



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio estetico

ISSN 2499-8729

Chiara Agagiù
Lucilla Albano
Daniela Angelucci
Nicola Copetti
Claudio D'Aurizio
Guy-Félix Duportail
Giulio Forleo
Giulia Guadagni
Federico Leoni
Chiara Mangiarotti
Caterina Marino
Fernando Muraca
Fabio Domenico Palumbo
Jacques Rancière
Grazia Ripepi
Rosamaria Salvatore
Valentina Sirangelo
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA 

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 3 - L'inconscio estetico
Giugno 2017

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 3 - L'inconscio estetico

Giugno 2017

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

La contemporaneità tra inconscio estetico ed estetica dell'inconscio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio estetico

L'inconscient esthétique: une interview à Jacques Rancière

Fabrizio Palombi.....p. 18

“The Unconscious is structured as Yugoslavia”: appunti sulle intersezioni filosofiche, artistiche e politiche nella Slovenia pre-indipendente

Chiara Agagiù.....p. 28

Il corpo Unheimlich di Almodovar

Lucilla Albano.....p. 34

Tra la mano e il metallo. Freud, Benjamin e l'inconscio ottico

Daniela Angelucci.....p. 47

Il cinema parla la lingua del corpo

Chiara Mangiarotti.....p. 58

L'inconscio potere delle immagini digitali

Fernando Muraca.....p. 67

Risvolti inconsci. Arte e psicoanalisi nell'opera di Hermann Hesse

Grazia Ripepi.....p. 85

L'inconscio e lo sguardo nell'epoca della trasparenza

Rosamaria Salvatorep. 96

Mito e alchimia. Il gioco dello smeraldo di Ioan Petru Culianu

Valentina Sirangelo.....p. 106

Inconscio, arte e utopia. Da Marcuse a Baudrillard

Giovambattista Vaccaro.....p. 121

Inconsci

<i>Lacan et L'Anti-Œdipe, une tentative de rapprochement</i> Nicola Copetti.....	p. 140
<i>Kant et Eichmann, fascisme et bonne volonté de jouissance</i> Guy-Félix Duportail.....	p. 148
<i>La Cosa, le cose, gli oggetti.</i> <i>Riflessioni critiche intorno allo statuto freudiano di «das Ding»</i> Giulio Forleo.....	p. 165
<i>Anti-Oedipus and Lacan. The question about the Real</i> Giulia Guadagni.....	p. 179
<i>Edipo e gli insetti</i> Federico Leoni.....	p. 191
<i>La Alice di Deleuze: estetica dei simulacri e logica dei paradossi</i> Fabio Domenico Palumbo.....	p. 200

Recensioni

Rancière, J. (2001), <i>L'inconscio estetico</i> , tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2016. Claudio D'Aurizio.....	p. 226
Ciaramelli, F. (2017), <i>Il dilemma di Antigone</i> , Giappichelli, Torino. Giulia Guadagni.....	p. 231
Žižek, S. (1997), <i>Che cos'è l'immaginario</i> , tr. it., il Saggiatore, Milano 2016. Caterina Marino	p. 236

Notizie biobibliografiche degli autori.....	p. 241
--	---------------

Kant et Eichmann, fascisme et bonne volonté de jouissance.

Guy-Félix Duportail

Parler d'une éthique de la psychanalyse ne va pas de soi. Le plus souvent l'apport de la psychanalyse dans ce domaine se limite en effet à une psychanalyse de la morale, c'est-à-dire à l'étude de la genèse du surmoi. De la psychanalyse de la morale à l'éthique de la psychanalyse, il y a donc un *saut*, celui-là même qu'accomplit Lacan dans son séminaire, en 1960. Pour l'accomplir Lacan doit abandonner le naturalisme de Freud et produire une interprétation directement éthique de la *métapsychologie* freudienne. Comme il le dit:

Il y a chez Freud la perception de la dimension propre où se déploie l'action proprement dite, et il ne faut voir dans l'apparence d'un idéal de réduction mécanistique qui s'avoue dans l'*Entwurf* (le projet de psychologie scientifique de Freud, 1895) que la compensation, la contrepartie de la découverte freudienne des faits de la névrose, qui est, dès le principe, aperçue dans la dimension éthique où elle se situe effectivement. Ce qui le montre, c'est que le conflit y est au premier plan, et que dès l'abord, ce conflit est massivement d'ordre moral (Lacan, 1959-1960, p. 46).

Aux yeux de Lacan, le scientisme de Freud n'aura donc été qu'un prétexte pour légitimer la psychanalyse naissante. Sous le masque du savant positiviste, Lacan retrouve l'étudiant en philosophie:

Nous ne pouvons manquer de penser que Freud, qui avait assisté en 1887 au cours de Brentano sur Aristote, transpose ici, dans la perspective d'une mécanique hypothétique, l'articulation proprement éthique du problème - certes d'une façon purement formelle, et avec un accent complètement différent (*ivi*, p. 39).

Par suite, le séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse* entamera un dialogue serré avec la tradition philosophique autour de la "question morale", c'est-à-dire, tout simplement, *la question du bien et du mal*. Il est clair que, pour Lacan, la psychanalyse définie comme *praxis* - et le mot n'est pas choisi au hasard - revient sur un terrain qu'elle n'aura, en réalité, jamais quitté.

Comme sur d'autres questions, l'approche lacanienne de l'éthique minore la dimension imaginaire. Comme on le sait, l'imaginaire fait partie des trois catégories qui fondent la pensée de Lacan et qui sont le *symbolique, l'imaginaire et le réel*.

Le symbolique désigne le champ de la parole et du langage. Il porte la parole dans sa dimension constituante du sujet, de pacte fondateur, et d'appel en la foi de la parole donnée. Garant de la vérité, le symbolique est encore le lieu de la loi du désir.

L'imaginaire, lui, est l'ordre de tout ce à quoi le sujet se prend et en quoi il se rassemble: images, fantasmes, représentations, ressemblances et significations. C'est le champ par excellence du narcissisme, du corps comme image, de la fantaisie et des fantasmes. Dans le contexte de la vie morale, l'imaginaire s'instancie comme idéal du Moi et se déploie selon un processus d'identification. Là-contre, l'éthique de la psychanalyse sera une éthique du désir qui s'orientera à partir du réel au sens lacanien. Le réel s'impose comme une existence absolue, existence impossible à symboliser, qui se manifeste comme ce qui cloche et qui résiste à nos explications, jusqu'à provoquer un traumatisme.

La plupart du temps, ce sont la logique et les mathématiques qui servent à la démonstration de ce qui est non formalisable et qui échappe au symbolique (le modèle étant le théorème de Gödel). Comme de juste, l'éthique de la psychanalyse porte elle-aussi sur une *impasse de la formalisation*, mais cette fois-ci en un sens non directement mathématique, ce qui constitue à mes yeux l'originalité du *séminaire VII*. Comme nous le verrons, cette impasse est celle du *formalisme en éthique* et, du même coup, l'impasse de la philosophie pratique de Kant. Adopter la perspective du désir en éthique, aurait donc pour conséquence majeure l'abandon du primat du devoir-être. Toutefois, ce n'est pas seulement le dialogue critique avec Kant qui motive la mise en avant du réel dans *l'Éthique de la psychanalyse*. L'accent mis sur le réel vient tout d'abord de la donne freudienne du problème moral. Comme toujours, l'éthique présuppose une psychologie. Rappelons brièvement celle de Freud qui est constamment présupposée par Lacan.

1. La métapsychologie

Dans la perspective freudienne, l'esprit humain, de sa propre pente, est soumis au primat du principe de plaisir, au sens où il fuit le déplaisir. Il s'ensuit que l'esprit se meut tendanciellement vers le leurre et l'erreur. L'appareil psychique, au niveau des processus primaires de la pensée, ne semble pas fait pour satisfaire réellement le besoin, mais pour l'halluciner. Nous nous payons de représentations et de rêves. Mais c'est aller droit à l'insatisfaction et à la frustration. Il convient donc que

s'oppose au principe de plaisir un principe de correction, le fameux principe de réalité.

Selon Lacan, le commandement moral partage avec les mathématiques et la logique, le privilège insigne de nous orienter vers le réel. Pourquoi cela? La raison en tient à ce que la vérité du principe de plaisir se situe en fait *au-delà* du principe de plaisir, dans la pulsion de mort qui le met en échec, comme Freud, dans les années vingt, le posera lui-même dans *l'au-delà du principe de plaisir*. La satisfaction de toute pulsion, dont la pulsion de mort donne le paradigme, est dès lors caractérisée comme *jouissance*. En effet, la jouissance n'est pas le plaisir, car elle peut être aussi bien souffrance. De fait, la jouissance, terme typiquement lacanien, nous mène toujours au-delà de la quête du plaisir, très exactement comme l'éthique kantienne distingue le *Wohl*, le bien-être selon le plaisir, et le Bien - *das Gute* - l'objet pratique subsumé par la loi morale. On devine que Lacan va justement exploiter ce recouvrement de la loi kantienne et de la jouissance.

Dans la clinique psychanalytique, la jouissance se manifeste exemplairement dans la contrainte de répétition. Elle est plus précisément *ce que vise* la répétition pulsionnelle comme visée d'une satisfaction autre que l'agrément. On songera par exemple à la satisfaction prise à l'ascension d'un sommet en très haute montagne. L'ascension de l'Everest ou du K2 va bien au-delà de la recherche du plaisir. De plus, la jouissance met en jeu le symbolique et le réel. La quête de satisfaction de la pulsion suit en effet les rails de la signifiante et rate son objet par principe: «une situation qui se répète, déclare Lacan, comme situation d'échec par exemple, implique des coordonnées non plus de plus et de moins de tension, mais d'identité signifiante de plus ou moins comme signe de ce qui doit être répété» (Lacan, 1966-1967, leçon du 15 février 1967). Par suite, «la jouissance est visée dans un effort de retrouvailles et elle ne saurait l'être qu'à être reconnue par l'effet de la marque, cette marque même y introduit la flétrissure - si c'est répété ce n'est plus l'origine - d'où résulte cette perte» (Lacan, 1968-1969, p. 121).

Comme on le voit, si le principe freudien de réalité nous pousse à croire que l'on peut trouver dans le monde perçu un objet qui corresponde à nos représentations inconscientes, en revanche, selon Lacan, l'objet de satisfaction est toujours-déjà perdu, nous ne retrouverons jamais dans la réalité que des marques de l'objet, quelle que soit notre ardeur à le retrouver.

La vie de l'esprit selon Lacan est donc polarisée par la quête d'une satisfaction particulière dont l'objet s'est absenté. L'objet de la jouissance est un objet vide qui fait trou dans la réalité, et que Lacan désigne comme la Chose, *das Ding* ou encore l'objet *a*. Des poètes comme Celan ou Mallarmé diraient «Le rien». Curieusement, nos pulsions se satisfont de cette Chose vide sur le mode du paradoxe, puisque leur objet est escamoté. La satisfaction pulsionnelle réside alors dans le bouclage d'un trajet autour du point vide de la Chose. La trajectoire de la pulsion peut varier selon

différents modes caractéristiques des grands types de névroses ou de psychoses. L'obsessionnel, par exemple, passe son temps à éviter le but de son désir, car il lui procurerait trop de plaisir; l'hystérique en fait un objet d'insatisfaction, dont il ou elle se satisfait, et le paranoïaque, lui, n'y croit pas, car le réel n'existe pas à ses yeux. Cela étant dit, au fil du séminaire sur l'*Ethique*, Lacan énumère bon nombre d'ersatz de la Chose: l'œuvre d'art chez les créateurs, le vase du potier dans la méditation de Heidegger, l'ordre de la nature chez le physicien, la Dame de l'amour courtois, la Mère chez Mélanie Klein, etc.

Par suite, avec Freud et Lacan, le fondement psychologique du problème moral se trouve complètement renouvelé. Son trait le plus remarquable est que la satisfaction qui s'obtient à tourner autour d'un vide se distingue radicalement du plaisir, de sorte que cette étrange satisfaction pulsionnelle *échoue à nous rendre heureux*. La mère est interdite et la transgression incestueuse est *tragique*; la Dame des poètes et des troubadours est froide et distante, les himalayistes se tuent en montagne, et les poteries heideggeriennes finissent par encombrer le salon... Aussi, d'un point de vue psychanalytique, est-il plus lucide de soutenir que la quête du bonheur relève de l'illusion, car rien ne prédispose la nature humaine à celui-ci. Tout comme il n'y a pas de rapport sexuel entre l'homme et la femme, il n'y a pas de *Souverain Bien*. Le réel en psychanalyse, c'est aussi ce qui cloche, ce qui ne va pas. Le message lacanien reste dans le ton du *malaise dans la civilisation*.

2. Kant avec Sade

Dans ces conditions, la confrontation avec l'éthique déontique des modernes et, au premier chef, avec la philosophie morale de Kant, présente un intérêt tout particulier. La critique de l'eudémonisme ne fait-elle pas pleinement partie de la morale kantienne? En quoi dès lors consiste la critique lacanienne de Kant?

Lacan situe tout d'abord la pensée morale kantienne dans le contexte d'une crise de l'éthique survenue au XVIII^e siècle. Selon Lacan, cette crise surgit avec la physique moderne:

Que signifie-t-il? Il signifie, [...] que ce que l'on a toujours cherché à la place de l'objet introuvable, c'est justement l'objet que l'on retrouve toujours dans la réalité. A la place de l'objet impossible à retrouver au niveau du principe de plaisir, il est arrivé quelque chose qui n'est rien que ceci, qui se retrouve toujours, mais se présente sous une forme complètement fermée, aveugle, énigmatique - le monde de la physique moderne. Voilà autour de quoi [...] s'est jouée effectivement à la fin du XVIII^e siècle, lors de la révolution française, la crise de la morale, voilà ce à quoi la doctrine freudienne apporte une réponse (Lacan, 1959-1960, p. 86)

Ce qui revient toujours à la même place, c'est l'ordre de la nature, comme le montre depuis toujours aux yeux des hommes la contemplation de la voûte céleste. De façon plus abstraite, Lacan parle ci-dessus des lois de la nature, c'est-à-dire d'un ensemble d'objets soumis à des lois, mais c'est le même scénario qui se joue ici puisqu'à travers les lois, on se réfère encore à des objets dont l'apparition est prédictible et par conséquent potentiellement répétitive. La nature, comme système de lois assurant le retour régulier des phénomènes, vient à la place de la Chose, comme pour leurrer le désir qui s'oriente en fonction de l'objet perdu. Dans cette substitution de l'objet de la physique à la Chose du désir, Lacan isole ce que l'on pourrait désigner comme une *crise de sens* de la vie libidinale, car l'objet cause de jouissance n'a plus rien d'humain dans le monde inauguré par la physique¹. Avec l'avènement de la science galiléenne, les substituts de la Chose s'éloignent du monde perçu et, par suite, du monde la vie comme dira Husserl dans sa *Krisis*. Et Lacan de poursuivre: «l'éthique kantienne surgit au moment où s'ouvre l'effet désorientant de la physique, parvenue à son point d'indépendance par rapport à *das Ding*, au *das Ding* humain, sous la forme de la physique newtonienne» (*ivi*, p. 93).

Le diagnostic de Lacan est fondé. La philosophie morale kantienne est en effet l'écho direct de cette crise de sens qui surgit avec la science contemporaine. Rappelons pour mémoire que l'ensemble de la *Métaphysique des Mœurs* est une détermination par concepts purs des fins de l'homme. Le but de cette *catharsis* conceptuelle est très exactement de construire *a priori* une *seconde nature*, c'est-à-dire un ensemble d'objets soumis à des lois, comme en physique. Ainsi, dans la *Métaphysique des mœurs*, l'objet pratique - le Bien, *das Gute* - n'est autre qu'une fin à réaliser par l'agent. Il s'agit d'une fin objective, c'est-à-dire universelle et nécessaire, qui n'a plus rien de l'objet d'un désir pathologique au sens kantien. Toutefois, pour réaliser cette fin objective, il faut pouvoir la reconnaître parmi toutes nos fins possibles. Or, quel critère possédons-nous pour cela? Comme cette seconde nature n'est autre que le monde de la liberté, et comme la loi morale est la *ratio cognoscendi* de celle-ci, c'est le *devoir* qui constituera le critère de sélection des fins à accomplir. Par exemple, le respect des personnes comme fin en soi présuppose le règne de la loi morale. Mais que veut la Loi? La loi veut la loi. La loi nous enjoint de faire la loi, soit de mettre en oeuvre une forme vide qui vaut pour finalité de notre action. La loi est un impératif vide d'objet, elle est un impératif *catégorique*. D'où la formule bien connue: «*Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi universelle de la nature*» (Kant, 1785, p. 58).

La Loi apparaît donc bien comme un principe d'ordre dans l'action humaine visant à instaurer un règne des fins; la Loi morale est le *Ding* de Kant, sa Chose vide

¹ Comme en témoigne le destin tragique du physicien génial que fut Majorana, «le physicien absolu» comme dit Etienne Klein dans l'ouvrage qu'il lui consacre (cfr. Klein, 2013).

qui revient toujours à la même place, comme les étoiles dans le ciel nocturne, et sans doute est-ce là le motif inconscient qui motiva Kant, dans sa *Critique de la raison pratique*, à réunir l'infini moral métaphysique et l'infinité physique du ciel étoilé. Comme le dit le passage bien connu: «Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique: *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi*» (Kant, 1788, p.173).

Toutefois, quand le devoir est le mobile de l'action, le désir est tellement purifié que la fin objective qui en découle ne ressemble en rien à nos fins subjectives. La crise de sens de la science s'est étendue, elle est devenue également crise de sens de l'éthique. De Newton à Kant la conséquence est donc bonne pour la raison pure mais catastrophique pour notre sensibilité: *la philosophie morale ne parle plus de nous*. Le Bien comme fin objective déterminée par la Loi morale n'a plus rien à voir avec la "nature humaine". *Le désir kantien vient d'un pays où nous ne naquîmes point*. Aussi, est-ce de façon pertinente que Lacan rapproche la volonté kantienne d'un programme d'ordinateur. Comme nous sommes en 1960, le geste est de surcroît visionnaire. En tout cas, l'image de l'ordinateur illustre parfaitement la déshumanisation de l'éthique opérée par la raison pure:

Dès lors, énonce Lacan, au point où nous en sommes de notre science, une rénovation, une mise à jour de l'impératif kantien, pourrait s'exprimer ainsi, en employant le langage de l'électronique et de l'automatisme. "N'agis jamais qu'en sorte que ton action puisse être programmée". Ce qui nous fait faire un pas de plus dans le sens d'un détachement encore plus accentué, sinon le plus accentué, d'avec ce que l'on appelle un souverain bien (Lacan, 1959-1960, p. 94).

La critique lacanienne ne se réduit pas cependant à un cri de révolte de l'homme empirique face au moi nouménal, cela est certes présent en filigrane, mais ne caractérise pas spécifiquement la pensée de Lacan. L'apport de Lacan réside dans son interprétation du formalisme kantien. Au-delà du constat de crise de sens de l'éthique, en quoi consiste-t-elle?

La critique lacanienne soutient que Kant est "avec Sade" comme l'indique explicitement le titre de l'un des textes des *Ecrits*. Lacan rédigea *Kant avec Sade* en 1962, dans l'après-coup de son séminaire sur *l'Éthique*. Lacan déplace ainsi Kant de son rôle traditionnel de fondateur de l'idéalisme allemand, pour l'inscrire dans une lignée littéraire plutôt sulfureuse et subversive, qui va de Sade aux poètes surréalistes, en passant par Baudelaire et Lautréamont. Comme il l'écrit:

Ici Sade est le pas inaugural d'une subversion [il s'agit de la subversion de la tradition qui pose l'attrait de l'homme pour le bien], dont, si piquant que cela

semble au regard de la froideur de l'homme, Kant est le point tournant, et jamais repéré, que nous sachions, comme tel. *La philosophie dans le boudoir*, vient huit ans après la *Critique de la raison pratique*. Si, après avoir vu qu'elle s'y accorde, nous démontrons qu'elle la complète, nous dirons qu'elle donne la vérité de la *Critique* (Lacan, 1962, p. 765-766).

Sade s'accorderait donc avec Kant et offrirait même la *vérité* de la *Critique* kantienne. La thèse est ambitieuse et même scandaleuse pour un philosophe. Elle mérite d'autant plus notre attention.

La Philosophie dans le Boudoir, introduit ce que j'appellerais la *dé-sublimation de la pulsion* dans l'histoire de l'éthique. En effet, ce qui change radicalement avec Sade, du moins Sade tel que nous permet de le lire Lacan, c'est que le mal et le bien viennent à coïncider dans l'accès forcé à la jouissance pulsionnelle, c'est-à-dire dans la transgression élevée au rang de commandement "moral". Car on peut s'estimer *bien dans le mal*, là où surmoi et pulsion de mort se recouvrent, puisque c'est le surmoi qui nous ordonne de jouir, quoi qu'il en coûte à notre sensibilité. Le surmoi nous enjoint dès lors de satisfaire une pulsion dominée par le motif d'une répétition symbolique et non pas organique et qui, pour cette raison même, est d'autant plus infernale qu'elle n'écoute plus les réactions naturelles du corps. «Jouis!», tel est l'impératif du surmoi selon Lacan «Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de jouissance – Jouis!» (Lacan, 1972-1973, p. 10).

Dans le recouvrement du bien et du mal qui se produit dans cette exhortation qui nous enjoint d'aller jusqu'au bout de la poussée pulsionnelle, quel qu'en soit le prix à payer pour autrui et pour nous-mêmes, il y a manifestement une crise de l'éthique, puisque le bien et le mal, ses deux objets fondamentaux, ne font plus qu'un:

Pour atteindre absolument *das Ding*, dit encore Lacan, pour ouvrir toutes les vannes du désir, qu'est-ce que Sade nous montre à l'horizon? Essentiellement la douleur. La douleur d'autrui et aussi bien la douleur propre du sujet, car ce ne sont à l'occasion qu'une seule et même chose. L'extrême du plaisir, pour autant qu'il consiste à forcer l'accès à la Chose, nous ne pouvons le supporter. C'est ce qui fait le côté dérisoire, le côté – pour employer un terme populaire – maniaque qui éclate à mes yeux dans les constructions romancés d'un Sade (Lacan, 1959-1960, p. 97).

Le dévoilement du côté obscur du surmoi vaut naturellement pour l'impératif catégorique. Lacan n'a aucun mal à en donner une version sadienne. Dans un style kantien, il formule la maxime sous-jacente à la *Philosophie dans le boudoir*: «J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'ai le goût d'y assouvir». (Lacan, 1962, pp. 768-769).

Telle est la maxime que Sade, dans *Français encore un effort pour être républicains*, proposait d'ériger en loi de la jeune République française. La maxime sadienne satisfait aux critères kantien, puisque:

que sa seule annonce (son kérygme) a la vertu d'instaurer à la fois – et cette rejection du pathologique, de tout égard pris à un bien, à une passion, voire à une compassion, soit la rejection où Kant libère le champ de la morale, et la forme de cette loi qui est aussi sa seule substance, en tant que la volonté ne s'y oblique qu'à débouter de sa pratique toute raison qui ne soit pas sa maxime elle-même (*ivi*, p. 770).

Le résultat de cet éclairage oblique de Kant par Sade n'est pas trivial. L'ennemi le plus radical de la raison pratique apparaît comme étant la raison elle-même, mais réduite au simple esprit de système, à l'idée d'un principe universel en droit de logique. Comme le souligne encore Lacan:

Pour que cette maxime fasse la loi, il faut et il suffit qu'à l'épreuve d'une telle raison, elle puisse être retenue comme universelle en droit de logique. Ce qui, rappelons-le de ce droit, ne veut pas dire qu'elle s'impose à tous, mais qu'elle vaille pour tous les cas, ou pour mieux dire, qu'elle ne vaille en aucun cas, si elle ne vaut pas en tout cas (*ivi*, p. 767).

La loi morale réduite à un *algorithme formel* se révèle comme *en-deçà du bien et du mal*, de sorte que son application peut engendrer indifféremment le pire comme le meilleur des mondes: la communauté des hommes de bonne volonté ou bien la pseudo-communauté des tortionnaires et de leurs victimes.

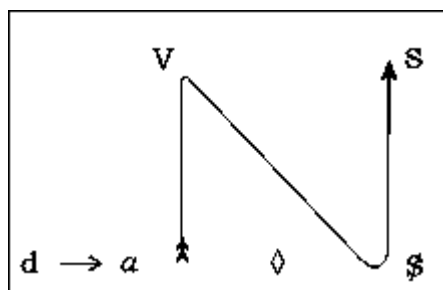
On pourrait toutefois reprocher à Lacan sur ce point de réduire la raison à la logique et le champ de la morale kantienne à la seule rejection du pathologique. Tout principe universel en droit de logique n'est pas nécessairement un principe de législation rationnel ou principe de la raison pratique. L'universel logique s'applique à des cas, la législation universelle à des êtres libres. En effet, si la première condition de possibilité de l'objet pratique est bien son universalisation comme critère d'objectivité, il existe une *seconde condition*, qui est tout autant nécessaire, à savoir l'exigence d'explication de l'action exclusivement en termes de liberté. Malgré cette réserve critique, reconnaissons toutefois que Lacan met remarquablement en lumière *l'envers sombre du formalisme en éthique*. Il est bien celui d'une crise de sens, lorsque le Bien et le Mal deviennent indistincts d'être neutralisés par une procédure formelle. En fait, *Kant avec Sade* montre qu'une procédure comme celle de l'universalisation peut prendre subrepticement appui sur un fantasme pervers. Le manque de sens produit une sorte d'appel d'air que l'imaginaire vient combler.

La seconde faille découverte par Lacan réside dans le rôle accordé à la voix de la raison, *die Stimme der Vernunft*. Comme on le sait, la loi morale se donne comme un phénomène des plus particuliers, en l'occurrence comme une voix. C'est le type de manifestation que Lacan appelle un objet *a*, objet cause de désir, comme le sont encore le regard ou le sein. Comme le dit encore Kant dans *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*: «chaque homme trouve en sa raison l'Idée du devoir et tremble lorsqu'il entend sa voix d'airain pour peu que s'éveillent en lui des penchants qui lui donnent la tentation de l'enfreindre» (Kant, 1796, p. 104).

De même, dans le fantasme sadien, la voix est l'instrument du tourmenteur. Je cite Lacan:

Observons que le héraut de la maxime n'a pas besoin d'être ici plus que point d'émission. Il peut être une voix à la radio, rappelant le droit promu du supplément d'effort qu'à l'appel de Sade les Français auraient consenti, et la maxime devenue pour leur République régénérée Loi organique. Tels phénomènes de la voix, nommément ceux de la psychose, ont bien cet aspect de l'objet. Et la psychanalyse n'est pas loin en son aurore d'y référer la voix de la conscience (Lacan, 1962, p. 772).

On peut ainsi situer la voix sur le graphe du fantasme pervers, tel qu'on peut le lire dans les *Ecrits*, à la place de l'objet *a*:



Lacan, 1962, p. 774.

Sur le graphe ci-dessus, l'opérateur du fantasme pervers est ce *V* à entendre comme volonté de produire la division du sujet tourmenté, en le soumettant à un *vel*/logique, un «ou bien...ou bien...». Les tourmenteurs sadiens mettent en effet tout en œuvre pour obtenir l'aliénation de leur victime, en la plaçant face à un choix qui la déplace de l'agréable vers la jouissance. Sur le graphe, le sujet est ici un sujet (*S*) voué à la recherche du plaisir, c'est le sujet pathologique au sens de Kant. Le sujet de l'inconscient, *S* barré sur le graphe, est celui qui est entraîné au-delà du service des biens, au point limite du désir, soumis par le tourmenteur à un choix forcé qui le clive. Enfin, le tourmenteur attribue la division du sujet à sa victime, alors qu'il la

provoque et qu'il se place en dehors de la division du sujet en prenant la place de l'objet *a*, celle de la voix.

Le fantasme pervers est donc un dispositif qui vise à satisfaire la Volonté du tourmenteur, déterminable comme volonté de jouissance:

Reste le V qui à cette place tenant le haut du pavé paraît imposer la volonté dominant toute l'affaire, mais dont la forme équivoque évoque la réunion de ce qu'il divise en le retenant ensemble dans un *vel*, à savoir en donnant à choisir ce qui fera le S (S barré) de la raison pratique, du sujet brut du plaisir (sujet "pathologique"). C'est donc bien la volonté de Kant qui se rencontre à la place de cette volonté qui ne peut être dite volonté de jouissance qu'à expliquer que c'est le sujet reconstitué de l'aliénation au prix de n'être que l'instrument de la jouissance (Lacan, 1962, p. 775).

Lacan souligne enfin que, dans le passage à la faculté supérieure de désirer, c'est-à-dire à un désir soumis à la Loi, on aboutit chez Kant comme chez Sade, au même sacrifice de l'objet pathologique (la fin subjective). Dans les deux cas on sollicite le libre jeu de la pulsion définitive ou ce qu'après Kant Schopenhauer appellera la volonté en soi (*Wille*), comme volonté de volonté qui n'aura plus d'autre objet qu'elle-même. Avec le devoir, on constate encore que la raison chez Kant provoque elle aussi une certaine douleur; elle exerce une violence sur la sensibilité. Quand la loi morale est le mobile de l'action, le moi en pâtit et il peut devenir le souffre-douleur du surmoi. Notons en passant que, dans la *généalogie de la morale*, Nietzsche avait déjà remarqué que l'impératif catégorique présentait des relents de cruauté et qu'il gardait en lui la trace des souffrances qui présidèrent à la formation d'un être capable de tenir des promesses, et ainsi d'établir une continuité dans l'exercice de sa volonté.

Certes, il faut nuancer ce jugement accablant pour Kant et dire que Loi et jouissance ne sont solidaires que sous l'espèce du surmoi en régime pervers. Ce qui ne veut pas dire qu'ils le soient sous d'autres rapports, car la fonction première de la loi est justement de maintenir l'écart entre le sujet et la Chose interdite, alors que la jouissance est, à l'inverse, liée à un commandement d'accès forcé à la Chose, ce qui suppose de prendre pour loi la transgression de la loi. La loi est donc foncièrement loi du désir, principe de distance vis-à-vis de la Chose, comme l'exhibe exemplairement l'interdit de l'inceste ou encore le décalogue biblique. Mais l'éthique de la loi possède, en somme, un double-fond, un côté obscur, comme l'avait bien vu Saint Paul dans son *Epître aux romains*.

Mais quelle que soit l'importance de cette mise au point, au sortir de l'argumentation lacanienne, l'intérêt de l'éclairage analytique est d'abord de nous mettre en garde contre les dangers du formalisme moral ou juridique. Celui-ci peut se nourrir d'un fantasme dont l'action morale ne sort pas indemne. Lacan nous

révèle la ligne de dégénérescence possible de la conscience du devoir. Nous découvrons du même coup l'intérêt philosophique qu'il y a à tenir compte des pensées inconscientes. L'efficiencia du fantasme dans la vie de l'esprit est réelle. Après tout, la notion de mythe philosophique, courante en philosophie analytique, n'est pas très éloignée de celle de fantasme. Ainsi, si le fantasme opère dans la pensée, il importe également de l'analyser. Le bénéfice intellectuel n'est pas négligeable. *Kant avec Sade* révèle une perversion virtuelle de la conscience morale, le point de bascule où la bonne volonté devient *bonne volonté de jouissance*.

Une dernière remarque toutefois avant de clore ce paragraphe. Elle a elle aussi son importance. *Kant avec Sade* distingue nettement la mise en œuvre littéraire de son fantasme et la conduite personnelle de Sade dans l'existence: «Apercevons plutôt que Sade n'est pas dupé par son fantasme, dans la mesure où la rigueur de sa pensée passe dans la logique de sa vie» (*ivi*, p. 778).

Dans la vie de Sade, la volonté de jouissance érigée en contrainte morale fut plutôt représentée par la Présidente de Montreuil, la belle-mère du Marquis, qui veillait à ce que son gendre fut réellement incarcéré au terme de chacun de ses procès, et c'est Sade, dans ce contexte, qui occupait la place du sujet barré, celle du sujet réduit à son point d'*aphanisis*. Cela est patent dans les longues périodes d'emprisonnement dans lesquelles Sade disparaît de la scène publique, position qui resurgit singulièrement au-delà même de sa vie, dans sa mort, puisque Sade désirait être enterré sous un fourré, sans même qu'une pierre tombale ne portât son nom. En tout cas, il est vrai que le Marquis fit bien plus de mal dans ses romans que dans sa pratique du libertinage, même s'il ne fut pas "un saint". Sade reste donc un auteur emblématique de l'incarnation du bien dans le mal, mais d'abord et surtout dans un contexte littéraire qui semble en effet approprié au monde nouménal, comme si la fiction littéraire communiquait de plain-pied avec la philosophie comme fiction transcendante de la raison pure; ce dont Kant lui-même, par moment, entrevoit la possibilité, quand il doute de la réalité de l'impératif catégorique...

3. Lacan avec Arendt

La lecture de *Kant avec Sade* nous a rendus sensibles à la question de la *méchanceté formelle*, c'est-à-dire à la question du mal fait sans passion ni compassion, mais par devoir de jouissance. Or, avec Hannah Arendt, nous retrouvons cette problématique non plus dans un roman, mais dans la réalité, dans le cours de l'histoire.

C'est en effet à une telle forme de méchanceté que se trouva confrontée Hannah Arendt, lors du procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem, en 1962, l'année même de la parution de *Kant avec Sade*. Eichmann était selon Arendt un homme d'une insignifiance atterrante, il ne présentait aucun des éléments démoniaques touchant

au mal dans sa représentation traditionnelle. Aucune haine démesurée, aucun intérêt, aucune idéologie, aucun désir pathologique au sens de Kant, ne semblait l'avoir motivé dans ses actes. En revanche, il fut un fonctionnaire consciencieux, une sorte de postier ordonné et efficace que l'on ne remarque pas. Dans un Entretien radiophonique du 9 novembre 1964, Hannah Arendt déclarait:

Je dirais ici que la perversion propre à l'action consiste dans le fait de fonctionner, et que ce fonctionnement procure un sentiment de plaisir qui est toujours présent; mais je dirais aussi que tout ce qui est en jeu dans l'action, y compris le fait d'agir de concert – délibérer ensemble, parvenir à des décisions précises, endosser la responsabilité, penser à ce que nous faisons -, tout cela est éliminé dans le fait de fonctionner. Nous avons ici affaire au fait de tourner purement à vide. Et c'est le plaisir de ce pur fonctionnement qui était tout à fait évident chez Eichmann. Je ne crois pas qu'il était mû par un désir de puissance. Il était le fonctionnaire type (Arendt, 1964, pp. 46-47).

Comme on le sait, l'insignifiance d'Eichmann conduira Hannah Arendt à sa thèse bien connue sur la «banalité du mal». Mais, au sortir de *Kant avec Sade*, on ne peut qu'être troublé par une autre piste qu'Hannah Arendt a également soulevée dans son *rapport sur la banalité du mal*, mais qu'elle ne me semble pas avoir explorée jusqu'au bout. Comme elle le raconte, ce fut la stupéfaction qui régna au sein du tribunal lorsqu'

Eichmann déclara soudain, en appuyant sur les mots, qu'il avait vécu toute sa vie selon les préceptes moraux de Kant, et particulièrement selon la définition que donne Kant du devoir. A première vue, c'était là faire outrage à Kant. C'était aussi incompréhensible: la philosophie morale de Kant est, en effet, étroitement liée à la faculté de jugement que possède l'homme, et qui exclut l'obéissance aveugle. Le policier n'insista pas, mais le juge Raveh, intrigué ou indigné de ce que Eichmann osât invoquer le nom de Kant dans le contexte de ses crimes, décida d'interroger l'accusé. C'est alors qu'à la stupéfaction générale Eichmann produisit une définition approximative, mais correcte, de l'impératif catégorique: "Je voulais dire, à propos de Kant, que le principe de ma volonté doit être tel qu'il puisse devenir le principe de lois générales" (Arendt, 1963, p. 153).

Naturellement, Eichmann n'avait pas réellement compris l'impératif catégorique, car il l'avait, bien qu'il ait été capable d'en donner une formule correcte, déformé dans un sens radicalement différent et même hostile à l'intention de Kant. Cette déformation allait dans le sens d'un rétrécissement, d'une adaptation à «l'usage du petit homme» comme disait Eichmann, et dont le caractère le plus remarquable était

l'assimilation de la loi morale aux lois positives promulguées par un régime totalitaire. Hannah Arendt éclaire cette déformation dans son commentaire:

Mais il ne dit pas au tribunal qu'à cette "époque où le crime était légalisé par l'Etat" (comme il le disait lui-même), il n'avait pas simplement écarté la formule kantienne, il l'avait déformée. De sorte qu'elle disait maintenant: "Agissez comme si le principe de vos actes était le même que celui des législateurs ou des lois du pays". Cette déformation correspondait d'ailleurs à celle de Hans Frank, auteur d'une "reformulation de l'impératif catégorique dans le Troisième Reich" qu'Eichmann connaissait peut-être: "Agissez de telle manière que le *Führer*, s'il avait connaissance de vos actes, les approuverait" (*ibidem*).

Eichmann, et avec lui tous les S.S., n'obéissaient donc pas simplement à des ordres, comme le font les soldats, ils érigeaient en *loi morale* la volonté de leur chef. Obéir était l'impératif catégorique avec un grand I, et non pas un impératif pragmatique parmi d'autres, en vue de leur bonheur personnel, comme par exemple, obéir pour ne pas avoir à subir des sanctions désagréables. La volonté du *Führer* devenait à la fois principe et mobile de leur action. Le crime antisémite de masse devenait donc un commandement "moral" et l'absence de crime engendrait corrélativement le remords. Ce qui fut d'ailleurs le cas d'Eichmann, qui se reprochait amèrement d'avoir aidé un cousin demi-juif.

Il est cependant difficile de ne voir dans cette confusion entre le bien et le mal qu'une absence de jugement et de réflexion, même si, comme le dit Hannah Arendt «Eichmann était d'une bêtise révoltante», ce qui fait sans doute pleinement partie des conditions de la méchanceté formelle. Mais, comme le montre la précédente citation, le jugement d'Eichmann était bien réel et il consistait à comparer sa volonté propre à celle d'Adolf Hitler, dans un jugement réflexif. En d'autres termes, et ce sera du moins mon hypothèse, *Eichmann s'identifiait à Hitler*.

A cet égard, l'hypothèse freudienne de *Psychologie de masse et analyse du moi*, peut nous venir en aide pour compléter l'analyse d'Hannah Arendt.

L'hypothèse consiste à envisager la cohésion psychologique d'une foule, ce qu'on appelle encore la formation d'une "âme collective", sur le terrain de la libido et de l'affect, en continuité avec les sentiments qui se sont initialement développés au sein de la famille. Dans cette perspective, les masses ne trouveraient leur unité que sur la base d'un lien affectif allant bien au-delà de la discipline et de l'idéologie, qu'elle soit fasciste ou autre. C'est pourquoi Freud analyse deux masses organisées, l'Eglise et l'Armée, qui recourent toutes deux à l'amour pour le meneur, le *Führer*, afin d'assurer leur cohésion. Comme on le sait, il s'agit du pape pour l'Eglise et du chef pour l'armée. Or, l'objet d'amour qu'est le meneur n'est attiré et retenu dans la vie psychique individuelle qu'à la faveur d'un processus d'identification au cours duquel le sujet s'assimile une marque ou un trait de l'objet aimé, voire son désir. Pour le sujet

qui s'identifie, il est capital d'être lui-même le reflet fidèle de celui ou de celle dont il s'imprègne en profondeur. L'identification illustre que *Je est un Autre*. Pour le coup, dans le cas d'Eichmann, nous ne serions donc pas en présence de la réalisation d'un fantasme pervers, qui, comme c'est souvent le cas dans la réalisation d'un fantasme, aurait suscité plutôt le déplaisir du sujet, car la jouissance mise en scène dans le fantasme, venant de l'Autre, contredit souvent les valeurs morales du sujet, mais bien d'un lien affectif avec le *Führer*, au fondement de la constitution de son surmoi de fonctionnaire. Mais quel trait d'Hitler Eichmann avait-il donc intériorisé?

Au chapitre *Identification de Psychologie de masse et analyse du moi*, Freud envisage le cas de l'identification par le symptôme. Il prend pour exemple la contamination psychique d'un symptôme hystérique dans un pensionnat de jeunes filles. La comparaison d'un groupe de jeunes filles avec les foules fascinées par Hitler pourra faire sourire, mais il me semble que l'identification à la volonté du meneur est bien une forme de l'identification par le symptôme. Entre Sade et Eichmann, il y aurait donc tout l'écart entre, d'un côté, un pervers qui écrit des romans et, d'un autre côté, l'identification imaginaire d'un névrosé ordinaire à son chef. Dans cette perspective, la loi antisémite devient la Chose d'Eichmann, car l'obéissance lui permet de vivre le désir de son chef, et finalement de désirer tout court. Ce qui représente une manière pitoyable d'exister, mais cette modalité est conforme à sa médiocrité tant de fois soulignée par Hannah Arendt. Toutefois, chez Eichmann comme chez Sade, l'obligation de jouir demeure à l'horizon, chez le pervers tout comme chez l'imbécile qui assure le fonctionnement de la machine totalitaire. A cet égard, on notera encore que ce fonctionnement vide de sens qui fit grandement plaisir au fonctionnaire Eichmann, comme y insiste Hannah Arendt, correspond trait pour trait au trajet répétitif de la pulsion autour d'une place vide. Ce plaisir était en vérité une forme de jouissance, celle d'un fonctionnaire participant activement à un génocide, et qui ne réside donc pas dans l'exécution des basses besognes du bourreau, mais dans l'accomplissement des tâches monotones et insipides qu'exige la bureaucratie.

Conclusion

En assumant, avec le concept de jouissance, l'héritage de *l'Au-delà du principe de plaisir* de Freud, la psychanalyse lacanienne apporte un éclairage singulier sur nos motivations morales. Elle dévoile une ligne de dégénérescence possible de l'action faite par devoir. Nous ne pouvons donc plus adhérer avec la même naïveté aux exemples de la *Critique de la Raison pratique*, lorsque Kant, par exemple, est persuadé que la menace de la potence suffira à dissuader un homme à passer une nuit d'amour avec la femme qu'il chérit. En fait, si l'on fait entrer en ligne de compte

la jouissance et non plus le plaisir, si la jouissance implique, comme le dit Lacan, de découper la belle en petits morceaux, il en ira tout autrement que ne le pensait Kant. La survalorisation de l'objet de désir investi en Chose montre qu'au sein même du monde sensible, quelque chose peut excéder le principe du plaisir et que ce quelque chose n'est pas de l'ordre du noumène:

Il suffit que la jouissance soit un mal, poursuit Lacan, pour que la chose change complètement de face, et que le sens de la loi morale soit dans l'occasion complètement changé. Tout un chacun s'apercevra en effet que si la loi morale est susceptible de jouer ici quelque rôle, c'est précisément à servir d'appui à cette jouissance (Lacan, 1959-1960, p. 223).

La psychanalyse nous apprend, par conséquent, que le sens de la loi peut être perverti, que la loi morale peut servir à des fins de jouissance, et cela d'autant plus aisément que son sens est déjà mis de côté par abstraction à des fins de *catharsis* philosophique, comme le fit Kant avec les meilleures intentions du monde. Il suffit pour s'en convaincre de prendre au sérieux certains fantasmes, comme ceux de Sade, ou certains propos de criminels, comme ceux d'Eichmann devant ses juges. Apparaît alors une zone d'ombre qui interpelle les *Lumières*. Mais c'est la noirceur même de ces discours hors normes qui est éclairante pour le philosophe contemporain.

Aussi, pour conclure, je dirais que la psychanalyse nous avertit qu'il n'est pas sans dangers de conférer au devoir le statut de critère suprême de distinction entre le Bien et le Mal. Elle nous incite à penser bien plutôt, comme Max Scheler, que le devoir n'est pas le phénomène originaire de l'éthique.

Bibliografia

Arendt, H. (1963), *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. fr., Gallimard, Paris 1966.

Id. (1964), «*Eichmann était d'une bêtise révoltante*», dans Arendt, Fest (2011).

Arendt, H., Fest, J. C., (2011), «*Eichmann était d'une bêtise révoltante*». *Entretiens et lettres*, trad. fr., Paris, Fayard, 2013.

Kant, I. (1785), *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. fr., Hatier, Paris 2000.

Id. (1788), *Critique de la raison pratique*, trad. fr., P.U.F., Paris 1983.

Id. (1796), *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, trad. fr., Vrin, Paris 1987.

Klein, É. (2013), *En cherchant Majorana. Le physicien absolu*, Éditions des Équateurs, Paris.

Lacan, J. (1959-1960), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.

Id. (1962), *Kant avec Sade*, dans Id. (1966), pp. 765-790.

Id. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.

Id. (1966-1967), *Séminaire XIV. La logique du fantasme*, (non publié).

Id. (1968-1969), *Le séminaire. Livre XVI. D'un autre à l'autre*, Seuil, Paris 2006.

Id. (1972-1973), *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1975.

Abstract

Kant and Eichmann, fascism and good will to *jouissance*.

Lacanian psychoanalysis brings a singular insight into our moral motivations. In Kant with Sade, taking into account the instinctual satisfaction reveals a line of possible degeneration of the action made by duty. The over-valuation of the law shows that it can be used for purposes of enjoyment. It is enough to be convinced of taking seriously certain fantasies, like those of Sade, or certain remarks of Nazi criminals, like those of Eichmann before his judges in Jerusalem, as reported by Hannah Arendt. There then appears a shadowy area that challenges the Enlightenment. After Lacan, duty can no longer be considered the major concept of ethics.

Keywords: Jouissance, Lacan, psychoanalysis, fascism, Arendt