas une autre femme comme l'imagine Nathalie Azoulay dans son livre *Titus n'aimait pas Bérénice*¹². Titus se sert de Rome comme d'un alibi. En fait, il délibère sur une peur et non sur un devoir. Ce n'est pas l'alternative : devoir ou éros.

Bérénice n'est donc pas la tragédie du sacrifice, mais l'histoire d'une répudiation que Titus n'ose pas assumer. On retrouve le terme sartrien d'assumer. On est dans le registre de la mauvaise foi. En fait, le sujet a déjà choisi depuis longtemps. Il ne délibère que pour se donner bonne conscience. On peut trouver dans la littérature française d'autres exemples de division, d'aboulie, qui sont de la même eau.

J'ai, sur ce thème, écrit un texte concernant l'indécision du héros de Benjamin Constant, Adolphe.¹³ Les conditions d'une rupture différée y sont longuement décrites. On assiste à la procrastination du sujet, qui décide, pour beaucoup de raisons, tantôt d'abandonner, tantôt de ne pas abandonner, alternative qui masque précisément ce que Stendhal, commentant le roman, appelle « une déclaration de haine ».

Je me contente de lire le raccourci de Stendhal, qui a l'allure d'une interprétation analytique fulgurante, toutefois sans équivoque ni ménagement. Stendhal, qui n'appréciait qu'à moitié l'*Adolphe* de Benjamin Constant, résume ainsi : « un marivaudage tragique, où la difficulté n'est pas, comme chez Marivaux, de faire une déclaration d'amour, mais une déclaration de haine. »

On saisit ainsi la coupe transversale du roman : elle rend compte de toutes les tergiversations du sujet. Effectivement, c'est en termes de mauvaise foi que cela peut être analysé, plutôt qu'en termes de conflit inconscient, même si l'histoire est assez facile à œdipianiser. Tout en évitant la psychanalyse sauvage, on constate que les délibérations d'Adolphe concernant le bien-fondé de son sacrifice sont relatives à un désir qui s'éteint. L'indécision est le symptôme d'un désir qui s'évanouit. Adolphe est tout à fait justiciable de l'analyse que fait Lacan dans son Séminaire *L'éthique*, de l'altruisme moralisateur et de la méprise incluse dans cette position : « en voulant le bonheur de ma conjointe, sans doute je fais le sacrifice du mien, mais qui me dit que le sien ne s'y évapore pas aussi totalement ? »¹⁴

La vie amoureuse de Benjamin Constant est elle-même faite de revirements, d'indécisions, de retours en arrière, de mensonges incessants. Cette versatilité caractérisera d'ailleurs son itinéraire politique fait de compromissions, de revirements, dans la période agitée du Consulat de l'Empire et de la Restauration : « une girouette imprévisible » selon Henri Guillemin, le meilleur biographe de la jeunesse de Constant.¹⁵

¹¹ Racine, *Bérénice*, acte V, scène VII.

¹² Azoulay N., *Titus n'aimait pas Bérénice*, P.O.L éditeur, Paris, 2015.

¹³ Cf. blog de l'ECF.

¹⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique...*, op. cit., p. 220.

¹⁵ Guillemin H., *Benjamin Constant muscadin (1795-1799)*, éditions Utovie, 2009.

Il y a des délibérations qui sont fondées sur de fausses raisons moralisatrices ; elles masquent une position désirante du sujet, qui parfois relève de la mauvaise foi sartrienne.

Le sujet névrosé en analyse demande implicitement à l'analyste de lui dire « ce qu'il désire vraiment » et, donc, de choisir à sa place.

J'évoque la position de Sartre, pour lequel l'aliénation du désir n'empêche pas le libre choix, et, par conséquent, le directeur de conscience est un imposteur. Ainsi un élève de Sartre, pendant la guerre, est pris dans un dilemme – c'est l'époque où Sartre écrit *L'existentialisme est un humanisme* – ; comment résoudre le conflit suivant : s'engager dans la résistance, ou rester auprès de sa vieille mère, veuve ? Sartre ne lui répond pas. Finalement, le sujet a pris sa décision seul, on ne sait pas laquelle, mais c'est celle que Sartre avait prévue.

Nous pouvons à notre tour faire des suppositions : on peut penser que si le sujet s'adresse à Sartre – prof de philo, déjà connu à l'époque comme le philosophe de la liberté – que le jeune homme va choisir le combat pour la liberté, c'est-à-dire s'engager. Et peut-être que l'autre alternative – être le bon fils attentif à sa maman – bien que ce soit la position la plus confortable, ne pèse pas du même poids que la volonté de s'engager. Il suppose que Sartre ne va sans doute pas l'encourager à prendre la place du père mort à la guerre, à rester le phallus de sa mère, ou au moins sa consolation.

On n'en sait pas plus sur cet exemple. On ne peut faire que des suppositions. Il y en a une qui est certaine, c'est que le sujet avait déjà pris sa décision, et attendait que Sartre l'entérine (bien que ce dernier n'ait pas été un modèle d'héroïsme à cette époque).

Nous attaquons alors le morceau essentiel : alors que le conflit tragique peut être analysé à partir d'une tromperie du sujet sur lui-même, le conflit freudien en diffère totalement.

Dans le conflit que Freud appelle dynamique, il y a certes deux forces opposées, mais qui ne s'opposent pas sur le même terrain. Le sujet a besoin de la psychanalyse pour résoudre une énigme et l'un des termes de l'alternative est inconscient ; l'irrésolution, le dilemme, l'indécision inhibent le désir, sans que le sujet ne sache pourquoi. Qu'est-ce qui inhibe le désir ? Une instance qui le contredit, qui l'interdit, et qui produit le refoulement. Le sujet pense qu'il aurait tout intérêt à faire une chose, mais il ne la fait pas. Il ne sait pas pourquoi. Il devrait passer ses examens, il est inhibé, il n'arrive pas à travailler. Le jour de l'examen, il ne se réveille pas. Il ne comprend pas pourquoi : « Je ne sais pas ».

Freud, là, fait jouer, comme vous le savez, une instance inconsciente, paralysante, qui est l'interdit, par exemple, l'interdit paternel ou le surmoi. De toute façon, une censure que le sujet ignore et qui est vécue comme une impossibilité ou une impuissance.

Dans les débuts de la psychanalyse, c'était en termes de morale que le conflit était articulé. Par exemple, dans les *Études sur l'hystérie*, ce n'est pas au nom de la morale que la fille renonce à un désir, mais elle refoule le désir pour éviter un conflit moral. Par exemple, telle patiente a des symptômes dans le corps, qu'on déchiffre comme le refoulement d'un affect : elle est amoureuse de son patron, et ne le sait pas. Il y a donc un retour du refoulé, une conversion du désir, dans la douleur corporelle. Il faut rétablir la vérité et lui dire qu'en fait, sa douleur corporelle, c'est une douleur morale du fait qu'elle s'interdit d'avaliser son amour pour son patron. Alors, Freud lui dit : « Vous êtes amoureuse de votre patron ». Ce qui est trop dire et n'explique pas les causes d'un tel refoulement. Il en fait un effet de la morale.

Fräulein R., rappelons-nous, est amoureuse de son beau-frère, selon Freud. Jusque-là, ça va. Mais voilà que sa sœur meurt. À ce moment-là, l'idée surgit dans sa pensée : « Maintenant qu'elle est morte, je peux épouser mon beau-frère ». Le refoulement de cette pensée, qui est intolérable, incompatible avec sa morale, se convertit par un refoulement en astasie – abasie. Elle refuse d'être seule, elle a besoin de soutien. Il y a un appel à un Autre qui la soutienne. Cependant, il ne peut encore tenir compte de la jouissance incluse dans le symptôme. Ce

dernier témoigne tout autant d'une identification au beau-frère lui-même. Elle soutient son désir en tant que l'objet de celui-ci lui fait défaut définitivement. C'est l'absence du rapport sexuel entre sa sœur et lui qu'elle commémore par cette douleur physique.

Dans les *Écrits de Lacan*, il y a un exemple semblable, c'est aussi une astasie – abasie. C'est dans « L'agressivité en psychanalyse ». Il s'agit d'une fille qui ne tient pas debout sur ses deux jambes. Ca ne se passe pas très bien dans le transfert, dit Lacan. La fille est amoureuse d'un type épouvantable, auquel elle identifie l'analyste. Lacan ne touche pas à ça. Il lui interprète son symptôme en lui faisant « remarquer que l'appui [paternel] lui avait manqué »¹⁶. Et ça marche, le symptôme disparaît, tandis que sa passion morbide pour son amant n'a pas été touchée. Cette résolution court-circuite un éventuel conflit avec le père.

Freud, dans la dernière partie de l'article sur l'homosexualité féminine, dit que la littérature est très en avance sur la psychanalyse : elle décrit toujours des personnages indécis, quant à une décision à prendre en amour, et de manière privilégiée, la littérature décrit des sujets qui ne savent pas qu'ils sont amoureux.

À l'inverse, l'homme aux rats se plaît à croire qu'il est amoureux. Cet amour pour sa cousine se trouve entravé par différentes objections. Il est facile de montrer que ce n'est pas de l'ambivalence. En fait, l'ambivalence, c'est l'inhibition de la haine. Son doute sur l'amour ne fait que protéger une certitude, celle qu'habite le fantasme : la destruction du partenaire.

Lacan montre au fond que dans le désir obsessionnel, le terme qui compte, c'est le narcissisme, l'identification à l'autre. Il en résulte que les symptômes d'autodestruction reviennent à détruire l'autre. Par conséquent, on peut relire le cas de l'homme aux rats à partir de son sadisme, et à partir de l'inhibition de l'amour par la haine.

Il y a donc une inégalité des deux termes qui justifie tous les symptômes de procrastination. Est-ce que je prends la femme pauvre ou la femme riche ? Est-ce que je prends la brune ou la blonde ? La couturière ou la femme de la poste ?

C'est le rapport mortel à l'objet qui conditionne finalement tous ces attermoissements, plutôt qu'un conflit entre l'interdit paternel et la passion.

Lacan cite parfois d'autres sources, notamment Ferenczi, pour montrer que dans l'inhibition du désir, on ne peut pas toujours rendre compte de la fameuse distance à l'objet en termes de conflits ; comme si une instance interdictrice rendait le désir impossible. Au contraire, l'inhibition est due, notamment dans l'obsession, à une proximité du désir avec son objet. Cette proximité inclut justement la destruction de l'objet, tandis qu'au niveau conscient, il se sent prisonnier d'un conflit moral. Le sujet se protège donc lui-même contre cette agressivité, au lieu de se trouver prisonnier d'un conflit moral.

Qu'est-ce qui me tient à distance de mon prochain et de ma prochaine ? Ce n'est pas une simple *aphanisis* du désir. C'est l'agressivité qui mortifie ce dernier, comme il est manifeste dans le rêve de l'homme aux rats, concernant la fille de Freud et sa merde sur les yeux. Pour Freud, il y a conflit entre : est-ce que je l'épouse pour ses beaux yeux, est-ce que je l'épouse pour son argent ? À l'époque de l'homme aux rats, Freud dispose de l'équation : merde = argent, ce qui traduit effectivement une ambivalence de l'homme aux rats à cet égard. Son désir est perturbé par la question de la dette et de son argent. C'est un conflit : ou les beaux yeux, ou l'argent.

¹⁶ Lacan J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits, op. cit.*, p. 108.

Lacan finalement récuse ce binaire au profit d'une interprétation qui loge la mort au sein même du désir. Le désir lui-même est mortifié. Il n'a pas besoin d'une instance externe. « Il recule devant la mort qui le regarde de ses yeux de bitume ». C'est la dernière interprétation que Lacan donne du rêve.

En fait, Freud lui-même était sensible à la critique que nous faisons du conflit moral, qui est non pas un conflit d'instances, mais une paralysie du désir lui-même, une problématique interne à la jouissance. D'ailleurs, il remplace le conflit psychique par un conflit pulsionnel : un mélange pulsionnel que nous appellerions aujourd'hui, un nœud de jouissance. Il n'y a pas un Autre qui serait dans la tête et qui dirait : « tu ne jouiras pas ». C'est une reconstruction imaginaire.

L'impuissance ressentie de désirer est conditionnée par une impossibilité. C'est ce réel-là que vise Lacan. Il y a quelque chose dans la pulsion, dans la jouissance, qui rend la satisfaction impossible. Le névrosé invente un roman familial, un mythe familial, un interdicteur, qui suscite des fictions ; elles justifient cet impossible qui se solde par un sentiment d'impuissance.

Par exemple, le dernier Freud est assez sensible à cet aspect quand le sujet est en proie à l'angoisse. Ce n'est pas tellement l'instance interdictrice qui produit l'*aphanisis* du désir, mais un trop de jouir incompatible, qui déborde le sujet d'angoisse.

Je disais que Lacan n'était pas très adepte d'une théorie du conflit. En revanche, si on critique le dualisme, on tombe dans le monisme. Il y a un danger historique à tomber dans le monisme : c'est Jung. On évite une jouissance pour consentir à une autre. On est toujours là dans le monisme de la jouissance, la clinique enseigne pourtant la diversité des façons de dire non à la jouissance, notamment celle du corps.

Lacan impute à un ratage structurel les embrouilles de la jouissance, plutôt que de poser un principe extérieur qui serait l'Œdipe, le père ou la loi du père.

Par exemple, pour Hamlet. Il est lui-même identifié au phallus : c'est pourquoi il ne peut pas toucher le phallus sans se toucher lui-même. C'est plutôt par une identification paradoxale que l'on explique l'aboulie et l'hésitation d'Hamlet, plutôt que par l'idéal paternel, auquel il ne croit plus.

J'avais aussi l'exemple de Kris et de l'homme aux cervelles fraîches. Tout le monde connaît l'exemple de l'inhibition de ce sujet : un intellectuel qui prétend ne pas pouvoir travailler car il a la certitude de piquer les idées des autres. Il ne peut pas s'en empêcher. Il a donc le sentiment d'être un plagiaire. Je suis un faussaire, tout ce que j'écris ne vaut rien puisque ce sont d'autres que moi qui y ont pensé avant. Kris, son analyste, partisan de l'ego psychologie lui dit : « C'est parce que vous refoulez l'idée d'être un voleur que vous avez l'impression que vous volez. Il y a donc une instance morale qui vous punit. » Il n'écrit plus rien parce qu'il croit qu'il est un voleur.

Mais Lacan rectifie : vous le traitez comme un obsessionnel. Effectivement, un obsessionnel qui imagine, qui fantasme qu'on lui interdit quelque chose, un obsessionnel en conflit avec lui-même, alors que le symptôme serait mieux désigné par « anorexie quant au mental », c'est-à-dire que ses idées à lui n'ont pas de goût. Or, l'idée ne vit que par le désir que cette idée à d'exister, c'est vraiment une proposition spinoziste.

Et l'idée chez lui, la pensée, est contaminée par la pulsion orale. Celle-ci n'a jamais été complètement symbolisée. Penser, trouver une idée, pour lui, c'est « miam, miam », c'est manger quelque chose. Lacan dira : « c'est manger du rien ». Lacan ajoute que quelque chose dans la pulsion n'a pas été symbolisé, n'a pas été « primordialement retranché ». Donc là on

peut penser que Lacan fait allusion à quelque chose de forçé, de non symbolisé dans la jouissance orale, sans qu'on puisse tenir le sujet pour psychotique.

La jouissance de ce sujet, c'est de bouffer les idées des autres, parce qu'il n'y a que ça de bon. Il n'a pas l'idée qu'il pourrait avoir des idées à lui. Ce n'est pas la même chose que la peur d'être un voleur. Il ne peut pas penser qu'il peut avoir une pensée à lui. Les pensées bonnes sont toujours à aller chercher ailleurs.

Comme l'analyste ne comprend pas ça, le sujet passe à l'acte. Plus exactement, il réalise un acting-out. Ça se passe à New-York. Il va reluquer les boutiques de *Delicatessen*, les épiciers juifs de New-York, et se fixe sur des cervelles fraîches. Quand il voit une cervelle, il craque. Lacan fait valoir là non pas un mécanisme de refoulement, mais un paradoxe de la jouissance.

L'autodestruction fait partie du programme de la jouissance. Aujourd'hui, le désir lui-même est noyauté par un impératif de jouissance. Il n'est pas forcément fonction du désir de l'Autre. Dans l'exégèse de l'œuvre de Lacan, on a glissé, finalement, du désir à la jouissance, qui, éventuellement, échappe à la dialectique de l'Autre, et alors du coup à l'interdiction de l'Autre. C'est sensible dans ce qu'on appelle le dernier Lacan : on voit que le désir est noyauté lui-même par une impasse de la jouissance.

Il en résulte que l'éthique de la psychanalyse n'est pas la libération du désir. À partir de l'aphorisme connu du Séminaire VII sur l'éthique, « ne cède pas sur ton désir », comme si c'était le corollaire de l'éthique kantienne, agis de telle sorte que tu ne cèdes jamais sur ton désir.

Pourtant, dans l'opinion commune, l'idée à un moment s'est imposée que la psychanalyse, était une entreprise de libération du désir. Ça a donné mai 68, et des mots d'ordre comme « jouir sans entrave », lequel mot d'ordre s'autorisait de ce qu'il y a de plus dévoyé à l'époque de la psychanalyse : la théorie énergétique de Wilhelm Reich. Quelque chose n'a pas été compris par la psychanalyse et Lacan rendait les psychanalystes eux-mêmes responsables de cette bétise.

Les psychanalystes n'ont pas saisi l'essence du refoulement originaire. Les progressistes ont laissé croire que les difficultés sexuelles de la jeunesse, le refoulement, l'inhibition, la guerre des sexes, tout cela était un produit d'une société mal faite.

Dans *Télévision*, J.-A. Miller interroge Lacan : « On vit mal, c'est la faute à la famille, c'est la faute au capitalisme. »¹⁷ Et c'était effectivement le mot d'ordre des soixante-huitards de l'époque. Mais le problème, c'est que les psychanalystes n'ont jamais réussi à articuler en quoi W. Reich avait tort.

Lacan revient sur le S_2 , sur le savoir. Il y a un trou dans la jouissance, il y a une impossibilité justement de sa réalisation, qui se monnaie en castration, en imaginaire, mais il y a un impossible. C'est aussi les limites de sa neutralité : Freud ne veut pas prendre parti pour un parti ou un autre. Il y a un conflit chez le sujet entre deux instances. Il ne faut pas prendre parti pour la morale, il ne faut pas prendre parti forcément pour la pulsion, qui a un pied dans la pulsion de mort.

Donc l'éthique du psychanalyste, c'est de réaliser les conditions pour que le sujet prenne sa décision, sans que le psychanalyste soit un mentor, un directeur de conscience.

Lacan considère qu'il faut continuer à faire pivoter le sujet sur l'objet *a*, qui reste en travers de la gorge du signifiant, en travers de la gorge du dilemme, qui est au-delà du dilemme conscient/inconscient.

Texte retranscrit et établi par Séverine Buvat

¹⁷ Cf. Lacan J., « *Télévision* », *op. cit.*, p. 529.