

UNIVERSITE PARIS 8 SAINT-DENIS
UFR DE PHILOSOPHIE

N° attribué par la Bibliothèque :

THESE

Pour obtenir le grade de
Docteur de L'Université Paris 8

Discipline : Philosophie.

Présentée et soutenue publiquement

Par MARSAUDON Sandrine.

Le 12 octobre 2015

Titre :

Hypothèse Répressive et Généalogie de la morale.
Foucault-Lacan.

Directeur de Thèse :

M. Muhamedin KULLASHI

Jury :

M. Howard CAYGIL,
M Muhamedin KULLASHI,
M. Guillaume LE BLANC,
M. Patrice VERMEREN.

Table des matières.

INTRODUCTION

PARTIE I : Du plaisir

CHAPITRE I : DU DISPOSITIF A LA PROBLÉMATISATION

CHAPITRE II : DE LA MODÉRATION A L'ASCÈSE

CHAPITRE III : SOUCI DE SOI ET ASCÈSE

CHAPITRE IV : LA SEXUALITE ET LE SIGNIFIANT

CHAPITRE V : LE BONHEUR COMME BIEN

CHAPITRE VI : LA CHOSE

CHAPITRE VII : ETHIQUE ET ASCÈSE

PARTIE II : De la sublimation

CHAPITRE VIII : ART, SCIENCE ET SEXUALITÉ

CHAPITRE IX : DE L'AMOUR COURTOIS A L'EROS PLATONICIEN

CHAPITRE X : MODE DE VIE ET VÉRITÉ

CHAPITRE XI : LA QUESTION DE LA SUBLIMATION

CHAPITRE XII : AMOUR COURTOIS ET ANAMORPHOSE

CHAPITRE XIII : L'ASCESE ET LE BEAU

CHAPITRE XIV : L'ART ET LA VÉRITÉ

PARTIE III : De l'impératif de savoir.

CHAPITRE XV : LA VOLONTÉ DE SAVOIR : DU COURS AU LIVRE

CHAPITRE XVI : RATIONNALITÉ DU POUVOIR ENTRE IMMANENCE DE LA
CHAIR ET FINITUDE DE LA SEXUALITÉ

CHAPITRE XVII : L'IMPÉRATIF

CHAPITRE XVIII : DIEU EST MORT

CHAPITRE XIX : L'AMOUR DU PROCHAIN

CHAPITRE XX : L'IMPASSE DIALECTIQUE DU SURMOI

CHAPITRE XXI : ARRAISONNEMENT ET DEVOILEMENT

PARTIE IV : De l'utilitarisme à la fiction.

CHAPITRE XXII : FOUCAULT, LE BIO-POUVOIR ET L'UTILITARISME

CHAPITRE XXIII : FOUCAULT, LA RATIONALITÉ GOUVERNEMENTALE ET LE
DÉSIR

CHAPITRE XXIV : FOUCAULT ET LES FICTIONS

CHAPITRE XXV : LA FICTION

CHAPITRE XXVI : LA PART MAUDITE

CHAPITRE XXVII : LE DIABLE AMOUREUX

CHAPITRE XXVIII : FICTIONS ET FABLES

CONCLUSION GÉNÉRALE

Résumé en français :

On croit connaître les critiques de Foucault sur la psychanalyse, et l'on va jusqu'à parler de l'antiphilosophie de Lacan. Pourtant, il suffit de s'intéresser à leur œuvre respective pour observer que chacun d'eux n'ont pas cessé d'utiliser abondamment et d'une façon constante les catégories de la discipline « adverse » pour les faire jouer dans leur propre domaine.

Ce travail de thèse repose sur l'idée d'un dialogue possible et heuristique, entre le philosophe et le psychanalyste. Un travail qui suppose qu'on ne s'attache ni à un aspect trop particulier ni à un aspect trop général de leurs pensées. Car ce qui nous intéressait au préalable était de trouver un angle de vue qui puisse traduire un (ou des) mouvement(s) commun(s) à leur pensée.

Cet angle de vue, ce(s) mouvement(s), nous les avons trouvés dans leur manière commune d'interroger la modernité au travers d'une généalogie la morale, à laquelle ils s'exercent l'un et l'autre : Foucault dans les trois volumes de l'histoire de la sexualité (1974/1984), Lacan dans le séminaire VII de la psychanalyse (1959/1960). Deux généalogies qui apparaîtront en définitive comme un prétexte à interroger la situation de la philosophie et celle de la psychanalyse de notre temps.

Lacan et Foucault débutent – rétrospectivement pour Foucault - leur généalogie comme chaque éthicien avant eux à partir du problème du plaisir qui s'institue en opposition avec la réalité. C'est à partir du plaisir que s'élabore une éthique du désir pour Lacan et une éthique du souci de soi chez Foucault.

Leur éthique se fait pourtant d'abord en sens opposé. Lacan critique la dimension du Bien antique aristotélicien, parce que ce bien dissimule la jouissance impossible qui lui est corrélative. Foucault lui, au contraire, montre que l'antiquité a su s'intéresser au plaisir et le problématise sous la dimension d'un véritable mode de vie. Pourtant on verra que, *in fine*, leur chemin converge vers la nécessité fondamentale pour notre modernité de distinguer le plaisir de la jouissance.

Cette distinction se fait en montrant que le désir et le souci de soi, en tant qu'éthiques, reposent sur des ascèses et des mécanismes liés à la sublimation. Contrairement à l'ascèse chrétienne qui valorise la disparition du plaisir, l'ascèse courtoise de Lacan et l'ascèse de l'amour grec pour le garçon aux yeux de Foucault ouvrent sur la dimension d'un plaisir qui s'oppose à la jouissance.

En déclinant le Bien antique aux services des biens, Lacan s'associe en quelque sorte à Foucault pour montrer que la stratégie du pouvoir moderne consiste en réalité à instrumenter cette aspiration à la jouissance. La critique de l'utilitarisme intervient à cet endroit mais en instituant la dimension du langage au cœur des phénomènes humains, cette doctrine montre aussi l'importance de la fiction pour dire ce qu'est en vérité le sujet et la positivité du désir qui le conditionne.

Si l'hypothèse de la répression de la sexualité est la thématique de départ de cette thèse et consiste à découvrir comment les positions du philosophe et celles du psychanalyste dans ce domaine peuvent se répondre en écho, la question est aussi de savoir ce qu'est un sujet, et comment on peut envisager la possibilité, pour ce sujet, d'une éthique moderne. Nous avons pu vérifier en particulier combien dans ce cadre, l'assertion de Lacan, que le plaisir puisse agir comme un frein à la jouissance, prend effectivement son sens plein dans le trajet et le tournant pris par Foucault, au fil de la *Volonté de Savoir* et des deux autres volumes que sont *l'Usage des Plaisirs* et le *Souci de Soi*.

Au terme de ce travail, on a pu vérifier combien la notion de réel chez Lacan et celle de discontinu chez Foucault conditionnent la méthode généalogique et s'opposent l'une comme l'autre, et très paradoxalement, à notre rapport au savoir et à la conception qui le soutient que tout est interprétable et signifiant, laquelle conception cautionne en son fond une idée dominante de notre modernité, celle d'un sujet originaire.

Titre en anglais :

Repressive Hypothesis and Genealogy of Ethic. Foucault-Lacan

Résumé en anglais :

Often, we think to know Foucault's critique of psychoanalysis and we may even go so far as to speak about Lacan's anti-philosophy. However, if we are really interested in their respective works, we would observe that they never stop using, abundantly and constantly, the categories of the « adverse » discipline.

This Ph.D. departs from the idea of an imaginary, conceivable and heuristic dialogue between the philosopher and the psychoanalyst. We were interested, to begin with, to find an

approach that enables us to translate one (or more) common movement(s) of their thinking. We found this approach and these movements in their shared way of questioning our modernity through a genealogy of ethic, which the two of them practiced : Foucault in the three volumes of his *History of Sexuality* (1974/1984) and Lacan in his *Seminar of Psychoanalysis VII*. These two genealogies, finally, appear as a pretext to question the situation of the philosophy, as well as the psychoanalysis of our present time.

Lacan and Foucault start their genealogy with the question of pleasure as opposed to that of reality. It is from this perspective, that Lacan's Ethic of Desire and the Foucault's Ethic of the Concern for the Self have been elaborated.

At first view, their respective ethic seems to be built in opposite directions. Lacan criticizes the dimension of the Aristotelian Good because this Good dissimulates the impossible « jouissance ». Foucault, on the contrary, points out that Greek Antiquity was able to show interest in the question of pleasure and he problematizes it as a true way of life. We will see that, *finally*, their respective paths converge in the necessity, fundamental for our modernity, to establish a distinction between pleasure and « jouissance ».

This distinction is made by showing that the Desire and the Concern for the Self, as Ethic, are based on asceticism and on mechanisms related to sublimation. In contrast to Christian asceticism, that values the disappearance of pleasure, the courteous asceticism of Lacan and Foucault's asceticism of the love for boys in Ancient Greece lead both to the dimension of pleasure that is exactly opposite to the « jouissance ».

In rejecting the antique Good to the service of goods, Lacan somewhat associates himself with Foucault in order to demonstrate that the strategy of modern power consists in fact in the manipulation of this aspiration to « jouissance ». At this point, the critique of the doctrine of utilitarianism is to be found, but by introducing the dimension of language in the heart of human phenomenons, utilitarianism shows also the importance of the fiction to say what is in fact the subject and the positivity of the desire that conditions it.

If the hypothesis of the repression of sexuality is the starting point of this Ph.D. thesis, which consists in discovering how the positions of the philosopher and the psychoanalyst could respond to one another, the question is also to know what is a subject and how to think the possibility, for this subject, of a modern ethic.

Within this context, Lacan's affirmation that pleasure could act as a brake on « jouissance », takes its full meaning in Foucault's trajectory from the History of Sexuality (Vol I : *The Will to Knowledge*, Vol II: *The Use of Pleasure*, Vol III: *The Care of the Self*.)

By bringing this work to an end, we have been able to verify how Lacan's notion of « real » and Foucault's notion of « discontinuity », condition the genealogical method and how both, paradoxically, oppose our relation with knowledge as well as the underlying conception that everything is significant and interpretable, a conception that essentially guarantees a dominant idea of our modernity, that of an originating subject.

DISCIPLINE : BIEN BIPOUVOIR. ETHIQUE FICTION GENEALOGIE JOUISSANCE
REPRESSION PLAISIR SEXUALITE UTILITARISME

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à M. KULLASHI qui a bien voulu diriger mon travail de thèse, et qui m'a fait découvrir véritablement, grâce à l'immense qualité de son enseignement, l'œuvre de Michel Foucault. Son attention et sa confiance en mon travail ont été des atouts précieux pour ma persévérance.

Je remercie aussi M. Marcos, pour ses lectures attentives et la pertinence de ses remarques qui m'ont permis de poursuivre et d'achever ma thèse à un tournant critique et difficile de mon travail

Je remercie les enseignants du département de philosophie de Paris 8 et l'ensemble du personnel administratif pour leur investissement et leur bienveillance auprès des étudiants. Des remerciements particuliers vont à M George Navet et à Marie Cuillerai pour m'avoir fait découvrir le plaisir de philosopher, pour leur attention et leur grande humanité, et à Driss Bellahcène pour sa personne, son amitié et ses conseils de foucaldien éclairé.

Je remercie mes collègues de l'administration de Paris 8 et de Paris 13 pour le plaisir que j'ai eu à travailler avec eux au sein d'équipes talentueuses et solidaires.

Mes remerciements affectueux vont à ma mère Françoise Douaire-Marsaudon, anthropologue émérite, pour son soutien, pour le temps passé à la relecture du manuscrit de la

thèse et pour son immense talent de correctrice. Je remercie aussi pour leurs encouragements l'ensemble de ma famille et mes amis qui sont ma fierté.

Une pensée particulière va à mon analyste Dominique Inarra qui m'a toujours attendue sans faillir et sans faiblir et bien au-delà de ce je pensais pouvoir advenir.

Enfin je remercie ma fille Iris, mon bébé, ma douce et grande, pour sa patience d'ange, pour son amour et son intelligence.

La perspective d'un paradis hilare détruit l'homme. Toute l'aventure humaine contredit cela, mais pour nous stimuler et non nous accabler.

René Char¹

¹ René. Char *Recherche de la base et du sommet, t. III, Grands astreignants*, Paris, Gallimard, 1971.

INTRODUCTION

Au regard de l'historiographie, l'histoire de la sexualité est une entreprise récente. L'historien Georges Duby explique son essor en Occident par les mutations importantes auxquelles la société a dû faire face au 20ème siècle, obligeant celle-ci à considérer - ou à reconsidérer- la sexualité de façon nouvelle et inédite :

« De même que dans les années 20 de ce siècle, les turbulences du marché monétaire avaient stimulé l'essor d'une histoire économique fondée sur l'étude de la conjoncture, de même l'ébranlement, la dislocation du système gouvernant les comportements amoureux vint récemment rappeler que ces comportements ne sont pas immuables, qu'ils changent avec le temps et qu'il peut être utile d'observer ce qu'ils

étaient dans le passé, ne serait-ce que pour mieux comprendre ce qu'ils deviennent de nos jours ²»

Dans ce contexte, du point de vue de son historiographie, l'idée de la répression de la sexualité est par conséquent une thématique elle-même inédite avant les années 60.

Devançant les événements dits « de mai 68 », elle apparaît d'abord commentée au sein de divers articles, lesquels, dans leur grande majorité, entendent faire consister sa réalité effective, nous éclairer sur ses conséquences – par exemple en termes de « misère sexuelle » - et appeler à la « libération sexuelle ».³

Alors que le binôme répression/libération devient l'un des thèmes-phare de la remise en question de la société jusque dans les années 70 - et ce jusqu'au début des années 80 - Foucault préfère déclarer, dans la *Volonté de Savoir* :

*« [...] depuis l'âge classique il y [a] eu une majoration constante et une valorisation toujours plus grande du discours sur le sexe [...]. Censure sur le sexe ? On a plutôt mis en place un appareillage à produire sur le sexe des discours, toujours davantage de discours, susceptible de fonctionner et de prendre effet dans son économie même. »*⁴

Sa critique de l'idée de répression s'effectue alors essentiellement en termes de récusation d'une hypothèse et fait l'objet principal de *La volonté de savoir*. Le terme d'« hypothèse » lié à celui de répression est important, car il signifie que Foucault critique en réalité non seulement la possibilité du phénomène – la répression de la sexualité - mais aussi l'ensemble de la problématique qui lui est sous-jacente.

Cette récusation, nous le verrons, s'adresse aux divers courants marxistes mais cible surtout la psychanalyse. Aux yeux de Foucault, Freud apparaît comme l'initiateur et le précurseur de cette fausse hypothèse, qui a pour principal effet, à ses yeux, de nous leurrer sur le fonctionnement réel du pouvoir moderne.

Il est de fait que Freud, bien avant les articles parus en France, écrivit les lignes suivantes dans les trois essais sur la sexualité, en 1908 :

² Georges Duby, « Introduction », in *Amour et sexualité en Occident*, Duby et Ariès (eds), *L'Histoire*, 1991, p. 9.

³ Alain Giami, « Misère, répression et libération sexuelle ». *Mouvements* 2/2002.

⁴ VS, p. 33.

« Celui qui sait comment pénétrer les conditions qui déterminent le fait de devenir malade nerveux se persuade bientôt que l'accroissement des maladies nerveuses dans notre société provient des restrictions sexuelles. »⁵

Ainsi, aux restrictions sexuelles dont parle Freud, Foucault préfère substituer pour sa part la prolifération du discours moderne sur le sexe.

En 1973, peu avant la parution de *La Volonté de Savoir*, dans une émission qui lui est consacrée, Lacan répond à une question posée par JA Miller :

- JA Miller : *Il y a une rumeur qui chante : si on jouit si mal, c'est qu'il y a répression sur le sexe et c'est la faute, premièrement à la famille, deuxièmement à la société, et particulièrement au capitalisme. La question se pose.*
- Lacan : *Freud n'a pas dit que le refoulement provienne de la répression [...] Il penchait plus vers l'idée que le refoulement était premier. C'est dans l'ensemble la bascule de la seconde topique. La gourmandise dont il dénote le surmoi est structurale, non pas « effet de la civilisation » mais « malaise (symptôme) dans la civilisation.*

De sorte qu'il y a lieu de revenir sur l'épreuve à partir de ce que ce soit le refoulement qui produise la répression. Pourquoi la famille, la société elle-même ne seraient elles pas création à s'édifier du refoulement.

Lacan fait donc une lecture de Freud bien différente de celle de Foucault. En effet, selon lui, on peut déjà entrevoir chez Freud, en particulier dans le Malaise de la civilisation, l'idée qu'il a l'intention de développer lui-même, à savoir que la répression existe de façon latente parce qu'elle est un effet de la structure langagière de l'inconscient ; structure à laquelle il attribue - au moins par hypothèse - la possibilité d'engendrer également d'autres effets structuraux, comme ceux de la parenté desquels découle ensuite la société, en s'inspirant du modèle de Levi Strauss concernant ses études anthropologiques sur les structures élémentaires de la parenté.

Prises sous cet angle, les positions respectives de Foucault et de Lacan vis-à-vis de la répression de la sexualité paraissent au premier abord ne pas pouvoir se rencontrer tant elles

⁵ Freud, « La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*. 2002

semblaient s'articuler à partir d'un cheminement de pensée avançant chacun dans sa direction propre. Cependant, jugeant essentiel de trouver des éléments qui puissent nous permettre de saisir la pensée de Lacan en regard des critiques de Foucault,⁶ il nous a semblé que puisque Foucault situait l'hypothèse répressive à l'intérieur d'une généalogie de la morale, nous devons diriger notre attention sur le séminaire V - « L'éthique de la psychanalyse » - où Lacan s'exerce lui-même à bâtir une généalogie, celle de l'éthique de la psychanalyse. Les conditions de possibilité d'une confrontation des deux penseurs à propos de l'hypothèse répressive nous sont alors apparues comme remplies, et cette confrontation est devenue en quelque sorte le fil rouge de ce travail.

La problématique de ce travail est construite autour de deux hypothèses qui se répondent comme en écho. D'une part, il nous est apparu que Lacan répond aux interrogations sous-jacentes à la critique de l'hypothèse répressive en leur donnant leur pertinence et leur justesse à l'intérieur d'une éthique de la psychanalyse fondée sur la notion du Désir en opposition à celle de la Jouissance. Mais nous soutenons aussi que Foucault, au-delà de substituer, à l'idée de l'hypothèse répressive, la mise en œuvre d'un éréthisme discursif sur le sexe, finit par instaurer, logiquement et de façon nécessaire, cette même opposition entre une morale moderne fondée sur la jouissance et une morale antique fondée, elle, sur le souci de soi et la pratique ascétique, que nous pouvons assimiler en définitive à la pratique du ou des désirs, à la manière dont Lacan l'envisage.

S'il nous a paru intéressant de faire cheminer ensemble, dans ce travail, la généalogie de la morale de Foucault et celle de Lacan, ce n'est pas seulement parce qu'elles convergent sur de nombreux points, mais parce qu'elles s'éclairent l'une l'autre. Dans cette perspective, nous avons essayé de débusquer, pas à pas, les nombreuses résonances qui s'effectuent entre les thèmes abordés et le travail respectif de ces deux penseurs du XXe siècle, cette recherche visant, au-delà d'une meilleure compréhension de leur démarche personnelle, la façon dont il est possible d'aborder la question d'une éthique du sujet à l'époque moderne. Notre objectif étant de montrer que les généalogies de ces deux penseurs peuvent être considérées comme un préalable à la constitution d'une éthique, leur confrontation paraissait propice à nous révéler les éléments pertinents d'une analyse concrète des impasses et des possibilités de notre temps présent ; c'est-à-dire à nous faire apercevoir les éléments essentiels de ce que l'on peut appeler une clinique de notre modernité.

⁶ Notamment lorsque Foucault associe la psychanalyse aux techniques de l'aveu.

Le traitement de la problématique propre à ce travail est donc fondé sur l’instauration d’un dialogue possible entre Foucault et Lacan, qui prend son départ de l’hypothèse répressive telle que le premier la déploie dans *La Volonté de savoir* et telle que le second l’aborde - même de façon indirecte – dans le Séminaire VII. Le dialogue imaginé se poursuit, avec, d’une part, les deux autres volumes de l’histoire de la sexualité, et la manière dont Foucault articule rétroactivement l’hypothèse répressive dans une analyse de l’économie du plaisir et du souci de soi, propres à l’Antiquité. D’autre part, avec le travail généalogique que Lacan effectue de son côté, de l’Antiquité à nos jours. Précisons cependant que l’écriture du travail présenté ici s’est effectuée à rebours concernant Foucault. C’est-à-dire au travers d’un artifice historique qui réinstaure le cours linéaire de l’histoire qu’il ne suit pas, lui, dans les trois tomes de L’Histoire de la sexualité.

Pour Foucault, le corpus bibliographique correspond aux trois volumes de l’Histoire de la sexualité : *La volonté de savoir* (1976), *l’Usage des plaisirs et le Souci de soi* (1984). Pour Lacan, il concerne le séminaire VII : *l’Ethique de la psychanalyse* ; (1959 / 1960). La plupart des textes cités (des deux auteurs) sont contemporains de la période où ont été réalisées l’une et l’autre des généalogies. C’est-à-dire qu’aucun des textes mentionnés n’ont été le fruit d’une réflexion allant au-delà de l’année 60 pour Lacan et au-delà de l’année 84 pour Foucault, année de son décès⁷.

Il est important de considérer que le projet généalogique s’ordonne en rapport au présent. Il ne s’agit pas de valoriser une époque plus qu’une autre, mais de comprendre comment le passé peut éclairer le présent et réciproquement, dans une dynamique orientée vers le futur

La première partie de cette thèse débute par l’Antiquité. Nous verrons comment la notion de plaisir apparaît comme l’un des éléments majeurs et l’amorce principale - rétroactivement pour Foucault - de la généalogie de chacun des deux penseurs.

Nous commencerons par resituer les enjeux soulevés par l’hypothèse répressive dans le cadre général de l’histoire de la sexualité. Nous verrons ensuite que, pour Foucault, si le plaisir est essentiel, ce n’est pas seulement parce qu’il fait l’objet, à partir de l’Usage des plaisirs, de son interrogation principale, c’est aussi parce que le projet de l’hypothèse répressive se trouve réinterrogé à partir de la perspective nouvelle dont il y est envisagé.

Pour Lacan, la question du plaisir est la question éthique par excellence. C’est pourquoi, Freud, à ses yeux, en s’attachant d’emblée au problème du plaisir dans la névrose,

⁷ Cela même s’ils ont été publiés ultérieurement.

pose la pratique clinique psychanalytique elle-même comme inséparable du champ éthique. Lacan, met, quant à lui, l'épaisseur du problème du plaisir dans la perspective de la jouissance, qui est sa découverte, comme l'inconscient est la découverte de Freud. Il oppose la jouissance au désir, lequel désigne une position éthique par excellence.

La seconde partie chevauche l'Antiquité et le Moyen Age et s'articule principalement autour du thème de la sublimation, abordé à la fois par Foucault et Lacan au cours de leur démarche éthique.

Lacan reprend la question de la sublimation, comme toujours à partir de la façon dont Freud l'a lui-même explorée, mais en la remaniant profondément et en reprenant son analyse à travers l'Amour Courtois. L'enjeu de la sublimation est de faire apparaître en quoi le désir s'assimile à des conduites de détours qui n'impliquent pas la suppression du plaisir - et encore moins le plaisir érotique - mais ne le présupposent pas non plus comme finalité. Conduites de détours qui, paradoxalement, s'articulent avec la Chose – dont nous aurons abordé au préalable la présentation dans la première partie.

La sublimation est abordée par Foucault en relation avec la notion de problématisation également approchée dans la première partie - qu'il conceptualise dans les deux derniers tomes de l'Histoire de la sexualité. Nous verrons que cette sublimation situe les enjeux fondamentaux de la sexualité à l'intérieur d'exercices ascétiques qui supposent, tout comme chez Lacan, des conduites de détours vis-à-vis du plaisir. Articulés autour de rapports de cour proches de ceux de l'amour courtois, ces exercices ascétiques ont pour visée une valorisation culturelle des rapports amoureux entre les hommes.

La troisième partie concerne la modernité proprement dite. Nous articulerons cette fois l'approche de Lacan et de Foucault autour d'une thématique à nouveau commune, celle du mode impératif établissant notre rapport au savoir.

Nous nous situons en amont de l'émission de télévision que nous avons citée, dans laquelle Lacan parle explicitement de la répression avec J-A Miller. Le séminaire sur l'Éthique expose en effet des éléments qui peuvent nous aider à comprendre que cette existence de la répression interne, c'est-à-dire langagière, trouve à s'assurer une expansion excessive et nocive au cœur même de l'Éthique et la culture moderne, à travers l'éliision de la métaphore paternelle qui assure le fonctionnement de la loi. Une éliision qui réside étrangement dans un certain type de savoir et de vérité modernes ambigus qui concerne la Mort de Dieu. Lacan va jusqu'à montrer que cet effacement de la loi - sous l'éradication excessive du signifiant du grand Autre - à laquelle la modernité croit pouvoir faire face ou appel - aboutit en réalité à produire un surmoi et une morale encore plus féroce, et donc au

contraire de la libération - y compris sexuelle - qu'elle cherche, une répression d'autant plus sévère.

Nous verrons comment un type de discours lié à un impératif moral est le véhicule principal d'un certain mode de subjectivation chez Foucault, et comment il est utilisé par le pouvoir sous la forme d'une nouvelle rationalité, qui ne concerne pas les progrès de la raison mais précisément ceux du pouvoir. Foucault montre comment cette position subjective qui produit la pétition de savoir et surtout celle de mettre la sexualité en discours trouve à s'illustrer logiquement chez Sade. C'est pourquoi il nous a semblé intéressant de montrer que la pensée de Foucault effectuait par moment le même parcours que Lacan fait lui-même en associant Kant avec Sade.

Pour finir, la quatrième partie croise le thème de l'utilitarisme, analysé par Lacan autour de Jeremy Bentham qui en est une des figures, et celui du biopouvoir, conceptualisé par Foucault. Nous tenterons de montrer comment le biopouvoir de Foucault fait écho à la critique de l'utilitarisme de Lacan et correspond à la déclinaison que ce dernier fait du bien – abordé dans la première partie, en lien avec le plaisir – au service des biens.

Nous tenterons de mettre en lumière également la façon dont Foucault et Lacan opposent l'un et l'autre, à cette forme d'ordonnance morale de l'impératif - surtout à celle liée au savoir - un certain type de constructions littéraires, celles associées à la fiction, considérées comme production artistique - c'est-à-dire liées aussi à la sublimation – parce qu'elles sont, à leurs yeux, contrairement au discours scientifique ou médical, les seules à pouvoir exprimer la ou les vérités propres au sujet du désir et celui du souci de soi qui intéresse les deux hommes.

Au terme de cette dernière partie, nous essayerons de montrer comment le désir et le souci de soi sont en définitive, pour Foucault et Lacan, les seuls impératifs éthiques à pouvoir se substituer aux impératifs associés au savoir, identifiés par Lacan, mais aussi en fin de compte par Foucault, comme des impératifs surmoïques mortifères.

Tenir cette position éthique du souci de soi ou de son désir apparaîtra alors comme le moyen d'instaurer un mode de vie possible, non idéale, et dans laquelle le bonheur et la satisfaction sexuels sont les effets d'une position difficile relevant effectivement d'une ascèse, mais finalement beaucoup moins douloureuse et nocive qu'une position éthique tournée vers un Bien impossible et purement illusoire, et au terme duquel se profile toujours possiblement la jouissance et la haine comme face cachée de cette Morale.

PARTIE I : Du plaisir

CHAPITRE I
DU DISPOSITIF A LA PROBLÉMATISATION

*Qu'il n'y a pas de « système Foucault » apparaîtra à
l'évidence de la lecture de l'Usage des plaisirs et du
Souci de soi*

François Ewald⁸

Si nous avons commencé notre travail par l'Antiquité, alors que Foucault n'y vient à rebours qu'à partir du deuxième tome, c'est parce qu'il nous a paru important de rendre

⁸ « Le souci de la vérité », propos recueillis par F. Ewald, in *Le magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp 18-23.

compte de cohérences internes au projet global de L'Histoire de la Sexualité, projet que l'Hypothèse Répressive participe à construire et qui, à nos yeux, autorise de notre part une reconstitution arbitraire reprenant le cours linéaire de l'histoire.

L'histoire de la sexualité devait compter cinq volumes. Mais si l'œuvre foucauldienne est animée par un véritable souci de cohérence, elle l'est autant d'un désir de remaniements et de mobilités nécessaires à sa pensée.

C'est ainsi que Foucault change de perspective et de points d'attaque par rapport à son projet initial - tel qu'il l'avait annoncé lui-même⁹ - entre le premier tome de *L'Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir* (1976) et les deux autres tomes de cette histoire que sont *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* (1984).

Au sujet de cet infléchissement, dans un entretien accordé à François Ewald pour *Le Magazine Littéraire*, qui suit la parution de ces deux derniers volumes, Foucault s'explique ainsi :¹⁰

F. E. : *la Volonté de Savoir annonçait pour demain une histoire de la sexualité. La suite paraît huit ans plus tard et selon un tout autre plan que celui qui était annoncé.*

M. F. : *J'ai changé d'avis. Un travail, quand il n'est pas en même temps une tentative pour modifier ce qu'on pense et même ce qu'on est, n'est pas très amusant. J'avais commencé à écrire deux livres conformément à mon plan primitif. C'était imprudent de ma part et contraire à mon habitude.*

F. E. : *Pourquoi l'avoir fait ?*

M. F. : *Par paresse. J'ai rêvé qu'un jour viendrait où je saurais à l'avance ce que je voudrais dire. Ça a été un réflexe de vieillissement. J'ai imaginé que j'étais arrivé enfin à l'âge où l'on a plus qu'à dérouler ce que l'on a dans la tête. C'était à la fois une forme de présomption et une réaction d'abandon. Or, travailler, c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant.*

Cependant, cette différence entre les deux projets, si elle marque un changement de point de vue, apparaît aussi comme l'aboutissement d'un long processus de réflexion, que Foucault dit poursuivre depuis longtemps.

⁹ Initialement, le projet de l'auteur était d'écrire et de publier six tomes dont les titres annoncés par le quatrième de couverture du premier volume publié devaient être les suivants : 1. La volonté de savoir ; 2. La chair et le corps ; 3. La croisade des enfants ; 4. La femme, la mère et l'hystérique ; 5. Les pervers ; 6. Populations et races ; Wikipedia, octobre 2013.

¹⁰ Cf. note 1.

Dans ce contexte, la notion de problématisation, bien qu'apparaissant à la fin de son œuvre, paraît devenir l'une des notions-phares qui participent rétrospectivement à une réélaboration tant de *L'Histoire de la sexualité* dans son entier que de l'ensemble de la pensée du philosophe :

« La notion qui sert de forme commune aux études que j'ai menées depuis l'histoire de la folie est celle de problématisation, à ceci près que je n'avais pas encore suffisamment isolé cette notion. Mais on va toujours à l'essentiel à reculons ; ce sont les choses les plus générales qui apparaissent en dernier lieu. »¹¹

Avec l'écriture de l'Usage des plaisirs et du Souci de soi, Foucault, en changeant d'orientation, découvre en quelque sorte la vraie teneur des interrogations qu'il avait déposées sans s'en rendre compte dans la Volonté de Savoir.

Néanmoins, il s'agit de d'authentiques modifications de position de pensée. En effet, au lieu de partir d'un point de vue extérieur pour définir ce qu'est l'assujettissement au savoir, qu'il s'agisse de la psychiatrie pour l'exclusion de la folie, ou du pouvoir moderne vis-à-vis de la production de la sexualité comme domaine de savoir, Foucault décide de partir de l'individu lui-même, pour étudier la façon dont on se constitue soi-même comme sujet d'une éthique :

« Dans un cas il s'agissait en somme de savoir comment "on gouvernait " les fous, maintenant comment on se gouverne soi-même [...] Ce sont, en somme, deux voies inverses vers une même question : comment se forme une "expérience " où sont liés le rapport à soi et le rapport aux autres. »¹²

Il nous a semblé important de tenter de voir comment la récusation de l'hypothèse répressive se trouve elle-même modifiée sous l'éclairage différent que constitue cet aspect fondamental où Foucault, à propos de la sexualité, part de la façon dont le sexe s'insère dans une technologie de l'assujettissement, pour arriver au sujet lui-même et à son expérience singulière. Il s'agit alors de savoir - pour le dire simplement - si cette hypothèse reste elle-

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

même ou à quoi elle fait place dans cette perspective où Foucault considère le gouvernement de soi dans un rapport au gouvernement des autres.

La volonté de savoir

Si l'on prend en considération le fait que Foucault, en définitive, poursuit en les achevant des questions fondamentales pour l'ensemble de son œuvre, et plus particulièrement vis-à-vis de l'hypothèse répressive elle-même, il faut auparavant faire une esquisse de la façon dont le problème de la répression s'est posé dans le cours de sa pensée.

La thèse principale telle qu'elle figure dans la *Volonté de savoir* consiste à montrer que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la société occidentale, depuis l'âge classique, n'a pas condamné le sexe à *rester dans l'ombre*. Bien au contraire, depuis la pastorale chrétienne (et la réforme protestante) jusqu'au biopouvoir moderne, le sexe s'est fait objet d'un discours qui n'a jamais été aussi prolix et aussi intense :

« ...depuis la fin du XVI siècle, la " mise en discours du sexe ", loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante. »¹³

Cette intensification du discours, Foucault en trouve la cause dans une volonté marquée et progressive de tout savoir sur le sexe, afin que celui-ci nous révèle sa vérité et une identité de nous-mêmes. Mais ainsi mise au jour, cette prétendue vérité se fait du même coup, au nom d'une science nouvelle, elle-même objet de la technologie du pouvoir moderne :

« La volonté de savoir ne s'est pas arrêtée devant un tabou à ne pas lever, mais [...] s'est acharnée – à travers bien des erreurs sans doute - à constituer une science de la sexualité. »¹⁴

En débutant *La volonté de savoir* par un chapitre intitulé « Nous autres, victoriens », la critique est directement tournée en direction de Freud, lequel semble, il est vrai, situer l'âge

¹³ VS, p. 21.

¹⁴ VS, p. 21-22.

d'or de la répression de la sexualité à cette période du règne de la reine Victoria (1837 – 1901) :

« Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions aujourd'hui encore, un régime victorien. L'impériale bégueule figurerait au blason de notre sexualité, retenue, muette, hypocrite. »¹⁵

Foucault s'attelle alors à la déconstruction de l'édifice même de l'hypothèse répressive, en la suivant dans son cours historique, où Freud, mais aussi l'historiographie classique, ont l'habitude, selon lui, de la projeter. C'est ainsi qu'il entreprend de substituer, à l'origine chrétienne de la répression sur le sexe de la fin du XVI^e siècle, une autre origine, corrélative de ce passage en force que constitue la *mise en discours du sexe* qu'il entend, lui, dénoncer. De cette façon, le mécanisme de cette hypothèse se trouve entièrement démonté par Foucault, tout au long de la *Volonté de savoir*, jusqu'à l'émergence du biopouvoir, dont elle se trouve assurer les plus solides assises.

Car, en effet, dans cette mise à l'épreuve de la réalité historique par l'intermédiaire de la récusation de l'hypothèse répressive, Foucault fait pour ainsi dire d'une pierre, deux coups. Foucault conjugue en fait une critique adressée autant à Freud et à Marx :

« Ce discours sur la moderne répression tient bien. Sans doute parce qu'il est facile à tenir. Une grave caution historique et politique le protège ; en faisant naître l'âge de la répression au XVIII^e siècle, après des centaines d'années de plein air et de libre expression, on l'amène à coïncider avec le développement du capitalisme : il ferait corps avec l'ordre bourgeois. La petite chronique du sexe et de ses brimades se transpose aussitôt dans la cérémonieuse histoire des modes de production ; sa futilité s'évanouit. »¹⁶

En réalité, le point de vue de Foucault nous semble beaucoup plus subtil qu'une simple récusation de principe. En effet, il ne dit pas qu'il n'y a jamais eu, dans l'histoire, aucune vague de répression sur la sexualité. Mais ce qu'il veut montrer c'est que la sexualité

¹⁵ VS, p. 9.

¹⁶ VS, p. 12.

moderne est à la fois *objet* et *effet* d'un rapport qui n'a jamais été aussi fort et intensif entre le savoir et le pouvoir.

Ainsi replacée dans le cadre général du livre, la psychanalyse n'apparaît pas comme la cible unique de la critique mais disparaît quelque peu dans l'identité d'un exemple princeps. La psychanalyse est surtout l'exemple même - mais pas le seul - de ces techniques modernes du pouvoir qui ont fleuri en prenant la suite du pouvoir pastoral. Des techniques qui, selon lui, ont cherché à considérer la sexualité d'une manière univoque, objective et à travers un impératif moral de vérité sur soi.¹⁷ Ainsi s'inscrit-elle à l'intérieur de ces nombreux foyers qui, à partir du XVIIIe et du XIXe siècle, sont entrés en activité pour susciter les discours sur le sexe :

« [...] *La médecine d'abord, par l'intermédiaire des "maladies de nerfs" ;* ¹⁸*la psychiatrie ensuite quand elle se met à chercher du côté de l' "excès", puis de l'onanisme, puis de l'insatisfaction, puis "des fraudes à la procréation", l'étiologie des maladies mentales, mais surtout quand elle s'annexe comme de son domaine propre l'ensemble des perversions sexuelles ; la justice pénale aussi qui longtemps avait eu affaire à la sexualité [...] enfin tous ces contrôles sociaux qui se développent à la fin du siècle passé, et qui filtrent la sexualité des couples, des parents et des enfants, des adolescents [...] organisant des thérapeutiques autour du sexe, ils irradiant les discours incessants qui relancent à son tour l'incitation à en parler. »*¹⁹

Mais pour Foucault, le plus nocif de cette hypothèse semble être, paradoxalement, que la psychanalyse contribue à faire émerger cet alibi répressif parce qu'elle place le principe de l'interdit non seulement comme un élément dominant et nécessaire pour la vie psychique mais comme son principal principe explicatif :

« *La théorie de la répression, qui va peu à peu recouvrir tout le dispositif de sexualité et lui donner le sens d'un interdit généralisé, a là son point d'origine. Elle est historiquement liée à la diffusion du dispositif de sexualité [...] elle va justifier son*

¹⁷ Un impératif au sujet duquel nous reviendrons plus longuement dans la troisième partie.

¹⁹ VS, p. 42.

extension autoritaire et contraignante, en posant le principe que toute sexualité doit être soumise à la loi, mieux, qu'elle n'est sexualité que par l'effet de la loi. » ²⁰

Au fond, aux yeux de Foucault, Freud développe une pratique où la vérité est cherchée et utilisée pour asseoir un certain type de pouvoir/savoir. Ce qu'il interroge alors, c'est la dimension de la psychanalyse à être un modèle, sinon le modèle de ces *micro-pouvoirs*, comme Foucault les appelle lui-même, qui ont pour caractéristique à la fois d'être méconnus et de se méconnaître eux-mêmes comme tels. En cela, les théories marxistes représentent pour lui un modèle équivalent. Et ce, en particulier parce qu'elles apparaissent aussi comme légitimes, incontournables et nécessairement vraies. Or, la position critique vis-à-vis de ces savoirs semble justement définir pour lui le rôle, voire la tâche même, de l'intellectuel :

« Le travail d'un intellectuel n'est pas de modeler la volonté politique des autres ; il est, par les analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises, de reprendre la mesure des règles et des institutions et, à partir de cette re-problématisation (où il joue son métier spécifique d'intellectuel) de participer à la formation d'une volonté politique (où il a son rôle de citoyen à jouer). » ²¹

Ethique et généalogie

Si le terme de *problématisation* devient alors essentiel, à la suite de l'écriture de la Volonté de Savoir, c'est dans la mesure où il est significatif de la façon dont Foucault envisage de reprendre ses études antérieures et de les poursuivre.. La problématisation, en effet, paraît avoir la capacité de subsumer l'ensemble des questions qui sont importantes aux yeux de Foucault, que ce soient celles qui concernent le pouvoir, la sexualité, la subjectivité, ou encore celles de la gouvernementalité. Par comparaison le terme de *dispositif*, central dans le premier volume de l'histoire de la sexualité, semble devenir interne, second en importance, mais crucial cependant dans la description des mécanismes de pouvoir et donc essentiel au démontage de l'hypothèse répressive.

²⁰ VS, p. 169.

²¹ Foucault « Le souci de vérité », Le magazine littéraire.

Le terme de *dispositif* définit, dans la VS, la façon dont le pouvoir agit positivement. Il est alors un des éléments-clef de la première généalogie, où la méthode consiste à « *restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit mais comme l'effet* ». ²²

En somme, avec la notion de *dispositif*, la première généalogie cherche à redonner une visibilité, à l'intérieur même d'une dispersion des conduites humaines, au lien tissé entre le savoir et la façon dont les micro-pouvoirs les mobilisent ; cela afin d'instrumentaliser la manière même dont ceux-ci souhaitent que les conduites humaines se réalisent ensuite.

Cependant, l'écriture des deux autres volumes consacre une autre généalogie. Elle inscrit en fait l'histoire de la sexualité, après coup, dans une généalogie de la morale. Son objet n'est plus l'émergence du concept de sexualité, unifiant des savoirs scientifiques et comportementaux du domaine sexuel. Ce n'est plus une généalogie du pouvoir, mais bien une généalogie des formes de subjectivation, des techniques de soi, liées aux interrogations éthiques sur la sexualité.

Ainsi, de son propre aveu, Foucault dira qu'il s'est peut être un peu trop préoccupé du pouvoir et pas assez de la subjectivité et, à l'intérieur de cette subjectivité, pas assez du rapport personnel à la vérité :

« J'ai essayé de repérer trois grands types de problème : celui de la vérité, celui du pouvoir et celui de la conduite individuelle. Ces trois domaines de l'expérience ne peuvent se comprendre que les uns par rapport aux autres et ne peuvent pas se comprendre les uns sans les autres. Ce qui m'a gêné dans les livres précédents, c'est d'avoir considéré les deux premières expériences sans tenir compte de la troisième. » ²³

Le texte à mieux de définir, pour Foucault, le lien entre une généalogie du dispositif et une généalogie des problématisations nous semble être le fameux commentaire du texte de Kant : *Qu'est ce que les lumières ?* ²⁴. Car Foucault y montre que l'objectif fondamental de la généalogie se trouve dans le rapport au présent qu'elle institue, afin de découvrir ce qu'est

²² « Qu'est ce que la critique ? », conférence du 27 mai 1978 devant la société française de philosophie, bulletin de la Société française de philosophie n°2, avril- juin 1990, p. 38.

²³ DE II, p. 697.

²⁴ DE II, p. 679-688, commentaire du texte de E. Kant, *Qu'est ce que les lumières ?* Cf. aussi *Le magazine littéraire* n° 207, mai 1984.

véritablement la modernité. Pour Foucault, la modernité se définit véritablement comme une attitude:

« En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. »²⁵

C'est donc au travers de ce rapport engagé au présent que Foucault définit la généalogie, comme une autre façon de lire et d'interpréter l'histoire. Cependant, si comme nous l'avons dit, l'on peut aussi séparer cette généalogie entre une histoire des problématisations et une histoire des dispositifs, c'est aussi parce que Foucault finit par établir une vraie rupture entre l'Antiquité et la modernité. Car avec ce rapport singulier à l'histoire qu'est l'approche généalogique, Foucault trouve dans l'Antiquité une Ethique d'un sujet qui problématise les plaisirs et les désirs sexuels.

En somme, Foucault passe du *dispositif*, qui crée une certaine forme de subjectivation, à un autre mode de fonctionnement dans lequel le sujet s'élabore lui-même :

« S'il on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques. J'ai peut-être trop insisté, lorsque j'étudiais les asiles, les prisons, etc., sur les techniques de domination. Il est vrai que ce que ce nous appelons « disciplines » est quelque chose qui a une importance réelle dans ce type d'institutions. Mais ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans nos sociétés. Ayant étudié le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi. Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par

²⁵ Ibid.

*la vérité, dire la vérité. Autant de contraintes qui sont considérées comme importantes, soit pour la constitution soit pour la transformation de soi. »*²⁶

A l'intérieur d'une généalogie de la morale, Foucault met en lumière les fondations de la morale occidentale, et surtout celles du sujet, thème de pensée qu'il va redécouvrir à partir de l'Usage des plaisirs et du Souci de Soi. Il va ainsi s'attacher à démontrer que, contrairement à une croyance répandue, la valorisation culturelle des formes de conduites que sont l'austérité et l'ascèse ne datent pas uniquement de l'ère chrétienne.

Il se trouve que cette archéologie du sujet est aussi, nous semble-t-il, celle que Foucault découvre ou redécouvre en se déplaçant dans la psychanalyse, de Freud à Lacan. Car, en effet, autant le sujet victorien, celui de Freud - débarrassé de la fable de la répression - reste un « a-sujet », c'est-à-dire un sujet assujetti, ou, tout au moins, un sujet anonyme - au regard de Foucault - autant le sujet de l'inconscient tel que le conçoit Lacan, semble, lui, plus proche du sujet singulier du Souci de soi, qui construit sa propre esthétique de l'existence à l'intérieur de problématiques spécifiques.

En 1961, Foucault écrit dans *L'histoire de la folie à l'âge classique* :

*« Freud reprenait la Folie au niveau de son langage, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme (...), il reconstituait dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison. »*²⁷

Foucault apparaît donc, paradoxalement, comme saisissant d'emblée la démarche freudienne dans un rapport intime au langage. Mais cette citation révèle déjà toute l'ambiguïté des rapports que Foucault a entretenus avec l'œuvre de Freud.

Près de vingt ans plus tard et malgré l'écriture de la *Volonté de savoir* (1976), où la psychanalyse se voit élevée au rang des technologies modernes du pouvoir, Foucault parle ainsi de Lacan :

« Il voulait être simplement un psychanalyste. Ce qui supposait à ses yeux une rupture violente avec tout ce qui tendait à faire dépendre la psychanalyse de la psychiatrie ou à en faire un chapitre un peu sophistiqué de la psychologie. Il voulait soustraire la

²⁶

²⁷ *Histoire de la folie à l'âge classique*, p.360.

psychanalyse à la proximité, qu'il considérait comme dangereuse, de la médecine et des institutions médicales. Il cherchait en elle non pas un processus de normalisation des comportements, mais une théorie du sujet. »²⁸

Si un certain nombre d'années sépare effectivement ces deux citations, on entend bien que Freud n'est pas vraiment mis en position d'extériorité par rapport à la *pensée médicale*. Le fait même qu'il la reconstitue et sachant toute la position critique de Foucault à son égard, on ne peut s'empêcher de se dire alors que c'est toute la pensée de Freud qui se déploie à l'intérieur de ce qui constitue pour Foucault un système de savoir/pouvoir.

Lacan paraît avoir un statut différent, surtout à la fin de son œuvre. On peut d'ailleurs noter que Foucault parle toujours de Lacan directement à la troisième personne, alors que le style que Foucault adopte pour parler de Freud est presque toujours marqué de distance et presque toujours indirect. Dans tous les cas, ce qui apparaît au premier abord est que, pour Foucault, Lacan est beaucoup plus dans une position externe au pouvoir médical que ne l'est Freud.

Toutefois, en rapport à la psychanalyse, que ce soit celle de Freud ou celle de Lacan, Foucault restera dans une position d'éternel soupçon vis-à-vis de savoirs qui apparaissent déjà comme désormais institués. Cette position, il la partage - quoique de manière très différente - avec Deleuze et Guéthary qui sont les figures critiques les plus connues de la psychanalyse des années 70. Selon ces derniers, en effet, l'inconscient ne peut être la scène de ce théâtre où Œdipe s'ébat tragiquement, et qui nous conte la malédiction qui poursuit son désir coupable. Cette vision, bourgeoise et négative selon eux, doit faire place à l'idée que l'inconscient est une usine, où se produisent des agencements multiples du désir, de façon active, en partie libre, et non passive. Les psychanalystes, dit Deleuze, sont comme des prêtres quand ils parlent du désir, puisqu'au fond ils nous enferment dans la faute et dans le cercle familial, étroit et coercitif, du triangle œdipien. La critique du délire suit alors directement celle du désir : « *On ne délire pas sur son père et sur sa mère, on délire sur le monde entier [..] sur l'histoire, la géographie, les tribus, les déserts...* ».²⁹

Dans une préface écrite en 1977 pour une édition américaine³⁰ de *L'Anti-Œdipe*, écrit par Deleuze et Guéthary, Foucault présente ce livre comme un projet artistique, au sens où

²⁸ DE II. Texte n° 299.

²⁹ Deleuze, *Abécédaire D comme désir*, 1988.

³⁰ Foucault, Préface à *Anti-Œdipe*, DE II, p 133 – 136.

l'art sera pour lui toujours lié avec un certain type de gouvernement de soi, et au sens où ce gouvernement de soi-même est le rempart le plus efficace à cette forme de normalisation, qu'impliquent nécessairement des savoirs légitimés. Pour lui, ce n'est pas un manuel théorique et dogmatique mais un véritable livre d'éthique, qui nous incite à être vigilants vis-à-vis de cette part de totalitarisme qui existe en germe en chacun de nous, afin de l'extirper si besoin est, à la manière dont « *les moralistes chrétiens cherchaient des traces de la chair qui s'étaient logés dans les replis de l'âme* ». ³¹

Ainsi, les psychanalystes apparaissent aux côtés d'autres noms, dans une liste que dresse Foucault, pour expliquer de qui et de quoi l'Anti-Oedipe selon lui fait véritablement la critique :

« Pitoyables techniciens [...] sémiologues [qui] enregistrent chaque signe et chaque symptôme, et qui voudraient réduire l'organisation multiple du désir à la loi binaire de la structure et du manque. » ³²

Mais cette position critique est à double tranchant car elle marque aussi un cheminement constant aux côtés de la psychanalyse, Ainsi, remarque Foucault, Lacan a choisi non seulement de rompre avec le discours psychiatrique institutionnel – jusqu'à s'en faire exclure effectivement – mais a ouvert également des voies critiques et constructrices déterminantes par rapport à la question du sujet autour de laquelle – selon nous - s'organise et se réorganise l'ensemble de son œuvre :

« Si je remonte aux années cinquante, à l'époque où l'étudiant que j'étais lisait les œuvres de Lévi-Strauss et les premiers textes de Lacan, il me semble que la nouveauté était la suivante : nous découvrons que la philosophie et les sciences humaines vivaient sur une conception très traditionnelle du sujet humain, et qu'il ne suffisait pas de dire tantôt avec les uns tantôt avec les autres, qu'il était déterminé par des conditions sociales. Nous découvrons qu'il fallait chercher à libérer tout ce qui se cache derrière l'emploi apparemment simple du pronom « je ». Le sujet : une chose

³¹ Ibid.

³² ibid

*complexe, fragile, dont il est si difficile de parler, et sans laquelle nous ne pourrions pas parler. »*³³

Les liens de Foucault et de la psychanalyse apparaissent donc comme très complexes, difficiles à cerner et à analyser. Il faut alors, en quelque sorte suivre sans cesse l'adage qui nous conduit à ne pas nous fier aux apparences, lesquelles sont souvent trompeuses.

Toujours est-il que le passage du dispositif à la problématisation traduit, selon nous, le déplacement de l'intérêt de Foucault des techniques de domination aux techniques de soi, au travers desquelles il repense la question du sujet, qui est aussi *la* question pour Lacan. C'est à l'intérieur de ce déplacement que se trouve repensée l'hypothèse répressive.

Car, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, à partir de l'Usage des plaisirs, le sujet n'est plus passif mais s'élabore dans une tâche permanente au travers d'exercices ascétiques qui lui font découvrir ou redécouvrir les véritables enjeux liés aux plaisirs. Des enjeux que l'éthique antique cristallisera et problématisera ensuite, comme dans un second temps, autour du thème du souci de soi.³⁴ Un sujet qui, malgré qu'il ne se construise pas davantage par rapport à l'interdit, transforme l'idée de répression telle que Foucault l'avait posée quelques années plus tôt dans la Volonté de savoir.

CHAPITRE II

DE LA MODÉRATION A L'ASCÈSE

*La généalogie est grise,
elle est méticuleuse et patiemment documentaire.*

M. Foucault³⁵

³³ Lacan, le libérateur de la psychanalyse, DE II, p. 1023-1024.

³⁵ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1971, pp 145-172.

L'Usage des plaisirs (1984), deuxième volume de *L'histoire de la sexualité*, se trouve donc en rupture par rapport au projet initial annoncé dans la *Volonté de savoir* (1976). La sexualité n'est plus envisagée sous un rapport savoir/pouvoir, mais dans une relation qui lie maîtrise de soi et subjectivité. En effet, le sujet de la sexualité n'est plus un sujet anonyme, mais un sujet particulier et souverain; et, nous l'avons vu, cet apparent changement est la marque d'une démarche en cours:

« *J'abandonnais sans doute le plan envisagé, mais je serrais de plus près l'interrogation que depuis longtemps je m'efforce de poser de cette façon.* »³⁶

C'est de cette façon que Foucault est amené à recentrer l'histoire de la sexualité dans son entier autour de ce qu'il nomme lui-même une généalogie de *l'homme de désir* :

« *En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet "d'une sexualité", il était indispensable de dégager auparavant la façon dont pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet du désir.* »³⁷

Foucault se saisit des textes de l'Antiquité, parce que l'éthique grecque, puis latine, ont cherché toutes deux à définir les plaisirs sexuels et l'amour, non pas comme un savoir objectif, mais en fonction d'une problématisation interne fondée sur les questions qui s'y rapportent. Ainsi, nous dit Foucault, on ne trouvera pas dans l'Antiquité une notion semblable à celle que l'on trouvera plus tard dans la modernité, qui correspond à celle de sexualité ou de chair, et qui se réfère à une entité unique, regroupant des phénomènes de même nature ou dérivant d'une même origine, qu'il s'agirait d'extraire comme savoir.

La problématisation antique de la sexualité donc, ne se fait pas dans le sens d'une unification de la sexualité, comme nous l'entendons aujourd'hui, mais autour d'un ensemble de problèmes, dont le cœur est l'usage que l'on fait des plaisirs. Cet usage des plaisirs se rapporte à un terme dont la forme plurielle suggère la pluralité et la diversité des activités qui y sont abordées : *les aphrodisia*.

³⁶ UP, p.46.

³⁷ UP, p. 12.

C'est pourquoi ces plaisirs, ceux de la sexualité et de l'amour, sont envisagés sous plusieurs angles de vue éthiques, que Foucault classe en quatre grands domaines différents : *La diététique* relève de la santé du corps, *l'économique* concerne en particulier le rôle de chacun des époux dans la sphère conjugale, *l'érotique* questionne le rapport des hommes aux garçons et à la virilité, *la philosophie* aborde, elle, la relation entre l'amour et l'accès à la vérité. Ces domaines ont chacun la particularité d'être pensés par rapport à une forme d'austérité, de modération et de maîtrise, nécessaire à leur activité.

En premier lieu, la *diététique* examine les pratiques sexuelles en relation avec une problématique plus générale, qui est comme son nom l'indique, celle de la diète. C'est-à-dire en fonction d'un régime à partir duquel on règle sa conduite. Ce régime « *se fait en fonction d'une nature qu'il faut préserver et à laquelle il convient de se conformer. Le régime est tout un art de vivre.* »³⁸ Il regroupe l'ensemble des pratiques qui doivent être modérées par rapport à la santé du corps.

Si ce régime concerne la santé du corps, il est également posé en rapport avec celle de l'âme : « *L'harmonie dans son corps en vue de maintenir l'accord dans son âme.* »³⁹

Cette diète, Foucault y insiste un grand nombre de fois, ne fixe pas d'interdits ni ne prescrit de conduites obligatoires. Elle vise d'avantage à concevoir les plaisirs dans le cadre qui leur est propre et, dans ce cadre là, à calculer par exemple [*pour ces plaisirs*] « *des moments opportuns et les fréquences qui conviennent.* »⁴⁰

Il n'y a pas - et Foucault insiste souvent là-dessus aussi - de « *disqualification de principe.* »⁴¹ Le régime est ce qui évite l'excès - y compris l'excès de la pratique sexuelle - conçu comme dangereux pour le corps. Cela, afin de le maintenir en bonne santé, par exemple dans l'optique de la production d'une progéniture.

Cependant, si le régime prend en considération l'acte sexuel lui-même, c'est qu'il est tout de même « *le plus violent de tous les plaisirs [...] qu'il est le plus coûteux [par rapport à] la plupart des activités des actes physiques.* ». De cette façon, il constitue nécessairement un domaine particulier de l'éthique du sujet tempérant :

« *D'un sujet qui doit se caractériser par sa capacité à maîtriser les forces qui se déchaînent en lui, à garder la libre disposition de son énergie et à faire de sa vie une*

³⁸ UP, p. 133.

³⁹ UP, p. 136.

⁴⁰ UP, p. 144.

⁴¹ UP, p. 154.

œuvre qui se survivra au-delà de son existence passagère. Le régime physique des plaisirs et l'économie qu'il impose font partie de tout un art de soi. »⁴²

Savoir adapter sa conduite en fonction de ce régime, qui implique une modération en lui-même, signifie que l'on est capable de pouvoir être ferme, tempérant et maître de soi.

L'*économie* désigne, elle, la gestion générale de la maison familiale (l'*oikos* en grec) par le chef de famille. Mais elle fixe aussi les obligations de chacun des époux. Cependant, ces deux rôles, relève Foucault, sont assez « *clairement dissymétriques, pour qu'un supplément de morale ne soit pas nécessaire.* »⁴³. La vie de la femme est ainsi entièrement dévolue à la sphère familiale, et sa vie sexuelle à la relation conjugale. L'homme peut, lui, avoir des relations extraconjugales avec d'autres personnes : prostituées, jeunes hommes, esclaves. L'infidélité masculine étant suffisamment admise, elle ne reçoit pas non plus de gain éthique explicite.

Comme exemple de cette architecture au sein de la maison, Foucault se réfère à un texte de Xénophon.⁴⁴ Ce texte traite de la manière dont un chef de famille doit gouverner sa maison comme l'ensemble de ce dont il est le propriétaire. Ce qui revient au sujet de cet *économie*, nous dit Foucault, tourne autour d'un art de commander, qui est la façon dont on doit conduire et diriger ce qui correspond à l'ensemble du patrimoine du chef de famille.

Traité d'éthique, comme l'explique Foucault, il s'applique à une société particulière choisie en correspondance avec cette éthique : celle « *des propriétaires fonciers qui ont à maintenir, à accroître et à transmettre à ceux qui portent leurs noms les biens de la famille* ». Xénophon oppose cette société au monde des artisans :

« dont la vie n'est bienfaisante ni à leur propre santé (à cause de leur mode de vie) ni à leurs amis (auxquels ils n'ont pas la possibilité de venir en aide) ni à la cité (puisque'ils n'ont pas le loisir de s'occuper de ses affaires). »⁴⁵

A la capacité de bien gouverner l'*oikos*, pour un propriétaire, correspond la capacité d'avoir des responsabilités et d'exercer un pouvoir dans la cité :

⁴² UP, p. 183.

⁴³ UP, p. 190.

⁴⁴ Xénophon, *Mémorables*.

⁴⁵ UP, p. 199.

*« Ne méprise pas les bons économistes ; car le maniement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques ; pour le reste, elles se ressemblent ; ceux qui dirigent les affaires publiques n'emploient pas des hommes différents de ceux qu'emploient les administrateurs des affaires privées, et ceux qui savent employer les hommes dirigent également bien les affaires privées et les affaires publiques. »*⁴⁶

L'*économie* attribue en principe un rôle important à la femme à l'intérieur de l'*oïkos* - à l'intérieur seulement - et d'une façon complémentaire à celle de son mari. Elle dirige, d'une certaine manière en seconde main, la sphère familiale. Mais en pratique, comme le remarque Foucault, rien ne prépare la femme, souvent très jeune au début du mariage à cet état de fait. C'est pourquoi le rôle du mari est au début du mariage celui d'un *formateur* et d'un *pédagogue*. Cette répartition des rôles s'explique, selon les Grecs, par les capacités naturelles octroyées aux époux par les dieux. Ainsi, l'union qui lie l'épouse et son mari est aussi naturelle que l'opposition et la dissymétrie de leur fonction :

*« Qu'ils s'y tiennent l'un et l'autre, c'est ce que veut « la loi » - nom os : usage régulier qui correspond exactement aux intentions de la nature, qui attribue à chacun son rôle et sa place et qui définit ce qu'il est convenable et beau pour chacun de faire et de ne pas faire. »*⁴⁷

Au sujet de la modération du comportement à l'intérieur de la maisonnée, le texte de Xénophon est clair, dit Foucault. Il établit que le chef doit maîtriser ses passions pour ne pas être esclave de lui-même. Cette maîtrise est aussi obligatoire pour la femme, mais la tempérance est dans l'ensemble surtout une qualité virile.

Le rôle de la femme est plutôt en corrélation avec l'obligation d'une certaine authenticité. Par exemple, l'ornement, comme le maquillage, est perçu dans le texte comme pouvant fausser les principes qui veillent à « *la régulation naturelle [...] des rapports entre la vérité et les plaisirs.* »⁴⁸

⁴⁶ Xénophon, *Mémoires*.

⁴⁷ UP, p. 205-206.

⁴⁸ UP p 210

La vertu est une affaire de l'un comme de l'autre, ce sont les rôles qui font que ces vertus diffèrent. L'accent est mis sur l'obligation pour l'époux, de faire en sorte, au sujet de l'épouse, que celle-ci conserve à la fois son statut dans la maison, et la dignité qui lui revient :

« *La tempérance du mari relève d'un art de gouverner, de se gouverner, et de gouverner une épouse qu'il faut tenir et respecter à la fois puisqu'elle est, vis-à-vis de son mari, la maîtresse obéissante de la maison.* »⁴⁹

En supplément de ce texte, Foucault nous donne la version de trois autres auteurs sur cette économie du mariage. Ces textes, nous dit Foucault, ont en commun de s'approcher, plus que ne le fait le texte de Xénophon, du thème de la *double fidélité sexuelle*⁵⁰ qui concerne la sexualité sous la forme réservée aux rapports conjugaux. Dans ce cas, l'on trouve « *l'exigence d'une certaine symétrie.* »⁵¹

Cependant l'exigence de symétrie ne ressort pas d'un impératif qui veillerait à accorder à l'autre - en l'occurrence à la femme - plus de respect ou plus d'intérêt. En cela, cette exigence se distingue des formes qu'elle trouvera plus tard avec le christianisme où elle servira « *d'armature juridico morale à des formes ultérieures de la pratique matrimoniale.* »⁵² Car il s'agit plutôt d'une « *recommandation faite au mari d'une modération, [...] d'une autolimitation de son propre pouvoir.* »

Le premier texte abordé par Foucault est de Platon, qui, dans *Les Lois*, parle du mariage à l'intérieur d'une cité idéale, où les conduites sont régulées de façon autoritaire, au profit de cette dernière. Pour autant, pour Platon, le problème des conduites sexuelles - sauf pour les cas extrêmes - tient dans le fait que celles-ci se prêtent mal au caractère coercitif de la loi.

Le philosophe pense donc qu'il faut trouver des façons plus adéquates d'infléchir ces conduites vers la tempérance qui leur convient. Parmi ces façons, on trouve l'opinion. Pour Platon, une opinion sociale bien définie, concernant l'inceste par exemple, et concevant haut et fort que cette conduite est « *un objet de haine pour la divinité* », est un bon moyen de dissuasion. La voix du peuple est investie de ce caractère religieux.

⁴⁹ UP p 215

⁵⁰ UP p 217

⁵¹ UP 217

⁵² UP p 217

Platon cite trois autres moyens de dissuasion, qui sont la gloire, l'honneur et la honte. Il s'agit, dans ces quatre cas, d'une obligation que l'on se doit à soi-même, qui revient à respecter la loi mais qui est créée « *par la coutume et non la loi écrite* »⁵³ :

*« Il est vrai qu'ils doivent s'y soumettre volontairement, et par l'effet d'une persuasion intérieure ; mais celle-ci ne concerne pas un attachement qu'ils devraient avoir l'un pour l'autre ; elle concerne la révérence qu'on doit porter à la loi, ou le soin qu'on doit avoir de soi-même, de sa réputation, de son honneur. C'est le rapport de l'individu à lui-même et à la cité dans la forme du respect et de la honte, de l'honneur ou de la gloire - non de la relation à l'autre - qui impose cette obéissance. »*⁵⁴

Isocrate annexe, lui, la tempérance du mariage à celle de l'exercice du pouvoir politique. En s'érigeant comme exemple d'homme tempérant dans sa vie privée, au sein de l'*oïkos*, le monarque définit en pratique l'obéissance générale, par des devoirs qu'il s'impose, qu'il doit lui aussi à la cité, et légitime par contre coup son propre pouvoir. Se dominer étant toujours directement corrélé avec la domination que l'on exerce sur autrui et réciproquement. En outre cette domination sur soi caractérise ce qui distingue un tyran d'un bon monarque.

L'économique attribuée à Aristote porte essentiellement sur l'art de gouverner. Cet art de gouverner concerne la manière dont le maître dirige sa maison et l'obligation qu'il a de « *se soucier de son épouse.* »⁵⁵ Foucault souligne le trait propre à Aristote qui est de poser encore plus qu'on ne le fait communément « *l'enracinement naturel de la relation matrimoniale et la spécificité de sa forme dans la société humaine.* »⁵⁶ Le lien entre l'homme et la femme est une « *association de nature* ». Elle correspond à la procréation et a aussi pour finalité *le bien être*. Ce lien se fonde à la fois sur la dimension de leur complémentarité et sur celle de leur inégalité. L'homme est fort et mobile, la femme « *est retenue par la crainte* » et son activité se concentre dans l'*oïkos*. En somme « *la nature a en quelque sorte programmée l'économie de la maisonnée et les rôles que chacun doit y tenir.* »⁵⁷

Aristote conçoit l'économique comme un manuel réservé à l'homme, c'est-à-dire au maître de maison. Il ne s'y trouve rien dit sur le rôle de la femme, ni sur la relation sexuelle

⁵³ UP, p. 220.

⁵⁴ UP, p. 221.

⁵⁵ UP, p. 227.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ SS, p. 231.

des époux. Cependant, Aristote tient à distinguer la domination que l'époux exerce sur sa femme de trois autres : celle qui concerne le maître sur l'esclave, car la femme est en principe un être libre, celle dont use le père sur ses enfants, et celle qui répartit en deux catégories ceux qui commandent et ceux qui sont commandés dans la cité.

Le lien matrimonial est pensé à l'intérieur de la forme politique associée au régime aristocratique :

« Un gouvernement où c'est toujours le meilleur qui commande, mais où chacun reçoit sa part d'autorité, son rôle et ses fonctions en proportion de son mérite et de sa valeur. »⁵⁸

La tempérance est conçue à l'intérieur de cette éthique du pouvoir. L'acte sexuel en dehors du mariage est considéré en principe comme une injustice. En cela, le texte d'Aristote est proche de celui de Xénophon. Il s'en rapproche également par le fait qu'Aristote décrit les propriétaires comme supérieurs aux artisans et exerçant, eux seuls, une activité virile. Cette tempérance est, là aussi, articulée à la maîtrise que l'homme acquiert sur lui-même ; elle est le signe du pouvoir que l'on peut exercer sur les autres.

Cette justice avec laquelle l'homme doit considérer sa femme, remarque Foucault, n'est pas sans lien avec la morale chrétienne, qui va valoriser le lien entre les deux époux pour lui-même. Mais Foucault distingue néanmoins l'éthique chrétienne par le fait qu'à la différence de l'éthique antique, elle va établir un code moral beaucoup plus contraignant, et surtout beaucoup plus *détaillé*. Ce qui aura pour effet d'accentuer une sorte d'émulation et de surveillance réciproque du couple lui-même vis-à-vis de ce qui, dans la relation sexuelle, est considéré comme un mal en soi :

« La pastorale chrétienne, elle, inscrit une relation matrimoniale où chaque époux devra répondre de la chasteté de l'autre en ne l'induisant pas à commettre un péché de la chair. »⁵⁹

En revanche, la problématisation antique, telle que Foucault nous la restitue dans ces textes, est centrée sur le fait que la conduite sexuelle n'est pas pensée en fonction d'une

⁵⁸ UP, p.231.

⁵⁹ UP, p. 239.

intimité à surveiller, mais par rapport à la notion de tempérance, qui est considérée, dans son fond, essentiellement une vertu masculine.

L'*érotique* concerne de façon exclusive les rapports sexuels et amoureux entre les hommes.⁶⁰ Foucault précise d'emblée que la relation homosexuelle était perçue de façon très différente qu'elle l'est de nos jours. En effet, pour les Grecs, cette relation ne constitue ni un type de désir ni un type d'objet particulier :

« Affaire de goût qui pouvait prêter à plaisanterie, non pas affaire de typologie engageant la nature même de l'individu, la vérité de son désir ou la légitimité naturelle de son penchant. »⁶¹

Pour les Grecs, le désir est *« un appétit mis par la nature pour tout ce qui est beau. »*⁶² Or, si l'on considère, nous dit Foucault, que pour l'éthique grecque, celui qui est beau et intelligent l'est encore d'avantage s'il se meut librement dans la cité, alors *« il ne peut s'agir évidemment que du sexe masculin. »*⁶³ Dans tous les cas, les rapports homosexuels n'ont pas, contrairement à ce que l'on croit, fait l'objet d'une permissivité particulière. Au contraire : *« l'Usage des plaisirs dans le rapport avec les garçons a été, pour la pensée grecque, un thème d'inquiétude. »*⁶⁴

D'une certaine façon, c'est peut être, pour Foucault, la raison principale qui fait qu'en plus de correspondre à des pratiques permises et acceptées,⁶⁵ l'homosexualité a fait l'objet d'une valorisation culturelle :

« Des schémas linéaires et simples ne permettent guère de comprendre le mode singulier d'attention qu'on portait au Ve siècle à l'amour des garçons. Il faut essayer de reprendre la question dans des termes autres que ceux de la « tolérance » à l'égard de l'homosexualité. Et plutôt que de chercher jusqu'à quel point celle-ci a pu être

⁶⁰ Pour ce chapitre Foucault se sert essentiellement du texte du Pseudo- Démosthène, l'*Eroticos* qui n'est pas un texte de grande valeur philosophique, précise-t-il, mais qui a l'avantage de dévoiler ce qui est communément admis et banal en soi vis-à-vis de la relation érotique et amoureuse entre hommes.

⁶¹ UP, p. 247.

⁶² UP, p. 245.

⁶³ UP, p. 245. Foucault cite le discours de Pausanias dans *Le Banquet* de Platon.

⁶⁴ UP, p. 243.

⁶⁵ UP, p. 247.

libre dans la Grèce ancienne (comme s'il s'agissait d'une expérience elle-même invariante courant uniformément au dessous de mécanismes de répression modifiables à travers le temps), il vaut mieux se demander comment et sous quelle forme le plaisir pris entre hommes a pu faire problème ; comment on s'est interrogé sur lui, quelles questions particulières il a pu soulever et dans quel débat il été pris ; pourquoi, en somme, alors qu'il était de pratique répandue, que les lois ne le condamnaient aucunement, et que son agrément était de façon générale reconnu, il a été l'objet d'une préoccupation intense, si bien qu'il s'est trouvé investi de valeurs, d'impératifs, d'exigences, de règles, de conseils, d'exhortations, à la fois nombreux, pressants et singuliers. »⁶⁶

Ce qui compte, du point de vue de la morale grecque, c'est de pouvoir distinguer un homme tempérant d'un homme qui ne l'est pas, que ce soit au sujet des garçons ou au sujet des femmes. Car l'essentiel, pour un homme, est de faire en sorte d'empêcher « *le tyran Eros [de] s'introniser dans son âme et [d'] en gouverner tous les mouvements.* »⁶⁷

En fait, Foucault peint une rhétorique morale révélant un jeu complexe d'approbations et de disqualifications :

« D'un coté, on l'accepte si bien - mieux : on lui accorde une si haute valeur - qu'on honore chez l'amoureux des conduites qui chez tout autre sont jugées folies ou malhonnêteté : les prières, les supplications, les poursuites obstinées, et tous les faux serments. Mais d'un autre coté, on voit le soin que mettent les pères à protéger leurs fils des intrigues, ou à exiger des pédagogues qu'ils y mettent obstacle, tandis qu'on entend les camarades se faire reproche entre eux d'accepter de pareils rapports. »⁶⁸

Cette problématisation autour des *aphrodisia* dans l'amour masculin s'élabore de façon très spécifique, autour de la relation problématique entre un homme d'âge mur et un jeune homme :

⁶⁶ UP, p. 249.

⁶⁷ UP, p. 244.

⁶⁸ UP, p. 248-249.

*« Une relation masculine provoquait une préoccupation théorique et morale lorsqu'elle s'articulait sur une différence assez marquée autour du seuil qui sépare l'adolescent de l'homme. »*⁶⁹

Cette relation est marquée également par une différence de maturité dans le statut social et civique entre le jeune homme et l'homme. Cette différence d'âge et de statut est un des éléments qui permettent de faire jouer, comme quelque chose d'acceptable moralement, cette relation dont la difficulté principale est qu'elle doit tourner autour de la valorisation de la virilité. Le problème des *aphrodisia* s'articule entièrement autour d'une rhétorique morale complexe qui rend compte de la difficulté pour le jeune homme d'affronter cette relation comme un exercice de domination de soi, presque proche d'un rituel initiatique, nous fait penser Foucault. Lequel Foucault souligne alors un isomorphisme entre les rapports sexuels et les rapports sociaux. Car le jeune homme doit conserver un statut suffisamment viril pour pouvoir plus tard occuper des fonctions dans la cité qui ne le mettent pas en position de dominé par rapport à un dominant :

*« Aux vilaines choses s'attache le déshonneur ; aux belles, d'autre part, le désir d'estime : l'absence de l'un et l'autre interdit à toute cité comme à tout particulier l'exercice d'une grande et belle activité. »*⁷⁰

Selon Foucault, cet art de courtiser est assez proche - par la valorisation culturelle et esthétique qu'il implique - de l'amour courtois au Moyen Age. En effet, ces deux pratiques de cour vont mettre toutes deux en exergue, autant l'importance de l'objet convoité, des productions artistiques ou intellectuelles y attendant, que la mise au premier plan d'un certain nombre de règles précises. Toutefois, la différence essentielle est que le jeu de courtiser, dans la morale grecque au sujet de la relation homosexuelle, doit tourner autour de la valorisation de la position virile, alors que la féminisation fait, elle, l'objet d'une franche désapprobation morale :

« L'un est en position d'initiative, il poursuit, ce qui lui donne des droits et des obligations : il a montré son ardeur, il a aussi à la modérer ; il a des cadeaux à faire,

⁶⁹ UP, p. 254.

⁷⁰ Discours de Phèdre dans le *Banquet* de Platon, cité dans UP, p. 267.

des services à rendre ; il a des fonctions à exercer vis à vis de l'aimé ; et tout cela le fonde à attendre la juste récompense ; l'autre, celui qui est aimé et courtois, doit se garder de céder trop facilement ; il doit éviter aussi d'accepter trop d'hommage différents, d'accorder ses faveurs à l'étourdi» et par intérêts, sans éprouver la valeur de son partenaire ; il doit aussi manifester la reconnaissance pour ce que l'amant a fait pour lui. »⁷¹

La relation dissymétrique en terme d'âge et de statut, si elle simplifie ce rapport d'amant à aimé en la modélisant sur un certain type d'apprentissage intellectuel, social, affectif etc., reste, selon Foucault, en réalité problématique dans la mesure où le jeune homme ne doit aucunement accepter une position passive, tout en se livrant tout de même comme objet du plaisir à l'amant. Cette relation trouve alors, par les difficultés qu'elle soulève, son intégration réfléchie dans une *faculté qui préside à tout le reste*, qui est le thème du « souci de soi » socratique.

C'est en effet ce souci de soi (en grec *Epemileia heautou*), qui généralise la commande faite au garçon et à l'homme de respecter l'honneur du premier, par tout un jeu subtil, qui tient autant à la manière de courtiser qu'à la manière d'en problématiser les enjeux, autour de points explicites et d'esquives rhétoriques, qui ont pour but autant de soulever des questions que d'en laisser certaines dans l'ombre, mais par ce fait aussi d'en intensifier la problématique.⁷²

De cette manière et à la suite de ces trois thèmes – la diététique, l'économique et l'érotique, qui regroupent la réflexion éthique et pratique autour des plaisirs - Foucault ajoute la réflexion qui s'empare de la pensée philosophique socrato-platonicienne. C'est en effet à celle-ci que revient la réflexion sur les rapports entre l'ascèse et l'amour vrai. Or, remarque Foucault, on assiste à ce sujet à un déplacement particulier. En effet, le *Banquet* et le *Phèdre* de Platon nous montrent comment la réflexion philosophique rompt avec l'analyse traditionnelle des rapports amoureux entre hommes, pour s'intéresser au véritable amour, et au-delà donc des usages des plaisirs, dans son rapport à la maîtrise de soi et à son lien avec la maîtrise qu'on a sur les autres. Car si cette tradition « *s'enracine dans les thèmes habituels de*

⁷¹ UP, p. 255.

⁷² Le chapitre IV, « L'Érotique », et le chapitre suivant, « L'amour vrai », feront l'objet d'une analyse plus détaillée dans la partie II, concernant les rapports entre la sublimation, l'érotisme, et l'esthétisme.

l'éthique des plaisirs »⁷³, les questions qu'elle pose vont tendre vers « *une morale de la renonciation et [...] la constitution d'une herméneutique de soi.* »⁷⁴

Foucault va montrer, dans ce dernier chapitre, comment, chez Platon, *Le Banquet* et *Phèdre*, sont articulés de manière à mettre en scène, ce qui, au sujet de l'amour, d'une part est pensé aussi bien de façon élogieuse que de façon critique, et d'autre part ce qui doit devenir l'objet véritable de la réflexion éthique sur l'amour.

Ces modifications essentielles, que cette tradition induit, vont avoir pour conséquence de faire évoluer ce rapport aux garçons, d'une pratique de cour vers une ascèse de la vérité. Ainsi l'on ne va plus s'interroger sur la façon dont l'amant doit courtiser l'aimé, ni non plus sur la façon dont celui-ci doit céder en conservant son honneur et la maîtrise de lui-même, mais sur l'être même de l'amour. On passe, selon Foucault, d'une question de déontologie amoureuse à une question ontologique sur ce qu'est l'amour même.

CHAPITRE III

SOUCI DE SOI ET ASCÈSE

Une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue

Epictète

⁷³ UP.

⁷⁴ UP.

Dans le premier chapitre du *Souci de soi*, Foucault reprend le thème des plaisirs des *aprhodisia* sous l'égide du rêve : le chapitre s'intitule *rêver de ses plaisirs*. Il étudie et interprète un texte qui n'est pas à proprement parler un texte de morale. *La Clef des songes* d'Artémidore de Daldis (ou Artémidore d'Ephèse) est en effet un texte d'onirocritique, écrit au II siècle après Jésus Christ.⁷⁵ L'onirocritique, méthode d'interprétation des rêves, était une pratique courante dans l'Antiquité et « *faisait partie des techniques d'existence.* »⁷⁶ Son usage était inscrit dans « *une très vieille tradition populaire ; c'était aussi une habitude reçue dans les milieux cultivés.* »⁷⁷

Foucault précise, à plusieurs reprises, qu'il ne s'agit pas d'un texte éthique, mais que, derrière cette pratique, l'on trouve des conceptions courantes et ordinaires sur la morale généralement acceptée durant cette période. Toutefois, pour atteindre ce *paysage familier* de l'Antiquité, faut-il encore interpréter cette méthode d'interprétation elle-même. C'est pourquoi Foucault en fait une description détaillée et minutieuse.⁷⁸

Savoir interpréter ses rêves, nous dit Foucault, c'est en quelque sorte pouvoir disposer de façon personnelle d'un oracle et d'un *manuel pour la vie quotidienne*. Cette technique, même si elle se conçoit à l'intérieur du rapport que chacun entretient avec les dieux, n'a rien de proprement religieux. C'est plutôt une sorte de méthode, à la fois d'observation, de lecture des signes (y compris ceux qu'envoient les dieux) et d'anticipation.

Toutefois, cette anticipation ne répond à aucune prétention de changer véritablement son destin, il s'agit plutôt de mieux l'accepter, de façon raisonnable, afin de mieux l'assumer :

« *Non pas pour qu'ils évitent ainsi le malheur, car personne ne peut être plus fort que le destin. Mais pour qu'ils supportent plus aisément leur souffrance.* »⁷⁹.

Son usager est un homme ordinaire, dans le sens où il possède « *une famille, des biens, très souvent un métier (il tient commerce, il a une boutique) ; il a souvent des serviteurs et des esclaves (mais le cas est envisagé où il n'en a pas)* ».⁸⁰

⁷⁵ Le seul texte qui nous reste, dans son intégralité, d'une littérature qui fut abondante dans l'antiquité, SS p. 12.

⁷⁶ SS, p. 12.

⁷⁷ SS, p. 12.

⁷⁸ Dont nous ne restituerons ici que l'essentiel.

⁷⁹ SS, p. 13

⁸⁰ SS, p. 15.

Pour Foucault, ces *procédures de déchiffrement* permettent indirectement d'analyser les contenus moraux qui les sous-tendent. Nous n'en donnerons pas ici un tableau exhaustif. Nous nous bornerons à résumer l'essentiel autour des points fondamentaux où ces procédures semblent se concentrer :

- Le contenu moral que l'on retrouve derrière cette pratique est d'ordre général : il ne donne pas de prescriptions précises ou d'interdits fondamentaux.
- Les rêves sont de deux sortes, selon qu'ils traduisent un état présent ou un présage, selon qu'il concerne l'individu lui-même ou la liaison que le rêveur entretient avec son entourage.
- L'interprétation considère toujours au premier chef l'auteur du rêve lui-même.
- L'interprétation concerne d'avantage l'acteur des actes que les actes en eux-mêmes.
- Les rêves sexuels concernent paradoxalement une activité qui s'inscrit toujours dans un contexte social. Foucault ajoute que l'analyse sémantique des rêves est ainsi faite notamment parce que le vocabulaire qui sert à décrire l'activité sexuelle sert aussi à décrire l'activité sociale : par exemple, le *soma* sert à décrire autant le corps que la richesse ou les biens, l'*ousia* désigne aussi bien la substance, la richesse, le sperme etc. Il y a ainsi ce que Foucault appelle une *consubstantialité entre les deux domaines*, le sexuel et le social.⁸¹

Foucault tient à nous montrer que cette pratique, si elle est le signe d'une continuité de l'inquiétude fondamentale vis-à-vis des plaisirs sexuels, marque un infléchissement vers une *problématisation plus intense des aphrodisia*, qui a eu pour effet principal, d'intensifier le rapport à soi même, et d'accroître la réflexion sur la façon dont un sujet se constitue lui-même comme un sujet moral.

La culture de soi

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Foucault avait déjà indiqué dans le dernier chapitre de l'Usage des plaisirs, que c'est la tradition socrato-platonicienne qui thématise véritablement le souci de soi dans le cadre général de la culture de soi. Mais dans ce troisième volume de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault montre que c'est l'éthique romaine

⁸¹ SS, p. 45.

des deux premiers siècles de notre ère qui va réellement mettre en pratique - cela notamment par une large influence de la philosophie stoïcienne sur la culture - ce principe comme exigence et art de l'existence (en grec la *techné tou biou*) :

« *Méfiance vis-à-vis des plaisirs, insistance sur les effets de leur abus pour le corps et pour l'âme, valorisation du mariage et des obligations conjugales, désaffection à l'égard des significations spirituelles prêtées à l'amour des garçons : il y a dans la pensée des philosophes et des médecins au cours des deux premiers siècles toute une sévérité dont témoignent les textes de Soranus et de Rufus d'Ephèse, de Musonius ou de Sénèque, de Plutarque comme d'Epictète ou de Marc Aurèle.* »⁸²

Ces philosophes et ces médecins, précise Foucault, constituaient un groupe très limité en nombre. Mais on peut les considérer comme les « *porteurs de culture [...] pour qui une techné tou biou pouvait avoir un sens et une réalité.* ».⁸³

Le souci de soi, qui est véritablement le centre et le principe moteur de cet art de vivre, est une injonction éthique (*l'épimeleia heautou*). Elle incite moralement un sujet à cultiver autant son corps que son âme, surtout au niveau des passages de l'un à l'autre, passages qui constituent une fragilité potentielle de l'ensemble. Le souci de soi est ainsi décrit par tous ses prescripteurs comme un « *privilège devoir, un don obligation* » qui « *nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-mêmes comme objet de notre application* » et de notre raison.

Cette possibilité d'une attention portée à nous-mêmes est ce qui nous distingue radicalement des animaux. Elle nous met ainsi en dette aussi bien par rapport à la nature, que vis-à-vis des dieux ou de nous-mêmes. Elle se fonde sur l'idée qu'il faut apprendre à vivre toute sa vie en pratiquant la vertu comme un bien, ainsi que toute une série d'exercices rationnels, méditatifs et physiques importants.

De cette manière, elle constitue une *véritable direction de conscience*. Mais une direction de conscience, précise Foucault, qui n'a rien à voir avec celle de la pastorale chrétienne, où le désir et le plaisir sexuels sont traqués selon un principe qui vise la pureté comme l'envers du péché. Il ne s'agit pas non plus, comme dans la tradition chrétienne, d'instaurer des interdits précis et fondamentaux.

⁸² SS, p.53

⁸³ SS, p. 62.

Foucault écarte d'emblée - par une analyse assez longue, sur laquelle nous ne nous attarderons pas - que cette amplification de l'attention portée à soi-même, dans le discours philosophique et médical de cette période, soit explicable par un renforcement de l'autorité du pouvoir politique et un accroissement de l'individualité à cette époque.⁸⁴ Car, en effet, le principe moteur de cette direction spirituelle repose, pour Foucault, sur une « *intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes.* »⁸⁵

C'est une vraie pratique dans le sens où elle implique un véritable labeur « *comme les autres tâches pareilles à celles des activités de maître de maison [...] d'un prince sur ses sujets.* ». Elle implique un usage régulier et une solide organisation journalière pour des activités qui ont trait à la fois au corps et à l'âme :

« *S'occuper de soi n'est pas une sinécure. Il y a les soins du corps, les régimes de santé, les exercices physiques sans excès, la satisfaction aussi mesurée que possible des besoins. Il y a les méditations, les lectures, les notes qu'on prend sur les livres ou sur les conversations entendues, et qu'on relit par la suite, la remémoration des vérités qu'on sait déjà mais qu'il faut s'approprier encore mieux.* »⁸⁶

Si, dans la culture helléniste, le thème philosophique du souci de soi était corrélé à la pratique médicale, Foucault précise que la culture latine a produit un renforcement de ce lien.

Le champ médical et celui de la philosophie finissent d'ailleurs par avoir une « *grille d'analyse commune pour cet art de l'existence* »⁸⁷ . Ainsi la médecine et la philosophie promeuvent également une attention régulière à ce qui relève de la maladie, du *pathos* :

« *La pratique de soi implique qu'on se constitue à ses propres yeux non pas simplement comme individu imparfait, ignorant et qui a besoin d'être corrigé, formé et instruit, mais comme individu qui souffre de certains maux et qui doit les faire soigner soit par lui-même, soit par quelqu'un qui en a la compétence. Chacun doit reconnaître qu'il est en état de besoin, qu'il lui est nécessaire de recevoir médication et secours.* »⁸⁸

⁸⁴ Bien que ce fût notamment le cas, précise-t-il, sous le principat d'Auguste.

⁸⁵ SS, p. 57.

⁸⁶ SS, p. 71.

⁸⁷ SS, p. 81.

⁸⁸ SS, p. 80.

Cette technique de l'existence exige *l'acquisition d'une vertu* par des *procédures d'épreuves*. Ainsi, l'abstinence sexuelle signifiait un exercice de domination de soi et une discipline visant à se *passer du superflu*. C'est la raison qui explique la pratique même de l'examen de conscience : « *n'accepter dans le rapport à soi que ce qui peut dépendre du choix libre et raisonnable du sujet.* ».⁸⁹

Mais cet examen régulier de soi n'est pas simplement une pratique dont les bienfaits sont à chercher en elle-même, il vise également un but précis, qui est la *conversion* à soi. Cette transformation de soi implique, pour Foucault, la dimension du regard qui se positionne dans « *une trajectoire où l'on se rejoint soi même.* ». Il s'agit là, alors, d'une véritable possession de soi sur un modèle proprement juridique : « *on est sien [...] tourne ton regard vers ton bien véritable sois heureux de ton propre fond.* »⁹⁰

C'est dans ce cadre, dans cet *assujettissement à un art de vivre*, comme le dit Foucault, qu'une vie belle est possible. D'autant que, comme nous allons le voir, cette vie belle implique en dernière instance un rapport fondamental à la vérité.

Soi avec les autres

Foucault envisage essentiellement deux formes de rapports aux autres, que cette culture de soi implique nécessairement. Cette problématisation nouvelle et plus intense autour des plaisirs s'effectue autour de la relation matrimoniale et de celle du jeu politique. Dans la culture grecque classique du IV^e siècle avant J.C., le mariage reposait sur l'ensemble du patrimoine acquis et sur la transmission de l'autorité paternelle sur la fille à celle du mari sur sa future femme. Le mariage était ainsi « *une transaction privée*⁹¹(...) *sans lien avec l'organisation politique et sociale.* »⁹²

Foucault s'appuie sur un certain nombre d'historiens pour montrer que le statut du mariage va changer d'un état de droit restreint à la famille, pour devenir plus institutionnel et s'ouvrir ainsi progressivement à la sphère publique. L'instauration de la cérémonie religieuse

⁸⁹ SS, p. 81.

⁹⁰ SS, p. 84.

⁹¹ SS, p. 100.

⁹² Ibid.

semble y être pour beaucoup ; de cette façon, c'est, en effet, « *la cité tout entière qui sanctionne le mariage.* »⁹³

On observe la même évolution à Rome, dans les deux premiers siècles après Jésus-Christ. A l'origine réservé aux classes aristocratiques, parce qu'il est utile et bénéfique pour les deux familles de contracter au sujet de la dot, du patrimoine etc., le mariage va petit à petit se généraliser pour devenir un lien légal et surtout symbolique d'une alliance consentie entre époux. Pour Foucault, qui s'appuie ici sur C. Vatin⁹⁴, l'institutionnalisation du mariage par consentement mutuel fait « *naître l'idée qu'il existait une communauté conjugale et que cette réalité, constituée par le couple, a une valeur supérieure à celle de ses composantes* ». ⁹⁵ Une telle évolution, souligne Foucault, est à rapprocher de ce que P. Veyne a relevé lui aussi dans la société romaine :

*« Sous la république, chacun des époux avait un rôle défini à jouer et une fois ce rôle rempli, les relations affectives étaient ce qu'elles pouvaient être [...]. Sous l'empire, le fonctionnement même du mariage est censé reposer sur la bonne entente et la loi du cœur. Ainsi naît une idée neuve : le couple du maître et de la maîtresse de maison. »*⁹⁶

Foucault observe que plus le mariage intensifie le rapport du couple, plus le lien affectif qui les unit est fort mais tout en le compliquant paradoxalement - Foucault cite ainsi une lettre de l'historien Pline à son épouse dont il est, pour un temps, séparé :

« Vous ne sauriez croire combien vous me manquez ; la raison est mon amour d'abord, puis le fait que nous n'avons pas l'habitude d'être séparés. Voilà pourquoi une grande partie de mes nuits se passe pour moi à me représenter tout éveillé votre image ; pourquoi en plein jour, à l'heure où j'avais l'habitude d'aller vous voir, mes pieds me portent d'eux-mêmes à votre appartement ; pourquoi enfin, triste et affligé comme si on m'avait fermé la porte, je reviens dans votre chambre vide. Il n'est qu'un

⁹³ Ibid.

⁹⁴ C. Vatin et S. C. Humphreys, « Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique ». *Journal of Hellenic Studies*. (1973).

⁹⁵ SS, p. 106.

⁹⁶ Veyne, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 1978, Volume 33, pp. 35-63.

temps où je sois exclu de cette torture : c'est celui que je passe sur le forum, absorbé par le procès de mes amis. »⁹⁷

Ce paradoxe de la tradition stoïcienne qui illustre qu'une passion de telle sorte peut constituer *un gage d'amour positif* et la *reconnaissance* d'une *sujétion affective* montre en réalité, selon Foucault « *l'apparition d'un nouveau type de problèmes où il s'agit de définir la manière dont l'homme pourra se constituer comme sujet moral dans la relation de conjugalité* ». ⁹⁸

Le jeu politique montre aussi un changement de perspective dans les enjeux moraux de cette époque. A l'explication classique selon laquelle on a observé un déclin des Cités-Etats durant l'Antiquité, à partir du III siècle après JC, ainsi qu'« *un recul général de la vie politique* »⁹⁹, Foucault substitue l'idée d'une plus grande complexité politique, où l'on peut remarquer l'importance prise par le thème du souci de soi:

« Le phénomène le plus important et le plus déterminant pour les accentuations nouvelles de la réflexion morale ne concerne pas la disparition des classes dirigeantes, mais les changements qu'on peut observer dans les conditions d'exercice du pouvoir. »¹⁰⁰

Pour le résumer de façon très schématique, Foucault montre que le recrutement de ceux qui vont être appelés comme conseillers des classes dirigeantes, et qui constituent une sorte de classe moyenne, va changer la donne politique et rendre plus diffus le lien entre le pouvoir et le statut :

« Alors que l'éthique ancienne impliquait une articulation très serrée du pouvoir sur soi et du pouvoir sur les autres, et devait donc se référer à une esthétique de la vie en conformité avec le statut, les règles nouvelles du jeu politique rendent plus difficile la définition entre ce qu'on est, ce qu'on peut faire et ce qu'on est tenu d'accomplir ; la

⁹⁷ SS, p. 108.

⁹⁸ SS, p. 111.

⁹⁹ SS, p. 112.

¹⁰⁰ SS, p. 104.

*constitution de soi-même comme sujet éthique de ses propres actions devient plus problématique. »*¹⁰¹

Dans les trois derniers chapitres du *Souci de soi*, Foucault montre comment cet impératif, non pas nouveau mais fortement amplifié, a transformé de façon radicale les rapports du maître de maison avec ces trois des grands domaines - potentiels - de son existence que sont le corps, la femme et les garçons.¹⁰²

Pour ce qui est du corps, Foucault fait essentiellement référence à des textes de Galien.¹⁰³ Galien décrit l'importance de la médecine comme égalant celle de la philosophie, les deux disciplines étant considérées toute deux autant comme un « *intérêt public que comme une haute forme de culture* ». ¹⁰⁴ Foucault fait état, cependant, d'une certaine rivalité entre ces deux disciplines, même si elles devaient, l'une comme l'autre, définir, sous la forme d'un corpus de savoir et de règles, « *une manière de vivre, un mode de rapport réfléchi à soi, à son corps, à la nature, à la veille et au sommeil, aux différentes activités et à l'environnement* ». ¹⁰⁵

Cependant, ces textes montrent, souligne Foucault, que même si elles sont influentes en matière d'hygiène de vie, il ne faut laisser ni la médecine régenter sa vie ni la philosophie gouverner son âme, afin de conserver son autonomie.

Fidèle à la tradition classique grecque, Galien place les *aphrodisia* dans un rapport entre la mort, l'immortalité et la reproduction. Ainsi, si l'âme est immortelle, le corps est, lui, une substance corruptible. Dans ce cadre, les *aphrodisia* sont conçues comme une sorte de ruse démiurgique, qui place au bon endroit cet « aiguillon du désir » pour que les desseins de la nature puissent tout de même se réaliser.

Selon Galien et la tradition qui s'y rattache, la femme et l'homme sont relativement égaux du point de vue strictement physiologique. L'appareil génital de la femme est perçu comme étant à peu près comme celui de l'homme mais localisé de façon interne. La femme émet ainsi également du sperme mais son rôle est minoré dans la conception de l'enfant par rapport à l'homme. Quant au rapport sexuel, il est, lui, voulu par la nature, et donc ni mauvais

¹⁰¹ SS, p. 117.

¹⁰² SS, p. 137.

¹⁰³ Médecin grec, il vivait au second siècle après J.C. , sous le règne romain de Marc- Aurèle. Il est « considéré comme l'un des pères de la pharmacie », Wikipédia.

¹⁰⁴ SS, p. 136.

¹⁰⁵ SS, p. 124.

ni dangereux en lui-même. Cependant, ce qui est considéré comme une chose dangereuse c'est la perte trop importante du sperme qui est, elle, une *substance vitale*.¹⁰⁶

En réalité, l'activité sexuelle porte en elle, de façon constante, une ambiguïté, qui la met dans un certain rapport général au corps, selon lequel elle se trouve « *au principe d'effets thérapeutiques aussi bien que de conséquences pathologiques* ». ¹⁰⁷

Si la médecine ne focalise pas sur ce qui est dangereux dans la sexualité, Foucault précise néanmoins que l'essentiel est la tendance à accorder des effets positifs à l'abstention sexuelle et à la virginité. Cela même si on veille à ne pas les prescrire par exemple chez un homme dont les besoins sexuels sont trop importants.

Cette valorisation des conduites d'abstinence est égale pour les deux sexes. Elle est, selon Foucault, non pas – non plus seulement - le signe que le sujet doit être maître de lui-même pour pouvoir gouverner mais le signe qui témoigne que la sexualité représente, pour cette culture latine, une fragilité générale du corps humain et de son fonctionnement. Ainsi se trouve lier « *le danger de la pratique sexuelle et le principe fondamental du souci de soi.* » ¹⁰⁸

Le travail de l'âme est bien évidemment associé à ces exigences de travail sur le corps. Foucault cherche à montrer que ce travail d'association entre l'âme et le corps, qui constitue l'un des socles de la pratique instaurée par le souci de soi, ne répond pas au dualisme antique que l'on se représente habituellement.

A la fin de cette partie consacrée au corps, Foucault précise que le régime auquel on s'astreint au sujet des plaisirs, n'est pas le centre des attentions de la médecine. Les autres régimes, notamment celui qui concerne la nourriture est, de loin, plus important.

En ce qui concerne la femme, son rôle est conçu d'une autre façon qu'il ne l'était auparavant et déterminé en rapport à une vision nouvelle du mariage. L'éthique matrimoniale se concentre d'avantage sur le lien affectif et sexuel de l'homme avec sa femme, et non plus essentiellement sur les devoirs de maîtrise du père de famille. Il s'agit, nous dit Foucault, d'une *stylisation du lien individuel*, ¹⁰⁹ où la modération est à situer à l'intérieur d'une réciprocité : « *l'intensification du souci de soi va de pair ici avec la valorisation de l'autre.* » ¹¹⁰ Le mariage n'est plus perçu uniquement comme quelque chose d'utile, il fait

¹⁰⁶ SS, p. 153.

¹⁰⁷ SS, p. 160.

¹⁰⁸ SS, p. 166.

¹⁰⁹ SS, p. 199.

¹¹⁰ SS, p. 199.

partie - par exemple, pour les stoïciens - des choses préférables, comme *un objectif souhaitable* mais non obligatoire.

Cette valorisation du mariage entraîne une autre sorte de modération de l'activité sexuelle. Celle-ci se fonde sur le principe nouveau de la réciprocité. L'austérité sexuelle est convoquée pour restreindre et modérer les relations sexuelles, à l'intérieur du mariage, en fonction d'une intensité recherchée, qui fait vivre le lien conjugal lui-même : « *la nature ne se contente pas de faire place au mariage, elle y incite les individus par une inclination primordiale.* »¹¹¹

En dehors de cette réciprocité nouvelle, il n'y a toujours pas, par rapport à l'époque classique, de partage clair et défini entre le licite et l'illicite. D'ailleurs, ajoute Foucault, ce qui relève des conduites sexuelles est en fait traité *avec une extrême réserve*. Il oppose à cela les prescriptions de la pastorale chrétienne :

« *Alors on entreprendra de tout régler, positions, fréquences, gestes, état d'âmes de chacun, connaissance par l'un des intentions de l'autre, signes du désir d'un côté, marques d'acceptation de l'autre, etc. La morale helléniste et romaine, elle, dit peu de choses là-dessus.* »¹¹²

Le monopole du mariage qu'étudie Foucault n'est pas une prescription morale en elle-même. La modération à laquelle on est incité est surtout le signe d'un rapport à soi :

« *L'extrême réserve qu'il demande dans le rapport sexuel, Epictète ne la justifie pas par la forme du mariage, les droits et devoirs qu'il instaure et les obligations qu'il faut rendre à l'épouse ; il l'explique parce qu'on se doit à soi-même puisqu'on est un fragment de Dieu, parce qu'il faut rendre honneur à ce principe qui habite pour un temps dans le corps, et parce qu'on doit le respecter tout au long de la vie quotidienne. Le rappel de ce qu'on est, plutôt que la conscience des liens avec autrui, doit servir de principe permanent à l'austérité.* »¹¹³

¹¹¹ SS, p. 206

¹¹² SS, p. 246.

¹¹³ SS, p. 224.

Cette valorisation du lien pour lui-même, entre époux, et l'obligation, en somme, pour l'homme de respecter sa femme comme il se respecte lui-même, le monopole de la sexualité confié au mariage et, à l'intérieur de celui-ci, cette modération conseillée, ont pour conséquence une autre nouveauté essentielle et fondamentale qui est un amoindrissement de la valeur portée à l'amour des garçons :

« Et c'est justement au nom de cette intensification de la valeur des aphrodisia dans les rapports conjugaux, en raison du rôle qu'on lui attribue dans la communication entre époux, qu'on se met à interroger de façon de plus en plus dubitative les privilèges qui avaient pu être reconnus à l'amour des garçons. »¹¹⁴

L'importance de la maîtrise de soi dans l'éthique grecque, dont dépendait la maîtrise sur les autres va prendre pour l'éthique latine, au sujet des plaisirs sexuels, une allure particulière parce qu'elle se trouve confrontée à un renforcement de l'austérité en rapport avec l'intensification de ce souci de soi :

« Toute une réflexion morale sur l'activité sexuelle et ses plaisirs semble marquer, aux deux premiers siècles de notre ère, un certain renforcement des thèmes de l'austérité. Des médecins s'inquiètent volontiers de la pratique sexuelle, recommandent volontiers l'abstention, et déclarent préférer la virginité à l'usage des plaisirs. Des philosophes condamnent toute relation qui pourrait avoir lieu hors mariage et prescrivent entre les époux une fidélité rigoureuse et sans exception. Enfin, une certaine disqualification doctrinale semble porter sur l'amour des garçons. »¹¹⁵

Foucault objecte néanmoins qu'il n'y a pas réellement de disqualification concernant les rapports amoureux et sexuels entre les hommes. Ainsi, même si certains facteurs ont joué en faveur de cette désaffection, comme par exemple, le fait que l'éphèbe est l'objet d'une protection plus importante, Foucault montre que le souci de soi est ce qui préside au fait que la pratique homosexuelle, la pratique « pédérastique », ne sera plus, comme elle l'était dans la culture grecque, un objet électif de problématisation. C'est pourquoi, nous dit-il, elle quittera progressivement l'ensemble des textes philosophiques et des récits romanesques.

¹¹⁴ SS, p. 247.

¹¹⁵ SS, p. 312.

C'est alors à l'amour conjugal que revient la priorité de la problématisation morale. L'austérité est valorisée pour faire du mariage une finalité en elle-même et pour problématiser une éthique de la relation conjugale entre l'homme et la femme.

CHAPITRE IV

LA SEXUALITE ET LE SIGNIFIANT

On peut suivre à mesure des ans passés cette aversion de l'intérêt quant aux fonctions de la parole et quant au champs du langage.

Lacan¹¹⁶

¹¹⁶ Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Ecrits I*, p. 117.

Pour suivre Lacan au plus près de sa pensée et montrer comment ce cheminement a nourri notre problématique, il convient d'abord de faire le point sur ce qu'a pu dire Freud lui-même de la répression. Ce que déclare ce dernier de la morale de son temps et de la sexualité est sans équivoque possible¹¹⁷. La morale tend à réduire férocement et le plus possible le plaisir sexuel, y compris à l'intérieur du mariage :

*« Rappelons avant tout que notre morale sexuelle civilisée restreint aussi le commerce sexuel à l'intérieur du mariage même, puisqu'elle impose aux gens mariés la contrainte de se contenter d'un nombre de procréation le plus souvent réduit. Ceci a pour conséquence qu'il n'y a de commerce sexuel satisfaisant dans le mariage que pendant quelques années, encore faut-il naturellement soustraire le temps pendant lequel on doit ménager la femme pour des raisons d'hygiène. Après ces trois ou quatre années, le mariage, en tant qu'il a promis la satisfaction des besoins sexuels échoue, car tous les moyens trouvés jusqu'à présent pour empêcher la conception gâtent la jouissance sexuelle, perturbent la sensibilité fine des partenaires ou agissent directement comme facteurs de maladie ; la peur des conséquences des relations sexuelles réduit tout d'abord la tendresse physique réciproque des deux époux ; elle réduit aussi par la suite, la plupart du temps, l'attachement moral qui était destiné à hériter de la passion fouguese du début. La désillusion mentale et la privation physique qui devient ainsi le destin de la plupart des mariages ramènent les deux époux à leur situation d'avant le mariage : ils se trouvent seulement appauvris d'une illusion et doivent de nouveau faire appel à leur énergie pour maîtriser et détourner leur pulsion sexuelle. »*¹¹⁸

D'aucuns connaissant Freud ont effectivement à l'esprit d'autres remarques et portraits aussi critiques vis-à-vis de cette morale qu'il appelle, non sans ironie, *civilisée* ou *moderne*. De cette manière, et ce dès le départ de son activité clinique de

¹¹⁷ ...et, d'un certain point de vue, très en avance sur son temps.

¹¹⁸ Freud, La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes. *La vie sexuelle*. Paris. PUF, p 38-39.

psychanalyste, Freud se montre hostile à cette morale, qu'il juge nocive au regard de la santé psychique.

A la fin de sa pratique, il finira par adopter une position très sceptique, voir franchement pessimiste, par rapport à la façon dont la morale moderne gère les difficultés inhérentes à notre vie mentale et physique. Car selon lui, au lieu de se confronter aux problèmes humains que lui-même rencontre dans sa pratique, cette morale les ignore en élevant sur eux les masques d'un idéal plus propices à augmenter encore leur pathologie.

Ainsi, Freud se sent-il tenu d'adopter une position radicale face à ce qu'il décrit comme un *malaise de la culture*. Une position radicale, éthique, qui n'est pas sans rapport avec une position politique dans la mesure où ce qu'il découvre concerne non seulement la vie personnelle de chacun, mais implique aussi la dimension d'un devenir collectif.

Réprimé et refoulé

Au début de *L'interprétation des rêves* (1899), Freud écrit : « *Tout le psychisme réprimé apparaît dans le rêve* »¹¹⁹. Mais en note à la fin de cet ouvrage, Freud ajoute que, parmi les choses qu'il n'a pas complètement terminé de définir, figure celle-ci :

« *J'ai négligé de dire quelle différence je faisais entre les mots " réprimé " (unterdrückt) et " refoulé " (verdrängt). Le lecteur aura compris que le dernier accentue davantage le caractère inconscient.* »¹²⁰

En somme, le terme « répression » employé par Freud, est utilisé dans le sens où l'on doit le distinguer du mécanisme du refoulement proprement dit. Il est un « *mécanisme conscient jouant au niveau de la " seconde censure " que Freud situe entre le conscient et le préconscient* »¹²¹.

L'on comprend alors que cette *seconde censure*¹²² représente en définitive – pour le dire simplement – le caractère ambigu des prescriptions morales, qui semblent agir de façon

¹¹⁹ *L'interprétation des rêves*, p. 106.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ J.Laplanche et J-B. Pontalis. 1997, p. 419.

¹²² Le terme de censure étant lui-même défini comme une *fonction qui tend à interdire aux désirs inconscients et aux formations qui en dérivent l'accès au système préconscient-conscient*. Ibid.

partiellement consciente - du moins quant à leur mise en œuvre et à leurs pratiques - et partiellement inconsciente, du côté de leurs causes et de leurs effets.

Si la morale possède une capacité à réprimer, ce n'est pas - ou pas seulement - dans le sens où elle s'exerce sous forme de châtement. Mais c'est en premier lieu, pour Freud, parce qu'elle s'applique sur ce qui possède la caractéristique d'une force que l'on peut contraindre, voire transformer. Et cette force, sur laquelle les lois morales s'attachent, est, pour Freud, la libido,¹²³ qu'il décrit ainsi :

*« [La] Libido est une expression empruntée à la théorie de l'affectivité. Nous appelons ainsi l'énergie, considérée comme une grandeur quantitative - quoique qu'elle ne soit pas mesurable -, de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que l'on peut comprendre sous le nom d'amour. »*¹²⁴

Cette énergie est constante¹²⁵ et limitée. Le principe de constance désigne, aux yeux de Freud, le fait que l'appareil psychique maintient, en son intérieur, un taux d'excitation :

*« à un niveau aussi bas que possible ou, tout au moins, aussi constant que possible. La constance est obtenue d'une part par la décharge de l'énergie déjà présente, d'autre part par l'évitement de ce qui pourrait accroître la quantité d'excitation et la défense contre cette augmentation. »*¹²⁶

Le principe de plaisir se déduit en quelque sorte de ce principe de constance, mais ne lui est pas pour autant réductible. Celui-ci désigne dans la première topique freudienne, ce qui régule le fonctionnement global de l'appareil psychique, lequel tend à éviter un surcroît d'excitation. Un surplus qui entraîne un déplaisir (tout au moins subjectif). L'appareil psychique tend donc à éviter ce déplaisir lui-même.

Freud oppose, à ce principe de plaisir, le principe de réalité. Mais cette opposition est aussi ce qui permet une articulation de l'un à l'autre. D'un point de vue génétique, le premier est antérieur au second :

¹²³ Du mot latin qui signifie « envie » ou « désir ».

¹²⁴ J.Laplanche et J-B. Pontalis. 1997, p. 227.

¹²⁵ ...selon le principe que Freud tient de Fechner.

¹²⁶ J.Laplanche et J-B. Pontalis. 1997, p. 325.

« Le principe de réalité, principe régulateur du fonctionnement psychique, apparaît secondairement comme une modification du principe de plaisir, d'abord seul souverain ; son instauration correspond à une série d'adaptations que l'appareil psychique doit subir : développement des fonctions conscientes, attention, jugement, mémoire ; substitution à la décharge motrice d'une action visant à une transformation appropriée de la réalité ; naissance de la pensée, celle-ci étant définie comme " une activité d'épreuve " où sont déplacées de petites quantités d'investissement, ce qui suppose une transformation de l'énergie libre, en énergie liée [...] Mais cependant, le passage du principe de plaisir au principe de réalité ne supprime pas pour autant le premier. D'une part, le principe de réalité assure l'obtention dans le réel des satisfactions, d'autre part, le principe de plaisir continue à régner dans tout un champ d'activités psychiques, sorte de domaine réservé livré au fantasme et fonctionnant selon les lois du processus primaire. »¹²⁷

La limitation énergétique, quant à elle, explique – au moins en partie - le fait que cette seconde censure évoquée plus haut agit avec des forces répressives, qui sont puisées dans la même énergie libidinale qu'il s'agit précisément d'endiguer. Ainsi, Freud peut écrire que *« l'infériorité intellectuelle de tant de femme, qui est une réalité indiscutable, doit être attribuée à l'inhibition de la pensée, inhibition requise de la répression sexuelle »*.¹²⁸

La répression du plaisir sexuel reposant sur des principes moraux n'est donc pas seulement contraire à la santé du système psychique parce qu'elle empêche une certaine énergie de s'écouler, mais aussi parce qu'elle soustrait inutilement de l'énergie - pour son action - qui n'est plus à disposition pour des activités de sublimation comme la pensée ou d'autres formations culturelles.

Les pulsions

¹²⁷ J.Laplanche et J-B. Pontalis. 1997, p. 335.

¹²⁸ *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002 [1969], p. 42.

La répression qui touche à la libido est celle qui contraint spécialement la forme particulière que Freud nomme « pulsion » et qui désigne un mécanisme libidinale décomposé en une source, une poussée et un but ou un objet. Les pulsions sont dites pour cette raison des pulsions partielles. Car si elles appartiennent à *la classe de la pulsion sexuelle dans sa généralité, elles fonctionnent d'abord indépendamment et tendent à s'unir dans les différentes organisations libidinales* ¹²⁹ ».

La pulsion, par rapport à d'autres excitations physiques et psychiques, désigne une force interne conçue comme une « *exigence de travail imposée à l'appareil psychique* ». ¹³⁰
Dans les trois essais sur la sexualité (1905), Freud donne sa propre définition de la pulsion :

« Par pulsion, nous désignons le représentant psychique d'une source continue d'excitation provenant de l'intérieur de l'organisme, que nous différencions de "l'excitation" extérieure et discontinue. La pulsion est donc un concept à la limite du psychisme et du physique [...] Ce qui distingue les pulsions les unes des autres, et les marque d'un caractère spécifique, ce sont les rapports qui existent entre elles et leurs sources somatiques d'une part, et leur but d'autre part. La source de la pulsion se trouve dans l'excitation d'un organe, et son but prochain est l'apaisement d'une telle excitation somatique [...]. Nous désignons l'une de ces excitations comme spécifiquement sexuelle, et l'organe correspondant comme zone érogène d'où provient la pulsion sexuelle partielle. » ¹³¹

Le mouvement qui décrit une répression trop importante sur les pulsions - qui va bien au-delà de l'éducation - à partir de la libido comme une force répressive et à réprimer, est, chez Freud, depuis le début, mis en relation avec le dualisme des pulsions qu'il maintiendra toujours. La répression n'est en effet pas séparable de ce dualisme qui lui sert à expliquer le conflit psychique, lequel est, d'une certaine manière, ce qu'il observe en premier lieu dans sa clinique. Ainsi l'on trouve cette opposition dès 1905 :

¹²⁹ J.Laplanche et J-B. Pontalis. 1997, p. 367.

¹³⁰ Dans les derniers apports de Freud à la théorie des pulsions, cf. J.Laplanche et J-B. Pontalis. 1997.

¹³¹ Ibid.

*« Parmi les causes des symptômes des psychonévroses, il faut attribuer un rôle important aux pulsions partielles qui forment des couples antagonistes (...) On ne peut comprendre ce qui entre de souffrance dans les symptômes si on ne tient pas compte de la pulsion de cruauté. »*¹³²

C'est en 1914, dans *Pour introduire le narcissisme*, que Freud présente un premier dualisme : il oppose la libido d'objet à celle du moi. Freud constate, en effet, que chez des patients, certaines parties du corps sont investies sexuellement. Pour le dire simplement, la libido d'objet concerne la libido investie à l'extérieur du moi, vers les objets, alors que la libido du moi est narcissique, c'est-à-dire investie en direction du moi pris comme objet. Il s'agit ici, en quelque sorte du principe des vases communicants : *« Nous voyons, en gros, une opposition entre la libido du moi et la libido d'objet. Plus l'une l'absorbe, plus l'autre l'appauvrit. »*¹³³

Au-delà du principe de plaisir (1920) représente un tournant majeur dans l'œuvre de Freud et inaugure ce qu'on appelle la seconde topique. Freud distingue alors non plus l'inconscient du préconscient et de la conscience, mais trois autres instances psychiques qui sont le « ça », le « surmoi » et le « moi ». Il montre également, à partir de ses observations, et en particulier celle d'un jeu d'enfant qu'il nomme le « fort da », comment ce jeu symbolise, pour l'enfant, la répétition d'un événement déplaisant ou douloureux, mais dont il se rend finalement maître en initiant le jeu. Cette pratique enfantine vient contrebalancer son idée première selon laquelle c'est uniquement le principe de plaisir qui régule les mécanismes inconscients :

« Le grand effort que l'enfant s'imposait avait la signification d'un renoncement à un penchant (à la satisfaction d'un penchant) et lui permettait de supporter sans protestation le départ et l'absence de sa mère, en reproduisant, avec les objets qu'il avait sous la main, la scène de la disparition et de la réapparition [...] Il est certain que le départ de la mère n'était pas pour l'enfant un fait agréable, ou même indifférent. Comment alors concilier avec le principe du plaisir le fait qu'en jouant il reproduisait cet événement pour lui pénible ? On dirait peut être que si l'enfant

¹³² Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, p. 54-55 et p. 66.

¹³³ Freud, « Pour introduire le narcissisme » in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, p. 82.

transformait en un jeu le départ, c'était parce celui-ci précédait toujours et nécessairement le joyeux retour qui devait être le véritable objet du jeu ? Mais cette explication ne s'accorde guère avec l'observation, car le premier acte, le départ, formait un jeu indépendant et que l'enfant reproduisait cette scène beaucoup plus souvent que celle du retour, et en dehors d'elle. »¹³⁴

Mis en relation avec les névroses de guerre, à travers la répétition des événements traumatiques dans les rêves, ceci oblige Freud à se contredire au sujet de la tendance principale du psychisme à la reproduction seule d'expérience de satisfaction ou de réalisation de désir. Freud alors introduit un nouveau dualisme des pulsions, qu'il approfondira jusqu'à la fin. En 1938, il résume ce dualisme ainsi :

« Après de longues hésitations, de longues tergiversations, nous avons résolu de n'admettre que deux pulsions fondamentales : l'Eros et la pulsion de destruction (les pulsions, opposées l'une à l'autre, de conservation de soi et de conservation de l'espèce, ainsi que l'autre opposition entre amour du moi et amour d'objet, entrent dans le cadre de l'Eros). Le but de L'Eros est d'établir toujours de plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison. Le but de l'autre pulsion, au contraire, est de briser les rapports, donc de détruire les choses. Il nous est permis de penser de la pulsion de destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique et c'est pourquoi nous l'appelons aussi pulsion de mort. Si nous admettons que l'être vivant n'est apparu qu'après la matière inanimée et qu'il en est issu, nous devons en conclure que la pulsion de mort se conforme à la formule donnée plus haut et suivant laquelle une pulsion tend à restaurer un état antérieur. »¹³⁵

Si les pulsions, chez Freud, sont à situer entre le somatique et le psychisme, c'est-à-dire en quelque sorte entre le corps et l'esprit, elles n'ont rien à voir avec ce que l'on désigne couramment par instinct. Car, en effet, Freud emploie le terme « instinct » pour « *qualifier un comportement animal fixé par l'hérédité, caractéristique de l'espèce, préformé dans son déroulement et adaptés à son objet* ». Il correspond à la traduction allemande *Instinkt*. Tandis que la Pulsion, elle, se traduit par le mot allemand *Trieb*. Si la pulsion possède ce trait de la

¹³⁴ Freud. Au-delà du principe de Plaisir. Marie Bonaparte. Paris. PUF, 1971

¹³⁵ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1975 [1938].

tendance, que l'on veut exprimer parfois pour désigner une activité psychique - et que possède aussi l'instinct - elle se différencie radicalement de ce dernier parce que, chez elle :

*«... l'accent est moins mis sur une finalité précise que sur une orientation générale et souligne le caractère irrépressible de la poussée plutôt que la fixité du but et de son objet [...] L'objet est variable et contingent et n'est choisi sous sa forme définitive qu'en fonction des vicissitudes du sujet ».*¹³⁶

Si la pulsion et la libido font appel à des références et des métaphores liées à la nature, pour autant qu'elles concernent le corps et une énergie difficile à organiser comme à maîtriser, elles sont inséparables de l'esprit qui, étant traversé par le langage, sépare l'expérience libidinale quelle qu'elle soit d'un mécanisme naturel.

L'interdit de l'inceste

Freud écrit à Fliess en 1897 : *L'inceste est un fait anti-social auquel, pour exister, la civilisation a dû peu à peu renoncer.*¹³⁷ Ainsi pour lui, la limitation des pulsions est bien évidemment nécessaire pour construire n'importe quelle civilisation. C'est la condition minimum de son fondement et sa possibilité même d'exister. L'éducation est bien entendu concernée par cette inhibition de la pulsion ; et l'interdit de l'inceste est l'exemple même d'interdit fondateur qui montre que ces pulsions sont marquées par la culture, qui leur imprime un certain destin quand à leur satisfaction directe. Ce travail sur les pulsions implique en quelque sorte un processus de civilisation, lequel est décrit par Freud grâce au concept de « sublimation ». De cette façon la pulsion :

*« met à la disposition du travail culturel une quantité extraordinaire de force et cela sans doute par suite de la propriété particulièrement prononcée qui est sienne de déplacer son but sans perdre essentiellement de son intensité. On appelle capacité de sublimation cette capacité d'échanger le but qui est à l'origine sexuel, contre un autre qui n'est plus sexuel mais qui est psychiquement parent avec le premier ».*¹³⁸

¹³⁶ J.Laplanche et J-B. Pontalis. p. 367.

¹³⁷ Manuscrit du 31 mai 1897, in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996, p.186.

¹³⁸ S VII, p. 11.

Il existe toutefois, aux yeux de Freud, une marge considérable entre ce que la morale exige idéalement comme renoncement à la décharge pulsionnelle et ce qu'implique le processus de civilisation conçu par lui comme un travail nécessaire civilisateur de la pulsion. Car en effet, ce forçage conduit inévitablement à l'institution d'une véritable névrose :

*« Ce processus de déplacement ne peut se perpétuer indéfiniment, une certaine dose de satisfaction sexuelle directe paraît indispensable à la plupart des organisations et lorsque qu'il y a frustration de cette dose qui est individuellement variable, le châtement en est des manifestations que nous devons, en raison de leur nocivité pour la fonction et de leur caractère subjectif de déplaisir, ranger au nombre des états de maladie. »*¹³⁹

Lorsque Freud écrit *« la culture est édifiée par le renoncement pulsionnel »*¹⁴⁰, il est classique d'y voir une opposition simple - courante en son temps- entre la nature et la culture. Ainsi la pulsion apparaît du côté de la nature et sa répression correspond au travail civilisateur du côté de la culture. Pourtant Freud, on le sait, partira d'un modèle physiologique des pulsions pour finir par un modèle théorique franchement spéculatif et dont il dira lui-même : *la théorie des pulsions, c'est notre mythologie.*

Cette référence à la mythologie implique alors une substitution de la dimension naturelle des pulsions - du point de vue de leur opposition avec la culture- à une dimension symbolique - et donc dans ce sens culturelle - dans laquelle le corps se trouve institué.¹⁴¹

C'est précisément sur ce point que Lacan opère un retour à Freud. Parce que le langage existe bien avant la naissance, le corps de l'enfant s'y trouvant d'emblée impliqué :

« Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer " par l'os et par la chair ", qu'ils apportent à sa naissance , avec les dons des astres, sinon avec les dons des fées, le dessin de sa destinée, qu'ils donnent des mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore et au-

¹³⁹ Freud. La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes.

¹⁴⁰ Ibid.

*delà de sa mort même, et que par eux sa fin trouve son sens dans le jugement dernier où le verbe absout son être ou le condamne, sauf à atteindre à la réalisation subjective de l'être-pour-la mort. »*¹⁴²

Ainsi, dès les Complexes Familiaux, Lacan (1938) sépare la famille humaine - impliquée dans cette dimension langagière - de la nature, pour lui attribuer une dimension symbolique et signifiante sans laquelle la vie humaine et la culture elles-mêmes n'auraient aucun sens :

*« Si, en effet, la famille humaine permet d'observer dans les toutes premières phases des fonctions maternelles, par exemple, quelque traits de comportement instinctif, identifiables à ceux de la famille biologique, il suffit de réfléchir à ce que le sentiment de la paternité doit aux postulats spirituels qui ont marqué son développement, pour comprendre qu'en ce domaine les instances culturelles dominent les naturelles, au point qu'on ne peut tenir pour paradoxaux les cas où, comme dans l'adoption, elles s'y substituent. »*¹⁴³

Lévi-Strauss publie les *Structures élémentaires de la parenté* en 1949. Les observations et les données ethnographiques sur lesquelles il s'appuie lui servent à démontrer que les règles matrimoniales – qui découlent de l'échange des femmes - sont régies principalement par la prohibition de l'inceste et l'exogamie qui lui est corrélative. Il montre, pour le dire simplement, que l'interdit de l'inceste est un principe « connaturel » à la société :

*« Les multiples règles interdisant ou prescrivant certains types de conjoints, et la prohibition de l'inceste qui les résume toutes, s'éclairent à partir du moment où l'on pose qu'il faut que la société soit. »*¹⁴⁴

Pour Lacan, l'apport de Lévi-Strauss est capital, dans le sens où la vision structuraliste de l'anthropologue lui sert à modeler sa propre théorie de l'inconscient. C'est l'occasion de démontrer que, pour lui, les règles de l'alliance qui président aux échanges matrimoniaux, sont celles qui constituent en réalité les lois du langage elles-mêmes. Cela

¹⁴² Emprunt du *dasein* d'Heidegger sur lequel nous reviendrons au chapitre 2 (partie I).

¹⁴³ Lacan. *Les complexes familiaux*. Bibliothèque des Analytica. Navarin 1984, p. 12.

¹⁴⁴ Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949, p. 561.

signifie d'une certaine façon que la culture et le fonctionnement de l'inconscient sont constitués par les mêmes lois, qui sont celles de la chaîne signifiante :

*« Cette loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement [...]. Cette loi se fait donc suffisamment connaître comme identique à un ordre de langage. Car nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui nouent et tressent à travers les générations le fil des lignées. »*¹⁴⁵

Dès lors, on peut dire que c'est l'ensemble du *retour à Freud* qui s'effectue comme une translation, à partir de ce registre du signifiant. A partir de là, l'objectif de la psychanalyste doit être de :

*« Promouvoir comme nécessaire à toute articulation du phénomène analytique la notion du signifiant, en tant qu'elle s'oppose à celle du signifié dans l'analyse linguistique moderne. De celle-ci, née depuis Freud, Freud ne pouvait pas faire état, mais nous prétendons que la découverte de Freud prend son relief justement d'avoir dû anticiper ses formules, en partant d'un domaine où l'on ne pouvait s'attendre à reconnaître son règne. Inversement, c'est la découverte de Freud qui donne à l'opposition du signifiant et du signifié la portée effective où il convient de l'entendre : à savoir que le signifiant a fonction active dans la détermination des effets où le signifiable apparaît comme sa marque, en devenant par cette passion le signifié. Cette passion du signifiant dès lors devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n'est pas seulement l'homme qui parle, mais que dans l'homme et par l'homme ça parle, que sa nature devient tissée par des effets où se retrouve la structure du langage dont il devient la matière, et que par là résonne en lui, au-delà de tout ce qu'à pu concevoir la psychologie des idées, la relation de la parole. »*¹⁴⁶

¹⁴⁵ Lacan. Fonction et champ de la parole et du langage. *Ecrits*, p 157.

¹⁴⁶ Lacan, « La signification du phallus », *Ecrits II*, p. 107.

Aussi la relecture de Freud par Lacan est-elle dans son ensemble constamment marquée par le fait que « *dès l'origine on a méconnu le rôle constituant du signifiant dans le statut que Freud fixait à l'inconscient d'emblée et sous les modes formels les plus précis* ». ¹⁴⁷

Or, il se trouve que la sexualité humaine explorée par Freud est, selon Lacan, le champ humain par excellence que Freud a justement perçu – sans pouvoir en rendre compte pleinement – comme marqué fondamentalement par la structure du langage. Car, en fin de compte, le constat que Freud fait et refait au sujet de la sexualité c'est que, même sans répression, l'harmonie naturelle n'existe pas :

« Comme on a le signifiant, il faut qu'on s'entende et c'est justement pour cela qu'on ne s'entend pas. Le signifiant n'est pas fait pour les rapports sexuels. Dès lors que l'être humain est parlant, fichu, c'en est fini de ce parfait harmonieux de la copulation, d'ailleurs impossible à repérer dans la nature. » ¹⁴⁸

Ainsi, pour Lacan, réinterpréter l'inconscient sous les augures du signifiant signifie que tout ce que Freud a perçu de problématique et conflictuel, il l'a pensé et articulé de façon si logique qu'il s'est approché – sans le repérer comme tel - du psychisme en terme de structure, de la façon dont lui-même a pu le faire, grâce aux travaux de Saussure, Jakobson et Lévi- Strauss principalement (pour ne nommer qu'eux).

Pour Lacan donc, ce *malaise* que Freud repère dans la culture et qu'il assimile pour une part - et pour une part seulement¹⁴⁹ - à la répression est donc déjà compris par ce dernier dans des formes qui le rapproche d'une structure propre au signifiant. C'est pour cela qu'aux yeux de Lacan, si Freud fait de la vie sexuelle une dimension importante et bénéfique de la vie et de la santé du psychisme, il souligne aussi l'impossibilité d'une harmonie complète et parfaite. En ce sens, le bonheur n'existe pas. Par ailleurs, c'est aussi cela qui explique que Freud, selon Lacan, n'a pas cherché à apporter de remède proprement dit à ce malaise :

« Freud, s'il a (mieux que jamais on a au fil des siècles de casuistique érotologie) détecté les motifs du ravalement de la relation amoureuse, l'a rapporté d'abord au drame de l'Oedipe, c'est-à-dire à un conflit dramatique articulant une refonte plus

¹⁴⁷ SVII, p. 271.

¹⁴⁸ Lacan, S VII, p. 36.

¹⁴⁹ Cf. Chapitre 6 sur l'amour du prochain.

profonde du sujet, une Urverdrangung, un refoulement archaïque, laissant dès lors sa place au refoulement secondaire qui permet, qui force à se disjoindre les courants qu'il distingue comme ceux respectivement de la tendresse et du désir. Freud n'a jamais, pour autant, eu l'audace de proposer une cure radicale inscrite dans la structure. S'il a éclairé (comme jamais aucune caractériologie primitive ni moderne) ce qu'il a désigné comme types libidinaux, c'est aussi pour formuler expressément qu'il en venait à ce résultat : à entériner que sans doute il y avait, au dernier terme, quelque chose d'irréremédiablement faussé dans la sexualité humaine. »¹⁵⁰

Nous verrons que Lacan, à la suite de Freud, installe donc la répression à l'intérieur même des structures inconscientes, la comprenant comme beaucoup plus proche d'un refoulement premier originaire, et plus proche encore que Freud ne l'avait fait lui-même de la pulsion de mort, que ce dernier avait pourtant mise à nue. Pour autant, nous allons le voir, Lacan - comme Freud d'ailleurs - n'entend déresponsabiliser ni la culture occidentale, ni la psychanalyse elle-même vis-à-vis de ce conflit structural. C'est même, pourrait-on dire, le contraire puisque la généalogie de la morale dans ce séminaire sur l'éthique de la psychanalyse, a précisément pour visée de leur instituer une historicité propre à permettre une lecture critique de la façon dont l'une et l'autre ont fait face aux problèmes qui recouvrent leur domaine.

CHAPITRE V

LE BONHEUR COMME BIEN

*L'Éthique dans Aristote est une science du caractère,
formation du caractère, dynamique des habitudes,
plus encore, action en vue des habitudes, dressage, éducation.*

¹⁵⁰ Conférence à Bruxelles sur l'éthique de la psychanalyse, le 10 mars 1960

Lacan reprend la conception de la sexualité chez Freud, à partir de cette dysharmonie que le langage et le signifiant imposent à celle-ci. La découverte de l'inconscient situe donc le problème de la sexualité en dehors de la conception du bonheur conçu comme un bien, dans le sens de bien naturel tel que l'entendait l'éthique antique.

Mais Lacan montre implicitement également que la façon dont Freud aborde le problème éthique général ne s'inscrit pas non plus dans la tradition chrétienne. Par exemple en effet, pour Lacan, il est important de souligner, dès l'abord du séminaire, que ce problème ne pas être réductible à la notion de faute, même si Freud a beaucoup parlé du caractère mortifère de la culpabilité liée aux obligations morales et à l'instance du Surmoi :

« Elle [la culpabilité] n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de surmoi¹⁵², et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines. » ¹⁵³

Ce qui implique pourtant aussi que l'éthique doive prendre en compte la présence de ce sentiment complexe et permanent dans le champ de la morale - et dans celui de la cure psychanalytique, où il se manifeste souvent, non sans une dimension de pathos qui lui est souvent corrélative :

« Ne sommes pas de ceux qui iront volontiers mettre au second plan le sentiment d'obligation. S'il y a en effet quelque chose que l'analyse a pointé, c'est bien au-delà du sentiment d'obligation à proprement parler, l'importance, l'omniprésence, dirions-nous, du sentiment de culpabilité. Ce Faciès- appelons-le par son nom- désagréable de l'expérience morale, certaines tendances internes de l'expérience morale tente de

¹⁵¹ S VII, p. 20.

¹⁵² Cette instance du surmoi freudienne, reprise par Lacan, fera l'objet de la troisième partie.

¹⁵³ S VII, p. 15.

*l'éluder. Si nous ne sommes certes pas de ceux qui tentent de l'amortir, de l'éteindre, de l'atténuer, c'est que nous y sommes trop instamment rapportés, référés, par notre expérience quotidienne. »*¹⁵⁴

La psychanalyse – celle de Lacan - se situe donc dans un recul dans une mise à distance particulière des phénomènes qu'elle analyse. Elle est en effet suspendue aux effets logiques propres à la structure que dessinent les lois du langage.

Or, le signifiant principal que Lacan suit et analyse dans ses causes et ses effets à l'intérieur de l'ensemble de sa généalogie, est celui du Bien. Il ne s'attache pas à la morale seulement de façon générale, mais tente d'articuler la façon dont sommes les héritiers de ce qui peut apparaître comme une suite de malentendus fondamentaux.

Le bonheur comme Bien suprême

L'analyse de l'éthique traditionnelle qu'effectue Lacan dans ce séminaire - comme un préalable à la constitution d'une éthique psychanalytique proprement dite – débute et repose sur le constat que les éthiciens de tous temps ont eu affaire aux mêmes difficultés concernant l'action morale :

*« C'est en cela justement qu'il est intéressant de faire l'histoire, ou la généalogie de la morale. Non pas au sens de Nietzsche, mais comme succession des éthiques, c'est-à-dire de la réflexion théorique sur l'expérience morale. On s'aperçoit alors de la signification centrale des problèmes tels qu'ils se sont posés dès l'origine, et tels qu'ils se sont maintenus avec une certaine constance. »*¹⁵⁵

Le réquisit qui s'observe et s'impose à toute démarche éthique, en première instance, est, selon lui, que *la loi morale s'affirme contre le plaisir*.¹⁵⁶ De cette façon, il va montrer comment la notion de bien est elle-même convoquée pour pouvoir résoudre cette sorte de contradiction qu'il situe lui-même comme étant celle qui existe entre le plaisir et la réalité. Un bien dont Freud ne tient absolument aucun compte, qu'il soit proche de l'éthique traditionnelle ou de l'éthique moderne comme nous le verrons.

¹⁵⁴ S VII, p. 11.

¹⁵⁵ S VII, p. 46.

¹⁵⁶ Ibid.

Ce bien, peut-on dire, en situant une obligation morale par rapport à une fin donnée et utile en lui-même définit et engendre un idéal qu'il appelle *un idéal de la conduite*. Cette notion permet à la fois de situer la question morale dans un enjeu problématique - souvent concret - et de l'orienter vers une résolution adéquate. Le devoir moral est donc envisagé du point de vue du bien, en fonction d'un idéal présupposé, qui se profile derrière lui et qui sert de ressort à la pensée et à l'action.

L'éthique à Nicomaque d'Aristote est l'éthique à partir de laquelle Lacan débute son entreprise généalogique. Aristote y réalise une conjonction syllogistique entre l'aspiration au bonheur et un souverain Bien. C'est au bonheur que, d'une certaine manière, il revient de réaliser la fonction du Bien, conçu comme bien suprême en y intégrant la fonction du plaisir, au demeurant conflictuelle. En réalité, l'analyse du bien par Aristote se fait par l'intermédiaire d'une logique à laquelle Lacan ne s'attache pas vraiment. Ce qui l'intéresse, c'est de montrer que certains des schèmes de la théorie aristotélicienne qui concernent cette dimension de l'opposition du plaisir et de la réalité attachée à l'idée du bien - c'est-à-dire certains de ces éléments et leur combinatoire - se retrouvent dans la théorie de Freud, mais sans être perceptibles parce qu'articulés et situés d'une tout autre manière, selon la lecture que lui, Lacan, en fait.

Dans sa démarche éthique, Aristote part de l'idée commune - du sage au vulgaire - que le bonheur est un bien suprême. La première partie de l'éthique consiste donc à montrer ce qu'est un bien suprême et en quoi il peut servir à désigner le bonheur. Ainsi donc, si le bien est une fin, une fin en soi, le Bien Suprême sera celui qui est en lui-même sa propre fin et non pas juste un moyen. Comme le dit le philosophe Alain, il s'agit pour Aristote, de déterminer pour l'homme un bien auquel il tient *plus qu'à un manteau*.¹⁵⁷ C'est-à-dire, en somme, de déterminer un bien qui vaut davantage qu'un bien particulier. Une fois les qualités de ce bien suprême dévoilées, Aristote pourra conclure au fait que le bonheur peut être perçu comme un Bien Suprême :

« Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi par autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le

¹⁵⁷ Alain, « Le bonheur est vertu », *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, 1928, p. 260.

*bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose. Au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même. »*¹⁵⁸

Mais pour que le bonheur réponde à la caractéristique d'un Bien parfait, il faut, aux yeux d'Aristote, que ce bien puisse être en adéquation avec une fonction qui soit par essence celle de l'homme. Or, l'homme a pour fonction essentielle, selon lui d'être vertueux, ou plus exactement de travailler à être vertueux car « *une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus en un seul jour ; et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps* ». ¹⁵⁹

Ainsi donc, comme le dit Alain, pour Aristote *le bonheur est vertu*. Le bonheur sera donc défini comme *une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite*. Par vertu humaine, Aristote entend *non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme*.

L'ensemble des vertus morales, nous dit Aristote, relève de l'habitude. L'habitude est donc ce qui correspond chez Aristote à *l'ethos* : « *La vertu morale [...] est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de ethos* »¹⁶⁰. Les vertus sont, en quelque sorte, ce qui à la fois peut être assimilé, en l'homme, à des puissances, mais que l'habitude se charge de révéler, d'éduquer et de finaliser dans leur réalisation : « *Ainsi les vertus ne sont donc pas en nous par l'action seule de la nature ; mais la nature nous en a rendu susceptibles, et c'est l'habitude qui les développe et les achèvent en nous* ». (78)

La théorie d'Aristote, on le sait, est théologique. Elle présuppose l'idée d'une finalité de la nature qui fait dire à Lacan qu'*il s'agit donc d'une conformation du sujet à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre* ». ¹⁶¹

¹⁵⁸ Aristote. *Ethique à Nicomaque*. 2010, p. 12.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ S VII, p. 31.

Le sujet de l'éthique aristotélicienne tend donc vers le bonheur comme il tend vers un Souverain Bien, conçu, nous dit Lacan, comme :

« un point d'intersection, d'attache, de convergence, où l'ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, et au-delà dans une imitation de l'ordre cosmique. Macrocosme et microcosme sont [donc] supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne ». ¹⁶²

Après avoir parlé des différentes vertus, Aristote envisage le problème du plaisir. A ce sujet, il convient, pour lui, de prévenir que c'est une nouvelle étude et que l'on doit adopter un autre point de vue moral : si l'acquisition des vertus est ce que l'on peut appeler un travail de maîtrise habituelle presque rituelle, le plaisir est considéré sous l'aspect binaire de la tempérance et de l'intempérance. Car l'intempérance et le vice, aux yeux d'Aristote, *ne se maîtrisent pas*¹⁶³. C'est dire que le problème du plaisir est supposé en son cœur comme presque résolu si l'on est tempérant ou habituellement tempérant, et insoluble, ou particulièrement difficile à résoudre, si l'on est habituellement intempérant. Ainsi la vertu a-t-elle pour contraire le vice, la tempérance, l'intempérance ; la bestialité est, elle, opposée à une vertu de même gravité et toujours de sens opposé : une *vertu surhumaine héroïque et divine* ». ¹⁶⁴

Dans ce cœur théorique de la vertu, le problème du plaisir est examiné en équation avec l'usage de la raison. Le problème majeur est, en premier lieu, pour la morale traditionnelle que décrit Aristote, de savoir si l'intempérant sait ce qu'il fait :

« Pour tout le monde encore, l'homme tempérant qui se domine est en même temps l'homme qui se tient constamment dans la raison, tandis que l'intempérant est aussi l'homme qui sort de la raison en la méconnaissant. L'intempérant se laisse emporter par sa passion, tout en sachant que ce qu'il fait est coupable ; l'homme tempérant, au contraire, qui sait que les désirs dont est assiégé son cœur sont mauvais, se défend d'y céder, grâce à la raison. » ¹⁶⁵

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Aristote, 2010, p. 269.

¹⁶⁴ Aristote 2010, p. 271.

¹⁶⁵ Aristote, 2010. p. 271.

Dans tous les cas, l'intempérance et la tempérance ne prennent leur sens plein, aux yeux d'Aristote, que dans leurs relations avec le plaisir et la douleur :

« Il est bien clair que c'est dans les plaisirs et dans les peines qu'on est tempérant et ferme, ou intempérant et faible [...] En résumé, on voit que l'intempérance et la tempérance ne s'entendent que des choses auxquelles peuvent s'appliquer aussi les idées de débauche et de sobriété. »¹⁶⁶

Ainsi, il existe, d'une part, les plaisirs qui sont nécessaires à l'alimentation, à l'usage de l'amour, et à tous les besoins analogues du corps, à l'égard desquels il peut y avoir (...) ou l'excès de la débauche ou la réserve de la sobriété »¹⁶⁷. D'autre part, il existe des plaisirs qui sont simplement permis et « dignes en eux-mêmes d'être recherchés par nous. C'est, par exemple, la victoire dans les luttes que nous soutenons ; les honneurs, la richesse, et telles autres choses de cette espèce qui sont à la fois des avantages et des plaisirs »¹⁶⁸.

L'intempérance ou la tempérance absolues sont rapportées exclusivement aux jouissances du corps et, selon l'usage qu'on en fait, on peut dire qu'un homme est soit sobre soit dissolu. Mais celui qui se retient trop excessivement d'avoir des plaisirs est lui aussi jugé comme intempérant. Est donc tempérant, vertueux et ferme celui qui choisit le juste milieu et l'obéissance à la droite règle.

Le plaisir est envisagé dans l'éthique d'Aristote comme situé dans une stricte équivalence avec la tempérance elle-même. Sans quoi le plaisir devient du vice, de la débauche, et dans ce cas il devient une passion équivalente à l'intempérance. Dans le premier de ces cas, celle de la tempérance, le plaisir peut donc servir de guide à l'action éthique et s'intègre à la recherche du bonheur lui-même, comme nous le dit Lacan :

« Qu'est-ce que le bonheur, s'il ne comporte pas la fleur du plaisir ? Une part importante de l'éthique à Nicomaque est faite pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amené très curieusement d'ailleurs, de manière à en faire un état qui n'est pas simplement passif. Le plaisir, dans Aristote, est une activité, comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse - c'en est en quelque sorte le

¹⁶⁶ Aristote, 2010. p. 282-283.

¹⁶⁷ Aristote, 2010. p. 282.

¹⁶⁸ Aristote, 2010. p. 282.

*rayonnement. De surcroît, c'est aussi le signe de l'épanouissement d'une action, où s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin. »*¹⁶⁹

Ainsi, dans ce rapport logique du bien avec la vertu où se trouve résolu le problème du plaisir, il existe un plaisir qui surpasse tous les autres et qui correspond le plus à ce qu'est une vie heureuse, celui de l'exercice de la sagesse :

*« Nous croyons que le plaisir doit se mêler au bonheur, et de toutes les activités conformes à la vertu, celle qui nous charme et nous plait davantage, c'est de l'aveu de tout le monde, l'exercice de la sagesse. Les plaisirs que procure la philosophie semblent donc admirables, et par leur pureté, et par leur certitude. »*¹⁷⁰

Le bonheur chez Freud

Lacan relève le fait que si Freud débute son interrogation éthique par la question du bonheur, comme le fait Aristote, c'est parce qu'elle inclut cette même opposition - que Lacan met en exergue- entre la morale et le plaisir. aussi la question du bonheur est-elle toujours abordée en introduction au *Malaise dans la culture* - que l'on peut considérer comme un livre terminal au sein de son œuvre. S'interrogeant sur le besoin que nous avons que la vie ait un sens, Freud écrit :

« La question de la finalité humaine a été posée un nombre incalculable de fois ; elle n'a encore jamais de trouvé de réponse satisfaisante, peut-être d'ailleurs n'en admet-elle aucune. Bien des poseurs de questions ont ajouté : S'il devait se faire que la vie est aucune valeur, elle perdrait pour eux toute valeur [...] Nous tournons de ce fait vers la question moins exigeante de savoir ce que les hommes eux-mêmes permettent, par leur comportement, de reconnaître comme finalité et dessein de leur vie, ce qu'ils exigent de la vie ce qu'ils veulent atteindre en elle. Il n'est guère possible de se

¹⁶⁹ S. VII, p. 36.

¹⁷⁰ Aristote, 2010.p. 416.

*tromper dans la réponse ; ils aspirent au bonheur, ils veulent devenir heureux et le rester. »*¹⁷¹

Dans ce cadre, l'antinomie fondamentale chez Freud reste celle du plaisir et de la réalité, comme le montre Lacan. D'ailleurs, remarque ce dernier, le principe de réalité exposé par Freud – quand il fonctionne et n'est pas soumis au principe de plaisir - est assez voisin de la manière dont Aristote le présente : le plaisir vient à être modifié par cette réalité, pour devenir fonctionnel et conséquent.

Lacan ajoute que le principe de réalité ne vient pas simplement corriger le principe de plaisir mais que par *des retours et des retenues* qu'il impose au principe de plaisir,¹⁷² celui-ci « contourne les déchaînement de catastrophes qu'entraîne fatalement un temps de trop ou de trop peu, le laisser-aller à soi-même de l'appareil du plaisir ».¹⁷³

Mais ce que Lacan met avant tout en lumière c'est que Freud, en conservant l'opposition plaisir/ réalité ne cherche pourtant *pas un seul instant à identifier l'adéquation de la réalité à un bien quelconque*¹⁷⁴. De cette façon, Freud ne fait pas référence à une réalité qui serait adéquate à un bénéfice moral désiré pour lui-même. Car la réalité de référence, pour lui, c'est celle du psychisme dans laquelle il replace cette dimension du conflit, sans l'altérer, sans chercher à la substituer à un bien, fût-il souverain, et sans chercher à la réduire par une solution idéale de la pensée. Ainsi, au sujet de cette poursuite irrépressible du bonheur, Freud conclut :

*« On le voit, c'est simplement le principe du plaisir qui détermine le but de la vie, qui gouverne dès l'origine les opérations de l'appareil psychique. Aucun doute ne peut subsister quand à son utilité, et pourtant l'univers entier, le macrocosme aussi bien que le microcosme, cherche querelle à son programme. Celui-ci est absolument irréalisable ; tout l'ordre de l'univers s'y oppose ; on serait tenté de dire qu'il n'est point entré dans le plan de la création que l'homme soit " heureux ". »*¹⁷⁵

¹⁷¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 2007, p. 18.

¹⁷² S VII, p. 38.

¹⁷³ S VII, p. 38.

¹⁷⁴ S VII, p. 44.

¹⁷⁵ Freud, *Le Malaise dans la culture*, 2007.

Le bonheur et l'âme apparaissent donc, pour Freud et Lacan, comme des réalités idéales, composées par la pensée, pour satisfaire un certain point de vue. Point de vue que, chez Aristote, Lacan n'hésite d'ailleurs pas à épingle sous le vocable d'une certaine morale de classe, d'une morale de maîtres :

*« Le problème est, pour Aristote, cerné par les conditions d'un certain idéal humain, que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui du maître [...] Notez, par exemple, que l'idéal de ce maître, tel le dieu au centre du monde aristotélicien gouverné par le noos, semble bien être de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail - je veux dire, de laisser à l'intendant, le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers un idéal de contemplation, sans lequel l'éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est vous dire ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne. »*¹⁷⁶

La découverte de l'inconscient, fondée elle-même sur le conflit psychique, est donc, pour Lacan, elle-même une découverte éthique. Car le problème du plaisir chez Freud ne reçoit aucune solution morale. Ce qui sous tend le geste éthique de Freud, c'est l'idée que l'équilibre du système est lié à un mécanisme *plutôt destiné à vivre, mais* qui peut marcher soit insuffisamment, soit pas du tout. C'est-à-dire que ce geste est lié non pas à un savoir ou à l'idée d'une volonté morale, mais à la manière dont fonctionne en vérité le système lui-même :¹⁷⁷

*« Le conflit est ici introduit à la base, au principe même d'un organisme qui semble après tout, disons le, plutôt destiné à vivre. Jamais personne, jamais aucun système de reconstitution de l'action humaine n'avait été aussi loin dans l'accentuation de ce caractère fondamentalement conflictuel. Aucun n'avait poussé plus loin l'explication dans le sens d'une inadéquation radicale, pour autant que le dédoublement des systèmes est fait pour aller contre l'inadéquation foncière de l'un des deux. »*¹⁷⁸

¹⁷⁶ S VII, p. 32.

¹⁷⁷ C'est là, au fond, que réside aussi cette conversion au logos de Freud, sur laquelle Lacan insiste tant, puisque si cette vérité se déploie en elle-même c'est qu'elle est liée à la fois à une structure et au signifiant.

¹⁷⁸ S VII, p. 21.

Le problème majeur de l'éthique aristotélicienne, relève Lacan, est ainsi fait, que l'ensemble de ce qu'elle ne peut faire correspondre à son ordre - tout idéal - elle le laisse choir. Or, c'est précisément ce que l'éthique traditionnelle a laissé de côté - pour le dire simplement- qui revient dans l'expérience de Freud et à l'intérieur même de sa découverte de l'inconscient. Cela, à un certain moment que Lacan essaie de situer ici dans cette généalogie. Car, pour Aristote en effet :

*« ...s'agissant d'un certain type de désirs, il n'y a pas de problèmes éthiques. Or, ces désirs-là ne sont rien de moins que les termes promus au premier plan de notre expérience. Un très grand champ de ce qui pour nous constitue le corps des désirs sexuels est tout bonnement classé par Aristote dans la dimension des anomalies monstrueuses, c'est du terme de bestialité qu'il use à leur propos. Ce qui se passe à ce niveau ne ressort pas d'une évaluation morale. Les problèmes éthiques que pose Aristote se situent ailleurs. »*¹⁷⁹

Ainsi, ce qui pousse à maintenir ce conflit, en somme fondamental, au cœur même de l'expérience analytique dans la pratique analytique, c'est, pour Freud, que chacun comme le névrosé peut être est un intempérant qui n'arrive pas à devenir tempérant par des actes conformes à la vertu et à la juste raison :

*« Cette opposition du système ϕ avec le système ψ , articulée tout au long, semble presque une gageure. Car qu'est ce qui la justifie ?- si ce n'est l'expérience des quantités immaîtrisables auxquelles Freud a affaire dans son expérience de la névrose. Voilà qui fait l'exigence de tout ce système. »*¹⁸⁰

La démarche éthique de Freud consiste alors à interroger et à orienter sa pratique de psychanalyste en fonction d'une sorte de ratage de cette exigence de maîtrise, que la morale traditionnelle avait prit pour objet. Car cette exigence de maîtrise lui paraît non conforme à ce qu'il observe dans sa clinique. Il en vient donc à formuler ce qui constitue le fond de son exigence éthique propre, laquelle consiste à nous faire prendre la mesure de l'absence de cette maîtrise idéale, - qui, en fait de maîtrise, se déclinerait plutôt pour lui entre « un trop » ou un « pas assez » -, en particulier chez les névrosés mais aussi chez l'homme dit normal.

¹⁷⁹ S VII, p. 13.

¹⁸⁰ S VII, p. 38.

CHAPITRE VI

LA CHOSE

*L'homme a affaire à des
morceaux choisis de réalité¹⁸¹*

Lacan

¹⁸¹ S VII, p. 59.

Pour Lacan, la démarche de Freud est donc également, et ce dès le départ de ses investigations, une question morale, parce que comme les autres éthiciens avant lui, et en premier lieu comme Aristote, cette démarche débute par la question difficile de l'opposition entre la réalité et le plaisir. C'est d'ailleurs pour cela, souligne Lacan, que tous deux inscrivent cette problématique au sein d'une éthique et non dans une psychologie.

Mais, nous l'avons vu, ce qui change de façon fondamentale avec Freud, c'est que, contrairement à Aristote, Freud ne songe pas un seul instant à identifier l'adéquation à la réalité à un bien quelconque.

Ainsi, Freud prend – contrairement à l'éthique antique prise dans sa globalité - le conflit psychique inhérent à cette opposition entre le principe de plaisir et le principe de réalité au pied de la lettre en quelque sorte, et il assume également ce qui s'en déduit : que ce conflit implique que - même chez l'homme normal - notre rapport à la réalité est *toujours précaire*¹⁸². Aussi, pour montrer comment Freud s'est confronté aux aspects fondamentaux de cette réalité psychique, et indiquer à partir de quels matériaux freudiens l'on peut aller plus loin encore que Freud ne l'avait fait lui-même, Lacan entreprend de le suivre dans ce séminaire sur l'éthique, à travers une évolution qui va, dans l'œuvre freudienne, de *L'Entwurf* (1885) au *Malaise dans la civilisation* (1929), en passant par le chapitre VII de *L'Introduction aux rêves* (1889).

La Chose

C'est dans *L'Entwurf* que Lacan prélève La Chose (das Ding) qui est la notion, le signifiant *concret, positif, [et] particulier*,²² propre, selon lui, à montrer en quoi le principe de plaisir et le principe de réalité, s'ils s'opposent, sont articulés de telle façon qu'ils n'ont de fonction que l'un vis-à-vis de l'autre :

*« Le plaisir ne s'articule dans l'économie humaine que dans un certain rapport avec ce point, sans doute laissé toujours vide, énigmatique, mais présentant un certain rapport avec ce qu'est pour l'homme la réalité. Et c'est par là que nous arrivons à serrer de plus en plus près cette intuition, cette aperception de la réalité qui anime tout le développement de la pensée freudienne. »*¹⁸³

¹⁸² S VII, p. 40.

¹⁸³ S VII, p. 50.

C'est aussi par conséquent ce signifiant que Lacan utilise pour montrer d'une part, en quoi l'expérience morale est ancrée par elle-même, de par sa structure, dans le principe de plaisir, et, d'autre part, en quoi la psychanalyse se trouve pouvoir - et devoir par conséquent - définir *a contrario*, le désir, celui-ci comme position d'ouverture sur le plaisir grâce au principe de réalité, mais pourtant dans une distance radicale à la Chose - laquelle définit l'au-delà du plaisir, la jouissance – et au côté de laquelle il situe le voisinage des satisfactions proprement hédoniques, elles-mêmes identifiées à des satisfactions pulsionnelles.

L'Entwurf

Lacan nous rappelle que L'*Entwurf* correspond en fait à une sorte de document de travail, que Freud de son vivant n'a jamais voulu publier. Néanmoins à ses yeux, ce texte contient en germe certaines des intuitions freudiennes les plus fructueuses.

Dans ce texte, Freud, pour schématiser le fonctionnement de l'inconscient - qu'il conçoit comme un système fini, mais à géométrie variable, et qu'il identifie au schéma topologique du système nerveux. En tant que neurologue, il entend se servir des dernières découvertes histologiques de l'époque, comme, par exemple, celle de Golgi¹⁸⁴ qui découvre, en 1873, un moyen de colorer les neurones (la réaction noire) à l'aide de nitrate d'argent. Tous les neurones n'étaient pas sensibles à cette coloration, mais celle-ci avait permis de constater que les neurones étaient pourvus de prolongements (axones et dendrites) qui leur permettaient de fonctionner en réseaux.

Pour Freud, la première des analogies concerne le fait que ce système est parcouru par des excitations, dont la source est aussi bien exogène qu'endogène, par rapport à l'organisme à l'intérieur duquel il se situe. Le déplacement de cette excitation, qui se transmet de neurones en neurones, décrit une sorte d'arc réflexe du système à la décharge, que Freud nomme principe d'inertie :

¹⁸⁴ Médecin italien ((1843-1926), prix Nobel de médecine pour ses travaux sur la structure du système nerveux.

« Le principe d'inertie explique d'abord la structure clivée des neurones en neurones moteurs et neurones sensitifs comme étant un dispositif destiné à annuler (aufheben) l'absorption des quantités en les transmettant. »¹⁸⁵

Pour Freud, il existe un premier système qui est dominé par ce réflexe à la décharge. L'on comprend que, selon lui, le plaisir correspond donc à éviter une surcharge d'excitation qui, elle, produit le déplaisir. Le plaisir est donc associé, en lui-même, à une sorte de principe régulateur qui gouverne l'ensemble. Ce système est premier aussi bien vis-à-vis des processus psychiques eux-mêmes qu'au niveau de cette sorte d'archéologie du sujet que Freud effectue quand il va de l'enfant à l'adulte.

La façon dont Freud nous présente le second système – le système de réalité - naissant du premier est significatif du fait que le principe de réalité, c'est-à-dire notre *aperception de la réalité*, comme le dit Lacan, est articulée elle-même au système de plaisir et montre en retour combien le principe de plaisir est dépendant du principe de réalité.

Not des Lebens

Pour Freud, la survie de l'ensemble ne peut, sans être en danger, dépendre entièrement de l'inertie du système premier, lequel vise à une décharge la plus proche possible de zéro. C'est le rôle du système second, de faire en sorte que des charges supplémentaires d'excitation soient supportées par l'organisme. Cette surcharge en question, le système vient, originairement, à la supporter en rapport justement à une exigence propre à sa survie même. Ce que Lacan met plusieurs fois en exergue et que Freud appelle *la Nécessité de la vie (Not des Lebens)* :

« Quand la complexité s'accroît à l'intérieur, le système neuronique reçoit des stimulations venant de l'élément corporel lui-même, des stimulations endogènes qui doivent aussi se décharger. Celles-ci trouvent leur origine dans les cellules du corps et il en résulte les trois grands besoins : la faim, la respiration, la sexualité. L'organisme ne peut pas échapper à ces grands besoins comme il peut échapper aux stimulations venues de l'extérieur, il ne peut utiliser leur quantité pour fuir la stimulation. Ces

¹⁸⁵ S. Freud. Esquisse/Entwurf : document de travail : traduction Suzanne Hommel avec la participation de André Albert, Eric Laurent, Guy Le Gauffet, Erik Porge. Lutecium.org. p.1.

besoins¹⁸⁶ ne cessent que dans des conditions déterminées qui doivent nécessairement être réalisées dans le monde extérieur. Par exemple, le besoin de nourriture. Afin d'accomplir cette action qui mérite d'être appelée spécifique, il faut un travail qui est indépendant des quantités et qui est généralement plus grand puisque l'individu est placé dans des conditions qu'on peut désigner comme constituant la Nécessité de la vie (Not des Lebens). Par là, le système neuronique est forcé d'abandonner la tendance originare à l'inertie, c'est-à-dire à la réduction à un niveau = 0. Il faut qu'il apprenne à supporter une réserve de quantité pour satisfaire aux exigences d'un acte spécifique. Dans la façon dont il le fait, apparaît néanmoins la persistance de la même tendance sous la forme modifiée d'un effort pour au moins maintenir au niveau le plus bas possible la quantité ($Q\eta$) et pour se défendre contre une augmentation de celle-ci, c'est-à-dire pour la maintenir constante. Tout le travail du système neuronique est à considéré soit du point de vue de la fonction primaire soit de celui de la fonction secondaire qui est imposée par la Nécessité de la vie. »¹⁸⁷

Cette *Nécessité de la vie* est donc, comme le dit Lacan, la quantité d'énergie nécessaire à la conservation de la vie. Le système de réalité résout, en quelque sorte, la contradiction entre un système lié à la décharge et la survie du tout qui doit la conserver, du moins *à minima*. Le maintien de l'énergie est une sorte d'homéostasie, qui, pour Lacan relisant Freud, est non le signe d'une adéquation totale à une réalité extérieure, mais au contraire la vérification que le rapport à la réalité dont dépend la survie de l'organisme - et donc du sujet, infans ou adulte - joue le rôle d'un « tamis » et relève d'une *profonde subjectivation du monde extérieur*.¹⁸⁸

Lacan montre que ce modèle de fonctionnement de l'appareil psychique ne correspond pas du tout à l'idée qu'il y aurait un substrat biologique mais qu'il s'agit bien d'une sorte de *topologie de la subjectivité*, et que celle-ci ne peut être réductible à l'adaptation à une réalité extérieure.

Le frayage

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ S VII, p. 59.

L'analogie avec le système nerveux permet aussi de montrer comment ce système est en réalité une *structure*, dans le sens où ses modifications répondent de propriétés et de nécessités logiques. En effet, cette sorte d'architecture neuronique (*Afbaw*) est pour Freud susceptible de rétrécissement ou d'extension, dans la façon dont l'énergie se transmet en créant des frayages. Ce système de frayage, que Freud décrit de façon très minutieuse et complexe, lui permet de montrer que le système possède une mémoire et des façons électives de faire se déplacer cette quantité d'énergie.

Cette notion, qui anticipe le concept freudien de représentation (lequel est, en quelque sorte, l'aspect qualitatif de ces transports énergétiques répétés) - que nous verrons s'exprimer dans le chapitre VII de l'interprétation des rêves – est, selon Lacan, une structure (*Afbaw*) proche de celle de la chaîne signifiante qui préside aux mécanismes psychiques. C'est ce qui explique, selon ce dernier, que dans l'explication que Freud en donne, rien de ce qui se traduit au niveau de ces frayages et donc au niveau du système de réalité ne peut se faire connaître sans la parole et ses effets.

La notion de représentation chez Freud aura également – bien qu'elle ne corresponde pas à la notion de signifiant - une sorte d'antériorité dans le procès inconscient par rapport à ce qu'elle désigne, de la même façon que, chez Lacan, le signifiant est premier par rapport au signifié :

« Le soc du signifiant creuse dans le réel ce qu'on appelle le signifié, littéralement l'évoque, le fait surgir, l'engendrer. »¹⁸⁹

L'événement de satisfaction

Pour Freud, la première perception décisive de la réalité se fait dans les conditions de prématurité du nouveau-né, au cours des premiers contacts avec celui qui est perçu, ou déjà assimilé, comme un semblable. Cette rencontre avec cet Autre absolu, comme le dit Lacan, est celle qui se produit de façon concomitante avec cette urgence de la vie qui produit une action spécifique :

¹⁸⁹ S V, p.13

« Selon l'expérience, c'est la voie du changement interne qui est d'abord empruntée (expression du mouvement d'âme, cri, innervation des vaisseaux). Toute décharge de cet ordre n'aura pourtant, comme notre introduction l'expose, aucun résultat qui soulage puisque l'absorption de stimulation endogène persiste quand même et qu'elle rétablit la tension ψ . Une levée de stimulation n'y est possible que par une intervention qui, à l'intérieur du corps, interrompt pour un moment la déliaison de quantité ($Q\eta$). Cette intervention exige un changement dans le monde extérieur (apport de nourriture, proximité de l'objet sexuel). L'organisme humain est d'abord incapable de mettre en œuvre l'action spécifique. Elle se produit par aide étrangère, quand, par la décharge par voie de changement interne, l'attention d'une personne d'expérience est attirée sur l'état de l'enfant. Cette voie de décharge prend ainsi la voie secondaire très importante de la communication et la détresse initiale de l'être humain est la source originare de tous les motifs moraux. »¹⁹⁰

Cette dernière notion de *désaide* restera importante dans l'œuvre de Freud, cela jusqu'au *Malaise de la civilisation* où il en fait l'un des soubassements de la croyance en Dieu, lui aussi sorte de grand Autre secourable. Mais ce que Lacan, lui, retient de cet événement, c'est l'apparition et la formation de La Chose (Das ding), qu'il prélève dans le texte de Freud, quand celui-ci évoque l'événement de satisfaction comme rapport avec ce prochain - qu'il nomme complexe - dans le sens où, comme le dit Lacan, il définit une sorte de premier « dehors » du sujet, en rapport avec son « dedans » propre :

« Supposons que l'objet qui fournit la perception soit semblable au sujet, soit un semblable (*Nebenmensch*). L'intérêt théorique s'explique alors aussi par ceci qu'un tel objet est simultanément le premier objet de satisfaction, puis ultérieurement le premier objet hostile, tout comme l'unique puissance qui secourt. C'est auprès du semblable que l'homme apprend à reconnaître. Alors les complexes de perception qui partent de ce semblable seront en partie nouveaux et incomparables, ses traits, par exemple dans le domaine visuel ; d'autres perceptions visuelles, par exemple celles de ses mouvements de main, coïncideront par contre avec le souvenir de ses propres impressions visuelles, tout à fait semblables, provenant de son corps propre, et avec lesquelles se trouvent en association les souvenirs de moments vécus par lui-même.

¹⁹⁰S. Freud. L'esquisse.

D'autres perceptions encore de l'objet, par exemple lorsqu'il crie, éveilleront le souvenir de son propre crier, et, du même coup, des événements de douleur qui lui sont propres. Et ainsi le complexe du prochain se sépare en deux composantes dont l'un en impose par un montage constant, reste ensemble comme chose,¹⁹¹ tandis que l'autre peut être compris comme un travail de remémoration, c'est-à-dire peut être ramené à une information venant du corps propre. »

Cette décomposition d'un complexe de perception c'est le reconnaître et prend fin quand ce dernier but est atteint. Le jugement n'est, comme on le voit, pas une fonction primaire, mais présuppose l'investissement de la part disparate du Moi, d'abord il n'a pas de but pratique et il semble que lors du juger, l'investissement des composantes disparates soit déchargé. Ainsi s'expliquerait que les activités « prédicat » se séparent du sujet en suivant une voie lâche. »¹⁹²

Ce que Lacan retient, c'est la liaison entre cette nécessité de la vie que Freud isole dans la situation de désaide du nourrisson et ce qui se produit au niveau d'une première expérience de satisfaction dans cet état de dépendance totale :

« La pression, l'urgence. L'état de Not, c'est l'état d'urgence de la vie - principe de réalité, qui est donc invoqué sous la forme de son incidence de nécessité - le principe de la réalité fonctionne en fait comme isolant le sujet de la réalité - quelque chose trie, tamise, de telle sorte que la réalité n'est aperçue par l'homme (...) que sous une forme profondément choisie. L'homme a affaire à des morceaux choisis de réalité. C'est toute la question (...) de Das Ding. »¹⁹³

On voit bien que cette urgence de la vie qui conduit le nourrisson à faire l'expérience de la réalité est profondément liée au système de plaisir premier auquel pourtant elle s'oppose aussi ; on voit aussi comment à l'intérieur de l'expérience de satisfaction se réalise une ambiguïté fondamentale que symbolise aussi la Chose, laquelle figure le prochain à la fois

¹⁹¹ Souligné par moi.

¹⁹² S. Freud. L'esquisse.

¹⁹³ S.VII p. 55.

dans ce qu'il a de profondément bienveillant et de profondément hostile, voire animé d'une extrême méchanceté.¹⁹⁴

L'identité de perception et l'identité de pensée

Pour mieux définir les systèmes de principe de plaisir et de réalité, Freud reprend la question dans le Chapitre VII de l'interprétation des rêves. Pour faire bref, il décrit le système primaire comme gouverné par le principe de plaisir, ce qui correspond à l'inconscient, et un système secondaire géré par le principe de réalité, qui correspond, lui, aux processus du préconscient et à ceux de la conscience. Cependant, il livre deux notions nouvelles importantes que Lacan reprend à son propre compte : l'identité de perception et l'identité de pensée.

A la fin du premier chapitre du séminaire VII où il introduit La Chose, Lacan conclut par ce schéma, à première vue énigmatique, où l'on voit qu'il situe les éléments concernant la différence entre l'éthique antique et celle qui s'ouvre avec Freud.

:

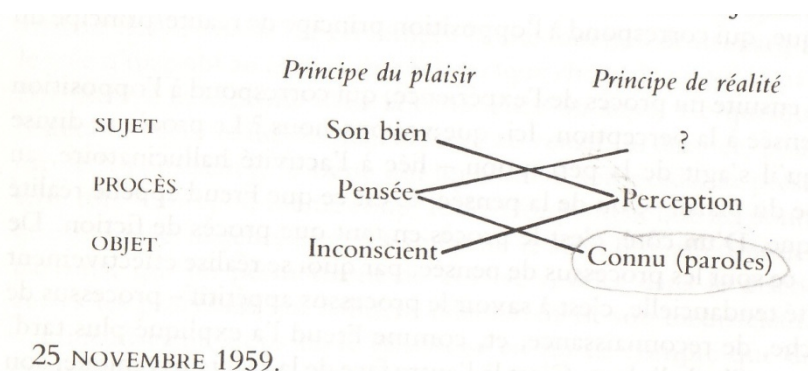


Schéma 1¹⁹⁵

En tout premier lieu – et sans nous diriger vers une explication exhaustive de ce schéma – nous suggérons que Lacan entend montrer que les processus psychiques, tels que les décrit Freud et tels qu'il entend les expliquer lui-même, ne correspondent pas à un système binaire où il y aurait d'un côté l'inconscient et de l'autre la conscience, et d'un côté le principe de plaisir et de l'autre celui de la réalité.

¹⁹⁵ SVII p. 43.

Dans ce tableau à double entrée, qui situe l'opposition du principe de plaisir et du principe de réalité en correspondance avec trois niveaux - le niveau du *sujet*, celui du *procès de l'expérience*, et celui de *l'objet* - Lacan renverse les deux identités, de perception et d'identité, précédemment nommées. En effet, pour Freud, l'identité de perception se situe du côté des mécanismes inconscients et l'identité de pensée du côté des processus conscients ou préconscients. Sans changer cela, Lacan veut néanmoins montrer que la liaison des processus psychiques est plus ténue et plus complexe que ne le suggérait l'analogie spatiale de Freud, où l'inconscient était représenté par une antichambre, la conscience par un salon y attenant, le préconscient étant représenté par un gardien posté à l'entrée de l'antichambre.¹⁹⁶

Lacan reprend donc les éléments théoriques de Freud pour les montrer sous un nouveau jour. L'identité de perception est ce qui, à l'issue de l'événement de satisfaction, tend à retrouver *une perception identique à l'image de l'objet*¹⁹⁷. Mais si l'objet propre à satisfaire - c'est-à-dire propre à faire baisser la tension - n'est pas là, il sera, par ce complexe de perception, halluciné (ce qui donnera lieu au déplaisir si l'objet réel ne finit pas par recouvrir cette hallucination) :

*« Le processus primaire, nous dit-il [Freud¹⁹⁸] dans la septième partie de la Traumdeutung, tend à s'exercer dans le sens d'une identité de perception. Peu importe qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, elle tendra toujours à s'établir. Si elle n'a pas la chance de se recouvrir avec le réel, elle sera hallucinatoire. C'est là tout le danger, au cas où le processus primaire gagne la main. »*¹⁹⁹

Cette capacité du système à halluciner est paradoxale car c'est à la fois une limite du système – dans le sens de l'adaptation à une réalité extérieure - et sa condition même pour exister :

*« Sans quelque chose qui l'hallucine en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner de façon valable, à se constituer de façon humaine. »*²⁰⁰

¹⁹⁷ Laplanche et Pontalis, Dictionnaire de psychanalyse, « Identité », 1967, pp. 193-194.

¹⁹⁸ Souligné par nous.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ S VII, p. 66.

Dans le meilleur des cas, cette hallucination - pour le dire simplement - sera corrigée par l'identité de pensée, qui est, elle, un mécanisme propre au système secondaire : « *La pensée doit s'intéresser aux voies de liaisons entre les représentations sans se laisser tromper par leur intensité* ». ²⁰¹

Pourtant, sur le schéma, Lacan place l'identité de pensée du côté du principe de plaisir et l'identité de perception du côté du principe de réalité. De ces liens intrinsèques que Lacan réorganise à partir de la lecture de Freud, nous retiendrons principalement trois choses importantes.

La première est que le processus de pensée est bien dirigé vers la réalité par le principe qui en porte le nom :

« Le fonctionnement intérieur de l'appareil psychique [...] s'exerce dans le sens d'un tâtonnement, d'une mise à l'épreuve rectificative, grâce à quoi le sujet, conduit par les décharges qui se produisent d'après les « Bahnungen » déjà frayés, fera la série d'essais, de détours qui peu à peu l'amèneront à l'anastomose, au franchissement de la mise à l'épreuve du système environnant à ce moment là dans l'expérience. » ²⁰²

Cependant, Lacan montre qu'en suivant Freud, il n'en reste pas moins que ce mécanisme de guidage du principe de réalité est totalement inconscient, c'est-à-dire inconnu par le sujet :

« ...la pensée devrait donc nous paraître au niveau du principe de réalité dans la même colonne que celui-ci. Il n'en est pourtant rien, car ce procès, tel qu'il nous est décrit par Freud, est, par lui-même et de sa nature inconscient. Entendons que - à la différence de ce qui parvient au sujet dans l'ordre perceptif, venant du monde extérieur - rien de ce qui se produit au niveau de ces essais par lesquels se réalise dans le psychisme par voie d'approximation les frayages qui permettront au sujet l'adéquation de son action, rien de ces frayages n'est comme tel perceptible. Toute pensée est de sa nature inconsciente. » ²⁰³

²⁰¹ Cf. « Identité de pensée », in Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967.

²⁰² S VII, p. 41.

²⁰³ Ibid.

En effet - et c'est la deuxième chose que nous retiendrons, et ce que Lacan entend souligner - ce qui est connu de nous l'est uniquement par la mise en forme de la parole ou simplement aussi par celle du cri :

*« Par exemple, sans le cri qu'il nous fait pousser, nous n'aurions de l'objet désagréable que la notion la plus confuse, qui, à la vérité, ne le détacherait jamais du contexte dont il serait simplement le point maudit, mais arracherait avec lui tout le contexte circonstanciel. »*²⁰⁴

Il y a donc, au niveau de l'objet, ce qui, d'une part, est connu et qui par l'intermédiaire de la parole – ou du simple cri – se fait connaître du côté du principe de réalité, et d'autre part ce qui est – ou reste - inconnu des mécanismes inconscients qui sont effectivement réalisés. Ainsi cette opposition qui décrit la réalité psychique, selon Freud, correspond, nous dit Lacan, à une opposition entre une activité *de fiction* et une activité *d'appétit* :

*« D'un côté, c'est le procès en tant que procès de fiction. De l'autre, ce sont les processus de pensée, par quoi se réalise effectivement l'activité tendancielle, c'est à savoir le processus appétitif – processus de recherche, de reconnaissance, et comme Freud l'a expliqué plus tard, de retrouvaille de l'objet. C'est là l'autre face de la réalité psychique, son procès en tant qu'inconscient, qui est aussi procès d'appétit. »*²⁰⁵

Cela signifie, en résumé (et en simplifiant quelque peu), que l'identité de pensée qui constitue le processus secondaire se réalise à travers le principe de réalité mais dans un objectif dont les desseins sont commandés aussi au niveau du système de plaisir.

Ceci se vérifie encore – et constitue notre troisième point – dans le schéma, dans ce qui correspond, pour Lacan, au niveau du sujet, c'est-à-dire, en somme au niveau de la subjectivité. Nous voyons en effet que la perception se trouve du côté du système de réalité, en lien avec le bien et l'inconscient. Ce qui signifie qu'elle est bien un mécanisme inconscient et au service du principe de plaisir, mais qu'elle oriente le principe de réalité, c'est-à-dire le système de la pensée – et donc la conscience en général - en fonction de ce qui définit le bien

²⁰⁴ S VII, p. 42.

²⁰⁵ S VII, p. 43.

pour le sujet. Or, ce qui définit initialement le bien pour le sujet se trouve au niveau du sujet et au niveau du principe de réalité : c'est le point d'interrogation où Lacan situe la Chose (et l'interroge du même coup).

Ainsi donc, la recherche du bien ne peut être, comme le laisse entendre l'éthique antique, du côté d'une maîtrise rationnelle, assimilable d'une certaine façon au principe de réalité. Car le principe de réalité, s'il est bien au service d'une certaine adaptation dans le sens de cette urgence vitale dont Freud parle, est aussi conditionné par l'homéostasie du système, laquelle vise, elle, à la préservation du plaisir lui-même.

En outre, non seulement le bien implique le plaisir lui-même, ce qui suppose que l'expérience morale est sous-tendue par un confort hédonique, mais de plus, sa détermination se fait, là encore, non de façon choisie et rationnelle mais de façon inconsciente, c'est-à-dire par des déterminations inconnues du sujet :

« Tout ce qui qualifie les représentations dans l'ordre du bien se trouve pris dans la réfraction, le système de décomposition que lui impose la structure des frayages inconscients, la complexification dans le système signifiant des éléments. C'est par là seulement que le sujet se rapporte à ce qui se présente pour lui comme son bien à l'horizon. Son bien lui est déjà indiqué comme la résultante significative d'une composition signifiante qui se trouve appelée au niveau inconscient, c'est-à-dire là où il ne maîtrise en rien le système des directions, des investissements qui règlent sa conduite. »²⁰⁶

En outre - et c'est l'un des points les plus heuristiques du concept - le bien s'établit d'après la Chose. C'est-à-dire que le bien est la Chose, dans le sens où c'est elle qui va susciter et orienter sa recherche. Une recherche qui prend son départ dans le fait du langage puisqu' étant un signifiant inconscient - sans signifié possible - elle « *ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit faire mouche* ». ²⁰⁷

Cependant, aux yeux de Lacan, la visée d'un tel bien est problématique, parce qu'elle est impossible, dans la mesure où la Chose, *premier extérieur, ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet* est aussi l'interdit fondamental, autrement dit aussi une satisfaction à laquelle le sujet doit précisément renoncer :

²⁰⁶ S VII, p. 88.

²⁰⁷ S VII, p. 68.

« Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec das Ding, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste. » ²⁰⁸

Nous verrons que cette Chose, pour Lacan, appartient au réel mais qu'elle est une sorte de vide. Or, c'est cette dimension du vide qui est le ressort fondamental de l'expérience éthique. Cela en tant qu'elle est, elle, la Chose, reconnaissance et assomption de ce vide sur lequel l'interprétation et la connaissance achoppent puisque le réel est de l'ordre de l'insymbolisable - à distinguer de l'indicible - et qu'il ne peut donner aucun signifié.

²⁰⁸ S VII, p. 83.

CHAPITRE VII

ETHIQUE ET ASCÈSE

Toujours du plaisir n'est pas du plaisir.

Voltaire ²⁰⁹

Nous l'avons vu, pour Foucault, l'éthique au sujet du plaisir ne repose pas sur la façon dont on doit en user, dans le sens d'un devoir idéal, mais sur la façon d'en user dans une implication à la fois singulière et collective, cette position éthique supposant de prendre connaissance des enjeux, des possibilités et des limites, spécifiques de la pratique sexuelle et de les acter dans cette perspective-là.

²⁰⁹ Voltaire, *Zadig ou la destinée. Histoire orientale*, 1748.

Dans ce cadre, il s'agit alors essentiellement de tirer des enseignements du fait que la morale antique a dû, et a su aussi - en comparaison de la modernité que nous envisagerons plus loin - problématiser l'usage du plaisir sous les formes de l'austérité et de l'ascèse.

En outre, il s'agit, pour Foucault, de prouver que cette austérité et cet ascétisme autour de la sexualité n'ont nullement été le fait exclusif de la culture chrétienne, ni celui des amours hétérosexuelles.

L'Antiquité est donc ainsi la période qui, selon Foucault, a su le mieux aborder et concevoir cet usage des plaisirs, autour d'une réflexion et d'exercices liés à une ascèse aboutissant au thème général du souci de soi.

Pour Lacan, il s'agit de montrer comment la morale antique a représenté le conflit entre le plaisir et la réalité, en y intégrant la notion de plaisir sous l'aspect du bien, comme visée fondamentale pour tenter de porter remède au conflit en question. On voit alors mieux, par contre coup, comment Freud, en partant lui aussi du plaisir comme problème éthique, apporte alors une dimension éthique nouvelle, non dans la recherche d'une solution au conflit, mais en s'attelant à la dimension logique et linguistique de ce même conflit.

Pour Lacan, et au contraire de Foucault, l'éthique traditionnelle, parce qu'elle inscrit la question du plaisir dans la dimension d'un thélos naturel, celui du bien – excluant ainsi tout un pan des phénomènes humains qu'elle ne peut intégrer à son domaine, en particulier ceux qui sont au-delà de la tempérance ne situe pas correctement les mécanismes liés au plaisir et ni ceux de l'ascèse concernant le désir et la distance avec la Chose, ni donc ceux associés avec la jouissance.

Foucault et Lacan, reprennent donc, l'un et l'autre mais de façon différente, la question d'une éthique à construire, à partir du point où l'éthique traditionnelle l'a elle-même posée : à partir du plaisir.

Toutefois, Lacan envisage les éthiques traditionnelles au travers de leur succession alors que Foucault les aborde d'emblée autour d'une déconstruction historique, et au travers de textes qui sont moins connus que ceux de retenus par Lacan. Cependant, le fait que l'un et l'autre posent la question du plaisir dans le cadre général d'une généalogie de la morale suggère que chacune de leur lecture, parce l'une et l'autre se font en rapport au présent, se distinguera de la façon dont elle est posée habituellement. Car c'est bien l'actualité de la modernité qu'il s'agit d'éclairer. C'est pour cette raison que ce qui peut apparaître comme une opposition concernant cette période de l'Antiquité, devient en réalité une convergence ; une

convergence qui repose fondamentalement sur la mise en avant, dans notre présent, d'une ascèse intrinsèque aux positions éthiques du Souci de soi et du Désir.

L'ascèse foucauldienne

La question du plaisir telle que Foucault la développe dans l'Usage des plaisirs et dans le Souci de soi, prise d'une façon générale - c'est-à-dire non au seul regard de la sexualité – accorde, nous l'avons vu, une place dominante aux thèmes de l'austérité et de l'ascèse. Des thèmes qui s'imposent à la fois comme des préliminaires et, à nos yeux, comme le contexte global de la maturation générale de la thématique ultime du Souci de soi.

Cette notion de l'ascèse, centrale chez Foucault, constitue aussi l'un des points pivots à partir duquel s'effectue, selon nous, l'infléchissement de l'écriture de la Volonté de savoir et son ombre portée dans les deux autres volumes de l'Histoire de la sexualité.

Cependant, avant même ces thèmes de l'ascèse et du souci de soi, on peut voir apparaître une autre notion, intermédiaire, articulatoire, qui aura une importance décisive, bien qu'elle finisse par disparaître : la notion de contre-conduite, liée à celle de conduite.

C'est en 1978, dans son cours au Collège de France, *Sécurité territoire et population*, que Foucault aborde le couple conduite/contre-conduite. Dans ce cours, il commence par montrer que ce qui fait la spécificité du pastorat chrétien, c'est qu'il se réfère à un art de gouverner qui lui est propre :

« Art de conduire, de diriger, de mener, guider [...] manipuler les hommes, un art de les suivre [...] et pas à pas, un art qui a pour fonction de prendre en charge collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence. » ²¹⁰

Le pastorat chrétien occidental va ainsi, pour notre auteur, donner un autre sens à celui qu'avait l'*économique* pour l'Antiquité grecque et latine.²¹¹ Car en effet, au lieu de s'appliquer à l'organisation de l'*oikos*, c'est-à-dire à une *économie fondamentalement*

²¹⁰ Foucault. Le gouvernement de soi. Leçon du 22 février 1978.

familiale, le pastorat, va s'intéresser à l'économie des âmes, en direction de leur salut. C'est pour décrire cette nouvelle « économie » que Foucault se sert de la notion de conduite²¹²

En cela, le pastorat chrétien marque donc une coupure importante par rapport à l'Antiquité, et pour plusieurs raisons. Il est par exemple *intégralement et paradoxalement distributif*. C'est-à-dire que le pasteur doit veiller aussi bien au salut de tous - au salut du troupeau tout entier - qu'au salut individuel - celui de chacune des brebis. Mais il doit aussi pouvoir sacrifier une brebis si elle compromet la survie de l'ensemble du troupeau. Or, c'est à partir de ce lien étroit entre deux individus, nous dit Foucault, que va se concevoir un principe fondamental pour ce pastorat, qui est le principe d'obéissance chrétienne.

Foucault montre alors, par comparaison, que chez les Grecs, l'obéissance est radicalement différente, elle est corrélative soit des lois de la cité, soit d'une influence que pourra exercer, par exemple, un rhéteur talentueux, ou tout aussi bien un médecin suffisamment convaincant pour guider un patient vers un certain type de soins.

Le pastorat chrétien, lui, produit la règle de l'obéissance pure. Le pasteur n'est pas un *juge* c'est plutôt *un médecin qui doit prendre en compte les maladies de chaque homme*. Il ne s'agit donc pas, nous dit Foucault, d'une obéissance à la loi, ni à un principe quelconque. En ce sens, le pasteur, au plan du salut individuel de chacun, doit susciter une *dépendance intégrale* de chacun à son égard.

Pourtant, paradoxalement, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, en faisant simplement la différence entre l'ascèse antique et l'ascèse chrétienne que Foucault découvre la notion de contre-conduite. C'est en effet en abordant - comme Nietzsche l'avait fait avant lui dans la généalogie de la morale - l'ambiguïté de la pratique ascétique prise dans son envergure générale, y compris celle qu'elle prend dans le christianisme.

Cette soumission pure s'observe principalement dans la vie monastique, en particulier dans les monastères cénobitiques du IV^e siècle, où la vie est entièrement prise en charge et codée. Or, c'est dans ce type de conduite justement, que Foucault trouve le point de retournement possible ; le point où cette obéissance pure se développe à travers une série d'épreuves extrêmes qui définissent l'ascèse chrétienne.

Foucault le précise, il ne s'agit pas de production de révoltes *en creux* par rapport à un *pouvoir souverain*, mais bien de production de conduites et de contre-conduites réciproques et simultanées. L'ascèse, parce qu'elle pousse en quelque sorte à une confrontation à soi, aux

²¹² ...même si le terme n'apparaît lui-même que vers le XVI^e siècle (chez Montaigne par exemple).

autres et au monde, de façon radicale, finit par provoquer des types de dissidence à la norme, en vertu de la forme d'individualité qu'elle participe à produire.

Foucault remarque alors que le pastorat lui-même s'est constitué pour endiguer une forme d'ascèse pouvant déboucher sur ces conduites subversives. Une forme extrême était en effet pratiquée et constituait par *ivresse religieuse* à vivre des expériences limites, où chacun des points du dogme religieux était poussé au niveau même où il pouvait basculer en son contraire. Foucault va ainsi montrer comment cette pratique, en intensifiant le rapport à soi-même, est aussi capable de conduire vers une *appathéia*, c'est-à-dire vers une maîtrise de soi où l'on n'est plus dans cette dépendance d'un autre, *sous le regard d'un autre*.

En cela, il se rapproche de Nietzsche, qui lui aussi, dans la *Généalogie de la morale*, soulève cette ambiguïté fondamentale de l'exercice ascétique et son retournement possible en son contraire :

*« L'idéal ascétique indique tant de passerelles vers l'indépendance qu'un philosophe ne saurait entendre sans jugement, sans jubilation et ovation intérieures, l'histoire de tous ces hommes résolus qui un beau jour ont dit non à toute servitude pour s'en aller. »*²¹³

Cependant, cette sorte de basculement de la conduite vers la contre-conduite possède, à nos yeux, la particularité essentielle de traduire aussi le mouvement qui s'effectue de l'écriture de la Volonté de Savoir à l'écriture de l'Usage des Plaisir et celle du Souci de Soi. On observe effectivement que se construit, autour de ce basculement, la découverte - ou la redécouverte - par Foucault, du sujet lui-même, dans le même mouvement qui lui fait situer l'ascèse en rapport à l'excès général mis au jour dans la Volonté de Savoir.

On peut alors voir se dessiner un véritable axe de symétrie en fonction de ce mouvement et de ce retournement, qui va, en quelque sorte, du plus au moins, et paradoxalement, de l'assujettissement à l'intensification de soi du souci de soi.

Pour ne prendre que quelques exemples à l'appui de ce retournement, on peut remarquer que dans la VS, Foucault parle de *régime de saturation sexuelle*,²¹⁴ alors qu'il utilise le terme de *régime* dans l'UP et dans le SS, terme qui apparaît comme le contraire du *dispositif* dans le

²¹³ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 2000.

²¹⁴ UP, p. 62.

sens où la *technique d'existence* à laquelle il donne lieu ne constitue en rien *la majoration des plaisirs* mais son contraire.

A l'intérieur de la famille, aussi, dans la Volonté de Savoir, le corps est le lieu d'une intensification des plaisirs:

[Ceux-ci définissent des] « *Procédés qui se donnent comme procédés de surveillance, et qui fonctionnent comme des mécanismes d'intensification, des contacts inducteurs*²¹⁵. *Mais la tempérance chez les moralistes grecs de l'époque classique, elle, était prescrite au contraire au nom d'un model de rapport à soi* ». ²¹⁶

Quant aux rapports à la vérité – ce qui, par bien des aspects, paraît subsumer, avec le souci de soi, l'ensemble de l'œuvre foucauldienne - il existe, là encore, une symétrie où s'opère un renversement, de la prise subjective d'un pouvoir par des procédures de véridiction, à une maîtrise sur soi par des exercices ascétiques qui mène à la vérité sur soi.

L'hypothèse répressive trouve ainsi son pendant opposé dans le sens où elle est elle-même produite par cette sorte de véridiction. A l'inverse, dans l'Antiquité, la vérité est conçue à l'intérieur d'une spiritualité faite d'exercices aboutissant à la vérité singulière du sujet moral:

« *Les exercices d'abstinence et de maîtrise qui constituent l'askesis nécessaire, la place qui est faite à la connaissance de soi devient plus importante : la tâche de s'éprouver, de s'examiner, de se contrôler dans une série bien définie, place la question de la vérité – de la vérité de ce qu'on est, de ce qu'on fait et de ce qu'on est capable de faire - au cœur de la constitution du sujet moral.* »²¹⁷

Le pouvoir est alors à entendre dans le sens de celui que Foucault nous donne du gouvernement, c'est-à-dire d'un mouvement de soi vers les autres et réciproquement. C'est pourquoi, au lieu d'opposer seulement l'ascèse grecque et l'ascèse chrétienne - même si c'est en partie fécond dans l'histoire de la sexualité - Foucault finira par s'intéresser aux régimes de la vérité en général :

²¹⁵ UP, p. 63.

²¹⁶ SS, p. 239.

²¹⁷ SS, p. 94

« [...] que l'ascèse chrétienne ait voulu donner corps à la vérité par ces pratiques même d'ascèse à la manière du cynique, on en a une grande série de témoignages tous convergents. On a d'ailleurs mille [exemples] de cette proximité extrême entre la pratique du dépouillement cynique comme témoignage, martyre de la vérité, et l'ascèse chrétienne comme témoignage aussi de la vérité (même s'il s'agit aussi d'une autre vérité). »²¹⁸

L'ascèse à laquelle s'intéresse Foucault paraît pour ces raisons proche, par bien des aspects, de celle de Lacan, dans la mesure surtout où l'intensification du souci de soi que présente Foucault dans les deux derniers tomes de l'histoire de la sexualité, est à la fois distance par rapport à un trop de plaisir et assomption d'un désir par un mouvement où le sujet renonce à des satisfactions hédoniques, autrement dit renonce à ce que Lacan assimile à la satisfaction pulsionnelle, (c'est-à-dire) à la jouissance.

Le Souci de soi

C'est autour de cette ascèse que se construit la notion de Souci de soi, laquelle apparaît en 1982, dans l'Herméneutique du sujet²¹⁹. Foucault y entend poursuivre l'histoire de la sexualité occidentale, pour montrer qu'elle ne peut se résumer exclusivement aux aspects que la culture chrétienne lui a donnés, et qu'elle ne peut non plus se résumer à l'interdit. Ni le christianisme, ni l'interdit - dont il fait des idées solidaires - ne sont des notions explicatives et dominantes pour saisir ce qu'est, ou ce que pourrait être, une morale de la sexualité :

« C'était bien dans le régime des aphrodisia, et non pas du tout dans la morale dite chrétienne, ou pire, dite judéo-chrétienne, que l'on trouvait l'armature fondamentale de la morale sexuelle européenne. »²²⁰

²¹⁸ Foucault. Le courage de la vérité. 1984

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Foucault. *L'Herméneutique du sujet*. 2001, p. 4.

Le référent de cette injonction qui conduit à s'occuper de soi - et pas seulement des problèmes de la cité - est en premier lieu Socrate :

*« Socrate dit trois choses importantes concernant la manière dont il invite les autres à s'occuper d'eux-mêmes : 1) sa mission lui a été confiée par les dieux et il ne l'abandonnera qu'à son dernier soupir ; 2) il n'existe aucune récompense pour cette tâche ; il est désintéressé ; il l'accomplit par bonté ; 3) sa mission est utile pour la cité – plus utile que la victoire des Athéniens à Olympie - parce qu'en apprenant aux hommes à s'occuper d'eux-mêmes, il leur apprend à s'occuper de la cité. »*²²¹

En réalité, Foucault prélève un élément du principe delphique de Socrate – un peu d'ailleurs comme le fait Lacan avec la Chose - qui est le célèbre *connais toi toi-même* qu'il adresse à Alcibiade, principe à suivre avant d'être amené à diriger les autres :

*« Le souci de soi est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence. Donc, je crois que cette question de l'épimélie Heautou doit être un peu dégagée des prestiges du gnôti seauton qui en fait reculer un peu l'importance. »*²²²

Le souci de soi s'inscrit d'abord autour de la tempérance de la morale grecque, pour finir par se circonscrire principalement autour du vocabulaire et de la thématique de l'ascèse :

*« En somme, on pourrait dire [...] que l'ascèse, c'est ce qui permet d'une part d'acquérir les discours vrais dont, dans toutes les circonstances, événements où péripéties de la vie, on a besoin pour établir un rapport plein et achevé à soi même, d'autre part, et en même temps, l'ascèse c'est ce qui permet de devenir soi-même le sujet de ces discours vrais, c'est ce qui permet de devenir le sujet qui dit vrai et qui se trouve, par cette énonciation de la vérité, transfiguré par cela même : précisément par le fait qu'il dit vrai. »*²²³

²²¹ Foucault, DE II p. 787.

²²² Foucault. *L'Herméneutique du sujet*, 2001, p.10.

²²³ Cours au Collège de France : cours du 3 mars 1982.

Foucault, parce qu'il privilégie l'ascèse, ne situe donc pas plus que ne le fait Lacan, la normalité au niveau du plaisir ou du bonheur, comme le font implicitement les théories hédonistes ou eudémonistes propres à l'Antiquité. Dans l'ascèse, le plaisir n'est pas conçu comme une finalité – même au travers de bénéfices secondaires - il s'agit plutôt de défendre une certaine valeur d'un rapport à soi et d'un rapport aux autres sur lesquels s'appuie la création d'une existence belle et vraie.

En outre, le fait que Foucault fasse appel à une notion comme celle de *problématisation* signifie la permanence d'un problème qu'on ne peut supprimer. Il n'y a donc, chez lui non plus, aucun ordre naturel - aucune idée de bien - supposé résoudre les difficultés inhérentes au plaisir et à la sexualité. S'il y a bien l'idée d'une nature, c'est pour dire seulement que cette nature constitue le cœur de la problématique que l'on doit considérer. Par ailleurs, ce qui fait que la lecture foucauldienne de la morale antique est en réalité une lecture souhaitée de la modernité, c'est qu'il ne lie pas - ou peu - ces exercices sur soi à l'exercice de la vertu mais essentiellement à celui de la vérité. Une vérité qui deviendra l'un des thèmes centraux de Foucault sur le fond duquel, il renouera – ou restera en accord - avec la psychanalyse :

*« Il me semble que ce qui fait tout l'intérêt et la force des analyses de Lacan, c'est précisément ceci, c'est que Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports entre sujet et vérité. »*²²⁴

De la Volonté de Savoir à l'Usage des Plaisirs, Foucault découvre un véritable sujet, résistant au pouvoir mais conforme aussi à une conduite éthique. Ce sujet n'est pas un sujet auto-constitué - ou un *a*-sujet -- mais un sujet qui s'élabore, s'invente et se transforme à partir de ses propres conduites : selon notre hypothèse, un sujet du désir, comme le conçoit Lacan lui même.

L'ascèse lacanienne

²²⁴ Foucault. *L'herméneutique du sujet*. Cours du 6 janvier 1982, 2001.

L'ascèse lacanienne, pour sa part, s'articule autant sur le fait que l'inconscient est structuré comme un langage, c'est-à-dire sur les effets de division subjective que provoque le langage et donc aussi sur les effets de la loi - l'interdit qui nous traverse et constitue le socle même du désir - que sur le réel de la jouissance qui est, elle, in-symbolisable.²²⁵

Elle prend son départ dans la théorie de la libido freudienne. En particulier, comme nous l'avons vu, sur l'articulation entre le principe de plaisir et le principe de réalité que Freud met au jour. Elle est aussi liée fondamentalement à l'au-delà du plaisir freudien auquel Lacan annexe sa conception de la jouissance. Mais cette ascèse est aussi fondamentalement différente dans le sens où elle est une opération signifiante – même si le registre du signifiant est inscrit dans la théorie freudienne, et ce dès l'origine, et sans que Freud en ait eu véritablement conscience. C'est à ce niveau que la théorie du désir de Lacan se sépare de la théorie de la libido de Freud.

Ainsi, pour Lacan, si le désir n'a rien de naturel, c'est qu'il est, dans sa structure, imbriqué avec le langage et la loi, lesquels à ce niveau s'équivalent. La loi ne peut exister en dehors du langage et réciproquement. Le langage est ce qui, de la loi, peut opérer et vice versa.

C'est ce qui explique pourquoi, paradoxalement, loi et péché naissent pour ainsi dire de façon simultanée :

« Lacan aime le raccourci de Saint-Paul selon lequel "c'est la loi qui fait le péché".²²⁶ Elle est péché du même mouvement qu'elle est désir et qu'elle résulte immédiatement de la confrontation avec les autres désirs. Si le désir a jamais pu exister, dans la petite enfance, un désir sans loi, il est devenu aussitôt limité par la loi et, dès lors, désir de L'autre. »²²⁷

On peut dire, à la suite de Lacan et de Freud, que non seulement rien ne destine la structure psychique au bonheur, mais qu'en outre le simple fait que l'homme parle complique encore davantage les choses.

Mais c'est pourtant la permanence du désir et de la loi qui explique, pour Lacan, qu'une construction humaine et sociale soit possible. C'est à ce niveau que la Chose est

²²⁵ Nous verrons dans la partie suivante comment les mécanismes de sublimation arrivent à en rendre compte.

²²⁶ S V, p. 2 ; S VII, p. 58.

²²⁷ Jean -Pierre Cléro, *Dictionnaire Lacan*, p. 180.

essentielle, et illustre l'ascèse propre au désir, dans le sens où le désir s'y ancre parce qu'il est tentative de retrouver l'objet perdu, mais simultanément obligation d'y renoncer aussi pour pouvoir subsister.

L'ascèse lacanienne a ceci d'important, au regard de celle de Foucault, que si elle se fonde sur l'interdit, elle n'en est pas pour autant la productrice, et cela aussi chez Freud, comme nous l'indique Lacan.

En effet, dès l'introduction de l'Entwurf, Freud insiste sur le fait que ce sont des quantités non maîtrisables d'excitation, qu'il repère dans les névroses, qui l'ont mis sur la voie de l'existence de deux systèmes opposés : celui concernant le plaisir et celui concernant la réalité. C'est en effet cela qui conduit Freud à tenir pour essentielle et déterminante une conception prioritairement dynamique et quantitative de ces deux systèmes, une telle conception étant :

« tirée des observations cliniques de la pathologie, surtout là où il s'agissait de représentations hyper intenses, comme dans l'hystérie et la névrose obsessionnelle, où, comme cela s'avérera, le caractère quantitatif ressort plus nettement que dans le normal. »

Pour le dire simplement, c'est en partant du problème éthique posé par le rapport difficile du névrosé avec la réalité, et du rapport également compliqué de l'homme normal avec cette réalité, que Freud en vient à conclure que l'interdit –et principalement celui de l'inceste - est déterminant pour la santé mentale humaine, mais aussi que rien dans le psychisme n'est conforme à une finalité harmonieuse et naturelle.

En réalité, en reprenant Freud, de l'Entwurf au Malaise de la civilisation, Lacan veut montrer que l'interdit ne marche pas ou pas seulement et pas non plus en priorité - comme on pourrait le croire, pour endiguer, empêcher ou dissuader des instincts, des tendances, qui sont ceux de la vie animale par exemple. Car la loi, dans son fondement, n'est pas produite par la société pour se préserver de ces instincts et de ces tendances, mais émane de sa conjonction avec le désir. C'est pourquoi, selon lui, l'éthique *« n'est pas le simple fait qu'il y a des obligations, un lien qui enchaîne, ordonne, et fait la loi de la société »*. Mais elle entre en vigueur quand le sujet *« est amené à découvrir la liaison profonde par quoi ce qui se présente pour lui comme loi est étroitement lié à la structure même du désir »*.²²⁸

²²⁸ S VII, p. 92.

L'ascèse détermine donc, selon nous, un champ de pensée commun aux deux hommes, lequel champ établit la dimension du désir et celle du souci de soi comme des positions éthiques. Elle – et donc par conséquent le désir et le souci de soi aussi - vient faire contrepoids à la manière dont sont mises en place et légitimées une aspiration à l'excès - aussi bien discursif - et une aspiration à la jouissance.

Cependant, cette ascèse est aussi l'élément qui peut nous faire entrevoir l'interdit lacanien comme peu éloigné de la manière dont Foucault entend les problématisations antiques.

Si, dans la Volonté de Savoir – comme nous le verrons plus avant - la notion du plaisir permettait de décrire comment les technologies du pouvoir opèrent positivement, il s'agit à présent de montrer comment, pour Foucault, par des techniques de soi et des modes de subjectivation spécifiques, le plaisir est intégré à la réflexion d'une construction de soi comme sujet moral.

Foucault poursuit néanmoins sa critique de l'interdit qu'il avait commencé dans la VS. De cette façon, on peut dire qu'il entend se démarquer là encore de la psychanalyse, même si ce n'est pas son objectif exclusif ou premier. Il suit donc l'idée que le plaisir n'implique pas le concept d'interdit, même dans le sens où celui-ci – le plaisir - est amené à être problématisé de façon bénéfique pour le sujet. Pour cette raison, un savoir sur la sexualité ne peut se centrer sur l'interdit sans le faire au service d'un pouvoir arbitraire. C'est pourquoi, dans les deux derniers tomes de cette histoire de la sexualité, l'interdit n'est toujours pas ni le moteur, ni l'axe des problématisations qui autorisent la production de soi-même :

*« Même si je l'avais un peu soupçonné dans la Volonté de savoir, en posant l'hypothèse que ce n'était pas simplement à partir des mécanismes de la répression que l'on pourrait analyser la constitution d'un savoir sur la sexualité. Ce qui m'a frappé dans l'antiquité, c'est que les points sur lesquels la réflexion y est la plus active à propos du plaisir sexuel ne sont aucunement les points qui représentaient les formes traditionnellement reçues de l'interdit. C'était au contraire là où la sexualité était la plus libre que les moralistes de l'antiquité se sont interrogés avec le plus d'intensité et qu'ils sont arrivés à formuler les doctrines les plus rigoureuses. »*²²⁹

²²⁹ Le magazine littéraire, 1984.

L'on peut s'en tenir à l'idée que Foucault évacue définitivement l'interdit comme fondement de quoi que ce soit. Mais en allant plus en avant, et surtout en nous confrontant à ce qu'il dit *dans le détail*, il nous semble que Foucault approche cette notion d'interdit bien plus en accord avec la manière dont Lacan l'approche lui-même et peut être bien plus qu'il ne le pense lui-même.

En effet, ce qui peut nous alerter dans cette dernière citation, par exemple, c'est que Foucault lie la liberté de l'expression à propos de la sexualité à l'intensité des problèmes qu'elle pose. Il se dégage ainsi l'idée implicite que ce qui autorise une telle liberté est produit par la manière dont on problématise la sexualité, et donc sans aucun rapport avec le fait que ce sujet soit centré sur un interdit fondamental. Mais on se trouve aussi devant l'idée, tout aussi implicite, que cette liberté implique une rigueur, un travail au niveau du dit, consécutif des enjeux précis de la sexualité ou d'un art de vivre plus général.

Autrement dit, la problématisation relève, comme le mot l'indique lui-même, et comme l'interdit le suggère d'une façon implicite, d'une problématique spécifique, logiquement associée à un système défini – pour ne pas dire à une structure – donc à ce système défini qu'est aussi le sujet. Un système, ou un sujet donc, pris sous l'aspect où il est nécessaire et bénéfique pour lui d'intégrer à la fois le plaisir et la réalité. L'interdit et la problématisation sont donc en quelque sorte ce qui révèle d'un fonctionnement précis d'un système spécifique et limité : le sujet. Un sujet que l'ascèse du désir ou du souci de soi a pour but de faire fonctionner dans un rapport d'ouverture au monde à l'autre et par rapport à un danger qui s'avère, même pour Foucault, interne à l'image de la jouissance.

Foucault le dit explicitement : interdit et problématisation sont deux choses différentes. Or, à propos de cette différence, on peut d'une certaine façon, rapprocher encore la pensée de Foucault de celle de Lacan.

D'une part, Lacan différencie la loi morale d'un interdit premier en rapport avec la Chose, même ils sont intimement liés. D'autre part, le désir est effectivement ce qui renvoie un sujet à lui-même dans le sens où la loi qui le fait exister lui offre l'ouverture d'une création de lui-même, ce que Foucault, pour sa part, met en exergue dans ces problématizations antiques vis-à-vis des plaisirs.

Ainsi pour Lacan, ce n'est pas la loi morale qui explique l'interdit mais l'interdit qui explique que l'on ne peut se passer de la loi morale. Autrement dit, non seulement on ne peut

se passer de la loi morale, mais plus l'on essaie de s'en passer, plus elle revient à nous sous l'allure des commandements les plus féroces et avec le visage du surmoi.²³⁰

Mais il y existe une autre raison pour laquelle Lacan n'est pas si opposé aux thèses foucauldienne. En effet, il y a une sorte de marge entre la loi morale et la loi inconsciente, dans le fait que la loi est de l'ordre du langage mais que la Chose est, elle, de l'ordre du réel. Ce qui fait que, d'une part, le langage est bien ce qui nous apporte la loi et nous la fait entendre sous la forme du commandement. Mais que d'autre part, il existe aussi un *reste* au sujet de cet interdit, lequel reste ne peut être entièrement symbolisable. C'est cette dimension sur laquelle la vérité du langage achoppe et fait dire à Lacan que l'éthique nous fait porter le poids du réel comme tel.

Le commandement moral est donc, dans un certain sens, toujours en décalage par rapport à un interdit premier, antérieur à tout refoulement, qui, simultanément, nous invite à nous tenir à une certaine distance de la Chose, mais aussi à nous la fait connaître seulement partiellement de façon insidieuse et à partir du langage :

« Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âme, ni rien de ce qui appartient à ton prochain [...] cette loi, toujours vivante dans le cœur d'hommes qui la violent chaque jour, au moins concernant la femme de son prochain, doit sans doute avoir quelque rapport avec ce qui est notre objet ici, à savoir das Ding [...] Car il ne s'agit point ici de n'importe quel bien. Il ne s'agit point de ce qui fait la loi de l'échange, et couvre d'une légalité, si l'on peut dire, amusante, d'une Sicherung sociale, les mouvements de l'impetus, des instincts humains. Il s'agit de quelque chose qui prend sa valeur de ce qu'aucun de ces objets n'est sans avoir le rapport le plus étroit avec ce dans quoi l'être humain peut se reposer comme étant das Trude, das Ding, non pas en tant qu'elle est son bien, mais le bien où il se repose. J'ajoute, das Ding en tant que corrélatif même de la loi de la parole dans son origine la plus primitive, en ce sens que ce das Ding était là au commencement, que c'est la première chose qui a pu se séparer de tout ce que le sujet a commencé de nommer et d'articuler, que la convoitise même dont il s'agit s'adresse, non pas à n'importe quoi que je désire, mais à une chose en tant qu'elle est la Chose de mon prochain.

²³⁰ Ce que nous verrons dans la partie III.

*C'est pour autant qu'il préserve cette distance de la Chose en tant que fondée par la parole elle-même, que ce commandement prend sa valeur. »*²³¹

On le voit, l'interdit et la loi - en tant qu'elle est loi de structure - sont des mécanismes logiques propres à la structure inconsciente et ayant un caractère positif, dans la mesure même où ceux-ci permettent au désir d'exister. C'est le désir qui, pour Lacan, construit une réalité possible pour l'homme, une réalité concevable.

Morale naturelle et libération

Foucault et Lacan situent donc, l'un et l'autre, l'enjeu moral par rapport au plaisir, en dehors de toute morale naturelle.

Lacan, en détachant le désir de toute référence biologique, fait en effet écho à Foucault quand celui-ci dénonce, derrière l'hypothèse répressive, la réitération d'une morale naturelle censée répondre à la fois aux exigences d'un pouvoir/savoir et à la difficulté - liée aussi au plaisir - des hommes à se gouverner eux même: « *La dimension de la pastorale n'est jamais absente de la civilisation, et ne manque jamais de s'offrir comme un recours à son malaise* ». ²³²

Une pastorale que Lacan n'hésite pas non plus à dénoncer - à la manière dont le fait Foucault - comme menaçant de s'infiltrer au cœur même de la pratique psychanalytique :

« Rappelons ce que l'analyse pourrait sembler être au premier abord dans l'ordre éthique. Elle pourrait sembler être au premier abord - et, mon dieu, un certain chant de sirène pourrait là-dessus entretenir un malentendu - la recherche d'une morale naturelle. Et par toute une face de son action et de sa doctrine, elle se présente effectivement ainsi, comme tendant à nous simplifier quelque embarras d'origine externe, de l'ordre de la méconnaissance, voire du malentendu, à nous ramener à un équilibre normatif avec le monde, à quoi conduirait naturellement la maturation des instincts. On peut voir de temps en temps prêcher cet évangile sous la forme de ce bonheur génital dont plus d'une fois j'ai évoqué ici le thème avec plus que réserve, voire plus que scepticisme. » ²³³

²³¹ S VII, p. 100.

²³² S VII, p. 106.

²³³ Ibid.

Du côté de Foucault, il nous semble que la mise en question de l'hypothèse répressive repose, également sur la critique d'une fausse libération, qui prend sa mesure dans une conception forcée, faussement naturelle et harmonique, de la sexualité : « *Ironie de ce dispositif : il nous fait croire qu'il y va de notre libération* ». ²³⁴

On peut dire que Foucault poursuit la critique de l'hypothèse répressive en l'affinant, à partir de la nécessité d'une problématisation morale autour des difficultés inhérentes à l'usage des plaisirs. Et nous verrons, dans la partie de cette thèse qui traite de la fiction, que cette nécessité se traduit par ailleurs en une expérience discursive totalement différente de celle de la VS. ²³⁵

Pour Lacan, l'idée de libération est, de la même façon, attenante à celle d'une morale naturelle qui a déjà fait la preuve de ses échecs dans l'expérience du libertin :

« Une certaine philosophie – qui a précédé immédiatement celle qui est la plus proche parente de l'aboutissement freudien, celle qui nous a été transmise au XIX siècle - une certaine philosophie, au XVIII siècle, a eu pour but ce que l'on pourrait appeler l'affranchissement naturaliste du désir. On peut caractériser cette réflexion, toute pratique celle-là, comme celle de l'homme du plaisir. Or, l'affranchissement naturaliste du désir a échoué. Plus la théorie, plus l'œuvre de la critique sociale, plus le crible d'une expérience sociale nous ont appelés à l'espoir de relativiser le caractère impératif, contrariant, et pour tout dire conflictuel de l'expérience morale, plus nous avons vu s'accroître dans le fait les incidences proprement pathologiques de cette expérience. L'affranchissement naturaliste du désir a historiquement échoué. Nous ne nous trouvons pas moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée critique dite libertine. » ²³⁶

Chez Lacan, le plaisir posé dans la perspective du réel de la Chose, nous montre comment ce dernier entend replacer le problème de la répression. On comprend d'ailleurs pourquoi il est obligé de passer par le concept de Chose ²³⁷. Car avec cette conception du

²³⁴ VS, p. 211. Ce sont les mots qui concluent le volume I .

²³⁶ SVII p 12

²³⁷ ... pour le laisser choir au profit de l'objet a.

plaisir, il est amené à construire le concept de jouissance qui ne centre plus l'essentiel de la théorie freudienne sur la libido mais sur le désir.

En effet, pour ce qui est de la répression du plaisir en terme de libido, elle s'effectue elle-même au cœur du système, parce que dans ce cœur se trouve la Chose, dont il s'agit de rester à distance. Le plaisir se réprime lui-même car au-delà il devient autre chose : la jouissance. Ainsi la répression est en premier lieu – avant d'être culturelle²³⁸ - structurelle et ne menace pas le plaisir/libido, comme elle pouvait le laisser apparaître de manière exclusive chez Freud, mais le désir.

Pour Foucault, le souci de soi révèle la nécessité de poser l'excès de plaisir comme un mal – même si c'est dans des termes différents de ceux de Lacan - un danger que sous-entend implicitement l'idée de Souci.²³⁹

Au-delà du pouvoir, Foucault poursuit donc sa critique de l'interdit, mais, paradoxalement, la notion de problématisation prend, par certains aspects, le sens de la loi chez Lacan : c'est par exemple le cas si l'on considère que celle-ci rend possible une ouverture sur un art de vivre très proche de l'ascèse du désir - comme le montre le cas de la sublimation²⁴⁰ que nous allons aborder dans la prochaine partie.

²³⁸ Il y a la fois une équivalence entre structure et culture et une marge qui explique et rend plausible la critique faite par Lacan de la culture occidentale.

²³⁹ Contrairement à l'idée – en partie fautive – d'une simple satisfaction de plaisir.

²⁴⁰ Elle-même proche de l'ouverture de l'être au sens de Heidegger que nous verrons également dans la prochaine partie.

PARTIE II: De la sublimation ;

CHAPITRE VIII

ART, SCIENCE ET SEXUALITÉ

*Le lieu de l'invention de soi n'est pas à l'extérieur de soi
dans la grille du pouvoir/savoir
mais dans sa torsion intime*

Judith Revel²⁴¹

²⁴¹ Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, p. 131.

Dans *l'Aveu et la science du sexe* (1978), Foucault résume après coup le projet de la Volonté de Savoir de réfuter une histoire de la sexualité qui reposerait uniquement sur des mécanismes de répression et d'interdit :

« L'Antiquité grecque et romaine, où la sexualité était libre, s'exprimait sans difficulté et effectivement se donnait en tous cas un discours en forme d'art érotique. Puis le christianisme serait intervenu, le christianisme qui aurait, pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, posé un grand interdit sur la sexualité, qui aurait dit non au plaisir et par là même au sexe. Ce non, cet interdit aurait conduit à un silence sur la sexualité - silence sur la sexualité fondé essentiellement sur des interdits moraux. Mais la bourgeoisie, à partir du XVI siècle, se trouvant dans une situation d'hégémonie, de domination économique et d'hégémonie culturelle aurait repris en quelque sorte à son compte, pour l'appliquer plus sévèrement encore et avec des moyens plus rigoureux, cet ascétisme chrétien, ce refus chrétien de la sexualité et par conséquent, l'aurait prolongé jusqu'au XIX siècle où enfin dans les toutes dernières années on aurait commencé à lever le voile avec Freud. »²⁴²

En 1984, l'histoire de la sexualité n'est plus tout à fait la même. Au fond Foucault semble s'appliquer à lui-même et à sa propre vision de l'histoire, ce qu'il dénonçait dans la Volonté de Savoir. En effet, au lieu de rester au plan de la contestation et de remplacer une histoire par une autre - même si cette déconstruction reste valide et combien instructive sur notre modernité - Foucault s'applique cette fois à une généalogie de la sexualité, qui montre cette dernière sous des aspects positifs, comme il l'avait fait avec le pouvoir. C'est ainsi qu'il s'applique finalement à déterminer une éthique de la sexualité, qui ne pouvait pas voir le jour à travers une critique uniquement négative.

Tournant son regard beaucoup plus en arrière, en comparaison de ses premières études, qui prenaient comme point de départ l'époque classique, Foucault revient alors sur cette apparente liberté sexuelle durant l'Antiquité. L'histoire de la sexualité païenne qu'il dépeint avec soin, montre en effet que si les pratiques amoureuses homosexuelles étaient permises, elles faisaient néanmoins l'objet d'une problématisation importante, et cela de façon bien supérieure à d'autres activités sur lesquelles la morale pouvait se porter également.

²⁴² Foucault, DE II, p. 96.

Comme nous l'avons vu, la question du plaisir en général, et particulièrement celle concernant les *aphrodisia*, n'allait pas de soi. C'est la raison même de ces problématisations, qui définissent pour Foucault, un ensemble de « *pratiques discursives ou non discursives qui font entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée* », parce qu'en définitive il s'agit d'apporter « *un certain type de réponse à un certain type de problème* »²⁴³.

Ar erotica et scientia sexualis

Dans la Volonté de Savoir, Foucault oppose la science du sexuel de nos sociétés à l'art érotique d'autres sociétés :

*« Il y a historiquement deux grandes procédures pour produire la vérité du sexe. D'un côté, les sociétés – et elles ont été nombreuses : la Chine, le Japon, l'Inde, Rome, les sociétés arabo-musulmanes- qui se sont dotées d'un ars erotica. [...] Notre civilisation, en première approche du moins, n'a pas d'ars erotica. En revanche, elle est la seule, sans doute, à pratiquer une scientia sexualis. Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de l'aveu. »*²⁴⁴

De cette manière, la *scientia sexualis* et l'*ars erotica* se trouvent alors opposés, presque symétriquement, à partir de certains points. Au niveau du plaisir, la différence existe entre une procédure qui tient d'un côté à son extraction en un savoir objectif sur le plaisir et le désir sexuels, et de l'autre à l'extraction d'un plaisir subjectif qui offre la possibilité d'être reversé à son propre compte :

« Dans l'art érotique, la vérité est extraite du plaisir lui-même, pris comme pratique et recueilli comme expérience ; ce n'est pas par rapport à une loi absolue du permis et du défendu, ce n'est point par référence à un critère d'utilité, que le plaisir est pris en compte ; mais d'abord et avant tout par rapport à lui-même, il y est à connaître

²⁴³ Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, p. 131.

²⁴⁴ VS, p. 76-78.

comme plaisir, donc selon son intensité, sa qualité spécifique, sa durée, ses réverbérations dans le corps et l'âme. »²⁴⁵

Une autre symétrie s'observe à partir de la figure de celui qui maîtrise ces techniques. En effet on a d'un côté le prêtre, le médecin etc. qui écoute, recueille et analyse l'aveu du désir sexuel, et enseigne la valeur du péché de la chair ou de la perversité. De l'autre, le maître, par la parole, enseigne un art érotique où la valeur qu'on accorde au secret fait la part belle au désir et au plaisir :

« Ainsi, se constitue un savoir qui doit demeurer secret, non point à cause d'un soupçon d'infamie qui marquerait son objet, mais par la nécessité de le tenir dans la plus grande réserve, puisque, selon la tradition, il perdrait à être divulgué son efficace et sa vertu. »²⁴⁶

Sexualité, technique de soi et mode de vie

Changeant de perspective, Foucault décide de montrer qu'il existe aussi dans notre société, dans la culture païenne, et pas seulement à Rome, un art érotique. Ainsi, si la culture chrétienne inaugure l'ordonnance de la sexualité moderne, elle ne représente pas pour autant à elle seule l'histoire de la sexualité en Occident.

Nous l'avons vu, la problématisation morale au sujet de la sexualité s'effectue chez les Grecs essentiellement autour des *aphrodisia*, c'est-à-dire autour des plaisirs. La notion de *régime* appliqué à la sexualité, comme aux autres sources de plaisir, indique que cette problématique s'articule autour d'une tempérance, d'une modération qui est associée à une sorte de dangerosité propre à l'excès. Par la suite, Foucault montre que l'éthique sexuelle antique va peu à peu, aux deux premiers siècles de notre ère, se centrer sur le thème du souci de soi, lequel finira par recouvrir de façon dominante la culture grecque et latine.

C'est à l'intérieur de cette problématique, que Foucault reprend l'*ars erotica*, qu'il avait opposé précédemment à la *scientia sexualis*. Mais cette fois, l'*ars erotica* apparaît sous la forme plus large d'une esthétique de l'existence.

²⁴⁵ VS, p. 77.

²⁴⁶ Ibid.

L'esthétique de l'existence définit un véritable *art de vivre*, mis en œuvre par ce que Foucault appelle *des techniques de soi*. Pour Foucault, ceci n'implique pas en premier lieu l'idée d'une liberté, mais au contraire, celle de l'assujettissement à une discipline, à une praxis, tournées vers la modération et l'austérité. Cet assujettissement est alors la condition nécessaire pour se construire soi-même comme un sujet moral, sans référence quelconque à une loi et à une liste d'actes permis ou défendus :

« Dans l'antiquité les gens étaient à la fois très attentifs aux éléments de la conduite et ils voulaient que chacun y fasse attention. Mais les modes d'attention n'étaient pas les mêmes que ceux qu'on a connus par la suite. Ainsi l'acte sexuel lui-même, sa morphologie, la manière dont on cherche et dont on obtient son plaisir, l'« objet » du désir, ne semble guère avoir été un problème théorique très important dans l'antiquité. En revanche ce qui était objet de préoccupation, c'était l'intensité de l'activité sexuelle, son rythme, le moment choisi ; c'était aussi le rôle actif ou passif qu'on jouait dans la relation. Ainsi on trouvera mille détails sur les actes sexuels dans leur rapport aux saisons, aux heures du jour, au moment du repos et de l'exercice, ou encore sur la manière dont un garçon doit se conduire pour avoir une bonne réputation, mais aucun de ces catalogues d'actes permis et défendus qui seront si importants dans la pastorale chrétienne. »²⁴⁷

De cette façon, il n'y a pas, selon Foucault, de manuel d'érotisme comme l'est par exemple le Kama soutra en Inde, réservé uniquement à la façon dont est le plaisir pris dans la relation. La sexualité et l'érotisme sont totalement assimilés à un mode de vie et à des techniques de soi particulières.

Pour étudier cette pratique de soi propre à l'Antiquité, Foucault s'est inspiré, on le sait, de certains textes de Pierre Hadot. Dans *Qu'est-ce que la philosophie*²⁴⁸ P. Hadot explique que, durant l'Antiquité, ce qui était objet de préoccupation morale et collective concernant les grands domaines de la vie était pensé à l'intérieur d'écoles philosophiques variées mais qui avaient toutes en commun de s'appuyer à la fois sur un discours et sur un mode de vie, l'un ne pouvant aller sans l'autre. Pour P. Hadot, et il semble aussi pour Foucault, ce lien entre mode

²⁴⁷ UP, p. 20.

²⁴⁸ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2010 [1995].

de vie et discours philosophique est ainsi ce qui fonde la caractéristique de la philosophie antique depuis Socrate, par comparaison avec la philosophie moderne ²⁴⁹:

« Tout d'abord, au moins pour Socrate, l'option pour un mode de vie ne se situe pas à la fin du processus de l'activité philosophique comme une sorte d'appendice nécessaire. Mais bien au contraire, à l'origine, dans une complexe interaction entre la réaction critique à d'autres attitudes existentielles, la vision globale d'une certaine manière de voir le monde et la décision volontaire elle-même ; et cette option détermine ainsi jusqu'à un certain point la doctrine elle-même et le mode d'enseignement de cette doctrine [...] le discours philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse. » ²⁵⁰

Pierre Hadot montre alors que ce mode de vie se constituait autour d'une ascèse prise dans son sens littéral et large d'exercices. C'est cette ascèse, étudiée par P. Hadot, que Foucault reprend lui-même à son propre compte pour élaborer ce qu'il appelle les techniques de soi.

Cette ascèse dépend donc d'un choix philosophique particulier, différent selon les écoles de pensée, qui a d'emblée une portée éthique et concerne la façon dont on va articuler sa vie autour d'exercices propres à réaliser cette éthique de l'existence. En effet, cette ascèse continue et régulière consiste par « *des pratiques volontaires et personnelles [...] à opérer une transformation du moi* ». ²⁵¹

Cette ascèse, qui a pour objectif essentiel cette modification en profondeur de soi, P. Hadot nous montre toutefois qu'elle a existé aussi dans la culture chrétienne : « *Comme le discours philosophique antique pour le mode de vie philosophique, le discours philosophique chrétien est un moyen de réaliser le mode de vie chrétien* ». ²⁵² Or, il faut remarquer que c'est bien au sujet de cette différence entre l'ascèse chrétienne et l'ascèse antique, que dans le gouvernement des vivants, l'idée de technique de soi émerge pour Foucault. C'est ainsi que

²⁴⁹ P. Hadot pense que ce lien existait aussi chez les présocratiques mais il est difficile de le justifier par des sources littéraires fiables.

²⁵⁰ Pierre Hadot, *Ibidem*, p 18.

²⁵¹ Foucault ne reprend pas cette notion de « moi », à laquelle il préfère celle de « soi », sans doute pour ne pas qu'on confonde ces pratiques avec un repli narcissique sur soi.

²⁵² P. Hadot, *ibidem*, p. 358.

l'analyse de la sexualité que poursuit Foucault avec les deux derniers volumes de l'histoire de la sexualité, ne peut se restreindre à la technique de l'aveu et se dirige par conséquent vers ce rapport à soi qui définit un sujet moral responsable de soi.

Il paraît clair que les *aphrodisia* et le souci de soi représentent pour Foucault le moyen de s'interroger de manière positive sur notre éthique de vie moderne, bien plus que ne pourrait le faire le christianisme, qui continue sur certains points, et non des moindres, à s'opposer symétriquement au souci de soi par la pratique de la renonciation à soi, vers laquelle il tend.

Cependant, les pratiques de soi permettent de dégager - comme le font en quelque sorte les stoïciens avec l'idée du souci de soi - un certain nombre de notions stables, universelles et raisonnables, sur lesquelles on peut s'appuyer pour définir ce vers quoi tendent les conduites humaines. Or, si Foucault ne tient visiblement pas à broser à grand traits une nature humaine, la notion d'ascèse montre que les conduites vis-à-vis du plaisir tournent toujours autour de cette notion d'austérité mais d'une manière finalement tout à fait différente selon les périodes de l'histoire. Ainsi selon lui :

*« le christianisme antique a apporté à l'ascétisme antique plusieurs modifications importantes : il a intensifié la forme de la loi, mais il a aussi infléchi les pratiques de soi en direction de l'herméneutique de soi et du déchiffrement de soi même comme sujet de désir. L'articulation loi et désir paraît assez caractéristique du christianisme. »*²⁵³

En revenant en arrière – non dans l'histoire de la sexualité mais bien par rapport au déroulé de l'écriture foucauldienne – on remarquera que ces techniques de soi, bien qu'elles appartiennent à une autre période intellectuelle de Foucault - celle où a lieu cet infléchissement - sont tout de même présentes sous un autre aspect, inverse pourrait-on dire. En effet, dans la *Volonté de Savoir*, Foucault insiste sur le fait que si les technologies du pouvoir moderne possèdent un véritable champ opératoire, c'est bien en fonction de leur capacité d'agir à l'intérieur même de la subjectivité et à partir de ses éléments. Si l'aveu, puis la médicalisation de l'aveu, ont une portée, c'est que celui qui en maîtrise la technologie veut et peut modifier en profondeur ce qui se passe dans le sujet, dont il recueille la vérité des désirs des symptômes etc :

²⁵³ Le magazine Littéraire, 1984.

« *Le maître n'a pas pour fonction d'initier, mais d'interroger d'écouter, de déchiffrer, [...] ce long processus n'a pas pour fin une majoration de plaisir, mais une modification du sujet.* »²⁵⁴

Ascèse, désir et vérité

L'ascèse antique, au sens d'exercices physiques et spirituels, est tournée, selon Foucault,²⁵⁵ vers une austérité dont dépend, paradoxalement, l'idée d'une pratique sexuelle réussie, mais aussi plus généralement celle de la réussite d'une vie entière.

Ce que Foucault semble vouloir retenir des techniques de soi c'est qu'elles sont la preuve que la sexualité qu'elles subsument ne constitue pas un invariant historique. Les problématisations auxquelles ces techniques renvoient et les modes de vie qui en découlent montrent qu'il n'y a pas une sexualité comme il n'existe pas une subjectivité. Il existe en réalité pour Foucault plusieurs façons de vivre cette sexualité comme il existe plusieurs *modes de subjectivation* possibles :

« *Au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes et de constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme.* »²⁵⁶

Dans l'introduction de l'Usage des plaisirs, en expliquant les modifications de son projet initial, Foucault revient à de nombreuses reprises sur le terme de Désir. Un désir, dont il ne peut alors plus faire l'économie, en tout cas sous sa forme positive. Car Foucault continue bien ici de réfuter la dialectique désir/ interdit comme fondatrice de la sexualité. Mais le désir ne fait plus les frais - si l'on peut dire - de ce corollaire négatif que représente pour lui l'interdit. Il ne constitue plus avec le plaisir, les éléments-clé de la mise en discours d'une volonté de savoir, sous la forme de la concupiscence chrétienne ou celle du biopouvoir.

²⁵⁴ Foucault, « L'Occident et la vérité du sexe », DE II, p. 104.

²⁵⁵ Cf. de l'Usage des Plaisirs au Souci de Soi.

²⁵⁶ Ibid.

A ce niveau de l'histoire qu'il constitue à rebours, il s'agit d'une dialectique d'une dialectique du désir et de l'austérité. Une austérité qui n'implique pas forcément une majoration de plaisir – sauf à l'intérieur peut être de l'érotisme lui-même - et encore moins une majoration de liberté – même si Foucault s'attache à montrer que cette austérité participe aussi à la construction de *pratiques de liberté* - mais une importance plus grande accordée au souci de soi.

C'est en effet le thème du souci de soi, qui en tant que substance éthique répond en grande partie à la question pendante pour Foucault à ce moment-là, celle d'une esthétique de l'existence à trouver – et non pas seulement à retrouver – dans le sens où celle-ci puisse répondre d'une véritable attitude de modernité. Aussi, la question sur la forme que l'on doit donner à sa conduite, prend-elle, pour Foucault, la forme interrogative d'une réflexion sur le présent :

- « *Quelle est la question présente ici ?*
- *Longtemps certains se sont imaginé que la rigueur des codes sexuels, dans la forme que nous leur connaissons, était indispensable aux sociétés « dites capitalistes. Or la levée des codes et la dislocation des interdits se sont faites sans doute plus facilement qu'on aurait cru (ce qui semble bien indiquer que leur raison d'être n'était pas ce qu'on croyait) ; et le problème d'une éthique comme forme à donner à sa conduite et à sa vie s'est à nouveau posé. En somme on se trompait quand on croyait que toute la morale était dans les interdits et que la levée de ceux-ci résolvait à elle seule la question de l'éthique. »*²⁵⁷

Foucault le dit lui-même, cette histoire de la sexualité devient, après l'écriture de *L'Usage des Plaisirs et du Souci de Soi*, une généalogie de l'homme du désir. Or, l'homme du désir, à ses yeux, paraît alors être l'équivalent du sujet lui-même :

« [...] pour analyser ce qui est désigné comme le « sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet [...] en prenant pour domaine de référence et

²⁵⁷« Le souci de la vérité », *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, p. 20.

On peut dire alors que cette histoire de la sexualité montre comment et à travers quelles pratiques de vie, quelles techniques de soi, l'homme est appelé à se reconnaître lui-même comme sujet de désir. Car se reconnaître comme sujet de désir, et par suite s'interroger sur la forme que l'on va donner à sa vie, semblent être ainsi les éléments essentiels qui constituent l'attitude de modernité telle que Foucault la définit dans « Qu'est-ce que les lumières ? » :

*« Etre moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux des moments qui passent, c'est se prendre soi-même pour objet d'une élaboration complexe et dure. »*²⁵⁹

Cette élaboration de soi - qui implique l'idée d'une transformation de soi en continu, pourrait-on dire - Foucault la trouve dans l'exercice ascétique en général. Cependant, dans l'éthique grecque, elle ne renvoie pas à une renonciation à soi. Elle s'assimile à un travail sur soi par soi qui assigne à un sujet l'impératif éthique de s'occuper de lui, c'est-à-dire de se prendre en charge, d'évaluer sa responsabilité de l'état de sa vie, et cela dans un rapport avec l'autre sans lequel il ne signifie rien, et par un travail permanent et sans répit.

De cette façon, le désir semble subir alors, pour Foucault, une sorte de banalisation positive. Le désir peut être alors abordé dans ses acceptions courantes se rapportant à différents domaines, différents objets. Ce qui compte ici c'est surtout la façon dont on le conduit jusqu'à l'intégrer dans un mode de vie, jusqu'à en faire une éthique et une esthétique de l'existence.

Il ne s'agit plus d'avouer – comme dans la Volonté de savoir - des désirs pour un autre, mais de montrer comment on se constitue soi-même, comment on se reconnaît soi-même au travers d'une éthique collective qu'on fait sienne, et qui nous transforme. Et enfin, comment cette transformation est finalement singulière pour chacun et lui accorde par contre-coup le pouvoir de résister aux normes.

Il existe, selon nous, au moins deux mouvements, qui, pour Foucault, paraissent impulser ces techniques de soi : le désir et la vérité. En ce qui concerne le rapport à la vérité,

²⁵⁸ UP, p. 13.

²⁵⁹ Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 2004.

nous l'avons déjà évoqué, il est explicite, il est l'un des moteurs du sujet moral, qu'il soit chrétien ou antique :

*« Ce que j'essaie de faire, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité. L'histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de vérité. Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes. »*²⁶⁰

C'est le rapport à la vérité – et au désir – qui aboutit pour Foucault non pas à une vérité mais à *des régimes de vérité* qu'il définit ainsi :

*« Les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais, les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais et faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres, les techniques et les procédures qui sont valorisées par l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. »*²⁶¹

Ainsi la vérité change dans le cours de l'histoire car la constellation dans laquelle elle se déplace se modifie. Cela n'empêche pas qu'il paraît exister un rapport à la Vérité avec un grand V, mais cette dernière ne peut être aperçue qu'à travers les diverses formes positives sous lesquelles elle se produit.

Or, il en va de même pour le désir dont on ne peut parler – en tous les cas dans une histoire ou dans une généalogie – sans prendre la mesure de son historicité. C'est à cette condition seulement que l'on remarquera que l'on ne peut pas parler de la sexualité elle-même comme d'un invariant historique :

« Parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant : faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des formes historiques singulières, c'est par l'effet des mécanismes divers de répression, auxquels, en toute société, elle se trouve

²⁶⁰ Le magazine littéraire, 1984, p. 18-23

²⁶¹ Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-hebdo*, 29 novembre-5 décembre 1976.

*exposée ; ce qui revient à mettre hors champs historique le désir et le sujet du désir, et à se demander ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité. »*²⁶²

Ces formes singulières font donc en quelque sorte apparaître le désir sous une forme positive, comme Foucault l'avait fait avec le pouvoir. Le désir existe bien mais, comme la vérité, il ne se produit que sous des formes différentes selon l'histoire de tous et celle de chacun.

C'est cette disparité de la vérité et du désir, cette force motrice que Foucault semble prendre en compte quand il parle d'art de vivre ou d'art d'aimer dans l'Antiquité :

*« Nous devons comprendre qu'avec nos désirs, à travers eux s'instaurent de nouvelles formes de rapports, de nouvelles formes d'amour et de nouvelles formes de création. Le sexe n'est pas une fatalité, il est la possibilité d'une vie créatrice. »*²⁶³

C'est ainsi que le terme d'art est l'une des notions autour desquelles se regroupe la cohérence de l'histoire de la sexualité. Car en effet, la possibilité de vivre sa sexualité à partir d'une vie créée par soi-même vient contrebalancer, là aussi presque symétriquement, l'utilité d'un discours qui se souhaiterait scientifique sur la sexualité ou sur le bio-pouvoir. On a là une opposition relativement commune mais résultant d'une réelle tension entre l'art et l'utilité :

« La technologie de soi est une technologie non disciplinaire qui s'applique non plus à une population mais à un sujet, soit par le sujet lui-même soit par la régulation collective des comportements. L'opposition entre scientia sexualis et ars erotica repose sur la différence entre technologie du corps et technologie de soi : Michel Foucault réinterprète son travail à partir d'une histoire de la subjectivité plutôt qu'à travers une histoire de la subjectivation. Le gouvernement de soi par soi, dans son articulation avec les rapports

²⁶² UP, p. 10.

²⁶³ Foucault, une interview : « sexe, pouvoir et la politique de l'identité », entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, Toronto, juin 1982 ; trad. F. Durand-Bogaert. DE, texte n° 358.

*d'autrui renverse le sens de la gouvernementalité en définissant la technologie non disciplinaire comme une technique du gouvernement de soi. La régulation n'est plus ici le principe du gouvernement car le sujet remplace la question que lui pose la volonté de savoir « se connaître soi-même » par celle de « que faire de soi-même ? »*²⁶⁴

L'exercice ascétique conduit alors à cerner les difficultés propres au plaisir, au désir et à la vérité (excès, passions, approche, etc.) mais en se saisissant aussi de ce qui est force vive et tension, lesquelles sont irrépressibles et fonctionnent comme moteur de la pensée et de l'action, et comme principe de création, c'est-à-dire principe de la vie même.

Foucault aurait probablement refusé une dialectique désir /manque - le manque ayant une connotation négative trop proche, au fond, de celle l'interdit. Cependant, la dialectique du désir et de l'austérité semble s'approcher d'une éthique de la sublimation, en tout cas du sens assez général qu'il paraît donner à l'ascèse :

*« Qu'allons nous faire pour atténuer nos désirs et les modérer, soit pour comprendre qui nous sommes, soit pour supprimer nos désirs, soit pour se servir de notre désir sexuel afin de réaliser certains objectifs comme avoir des enfants, toute cette élaboration de nous-mêmes qui a pour but un comportement moral. »*²⁶⁵

Foucault montre en effet que la sexualité s'ordonne autour de techniques proches de la sublimation en tant que la modération ou l'austérité qu'elles instituent fonctionnent comme une sorte de suspension - au moins momentanée - des désirs, des envies, des pulsions et des passions, nécessaire pour problématiser et effectuer un travail sur soi adéquat à la valorisation culturelle de conduites amoureuses choisies.

Ainsi, pour Foucault, l'homosexualité est une pratique sexuelle comme les autres, répondant finalement à des critères éthiques généraux. En effet, donner aux rapports homosexuels une éthique qui puisse reposer sur des critères universels qui ne soient pas de l'ordre de l'excès proche de celui qu'il dénonce dans la Volonté de savoir, paraît important pour Foucault. En outre, montrer qu'à la sexualité et à la vie en général répond un type d'ascèse, suffit à prouver que sa démarche n'a rien d'idéologique : c'est une démarche

²⁶⁴ Bernard Andrieu, *La fin de la biopolitique chez Michel Foucault : le troisième déplacement*, Le portique, 2004.

²⁶⁵ Foucault, *Le sujet et le pouvoir*. DE I, texte n° 306.

généalogique qui répond à des questions présentes, qui ont elles aussi la capacité de faire l'objet d'une valorisation culturelle éthique autant collective que singulière.

Il ne s'agit plus alors de donner aux rapports amoureux modernes – qu'ils soient homosexuels ou hétérosexuels - la forme d'une permissivité par rapport à une libération de la sexualité ou du désir, mais celle d'une interrogation sur la façon dont il faut s'y prendre avec nos désirs pour se constituer comme sujet d'une éthique à l'intérieur de laquelle se poserait la question de la liberté :

« Est-ce que cela un sens de dire " libérons la sexualité " ? Est-ce que le problème n'est pas plutôt d'essayer de définir les pratiques de liberté par lesquelles on peut définir ce qu'est le plaisir sexuel, les rapports érotiques amoureux passionnels avec les autres ? Ce problème éthique de la définition des pratiques de liberté est, me semble-t-il, beaucoup plus important que l'affirmation un peu répétitive qu'il faut libérer le désir. »²⁶⁶

Ainsi pour Foucault, nous l'avons vu pour une part dans la partie précédente, la généalogie peut servir à dégager et à séparer l'interdit comme tel des enjeux proprement moraux qui s'imposent au sujet de la sexualité. Mais Foucault ajoute un autre élément à son analyse : si les interdits apparaissent comme moins fondamentaux à notre époque, la tâche de la généalogie nous renvoie tout de même à l'obligation qui nous est faite de trouver une éthique *comme forme à donner à notre conduite*, une éthique comme forme à donner à nos désirs et à la vérité qui nous est propre, que ce soit singulièrement ou historiquement.

²⁶⁶ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », entretien avec H.Becker,R.Formet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984 . DE II, texte n° 356.

CHAPITRE IX

DE L'AMOUR COURTOIS A L'EROS PLATONICIEN

Les aspects fondamentaux de l'Eros, ceux que la société dégage et développent comme ceux qu'elle refoule ou idéalise, y²⁶⁷ sont presque tous représentés.

René Nelli²⁶⁸

²⁶⁷ Dans l'amour courtois

²⁶⁸ A propos de l'amour courtois, in René Nelli, *L'érotique des troubadours*, Paris, Privat, 1995.

Il apparaît qu'il peut exister plusieurs sortes de sublimation dans l'histoire de la sexualité foucauldienne. Il y a celle concernant l'amour courtois, qui ne peut se trouver que dans une certaine intimité entre le permis et le transgressif, par rapport à un jeu précis entre le jeune homme et l'homme. Il y a celle de l'amour platonique, qui est une sorte d'expérience de l'abstinence sexuelle pour mieux approcher la nature de l'amour. Il y a enfin celle du souci de soi, où l'austérité vis-à-vis du plaisir marque la conscience, la reconnaissance d'une fragilité, renforçant en quelque sorte un certain mode de vie autour de la conjugalité. Cependant, il y a aussi celle de la culture chrétienne, plus radicale, qui indique, implique ou qui va dans le sens d'une renonciation à soi-même, symbolisée par l'introduction de la pureté et de la virginité dans les rapports sexuels. Reste, semble-t-il pour Foucault, celle, à réinventer, d'une sexualité moderne qui interrogerait les rapports amoureux autrement que sur le mode d'un éréthisme discursif.

L'amour grec et l'amour courtois

*« la grande littérature hétérosexuelle du monde occidental a toujours eu à traiter essentiellement de l'amour courtois. C'est-à-dire de ce qui précède l'acte sexuel [...] Au contraire, l'expérience homosexuelle moderne n'a aucun lien avec l'amour courtois. Cependant, ce n'était pas le cas dans la Grèce antique. Pour les Grecs, l'amour courtois entre hommes était plus important qu'entre hommes et femmes. Rappelez-vous entre Socrate et Alcibiade. Mais la culture occidentale chrétienne bannissant l'homosexualité, celle-ci se concentre sur l'acte sexuel. Les homosexuels ne pouvaient pas élaborer un système d'amour courtois parce que l'expression culturelle d'une telle élaboration leur était interdite. »*²⁶⁹

²⁶⁹ Michel Foucault, *L'amour courtois dans la littérature*, in *Salmagundi* n°57 (Interview de Michel Foucault par James O'Higgins), Saratoga Springs, Skidmore Collège, automne 1992.

Cet extrait de texte montre bien que le projet de Foucault était aussi celui d'inscrire l'homosexualité dans une histoire de la sexualité qui ne soit pas concentrée uniquement sur l'acte sexuel lui-même, c'est-à-dire sur sa seule consommation. Il veut montrer comment la sexualité pouvait être l'objet d'une érotique, dans le sens où Bataille en parle, c'est-à-dire dans le sens où « *l'érotisme est dans la conscience de l'homme ce qui met en lui l'être en question* ». ²⁷⁰

Ainsi l'activité sexuelle, nous dit Bataille, « *n'est pas nécessairement érotique, elle l'est chaque fois qu'elle n'est pas seulement rudimentaire, qu'elle n'est pas simplement animale* ». ²⁷¹

Bataille montre, en effet, que l'érotisme s'élabore à partir d'un déséquilibre dangereux que la sexualité introduit dans la vie, et dans lequel l'homme se laisse glisser sciemment pour s'interroger sur lui-même. Or, ce déséquilibre est assez similaire à ce qui fait question et inaugure pour Foucault le mouvement des problématisations. C'est aussi ce déséquilibre qui, comme nous l'avons dit, paraît mettre le mécanisme de la sublimation au cœur de ces problématisations, dans le sens où l'homosexualité, comme l'hétérosexualité, suspendent l'acte sexuel au cours de ce déséquilibre pour pouvoir s'interroger sur elles-mêmes, comme le dit Bataille.

Ainsi, l'exercice ascétique tend-il à donner à cette sublimation, que Foucault décrit en termes de modération et d'austérité, des valeurs différentes associées à la manière dont une époque s'interroge sur la sexualité par rapport à des critères ontologiques spécifiques ou par rapport à la mise en question de cette ontologie elle-même. Or l'homosexualité répond aussi de cette manière dont on se positionne ontologiquement par rapport à un objet ou à un acte sexuel précis.

Du même coup, on peut dire que ce n'est pas seulement le désir que Foucault remet en tension positive, à l'intérieur d'une pratique de vie quotidienne et en quelque sorte banale, c'est aussi l'homosexualité elle-même comme désir.

Ainsi, selon les dires mêmes de Foucault, l'art de courtiser chez les Grecs s'approche-t-il, sur plusieurs aspects, de l'amour courtois propre au Moyen âge. Car la forme de la sublimation évoque, là aussi, le souci d'aborder les difficultés liées au plaisir, au désir et à l'amour, pour en faire une véritable pratique dotée d'une dimension culturelle. Elle suggère que ces relations entre un jeune homme et un homme résident dans un jeu à la fois permis et

²⁷⁰ Bataille, *L'Érotisme*, p. 34.

²⁷¹ Bataille, *L'Érotisme* p. 3.

défendu, c'est-à-dire valorisé mais dangereux et donc toujours à la limite d'un franchissement transgressif possible :

« Autour d'elles [les relations entre hommes] s'étaient formées des pratiques de "cour" : sans doute, celles-ci n'avaient-elles pas la complexité qu'on trouve dans d'autres arts d'aimer comme ceux développés au Moyen Age. Mais elles étaient aussi bien autre chose que la coutume à respecter pour pouvoir obtenir en bonne et due forme la main d'une jeune fille. Elles définissent tout un ensemble de conduites convenues et convenables, faisant ainsi de cette relation un domaine culturellement et moralement surchargé ; ces pratiques – dont K. J. Dover²⁷² a attesté la réalité à travers de nombreux documents - définissent le comportement mutuel et les stratégies respectives que les deux partenaires doivent observer pour donner à leur relations une forme « belle » esthétiquement et moralement valable. »²⁷³

Cette éthique de la relation, entre celui qui est l'amant et celui qui est l'aimé, est solidement ancrée dans une dimension esthétique liée à la manière dont on envisage cet érotique. Or, pour Foucault, l'intensité de la réflexion morale signifie que cette relation n'allait pas de soi. On se trouve donc ici, à l'opposé de ce que signifie pour lui la théorie de la répression, pour laquelle il suffirait de lever les obstacles pour parvenir à une pleine satisfaction sexuelle.

Le rapport amoureux courtois, nous dit Foucault, s'instituait sur le modèle d'une relation assez libre du fait qu'elle se jouait dans un espace ouvert et non réservé à l'*oikos* :

« Dans l'économie et l'art de la maisonnée, on avait affaire à une structure spatiale binaire où la place des deux conjoints était soigneusement distinguée [...] Avec le garçon, le jeu se déroule dans un espace très différent : espace commun au moins à partir du moment où l'enfant a atteint un certain âge - espace de la rue et des lieux de rassemblement, avec quelques points stratégiques (comme le gymnase) ; mais espace où chacun se déplace librement, de sorte qu'il faut poursuivre le garçon, le chasser, le guetter là où il peut passer, et le saisir à l'endroit où il se trouve. »²⁷⁴

²⁷² Kenneth James Dover, *Homosexualité grecque*, Editions La pensée sauvage, 1980, p. 104 -116, cité dans Foucault, *Histoire de la sexualité*, T. II, *L'usage des plaisirs*, p. 255.

²⁷³ UP, p. 216.

²⁷⁴ UP, p. 257.

Ouvert aussi parce que chacun des deux partenaires est libre de refuser cette relation :

*« On ne peut exercer sur le garçon – du moment qu'il n'est pas de naissance servile - aucun pouvoir statutaire : il est libre de son choix, de ce qu'il accepte ou refuse, de ses préférences ou de ses décisions. Pour obtenir de lui ce qu'il est toujours en droit de ne pas concéder, il faut être capable de le convaincre ; qui veut retenir sa préférence, doit à ses yeux l'emporter sur les rivaux s'il s'en présente, ou des cadeaux ; mais la décision appartient au garçon lui-même. »*²⁷⁵

Le partage de la liberté est donc institué de fait, avant même que l'art de courtiser implique les deux partenaires dans leur relation.

Pour ce qui concerne la relation sexuelle elle-même, rien n'est précisé, fait remarquer Foucault, ce qui prime c'est le rapport à soi, la domination sur soi, puis celle ensuite qu'on exerce sur les autres. Il existe alors, à la fois, une *tache aveugle* et *des points de survalorisation*. C'est la difficulté inhérente au système, car rien n'est dit sur le rapport sexuel. La problématisation s'effectue en somme autour de conventions complexes et raffinées d'approches et de poursuites.

Ainsi, la relation sexuelle est-elle rarement nommée directement, mais plutôt évoquée au travers de « *métaphores, comme par exemple "se mettre au service de", "céder", "se soumettre", etc.*

Cette absence de nomination du contact sexuel s'accompagne également d'une réticence à évoquer le plaisir du garçon, sans doute pour éviter d'ajouter au rapport l'idée d'une symbolique de la passivité. La différence doit se marquer dans une sorte d'absence de *communauté de plaisir*. Entre le jeune homme et l'homme il y a certes, *admiration, attachement, partage*, mais seul l'homme finalement est celui qui éprouve du plaisir.

Foucault le dit explicitement, cet amour voué aux garçons se fonde sur la pédérastie : la première barbe de l'éromène est le signe que celui-ci ne peut plus être courtisé. Cette relation répond donc à un cadre temporel précis. La relation entre l'homme et le garçon devra cesser quand ce dernier sera devenu un homme mûr. Cette relation est appelée à devenir idéalement une amitié sincère et durable.

²⁷⁵ Ibid.

Ainsi, d'un coté, on trouve l'éraсте, il est celui qui *poursuit* et qui possède en conséquence à la fois *des obligations et des droits*. Il doit, pour assumer sa fonction de celui qui fait sa cour, faire preuve de virilité ; une virilité qui consiste en un savant mélange de modération et d'ardeur. De l'autre, il y a l'éromène qui est celui qui est courtisé. La tâche pour lui n'est pas simple non plus, car il ne doit pas *céder trop facilement* et ne pas paraître trop efféminé. Il doit en fait posséder une certaine forme de virilité qui puisse se percevoir *comme une forme précoce et une promesse*. L'aîné est celui qui *a achevé sa formation*, qui est *sexuellement actif*. Tandis que le plus jeune, même avec peu de différence, est celui qui a besoin *de conseil et d'appui*.

L'art de courtiser repose d'une certaine façon sur sa difficulté même, qui consiste pour un homme à n'être jamais dans une position passive. L'essentiel du jeu et de sa modération repose sur ce Foucault nomme *l'honneur d'un garçon* :

*« Cette différence, au cœur de la relation, était en somme ce qui la rendait valable et pensable. A cause d'elle, on valorisait ce rapport, à cause d'elle, on l'interrogeait ; et là où elle n'était pas manifeste, on cherchait à la retrouver. Ainsi aimait-on discuter à propos de la relation entre Achille et Patrocle, pour savoir comment ils se différenciaient et lequel des deux avait le pas sur l'autre... »*²⁷⁶

Aux yeux de Foucault, cette sorte de tempérance correspond à la tradition socratique qui associe *connaissance de soi* et *pratique de soi*. Il faut parvenir à savoir comment se dominer pour ensuite seulement être capable de diriger les autres.

On jugera donc le jeune homme et la façon dont il va se comporter avec ses poursuivants. La façon dont il fera usage des plaisirs, de son corps et de sa personne déterminera la façon dont il pourra envisager ses fonctions au sein de la cité, aussi bien dans sa vie privée que dans sa vie publique :

*« Ne pas céder, ne pas se soumettre, rester le plus fort, l'emporter par sa résistance, sa fermeté, sa tempérance..., sur les poursuivants et les amoureux : voilà comment le jeune homme affirme sa valeur dans le domaine amoureux. »*²⁷⁷

²⁷⁶ UP, p. 253.

²⁷⁷ UP, p. 273.

Platon : amour et vérité

L'érotique chez Platon est conçue comme un *art réfléchi de l'amour dans son rapport à la vérité*. Il y a donc une élaboration complexe des conduites à adopter qui consistent en une *stylisation assez délicate de l'usage des aphrodisia*. Mais s'y ajoute une réflexion sur ce qu'est l'amour, c'est-à-dire en fait sur ce qu'est *le véritable amour*.²⁷⁸

Dans le dernier chapitre de *L'Usage des plaisirs*, intitulé le « véritable amour », Foucault montre comment l'érotique de Platon dans le Banquet – et du Phèdre - se distingue de l'érotique traditionnelle, qui est incluse dans la notion de régime et que l'on a vue dans les précédents chapitres, chez Xénophon par exemple. En fait, nous dit Foucault, Platon reprend les thèmes traditionnels, mais en liant l'austérité à la recherche de la vérité. S'opère alors une série de déplacements, qui seront ceux que la culture chrétienne reprendra. Ainsi l'éthique platonicienne, tout en s'enracinant très profondément dans les thèmes habituels de l'éthique des plaisirs, ouvrira des questions dont l'importance sera très grande, par la suite, pour la transformation de cette éthique en une morale de la renonciation et pour la constitution d'une herméneutique de soi.

Le Phèdre et le Banquet sont des œuvres essentielles car, tout en montrant ce qui se dit habituellement dans les discours sur l'amour, Platon aborde l'art de courtiser et les *aphrodisia* d'une façon totalement neuve. En effet, on voit s'opérer, nous dit Foucault, une substitution des questions relatives aux conduites de cour et de l'honneur des garçons, aux problèmes de la vérité et de l'ascèse. C'est à ce point que reposeront d'ailleurs la transformation de cette morale en une morale ascétique de la renonciation et en une herméneutique du désir.

Le Banquet expose cette sorte de transition au fur et à mesure des discours de chacun et montre ce que doit être une éthique de l'amour :

« *Dans l'interrogation platonicienne, c'est la considération de ce qu'est l'amour lui-même qui doit mener à la détermination de ce qu'est en vérité son objet.* »²⁷⁹

²⁷⁹ UP, p. 307.

Foucault voit dans la structure - selon ses propres termes - de l'éthique platonicienne quatre déplacements qui lui donnent un aspect singulier et décisif quand à l'évolution de cette sorte d'amour courtois qu'est l'art de courtiser. Le premier consiste en un changement de perspective qui va des questions de la *conduite amoureuse* à *l'être de l'amour*.²⁸⁰ La rupture entre l'art de courtiser et cette interrogation principielle est introduite par le discours d'Aristophane. Les autres orateurs se sont contentés d'exposer des éloges de l'amour, sur un partage entre un amour des âmes et un amour des corps et sur la façon dont doivent se comporter l'amant et l'aimé dans cette relation spécifiquement dissymétrique :

*« On peut penser que le discours d'Aristophane dans le Banquet fait exception : racontant le partage des êtres primitifs par la colère des dieux et leur séparation en deux moitiés (mâles et femelles, ou toutes deux de même sexe, selon que l'individu originaire était androgyne ou bien tout entier masculin ou féminin), il semble aller bien au-delà des problèmes de l'art de courtiser. Il pose la question de ce qu'est l'amour en son principe. »*²⁸¹

C'est pourtant Diotime de Mantinée, à travers laquelle parle Socrate, qui cerne le véritable enjeu éthique de l'amour. La façon la plus adéquate pour approcher ce qu'est l'amour réside dans le fait de se déplacer d'une déontologie des conduites amoureuses à une ontologie de l'amour lui-même : *Qu'est ce que l'amour lui-même, quelle est sa nature et ensuite quelles sont ses œuvres ?* »²⁸²

Il faut déplacer la question sur l'amour, *sur ce qu'il est et non ce qu'il aime* ». ²⁸³ De cette manière l'interrogation fait retour sur l'amant qui s'interrogera sur lui-même :

« Eros n'est qu'un daimôn, un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre les immortels et les mortels. [...] Pour mieux lui faire comprendre cette représentation d'Eros, Diotime propose à Socrate un récit mythique de la naissance de ce démon. Le jour de la naissance d'Aphrodite, il y eut un banquet chez les dieux. A la fin du repas, Pénia, c'est-à-dire « Pauvreté », « Privation », s'approcha pour mendier. Pôros, c'est-à-dire « moyen », « richesse », « expédient », était alors endormie, enivrée de nectar,

²⁸⁰ UP, p. 304.

²⁸¹ UP, p. 299.

²⁸² UP, p. 305.

²⁸³ UP, ibidem.

dans le jardin de Zeus. Pénia s'étendit près de lui, afin de remédier à sa propre pauvreté en ayant un enfant de lui. C'est ainsi qu'elle conçut l'amour. Selon Diotime, la nature de l'amour et la cacaotière de l'amour s'expliquent par cette origine. Né le jour de la naissance d'Aphrodite, il est épris de la Beauté. Fils de Pénia, il est toujours pauvre indigent, mendiant. Fils de Pôros, il est inventif et rusé. »²⁸⁴

Le second déplacement, pour Foucault, s'effectue de *l'honneur du garçon* à celui de *l'amour de la vérité*.²⁸⁵ La façon dont l'objet doit être aimé correspond à s'approcher le plus possible de ce que signifie le fait d'aimer, c'est-à-dire de ce qu'est le sentiment amoureux lui-même.

Ainsi, Diotime fait percevoir à Socrate de quelle façon l'amour *cherche à enfanter dans la pensée* de quoi il est fait, c'est-à-dire à faire voir dans l'amour le *beau en lui-même*. De cette qualité de l'amour tient le fait qu'il n'y a pas de partage définitif entre l'amour des corps et l'amour des âmes, bien que le premier soit admis comme possédant effectivement une valeur inférieure :

« D'un beau corps vers les beaux corps [...] et ensuite de ceux-ci vers les âmes, puis vers ce qu'il y a de beau dans les préoccupations, les règles de conduites les connaissances, jusqu'à ce qu'enfin le regard atteigne "la vaste région déjà occupée vers le beau". »²⁸⁶

Le troisième déplacement se réalise d'une *dissymétrie des partenaires* à une *convergence de l'amour*.²⁸⁷ Les deux partenaires de l'amour doivent converger vers un même but. Dans *l'érotique platonicienne*, l'aimé ne saurait s'en tenir à la position d'objet parce qu'il doit devenir lui aussi un sujet de la morale :

« à la différence de ce qui se passe dans l'art de courtiser, la dialectique d'amour appelle ici chez les deux amants deux mouvements exactement semblables ; l'amour

²⁸⁴ Platon, Le Banquet, 1973.

²⁸⁵ UP, p. 306.

²⁸⁶ UP, p. 308.

²⁸⁷ UP, p. 309.

est le même puisqu'il est pour l'un et pour l'autre, le mouvement qui les porte vers le vrai. » ²⁸⁸

Le quatrième et dernier déplacement s'opère à partir *de la vertu du garçon aimé vers l'amour du maître et à sa sagesse*. L'art de courtiser trouvait son *point de résistance, la justification de la modération* dans l'honneur du garçon. Avec le fait qu'Eros soit assimilé à la vérité, c'est « *celui qui est le plus avancé sur ce chemin de l'amour, celui qui est le plus vraiment amoureux de la vérité ; et ce sera son rôle d'apprendre à l'aimé comment triompher de ses désirs et devenir "plus fort que lui-même" »*. ²⁸⁹

C'est pourquoi le maître vient prendre en quelque sorte la place du garçon et devient celui qui est aimé. C'est pourquoi Socrate, alors qu'il est décrit comme vieux et laid même s'il possède tous les qualités requises, en contrepartie occupe non seulement la place de l'aimé mais aussi une figure de l'Eros : ²⁹⁰

« La sagesse du maître désormais (et non plus l'honneur du garçon) marque à la fois l'objet du véritable amour et le principe qui empêche de "céder". » ²⁹¹

La sagesse de Socrate et son attrait vient de la maîtrise qu'il a sur lui-même, cette maîtrise tenant elle-même au *vrai auquel son âme est apparentée*, c'est-à-dire à cette association entre un certain savoir concernant la vérité de l'amour et la sagesse d'un sujet possédant un pouvoir qui le fait souverain de lui-même et sujet d'une éthique.

²⁸⁸ UP, p. 310.

²⁸⁹ UP, p. 311.

²⁹⁰ Lequel s'apparente lui-même à une figure du philosophe. Cf. la définition du philosophe dans le Banquet, in P. Hadot, *Qu'est ce que la philosophie ?*.

²⁹¹ UP, p. 312.

CHAPITRE X

MODE DE VIE ET VÉRITÉ

Il s'agit d'un combat non d'une répression [...] la lutte entre les désirs qui font que l'âme s'oublie et ceux qui la rappellent à elle-même

Christian Jambet ²⁹²

Outre le fait que « le souci de soi » soit le titre et le thème principal du troisième volume de *L'histoire de la sexualité*, c'est aussi une des notions fondamentales abordées par Foucault dans les dernières séances de son cours au Collège de France - en particulier à partir de *L'herméneutique du sujet*, en 1982 – notion reprise dans les deux autres volumes qui sont *Le gouvernement des autres* et *Le courage de la vérité*.

Dans ce cours, Foucault montre comment l'idée de s'occuper de soi va apparaître dans le discours philosophique, y compris chez Socrate lui-même, comme une notion capable de

²⁹² « Une esthétique de l'amour », *Le magazine littéraire*, 1984.

subsumer l'importance de se connaître - du fameux *gnôti seaton* ou *connais-toi toi-même* - au lieu d'en être seulement un dérivé.²⁹³

Il va montrer ainsi comment ce souci de soi va se généraliser lentement en un mode de vie au cours de l'Antiquité, surtout durant les deux premiers siècles de notre ère, dans la culture latine d'inspiration largement stoïcienne – mais pas uniquement - comme nous l'avons déjà évoqué.

Pour expliquer à quel point ce mode de vie, qui est aussi un véritable art de vivre, va s'inscrire comme un principe moteur de l'existence, Foucault reprend la métaphore du Taon qui lui était habituellement liée :

« Le souci de soi est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence. »²⁹⁴

Or, aux yeux de Foucault, c'est cette lente évolution – *« Evolution millénaire qui a mené des formes premières de l'attitude philosophique telle qu'on la voit apparaître chez les Grecs jusqu'aux formes premières de l'ascétisme »²⁹⁵* - qui amènera un sujet à détourner son regard des plaisirs qu'il prend, pour le retourner vers lui-même. C'est ce regard qu'un sujet porte sur lui qui le fait se constituer lui-même comme un sujet moral.

L'augmentation de l'austérité et de l'inquiétude est donc, pour Foucault, à mettre en rapport avec cette sorte de mouvement vers soi :

« Alcibiade se rendait compte qu'il devait se soucier de soi, dans la mesure où il voulait par la suite s'occuper des autres. Il s'agit maintenant de s'occuper de soi pour soi-même. On doit être pour soi-même, et tout au long de son existence, son propre objet. »²⁹⁶

²⁹⁴ Foucault, *L'herméneutique du sujet*. 2001, p. 10.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Foucault au collège de France : un itinéraire Bordeaux, 2003

Cette importance prise du souci de soi, si elle se rapporte à l'idée d'une capacité morale, conduit paradoxalement au constat de l'existence d'une fragilité chez l'être humain. Ce critère de fragilité, comme un critère universel et valable pour chacun, peut apparaître en quelque sorte comme l'une des raisons du transfert des pratiques de soi réservées aux philosophes et à quelques-uns, à un mode d'existence pour tous :

*« Le plaisir sexuel comme substance éthique est encore et toujours de l'ordre de la force - de la force contre laquelle il faut lutter et sur laquelle le sujet doit assurer sa domination - mais dans ce jeu de la violence, de l'excès, de la révolte et du combat, l'accent est mis de plus en plus sur la faiblesse de l'individu, sur la fragilité, sur la nécessité où il est de fuir, d'échapper, de se protéger et de se tenir à l'abri. La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence ; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison, auxquels tous doivent se plier de la même façon, quel que soit leur statut. »*²⁹⁷

C'est dans ce contexte que Foucault reprend et aborde Le Souci de soi, considéré au niveau du champ d'expérience particulier qu'est la sexualité.²⁹⁸ Ainsi, vis-à-vis de la sexualité, l'injonction de faire attention à soi a pour effet de produire un supplément d'inquiétude qui se traduit par un accroissement de l'austérité :

« Toute une réflexion morale sur l'activité sexuelle et ses plaisirs semble marquer, aux deux premiers siècles de notre ère, un certain renforcement des thèmes d'austérité. »
²⁹⁹

Pourtant, pour Foucault, ce renforcement de l'austérité et de l'inquiétude n'est pas (ou pas seulement) corrélatif de l'intensification d'une crainte de l'*hubris* - de l'excès de plaisir - il est dû aussi à l'intensification d'un rapport à soi en tant qu'il s'applique aussi à sa sexualité :

²⁹⁷ SS, p. 85

²⁹⁸ ... qui n'est plus à ce moment là qu'un des champs d'expérience possibles, au même titre que le pouvoir, la folie etc.

²⁹⁹ SS, p. 311.

« On est dans l'ordre des évolutions lentes. Mais à travers des thèmes qui se développent, s'accroissent et se renforcent, on peut apercevoir une modification d'un autre type : elle concerne la façon dont la pensée morale définit le sujet à son activité sexuelle. »³⁰⁰

Cette intensification du rapport à soi accompagne aussi un phénomène historique relativement précis qui est l'éclatement des cités grecques, lui-même accompagné d'un certain infléchissement de la pensée :

« Les penseurs de l'antiquité tardive ont-ils construit théories et pratiques de l'ascèse en vue de guérir l'âme de sa " terreur " ? A.J. Festugière a bien décrit ce ciel vide des divinités anciennes, que la " religion astrale " et l'herméneutique néoplatonicienne vont doter d'un sens neuf. Nul doute que la gnose, ou encore la raison stoïcienne, ou l'éthique épicurienne ne visent à combler l'abîme politique et cosmique entre l'individu et l'ordre du monde - après l'éclatement de la cité. »³⁰¹

Mais, comme le fait remarquer C. Jambet, le troisième volume de *L'histoire de la sexualité* a pour objectif de montrer surtout une mise en œuvre positive du souci de soi :

« Il montre que le thème fameux de " la solitude du sage ", de la raison qui se connaît pour la seule chose qui ne dépende que de soi, du partage entre cette raison et le monde qui nous échappe, n'est pas le signe du retrait devant un univers hostile, mais le principe d'une vie sociale nouvelle. »³⁰²

Paradoxalement, l'épi mélia Heautou - le souci de soi -, comme injonction, implique en conséquence cette mise en application positive dans une ascèse. Cette ascèse est un labeur, nous l'avons dit, dans le sens où celui-ci conduit à pratiquer un certain nombre d'exercices de manière continue et permanente, lesquels touchent aussi bien au corps qu'à la pensée :

³⁰⁰ SS, p. 50

³⁰¹ C. Jambet. Le magazine littéraire. 1984.

³⁰² Ibid.

« Autour de l'activité sexuelle et pour que soit conservée la balance qu'elle risque de compromettre, on doit s'astreindre à un mode de vie. ³⁰³ »

Ces exercices ont tous pour visée une conversion, une transformation de soi, c'est-à-dire une modification en profondeur de toutes les activités de l'existence - au-delà donc de la conduite sexuelle - pour aboutir à une transformation permanente de soi, à une véritable conversion à soi :

« Ce temps n'est pas vide : il est peuplé d'exercices, de tâches pratiques, d'activités diverses. S'occuper de soi n'est pas une sinécure. Il y a les soins du corps, les régimes de santé, les exercices physiques sans excès, la satisfaction aussi mesurée que possible des besoins. Il y a les méditations, les lectures, les notes qu'on prend sur les temps libres ou sur les conversations entendues, et qu'on relit par la suite, la remémoration des vérités qu'on sait déjà mais qu'il faut s'approprier mieux encore. Marc Aurèle donne ainsi un exemple d'"anachorèse en soi même" : c'est un long travail de réactivation des principes généraux, et des arguments rationnels qui persuadent de ne se laisser irriter ni contre les autres, ni contre les accidents, ni contre des choses. Il y a aussi les entretiens avec un confident, avec des amis, avec un guide ou directeur ; à quoi s'ajoute la correspondance dans laquelle on expose l'état de son âme, on sollicite des conseils, on en donne à qui en a besoin. » ³⁰⁴

A côté de ces multiples exercices, Foucault isole trois autres grands ensembles d'activités :³⁰⁵

- 1) Les épreuves pratiques, que l'on trouve chez les épicuriens et les stoïciens, mais qui n'ont pas le même sens pour tous. Elles ont en commun l'objectif d'opérer un partage rigoureux entre les désirs nécessaires et les désirs superflus. Dans la pratique de stage de *pauvreté fictive* par exemple il s'agit d'apprendre à *se familiariser avec l'essentiel*. Mais, Foucault y insiste, il ne s'agit en aucun cas de *renoncement pour lui-même* qui

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ SS, p. 75

³⁰⁵ Considérablement résumés ici.

est le propre de l'ascèse chrétienne. Il faut se rendre indépendant de ce dont on peut se passer effectivement.

- 2) L'examen de conscience, que l'on trouve chez les pythagoriciens, mais aussi chez Sénèque, consiste à tenir une sorte de bilan régulier (matin et soir par exemple) comptable de ses actions. Des actions que l'on examinera comme si l'on était soi-même à la fois juge et partie mais dont l'examen ne donne pas lieu à un châtement ni à un sentiment de culpabilité.
- 3) Un travail de la pensée sur elle-même permettait de faire une sorte de filtrage des représentations jugées acceptables, un peu comme on authentifie la valeur d'une monnaie, par exemple, nous précise Foucault.

C'est dans ce rapport à soi, où un homme se constitue lui-même sujet de la morale, dans les modalités relatives à un courant qu'en somme il choisit,³⁰⁶ que cet homme devient *suis juris*³⁰⁷ en pleine possession de lui-même. Dans ce cadre, *non seulement on se contente de ce qu'on est et on accepte de s'y borner ; mais on se plaît à soi même*³⁰⁸.

Ce rapport à soi suppose dans le même temps, comme les deux faces d'une même pièce, le rapport aux autres. Il implique un lien à l'autre, un lien d'emblée social ou affectif, sans lequel il n'a pas de raison d'être.

Souci de soi et conjugalité

C'est dans ce cadre que la relation hétérosexuelle s'impose comme le modèle des relations amoureuses. Ainsi, les relations conjugales et les relations aux autres hommes changent. Non pas dans une rupture totale par rapport aux *aphrodisia*, non pas « *dans le renforcement de ce qui peut borner le désir, mais dans certaines modifications qui touchent aux éléments de la subjectivité morale. Rupture avec l'Ethique traditionnelle de la maîtrise de soi ? Certainement pas, mais déplacement, infléchissement et différence d'accentuation* ». ³⁰⁹

L'art de vivre qui correspond au mariage va alors se centrer et se resserrer autour du lien entre les époux. On va repenser ce lien, non seulement autour de la reproduction, non seulement comme une relation naturelle, mais encore autour de l'idée d'une communauté,

³⁰⁶ P. Hadot.

³⁰⁷ SS, p. 91.

³⁰⁸ SS, p. 92.

³⁰⁹ SS, p. 9.

d'un partage de l'existence : « *Cet art de vivre marié définit une relation duelle dans sa forme, universelle dans sa valeur et spécifique dans son intensité et dans sa force* ». ³¹⁰

La relation entre les deux époux est alors considérée – voir idéalisée – autour de ce qui est estimé comme un *désir fondamental*.³¹¹ Le rapport sexuel n'est pas ici, une fois encore, traité de façon spécifique, ou alors *avec une extrême réserve*. ³¹²

Pour Foucault, c'est ainsi le recentrement de la morale sur la relation conjugale qui amoindrit l'intérêt que l'on portait avant à l'amour des garçons :

« *C'est le mariage comme lien individuel susceptible d'intégrer les relations de plaisir et de leur donner une valeur positive, qui va constituer le foyer le plus actif pour la définition d'une stylistique de la vie morale.* »³¹³

Non pas que cet amour des garçons se trouve disqualifié, mais il cesse de faire l'objet, comme chez les Grecs, d'une valorisation culturelle. A ce sujet, Foucault soulève le paradoxe selon lequel c'est sur cette même question des plaisirs que l'intérêt philosophique s'était porté tout d'abord avant de s'en effacer progressivement par la suite :

« *La difficulté à penser les rapports entre cette forme d'amour et l'usage des aphrodisia avait été longtemps le motif de sa valorisation philosophique ; elle devient maintenant la raison de voir en lui un goût, une habitude, une préférence qui peuvent avoir leur tradition, mais qui ne sauraient définir un style de vie, une esthétique de la conduite et toute une modalité du rapport à soi, aux autres et à la vérité.* » ³¹⁴.

C'est sur la base de cette bipolarité sexuelle que se jouera une autre sublimation du désir sexuel. Cette sorte de retenue est ici différente de celle pratiquée dans l'art de courtiser entre hommes. Cette retenue, qui prend la forme d'une abstinence de la consommation du plaisir avant le mariage, est, là aussi, choisie non seulement comme un moyen - comme l'est le choix de respecter l'honneur du garçon ou celui d'une poursuite amoureuse se soumettant à un certain nombre de règles chez les Grecs - mais encore comme un choix de mode de vie

³¹⁰ SS, p. 201.

³¹¹ SS, p. 204.

³¹² SS, p. 247.

³¹³ SS, p.222

³¹⁴ SS, p. 222

spécifique qui vaut autant dans le rapport à soi-même, dans le rapport à l'autre, qu'en vertu du rapport amoureux lui-même :

*« On le voit : la virginité n'est pas simplement une abstention préalable à la pratique sexuelle. Elle est un choix, un style de vie, une forme haute d'existence que le héros choisit, dans le souci qu'il a de lui-même. [...] Mais si l'amour et l'abstention sexuelle viennent coïncider ainsi tout au long de l'aventure, il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas simplement de se défendre contre des tiers. Cette préservation de la virginité vaut aussi à l'intérieur du rapport d'amour. On se préserve pour l'autre jusqu'au moment où l'amour et la virginité trouvent leur accomplissement dans le mariage. »*³¹⁵

Pour Foucault, c'est donc dans ce contexte culturel, qui définit plus précisément et plus intensément une stylisation de la vie à travers une véritable ascèse, que se trouve définit une nouvelle érotique où l'amour des garçons perd de sa valeur. Foucault, en somme, se borne à un constat, sans l'expliquer vraiment.

Souci de soi et souci de la vérité

On est, à ce niveau, dans ce que Foucault appelle, au sein de son cours au Collège de France, un nouveau régime de la vérité, dans lequel non seulement un partage du jeu entre le faux et le vrai s'effectue différemment, mais aussi dans lequel la vérité elle-même s'institue plus intensément comme rapport.

La notion de vérité est assez peu présente dans le troisième volume de *L'histoire de la sexualité*. Pourtant, si on se reporte au cours du Collège de France, on la voit dessiner en filigrane dans le nouveau projet foucauldien. Si elle apparaît peu, alors même que Foucault repère une pratique de la vérité dans l'Antiquité, c'est peut être pour ne pas qu'on confonde la *parresia* comme « dire vrai » - notion la plus importante de ses derniers cours - avec la vérité propre à l'herméneutique chrétienne. Dans tous les cas, « dire vrai » est pourtant d'emblée, chez Foucault, lié à l'exercice ascétique, dans un mouvement où la vérité est fondamentalement la visée de celui-ci, qui est de se modifier, de se transformer, voir de se convertir (à soi) :

³¹⁵ SS, p.306/ 307.

« [...] l'ascèse , c'est ce qui permet d'une part d'acquérir les discours vrais dont, dans toutes les circonstances, événements et péripéties de la vie, on a besoin pour établir un rapport adéquat plein et achevé à soi-même, d'autre part et en même temps, l'ascèse c'est ce qui permet de devenir soi-même le sujet de ces discours vrais, c'est ce qui permet de devenir soi-même le sujet qui dit vrai et qui se trouve, par cette énonciation de la vérité, transfiguré par cela même : précisément par le fait qu'il dit vrai. »³¹⁶

Mais si la notion de vérité apparaît assez peu, c'est peut-être aussi parce que Foucault paraît trouver, dans le Souci de soi, le moyen de clore son travail sur la sexualité afin de s'en détacher aussi. Or, il apparaît que si Foucault trouve, dans le Souci de soi, le moyen de clore son travail sur la sexualité afin de s'en détacher – au moins pour un temps – c'est précisément grâce au travail parallèle qu'il effectue sur la vérité. Non parce que la vérité n'a rien à voir avec la sexualité, mais parce que la sexualité, comme nous l'avons dit plus haut, tend à n'être plus qu'un champ particulier d'expérience où se joue un certain rapport à la vérité. La sexualité se transforme en l'un des éléments *d'une grande histoire de ces pratiques par lesquelles un sujet se constitue dans et à partir d'un rapport déterminé à la vérité.*

On peut dire alors que, dans une certaine mesure, cette progression du souci de soi dans l'Antiquité semble suivre une direction constante vers une recherche toujours plus grande de la vérité, un souci de vérité, lequel n'est pas forcément montré comme tel dans ce troisième volume, mais l'est en tout cas dans le cours au Collège de France.

Toutefois, cet intérêt croissant pour la vérité – comme l'est, pour les Grecs de l'Antiquité, le rapport à soi – n'empêche pas pour autant l'intérêt de Foucault pour le pouvoir, par exemple. En effet, la forme de vérité qui intéresse Foucault, celle d'un acte qui consiste à « dire vrai », la *parresia*, est en premier lieu un concept politique. Un concept politique dont on fait usage dans l'Antiquité pour montrer que l'acte de « dire vrai » entraîne des risques.

Cette notion de *parresia* apparaît alors comme un moyen philosophique et politique qui définit au mieux l'attitude de modernité comme un devoir de lutter contre l'assujetti :

³¹⁶ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 316.

*« La fonction du " dire vrai " n'a pas à prendre la forme de la loi, tout comme il serait vain de penser qu'elle réside de plein droit dans les jeux spontanés de la communication. La tâche du dire vrai est un travail infini : la respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut faire l'économie, sauf à imposer le silence de la servitude. »*³¹⁷

D'une certaine façon, on peut dire que Foucault pouvait revenir dans le champ singulier de la sexualité – en écrivant le volume 4 comme il l'avait annoncé de cette histoire – et celui du politique parce qu'il avait lui-même accompli ce travail sur soi, qui consiste aussi à écrire.

Un travail avec lequel il pouvait définir une position qui ne tienne pas exclusivement du registre du savoir et qui reconnaisse un statut à la vérité qui, enfin, puisse à nouveau *sauver le sujet* :

*« On ne peut plus penser que l'accès à la vérité va achever dans le sujet, comme un couronnement ou une récompense, le travail ou le sacrifice, le prix payé pour arriver à elle. La connaissance s'ouvrira simplement sur la dimension indéfinie d'un progrès, dont on ne connaît pas le terme et dont le bénéfice ne sera jamais monnayé au cours de l'histoire que par le cumul institué des connaissances, ou les bénéfices psychologiques ou sociaux qu'il y a à avoir, après tout, trouvé de la vérité quand on s'est donné beaucoup de mal pour la trouver. Telle qu'elle est la vérité n'est pas capable de sauver le sujet ».*³¹⁸

Une vérité donc qui se réalise et se constitue très différemment de la manière dont elle est approchée par la modernité.

³¹⁷ Le magazine littéraire, 1984, p. 23.

³¹⁸ Foucault. L'herméneutique du sujet, p.20.

CHAPITRE XI

LA QUESTION DE LA SUBLIMATION

*L'investigation freudienne a fait rentrer en nous
tout le monde, l'a remis définitivement à sa place,
à savoir dans notre corps, et pas ailleurs*

Lacan ³¹⁹

Pour Freud, depuis *Trois essais sur la sexualité* (1905) jusqu'au *Malaise dans la civilisation* (1929), la sublimation apparaît nécessaire tant à l'élaboration de la culture qu'à celle de l'individu. On peut dire que la sublimation est, pour lui, positive, dans la mesure où elle implique que l'énergie pulsionnelle sexuelle est en partie détournée – et non réprimée - de ses satisfactions directes, pour pouvoir construire l'édifice de la civilisation et celui, psychique, de l'individu :

³¹⁹ S. VII, p. 111.

« Comment se bâtissent ces constructions, si importantes pour la civilisation et la normalité ultérieure de la personne ? Sans doute aux dépens de motions sexuelles infantiles elles-mêmes, dont l'afflux n'a pas cessé, par conséquent, même pendant cette période de latence, mais dont l'énergie est – intégralement ou en majeure partie - détournée de l'usage sexuel et employée à d'autres fins. »³²⁰

Le terme de sublimation fait référence, à l'origine, à un terme physique, qui signifie le passage d'un corps de l'état solide à l'état gazeux, sans passer par l'état liquide. Cette transformation s'opère par l'apport d'une énergie grâce à laquelle le solide va être chauffé.

Ce terme « sublimation » est bien fait pour évoquer un certain mécanisme de déplacement de la pulsion, impliquant une certaine énergie, c'est-à-dire un certain travail sur cette dernière, tel que le conçoit Freud :

« La pulsion sexuelle met à disposition du travail culturel des quantités de force extraordinairement grandes et ceci par suite de cette particularité, spécialement marquée chez elle, de pouvoir déplacer son but sans perdre, pour l'essentiel, de son intensité. On nomme cette capacité d'échanger le but sexuel originaire contre un autre but, qui n'est plus sexuel mais qui lui est psychiquement apparenté, capacité de sublimation. »³²¹

Dans le procédé chimique de sublimation, on a en quelque sorte l'illustration des trois caractéristiques en jeu dans la pulsion - la source, la poussée et le but – et le procédé de transformation qui la modifie, lorsque, pour le dire simplement, on passe du sexuel au culturel. En outre, ce procédé n'implique aucun résidu, de même que, dans son sens psychique, la sublimation ne comporte aucun refoulement propre à la névrose.

Dès la première leçon, lors de la présentation de son programme - comme il l'appelle lui-même - Lacan annonce qu'il reprendra Freud à propos d'un certain nombre de mythes fabriqués par ce dernier pour pouvoir rendre compte des difficultés qu'il rencontrait dans sa pratique et dans sa théorisation. Lacan aborde ainsi indirectement la notion de sublimation au travers de *Totem et tabou*, en liant celle-ci au mécanisme de la naissance de la loi, qui s'ordonne par rapport à la figure paternelle et s'origine, par contre coup, après le meurtre du

³²⁰ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 100.

³²¹ Cf. : « Sublimation » in Laplanche et Pontalis, *Le vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, p. 465.

père par les frères de la horde. Mais la façon dont il le fait indique qu'il n'entend pas s'appliquer lui-même à fournir d'autres mythes, mais plutôt à s'en servir pour s'interroger sur les difficultés dont ceux-ci rendent compte et ce qu'ils peuvent signifier :

« Nous nous trouvons devant la question de savoir ce que l'analyse permet de formuler quant à l'origine de la morale.

*Son apport se réduit-il à l'élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée ? – la mythologie, elle construite de Totem et tabou, qui part de l'expérience originelle du meurtre du père, de ce qui l'engendre et de ce qui s'enchaîne à elle. De ce point de vue, c'est la transformation de l'énergie du désir qui permet de concevoir la genèse de sa répression, de telle sorte que la faute n'est pas seulement en cette occasion quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel – nous avons à nous en louer, Félix culpa, puisqu'elle est au principe d'une complexité supérieure, à quoi la dimension de la civilisation doit son élaboration. »*³²²

Si Lacan reprend Freud au niveau de ces mythes, c'est qu'il entend situer le sujet là où il convient qu'il soit, c'est-à-dire dans son rapport à la chaîne signifiante sur laquelle repose et se fonde l'inconscient. C'est d'ailleurs le rôle signifiant du mythe lui-même :

*« Le mythe est toujours, comme je vous l'ai montré en m'appuyant sur Lévi-Strauss, et surtout sur ce qui est venu nourrir sa propre formulation, une organisation signifiante, une ébauche si vous voulez, qui s'articule pour supporter les antinomies de certains rapports psychiques – et ce, à un niveau qui n'est pas simplement de tempérament d'une angoisse individuelle, qui ne s'épuise pas non plus dans aucune construction supposant la collectivité, mais qui prend sa dimension complète. »*³²³

On l'entend, si la manière dont Freud formule le mécanisme de la sublimation peut laisser supposer qu'il y a d'un côté le sujet et de l'autre la collectivité, puis un mouvement heureux dans lequel leurs intérêts se rejoignent, pour Lacan, il n'en est rien :

³²² S. VII, p. 14.

³²³ S. VII, p. 172

*« Nous nous trouvons devant un piège de la pensée, dans son penchant à la facilité, qui ne demande qu'à se précipiter, qui serait de construire là une opposition facile entre l'individu et le collectif. »*³²⁴

Il semble en effet que pour Lacan, dès ce séminaire, le sujet individuel et le sujet collectif se confondent au niveau de la sublimation, comme ils le font au niveau de l'inconscient lui-même. Si Lacan aborde d'emblée les mythes freudiens d'*Œdipe* à *Totem et tabou*, en passant par *Moïse*, c'est parce qu'ils rendent compte plus largement d'un mythe significatif de la crise moderne que nous traversons :

*« C'est en fonction de la mort de Dieu que le meurtre du père qui la représente de la façon la plus directe est introduit par Freud comme un mythe moderne. »*³²⁵

Or, cette mort de Dieu indique, aux yeux de Lacan, un nouveau mode de relation au Bien, dans le sens où la mort de Dieu présuppose l'arrachement au ciel de ce bien, qui impliquait autrefois ce bien au niveau d'une harmonie préalable entre le macrocosme et le microcosme. C'est dans ce mouvement que la psychanalyse, avec Freud, s'inscrit effectivement dans la voie de nous montrer que le microcosme, le psychisme - comme le macrocosme d'ailleurs, la vie collective ? - *n'engendre qu'un monde de la fantaisie*. C'est ce qui fait dire à Lacan que Freud a remis ainsi toute cette projection humaine sur le cosmos à sa place, c'est-à-dire dans le corps.

Ainsi la sublimation, c'est-à-dire la plasticité de la pulsion, doit-elle trouver une nouvelle dimension à l'intérieur de cette nouvelle immanence propre au sujet :

*« Il est clair que Dieu est mort. C'est ce que Freud exprime de bout en bout dans son mythe – puisque Dieu est sorti du fait que le père est mort, cela veut dire sans doute que nous nous sommes aperçus que Dieu est mort. »*³²⁶

La question pour Lacan n'est pas tant, dans ce séminaire, l'immanence d'un sujet - qu'il transcendantalise par ailleurs dans un rapport au signifiant – mais de savoir si la mort de

³²⁴ S. VII, p. 113.

³²⁵ S. VII, p. 171.

³²⁶ S. VII, p. 152.

Dieu - et le fait que Freud ait, en quelque sorte, introduit cette projection ancienne du microcosme dans le corps - a abouti à une libération, ou à une simplification, des rapports que le sujet entretient avec son désir. Ce qui est sûr, c'est que ce que révèle la psychanalyse avec Freud s'oppose à l'idée que le réseau des pulsions soit harmonieusement constitué à l'image de ce qu'évoque la Ruse même de la raison chez Hegel :

*« Ce qu'il y a au niveau de das Ding du moment où il est révélé, c'est le lieu des Triebe, pour autant qu'ils n'ont rien à faire, en tant que révélés par la doctrine freudienne, avec quoi que ce soit qui se satisfasse d'une tempérance, de celle qui ordonne bien sagement les rapports de l'être humain avec son semblable aux différents étages hiérarchiques de la société, depuis le couple jusqu'à l'Etat, dans une construction harmonique. »*³²⁷

La question de la sublimation se situe donc dans un contexte particulier, dans une historicité propre à la psychanalyse. En effet, selon Lacan, la sublimation s'est posée pour Freud dans ce contexte historique de la mort de Dieu, en rapport à des enjeux, il est vrai répressif, mais que Lacan entend finalement repositionner par rapport à la structure même du psychisme :

*« Freud a apporté à la question de la source de la morale cette inappréciable connotation qu'il a appelée le Malaise dans la civilisation, autrement dit ce dérèglement par quoi une certaine fonction psychique, le surmoi³²⁸, semble trouver en elle-même sa propre aggravation, par une sorte de rupture des freins qui assurait sa juste incidence. Il reste, à l'intérieur de ce dérèglement, à savoir comment, au fond de la vie psychique, les tendances peuvent trouver leur juste sublimation. »*³²⁹

³²⁷ S. VII, p. 131.

³²⁸ Une des instances de la personnalité telle que Freud l'a décrite dans le cadre de sa seconde théorie de l'appareil psychique : « son rôle est assimilable à celui d'un juge ou d'un censeur à l'égard du moi. Classiquement, le surmoi est défini comme l'héritier du complexe d'Œdipe ; il se constitue par intériorisation des exigences et des interdits parentaux », in J. Laplanche- J.-B. Pontalis, *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, p. 471.

³²⁹ S VII, p. 172.

Si Lacan emploie le mot de « tendance », c'est aussi qu'il entend répondre à ce que dit - un peu vite à ses yeux - Freud au sujet du fait que les Anciens étaient plus portés sur la tendance alors que nous sommes concentré sur l'objet. En réalité, pour Lacan, s'il y a une différence c'est plutôt l'inverse dont il s'agit. Nous sommes, nous, plus portés sur la tendance mais cela parce que nous ne savons plus très bien où nous en sommes par rapport à l'objet. Lacan va d'ailleurs jusqu'à parler d'une certaine perte culturelle de l'objet.

La sublimation et la Chose

La notion de sublimation rencontre donc un certain nombre de difficultés, qui tiennent autant au mécanisme lui-même qu'à la façon dont Freud, puis ses prédécesseurs, ont cherché (ou non) à l'articuler.

En premier lieu, Lacan commence par récuser toute idée selon laquelle la sublimation aurait quelque chose à voir avec la philosophie des valeurs. Freud - puis Lacan, nous l'avons vu - exclut l'idée même du Bien.

Dans un second temps, il tient à préciser, comme l'avait fait aussi Freud, que la sublimation des pulsions sexuelles ne peut être totale sans être la cause de graves dommages psychiques. Ce qui signifie simplement qu'une satisfaction sexuelle directe est en quelque sorte nécessaire, du moins chez l'adulte.

En réalité, Lacan entend donner à la Chose un caractère partiellement résolutif, dans les problèmes théoriques et cliniques liés à la sublimation. Pour comprendre cela, il faut bien voir que, pour Lacan, l'objet et la Chose sont radicalement différents. Ce sont les champs où ils se situent tout deux qui vont se recouvrir mais sans se confondre pour autant.

Lacan part de la notion de sublimation freudienne de la seconde Topique où ce dernier nous dit que l'objet relève de l'idéal du moi et non du moi idéal. Une opposition qui s'apparente à celle qu'il y a entre une libido du moi et une libido d'objet :

« Ce problème du rapport à l'objet doit être lu freudiennement ; vous le voyez en fait émerger dans un rapport narcissique, rapport imaginaire. A ce niveau, l'objet s'introduit pour autant qu'il est perpétuellement interchangeable avec l'amour qu'a le sujet pour sa propre image. Ichlibido et Objectlibido sont introduit par Freud en rapport avec la différence de L'Ich- Idéal et de L'Idéal - Ich, du mirage du moi et de la formation de l'idéal. [...] C'est dans cette relation de mirage que la notion d'objet est introduite. Mais cet objet n'est pas la même chose que celui qui est visé par la

*tendance. Entre l'objet tel qu'il est structuré par la relation narcissique et Das ding, il y a une différence, et c'est dans la pente de la différence que se situe pour nous le problème de la sublimation. »*³³⁰

Cependant pour que s'effectue, en quelque sorte définitivement, cette différence, il faut que l'homme façonne un signifiant, qui puisse rendre compte de la Chose. Or, ce qui rend compte le mieux de la Chose, c'est, paradoxalement, selon Lacan, le vide.

Lacan, pour illustrer son propos, se sert de la création du vase par le potier et d'une référence explicite à Heidegger :

« Je veux simplement nous tenir aujourd'hui à la distinction élémentaire, dans le vase, de son usage ustensile et de sa fonction signifiante. S'il est vraiment signifiant, et si c'est le premier signifiant façonné des mains de l'homme, il n'est signifiant dans son essence de signifiant, de rien autre que de tout ce qui est signifiant, autrement dit de rien de particulièrement signifié [...] Ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien dans sa forme incarnée ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, introduisant par la perspective même de le remplir. »

³³¹

Ainsi le réel est *ce qui pâtit du signifiant* dans le sens où le langage exclut bien la jouissance en la situant comme interdite, mais la création, elle, réinvente paradoxalement un signifiant de la Chose à laquelle elle mesure des objets qui vont être élevés à sa dignité. Ce vide est ce qui dans la création est produit par l'artiste pour rendre compte de la Chose et y élever des objets qui ont comme spécificité de se rapporter à des *élaborations imaginaires et très spécialement culturelles*. Ces objets qui vont être abordés au niveau du champ de la Chose tout en restant différents - séparés d'elle - vont avoir la qualité de pouvoir produire des leures, qui sont propres à la fonction du désir comme telle dans son rapport au fantasme:

³³⁰ S.VII, p. 117.

³³¹ S. VII, p. 145.

*« La société trouve ses champs de détente où elle peut, en quelque sorte, se leurrer sur Das ding, colonisé avec ses formations imaginaires le champ de das Ding. C'est dans ce sens que les sublimations collectives, socialement reçues, s'exercent. »*³³²

Cette création du vide, Lacan l'appelle « création ex nihilo », qu'il oppose à la création selon Aristote, pour lequel rien n'est fait à partir de rien :

*« Si la philosophie aristotélicienne nous est si difficile à penser, c'est qu'elle doit être pensée selon un mode qui n'omet jamais que la matière est éternelle, et que rien est fait de rien. Moyennant quoi, elle reste engluée dans une image du monde qui n'a jamais permis à Aristote – il est pourtant difficile d'imaginer dans toute l'histoire de la pensée un esprit d'une telle puissance - de sortir de la clôture que présentait à ses yeux la surface céleste, et de ne pas considérer le monde, y compris le monde des rapports humains, le monde du langage, comme inclus dans la nature éternelle, qui est foncièrement limitée. »*³³³

Pour Lacan en revanche, le potier crée le rien à partir de rien, c'est-à-dire le vide à partir du trou.³³⁴ C'est dans ce sens où l'on peut dire que l'objet est placé dans une proximité avec la Chose, que l'acte de créer a un rapport avec un acte transgressif. Non pas qu'il passe outre la loi mais en tant qu'il est franchissement d'une limite qui fait apercevoir le champ de la Chose, qui est, nous l'avons dit, un champ au-delà du système de plaisir, le champ d'un trop de plaisir qui finit par s'annihiler, le champ mortifère de la jouissance pour Lacan.

L'artiste, dans sa création, marque en quelque sorte un lien fondamental entre la sublimation et cette approche de la jouissance. Il marque le fait que s'il aborde les frontières de la Choses et de la jouissance, il s'en sépare par le fait même que la limite entre l'objet et la Chose est infranchissable, c'est ce que signifie Lacan quand il dit que le réel est impossible .

C'est cette démarche qui rend l'artiste si proche de l'acte subversif. Or, cette transgression est aussi celle propre à l'érotisme, où l'on voit que la sublimation dans son rôle de préliminaires à l'acte sexuel approche cette dimension de la Chose, de la jouissance, tout en restant séparée d'elle :

³³² S. VII, p. 119.

³³³ S. VII, p.146.

³³⁴ S. VII, ibid.

*« La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense, et ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. Le changement d'objet ne fait pas disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel – l'objet sexuel, accentué comme tel, peut venir au jour dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie, sans que celle-ci en perde pour autant une visée sublimante. »*³³⁵

Ce qui tend à signifier que pour Lacan, la sublimation, même si elle aboutit à des productions d'objets socialement valorisés, ne se transforme pas en un désir totalement désexualisé. C'est pour cela que, aux yeux de Lacan, une satisfaction, même si elle n'est pas directement sexuelle, peut être équivalente à une satisfaction sexuelle. Cela, même si la sublimation implique en effet un certain nombre de détours imposés à la pulsion, détours signifiants métonymiques, qui sont par ailleurs aussi la marque du rapport conflictuel de l'homme avec le plaisir :

*« Nous avons là affaire à une organisation artificielle du signifiant qui fixe la direction d'une certaine ascèse, donne un nouveau sens de l'économie psychique à la conduite du détour ; détour dont la fonction est de faire apparaître comme tel ce domaine de la vacuole ; détour profondément marqué par l'articulation signifiante puisqu'elle contient en elle-même la possibilité d'un tel changement : il n'y pas nouvel objet, ni retrouvaille avec l'objet d'avant, mais c'est dans la métonymie que la satisfaction réside. »*³³⁶

Dans la mesure où l'éthique s'inscrit elle-même dans la mise en lumière du réel et dans la mesure où, alors, elle implique un certain franchissement dans le fait de ne pas céder sur son désir, Lacan va jusqu'à se demander pourquoi elle n'a pas été en mesure de faire naître une nouvelle érotique.

³³⁵ S. VII, p. 190.

³³⁶ Jean-Jacques Tysler. De la sublimation. 24/10/1993 A.L.I. Association lacanienne internationale.

CHAPITRE XII

AMOUR COURTOIS ET ANAMORPHOSE

La perspective est généralement considérée dans l'histoire de l'art, comme quelque chose de réaliste restituant la troisième dimension. C'est avant tout un artifice qui peut servir à toutes les fins. Nous en traitons ici le côté fantastique et aberrant : une perspective dépravée par une démonstration logique de ses lois.

Jurgis Baltrusaitis³³⁷

Poursuivant les séances de son séminaire, Lacan pose à son tour, en lien avec cette éthique du désir sur laquelle il refonde la psychanalyse, la question philosophique classique

³³⁷ « Introduction » in *Anamorphoses, ou thaumaturgis opticus*, Paris, Flammarion, 1984.

de la finalité de l'art. Pour cela, il se réfère à un objet particulier de la peinture, très répandu au XVIIe et au XVIIIe siècle : l'anamorphose. En effet, avec ce procédé mis au point pendant la période baroque, il va pouvoir retracer un nouvel angle généalogique, qui lui servira à montrer que la finalité de l'art n'est pas d'imiter la nature, c'est-à-dire de la représenter, mais de mettre au jour le *cercle enchanté signifiant* de la Chose :

*« Bien sur, les œuvres de l'art imitent les objets qu'elles représentent, mais leur fin n'est justement pas de les représenter. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Ainsi ne font-elles que feindre d'imiter. L'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qui est fait à la fois pour cerner, pour présentifier, et pour absentifier. »*³³⁸

Ainsi, Lacan reconstitue, si l'on peut dire, une sorte de réseau généalogique à l'intérieur de l'histoire de l'art, lequel, allant de l'anamorphose de l'époque baroque à la peinture moderne, reprend le projet artistique de la peinture et de l'architecture primitive, - comme par exemple les peintures rupestres - pour arriver finalement à mettre en lumière l'amour courtois au Moyen Age.

Pour Lacan, dans toute l'histoire de l'art, la peinture et l'architecture ont toujours été associées dans le projet artistique et ceci pour deux raisons. D'une part, leur production révélant le rapport fondamental de l'inconscient au signifiant - et se structurant selon lui -, elle les fait aller tous les deux bien au-delà de l'image à deux dimensions, dans un rapport à l'espace à trois dimensions où le vide joue un rôle primordial. D'autre part, cette dimension signifiante de l'œuvre d'art et celle de notre inconscient font que les artistes d'une époque créaient toujours à partir de ce qui a été mis au jour, chez leurs prédécesseurs, là aussi d'un point de vue signifiant et symbolique. C'est ainsi qu'en quelque sorte une époque se trouve à devoir faire avec ce que Lacan appelle des nœuds symboliques, qu'une époque précédente aura constitués.

C'est ainsi, explique Lacan, que l'architecture néoclassique, qui a suivi l'époque baroque, a été conduite à transposer, dans son interprétation des volumes, les lois des perspectives qui avaient été élaborées pour le dessin et la peinture, dans le but de retrouver le projet fondamental de l'art, qui est, selon lui, de cerner le vide de la Chose, et donc de la jouissance :

³³⁸ S. VII, p. 169.

« *L'architecture néoclassique se soumet aux lois de la perspective, joue avec elles, en fait sa propre règle, c'est-à-dire les met à l'intérieur de quelque chose qui a été fait dans la peinture pour retrouver le vide de l'architecture primitive.* » ³³⁹

Si l'architecture et la peinture primitives ont cherché à signifier un vide dans un espace, les artistes suivants se sont inscrits en quelque sorte dans un progrès symbolique qui les ont emmenés jusqu'à l'anamorphose, laquelle marque l'organisation *de la peinture autour de la progressive maîtrise de l'illusion de l'espace.* ³⁴⁰ C'est ainsi donc que, selon Lacan, l'art baroque s'est efforcé *de restaurer le sens véritable de la recherche artistique.* ³⁴¹

L'anamorphose est un procédé propre au dessin de la perspective, laquelle est considérée dans l'histoire de l'art *comme un facteur de réalisme restituant la troisième dimension.* La plus répandue des anamorphoses est l'anamorphose à miroir :

« *Les anamorphoses à miroir permettent, grâce à l'interposition d'un miroir cylindrique ou conique, de faire apparaître une image qui est la réflexion d'une image déformée conçue à cet effet. L'image déformée est peinte sur une surface plane autour d'un emplacement prévu du miroir ; ce n'est qu'en y installant le miroir que l'image apparaît non déformée sur la surface de celui-ci [...] ce procédé d'anamorphose a permis de diffuser caricatures, scènes érotiques et scatologiques, scènes de sorcellerie et grotesques qui se révélaient pour un public confidentiel lorsque le miroir était positionné sur la peinture.* » ³⁴²

L'anamorphose est donc en relation avec deux positions, le caché et le montré.³⁴³ L'illusion cependant n'est pas ici « tromperie » mais, au contraire, participe à un certain dévoilement de la vérité. D'une vérité qui tient ici de l'irreprésentable de la Chose, « *cette*

³³⁹ S. VII, p. 162.

³⁴⁰ S. VII, p. 168.

³⁴¹ S. VII, p. 162.

³⁴² Site Internet : Techno science.net

³⁴³ Un caché qui n'est pas *intégralement superposable et résorbable dans un caché œdipien.*

*première présence indispensable tout autant qu'insupportable à l'humain et qui surgit dans le lustre excentré de l'œuvre ».*³⁴⁴

Aux yeux de Lacan, l'anamorphose, si elle participe d'une illusion, s'inscrit dans un mouvement où cette illusion – cet artifice qu'elle est- se détruit en quelque sorte, se renverse comme le dit Lacan, non pas pour montrer ce qui aurait été refoulé mais pour « apporter *un support à cette réalité en tant que cachée. Pour autant que d'une certaine façon il s'agit toujours dans une œuvre d'art de cerner la Chose* ». ³⁴⁵

L'anamorphose n'est pas alors une simple illusion visuelle, elle articule les éléments d'un espace signifiant, qui sont aussi les éléments topologiques subjectifs s'observant dans le mécanisme de la sublimation. Or, à l'image de cet espace anamorphique, l'amour courtois fait aussi *surgir l'objet d'une façon qui est lustrale, qui constitue un renouveau de sa dignité. Un lustre de l'objet qui évoque, au-delà du désir, l'indice du bien essentiel, essentiellement impossible.*

Comme l'amour courtois, apparu au Moyen Age, que Lacan conçoit comme une *forme de sublimation qui s'est créée à un moment de l'histoire de la poésie*, la fonction anamorphique qualifie aussi – comme nous le verrons plus avant - un espace de dé-subjectivation et de sublimation. Lorsque Lacan parle de l'amour courtois en anamorphose, il fait dépendre l'art de l'éros d'un espace où la Chose [...] et l'objet sont superposés. L'espace anamorphique n'est plus un espace déformé, *c'est surtout un espace autrement orienté*, qui a pour visée d'être le support possible d'un réel qui, lui, ne l'est pas dans la mesure où il n'est pas représentable. Il n'y a alors, dans l'anamorphose, aucun dicible d'un refoulé indicible ni même la volonté de dissimuler ce qui peut, dans le désir par exemple, devenir sexuel :

*« Ce phénomène est d'autant plus frappant que nous le voyons se développer à une époque où tout de même, on baisait ferme et dru, je veux dire où l'on n'en faisait pas mystère, où l'on ne mâchait pas les mots. »*³⁴⁶

Il s'agit de cerner le vide de la chose, *qui, lui, se dérobe*. Mais ce vide de la Chose, Lacan tient en dernier lieu à l'indexer au mythe de l'Œdipe - qui est aussi une œuvre d'art - avec lequel Freud s'est exercé à montrer – sans tout à fait le savoir selon Lacan - que la

³⁴⁴ Olivier Douville, « D'un au-delà de la métaphore, ou lorsque l'anamorphose brise l'allégorie ». In *Figures de la psychanalyse*, n° 11, 2005.

³⁴⁵ S VII, p 169.

³⁴⁶ S. VII, p. 163.

sublimation est à mettre avec un interdit de la jouissance, lui-même signifié fondamentalement par ce que Lacan appelle le nom du père :

*« Vous pourriez presque structurer autour de cette anamorphose ce que je dessine pour vous à propos de l'éthique en psychanalyse, et qui repose tout entier sur la performance interdite que Freud a rencontrée au point terminal de ce qu'on peut appeler chez lui le mythe œdipien. »*³⁴⁷

L'amour courtois

L'amour courtois apparaît dans l'éthique lacanienne dans la perspective d'une généalogie de la morale. Car cette manière de courtiser et d'aimer illustre un phénomène bref mais qui constitue une réelle *modification historique de l'Eros*³⁴⁸, lequel continue d'exercer son influence aujourd'hui dans les rapports entre hommes et femmes. Pour nous le faire comprendre, Lacan évoque un mouvement littéraire plus proche de nous, celui des précieuses – courant littéraire français du XVIIe siècle - qui apparaît historiquement comme une forme de résurgence du *fine amor*.

Pour René Nelli, que Lacan cite comme une référence de l'amour courtois – et de l'histoire du catharisme – il est intéressant de comprendre que cette résurgence à lieu « *toutes les fois que l'amour est menacé d'une déviation par des systèmes qui le trahissent, ou d'avilissement social, par la grossièreté de ses mœurs, il se défend par les mêmes moyens que ceux que L'Érotique provençale a employé pour le constituer* ». ³⁴⁹

Sans vouloir dire que Lacan donne son accord explicite sur l'ensemble de ce que dit cet auteur, nous pouvons faire remarquer en outre que R. Nelli considère l'amour courtois comme un événement majeur et sans précédent dans les rapports entre hommes et femmes. A ce sujet ce dernier parle de la fonction triple de ce qu'il appelle l'amour provençal – puisqu'il est né dans cette région.

En premier lieu, il entend montrer l'importance de cette forme d'amour :

³⁴⁷ S. VII, p. 171.

³⁴⁸ S. VII, p. 118.

³⁴⁹ René Nelli, « A propos de l'amour courtois », in *L'érotique des troubadours*. Toulouse, Privat, 1995.

[qui est de] « transférer les valeurs de l'homosexualité - ou de l'amitié antique idéalisée [...] - à l'amour intersexuel. Et ainsi, il a contribué à exorciser la crainte magique inspirée à l'homme par la femme, et l'a libéré par là de sa misogynie instinctive et du complexe maternel qui l'avait passé si longtemps par une sorte de réaction de défense à s'appropriier l'objet de désir au lieu de se familiariser avec lui. »

350

En second lieu, cet amour « par différenciations et éliminations successives [] a créé un sentiment distinct de toutes les formes d'altruisme " pur " [...] façon d'admettre [...] un sentiment mixte où l'on considère que le corps soit ému dans la mesure où le cœur l'est aussi ». ³⁵¹

Enfin, il a permis de fournir à l'emportement sentimental une sorte de « régulation » qui apporte une valeur éthique à cette sorte de passion amoureuse, au lieu de l'ambivalence qui lui est souvent attachée.

Lacan ne reprend effectivement pas ces explications précises de René Nelli dans ce séminaire - ou pas de façon explicite – et il est à présager qu'il y aurait apporté quelques modifications de son cru. Néanmoins, ce type d'explication donné est intéressant à rapporter dans la mesure où il fait écho à l'importance symbolique que l'amour courtois a pu prendre et possède encore à nos yeux aujourd'hui, ce que Lacan entend signaler dans ce séminaire sur l'éthique.

Pour ce dernier, en effet, l'intérêt particulier de l'amour courtois est, au-delà, de montrer que la sublimation dévoile un certain type de rapport à l'objet du désir, au travers de l'idéalisation de la femme et de l'amour :

« Si cette idée incroyable a pu venir, de mettre la femme à la place de l'être, cela ne la concerne pas en tant que femme, mais en tant qu'objet du désir. » ³⁵²

Ce type de rapport à l'objet qui fait apparaître le désir dans sa nudité crue, dévoile en fait, aux yeux de Lacan, le lien du désir à la Chose, au vide que la Chose incarne et qui, on le sait, préfigure la jouissance comme (futur) concept crucial de sa théorie.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² S VII, p. 254.

Mais l'amour courtois est aussi l'occasion, pour Lacan, de dire combien l'Eros, représente à ses yeux comme à ceux de Freud, la présence nécessaire du désir dans notre existence. Une présence nécessaire qui est à l'origine de l'intérêt, jamais effacé et toujours renouvelé, de Freud pour la sexualité. Un intérêt que Lacan situe aussi dans le fait que la sexualité, et donc le désir, sont d'emblée – comme le plaisir – dans leur implication non avec une psychologie mais avec une éthique, comme nous l'avons plusieurs fois mentionné :

« *Le Freudisme n'est en somme qu'une perpétuelle allusion à la fécondité de l'érotisme dans l'éthique, mais il ne le formule pas comme telle.* »³⁵³

L'amour courtois fait donc référence, pour Lacan, à *des techniques de la retenue, de la suspension, de l'amour interruptus*. Toutefois, cette sorte de sublimation n'évince pas le rapport sexuel :

« *elles sont assez précises [ces techniques] pour nous permettre d'entrevoir ce qui pouvait à l'occasion passer dans le fait, de ce qui est à proprement parler de l'ordre sexuel dans l'inspiration de cet érotisme.* »³⁵⁴

Comme Lacan le dit lui-même, cet usage amoureux a ceci de paradoxal qu'il se situe, pourrait-on dire, en plein triomphe de la chrétienté. En effet, si la femme apparaît comme un objet en quelque sorte idéalisé, cette *première féodalité* correspond à des mœurs d'une grande violence militaire, donc peu portée à priori à une certaine émancipation féminine qu'implique cette expérience amoureuse. Pourtant il s'agit bien, pour Lacan, d'un phénomène culturel qui va aboutir véritablement à *une restructuration de l'éros* dans les rapports homme/femme.

L'amour courtois désigne donc un genre littéraire apparu à la toute fin du XI siècle, dans le sud de la France (qui n'est d'ailleurs pas encore la France). C'est Guillaume IX, Duc d'Aquitaine, engagé militairement dans la première croisade, en 1101, seigneur très puissant, qui est le précurseur de la création esthétique courtoise. Cette esthétique débute avec la création de poèmes que ce dernier écrit dans sa langue maternelle, l'occitan, et dont les thèmes favoris sont exclusivement ceux de la femme et de l'amour.

Voici un échantillon de ce type de poème :

....

³⁵³ S VII, p. 182.

³⁵⁴ S VII, p. 182.

« Ce n'est pas étonnant si je chante
Mieux que les tous autres chanteurs
Mon cœur répond plus fort à l'appel de l'amour
Et j'obéis mieux à ses ordres !
Cœur et corps, savoir et sens,
Force et pouvoir : je lui ai tout donné
Si bien que je ne l'applique à rien d'autre

Quand je la vois, tout témoigne de mon désir
Mes yeux, mon visage, ma pâleur
Aussitôt je tremble de peur
Comme une feuille dans le vent
et je n'ai plus de sens qu'un petit enfant

Voilà comment je suis prisonnier d'amour
Ah ! Que d'un homme ainsi conquis
Une dame peut avoir grande pitié ! »

Bernard de Ventadour ³⁵⁵

Ces poèmes vont être repris et chantés par les troubadours, qui les répandront dans les cours seigneuriales du sud de la France, ainsi que par les trouvères, qui les introduiront dans le nord. Cet art littéraire va petit à petit se constituer comme une pratique réglementée et conventionnée dans le milieu aristocrate et noble de l'époque.

Dans ces milieux où le mariage était perçu comme une alliance pratique recouvrant des aspects stratégiques (paix, territoires, etc....), l'amour courtois définit un type de lien amoureux hors mariage. En général, ce lien concerne une dame d'un milieu et d'un rang social plus élevé que celui qui la courtise.

Comme Lacan, beaucoup d'historiens s'accordent pour trouver chez Ovide certaines des sources de l'amour courtois. Les textes d'Ovide sont en effet très prisés à l'époque où naît l'amour courtois. On y trouve déjà l'idée que la conduite masculine amoureuse est un chemin difficile et douloureux, voir même cruel :

³⁵⁵ Bernard de Ventadour , qui a vécu au XIIIe siècle, est l'un des plus célèbres troubadours de cette époque.

« *L'amour est une espèce de service militaire. Arrière, hommes lâches, ce ne sont pas des hommes pusillanimes qui doivent garder ces étendards. La nuit, l'hiver, de longues routes, de cruels chemins, toutes les épreuves, voilà ce qu'on endure dans ce camp du plaisir. Souvent tu devras supporter la pluie que, du ciel, verse à flots un nuage, et souvent, transi de froid, tu coucheras sur la terre nue. [...] dépouille tout orgueil, si tu veux être aimé longtemps. Si tu n'as pas une route sûre et facile pour rejoindre ta bien aimée, si tu trouves devant toi une porte verrouillée, eh bien ! Laisse-toi glisser, chemin périlleux, par la partie du toit ouverte [sur l'atrium] Qu'une fenêtre élevée t'offre aussi une route furtive. Ta maîtresse sera transportée de joie, et saura qu'elle est cause du péril que tu as couru pour elle, ce sera le gage assuré de ton amour ».*³⁵⁶

Pourtant, comme le montre René Nelli, l'amour courtois prend son essor de sa séparation d'avec l'amour chevaleresque, assez proche de cette sorte d'amour « militaire » et violent, évoqué dans le texte d'Ovide.

Quant à l'érotique courtoise, Lacan nous la montre comme une éthique des comportements amoureux à priori « impossibles », c'est-à-dire possédant des « *repères parfaitement typifiés [...] des idéaux à poursuivre, mais fixés comme tels, c'est-à-dire non atteignables* ». Elle trouve son centre, nous dit Lacan, dans le fait que si la dame est l'objet d'une vénération, elle l'est en fonction même de son inaccessibilité. Or, c'est précisément ici que se trouve, pour Lacan, le ressort de la sublimation :

« *La création de la poésie consiste à poser, selon le mode de la sublimation propre à l'art, un objet que j'appellerai affolant, un partenaire inhumain.* »³⁵⁷

Car si, dans ce contexte amoureux, la dame possède des qualités concrètes qui sont louangées, l'universalité dans laquelle elle est prise au niveau du langage, son idéalité en somme, la dépersonnalise et la désobjectivise aussi. C'est ainsi que la sublimation trouve son ressort dans cet espace signifiant où l'objet et la Chose se superposent à la manière d'une

³⁵⁶ In Ovide, *L'art d'aimer*. Paris, Libro, 1994, p. 47

³⁵⁷ S VII, p. 180.

métonymie, c'est-à-dire un glissement signifiant où l'objet est évoqué avec les qualités de la Chose.

C'est ce registre signifiant et symbolique de l'inaccessibilité, de l'inhumain, mais du profondément désirable qui participe, selon Lacan, de l'effet érotique et de cette sorte d'affolement mi-jubilatoire, mi-effrayé, qu'évoque la poésie courtoise. De plus, « *on ne parle jamais tant en termes d'amour les plus crus que quand la personne est transformée en une fonction symbolique.* »³⁵⁸

L'amour courtois, nous dit Lacan, reprend aussi ce qui se trouve dans l'amour en général. Ainsi l'homme demande quelque chose dont il est condamné, en somme, à être privé, et « *l'organisation de l'inaccessibilité de l'objet est bien la seule à quoi il participe* ». ³⁵⁹

On retrouve les traits narcissiques et imaginaires présents dans toute idéalisation de l'objet, dimension narcissique que Lacan repère dans la fonction de miroir. Toutefois à la différence du narcissisme, la libido est investie dans cette différence signifiante symbolique, précisément entre l'objet et la Chose.

Pour Lacan, cet art de courtiser nous permet ainsi de repérer la façon dont le désir vise la Chose. Mais aussi comment ce dernier se tient dans l'écart qui le sépare de l'objet dans sa superposition d'avec la Chose – du fait même que ce n'est qu'un objet retrouvé, rappelons le. Il y a donc à la fois proximité et distance dans ce mouvement où l'objet désiré et courtisé va être élevé à la dignité de la Chose.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ S VII, p. 181.

CHAPITRE XIII

L'ASCESE ET LE BEAU

Le mirage de la beauté d'Antigone indique la place
du désir en tant qu'il est désir de rien,
rapport de l'homme de à son manque à être.

Lacan ³⁶⁰

³⁶⁰ S. VII, p 328

Antigone est l'héroïne de l'Éthique lacanienne, car en ne cédant pas sur son désir, se dévoile pour elle l'obligation d'assumer une position éthique qui la conduit jusqu'à la mort. Se révèle alors pour nous spectateurs de la tragédie, que la loi première qui constitue le désir - et l'interdit - peut être profondément subversive par rapport à la manière dont les hommes l'interprètent et organisent la société humaine. Antigone doit donc affronter les lois de la cité pour être en accord avec son désir – et avec la loi, celle là même qui fait qu'une vie psychique est possible et vivable – et enterrer son frère - ennemi de la cité - quoiqu'il lui en coûte :

« Créon

L'un ravageait sa patrie ; l'autre en était le rempart.

Antigone

Hadès n'en réclame pas moins ces rites.

Créon

Le méchant n'a pas droit à la part du juste.

Antigone

Qui sait si ces distinctions sont reconnues comme sacrées aux yeux des morts.

Créon

Un ennemi mort est toujours un ennemi.

Antigone

Je suis faite pour partager l'amour et non la haine.

Créon

Descends donc là bas, et, s'il te faut aimer à tout prix, aime les morts. Moi vivant, ce n'est pas une femme qui fera la loi. »³⁶¹

De cette loi de la Cité, cette loi humaine que Créon invoque, Antigone ne veut pas. Car ce n'est pas la loi des dieux - la loi fondée sur le signifiant - qui a interdit qu'on ensevelisse son frère Polynice, et qui la condamne à être emmurée vivante pour l'avoir enterré selon les usages, en sachant qu'elle le paierait de sa vie.

Antigone est donc l'héroïne tragique qui, aux yeux de Lacan, incarne, et personnalise, l'éthique de la psychanalyse, mais sa fin tragique n'est pas ce que retient Lacan. Car même si cela signifie dans les faits, qu'elle est prête à tout, qu'elle ira jusqu'au bout de ce qu'elle veut,

³⁶¹ Sophocle, *Antigone*. Paris, Flammarion, 1999, p. 64.

ce qui est important pour lui, c'est qu'en ne cédant pas sur son désir, jusqu'à en payer le prix de sa mort, elle assume du même coup son inscription symbolique dans son histoire :

*« [...] elle est intéressante par ses contradictions : elle défend sa lignée, elle qui est le produit d'incestes ; en ce sens, elle n'est pas un modèle de clairvoyance, mais elle ne cède pas sur sa volonté d'enterrer son frère. Là-dessus elle est inflexible : aucun pouvoir ne peut l'en dissuader. »*³⁶²

En somme, comme le dit Jean-Pierre Cléro,³⁶³ Antigone montre deux aspects importants de l'éthique du désir. En premier lieu, cette éthique n'est pas politique, dans le sens où elle est d'ordre individuel, c'est-à-dire de l'ordre radical d'une responsabilité individuelle singulière *qui persécute moins par ses fautes que par ses malheurs*. Mais elle montre aussi sa prise, son lien, avec un certain engagement politique, qui compte du point de vue collectif dans la mesure où, nous l'avons dit, Antigone endosse une histoire dont, au départ du moins, elle n'est responsable en rien.

Antigone supporte donc la responsabilité d'un désir auquel elle ne peut se soustraire car il désigne *« son bien à elle, un bien qui n'est pas celui de tous les autres »*.³⁶⁴

Mais qu'on ne s'y trompe pas, nous dit Lacan, ce désir n'est pas d'accomplir quelques gestes conformes à la morale, c'est un geste symbolique qui traduit le sens que prend pour elle son désir, celui d'enterrer son frère, car de frère elle ne peut plus en avoir :

« Tombeau, ma chambre nuptiale, mon éternelle prison dans la terre ! Je vais y retrouver les miens, que Perséphone a presque tous accueillis parmi les morts. La dernière et de loin la plus misérable, je descends à mon tour, avant d'avoir épuisé ma part de vie. Mais qu'importe ? Je nourris l'espoir que, là bas, ma venue sera chère à mon père, et à toi aussi mère chérie, et à toi, frère bien-aimé ! Quand vous êtes morts, je vous ai lavés de mes mains, je vous ai parés, j'ai versé sur votre tombe les libations. Et aujourd'hui, Polynice, pour avoir pris soin de ta dépouille, tu vois mon salaire. Pourtant j'ai eu raison de te rendre ces honneurs funèbres selon les sages. Si j'étais mère et qu'il s'agit de mes enfants, ou si c'était mon mari qui se fût trouvé à mourir, je

³⁶² J-P Cléro, *Dictionnaire Lacan*, art. Antigone. Paris, Ellipses, 2008.

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ S. VII, p. 315.

*ne me serais pas donné cette peine contre le gré des citoyens. Quel raisonnement me suis-je donc tenu ? Je me suis dit que veuve, je me remarierais que, si je perdais mon fils, mon second époux me rendrait mère à nouveau, mais un frère, maintenant que mes parents ne sont plus sur la terre, je n'ai plus d'espoir qu'il m'en naisse un autre. »*³⁶⁵

Dans ce commentaire de la pièce de Sophocle, Lacan entend montrer – cette fois sans références directes à Freud – en quoi la psychanalyse, grâce au fait qu'elle se soit saisi du registre du désir, éclaire d'un jour nouveau certains aspects de la tragédie, de façon à ce que celle-ci puisse éclairer en retour certains aspects du désir, dans sa dimension triple du symbolique, du réel et de l'imaginaire. Pour ce faire, Lacan effectue à nouveau un retour généalogique vers Aristote, lequel a associé la tragédie avec la catharsis.

En vérité, étant donné qu'une grande partie de l'œuvre d'Aristote a été perdue, il n'existe à proprement parler qu'une seule phrase d'Aristote sur la tragédie :

*« La tragédie (...) est une imitation faite par des personnages en action et non par le moyen de la narration, et qui par l'entreprise de la pitié et de la crainte, accomplit la purgation des émotions de ce genre. »*³⁶⁶

Cette phrase, signale Lacan, a donné lieu à de nombreux commentaires, auxquels il fait allusion en se référant à l'ouvrage universitaire de Jakob Bernays³⁶⁷ sur l'histoire de la notion de catharsis.

En résumé, la plupart des commentateurs de cette phrase, font allusion à la connotation médicale du terme. Le premier type de commentaires se rapporte à ce qu'Aristote dit en clair dans cette phrase sans faire référence à d'autres textes – qui sont d'ailleurs peu nombreux puisque la plupart d'entre eux ne nous sont pas parvenus. Ainsi selon lui, la tragédie en abordant les passions de la pitié et la crainte, peut nous offrir la possibilité en retour de purger ces mêmes passions. Pour le second type de commentaire, cette phrase est mise en relation, cette fois, avec un autre texte d'Aristote - le chapitre VIII de la Politique - dans lequel il lie la catharsis à la musique :

³⁶⁵ Sophocle. Antigone 1999.

³⁶⁶ Aristote, La Poétique 1974.

« Nous voyons ces mêmes personnes, quand elles ont eu recours aux mélodies qui transportent l'âme hors d'elle-même, remise d'aplomb comme si elles avaient pris un remède et une purgation. C'est à ce même traitement dès lors que doivent être nécessairement soumis à la fois ceux qui sont enclin à la pitié et ceux qui sont enclins à la terreur, et tous les autres qui, d'une façon générale, sont sous l'empire d'une émotion quelconque pour autant qu'il y a en chacun d'eux tendance à de telles émotions, et pour tous il se produit une certaine purgation et un allègement accompagné de plaisir. Or, c'est de la même façon aussi que les mélodies purgatives procurent à l'homme une joie inoffensive. »³⁶⁸

En quelque sorte, pour Aristote, la tragédie, par les fortes émotions qu'elle procure, produit *in fine* un effet calmant, une sorte d'effet de purge des émotions vers un retour à la normale, proche d'une homéostasie. On l'entend, on est toujours, selon Lacan, au niveau d'une éthique du plaisir.

Or, il montre que cette notion de la catharsis est restée jusqu'à nous pratiquement telle qu'elle avait été exposée par Aristote, y compris chez Freud, du moins dans ses premiers travaux sur les symptômes hystériques. Freud, en effet, reprend cette notion pour la joindre au mécanisme psychique de l'abréaction, qui décrit une sorte de décharge des affects, lesquels, n'ayant pu être liquidés, ont été refoulés avant de faire retour par la voie du symptôme.

Cependant, pour Lacan, la catharsis de la tragédie s'apparente non à une décharge ou à une purgation - qui est plus proche de la façon dont fonctionne le principe de plaisir - mais à une purification, dont le sens est à chercher chez les Cathares dont il a déjà parlé au sujet de l'amour courtois :

« Les cathares, qu'est ce que c'est ? Ce sont les purs, Katharos, c'est un pur. Et le terme, dans sa résonance originelle, ne signifie pas d'abord illumination, décharge mais purification. »³⁶⁹

Or, si Lacan reprend ce sens originel de la *Katharsis*, c'est que la culture des Cathares aborde la notion de purification dans un contexte particulier. En premier lieu, les Cathares

³⁶⁸ Aristote, *La Politique*.1955.

³⁶⁹ S. VII, p. 287.

inscrivent autant la présence du mal que celle du bien dans la création. Il existe plusieurs courants de ce dualisme, mais, pris dans un sens général, il est au cœur de la religion cathare :

*« [...] Mais si le Seigneur vrai Dieu, avait, au sens propre et principal,
créé les ténèbres et le mal,
Il serait à n'en pas douter la cause et le principe de tout mal,
Ce qu'il est vain et funeste de penser. [...] »*³⁷⁰

Si la religion cathare invoque l'idée du Bien, c'est donc dans une relation toujours étroite avec celle du Mal. Or, c'est bien le sens de cette liaison, que semble reprendre Lacan en liant, au sujet de la tragédie, l'idée du beau avec le mal, mais dans un sens métaphorique. Car l'effet esthétique du beau chez Lacan n'a rien à voir avec l'idée du sublime (comme par ailleurs celle de la sublimation). Le beau est pour lui une barrière sur laquelle notre désir se suspend :

*« Quelle est cette seconde barrière ? [...] C'est un domaine sur lequel Freud a toujours marqué la plus extrême réserve, et il est vraiment curieux qu'il ne l'ait pas identifié. La vraie barrière qui arrête le sujet devant le champ innommable du désir radical pour autant qu'il est le champ de la destruction absolue, de la destruction au delà de la putréfaction, c'est à proprement parler le phénomène esthétique pour autant qu'il est identifiable à l'expérience du beau – le beau dans son rayement éclatant, ce beau dont on a dit qu'il est la splendeur du vrai. C'est évidemment parce que le vrai n'est pas bien joli à voir que le beau en est, sinon la splendeur, tout au moins la couverture. »*³⁷¹

Le beau est donc assimilé à la dissimulation d'une vérité, une vérité qui peut être plus proche du mal que du bien. Cette vérité, quelle est-elle pour Antigone ? C'est la vérité de son désir, sur laquelle elle campe et grâce à laquelle elle arrive à ne pas céder. C'est la vérité de son désir pour autant qu'elle se trouve, parce qu'elle ne cède pas sur une frontière qui la situe au-delà des frontières humaines et donc presque au-delà d'elle-même.

³⁷⁰ Extrait du *Livre des deux principes*, Christine Thouzellier, éditions du Cerf. Collection des sources chrétiennes, 1973.

³⁷¹ S. VII, p. 287.

C'est en effet au moment où Antigone sait qu'elle va être enterrée vivante, qu'elle est, comme nous le dit Lacan, dans un *entre-deux-morts* que son éclat, sa beauté, apparaît :

*« Antigone nous fait voir en effet le point de visée qui définit le désir. Cette visée va vers une image qui détient je ne sais quel mystère jusqu'ici inarticulable, puisqu'il faisait ciller les yeux au moment qu'on la regardait. Cette image est pourtant au centre de la tragédie. Car nous savons qu'au-delà des dialogues, au-delà de la famille et de la patrie, au-delà des développements moralisants, c'est elle qui nous fascine, dans son éclat insupportable, dans ce qu'elle a qui nous retient au sens où cela nous intimide dans ce qu'elle a de déroutant cette victime terriblement volontaire. »*³⁷²

Ainsi, répétons-le, la fonction du beau, pour Lacan, est radicalement à distinguer du sublime, qui, lui, insiste seulement sur la part idéalisée de l'objet et appartient en ce sens à la culture chrétienne classique. Le champ du beau est, dans cette pièce, ce qui, pour Antigone, est du côté de la volonté des dieux, qui parlent en elle et lui imposent de tenir lieu et place de son désir.

Ainsi, aux yeux de Lacan, le beau est la seconde barrière après le bien – qui décrit, lui, le rapport de Créon au monde.³⁷³ Une barrière que nous pouvons nous-mêmes apercevoir pour autant que nous ayons accompli la répudiation du bien à laquelle Lacan, finalement, s'applique dans ce séminaire.

L'éclat d'Antigone, au-delà sa beauté naturelle, est donc l'effet du beau que provoque le franchissement de cette limite où l'amène son désir et où elle vit sa première mort, sa mort mentale, nous dit Lacan : mort *« vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort »*.³⁷⁴

Mais cet entre-deux morts est, pour Lacan, une position choisie, ou du moins assumée, et la seule qui fasse sens pour Antigone :

*« Pour Antigone, la vie n'est abordable, ne peut être vécue et réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu la vie, où déjà elle est au-delà. Mais de là elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu. »*³⁷⁵

³⁷² S VII, p.290

³⁷³ le service des biens que nous aborderons dans la partie 4

³⁷⁴ S. VII, p. 291.

³⁷⁵ S. VII, p. 326.

Ce franchissement l'amène au vrai parce cet *Até* est le point « où les métaphores fausses de l'étant se distinguent de ce qui est de la position de l'être ». ³⁷⁶

Cette phrase fait bien évidemment référence explicite à Heidegger³⁷⁷ mais elle peut aussi bien s'entendre ici dans le sens du catharisme.

Dans un sens général, le mot « cathare » lui-même signifie « pur ». Terme qui doit retenir d'autant plus notre attention qu'il a été donné précisément par les ennemis du catharisme. Eux-mêmes, en effet, se nommaient les vrais chrétiens, les Bons Hommes ou les Bonnes Dames. Toutefois, le terme « pur » semble leur convenir puisque cette communauté aspirait en somme à retrouver des principes chrétiens - les principes purs - qu'elle estimait avoir perdu avec l'instauration de l'Eglise comme institution. Une volonté de retour à des principes purs donc, qui marque, aux yeux de Lacan, une réelle crise dans l'histoire :

« [...] à un certain tournant de la vie commune en Europe, la question s'est posée de ce qui ne vas pas dans la création comme telle. » ³⁷⁸

Les Cathares n'ont quasiment aucun des sacrements que l'Eglise a petit à petit imposés. Ils ne pratiquent ni le baptême, ni l'eucharistie, ni le mariage, et ne croient pas à la transsubstantiation du Christ. Le seul sacrement que les Cathares pratiquent est le *consolament* qui signifie « consolation » en occitan. C'est un rite qu'ils tiennent, selon eux, des vrais apôtres du Christ et qui consiste en une sorte de baptême par imposition des mains.

Quand un cathare a reçu cet unique sacrement - qu'il ne reçoit jamais enfant mais adulte pour le motif qu'on imagine- il devient un « parfait » (ou une « parfaite ») et doit suivre la règle d'une vie ascétique qui trouve sa raison dans le dualisme précédemment évoqué.

La règle fixe une vie ascétique selon laquelle il y a l'obligation du travail : « *si quelqu'un ne veut pas travailler qu'il ne mange pas* », dit Saint-Paul. L'ascèse cathare impose aussi, par exemple, l'interdiction de manger de la viande et tout ce qui est d'origine animale. Il ne s'agit pas, dans cette façon de vivre, de se détacher du monde mais, au contraire, de fixer une discipline de vie dans le monde.

³⁷⁶ S. VIII, p. 290.

³⁷⁷ Comme nous le verrons dans la conclusion de cette partie II.

³⁷⁸ S. VIII, p. 180

Cette ascèse fait, là encore, référence au dualisme qui stipule que le mal est dans la matière et que le bien est de l'ordre de l'esprit. C'est ce rapport au mal qui définit une sorte de volonté de purification mais pas seulement dans le sens où le principe du mal et le principe du bien coexistent : elle est liée aussi à la mort-même du corps :

*« Je crois bien que leur mœurs étaient d'une pureté exceptionnelle, puisqu'il leur fallait foncièrement se garder de quelque acte qui put d'aucune façon favoriser la perpétuation de ce monde, exécration et mauvais dans son essence. La pratique de la perfection consistait à atteindre la mort dans l'état de détachement le plus avancé, signal de réintégration dans un monde adamique caractérisé par la pureté et la lumière, le monde du vrai et du bon Créateur originel, dont la création avait été souillée par l'intervention du mauvais créateur, du démiurge, lequel y avait introduit cet élément épouvantable, la génération et aussi bien la putréfaction, c'est-à-dire la transformation. »*³⁷⁹

Cette purification qui intéresse Lacan dans la Katharis est celle qui concerne le désir d'Antigone, dans le fait que ce désir devient pour lui, à ce moment, un désir pur, si pur que le désir qu'elle a eu d'enterrer son frère et qu'elle assume jusqu'au bout devient un désir de mort. Un désir de mort qui définit donc, en définitive, le rapport à son être, c'est-à-dire le plus vrai qui soit, au sens de Heidegger.

Mais de notre côté à nous – à supposer qu'il y ait des cotés puisque, selon Lacan, le désir est le désir de l'autre - ce que nous recevons de ce désir pur d'Antigone, c'est son éclat comme effet du beau sur notre désir :

*« C'est dans la traversée de cette zone que le rayon du désir se réfléchit et se rétracte à la fois, aboutissant à nous donner de cet effet si singulier le plus profond qui est l'effet du beau sur le désir. »*³⁸⁰

Cet effet de beau a pour conséquence alors de suspendre notre désir, de l'arrêter comme dans le mécanisme de la sublimation. Le beau produit un effet visuel où l'image se trouble par analogie à l'effet de la sublimation en physique. Car, derrière le beau, il y a le mal,

³⁷⁹ S. VII, p. 149

³⁸⁰ S. VII, p. 291.

cette présence du mal dont parlent les Cathares et que leurs mœurs pures les conduisent à ne pas oublier :

« Le mal est dans la matière. Mais le mal peut être ailleurs aussi, la question reste ouverte, et c'est sans doute ce pivot indispensable pour comprendre ce qui s'est passé historiquement concernant la pensée morale autour du problème du mal. Le mal peut être non seulement dans les œuvres, non seulement dans cette exécration matière – dont dès lors tout l'effort de l'ascèse va consister à se détourner, sans aller dans un monde qu'on appelle mystique, et qui peut aussi bien nous apparaître mythique, voire illusoire -, mais le mal peut être aussi dans la Chose. »³⁸¹

Ainsi, au-delà du beau se trouve Das Ding, la Chose que le beau, tout en la dissimulant, montre. Cela, parce que la Chose, qui est hors signifié, nous l'avons dit, ne peut apparaître que voilée. Le bien est donc une limite qui cache et présentifie le réel de la Chose. C'est pourquoi, aux yeux de Lacan, au lieu d'être dans un dépassement de soi qu'implique le sublime, l'effet subjectif devant le beau est plutôt de l'ordre de l'outrage. D'un outrage qui provient en quelque sorte d'une effraction possible de cet impossible à symboliser que représente le réel, celui de la Chose.

Mais c'est aussi cette violence du réel que le beau, en quelque sorte, permet de sublimer. Car l'effet aboutit, nous dit Lacan, à une sorte de suspension du jugement moral et à une suspension du désir. Une suspension qui n'arrête pas pour autant la route du désir face au réel, mais un désir qui de même coup en perd son objet :

« Le désir est suspendu momentanément parce que le sujet se positionne en un point en dehors de la chaîne signifiante, là où se trouve la Chose. En ce point le sujet reçoit ce qu'il est, à savoir : son désir. »³⁸²

« Sublimer » devient alors synonyme d'atteindre la limite entre deux ordres différents, entre celui du symbolique, du langage comme chaîne signifiante et celui du réel de cet ordre auquel le sujet ne peut se rapprocher d'aucune manière.

³⁸¹ S. VII, p. 149; 150.

³⁸² S VII, p. 329.

Mais dans le cas d'Antigone, la sublimation est une catharsis parce que son désir à elle est un désir pur. La purification – ainsi que la sublimation ou l'ascèse même - dont parle Lacan est une opération signifiante. Antigone dans cette suspension qui la met en dehors de la chaîne signifiante, la fait en réalité incarner la coupure même de cette chaîne.

Cette identification à la coupure signifiante, Lacan nous dit en recevoir l'approbation explicite de C. Lévi-Strauss :

*« [...] incité par moi à la relecture d'Antigone, c'est proprement en ces termes qu'il s'est exprimé parlant à ma personne -, Antigone en face de Créon, se situe comme la synchronie opposée à la diachronie. »*³⁸³

Ainsi elle s'identifie à la propre scansion de son dire, qui est celle effective de son désir. Et ce faisant, elle l'interprète et lui donne corps.³⁸⁴ Ainsi identifiée à une scansion, elle incarne elle-même son désir qui est *in fine* un désir de mort. Créon, lui dans la diachronie, n'éprouve aucun effet de vérité et fuit son désir en quelque sorte dans le service des biens qui structure son plaisir et son engluement narcissique.

Si le désir pur d'Antigone nous présentifie le réel de la chose, il convient de dire que son identification à la coupure qui intervient dans le principe synchronique de la chaîne signifiante fait qu'elle est bien du côté de l'Autre et non du côté de la Chose. Elle est désir et non incarnation de la jouissance mortifère propre à la Chose. Créon, lui, est plus proche de la Chose et, comme le dit Lacan, à la façon de La Lagardère, si on oublie la chose, la chose, elle, saura se rappeler à vous. Antigone, en assumant son désir, affronte son impossible à elle, et d'une certaine manière fait front à la Chose, c'est-à-dire à l'horreur, le mal qui fait le fond de l'au-delà du désir. C'est ainsi en somme que, comme dans l'amour courtois, Antigone élève son désir à la dignité de la Chose.

³⁸³ S VII, p.331.

³⁸⁴ Un peu à la manière dont un psychanalyste interrompt, par exemple, une séance ou la ponctue.

CHAPITRE XIV

L'ART ET LA VÉRITÉ

L'art est la mise en œuvre de la vérité

Heidegger ³⁸⁵

La démarche généalogique qui est celle de Foucault et de Lacan n'est pas simplement l'occasion de reconstituer- ce qui suppose une sorte de déconstruction au préalable ou dans le

même temps - une véritable histoire de la sexualité ou une véritable histoire de la façon dont sont approchés et expérimentés le plaisir et le désir par une succession d'éthiques.

Car, en effet, leur projet respectif est aussi de substituer dans ce mouvement opératoire de déconstruction - assimilable à une sorte de mouvement d'un reflux et d'un flux - d'autres impératifs à ceux qu'ils observent, afin, comme le dit explicitement Lacan, d'être moins *persécuter par nos fautes que par nos malheurs*.

Ainsi, le *souci de soi* pour Foucault et le *ne pas céder sur son désir* chez Lacan s'inscrivent comme des modalités éthiques, qui peuvent donner et produire une sorte de mobilité dans cette pensée réflexive moderne qui cherche à se situer elle-même.

Si cette mobilité est possible et permet un optimisme relatif - en comparaison du pessimisme freudien par exemple - c'est, nous semble-t-il, en premier lieu parce que la généalogie s'intéresse au présent de façon à redonner au temps, c'est-à-dire à l'histoire elle-même, une temporalité qui n'est pas celle de l'historiographie traditionnelle.

Ce mouvement dynamique retrouvé ou redonné à l'histoire ouvrira peut-être vers des points de fuite, qui pourront révéler quelques vérités qui n'auraient pas été perceptibles sans lui. Mais si cela est possible c'est parce que, semble-t-il, la généalogie s'apparente elle aussi à une construction artistique. Elle est en son fond aussi une ascèse reposant nécessairement en quelque sorte sur les formes de la sublimation dont on vient de parler.

Leur généalogie est donc une ascèse, une sublimation et une production artistique qui permet d'éclairer à son tour comment les mécanismes de la sublimation et l'art permettent - à la différence de l'objectivité scientifique, technique ou médicale - de rendre compte de ce qu'est le sujet ou l'expérience humaine.

Temps et généalogie

En effet, la généalogie bouleverse un temps quotidien, pour le remettre en tension, comme pour le rendre à nouveau opératoire. C'est vrai dans la démarche globale de Foucault et de Lacan, dans leur analyse de la morale « occidentale ». C'est aussi vrai dans la façon de concevoir la cure chez Lacan et dans cet art de vivre que prend la forme du *souci de soi* chez Foucault, qui sont aussi - et peut-être surtout - des modes d'éducation au désir et à la vie elle-même.

Or, parmi les philosophes modernes qui ont été amenés à avoir un autre regard sur le temps quotidien, Heidegger est l'un de ceux qui a le plus cherché à bouleverser cette linéarité du temps et donc à rendre possible, peut être, cette autre histoire que constitue la généalogie.

Ainsi, chez Heidegger comme dans le projet généalogique, il ne s'agit pas de trouver une origine ou/et de s'y référer, autrement dit de trouver un sujet originaire. Car, en effet, cette origine ne peut répondre qu'à une fixité arbitraire du temps, laquelle ne répond finalement qu'à une certaine manière de se représenter le temps. Il s'agit au contraire de se dégager de l'idée même de représentation d'un présent fixe, d'un passé entièrement révolu, et d'un futur à anticiper tout entier ou à maîtriser de manière illusoire.

Cette remise en question de la pensée du présent apparaît alors, comme le dit si bien Foucault, comme une caractéristique de la modernité dans laquelle les propres vues de Freud trouvent si bien la place qui leur revient :

« Lorsqu'on a vécu dans l'ambiance d'une certaine culture et qu'on s'est souvent efforcé d'en découvrir les origines et les voies évolutives, on ressent un jour la tentation de tourner ses regards dans la direction opposée et de se demander quel sera le sort ultérieur de cette culture ainsi que les transformations qu'elle est destinée à subir. Mais on ne tarde pas à s'apercevoir que la valeur de semblable investigation est diminuée dès l'abord par divers facteurs, surtout par le fait qu'il n'existe que peu de personnes capables d'avoir une vue d'ensemble de l'activité humaine dans tous ses domaines. La plupart des hommes se sont vus contraints de se limiter à un seul de ces domaines ou à bien peu d'entre eux ; et moins nous connaissons du passé et du présent, plus notre jugement sur le futur est forcément incertain.

*De plus, c'est justement lorsqu'il s'agit de se former un jugement semblable que les dispositions subjectives de chacun jouent un rôle difficile à apprécier ; or celles-ci dépendent de facteurs purement personnels : de sa propre expérience, de son attitude plus ou moins optimiste envers la vie, attitude dictée par son tempérament et de ses succès ou insuccès antérieurs. Enfin, il faut tenir compte d'un fait remarquable : les hommes vivent en général le présent d'une façon pour ainsi dire ingénue, et sont incapables d'estimer ce qu'il apporte ; le présent doit acquérir le recul, c'est-à-dire être devenu le passé, avant de pouvoir offrir des points d'appui sur lesquels fonder un jugement relatif au futur. »*³⁸⁶

³⁸⁶ Freud, « Introduction », in *L'avenir d'une illusion* (1927).

A travers cette remise en question de la temporalité de l'histoire, que l'on observe et que l'on cherche à penser, l'on découvre - ou redécouvre – donc ses potentialités, et des potentialités qui font, par contre coup, retour sur celles du sujet lui-même. Ainsi, avec la découverte de l'inconscient et par la mise en place de certains artifices - que sont, par exemple, la cure et les exercices ascétiques propres à l'art de vivre - Freud, Foucault et Lacan - sont proches de certains aspects fondamentaux de l'analyse du « Dasein » de Martin Heidegger

Foucault dit de Heidegger qu'il est une référence essentielle pour sa philosophie. Mais il dit également que c'est surtout pour l'avoir amené à la lecture de Nietzsche. Ainsi donc, il reconnaît que des deux auteurs, *c'est Nietzsche qui l'a emporté.*³⁸⁷

Toutefois, pour situer sa généalogie, construite par rapport à la question qu'il reprend du texte de Kant sur l'*aufklärung* – « *Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre ?* » - la référence à Heidegger et à l'école allemande de Francfort est pourtant fort explicite :

*« Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, M. Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Frankfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition, mon propos est donc d'apporter des réponses très partielles et provisoires à cette question à travers l'histoire de la pensée ou plus précisément à travers l'analyse historique des rapports entre nos réflexions et nos pratiques de la société occidentale de manière pertinente. »*³⁸⁸

Pour ce qui est de Lacan – pour le dire de façon très succincte - les emprunts nombreux qu'il fait à Heidegger suivent ceux qu'il fait à Hegel, et toujours selon une méthode qui lui est propre avec les auteurs et textes philosophiques :

« Lorsqu'il évoque un auteur philosophe, le traitement qu'il lui fait subir est celui d'un écartèlement des thèses, comme ferait un anatomiste ou un chirurgien en isolant des organes les uns des autres, en ne se servant que de la seule chose dont il ait besoin

³⁸⁷ Foucault, les nouvelles littéraires – 5 juillet 1984.

³⁸⁸ DE.T. II, p. 1653

*ou des seules que requièrent ses propos, sans grand souci de l'auteur, dans ses complications ou évolutions internes. »*³⁸⁹

Si l'enseignement de Lacan débute alors sur un appui à la théorie de la reconnaissance des consciences de Hegel – versus Kojève et Bataille³⁹⁰ - dont il se sert pour montrer que le désir est toujours désir de l'autre, Heidegger va lui servir ensuite à montrer le rôle que joue *la parole comme révélation de l'être* :

*« Avec Kojève, Lacan faisait jouer Heidegger et Hegel ensemble. Pour mieux suivre l'expérience analytique, il joue maintenant Heidegger contre le Hegel de la reconnaissance – ou du moins de la médiation [...] A partir de cette nouvelle définition-clé de la parole comme révélation de l'être, la référence à l'être va situer et articuler le désir, le refoulement, la résistance, le transfert, et pour finir, la fin du processus analytique, dans une interconnexion étroite de ces termes les uns avec les autres. »*³⁹¹

Dans *Fonction et champ de la parole et du langage*³⁹², Lacan rappelle que la psychanalyse « *qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, (...) n'a qu'un médium : la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige* ». ³⁹³

Pour Lacan reprenant Freud, la parole est donc ce qui, au cours de la cure, va d'une certaine manière révéler l'être du patient, mais justement dans un sens temporel, subversif par rapport à la tradition philosophique classique.

Car en effet, la reconstruction par la parole de l'histoire d'un analysant va opérer des effets de vérité, mais comme nous allons le voir aussi chez Heidegger, dans un espace-temps qui n'est pas exactement celui de la vie quotidienne, qui, lui, est toujours plus ou moins en relation avec une vision à la fois arbitraire et subjective, c'est-à-dire potentiellement illusoire, du rapport passé/présent/futur :

³⁸⁹ J-P. Cléro, *Lacan : Y a-t-il une philosophie de Lacan ?*, Paris, Ellipses, 2006.

³⁹⁰ Cf. Didier Moulinier, *Hérésies ordinaires : Lacan (pas vraiment) avec Hegel mais Hegel avec Lacan*. 2014.

³⁹¹ François Balmès, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 1999, p.13.

³⁹² Lacan, « *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* », *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.

³⁹³ Ibid.

*« Il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences du passé en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes. »*³⁹⁴

Toutefois, cette sorte de révélation de l'être à travers la parole est plutôt, comparativement à Heidegger, une sorte de dé-subjectivation. Mais une dé-subjectivation n'est pas, chez Lacan, comme on a pu le croire, un effacement total du sujet. C'est une déprise de l'imaginaire par le symbolique, qui conduit³⁹⁵ non à un renforcement de cette instance du moi que Lacan considère comme une instance de méprise, mais à un « je » dans le sens du « Je est un autre » de Rimbaud.³⁹⁶

Or, pour Foucault, son analyse critique de l'histoire - à laquelle correspond la méthode de problématisation qu'est implicitement la méthode généalogique - consiste également à faire en sorte que s'opère cette même activité de déprise :

*« Le terme de problématisation implique deux conséquences. D'une part, le véritable exercice critique de la pensée s'oppose à l'idée d'une recherche méthodique de la « solution » : la tâche de la philosophie n'est donc pas de résoudre – y compris en substituant une solution à une autre – mais de « problématiser », non pas de réformer mais d'instaurer une distance critique, de faire jouer la « déprise », de retrouver les problèmes.»*³⁹⁷

Ainsi la position éthique de Lacan et de Foucault comme celle de Freud - n'implique-t-elle pas du tout l'horizon d'une guérison totale, mais une position de responsabilité, d'assomption de sa propre vie et de son désir propre. Une position qui se conçoit comme la critique de la belle âme qu'évoque Hegel à plusieurs reprises dans *La phénoménologie de l'esprit* :

« La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de

³⁹⁴ S VII p. 133

³⁹⁵ On ne peut parler encore de « destitution subjective », notion qu'il abordera après ce séminaire.

³⁹⁷ CV p 81.

l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissante à renoncer à son Soi affiné jusqu'au degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue (...) Dans cette pureté transparente de ces moments, elle devient une malheureuse belle âme, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air. »³⁹⁸

Nous l'avons souvent répété parce que c'est important, la question généalogique réinterroge l'histoire par rapport au présent, mais un présent qui n'est rien lui-même sans ce rapport particulier de logique formelle - et non psychologique - qu'il entretient avec le passé et le futur, voire donc avec lui-même.

Cette valeur opérationnelle temporelle de la généalogie, telle que la pratiquent Lacan et Foucault, comme projet dynamique et restructurant vers plus de vérité, Heidegger est le penseur qui peut le mieux nous la faire saisir.

Dans *Etre et Temps* (*Sein und Zeit*, 1927), Heidegger entend rouvrir la question principale de la métaphysique, qui est celle de l'être en tant que tel. En effet, pour Heidegger, afin de retourner à cette question, il faut là aussi remonter l'histoire de la métaphysique, qui a, depuis ses débuts, oublié la question de l'être en la confondant avec celle de l'étant :

« Les origines dont relève l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et la directive théologique, montrent bien qu'en s'attardant à déterminer l'étant, « l'homme » dans son essence, on a laissé dans l'oubli la question de son être. »³⁹⁹

Répondre alors à la question de l'être, pour Heidegger, repose sur la différence entre l'être et l'étant. C'est pourquoi Heidegger entreprend l'analyse du « Dasein » qui doit définir ses existentiels pour mieux différencier l'être. Cette analyse qui part du *Dasein dans sa quotidienneté*, correspond à un premier niveau que Heidegger appelle la « déchéance ». *La « déchéance » est le mode d'être le plus commun [...] du « Dasein » dans sa quotidienneté.* Au niveau de cette déchéance, il n'y a pas de réalisation de l'être pour Heidegger, et l'on se trouve au niveau « des métaphores fausses de « l'étant », comme Lacan le dit explicitement,

³⁹⁸ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, p. 189, cité par Didier Moulinier, *La belle âme et la loi du cœur : de la dialectique à l'analyse.* Hegel, Freud, Lacan dans site Miettes (non-) philosophiques. 2011.

³⁹⁹ Heidegger. *Etre et temps*. Paris, Gallimard, 1986.

pour différencier par exemple, comme nous l'avons vu, la position de Créon de celle d'Antigone.

Heidegger, pour qui la compréhension est un des modes d'être fondamentaux du « Dasein », parle de médiocrité de la compréhension au niveau de cette quotidienneté. La parole se perd alors dans le bavardage (la parole vide pour Lacan). Pour sortir de cette médiocrité – qui n'est pas un jugement de valeur – et retrouver l'authenticité de L'être, il est nécessaire de retrouver une temporalité propre à l'ouverture du Dasein afin qu'il puisse s'extraire de cette déchéance :

« La conception traditionnelle du temps, qui situe le sujet entre un passé révolu et un avenir, interprète faussement le temps en tant qu'être sous-la-main, en le faisant reposer sur la primauté de la présence. »⁴⁰⁰

Au-delà de la question du temps il y a, tant pour Heidegger que pour Foucault et Lacan, celle de la vérité, ou plus exactement, de notre rapport avec la vérité. C'est sur cette question que l'on trouve l'un des points de correspondance les plus forts, peut-être, entre l'œuvre des trois hommes - quatre avec Freud. Cela, Foucault ne manquait pas de le souligner:

« Il me semble que ce qui fait tout l'intérêt et la force des analyses de Lacan, c'est précisément ceci, c'est que Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports entre sujet et vérité. »⁴⁰¹

Toutefois, que ce soit pour Lacan ou pour Foucault, il est important de remarquer qu'il n'est pas question d'une herméneutique visant à une compréhension de l'être. Foucault et Lacan ne sont pas des phénoménologues, car tous deux ne s'intéressent pas à la signification des expériences humaines en elles-mêmes et pour elles-mêmes.

En effet, il s'agit, pour Lacan par exemple, de montrer que les symptômes constituent plutôt une sorte de « non sens » :

⁴⁰⁰ Thierry Simonelli, 2012.

⁴⁰¹ Foucault. *L'Herméneutique du Sujet*, p. 31.

« L'inconscient n'est pas une 'poubelle', un réservoir qui contiendrait une histoire achevée, passée sous la main. Il ne pourra donc plus simplement s'agir de dévoiler un sens caché derrière le symptôme. Le symptôme ne cache pas de sens, mais relève d'un non sens, d'une absence. Comme quasi réel le sens du symptôme a à être, et l'être de ce sens ne passe que par le dire. »⁴⁰²

Cet effet de non sens est à référer au fait que, pour Lacan, ce n'est pas le rapport au signifié qui commande notre rapport au monde mais la primauté du signifiant :

« Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total, qu'ils conjoignent avant qu'ils viennent au monde ceux qui vont l'engendrer ' par l'os et par la chair ', qu'ils apportent à sa naissance avec les dons des astres, sinon avec les dons des fées, le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat.. »⁴⁰³

Cependant le non sens est lié aussi au fait que l'expérience humaine n'est pas qu'un monde de signifiant, entièrement interprétable, mais aussi un monde structuré par le réel – et l'imaginaire – c'est-à-dire constitué de vides *in*-symbolisables.

L'histoire et la mort

L'histoire que reconstitue la généalogie conduit comme n'importe quelle ascèse, érotique ou non – parce que sans s'en détourner, elle est capable de regarder et de situer le danger propre à l'excès du plaisir, qui est celui de la jouissance chez Lacan - à la thématique de la mort, comme le fait l'ascèse stoïcienne, par exemple.

Une mort qui par bien des aspects est, dans le monde moderne, nous indique Lacan et Foucault, galvaudée, masquée par des impératifs liés aux satisfactions non pas vitales mais associées à la vie où le plaisir est montré comme une priorité par excellence.

Or, la mort comme manifestation de l'angoisse est, chez Heidegger, ce qui pousse le Dasein hors de sa quotidienneté. Toutefois, il ne s'agit pas de se référer, là encore, à une

⁴⁰² Thierry Simonelli , *ibid.*

⁴⁰³ Lacan, « Fonction et champs de la parole en psychanalyse », in *Ecrits* 1. pp. 81-166.

simple anticipation mais plutôt à la mort comme une possibilité d'envisager le temps autrement et d'en extraire une vérité, c'est-à-dire un rapport authentique à l'être :

« Le devancement dans la mort comme possibilité, en tant qu'impossibilité de l'existence, fait apparaître la possibilité comme telle. Elle fait apparaître le néant qui rend le 'Dasein' capable de se mettre devant son être le plus propre. C'est face à la perte du monde et de l'être au monde rassurant de la quotidienneté, que le « Dasein » s'arrache au 'on' et se singularise en tant qu'authentique. Le sans fond du bavardage, de l'affairement de la curiosité et de l'autorité du oui-dire se dévoile dans l'angoisse de la mort. »⁴⁰⁴

On l'a vu, Antigone est dans cet entre-deux-morts, dans ce même travail ascétique qui caractérise d'une certaine manière cet arrachement à la quotidienneté dont parle Heidegger et auquel Lacan fait souvent allusion en des termes précis. C'est cet arrachement qui conduit à une sorte d'authenticité, opération signifiante et non sentimentale (ou affective) chez Lacan, qui correspond, pour Antigone, à soutenir si bien son désir qu'il en devient un désir pur, un désir de mort lui-même.

Soutenir son désir est alors essentiellement, pour Lacan, devenir un être-pour-la mort dans le sens où l'on ne peut faire autrement que d'assumer son désir jusqu'au jugement dernier et que nous sommes, chacun d'entre nous, redevable de nos comptes intérieurs et ultérieurs.

Chez Foucault, on retrouve cette idée de la mort comme possibilité de vérité, à l'intérieur de ce qu'il nomme lui-même une « ascèse de la vérité ». Une ascèse de la vérité qui dépasse le stoïcisme mais qui s'en inspire aussi très largement :

« Ce qui fait la valeur particulière de la mort, ce n'est pas seulement qu'elle anticipe sur ce que l'opinion représente en général comme le malheur le plus grand, ce n'est pas seulement qu'elle permet de se convaincre que la mort n'est pas un mal ; elle offre la possibilité de jeter, pour ainsi dire par anticipation, un regard rétrospectif sur sa vie. En se considérant soi-même sur le point de mourir, on peut juger de chacune des actions qu'on est en train de commettre dans sa valeur propre. La mort, disait

⁴⁰⁴ Thierry Simonelli.Ibid.

Epictète, saisit le laboureur dans son labeur, le matelot dans sa navigation : "Et toi, dans quelle occupation veux-tu être saisi ? ". Et Sénèque envisageait le moment de la mort comme celui où on pourrait en quelque sorte se faire juge de soi-même et mesurer le progrès moral qu'on aurait accompli jusqu'à son dernier jour. Dans la lettre 26, il écrivait : " Sur le progrès moral que j'aurais pu faire, j'en croirai la mort...J'attends le jour où je me ferai juge de moi-même et connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur". » ⁴⁰⁵

La question de la technique

En 1949, plusieurs années après *Etre et temps (Sein und Zeit)*, Heidegger fait une série de conférences parmi lesquelles se trouve celle sur la Chose (Das ding), propos qu'il reprendra et développera en 1953 dans un autre cycle de conférences sur le thème des Arts à l'âge de la technique. ⁴⁰⁶

On peut dire que la vision pessimiste de Heidegger sur la technique moderne, qu'il abordait déjà un peu dans *Etre et Temps*, s'est encore dégradée. La technique moderne, pour Heidegger, se situe dans un déroulement propre à l'histoire de la métaphysique, et en ce sens, elle en est l'achèvement. Elle s'inscrit donc pour lui dans cet oubli de l'être constitutif de l'avènement de la métaphysique.

Heidegger trouve dans l'interrupteur électrique, par exemple, le symbole de la volonté de maîtrise de l'homme, qu'il montre comme une caractéristique de la technique moderne. A ses yeux, ce n'est pas qu'elle soit mauvaise en soi, mais elle recèle en elle-même une sorte de mystère, d'attirance, qui ne dit rien et qui, surtout, dissimule l'être de la technique lui-même :

« La raison veut saisir un étant dans une définition, elle masque l'être en s'appropriant l'étant, elle cache la différence ontologique. » ⁴⁰⁷

Pour Heidegger, la techné est, chez les Grecs, liée à l'ustensilité, c'est-à-dire au fait que les choses sont, pour le « Dasein », des outils, des « pragnata », qui, eux, se définissent

⁴⁰⁵ DE, T.II, p. 1184.

⁴⁰⁶ Organisé par l'Académie bavaroise des Beaux-Arts.

⁴⁰⁷ Evelyne Buisnière, L'art objet philosophique 1) L'oubli de l'être. www.lettres-et-arts.net/arts.

par rapport à une praxis, c'est-à-dire à une fonction précise de l'outil en vue d'une action. Or, pour le dire simplement, la technique moderne dégrade en quelque sorte cette ustensilité des choses en utilité, et ce faisant, elle voile encore plus l'être de la chose, c'est-à-dire « sa choséité ».

Ainsi l'analyse existentielle montre que le Dasein est dans la quotidienneté pris également dans cette dérive de l'ustensilité vers l'utile :

« Ce qui est visé, c'est l'exploitation totale de l'étant. On ne veut pas simplement déterminer l'être de l'étant, c'est-à-dire ce qui est, mais on veut le fixer pour le manipuler. L'utilité est une réification, une objectivation totale de l'étant. On pourrait presque dire qu'elle est une surdétermination, un surcodage et une utilisation à bon escient de tout ce champ lexical du surenchérissement. En bref, l'utilité est une saturation de l'espace humain, une saturation de la spatiotemporalité en général et inévitablement une fermeture de l'accès à l'être. »⁴⁰⁸

Sans forcer le trait d'une ressemblance volontaire par Foucault avec les thèses de Heidegger sur la technique, il faut néanmoins souligner des correspondances frappantes entre celles-ci et la technologie du pouvoir que ce dernier développe dans la *Volonté de Savoir*. En effet, la sexualité apparaît bien comme un objet dont on cherche la maîtrise, l'objectivité, et cela de plus en plus rationnellement, comme cette énergie dont parle Heidegger, celle dont on a oublié les potentialités en vertu de son utilité. L'hypothèse répressive apparaît alors elle-même comme produite par une sorte d'oubli de l'être, et à double titre, par le fait que ces techniques du pouvoir méconnaissent elles-mêmes leur vraie nature.

Pour Lacan, l'outil de la technique est d'abord le signifiant. Ainsi, quand il reprend l'exemple de la cruche chez Heidegger, c'est pour montrer que l'homme ne façonne pas d'abord un outil mais bien un signifiant. Un signifiant pour désigner ici justement ce qui ne peut être signifié, le vide, et qui correspond peu ou prou à l'être de la Chose.

Or, pour Lacan, il se trouve que la science comme savoir objectif pur, au sens cartésien,⁴⁰⁹ comme chez Heidegger, ne dit rien de la Chose et cela parce qu'elle appartient à un réel qu'elle tend à ignorer :

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Comme nous le verrons dans la partie IV.

*« Le discours de la science rejette la présence de la Chose, pour autant que, dans sa perspective, se profile l'idéal du savoir absolu, c'est-à-dire de quelque chose qui pose tout de même la Chose en n'en faisant pas état. Chacun sait que cette perspective s'avère en fin de compte dans l'histoire comme représentant un échec. »*⁴¹⁰

Ce qui spécifie le vide de la chose chez Heidegger est le fait qu'il rassemble :⁴¹¹

*« Les flancs et le fond - ce en quoi consiste la cruche et par quoi elle tient debout - ne sont pas ce qui contient à proprement parler. Mais si le contenant réside dans le vide de la cruche, alors le potier, qui, sur son tour, façonne les flancs et le fond, ne fabrique pas à proprement parler la cruche. Il donne seulement forme à l'argile. Que dis-je ? Il donne forme au vide. C'est pour le vide, c'est en lui et à partir de lui qu'il façonne l'argile pour en faire une chose qui a forme. Le potier saisit d'abord et toujours l'insaisissable du vide, il le produit comme un contenant et lui donne la forme d'un vase. Le vide de la cruche détermine tous les gestes de la production. Ce qui fait du vase une chose ne réside aucunement dans la matière qui le constitue, mais dans le vide qui contient. »*⁴¹²

A partir de cette dimension du vide signifiant et rassembleur, Lacan établit un lien entre la Chose, version Heidegger, et le Das Ding de Freud, qui est au cœur de l'expérience de satisfaction. Ainsi, ce qui est irréprésentable symboliquement peut exister et être porteur d'effets fondamentaux au cœur d'un sujet.

Or, comme le montre Heidegger, l'être, la choséité de la chose a été oublié par la métaphysique puis par la science qui en est le prolongement :

« Ce qui fait de la chose une chose ne réside pas en ceci que la chose est représentée et cette choséité ne saurait non plus être aucunement déterminée à partir de l'objectivité de l'objet [...] En quoi consiste ce qui qualifie la cruche comme cruche ?

⁴¹⁰ S VII, p. 197.

⁴¹¹ Lacan effectue à ce sujet une coupe :

« la fonction de das ding, dans la perspective heideggerienne de la révélation contemporaine, liée à la fin de la métaphysique, je ne m'y engagerai pas (...) Vous verrez la fonction que lui donne Heidegger, dans un procès humain essentiel, de conjonction des puissances célestes et terrestres autour de lui. » S VII, p.145.

⁴¹² Heidegger, *Essais et conférences*, p 200.

Nous l'avons subitement perdu de vue, au moment même où une apparence cherchait à s'imposer : celle d'après laquelle la science pourrait nous éclairer sur la réalité de la cruche réelle. »⁴¹³

C'est pourquoi, selon Heidegger, pour atteindre cette chose dans sa vérité, laquelle est, en soi, par la raison inatteignable, nous dit Kant, il faut *la laisser être*.

La laisser être revient alors, d'une certaine façon, à considérer avec Lacan que le potier façonne un signifiant à partir de rien. Car c'est la seule façon de pouvoir considérer l'existence de la Chose, non pas en soi par la raison mais bien l'être de la chose en somme par sa choséité :

« L'exemple du pot de moutarde et du vase nous permet d'introduire ce autour de quoi a tourné le problème central de la Chose en tant qu'il est le problème central de l'éthique, à savoir – si c'est une puissance raisonnable, si c'est Dieu qui a créé le monde, comment se fait-il que, premièrement, quoi que nous fassions, deuxièmement quoi que nous ne fassions pas, le monde aille si mal ? »⁴¹⁴

Penser alors que la Chose ou plutôt le signifiant peut être justement créé à partir de rien, nous ramène, d'une certaine manière, à ce que dit Lacan des Cathares, sur leur capacité à situer le mal, un peu comme le fait Sade quand il parle de L'extrême-en-méchanceté. Car s'il y a un dieu du mal et un dieu du bien c'est qu'ils ne peuvent se penser que comme se créant, non d'eux-mêmes, mais à partir de rien.

L'art et la vérité

L'ascèse de Lacan et de Foucault, qui sert elle-même à décrire les formes de l'ascèse et celles de la sublimation *en général*, a pour but de montrer, avons-nous dit, que le sujet et sa vérité ne peuvent apparaître que dans un certain rapport avec la création artistique, qu'il s'agisse d'une véritable œuvre, d'un mode de vie ou d'une position éthique.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ S. VII, p. 146.

Afin de reformuler la question de la finalité de l'art en rapport avec celle de l'éthique de la psychanalyse, Lacan, dans le séminaire VII, est en somme obligé de passer par la question classique de sa fonction d'imitation. Mais c'est surtout pour dire que poser la question est déjà une sorte de piège pour la pensée :

« Il ne faut point entrer dans la nasse. Bien sûr, les œuvres de l'art imitent les objets qu'elles représentent, mais leur fin n'est justement pas de les représenter. En donnant l'imitation de l'objet, elles font de cet objet autre chose. Ainsi ne font-elles que feindre d'imiter. L'objet est instauré dans un certain rapport avec la Chose qui est à la fois pour cerner, pour présentifier, et pour absentifier.[...] Chacun sait qu'il y a un mystère dans la façon qu'a Cézanne de faire des pommes, car le rapport au réel tel qu'alors il se renouvelle dans l'art fait alors surgir l'objet d'une façon qui est lustrale, qui constitue un renouveau de sa dignité... »⁴¹⁵

Ainsi, comme pour Heidegger, l'art, aux yeux de Lacan, a cette fonction de laisser parler la choséité de la Chose :

« Nous n'avons rien fait que nous mettre en présence du tableau de Van Gogh, c'est lui qui a parlé. La proximité de l'œuvre nous a soudain transporté ailleurs que là où nous avons coutume d'être. L'œuvre d'art nous a fait savoir ce qu'est en vérité la paire de soulier. »⁴¹⁶

La *choséité de la chose* est adéquate en réalité à sa vérité. Car l'art possède une fonction de vérité mais une vérité non dans le sens où elle fait apparaître un sens caché, comme le suppose l'herméneutique ou la phénoménologie, mais dans le sens où elle s'opère à partir de son propre potentiel de dévoilement, lequel réside justement dans le fait d'être voilé. C'est bien la vérité dans le sens grec, *alethia*, qui signifie « révélation », « dévoilement » (*léthé* signifiant « voile »).

La vérité est ainsi dévoilement de potentialité alors que l'objectivité du savoir absolu scientifique est simplement maîtrise, forçage, et en somme, ratage de la choséité des choses,

⁴¹⁵ S. VII, p. 170.

⁴¹⁶ Heidegger, in Evelyne Buissière, L'art objet philosophique. 3) L'art comme dévoilement

et celle de l'être de l'être, simple masque. On a donc une antinomie radicale entre ce qui est de l'ordre du caché comme savoir manqué, celui que cherche à découvrir l'herméneutique chrétienne de Foucault par exemple, et ce qui est de l'ordre du voile comme recouvrant des potentialités au sens de dévoilement qui est le mouvement propre de la vérité.

Ainsi, le projet généalogique est lui-même dévoilement puisqu'il met au jour des potentialités du sujet dans une temporalité autre, qui permet à la fois un démasquage mais aussi une possibilité pour le sujet de se vivre autrement, en vertu d'impératifs, qui n'ordonnent pas mais permettent. On a alors une activité de diagnostic qui, dans son fond, est résolutive, parce qu'elle permet à la vérité de s'effectuer comme dévoilement, c'est-à-dire comme écriture et lecture et non comme maîtrise et comme forçage.

Cette investigation de la vérité, on le sait, est, dans l'œuvre de Lacan, présente à l'origine. Pour la désigner, on fait souvent allusion à la célèbre formule « moi la vérité, je parle » que l'on trouve dans les *Ecrits*. Pourtant, au travers de la manière dont le mécanisme de la sublimation nous montre la Chose - en jouant précisément avec la fonction de l'art - se produit une conception de la vérité qui évolue. Une vérité qui s'établit peu à peu comme une fiction - puis comme un mi-dire au sens lacanien du terme - c'est-à-dire comme non entièrement symbolisable⁴¹⁷, en bref une conception de la vérité qui s'établit sur une autre notion, celle du réel :

« Dans ce premier temps enthousiaste de l'enseignement de J. Lacan⁴¹⁸, comparable aux premiers temps de l'enseignement de Freud, tout semble symbolisable, civilisable à l'ombre de la métaphore paternelle. Tout devrait être interprétable, significantisable, y compris la pulsion. Autrement dit, la jouissance - celle notamment incluse dans le symptôme - devrait pouvoir être transformable en savoir. Dans cette perspective, la notion de division du sujet, coextensive au concept d'inconscient, apparaît comme une opération sans reste. [...] L'expérience se heurte ici à un os, à un impossible dont Lacan fera la définition du réel. »⁴¹⁹

On peut dire alors que c'est cette prise en compte de la modification de la vérité par le réel que Lacan établit, laquelle, du même coup, va faire évoluer Foucault sur ses rapports avec

⁴¹⁷ C'est l'un des intérêts principaux du concept de la Chose, qu'il va abandonner ensuite.

⁴¹⁸ Celui du discours de Rome où l'on trouve la conception « Moi la vérité je parle ».

⁴¹⁹ Jean-Claude Razavet, *De Freud à Lacan: Du roc de la castration au roc de la structure*, p 141.

la psychanalyse. Car, en effet, l'existence de ce mi-dire conditionne aussi la critique d'un sujet souverain :

« *Le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire, mais le sujet n'est pas originaire. [...] Or qui l'avait dit ? Freud sans doute, mais il a fallu que Lacan le fasse apparaître clairement, d'où l'importance de Lacan.* »⁴²⁰

La question de la vérité est alors - on le voit dans le traitement que nos deux penseurs de référence font l'un et l'autre de l'art et de la sublimation - la question de la vérité du sujet lui-même.

Pour Lacan, la sublimation - qui s'exerce tant au niveau de celui qui crée l'œuvre d'art que de celui qui la contemple - s'inscrit dans cette forme de déprise, d'assèchement symbolique, qui définit en quelque sorte l'ascèse propre au désir. A l'inverse de cette ascèse symbolique propre au désir, on observe en revanche un mouvement narcissique qui tend lui toujours à reconstituer du plein, un tout refermé sur lui-même et dont la Chose représente aussi en quelque sorte la matrice générale, en plus de figurer celle de la jouissance. La sublimation dans l'art consiste alors à lire ou à écrire, à peindre ou à façonner, la vérité de la Chose comme jouissance. Une jouissance qui n'est pas disjointe du désir mais qui s'y oppose pourtant de façon radicale puisque pour que le désir soit, il faut qu'il renonce à cette jouissance.⁴²¹

Pour Foucault, on observe aussi deux mouvements contraires qui sont finalement très proches de la tension établie par Lacan entre désir et jouissance. Dans *La volonté de savoir*, l'herméneutique chrétienne surveille le désir en l'objectivant, en cherchant à le contrôler. Le discours médical puis le biopouvoir seront, eux, dans un mouvement paradoxal - que nous verrons dans le chapitre sur l'utilité - qui va tendre à utiliser le potentiel du désir tout en l'asservissant. Jouissance et perversité apparaissent ainsi, dans *La volonté de savoir*, comme très similaires, dans le sens où la jouissance implique une positivité, c'est-à-dire à la fois une force et un gain.

En revanche, au sein de la notion des techniques de soi - où se profile le thème du souci de soi - l'on peut penser que culminent à la fois la notion de désir et la notion de sujet.

⁴²⁰ DE II, p. 590.

⁴²¹ Ce rapport à la Chose articulant de façon primordiale le rapport à la castration telle que Lacan la reprend de Freud et la remodèle.

On pourrait presque dire que fait retour, à partir de l'écriture de *L'usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, le sujet véritable – le sujet positif, ou du négatif aussi bien, manquant - de l'histoire de la sexualité. Un sujet du désir amoureux et sexuel qui s'oppose au sujet asservi, vide mais aussi, paradoxalement, égo-centré de la Volonté de Savoir.

Si une telle interprétation est juste, elle implique alors deux idées sous-jacentes. La première est que Foucault, après avoir étudié les mécanismes d'assujettissement, parvient à s'intéresser aux siens propres et finit par trouver, par contre coup, la voie de son propre désir. La seconde correspond à la façon dont Foucault envisage de plus en plus le savoir : à partir de son analyse de l'ascétisme chrétien, comme une technique de soi et donc comme la production discursive d'une sorte de vérité qui ne peut se limiter seulement à être un pouvoir.

Bataille, la limite et la transgression

Si nous devons trouver un autre auteur, qui a cette fois compté explicitement pour l'un comme pour l'autre de nos deux références, Georges Bataille est sûrement celui-là, qui a le mieux montré en quoi le sujet qui se dévoile au travers de l'art - dans l'expression de l'expérience intérieure - est éloigné d'une construction du sens que visent à la fois la phénoménologie et l'herméneutique. Non pas que ce lien fort qui unit les trois hommes contredit ce que nous avons dit du rapprochement possible entre le « Dasein » de Heidegger et le sujet foucauldien ou lacanien, mais au sens où il maintient un équilibre entre ce qui intéresse Lacan et Foucault et ce qu'ils ne visent pas.

Dans *Préface à la transgression*, Foucault⁴²² montre que l'expérience érotique conçue comme expérience intérieure chez Bataille, est bien corrélative à un sujet qui est radicalement antinomique du sujet souverain de la connaissance tel qu'il le décrit dans *La volonté de savoir* :

« Bataille d'une certaine façon, Blanchot à sa manière, Klossowski aussi, ont également fait, je crois, éclater cette évidence origininaire du sujet et ont fait surgir des formes d'expérience dans laquelle l'éclatement du sujet, son anéantissement, la rencontre de ses limites, son basculement hors de ses limites, montrent bien qu'il n'avait pas cette forme origininaire et autosuffisante que la philosophie classique lui supposait. »⁴²³

⁴²³ DE II, p. 590.

Cette expérience érotique conçue explicitement par Bataille comme expérience de désir a, on le sait, largement inspiré Lacan. Ainsi, de la même manière que Foucault, Lacan se méfie d'un système de représentations qui dirait adéquatement ce qu'est le sujet. C'est pourquoi il est très proche de Foucault, quand ce dernier dans sa démarche généalogique, s'oppose à une histoire des mentalités ou des représentations, et préfère se référer aux techniques de soi qui se révèlent souvent comme une démarche très proche de l'expérience intérieure telle que la décrit Bataille.

Mais s'il y a une notion de Bataille qui fait voir comment se rapprochent à nouveau Foucault et Lacan - et comment se module et se résout aussi l'hypothèse répressive elle-même - c'est celle de la limite. Une limite qui se conjoint chez Bataille avec la notion puissante chez lui de transgression.

Nous l'avons vu, chez Lacan, cette question de la limite est très présente dans l'analyse qu'il fait de la tragédie d'Antigone. Ce rapport et cette expérience *de* et *avec* la limite est d'ailleurs, selon lui, une caractéristique de l'ensemble des héros tragiques de Sophocle :

« Ils sont portés sur un extrême, que la solitude définie par rapport au prochain est très loin d'épuiser. Il s'agit d'autre chose. Ce sont des personnes situées d'emblée dans une zone limite, entre la vie et la mort. Le thème de l'entre-la-vie-et-la-mort est d'ailleurs formulé comme tel dans le texte, mais il est manifeste dans les situations. »⁴²⁴

Cette limite à laquelle parvient le héros sophocléen correspond à une opération signifiante qui n'implique pas une disparition du sujet. C'est une sorte d'assèchement symbolique extrême où le sujet, par exemple dans le cas d'Antigone, est identifié à une coupure symbolique qui définit ce qu'est un désir pur ; et où l'objet amoureux dans la sublimation à laquelle conduit l'esthétique courtoise, réduit lui aussi à une opération symbolique de l'ordre de la métonymie, en vient à perdre toute espèce d'humanité.

Mais cette opération signifiante est surtout le signe qu'Antigone entend soutenir le désir qui s'inscrit en elle symboliquement, jusqu'à signifier sa propre mort - qu'elle sait inévitable – le signe qu'elle se trouve portée à cette limite :

⁴²⁴ S. VII, p. 318.

« ... c'est pour autant qu'elle va vers cet Até, et qu'il s'agit même de franchir la limite de l'Até qu'Antigone intéresse le chœur. C'est celle, dit-il, qui, par son désir, viole les limites de l'Até. »⁴²⁵

Chez Foucault, on trouve cette notion de limite, plus précisément la question du franchissement de la limite, dans son commentaire du texte de Kant *Qu'est ce que les lumières*, lequel sert en quelque sorte de ligne directrice à son projet généalogique, et où il définit ce qu'est pour lui l'ethos de l'attitude de modernité :

« Il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et des réflexions sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une pratique de la forme du franchissement possible. »⁴²⁶

On l'entend, l'exercice critique que Foucault reprend de Kant est en réalité transformé en une expérience singulière - et non pas simplement universelle - de la limite.

C'est sans doute pourquoi la généalogie s'efforce de rendre apparent dans l'histoire un rapport à soi-même au-delà de ce que la raison peut envisager elle-même du subjectif. Une relation telle que, selon Foucault, l'évoque Baudelaire et telle qu'on peut la voir aussi s'articuler dans le mode éthique d'existence du souci de soi :

« La modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent ; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Le magazine littéraire, 1984.

*flux de moments qui passent ; c'est se prendre comme objet d'une élaboration complexe et dure. »*⁴²⁷

La limite alors n'est pas seulement adéquate à un exercice de la raison qui pourrait dire la réalité des choses telle qu'elle est – ce qui n'est pas possible - mais au contraire pousse cette réalité dans ses retranchements à se dévoiler et à s'imaginer :

*« Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole. »*⁴²⁸

Or, c'est justement cette expérience individuelle de la limite que les écritures respectives de Klossowski, de Blanchot ou celle de Bataille, serrent au plus près. Ainsi le singulier, sans s'opposer précisément à l'universel mais en s'articulant à lui – en le violant aussi d'une certaine manière - est-il ce qui fait apparaître la discontinuité à la place de la représentation, l'insu en place du savoir. Cela même qui a aussi captivé l'attention de Freud dans la manifestation du symptôme, du lapsus, de l'acte manqué et ce qui, du point de vue de l'universel, apparaît au fond comme un ratage.

La question que l'on se pose alors est de savoir si ce qui est singulier, pour Foucault, est ce qui fait apparaître le contingent et l'arbitraire, et consiste donc à définir non pas une libération mais des pratiques de liberté possible. Car c'est bien en ce point que Foucault poursuit, tout au long de son œuvre, sa critique de la répression :

« J'ai été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé à la suite d'un certain nombre de processus historiques économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes de répression. [...] Ne faudrait-il pas alors définir plutôt des pratiques de liberté par

⁴²⁷ DE. II, p. 1389

⁴²⁸ Ibid.

*lesquelles on pourrait définir ce qu'est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux, passionnels avec les autres ? »*⁴²⁹

On peut dire alors que l'éthos de la modernité que Foucault cherche à définir tout au long de sa vie correspond à ce qui, de l'expérience singulière, nous porte à la limite et fait apparaître, d'un point de vue universel, comme nécessaire non l'idée d'une libération mais celle de la tâche infinie de l'élaboration de soi, afin de s'édifier et de créer des pratiques possibles de liberté.

Limite et subversion

Chez Bataille, la limite que l'expérience intérieure érotique permet d'approcher repose sur ce lien fondamental qui existe entre l'interdit et le péché et se définit par l'expérience de subversion :

*« La connaissance de l'érotisme, ou de la religion, demande une expérience personnelle, égale et contradictoire de l'interdit et de la transgression. »*⁴³⁰

Chez Lacan, la notion de limite, comme chez Bataille, intervient donc en premier lieu dans le sens où elle met en lumière le *rapport du désir lui-même avec l'interdit au sein de l'expérience de transgression*. Ainsi, en substituant la Chose au péché dans le texte de Saint Paul, Lacan montre que le désir érotique est en quelque sorte une gymnastique complexe qui ne peut et ne doit jamais se délivrer totalement de la tentation :

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

⁴²⁹ DE II, p. 709.

⁴³⁰ Bataille, *L'Érotisme*, p. 40.

*pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mené à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort. »*⁴³¹

Ce jeu subtil du désir érotique dans la sublimation, mis en exergue par Lacan dans l'amour courtois, nous montre le jeu du désir avec l'interdit. C'est aussi pourquoi il est une véritable ascèse et, comme le dit si bien Foucault, une sorte de tâche infinie. Si bien d'ailleurs qu'on finit par se demander si le souci de soi n'est pas proche d'une érotique que la psychanalyse aurait pu inventer.

Pour Bataille, ce qui semble décrire le mieux possible cette dimension de la transgression dans l'érotisme est l'obscénité. Car, en effet, l'obscène est, à ses yeux, ce qui caractérise non une sexualité dévouée à la reproduction mais ce que l'on cherche à dissimuler sous les caractères de la normalité.

On trouve alors ici un point d'attache entre l'expérience érotique, par définition transgressive, l'obscénité, et cette sorte d'authenticité de Dasein qui serait confiée à une vérité voilée du sexe.

C'est très tôt dans l'œuvre de Foucault que Bataille apparaît comme l'un des philosophes de la déconstruction de la souveraineté du sujet. L'expérience intérieure est donc pour Foucault l'expérience de la perte de cette souveraineté et d'une certaine limite subjective intérieure qu'il va faire osciller de la disparition du sujet à l'expérience de l'ascétisme, qu'elle soit chrétienne ou qu'elle s'érige à l'intérieur d'une éthique du souci de soi. Ainsi dans *Préface à la transgression*, Foucault écrit :⁴³²

*« C'est au cœur de cette disparition du sujet philosophant que le langage philosophique s'avance comme en un labyrinthe, non pour le retrouver mais pour en éprouver (et par le langage même) la perte jusqu'à la limite, c'est-à-dire jusqu'à cette ouverture où son être surgit, mais perdu déjà, entièrement répandu hors de lui-même, vide de soi jusqu'au vide absolu, - ouverture qui est la communication. »*⁴³³

⁴³¹ S VII, p. 101.

⁴³² Ce texte est paru en 1963 dans la revue *Critique*, une année après la mort de Georges Bataille.

⁴³³ Michel Foucault, *Anthologie*, p 205.

Ce vide du sujet, qui correspond plutôt - mais pas complètement non plus - à cette sorte de destitution du sujet de la conscience souveraine, fait vase communiquant – et s’oppose aussi - avec l’espace vidé du symbolique, dans lequel Foucault situe la sexualité moderne et l’absence de la limite qui en devient la métaphore :

« Ce qui caractérise la sexualité moderne, ce n’est pas d’avoir trouvé de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d’avoir été et par la violence de leurs discours, dénaturalisée, jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite, et où elle n’a d’au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt. » (Souligné par moi)

On ne peut alors s’empêcher de penser à la valeur du symbolique que Bataille assigne au sacré et à ce qui est objet de la transgression. En effet, un paradoxe surgit, car chez Bataille, nous l’avons dit, d’une part la transgression est toujours liée à l’interdit qui la fonde :

*« Le sacré et le monde profane sont deux mondes complémentaires.[...]D’une manière fondamentale, est sacré ce qui est l’objet d’un interdit [...] »*⁴³⁴

Mais, d’autre part et surtout l’acte même de la transgression, au lieu de détruire l’interdit, l’entoure, le révèle, le maintient dans une certaine détermination du sacré. Un sacré qui se trouve lui-même porté sur la ligne comme le désir qui s’en saisit mais ne le viole pas, ne le détruit pas. On retrouve l’idée de cette même face, à la fois continue et discontinue, opposée et complémentaire, du désir et de l’interdit qu’une bande de Moebius pourrait dessiner et qui pourrait être cette ligne dont parle Foucault lui-même :

*« La transgression est un geste qui concerne la limite, c’est là en cette minceur de la ligne que se manifeste l’éclair de son passage, mais peut être aussi de sa trajectoire en sa totalité. »*⁴³⁵

La question est alors de savoir si cette ligne n’est pas elle-même ce qui, comme chez Lacan ou chez Bataille, lie le désir, le désirable à l’interdit, non pas seulement négativement

⁴³⁴ Bataille, *L’Erotisme*, p 75.

⁴³⁵ DE I, Préface à la transgression : Hommage à Georges Bataille 1963, p. 751 759

comme le suppose Foucault à un certain moment - et Deleuze également sous la métaphore du manque - mais bien comme condition positive.

Ainsi exprimée, la valeur positive de l'interdit ne serait plus un partage entre ce qui est permis et ce qui est défendu mais s'intégrerait à la valeur même du désir. Elle pourrait alors servir à dessiner le jeu subtil de l'amour courtois entre garçons, lequel ne trace pas la frontière de l'honneur entre ceux qui éconduisent leurs prétendants et ceux qui les acceptent, mais entre « *une austérité trop sourcilleuse (et) une facilité sans retenue* », ⁴³⁶ qui définit un « *processus en spirale de l'austérité nécessaire et de l'intensité souhaitable* ». ⁴³⁷

Cette vision de l'interdit a aussi l'avantage de montrer qu'on ne se libère pas du désir comme le disent aussi bien Foucault, Lacan et Bataille : « *La transgression n'a rien à voir avec la liberté première de la vie animale : elle ouvre un accès à l'au-delà des limites ordinairement observées, mais elle réserve ces limites* ». ⁴³⁸

De ce point de vue, l'interdit et la limite signifiante ou symbolique semblent avoir la même valeur. Une valeur qui se produit aussi bien chez Lacan que chez Foucault dans l'importance du dire vrai ou du bien dire. Un dire vrai qui implique de sortir de ce bavardage, - surtout du sien propre - et du même coup un dépassement de soi et un franchissement possible des limites, surtout des siennes propres.

⁴³⁶ SS, p. 241.

⁴³⁷ SS, p. 240.

⁴³⁸ Bataille, *l'Erotisme*, p. 72.

PARTIE III: De l'impératif de savoir.

CHAPITRE XV

LA VOLONTÉ DE SAVOIR : DU COURS AU LIVRE

Le jeu que je voudrais jouer [...] est de savoir si la volonté de savoir n'est pas aussi profondément historique que n'importe quel autre système d'exclusion.»

Foucault

Si, dans les années 60, l'homme est, pour Foucault, « *une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente, et peut être la fin prochaine* »⁴³⁹, dans les années 70, la généalogie de notre pensée va montrer que la sexualité est une invention tout aussi récente, et prolonge – au contraire de ses premières prédictions sur la fin de l'homme - la série des figures du savoir, lesquelles fonctionnent comme de véritables illusions. Des illusions d'autant plus nocives qu'elles sont instrumentées par des pouvoirs dont les mailles sont de plus en plus fines.

Une autre Histoire

⁴³⁹ Foucault. *Les Mots et les Choses*, 1966, p. 398.

L'intérêt de Foucault pour la sexualité et surtout pour le pouvoir s'inscrit à l'intérieur d'un désir continu de faire de l'histoire autrement. En installant la méthode de la discontinuité à partir des *Mots et des choses*, Foucault entend déjà donner à ces notions une historicité propre, qui aboutisse à faire apparaître les conditions de possibilités ayant présidé à leur production :

*« Les enquêtes sur la folie et l'apparition d'une psychologie, sur la maladie et la naissance d'une médecine clinique, sur les sciences de la vie, du langage et de l'économie ont été des essais pour une part aveugles : mais ils s'éclairaient à mesure, non seulement parce qu'ils précisaient peu à peu leur méthode, mais parce qu'ils découvraient – dans ce débat sur l'humanisme et l'anthropologie le point de sa possibilité historique. »*⁴⁴⁰

Or, la Volonté de savoir, qu'il met en chantier à partir du Cours au Collège de France (1971), apparaît elle-même comme fournissant une perspective historique possible où situer la mise en forme discursive moderne de la sexualité. On peut alors percevoir une fois de plus, que si Foucault se déplace dans différents champs d'analyse et emprunte plusieurs méthodes, il continue en réalité à suivre les mêmes pistes, dont l'une consiste à redonner un autre mouvement à l'histoire, précisément en historicisant des concepts qui jusqu'ici semblaient pouvoir s'en passer. Il s'agit en effet de penser ceux-ci autrement que ne le fait l'histoire classique, qui considère qu'ils sont devenus générateurs de connaissance par l'effet des progrès de la raison et associe donc l'histoire elle-même au progrès d'une rationalité.

Ainsi en plaçant la sexualité à l'intérieur des conditions historiques qui la rendent possible c'est-à-dire spécifique d'un moment et d'un lieu, Foucault entend dévoiler tout le caractère artificiel et illusoire qu'elle peut avoir comme figure du savoir, tout comme l'était celle de l'humanisme qu'il dénonçait une dizaine d'années plus tôt:

« Ce qui nous émerveille dans notre culture actuelle, c'est qu'elle puisse avoir le souci de l'humain [...] Tout cela est de l'ordre de l'illusion. Premièrement, le mouvement humaniste date de la fin du XIX siècle. Deuxièmement, quand on regarde d'un peu près les cultures des XVIe, XVII et XVIII siècles, on s'aperçoit que l'homme n'y tient aucune place. La culture est alors occupée par dieu, par le monde, par la ressemblance des choses, par les lois

⁴⁴⁰ DE II, p 26.

de l'espace, certainement aussi par le corps, par les passions, par l'imagination. Mais l'homme lui-même en est tout à fait absent. »⁴⁴¹

La Volonté de savoir

Foucault introduit la notion de « Volonté de Savoir » en 1971, dans son cours au Collège de France. Il y entreprend d'étudier ce que pourrait être une « morphologie de la volonté de savoir », qui pourrait faire apparaître à la fois sa forme générale et sa forme particulière, à la manière dont il avait essayé de caractériser des épistémès différentes, c'est-à-dire des contextes propres à l'histoire de la pensée.

Pour résumer la visée du cours de façon simple, il s'agit d'une tentative pour comprendre les raisons pour lesquelles il est (faussement) admis qu'on peut rendre compte des rapports de l'homme au savoir comme relevant d'un lien naturel. Foucault oppose en réalité deux écoles de pensée, qui sont nommément celle d'Aristote et celle de Nietzsche.

Pour Aristote, en effet, « L'homme a naturellement la passion de connaître; et la preuve que ce penchant existe en nous tous, c'est le plaisir que nous prenons aux perceptions des sens ». ⁴⁴²

Pour Nietzsche au contraire, la connaissance est une « invention » dans laquelle il y a tout autre chose qu'elle : « un jeu d'instincts, d'impulsion, de désirs, de peur, de volonté d'appropriation ⁴⁴³L'harmonie supposée de la vérité et du savoir est en réalité un jeu constitué « de leur haine, de leur compromis douteux et provisoire, d'un pacte fragile qu'ils sont toujours prêts à trahir »⁴⁴⁴. Et enfin la vérité « est toujours servie, dépendante et intéressée (non point à elle-même, mais à ce qui est susceptible d'intéresser l'instinct ou les instincts qui la dominent. »⁴⁴⁵ Ce qui nous amène au fait que « si elle [la connaissance] se donne comme connaissance de la vérité, c'est qu'elle produit la vérité par le jeu d'une falsification première et toujours reconduite qui pose la distinction du vrai et du faux. »⁴⁴⁶

⁴⁴¹ DE II, « L'homme est-il mort ? », texte n° 38.

⁴⁴² Aristote, *Métaphysique*.

⁴⁴³ Foucault, « Leçons sur la volonté de savoir », p. 219.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Ibid.

Pour sa part, Foucault, en suivant Nietzsche, entend se démarquer du champ des philosophes qui, comme Hegel, croient au progrès de la raison, des humanistes et des psychologues etc., et qui utilisent à leur profit la notion d'homme. Mais il reproche aussi aux psychanalystes de ne pas historiciser suffisamment les concepts en les rapportant systématiquement à la notion de structure, laquelle a le défaut principal de se présenter comme un invariant historique.

Concernant le savoir, et surtout concernant ce lien qui unit un sujet à un objet, la psychanalyse, qui s'y intéresse, ne peut rien en dire, pas plus que les autres disciplines :

« Pour analyser la VS, peu d'instruments conceptuels ont été élaborés jusqu'à présent. On utilise la plupart de temps des notions assez frustes. Notions 'anthropologiques' ou psychologiques : curiosité, besoin de maîtriser ou de s'approprier par la connaissance, angoisse devant l'inconnu, réactions devant les menaces de l'indifférencié. Généralités historiques comme l'esprit d'une époque, sa sensibilité, ses types d'intérêts, sa conception du monde, son système de valeurs, ses besoins essentiels. Thèmes philosophiques comme celui d'un horizon de rationalité qui s'expliquent à travers le temps. Rien, enfin, ne permet de penser que les élaborations encore très rudimentaires de la psychanalyse sur les positions du sujet et de l'objet dans le désir et le savoir puissent être emportées telles quelles dans le champ des études historiques. »⁴⁴⁷

Foucault entend montrer en outre que le désir de vérité n'est pas plus naturel à l'homme que son désir de savoir. Leur naturalité supposée renvoie une attitude positive que les désirs de savoir et de vérité n'ont en réalité pas par eux-mêmes. Car si ces désirs apparaissent sous un jour noble pour la tradition et pas seulement celle de la philosophie, ils sont susceptibles, en particulier dans l'emportement passionnel, de créer des enchaînements qui ont des conséquences dramatiques. C'est en ce sens qu'il se sert du Mythe d'Œdipe : *« On croyait Œdipe mû par le désir d'inceste ; pour le philosophe, c'est la passion du Vrai, son entêtement à enquêter auprès des hommes, qui nouera le drame ».*⁴⁴⁸

Cette valeur historique ou historicisante qu'il donne à la Volonté de savoir et qui deviendra le contexte global d'un discours sur la sexualité, doit ainsi lui permettre d'adopter

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Ibid.

une position critique clairement définie: faire « *la différence entre volonté de savoir et vérité et voir la position du et des sujets par rapports à cette vérité* ». ⁴⁴⁹

La vérité de la vérité

Dans *Les Mots et les Choses*, où il développe l'idée d'une illusion anthropologique, Foucault montrait que cette illusion consistait à associer l'idée d'une essence à la vérité sur l'homme :

« A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité,.... on ne peut qu'opposer un rire philosophique c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux. » ⁴⁵⁰

Illusions au sujet desquelles Foucault appelait la dissolution positive, reprenant très exactement celle dont C. Lévi Strauss parlait au sujet des sciences humaines : « *le but dernier des sciences n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre* ». ⁴⁵¹

De cette façon, on peut dire que Foucault en fondant la discontinuité au travers de laquelle il effectue cette dissolution du sujet se retrouve – contre toute attente peut être et essentiellement parce qu'il tient à se distinguer du structuralisme – bien plus proche de la méthode de l'anthropologie structuraliste de C. Lévi Strauss qu'il n'y paraît. ⁴⁵²

Cependant, ce qu'il y a de nouveau dans la VS, c'est que cette vérité anthropologique devient une vérité singulière. C'est cette vérité singulière qui se trouve en position d'être instrumentée parce qu'elle est à la fois porteuse du secret de chacun et de celui de tous. Mais aussi parce que sollicitée, la vérité du sexe est porteuse de plaisir :

« Ce n'est pas dans l'idéal, promis par la médecine, d'une sexualité saine, ni dans la rêverie humaniste d'une sexualité complète et épanouie, ni surtout dans le lyrisme de l'orgasme et les bons sentiments de la biologie qu'il faudrait chercher les éléments les

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 353-354.

⁴⁵¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*.

*plus importants d'un art érotique lié à notre savoir sur notre sexualité [...] ; mais dans cette multiplication et intensification des plaisirs liés à la production de la vérité sur le sexe. »*⁴⁵³

Dans la Volonté de Savoir, Foucault, en parlant de *dispositif* comme cadre de la sexualité, modifie quelque peu la méthode et affine l'analyse concrète de la notion de volonté de savoir. Il va montrer que la sexualité, en devenant l'enjeu d'un dispositif discursif, fait apparaître une catégorie encore plus large et plus générale que celle de la volonté de savoir, celle d'une nouvelle forme de pouvoir. Cette nouvelle forme de pouvoir, qui se caractérise, comme nous allons le voir, par une forme de rationalité spécifique, devient donc elle-même une *possibilité historique* dans laquelle se déplace la sexualité.

Le pouvoir décrit par Foucault investit la sexualité dans l'expérience humaine jusqu'à ses « *rameaux les plus fins* ». ⁴⁵⁴ En effet, il ne s'agit plus de parler de l'homme, mais de le faire parler. Déjà avant le cours sur la volonté de savoir, le langage qu'on prêtait à la folie consistait à objectiver une nature, une essence supposée porter une vérité, ou plutôt, comme nous l'avons déjà souligné, une vérité de la vérité :

*« La folie tient maintenant un langage anthropologique visant à la fois, et dans une équivoque d'où elle tient, pour le monde moderne, ses pouvoirs d'inquiétude, la vérité de l'homme et la perte de cette vérité et par conséquent la vérité de cette vérité. »*⁴⁵⁵

C'est cette vérité de la vérité qui va être instrumentée afin « *non point de dire la vérité mais d'empêcher qu'elle s'y produise*, de montrer que « *c'est sur fond de cette incitation permanente au discours et à la vérité que viennent jouer les mécanismes propres de la méconnaissance.* » ⁴⁵⁶

Le retrait du divin

On le sait, dans sa thèse complémentaire, Foucault souhaitait éviter à la critique kantienne une dérive anthropologique où l'illusion de la figure de savoir qu'est « l'homme »

⁴⁵³ VS, p. 95.

⁴⁵⁴ VS, p. 28

⁴⁵⁵ Philosophie. Anthologie. *L'histoire de la folie à l'âge classique*, p 116.

⁴⁵⁶ VS, p. 75.

aurait été rétablie après avoir été justement destituée. Ainsi, la dernière des questions que l'on prête à Kant à la fin de sa vie, *Qu'est ce que l'homme ?*, se trouverait ne pas être en mesure de résumer ses questions premières : Que puis-je connaître? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?

Mais comme le dit Judith Revel, dans l'œuvre de Foucault, Kant se trouve explicitement placé aux deux extrémités pour en dessiner la logique interne :

« D'une part, Foucault peut critiquer, dans un geste presque kantien, les sciences humaines telles que la psychologie et la sociologie en raison de leur méconnaissance du transcendantal, de cet élément du discours qui est 'toujours déjà là'. Sous cet aspect, celles-ci seraient victimes d'une confusion empirico-transcendantale inaugurée par Kant en 1798, confusion due en partie à une naturalisation, à une 'empiricisation' in extremis de la raison par Kant. Mais d'autre part, c'est aussi sa lecture de l'anthropologie qui permet à Foucault [...] de déterminer un niveau transcendantal non anthropologique qui s'appuie sur l'élément du langage. »⁴⁵⁷

Cet intérêt pour le langage, il en témoigne en effet dès sa thèse complémentaire. Son analyse minutieuse du texte de l'anthropologie pragmatique - texte que Kant écrit à la fin de sa vie - tend à montrer que, bien avant Saussure, Kant découvre que le langage est un a priori fondamental, un déjà-là avant toute chose :

« Ne nous étonnons plus de cette promesse faite au début de l'anthropologie, d'étudier l'homme comme citoyen du monde et que l'ouvrage semblait encore tenir, en se limitant à une analyse du Gemüt. En fait, l'homme de l'anthropologie est bien Weltbürger, mais non pas dans la mesure où il fait partie de tel groupe social ou de telle institution. Mais purement et simplement parce qu'il parle. C'est dans l'échange du langage que, tout à la fois, il atteint et accomplit lui-même, l'universel concret. Sa résidence dans le monde est originairement séjour dans le langage. »⁴⁵⁸

L'intérêt pour le langage est présent dans toute l'œuvre foucauldienne. D'abord sous l'objet « discours », puis ensuite dans la VS autour de ce qu'il appelle « les pratiques discursives », jusqu'au la *parrésia* ou le « dire vrai », qu'il étudiera à la fin de sa vie. Car, ce

⁴⁵⁷ Foucault, Repenser la technique / Judith Revel. Strassdelaphilosophie.Blogspot.fr

⁴⁵⁸ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant. Université de Paris, p. 25

sont ces pratiques discursives, concrètes et réelles, qui vont permettre de mettre en évidence et le mécanisme des procédures de véridiction de la VS et, plus tardivement, les régimes de vérité.

Mais au fond, c'est toute l'œuvre de Kant, qu'il plaçait, dans *Les Mots et les Choses*, au centre de l'épistémè moderne, qu'il analyse et remanie de manière répétitive. En effet sa critique de la modernité semble nourrie des paradoxes qu'il trouve chez Kant, et qu'il identifie aux paradoxes et contradictions propres à la modernité.

De cette façon, si Foucault n'aborde pas directement la mort de Dieu, il est important de montrer que la finitude kantienne, qui participe à faire s'opérer « la critique de la raison », tisse pour lui le fond de l'expérience du sujet moderne dans ce rapport avec le savoir dans une catégorie du fini, en relation elle-même avec le langage :

*« Ce qu'à partir de la sexualité peut dire d'un langage s'il est rigoureux, ce n'est pas le secret naturel de l'homme, ce n'est pas sa calme vérité anthropologique c'est qu'il est sans Dieu ; la parole que nous avons donné à la sexualité est contemporaine par le temps et la structure de celle par laquelle nous nous sommes annoncés à nous-mêmes que Dieu était mort [...] Mort qu'il ne faut point entendre comme la fin de son règne historique, ni comme le constat enfin délivré de son inexistence, mais comme l'espace désormais constant de notre expérience. »*⁴⁵⁹

Foucault fait donc état du fait que la parole donnée à la sexualité est tout à fait significative de la façon dont le sujet se rend à lui-même compte de son expérience dans cet espace fermé, à l'intérieur de cette immanence, puis de cette finitude à l'intérieur desquelles il croit pouvoir découvrir les moyens subversifs de sa libération.

⁴⁵⁹ Foucault. Préface à la transgression.

CHAPITRE XVI

RATIONNALITÉ DU POUVOIR ENTRE IMMANENCE DE LA CHAIR ET FINITUDE DE LA SEXUALITÉ

460

*Ne cherche pas seulement la vérité concernant
l'homme, mais prétend décider du sens de la vérité*

Heidegger

La période de l'histoire de la sexualité de La Volonté de Savoir, la première à avoir été examinée par Foucault, trouve pourtant une cohérence à être intégrée dans un cours historique linéaire⁴⁶¹, où elle finit par y figurer comme une étape essentielle d'une généalogie de la morale. Et cela même si Foucault n'envisage pas l'examen de toutes les périodes historiques, du moins de la façon dont on les traite traditionnellement. En effet, la VS ouvre un chapitre qui va du XVIIe au XXe siècle - son siècle - et l'histoire de la sexualité que forment les trois volumes semble alors laisser vacante - mais ce n'est qu'une apparence – toute la période qui va de la fin de l'Antiquité jusqu'au XVIIe siècle et, en particulier le Moyen Age presque dans son entier.

Cependant, l'un des effets que cette discontinuité opère, semble très précisément voulu par l'auteur car ne pas utiliser cette période dans une histoire de la sexualité, revient au fond à

⁴⁶⁰ Heidegger, Etre et temps.

⁴⁶¹ ... tel que nous le reconstituons, il est vrai de façon arbitraire, dans ce travail.

ne pas tenir compte de l'établissement, au cours de cette période, du christianisme, comme une entité unique, essentielle et explicative de notre culture et de notre morale :

« Si l'on cherche le terme 'christianisme' dans les cours de 1973- 1974 (*Le pouvoir psychiatrique*) et de 1974- 1975 (*Les Anormaux*), on ne l'y trouvera pas, alors même que ces cours abordent les dossiers historiques appartenant à la sphère culturelle chrétienne, qui feront l'objet d'une analyse extérieure, le christianisme n'existe pas avant. »⁴⁶²

Cette période de la VS correspond à l'installation progressive de la modernité, du moins considérée du point de vue de la sexualité, ou plus exactement de l'établissement d'un pouvoir spécifique de la modernité sur la sexualité, considérée comme domaine de savoir.

Depuis *Surveiller et Punir* (1971), Foucault ajoute à la méthode archéologique, la méthode généalogique. Cette méthode est celle qui, au fond, va lui permettre de synthétiser ses recherches antérieures et de les redéployer dans une optique encore plus explicative de ce qu'est cette modernité. Cette optique nouvelle et qui semble redonner du sens à l'ensemble de son travail utilise de façon privilégiée le temps du présent. Le présent agit en effet comme un élément dynamique et restructurant, comme nous avons essayé de le montrer, en évoquant la manière dont Heidegger essaye de dégager le concept d'être en rapport avec un temps nouveau.

Cependant, comme le précise Matthieu Potte Bonneville dans un texte intitulé *Les corps de Michel Foucault*, à l'intérieur de ce mouvement de restructuration en direction du présent généalogique, c'est essentiellement le corps qui va servir de révélateur de ce qu'est réellement ce pouvoir moderne dans sa relation au savoir. En effet, ce qui rend plus significative l'analyse de Foucault, dans son déploiement autour du pouvoir (*Surveiller et Punir*) - après s'être centrée au préalable sur le savoir (*Les mots et les choses*) pour faire retour ensuite sur les relations du pouvoir au savoir (ici à partir de *La volonté de savoir*) - c'est l'idée que ce pouvoir sur les corps ne fait pas qu'établir des disciplines, des normes, c'est-à-dire en fin de compte des contraintes, des répressions, des violences directes : il s'immisce en eux de façon à se rendre non seulement supportable mais invisible, et en somme plaisant.

⁴⁶² Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, p. 54.

Cette façon dont Foucault, à partir de la VS, entend observer, pourrait-on dire, la manière réelle, effective, d'être « du pouvoir », un peu comme on observe un organisme vivant, un parasite, lui semble ainsi neuve, à la fois au regard de ses propres travaux et pour l'ensemble de la vie intellectuelle moderne.

La nouveauté du pouvoir, si elle se découvre dans les rapports du pouvoir avec le savoir et dans la relation respective de l'un et de l'autre avec le ou les corps, se construit essentiellement à partir de l'idée que ce qui détermine un pouvoir c'est qu'il est dans son fond éminemment rationnel.

Or, c'est bien cette rationalité propre au pouvoir que Foucault va mettre en exergue à partir de la VS et jusqu'à la fin de son œuvre. Ce « jeu rationnel, calculé et géré »⁴⁶³, qui intéresse désormais Foucault, modifie ses premières conceptions qui s'illustraient par exemple dans ses analyses du panoptique du philosophe utilitariste Jeremy Bentham. Foucault revient sur ce passage dans son cours au collège de France, *Le pouvoir psychiatrique*. Ainsi, dans ce cours, il commence par expliquer le rapport essentiel et général du pouvoir avec le corps :

*« Ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours en dernière instance le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct. »*⁴⁶⁴

Mais plus loin, il précise cette relation, et de façon significativement différente, au cas où l'on s'en tiendrait seulement à la phrase précédente :

« Le pouvoir est physique (...) non pas au sens où il est déchainé, mais au sens au contraire où il obéit à toutes les dispositions d'une espèce de microphysique des corps. »

Ainsi c'est bien cette application du pouvoir à fonctionner rationnellement et stratégiquement à partir des corps qui semble constituer l'un des propos essentiels de son analyse de la sexualité dans la Volonté de Savoir :

⁴⁶³ Mathieu Potte-Bonneville, « Les corps de Michel Foucault ». *Cahiers philosophiques*, n° 130, 2012, pp. 74-96.

⁴⁶⁴ Le Pouvoir psychiatrique p 28

« Le pouvoir qui, ainsi, prend en charge la sexualité, se met en devoir de frôler les corps ; il les caresse des yeux ; il en intensifie des régions ; il électrise des surfaces ; il dramatise des moments troubles. Il prend à bras-le-corps le corps sexuel. »⁴⁶⁵

Cette intentionnalité rationnelle du pouvoir s'illustre donc surtout dans sa capacité à mettre en place des stratégies. Une nature stratégique que Foucault associe dès ses premiers travaux sur l'aveu (au début des années 70) avec le discours. Aussi la forme judiciaire de l'aveu est-elle d'emblée une pratique discursive ritualisée dont on attend des effets spécifiques.

Ainsi ce qui caractérise le pouvoir, c'est qu'il est stratégique. Il ne va pas réprimer, interdire, mais au contraire s'édifier à partir de ce qu'il essaye de circonscrire rationnellement. C'est pour cela notamment qu'il fonctionne en particulier à partir du plaisir et du secret.⁴⁶⁶ Car à l'intérieur de cette microphysique du corps, le secret et le plaisir apparaissent comme deux motivations supplémentaires pour le pouvoir, pour s'investir en eux et devenir un savoir. Car au fond, ces deux caractéristiques sont l'indice que ce corps est plus qu'un matériel qui survit tant bien que mal, c'est aussi une vie qui échappe et qui résiste à ses investigations.

Cette nature stratégique est au fond ce qui est masqué par la méthode traditionnelle de faire l'histoire des mentalités. Car cette notion même de mentalité imprime l'idée sous-jacente d'un progrès humaniste et gratuit de la raison, qu'il s'agit, pour Foucault, précisément de déconstruire. C'est pour cela, en somme, qu'il choisira de s'intéresser à l'histoire, non à partir d'un raisonnement supposé, mais par rapport à des conduites effectives et concrètes. C'est de cette façon qu'il est conduit à s'intéresser à l'aveu comme un acte organisé en termes de procédures discursives précises et concrètes. Cela lui permet d'établir une différence entre l'effet idéal recherché et ce que ce discours parvient effectivement à induire ou à produire comme effet :

« Dès 1975, Foucault prend acte de l'écart entre une procédure idéale, lisible comme telle dans l'archive, et une pratique réelle : le dispositif décrit dans les manuels est-il "représentatif" des confessions populaires telles qu'elles se répandent après le concile de Latran ? Certainement pas, répond le cours du 19 février 1975. Mais ce

⁴⁶⁵ VS, p. 61.

⁴⁶⁶ Cf : *Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme secret.* VS p. 49.

dispositif n'est pas non plus une "utopie", une "rêverie", un simple "édifice théorique". ⁴⁶⁷

De cette façon, il s'agit en somme de mesurer non pas le progrès de l'humanité elle-même dans ses rapports avec la raison, mais le progrès du pouvoir dans ses rapports avec cette dernière. Il s'agit de mesurer la manière dont la raison du pouvoir s'empare des corps, et pourrait-on dire, de l'intériorité qui leur est coextensive.

Dans la *Volonté de Savoir*, Foucault, pour expliquer les problématiques de notre présent, celles liées à notre sexualité et plus généralement à notre morale, tente de montrer comment les techniques de la pastorale, et surtout les procédures liées à l'aveu vont être adaptées et intégrées par et à l'intérieur de ce qu'il appelle le « dispositif de sexualité ». C'est cette articulation, cette mutation d'une première forme de rationalité en une autre qui s'oppose précisément à l'hypothèse répressive :

« L'histoire de la sexualité, si on veut la centrer sur les mécanismes de répression, suppose deux ruptures. L'une au cours du XVIIe siècle : naissance des grandes prohibitions, valorisation de la seule sexualité adulte et matrimoniale, impératifs de décence, esquisse obligatoire du corps, mise au silence et pudeurs impératives du langage ; l'autre, au XX siècle ; moins rupture d'ailleurs qu'inflexion de la courbe : c'est le moment où les mécanismes de la répression auraient commencé à se desserrer ; on serait passé d'interdits sexuels pressants à une tolérance relative à l'égard des relations pré-nuptiales ou extra matrimoniales ; la disqualification des "pervers" se serait atténuée, leur condamnation par la loi en partie effacée ; on aurait pour une bonne part levé les tabous qui pesaient sur la sexualité des enfants. » ⁴⁶⁸

Mais à ces ruptures historiques supposées Foucault, substitue lui une autre *périodisation*, donc d'autres articulations et d'autres transformations. Car dans cette autre histoire de la sexualité, qui devient donc aussi par contre coup une analytique du pouvoir, Foucault envisage deux périodes bien différentes de celle que décrit l'hypothèse répressive.

⁴⁶⁷ Le Magazine littéraire, 1984.

⁴⁶⁸ VS, p. 152.

La première correspond à l'utilisation de techniques qui tournent autour de celle de l'aveu dont *le point de formation* est à chercher dans :

« les pratiques pénitentielles du christianisme médiéval ou plutôt dans la double série constituée par l'aveu obligatoire, exhaustif et périodique imposé à tous les fidèles par le Concile de Latran, et par les méthodes de l'ascétisme, de l'exercice spirituel et du mysticisme développées avec une intensité particulière depuis le XIV^e siècle. »⁴⁶⁹

La seconde est celle qui correspond à l'établissement concret du dispositif de sexualité :

« [...] en cette même fin du XVIII^e siècle [...] naissait une technologie du sexe toute nouvelle ; nouvelle, car sans être réellement indépendante de la thématique du péché, elle échappait pour l'essentiel à l'institution ecclésiastique. Par l'intermédiaire de la pédagogie, de la médecine et de l'économie, elle faisait du sexe non seulement une affaire laïque, mais une affaire d'Etat ; mieux, une affaire où le corps social tout entier, et presque chacun de ses individus, étaient appelés à se mettre en surveillance. »⁴⁷⁰

Ainsi, il y a donc bien deux stratégies différentes, deux formes de rationalité qui s'emboîtent mais non identiques et une mutation de l'une à l'autre :

« Visible continuité, mais qui n'empêche pas une transformation capitale : la technologie du sexe va, pour l'essentiel, s'ordonner à partir de ce moment-là à l'institution médicale, à l'exigence de normalité, et, plutôt qu'à la question de la mort et du châtement éternel, au problème de la vie et de la maladie. »⁴⁷¹

Une mutation d'une rationalité en une autre qui se traduit par la formation de nouveaux discours, non sans forçage et en fonction de ce que le pouvoir vise :

⁴⁶⁹ VS, p. 153.

⁴⁷⁰ VS, p. 153-154.

⁴⁷¹ VS, p. 155.

« Les anciens discours ne communiquent donc pas immédiatement avec les nouveaux par le biais d'une "mentalité" ou d'une "idéologie" qui traverseraient les siècles mais ils doivent d'abord repasser par des transformations concrètes qui déplacent non d'abord les idées de la conscience des individus, mais les points d'ancrage et les cibles des stratégies. »⁴⁷²

On l'entend, pour Foucault, le concept de mentalité fait référence à l'idée d'une conscience qui gagnerait en rationalité et qui produirait de nouveaux discours de plus en plus adaptés à ce qu'ils seraient censés circonscrire. Or, si le discours est rationnel, il l'est non en fonction d'une mentalité, d'une idéologie qu'il expliquerait et dont il serait en somme le reflet mais en fonction de ces « points d'ancrage », de ces « cibles » et de ces « stratégies » vers lesquels la raison du pouvoir le conduit et en fonction de ce qu'il cherche à induire comme effets et comme comportement.

Le discours alors s'empare des motivations concrètes des individus, de leurs centres d'intérêt. Ces motivations, ces intérêts, qui sont communs autant à l'individuel qu'au collectif et au pouvoir qui tente de les gérer, ont en effet une relation presque naturelle avec le désir de savoir. Or, ce désir de savoir, Foucault l'avait déjà montré comme s'appliquant à des registres différents suivant les cibles visées historiquement. En effet, dans sa *Préface à la Transgression*, qui, il est vrai n'est pas encore une analyse des dispositifs stratégiques, Foucault critique notre vision illusoire de la sexualité moderne considérée comme spécialement subversive, mais isole également deux périodes historiques bien différentes en fonction de cette cible du savoir.

On peut dire que la première période correspond à une approche de la chair considérée d'un point de vue de son immanence, c'est-à-dire considérée au travers d'une nature et d'une causalité qui lui est propre :

« On croit volontiers que, dans l'expérience contemporaine, la sexualité a retrouvé une vérité de nature qui aurait longtemps patienté dans l'ombre, et sous divers déguisements, que seule notre perspicacité positive nous permet aujourd'hui de déchiffrer, avant d'avoir le droit d'accéder enfin à la pleine lumière du langage. Jamais pourtant la sexualité n'a eu un sens plus immédiatement naturel et n'a connu

⁴⁷² PC, p. 134.

sans doute un aussi grand ' bonheur d'expression ' que dans le monde chrétien des corps déchus et du péché. »⁴⁷³

La seconde période correspond à une approche par le savoir de cette première « nature » à partir non de son immanence ou de son rapport avec un infini divin mais à partir de ce qu'il croit pouvoir cerner autour cette fois d'une finitude supposée, savoir qui est en fin de compte celui de la modernité :

« Ce qui caractérise la sexualité moderne, ce n'est pas d'avoir trouvé, de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d'avoir été, et par la violence de leurs discours, ' dénaturalisée ' [...] jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de sa limite, et où elle n'a d'au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt. »⁴⁷⁴

On peut donc dire que notre temps moderne, qui croit innover, réitère en fait à partir d'une idée nouvelle de la finitude, l'idée d'une nature que le temps classique lui avait déjà donnée, même si c'est sous d'autres aspects. Il apparaît alors que cette nature que l'on cherche à voir, et à savoir, est celle qui est la cause des dommages et des violences que Foucault dénonce. Cette nature donnée à la chair et à la sexualité est ce qui conditionne un forçage au niveau de ce désir de savoir.

Dans *La Volonté de Savoir*, Foucault montre ce renforcement du désir de savoir en mettant l'accent sur son rapport au pouvoir mais surtout en arrimant le rapport du désir de savoir à celui de la vérité. Ainsi, il montre que si le rapport du pouvoir au corps est plus ténu aujourd'hui, c'est que se sont ajoutés, à l'aveu propre à la pastorale chrétienne, des procédures de véridiction bien plus puissantes encore. Il ne s'agit pas seulement d'épier la concupiscence et de purifier le désir mais de constituer, par une attitude réflexive et dans des techniques précises, non pas la vérité sur soi, mais une vérité entière, ou la vérité de la vérité comme le dit à sa manière Rousseau :

« Je voudrais en quelque sorte rendre mon âme transparente aux yeux de mes lecteurs [...] je n'ai qu'une chose à craindre dans cette entreprise : ce n'est pas de

⁴⁷³ Foucault, « Préface à la transgression », 1963, p. 751-769.

⁴⁷⁴ Ibid.

trop dire ou de dire des mensonges, mais de ne pas tout dire et de taire des vérités (...) il faut faire ces aveux ou me déguiser. »⁴⁷⁵

Il y a donc deux procédés discursifs bien différents. Tous deux répondent également d'un idéal de connaissance mais le second accentue de façon rationnellement orientée la valeur de la vérité qu'on donne à la connaissance de soi :

« L'individu s'est longtemps authentifié par la référence des autres et la manifestation de son lien à autrui (famille allégeance, protection) ; puis on l'a authentifié par le discours de vérité qu'il était capable ou obligé de tenir sur lui-même. L'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir. »⁴⁷⁶

On a alors, en fait, une sorte de renversement. A partir des mécanismes de la « concupiscence », que la confession met en surveillance, non pas tant au niveau des actes qu'au niveau de la pensée – qui s'exprime avec le langage - et face à une certaine conception d'un univers où Dieu représente sa part d'infinité, on a un discours de la pratique confessionnelle relativement unitaire, qui se réfère à une technologie particulière et à un seul centre institutionnel.

En revanche, à partir du moment où l'aveu n'est plus « *une preuve mais un signe, et de la sexualité quelque chose à interpréter*⁴⁷⁷, et où « *les procédures d'aveu* » se glissent « *dans la formation régulière d'un discours scientifique* »⁴⁷⁸ on a une démultiplication des vérités et des discours, qui se mettent à fonctionner au niveau de foyers locaux comme des sous-unités explicatives. Des sous-unités qui fonctionnent toutes autant comme de nouvelles mailles intentionnellement rationnelles du pouvoir :

« Le moyen Age avait organisé autour du thème de la chair et de la pratique de la pénitence un discours assez fortement unitaire. Au cours des siècles récents, cette relative unité a été décomposée, dispersées, démultipliée en une explosion de discursivités distinctes, qui ont pris forme dans la démographie, la biologie, la

⁴⁷⁵ J.J. Rousseau, *Les Confessions*.

⁴⁷⁶ VS, p. 78.

⁴⁷⁷ VS, p. 89.

⁴⁷⁸ VS, p. 90

médecine, la psychiatrie, la psychologie, la morale, la pédagogie, la critique politique. »⁴⁷⁹

C'est à ce point de « transformation », de retranscription des anciens discours aux nouveaux, que se produit l'implantation perverse. Foucault montre alors que la perversité ne réside pas au lieu de la folie déréglée mais bien au lieu d'une norme rationnelle, politique et scientifique, de ce pouvoir-savoir.

Une double immanence

L'immanence de la chair et la finitude de la sexualité induisent donc l'idée d'un principe explicatif d'une nature dont il faudrait s'emparer par l'aveu, à la manière dont fonctionne l'anneau de Cocufa dans les *Bijoux indiscrets* de Diderot, que Foucault établit comme la fable du pouvoir moderne :

*« Comme si ce fantasque animal que nous logeons avait de son côté une oreille assez curieuse, des yeux assez attentifs, une langue et un esprit assez bien faits, pour en savoir fort long, et être tout à fait capable de le dire, dès qu'on le sollicite avec un peu d'adresse. »*⁴⁸⁰

Lorsque Foucault parle explicitement de l'immanence, il décrit en premier lieu l'une des règles de la méthode qui doit nous conduire à analyser le pouvoir comme il est et non pas comme l'on croit qu'il est :

« Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont eu leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence. On partira donc de ce qu'on pourrait appeler les ' foyers locaux' de pouvoir-savoir : par exemple, les rapports qui se nouent entre pénitents et confesseur ou fidèles et directeur : là et sous le signe de la chair à maîtriser, différentes formes de discours – examen de soi-même, interrogatoires, aveux, interprétations, entretiens –

⁴⁷⁹ VS, p. 46.

⁴⁸⁰ VS, p.102.

véhiculent dans une sorte d'allées et venues incessantes des formes d'assujettissement et des schémas de connaissance. »⁴⁸¹

En somme, on peut redoubler cette immanence entre le pouvoir et le savoir d'une autre immanence, d'une autre perméabilité qui rejette aussi toutes formes d'extériorité. C'est celle qu'il y a entre ce pouvoir-savoir et la chair où la sexualité, à partir – nous ne dirons pas du sujet, car il faudrait être sur qu'il y ait un sujet pris en considération – des figures de l'intériorité que l'on a commencé à considérer depuis l'idée de finitude.⁴⁸²

On peut alors dire que, de manière opposée au regard extérieur et omniscient du panoptique, Foucault s'applique à montrer comment le pouvoir se diffuse ou se réceptionne à partir de l'intérieur, à partir de l'introspection elle-même, dans la voix de l'aveu. On a donc en quelque sorte un déplacement du regard à la voix, qui conditionne une aliénation bien plus grande, bien plus intuitive, et qui se rationalise à partir de l'individu lui-même, dans une prise directe avec ce qui relève de l'intime et de son propre rapport au désir de savoir et au devoir de vérité sur soi-même.

C'est si vrai d'ailleurs que l'énergie du discours qui se déploie dans l'aveu est au fond la même que celle de l'intimité qui le loge. Or, c'est bien cette énergie du discours qui vient se saturer au niveau même de cette intériorité, supposée finie et transparente à elle-même, que l'on trouvait déjà dans la Préface à la transgression, et que Foucault dénonce comme l'illusion propre à la modernité. Pouvoir-savoir et intériorités n'ont donc pas seulement une perméabilité topologique mais aussi énergétique :

« Censure sur le sexe ? On a plutôt mis en place un appareillage à produire sur le sexe des discours, toujours d'avantage de discours, susceptibles de fonctionner et de prendre effet dans son économie même. »⁴⁸³

On peut dire alors que Foucault, qui prophétisait la mort de l'homme au temps de l'écriture de *Les mots et les choses*,⁴⁸⁴ renonce effectivement à cette idée, ou, devrions nous

⁴⁸¹ VS, p. 130.

⁴⁸² Cf. Foucault et le christianisme.

⁴⁸³ VS, p. 33.

⁴⁸⁴ Cf. *Les mots et les Choses* p. 396 : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente, et peut être la fin prochaine. »

dire, à cette espérance. Car cette figure illusoire de l'homme que mettent en place les sciences humaines paraît présider à celle, tout aussi illusoire, de la sexualité, que le discours de médicalisation lui, achève de mettre en place sous la forme du dispositif de sexualité.

Dans les deux cas, on peut dire en effet que l'imputation d'une nature, qu'on l'appelle « homme » ou « sexualité », sert surtout de champs d'application, d'investigation et de stratégies rationnelles à ce Savoir/Pouvoir. Un champ d'application qui a pour paradoxe principal, de pouvoir fonctionner en rapport à la catégorie de la vérité, pour faire de cette vérité elle-même une stratégie, ce que Foucault appelle une procédure de véridiction.

Ainsi, le terme même de sexualité dans cet intervalle de temps qu'étudie la VS, apparaît comme un concept récent, une nouvelle invention au regard de l'histoire entière de la civilisation occidentale. Un concept qui nous paraît avoir une légitimité historique perpétuelle alors qu'il est aussi récent et neuf que l'était, pour Foucault, celui de l'homme dans *Les mots et les choses*.

CHAPITRE XVII

L'IMPÉRATIF

*Ce qui est respectable en moi, c'est que je sais obéir
et il ne doit pas en être autrement pour vous que pour moi*

Nietzsche⁴⁸⁵

Nous l'avons déjà entraperçue, la façon dont Foucault utilise Kant confirme une pratique « boîte à outils » de la philosophie. Une pratique qui se trouve particulièrement enrichie par le passage d'une archéologie à une généalogie. En effet, à partir de *La volonté de savoir*, Foucault continue à extraire un certain nombre d'éléments propres à une archéologie, c'est-à-dire un ensemble non inscrit dans une continuité historique, mais géographiquement et historiquement déterminé, ayant une cohérence dans la manière de pensée, de sentir et d'agir etc. - ce que Foucault appelle dans *Les mots et les choses*, une épistémè⁴⁸⁶ :

*« [...] ce que j'ai appelé dans Les mots et les choses épistémè n'a rien à voir avec les catégories historiques. J'entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science [...] Ce sont tous ces phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque. »*⁴⁸⁷

Mais avec la méthode généalogique, il construit en réalité un autre champ, où se révéleront toujours les possibilités de surgissement de notions propres à un système de

⁴⁸⁵ Nietzsche, *Par de là le bien et le mal*, § 197.

⁴⁸⁷ DE II, p 371.

pensée, mais aussi, de façon inédite et plus saillante, tout un système de relations, de tensions et des points de butée heuristiques, qui n'étaient pas visibles auparavant. Ce nouveau champ généalogique, Foucault l'appelle non plus une *épistémè*, mais un *dispositif* :

« *Dans Les Mots et les Choses, en voulant faire une histoire de l'épistémè, je restais dans une impasse. Maintenant, ce que je voudrais faire, c'est essayer de montrer que ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général de l'épistémè.* »⁴⁸⁸

Ce mouvement, ce nouveau point de fuite donné à l'histoire, contribue à relancer ou à faire que se poursuive chez Foucault la réévaluation sous un jour nouveau, de la dernière question de Kant : *qu'est-ce que l'homme ?* Les réflexions qui mènent Foucault de la Volonté de savoir à l'Usage des plaisirs et au Souci de soi participent, selon nous, de la difficulté de répondre à cette question.

La Volonté de savoir prolonge Les Mots et les choses, puisqu'elle montre que la sexualité est un concept construit, fabriqué, tout comme l'était celui de l'Homme. Cet Homme y est donc abordé de ce point de vue, à partir de son inexistence, ou plutôt de sa construction fictive comme sujet de la sexualité. Nous allons voir que si Foucault élargit la notion d'épistémè à celle de dispositif, en s'intéressant dorénavant également à ce qui n'est pas de l'ordre « du dit », il n'abandonne pas pour autant l'objet « discours », qui va être utilisé par le pouvoir pour habiter cette figure de l'intériorité qu'est maintenant le sujet sexuel, sous le mode d'un impératif moral vis-à-vis du savoir.

L'a priori et le pouvoir

Cette réévaluation de la question kantienne qui passait par une réécoute, une relecture, des mots « *dont l'usage depuis si longtemps a réduit les aspérités* », passe donc maintenant aussi par le dégagement de réseaux, de relations qui n'étaient pas visibles auparavant :

[Un dispositif est] « *un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois,*

⁴⁸⁸ « Réponse à une question », *Esprit*, n° 371, mai 1968, repris in DE I, texte n°58. Les italiques sont ceux de Foucault.

*des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. »*⁴⁸⁹

Pour analyser ce sujet fictif artificiel se mouvant au sein du réseau du pouvoir, dont les mailles se rétrécissent savamment, Foucault a besoin en réalité de s'écarter du registre du discours, parce qu'il doit s'écarter de l'élément stratégique qu'il étudie en lui.

En effet dans les *Mots et les Choses*, Foucault analysait l'épistémè moderne au regard de deux autres épistémè (celle de la Renaissance et celle de l'âge classique) en montrant que sa singularité résidait essentiellement dans le rapport de notre modernité au langage. Or, c'est précisément de la critique de ce rapport que naît, chez Foucault, la notion de dispositif. Car il s'agit de montrer maintenant que cet intérêt linguistique pour le discours comme véhicule du savoir est en réalité un intérêt servile, utile aux mécanismes des pouvoirs diversement institutionnels dont la psychanalyse fait partie.

Ainsi, il nous semble que si Foucault se dégage de la structure purement *a priori* qu'avait l'épistémè, c'est aussi pour mieux analyser la texture de cet *a priori* qu'utilise le dispositif, autrement dit la façon dont le dispositif utilise l'objet discours – toujours en relation avec un certain savoir - comme une stratégie positive.

Car, grâce à la méthode généalogique, le lien que le discours fonde, lequel apparaissait encore naturel entre le savoir et la vérité, cesse donc complètement de l'être, se dénoue et fait de nouveau sens au travers de cette opération de décrochage. Ce lien régi par le langage, qui intéressait Foucault et se révélait déjà arbitraire et instrumenté, au lieu de régir uniquement *quelque chose comme un système d'exclusion [...]* ou *un réseau imperceptible de contraintes*, va apparaître comme un réseau perceptible de possibles, de forces de vie exploitées positivement par le pouvoir :

*«...un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire.. »*⁴⁹⁰

C'est donc au niveau d'un certain rapport institué entre le savoir et la vérité qu'intervient la qualité *a priori* du langage - que Kant participe à dégager en réévaluant lui-

⁴⁸⁹ VS, p. 179.

⁴⁹⁰ Ibid.

même les rapports de l'homme à la raison - dont Foucault se sert pour décrire les mécanismes propres à la subjectivation :

«Pendant longtemps l'individualité quelconque – celle d'en bas et de tout le monde – est demeurée au-dessous du seuil de description. Être regardé, observé, raconté dans le détail, suivi au jour le jour par une écriture ininterrompue était un privilège. La chronique d'un homme, le récit de sa vie, son historiographie rédigée au fil de son existence faisaient partie des rituels de sa puissance. Or les procédés disciplinaires retournent ce rapport, abaissent le seuil de l'individualité descriptible et font de cette description un moyen de contrôle et une méthode de domination. Non plus monument pour une mémoire future, mais document pour une utilisation éventuelle. Et cette descriptibilité nouvelle est d'autant plus marquée que l'encadrement disciplinaire est strict : l'enfant, le malade, le fou, le condamné deviendront, de plus en plus facilement à partir du XVIIIe siècle et selon une pente qui est-elle des mécanismes de discipline, l'objet de descriptions individuelles et de récits biographiques. Cette mise en écriture des existences réelles n'est plus une procédure d'héroïsation ; elle fonctionne comme procédure d'objectivation et d'assujettissement. »⁴⁹¹

Le langage et le discours sont devenus des cibles du pouvoir parce qu'ils constituent les moyens les plus adéquats pour être en prise directe avec les individus, au-delà des simples disciplines qui s'appliquaient – et s'appliquent toujours – aux corps. De cette manière, la volonté de savoir, même par ses stratégies positives, est une forme d'exclusion car en se s'élaborant à partir d'un discours obligatoire sur soi, elle aboutit à une forme de partage que décrit fondamentalement cette subjectivation qui intéresse le pouvoir :

« L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation "idéologique" de la société ; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la "discipline". Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il "exclut", il "réprime", il "censure", il "abstrait", il "masque", il "cache". En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des

⁴⁹¹ Michel Foucault, *Surveiller et Punir, Naissance de la Prison*, 1975 (1993), p.222-227.

*domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production.»*⁴⁹²

Parmi les caractéristiques du discours moderne qui opèrent sous la forme d'une subjectivation et par conséquent comme un asservissement, on trouve un mode particulier, décrit par Foucault, qui régit à nouveau frais précisément le lien entre savoir et vérité, lequel est celui de l'impératif. Car le sujet de la sexualité est bien celui qui s'est formé progressivement à partir « *d'une injonction pluriséculaire à dire le sexe* », ⁴⁹³ une injonction qui s'applique à ce que chacun se fasse un devoir de mettre sa sexualité en discours.

Ainsi, si l'on suit la périodisation foucauldienne qui se substitue à celle de l'hypothèse répressive, il y a deux temps. Au départ, la confession impose cet impératif de façon singulière, individuellement :

*« Un impératif est posé : non pas seulement confesser les actes contraires à la loi, mais chercher à faire de son désir, de tout désir, discours. [...] La pastorale chrétienne a inscrit comme devoir fondamental la tâche de faire passer tout ce qui a trait au sexe au moulin sans fin de la parole. »*⁴⁹⁴

Puis cet impératif s'institutionnalise au travers d'un ensemble de discours, assimilés à des savoirs chargés de gérer la sexualité au lieu de la réprimer :

*« De l'impératif singulier qui impose à chacun de faire de sa sexualité un discours permanent, jusqu'aux mécanismes multiples qui, dans l'ordre de l'économie, de la pédagogie, de la médecine, de la justice, incitent, extraient, aménagent, institutionnalisent le discours du sexe, c'est une immense prolixité que notre civilisation a requise et organisée. »*⁴⁹⁵

De cette façon, la qualité de ce devoir qui s'impose à nous dans tous les domaines – et pas seulement sur le sexe - à travers ce discours impératif, n'a pas pour objectif une contrainte qui peut s'assimiler à une répression. Son objectif est analogue à une utilisation positive de la

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ VS, p. 32.

⁴⁹⁴ VS, p. 30.

⁴⁹⁵ VS, p. 45.

sexualité et la manière impérative décrit le mode d'obligation morale selon lequel *le sexe doit être pris en charge par des discours analytiques.*

Injonction de la vérité de la vérité

Mais cette injonction réside au-delà du savoir, dans l'obligation, dans le devoir, pour nous puis pour les autres, d'établir des vérités qui soient des vérités de vérités. C'est dans cette procédure de véridiction – à l'intérieur même de ce cercle fermé de la finitude - que le dispositif d'aliénation et de servitude semble se boucler. Il ne faut pas seulement reconnaître le désir sexuel mais produire un savoir sur soi poussé jusqu'à la sanction de la vérité, par celui qui la détient, et pourrait la rétablir pleine et entière, cela parce qu'il possède le savoir adéquat.

Cet objectif de la vérité de la vérité est ce qui caractérise peut-être le mieux l'excès du discours moderne sur la sexualité, et la raison qui explique qu'il se soit à ce point transformé en un impératif moral. De cette manière, l'imposition en apparence rationnelle peut rejoindre l'élément passionnel en nous-mêmes, et nous faire croire à une délivrance naturelle, qui n'a rien à voir avec la liberté, mais s'apparente plutôt à une libération du plaisir, similaire à la manière dont Freud décrit le système de plaisir, c'est-à-dire comme un système qui évite les tensions. Un plaisir qui devient, par cette voie, l'allié de ce pouvoir-savoir, et qui agit comme un bénéfice secondaire :

« Comme s'il était essentiel que nous puissions tirer de ce petit fragment de nous-mêmes, non seulement du plaisir, mais du savoir et tout un jeu subtil qui passe de l'un à l'autre : savoir du plaisir, plaisir à savoir le plaisir, plaisir -savoir. » ⁴⁹⁶

Un impératif catégorique

Cet impératif concernant le savoir apparaît ainsi comme la matrice principale de cette mise en discours de la sexualité, induite et construite artificiellement par les mécanismes du pouvoir moderne, à l'intérieur du lien qu'il établit lui-même entre la vérité et le savoir.

⁴⁹⁶ VS, p. 101- 102.

Or, il nous semble que cette forme particulière du devoir de vérité⁴⁹⁷ est très proche, par certains de ses aspects, de l'impératif catégorique kantien. En particulier parce qu'il en possède toute l'ambiguïté.

Tout d'abord, à se placer seulement dans le champ de l'histoire, l'isolement de cet impératif est, on le sait, déterminé par une rupture dans le champ de l'éthique qui marque un progrès, du moins au regard de Foucault, croyons-nous pouvoir dire. Car, avec cette finitude indexée par les limites de la raison kantienne - et vice versa - c'est tout un champ moral nouveau que Kant propose. En effet, au bien antique de la philosophie eudémoniste ou hédoniste qui exploitait le plaisir, le bien-être ou le bonheur dans le sens d'un thélos, d'une finalité téléologique, Kant applique les principes transcendants de la raison pure théorique. Ainsi, en ne substituant pas une morale à une autre, il ne désigne pas ce qu'il pourrait y avoir sous les occurrences du concept de bien, mais il entend montrer comment refonder ces principes.

Ayant démontré que les lois de la nature ne peuvent s'appliquer à l'homme, qui, lui, est faillible et sujet au mal agir, il va tenter d'examiner quelles sont les conditions qui font qu'un acte est moral et cela de façon universelle. Si les lois de la nature ne sont pas celles qui s'appliquent à l'homme, la loi morale peut cependant s'appliquer à l'homme et surtout à la volonté humaine - le véritable bien - en redéfinissant la notion même de devoir. Ainsi, agir par devoir devient, à l'instar de la raison pure, un acte qui n'a ni calcul ni intérêt (le bonheur ou le plaisir) mais qui est agi pour lui-même et de façon à pouvoir faire loi en lui-même : « *le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi* ». ⁴⁹⁸

Cependant, comme on l'a vu, Foucault, à partir de la VS, débute sa généalogie de la morale, en appliquant à la tradition philosophique, aux sciences humaines et à la psychanalyse, la même critique que Nietzsche faisait à l'éthique : celle d'établir des morales pour les soumettre à leurs intérêts propres.⁴⁹⁹

Foucault poursuit donc la critique de Nietzsche, en la redéfinissant à sa manière, par le fait qu'il transfère ce qu'accomplit la raison pratique, celle de Kant, au pouvoir lui-même. La raison explorée par Kant est la raison du pouvoir explorée par Foucault.

⁴⁹⁸ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Cependant, Foucault montre en réalité le progrès du pouvoir à se servir de la raison : ce dernier agit en stratège en investissant, en amont du corps - et de la raison aussi - la sexualité.

Cette nouvelle rationalité du pouvoir, Foucault la décrit comme de plus en plus intelligente, de plus en plus savante, au fur et à mesure que progressent ses connaissances au sujet des fonctionnements possibles de la raison, des usages multiples du savoir, et des modalités différentes du mécanisme de véridiction. C'est un pouvoir qui apprend et se perfectionne sur son propre potentiel, sur ses propres mécanismes, y compris en terme de discours, au fur et à mesure que le progrès de la raison moderne s'empare de différents objets, dont le langage via la linguistique qu'elle approche petit à petit.

Foucault donne ainsi implicitement à voir comment le pouvoir arrive à nous duper selon des opérations stratégiques qui échappent à notre regard, un peu à la manière dont, chez Edgar Poe, la lettre volée à la reine échappe à Dupin parce qu'elle se trouve devant ses yeux. C'est un pouvoir qui ose et qui sait comment se servir à dessein de l'hypothèse répressive – quand il ne la produit pas lui-même.

L'impératif de mettre le sexe en discours se construit bien alors comme un impératif catégorique car il s'impose comme un impératif moral qui semble s'ordonner et se construire à partir des possibilités et des exigences de la raison, alors qu'en réalité il se construit en faveur de la rationalité propre au pouvoir. Mais dans ce dernier cas, ses effets induisent plutôt la norme que la loi, ou alors la loi ici se réduit à la norme... Car ce devoir de mise en discours, conçu pour produire des effets, doit aboutir à une normalisation de l'expérience de la sexualité ; et cela y compris sous des aspects qui ont l'air d'être spécifiques et multiples, « éclatés » comme le dit Foucault. Une norme dont l'existence explique peut être que la définition du devoir moral semble glisser, même chez Kant, vers la notion d'essence et de nature :

« La restauration en nous de la disposition au bien n'est pas l'acquisition d'un mobile pour le bien, ce mobile qui consiste dans le respect de la loi morale, nous n'avons jamais pu le perdre. »⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ Kant, La religion dans les limites de la simple raison. 1972, p. 29.

Il y a donc bien l'idée d'un devoir positif pour lui-même, et non pas restrictif. Il n'y a pas de bon et de mauvais bien, mais un rapport à une loi, une norme, qui agit, comme chez Kant, sur une volonté singulière et faillible, pour la déployer au maximum de ses capacités jusqu'à la possibilité de définir des critères communs d'une expérience morale universelle. Un tel devoir, qui est aussi celui du savoir sur sa sexualité, vaut de cette façon uniquement pour lui-même, dans le sens où c'est la valeur de la vérité pour elle-même que l'on tente de faire jouer. C'est en effet cette vérité se dégageant comme possibilité de tout interpréter, pleine et entière, se révélant comme principe catégorique, c'est-à-dire ne dépendant de rien d'autre que d'elle-même.

Cet impératif, comme matrice des discours,⁵⁰¹ peut alors régler la *polyvalence des discours* propres au pouvoir, de la même façon que l'impératif kantien se décline en un certain nombre de versions:

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »[...] « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin et jamais comme un moyen. »

L'impératif trouve de cette façon à servir les rationalités mobiles, multiples et stratégiques du pouvoir, toujours à son crédit et de manière en quelque sorte invisible.

Quoiqu'il en soit, la VS montre un sujet - impossible ou symptomatique - réduit à sa finitude et à son habitation dans un langage qui lui est transcendantal, mais qui ne peut dégager aucune vérité. Une finitude qu'il habite sur le mode de l'impératif catégorique, et que, comme nous allons le voir maintenant, Sade décrit si bien, aux yeux de Foucault, qu'il paraît, selon ce dernier, en promouvoir l'usage féroce.

Les deux figures de Sade

Pour Foucault, il semble qu'il y ait deux figures de Sade, l'une avant la VS, l'autre après. En réalité, il n'existe pas, selon nous, deux visages de Sade, mais une littérature dont

⁵⁰¹ « C'est bien dans le discours que pouvoir et savoir viennent s'articuler. Et pour cette raison même, il faut concevoir le discours comme une série de segments discontinus, dont la fonction n'est ni uniforme ni stable [...] Les relations de pouvoir- savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des 'matrices de transformations'. » VS, p 131.

Foucault se sert sous deux aspects et qu'il explore tour à tour, pour illustrer en second une rupture, celle qui l'a amené à envisager le pouvoir autrement, et en premier ce qu'il appelle l'expérience limite, celle qu'il trouve aussi chez Nietzsche, Bataille et Blanchot :

*« L'expérience c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité, et en même temps d'impossibilité. »*⁵⁰²

Avant les années 70, Sade est celui qui explore par l'écriture *une pensée de dehors* qui est capable, à l'inverse de la position du cogito cartésien, de nous rendre étranger à nous-mêmes, *étranger à notre propre culture*. Cette manière de pouvoir se penser permet ainsi de se décentrer, d'être un autre, ou autre tout simplement :

*« L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même. »*⁵⁰³

C'est en cela que, selon Foucault, Sade fait effraction, qu'il nous invite à sortir des habitudes d'une pensée conforme, et cela non seulement parce qu'il parle du sexe, mais parce qu'il rend possible la mise en forme, la mise en évidence d'une expérience limite au travers de la sexualité :

*« Il est moins aventureux de supposer que la première déchirure par où la pensée du dehors s'est fait jour pour nous, c'est d'une manière paradoxale, dans le monologue ressasant de Sade. »*⁵⁰⁴

Cette pensée du dehors recèle alors, dans ses zones d'ombre, un potentiel de vérité que ne véhicule pas, aux yeux de Foucault, cette conscience moderne éclairée par la raison,

⁵⁰² DE I, p. 43.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Foucault. La pensée du dehors.1966. DE I, texte n°38.

maîtrisée, connue. C'est pour cela que Sade est perçu par Foucault comme un précurseur de cette expérience limite telle que la saisit également la modernité. Alors qu'Hegel et Kant ouvrent de nouvelles voies à la raison moderne, Sade la projette encore plus avant, justement parce qu'il montre sa déchirure possible. Comme Hoderlin et à sa manière, Sade explore une pensée du désir dans le contexte particulier d'une pensée sans Dieu :

« C'est à la même époque que dans la poésie de Hoderlin se manifestait l'absence scintillante des dieux et s'énonçait comme une loi nouvelle l'obligation d'attendre, sans doute à l'infini, l'aide énigmatique qui vient du « défaut de dieu ». Pourrait-on dire sans abus qu'au même moment, l'un par la mise à nu du désir dans le murmure infini du discours, l'autre par la découverte du détour des dieux dans la faille d'un langage en voie de se perdre, Sade et Hoderlin ont déposé dans notre pensée, pour le siècle à venir, mais en quelque sorte chiffrée, l'expérience du dehors. »

Cette expérience du désir n'est pas n'importe laquelle, elle met en relief sa nudité, selon les propres mots de Foucault, une nudité quasiment impossible à approcher. Or, cela semble impliquer pour nous, qu'elle ne consiste pas seulement à montrer le désir comme il est, mais jusqu'où il peut aller, autrement dit à faire apparaître son potentiel d'excès.

Or, cette approche par la littérature – et non pas par la philosophie - de la limite par Sade, Foucault en fait état d'une tout autre façon dans la VS. On ne trouve plus, mise en exergue, une pensée subversive qui invente la possibilité littéraire et fictive d'exposer des expériences limites - par exemple dans la présentation de supplices normalement impossibles à supporter par les victimes - mais la sur-exhibition de l'expérience sexuelle par le discours.

La différence est importante. Elle met en évidence que l'enjeu d'une lutte contre le pouvoir ne consiste pas seulement dans une position de subversion qui ferait simplement sortir des normes. Car, aux yeux de Foucault, la résistance au pouvoir demande au préalable, que nous nous rendions compte que les mécanismes du pouvoir ne sont pas répressifs, mais au contraire permissifs à l'excès.

Toutefois, ce que Foucault semble mettre en évidence également, c'est que cet excès du désir ne peut aller sans un excès du dire. Ce n'est pas la pensée d'une expérience du sexuel où tout serait permis qui est dénoncée par Foucault, mais l'utilisation du discours impératif comme produisant la mise en forme obligatoire du sexe, et créant ainsi un excès - dérivant du sexuel sous la forme d'un savoir - à l'intérieur duquel le pouvoir trouve à se loger, historiquement d'abord à partir des techniques de la confession :

« On pourrait tracer une ligne qui irait droit de la pastorale du XVII^e siècle à ce qui en fut la projection dans la littérature, et dans la littérature 'scandaleuse'. Tout dire, répètent les directeurs : non seulement les actes consommés mais les attouchements sensuels, tous les regards impurs, tous les propres obscènes., toutes les pensées consenties. Sade relance l'injonction dans des termes qui semblent retranscrits des traites de direction spirituelle : ' il faut à vos récits les détails les plus grands et les plus étendus ; nous ne pouvons juger ce que la passion a de relatif aux mœurs et au caractère de l'homme d'autant que vous ne déguisez aucune circonstance ; les moindres circonstances servent d'ailleurs infiniment à ce que nous attendons de vos récits. »⁵⁰⁵

C'est ici que la forme impérative du discours atteint en quelque sorte son but et produit ses effets, qui ne tiennent pas seulement au sexe lui-même, et au permissif que le sexe semble sous-entendre. Car en effet, c'est à l'intérieur de cette opération d'un discours impératif - qu'évoque aussi le discours littéraire sadien - qu'a lieu à la fois cette inversion du principe moral du répressif au permissif et l'articulation d'un excès, lequel réside aussi dans l'articulation forcée du dispositif moderne de la sexualité au dispositif plus ancien de l'alliance.

C'est en se branchant sur le sexe – et sa survalorisation - comme un domaine à partir duquel se trouvent réparties les relations sociales, c'est-à-dire notamment les positions de chacun dans la famille et celles qui lui sont extérieures – lesquelles viennent en complément - que les réseaux du pouvoir vont se mettre à fonctionner : « On l'a vu, ce qui fut d'abord en jeu au tribunal de la pénitence, c'était le sexe en tant que support des relations ».⁵⁰⁶

Une famille dont le discours est toujours plus ou moins conçu comme véhiculant des devoirs et des valeurs culturellement orientés, mais qui n'est plus tout à fait la même et en tout cas pas celle que l'on croit :

« Il ne faut pas comprendre la famille sous sa forme contemporaine comme une structure sociale, économique et politique d'alliance qui exclut la sexualité ou du moins la bride, l'atténue autant qu'il est possible et n'en retient que les fonctions

⁵⁰⁵ VS, p. 30

⁵⁰⁶ VS, p. 142.

*utiles. Elle a pour rôle au contraire de l'ancrer et d'en constituer le support permanent. (...) La famille est l'échangeur de la sexualité et de l'alliance. »*⁵⁰⁷

Il n'est alors pas surprenant, selon Foucault, que dans cette position inversée, la famille qui valorisait, dans l'ancien dispositif, l'interdit de l'inceste, y trouve ici en revanche, non une permission absolue, mais un objet de fascination, et donc presque l'objet d'une attirance. C'est alors un inceste mis à nu, un peu comme le désir l'était chez Sade. Un inceste qui serait devenu l'objet d'une attention survalorisée – comme l'était avant lui le langage, l'homme etc. - en passant devant l'interdit qui lui est – et reste même, aux yeux de Foucault - coextensif :

*« Dans une société comme la notre, où la famille est le foyer le plus actif de la sexualité, et où ce sont sans doute les exigences de celle-ci qui maintiennent et prolongent son existence, l'inceste, pour de tout autres raisons et sur un tout autre mode, occupe une place centrale. Il y est sans cesse sollicité et refusé, objet de hantise et d'appel, secret redouté et joint indispensable. ».*⁵⁰⁸

Pour finir sur Sade, nous pouvons dire alors que ce qui apparaît au premier regard comme opposé dans les deux visions que Foucault a de ce dernier, se montre, à la fin de l'œuvre foucauldienne, comme complémentaire. En effet, du premier Sade, Foucault tire une pensée proche de celle d'Hoderlin, qui dit combien est grande la difficulté de penser un monde sans dieu et combien l'expérience limite peut nous faire résister à cette tentation :

*« Expérience qui devait rester alors non pas exactement enfouie, car elle n'avait pas pénétré dans l'épaisseur de notre culture, mais flottante, étrangère, comme extérieure à notre intériorité, pendant tout le temps où s'est formulée, de la façon la plus impérieuse, l'exigence d'intérioriser le monde [...] d'humaniser la nature, de naturaliser l'homme et de récupérer sur la terre les trésors qui avaient été dépensés aux cieux. »*⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ VS, p. 143.

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ DE I, p 522.

Du second Sade, il tire l'importance d'imaginer un héros moderne, un surhomme mais aussi un quidam, capable de faire face à cette incomplétude dans une réinvention et un souci de soi permanents, dans un décentrement constant lui permettant de se détacher des oripeaux de cette anthropologisation forcée et des versions de l'humanisme contemporain qui en sont des substituts :

« L'humanisme sert à colorer et à justifier les conceptions de l'homme auxquelles il est bien obligé d'avoir recours.[...]Or justement, je crois qu'on peut opposer à cette thématique souvent récurrente et toujours dépendante, de l'humanisme, le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes [...]. »

C'est ainsi que, selon nous, Foucault conçoit avec Sade l'expérience limite qu'il fera ensuite, après la VS, évoluer avec l'idée déjà posée au départ, que réside à l'intérieur de cette expérience, la possibilité d'une résistance intérieure coexistant avec notre propension à la servitude volontaire.

Heidegger : une tension résolutoire

Nous l'avons déjà évoqué, Foucault semble suivre en bien des points la démarche de Heidegger. Et cela, plus particulièrement au sujet de la critique que l'un et l'autre font de la façon dont l'ontologie moderne est parvenue à édifier un sujet souverain, progressivement transparent à lui-même, et dont la science - ou le discours médical - pourrait enfin objectiver la nature véritable. C'est pourquoi Foucault et Heidegger font logiquement la même césure dans l'œuvre de Kant. D'une part, avec l'anthropologisation dernière de l'homme. D'autre part, avec ce sur quoi ouvre la critique : la vision du monde « déjà là » du langage.

Or, ce qui est intéressant pour nous, c'est que Heidegger trouve chez Kant, à la place de ce qui pourrait constituer l'enfermement dans la finitude humaine, dont le discours s'est emparé – de manière stratégique, au moins dans un second temps - ce qui pourrait en définitive constituer une liberté possible, une sortie, voire un remède qui s'opère à partir des qualités du langage, dans une de ses utilisations possibles, non à partir d'une intention d'objectivation mais en s'exerçant à partir d'un des modes du subjectif : l'imagination.

Ainsi au départ, pour Heidegger, la philosophie se trouve engagée, pour une part au moins, dans une erreur propre à l'ensemble de l'histoire de la métaphysique :

*« Les origines dont relèvent l'anthropologie traditionnelle la définition grecque de l'homme et la directive théologique montrent bien qu'en s'attardant à déterminer l'étant « homme » dans son essence, on a laissé dans l'oubli la question de son être, cet être étant plutôt conçu comme allant de soi au sens d'être là devant le reste des choses créées. »*⁵¹⁰

En effet, pour Heidegger, c'est en se plaçant dans le champ du langage comme déterminant pour l'expérience humaine, que la question de l'être doit être posée :

*« L'anthropologie traditionnelle implique la définition de l'homme : zóon lógon échon, interprétée animal rationale, le vivant doué de raison. Mais le genre d'être du zoon est entendu ici au sens d'être là devant, de ce qui se présente. Le logos est un équipement supérieur dont le genre d'être reste aussi obscur que celui de l'étant qui en est ainsi composé. »*⁵¹¹

Si comprendre ce que signifie « être » dépend alors de pouvoir faire la différence avec l'étant, l'étant, lui, ne peut se dispenser de l'analyse du langage qui constitue sa vérité voilée, autrement dit son potentiel de vérité.

Mais l'utilisation de l'œuvre de Kant ne s'arrête pas là. Dans le colloque de Davos avec Cassirer sur le Kantisme, Heidegger exprime l'idée que la première version de la critique – et celle-là seulement - va dans le sens de maintenir une véritable tension, – c'est le sens où l'entend Foucault -, un réel écart entre l'empirique et le transcendantal.

Ainsi, pour Heidegger, l'impératif catégorique, à bien y regarder, parce qu'il marque également notre rapport à la loi, ne nous isole pas seulement dans la finitude mais laisse en réalité d'autres solutions, d'autres options qui se déploient dans le sens d'un infini retrouvé paradoxalement du côté de la transcendance :

« On se trompe si l'on conçoit l'éthique kantienne sans voir la fonction interne de la loi pour le Dasein. Mais la question porte sur le comment de la structure du Dasein : est-elle finie ou infinie ? Dans cette Question, il y a un problème tout à fait

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Heidegger. *Etre et temps*, p.10.

central. C'est précisément dans ce que l'on met comme infinitude constitutive qu'apparaît le caractère de la finitude [...]

*Infinie dans le sens d'une compréhension de l'être, cette infinitude de l'ontologique est essentiellement liée à l'expérience ontique, si bien que l'on doit dire inversement : cette infinitude qui se fait jour dans l'imagination est précisément l'argument le plus fort pour la finitude.*⁵¹²

La question que l'on se posera est alors beaucoup plus simple que ne l'est la réponse : de la Volonté de savoir à l'Usage des plaisirs et au Souci de soi, Foucault – en utilisant aussi Kant de manière paradoxale, comme le fait Heidegger mais d'une autre manière et plus implicitement - ne fait-il pas le même chemin au sujet de l'objet discours ? Car, en somme, le discours, envisagé négativement dans le premier tome de l'histoire de la sexualité, comme moyen stratégique du pouvoir, va se transformer, dans les deux autres tomes, à l'intérieur de l'exercice ascétique de l'Antiquité grecque, en un usage positif, dans une dimension du langage en deçà de l'excès du discours propre à la Volonté de Savoir.

Par ailleurs, si le premier sujet asservi de la sexualité était un sujet fictif, celui du Souci de soi n'est-il pas, lui aussi, fictif mais dans un sens positif cette fois, au regard de sa liberté et du souci de soi qu'il s'autorise lui-même, indépendamment des formes du pouvoir ?

Il y aurait donc deux modalités éthiques du devoir, construites autour de deux types de discours qui s'opposent. La première appartient au sujet réflexif souverain du cogito cartésien de la Volonté de savoir, enfermé dans une transcendance qui n'a d'autres objectifs que de l'emprisonner dans sa finitude. Mais avec le cours sur le courage de la vérité qui prolonge les deux volumes, apparaît un autre discours, une autre forme morale de discours de vérité sur soi qu'englobent toujours la pratique et la position éthique du Souci de soi : la parrhèsia, ce que l'Antiquité appelle le « dire vrai » ou le « franc parlé » :

« (...) une technique d'existence très particulière, puisque elle constitue une espèce d'activité verbale dans laquelle celui qui parle entretient un rapport spécifique à la vérité à travers la franchise, une certaine relation à sa propre vie à travers le danger, un certain type de rapport à soi-même et aux autres à travers la critique (autocritique ou critique d'autres personnes), et un rapport spécifique à la loi morale à travers la liberté et le devoir (...). Dans la parrhèsia, celui qui parle fait usage de sa liberté, et

⁵¹² Heidegger. *Etre et temps*, p. 10.

choisit le franc parlé au lieu de la persuasion, la vérité au lieu de la fausseté ou du silence, le risque de la mort au lieu de la vie et de la sécurité, la critique au lieu de l'adulation et le devoir moral au lieu de son propre profit ou de l'apathie morale".

Ce dire vrai, Foucault l'analyse comme l'une des attitudes philosophiques qu'il distingue de la prophétie, de la sagesse, de la position technicienne, et il l'oppose symétriquement à l'utilisation du discours que l'on trouve dans la VS, car, en toutes choses, il ne se détache jamais de l'irréductibilité structurelle et fondamentale entre la vérité, le pouvoir et l'éthos.

CHAPITRE XVIII

DIEU EST MORT

*Le père est une métaphore*⁵¹³

Lacan

Ce que Lacan entend mettre en exergue, à chaque fois qu'il le peut, à travers cette généalogie de la morale qui lui fait parcourir une succession d'éthiques, c'est le fait que le sujet n'est pas le producteur du langage comme ce dernier le croit, et qu'il en soit le support signifie nécessairement que le langage toujours le précède. Après la destitution de la conscience par Freud comme pôle de direction suprême de la conduite, Lacan remet en quelque sorte la raison à la bonne place :

*« La raison, le discours, l'articulation signifiante comme telle, est là au départ, ab ovo, elle est là à l'état inconscient, avant la naissance de toute chose pour ce qui est de l'expérience humaine, elle est là enfouie, inconnue non maîtrisée, non sue par celui là même qui en est le support. »*⁵¹⁴

Ainsi cette lente montée vers la raison, cette sorte de conscience idéale de moins en moins superstitieuse, de plus en plus axée sur la vie d'ici-bas, et de mieux en mieux transparente à elle-même, que tente de reconstituer l'histoire classique et surtout moderne, se trouve sérieusement remise en cause.

Nous l'avons dit, Lacan trouve dans Hegel un appui important pour élaborer le sujet du désir. Mais dans le séminaire sur *l'Éthique*, il s'éloigne des thèses hégéliennes pour se

⁵¹³ SV, p. 28.

⁵¹⁴ S VII, p 245.

rapprocher de l'ontologie d'Heidegger afin d'aborder ce qui l'intéresse particulièrement à partir de cette époque : la création du trou, celle de la Chose comme un *ex nihilo*. Aussi la critique de Hegel correspond-elle à ce moment pour Lacan, au fait essentiel que le mécanisme de la cure n'est pas réductible à cette montée de la conscience, au sens où la raison doit se réaliser entièrement dans la fin de l'histoire entrevue et souhaitée par Hegel. Car, pour Lacan, la conscience est à l'image du moi, peu fonctionnelle quant à nous donner le savoir de l'inconscient – en particulier sur la sexualité - comme Freud le découvre dès *l'Esquisse*, et productrice de mécanismes imaginaires particulièrement leurrant.

Cependant à raisonner où l'on est arrivé dans cette partie, Hegel est l'un des premiers penseurs modernes à mettre en relief l'un des thèmes les plus saillants de la modernité, celui de la mort de Dieu : *Le sentiment sur lequel repose la religion moderne est le sentiment que Dieu est mort* ⁵¹⁵ Pour Lacan, qui se place au-delà du sentiment, au niveau du signifiant, la mort de Dieu comme référence de la pensée moderne possède en réalité une valeur ambiguë qu'il convient d'analyser en reprenant ce qu'en a dit Freud lorsqu'il lie la mort de Dieu à celle du père de la horde primitive.

Dieu est mort

Toutefois, Nietzsche en écrivant *Dieu est mort et c'est nous qui l'avons tué* est sans doute celui qui a le mieux exprimé l'ambiguïté que comporte le savoir moderne de cette mort supposée. Car, si l'usage de l'indicatif présent en fait un fait neutre, l'explication du meurtre sous la forme d'une copule fait, elle, surgir la dimension voilée d'un affect lié à la culpabilité à la manière dont V. Hugo nous dit que « *l'œil était la tombe et regardait Caïn* ».

Aussi proclamer la mort de Dieu, pour Nietzsche, ne consiste pas en effet en la simple reconnaissance d'une positivité historique, mais en une véritable interprétation. Il ne s'agit pas de constater un phénomène mais de rechercher des effets de vérité dans une construction discursive.

Freud, on le sait, s'est toujours prétendu obligé de garder, selon ses dires, ses distances vis-à-vis de Nietzsche, par honnêteté intellectuelle et pour ne pas se retrouver à revendiquer la paternité d'idées qui n'étaient pas les siennes, mais dont il constatait la grande proximité. Pour notre part, nous ne nous engagerons pas sur la question de savoir si Freud avait, ou non,

⁵¹⁵ Foi et savoir : cité par Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, Vol. 1, « La pensée », Paris, PUF, 1981, p. 24.

beaucoup lu Nietzsche - bien que cela paraisse fort probable. Nous nous bornerons à constater qu'aux yeux de Lacan, dans ce séminaire et d'une façon générale, Freud suit Nietzsche au sujet de la mort de Dieu, et en pousse, encore une fois, très loin - plus que Nietzsche peut être - les implications pour notre modernité.

Freud, Lacan et la religion

Nous l'avons plusieurs fois répété, en plaçant au centre de la psychanalyse l'histoire d'Œdipe, l'interdit sur la mère devient le symbole d'une régulation du destin sexuel de chacun. Mais pour Freud, la culture va trop loin dans ses idéaux de maîtrise et finit par abaisser la valeur de la vie sexuelle, au point, à ses yeux, de produire de véritables névroses.

Concernant cette répression, la religion a une part de responsabilité parce qu'elle est une source inépuisable d'illusions :

« Sa technique consiste à rabaisser les forces de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, ce qui présuppose l'intimidation de l'intelligence. »⁵¹⁶

Comme Marx au fond, Freud analyse la religion comme un délire de masse, capable par les normes, les contraintes et les mécanismes identificatoires qu'elle produit, « *d'épargner à de nombreux hommes la névrose individuelle. Mais guère plus.* »⁵¹⁷

Au sujet de la religion, Lacan adopte une position différente. Nous l'avons vu dans le commentaire de Saint Paul au sujet du péché, les textes religieux nous livrent, selon lui, un savoir précieux sur notre organisation psychique, sur sa structure, et montrent comment s'organise et se motive en profondeur le champ de l'éthique de notre histoire :

« Il y a quelque paradoxes à exclure pratiquement du débat et de l'examen des choses, des termes et des doctrines qui ont été articulés dans le champs propre de la foi, sous prétexte qu'ils appartiennent à un domaine réservé aux croyants [...] la ligne des comportements qui ont motivé un certain nombre de direction dans l'éthique concrète

⁵¹⁶ Freud, *Malaise dans la culture*, p. 16.

⁵¹⁷ Ibid.

*des générations, appartient à notre examen, et même requiert dans son registre propre et dans son mode d'expression, toute notre attention. »*⁵¹⁸

C'est pourquoi, pour Lacan, les textes chrétiens qu'il examine, font du savoir de la masse un savoir particulièrement précieux dans le registre de la croyance ; croyance qu'il assimile à une vérité, dont l'efficacité est aussi de mettre en exergue, tout au moins de déposer devant nos yeux, la part d'ignorance d'où elle vient :

*« Pour eux, si nous supposons qu'ils y croient vraiment, ce ne sont pas des croyances ce sont des vérités. Ce à quoi ils croient qu'ils croient, qu'ils y croient, ou qu'ils n'y croient pas – rien n'est plus ambigu que la croyance. Une chose est certaine, c'est qu'ils croient le savoir. C'est là un savoir comme un autre, et à ce titre cela tombe dans le champ de l'examen que nous devons accorder à tout savoir, dans la mesure même où, en tant qu'analyste, nous pensons qu'il n'est pas de savoir qui ne s'enlève sur un fond d'ignorance. C'est cela qui nous permet d'admettre comme tels bien d'autres savoirs que le savoir scientifique fondé. »*⁵¹⁹

Je suis celui qui est

Dans le séminaire qui nous intéresse particulièrement, Lacan montre comment l'Éthique traditionnelle qui prétend rectifier ce savoir religieux fait dériver ce savoir à son profit, c'est-à-dire au profit d'une éthique du Bien, dont émane en définitive une éthique de la conscience.

Dans la Bible, Lacan⁵²⁰ repère de cette façon que Dieu dit à Moïse « je suis ce que je suis » et non pas « je suis celui qui est » comme le texte est parfois interprété :

*« Et Moïse dit à Dieu : Voici je vais trouver les fils d'Israël et je leur dis : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me disent : Quel est son nom, que leur dire ? Dieu dit à Moïse : Je suis ce que je suis, Ehyeb asher Eyah. »*⁵²¹

⁵¹⁸ S VII, p. 305.

⁵¹⁹ SVII, p. 202.

⁵²⁰ Qui ne cite pas ses sources

⁵²¹ La Bible, Exode 3-13-14 a. Site lueur.org : la bible

Ce « Je suis ce que je suis », plus proche de la traduction anglaise « *I am that I am* », Lacan le situe en correspondance avec la façon dont le signifiant Dieu lui-même répond du nom du père. Mais surtout il montre que le texte religieux illustre à sa manière la difficulté d'appréhender précisément ce qu'est un père. Or cette énigme est justement celle que selon Lacan Freud nous lègue en inventant le mythe du meurtre du père de la horde primitive

Cependant, pour Lacan, il va s'agir de montrer que Freud est aussi paradoxalement pris dans la tradition aristotélicienne. Le père, pour Freud, renvoie, comme Dieu, à une origine. Alors que pour Lacan, c'est une création *ex nihilo*, c'est avant tout un signifiant : « *Le père est une métaphore* ». Le père continue bien d'être celui qui porte un interdit sur la jouissance, mais il n'est pas ce père finalement un peu stéréotypé que Freud parfois, mais surtout ses disciples, mettent au centre de l'univers psychique :

« Moyennant quoi, l'idéal de Freud est cet idéal tempéré d'honnêteté que l'on peut appeler, en donnant au mot son sens idyllique, l'honnêteté patriarcale. Le père de famille y est une figure aussi larmoyante qu'il vous plaira, et que vous propose un certain idéal humanitaire qui vibre dans telle pièce bourgeoise de Diderot, voire dans les figures auxquelles se complait la gravure du XVIII siècle. »⁵²²

Lacan semble dire que même si Freud fait le poids concernant la morale⁵²³, l'assimilation du père comme personnage – et non comme nom - à la figure de Dieu nous reconduit en réalité vers la tradition avec laquelle précisément l'œuvre de Freud fait aussi rupture.

La division du sujet

Pour Lacan, la religion chrétienne est construite sur ce savoir inconscient, qui est non pas que Dieu n'existe pas – ou que dieu est mort - mais que son existence repose en définitive sur l'opération signifiante de sa mort, qui est l'opération du signifiant lui-même. En effet, si le nom commun négative déjà la chose qu'il est censé désigner, la tue, le nom propre qui désigne la fonction paternelle n'existe exclusivement qu'à partir de sa fonction signifiante et

⁵²² S VII, p 208.

⁵²³ Lacan : Conférence de Bruxelles sur l'Éthique de la psychanalyse. 1960.

métaphorique. C'est pourquoi Lacan, jouant lui-même sur les opérations du signifiant et celles de la chaîne signifiante, peut en conclure que si Dieu est mort c'est qu'il l'est depuis toujours.

Mais en jouant sur les mots, il signifie aussi que la fonction paternelle à la fois répond et agit en supplément par contre coup à la dimension de division du sujet. C'est au travers de cette division que le sujet va saisir ce qu'il en est de la fonction du père, mais aussi d'une certaine manière être la cause de ce qu'il va lui manquer comme savoir :

« Dieu est mort » seulement voilà Dieu ne le sait pas : ça ne change rien, pour que ça change il faudrait qu'il existe [...] Et on fait comme si ça changeait quelque chose au sujet de la liberté et de la jouissance : la jouissance nous reste interdite comme devant, devant que nous sachions que Dieu est mort. »⁵²⁴

Ce registre du *il ne savait pas qu'il était mort* est abordé en fait par Lacan dans son séminaire précédent, *Le désir et son interprétation* (séminaire VI). Lacan revient en effet sur un rêve analysé par Freud:

« Après avoir parlé du complexe d'Œdipe pour la première fois, il n'est pas vain de remarquer ici que ce complexe d'Œdipe, il l'introduit dans la science des rêves à propos des rêves de mort des personnes qui nous sont chères. »⁵²⁵

Un patient raconte son rêve à Freud. Il rêve que son père est mort, seulement son père, lui, ne sait pas qu'il est mort. Lacan s'engage ici dans la différence qu'il fera désormais entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation qui est la marque de la division subjective. Ce que raconte le rêveur à Freud s'institue sur deux plans : il y a l'énoncé qui dit « il était mort » et il y a « il ne savait pas », qui caractérise l'énonciation. Cette énonciation nous dit en quelque sorte que ce qui est refoulé par le sujet, ce sont les désirs de mort, ce que Freud avait perçu lui-même :

« Il ne sait pas, dit le rêve absurdement, qu'il était mort. C'est là que s'arrête le texte du rêve. Et ce qui est refoulé pour le sujet, qui n'est pas ignoré du père phantasmatique, dont Freud nous dit qu'il est le signifiant que nous devons considérer comme refoulé. »

⁵²⁴ S VII p 217.

⁵²⁵ S VI. Séance du 4 mars 1959.

Ce « il ne savait pas », que Lacan va placer également dans la bouche d'Œdipe lui-même, correspond à notre situation de moderne. Maintenant, on croit savoir effectivement que Dieu est mort, on croit savoir que le père *est un personnage boiteux*, mais ce qu'on ignore par la même occasion ce sont les fantasmes de mort et de jouissance auquel le délitement du nom du père peut aboutir. Mais il faut pourtant compter sur le Surmoi, qui, lui devient bien plus féroce car « *l'homme qui a incarné la mort de Dieu est toujours là [...] avec ce commandement qui ordonne d'aimer Dieu* ».

Aime ton prochain comme toi même

Concernant la modernité, Freud selon Lacan est si impliqué dans l'examen de ses signifiants fondamentaux, qu'il en vient donc à construire un mythe :

« *L'important de Totem et tabou, c'est d'être un mythe, et on l'a dit, peut être le seul mythe dont l'époque moderne ait été capable. Et c'est Freud qui l'a inventé.* »⁵²⁶

Chez Freud, nous dit Lacan, Dieu est tout de suite, et explicitement, assimilé au Père. Il est en cela l'équivalent de n'importe quel chef, qu'il soit politique, religieux ou tribal. Artificiels ou non, le groupe et la foule fonctionnent *avec le mirage ou l'illusion qu'un chef est là et aime tous les individus*.⁵²⁷ En ce sens, la religion comme la culture sont construites autour d'un besoin d'amour, de sécurité, et de réponses en partie illusoires à ce besoin. Religion et culture reposent donc en partie sur la permanence dans le psychisme du premier état de dépendance totale du nourrisson :

« *Pour ce qui est des besoins religieux, la dérivation à partir du désaide infantile et de la désirance qu'il éveille pour le père ne semble pas pouvoir être écartée, d'autant plus que ce sentiment n'est pas une simple prolongation de la vie enfantine, mais est considérablement du fait de l'angoisse devant la superpuissance du destin.* »⁵²⁸

⁵²⁶ S VII, p. 208

⁵²⁷ Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*.

⁵²⁸ Freud, *Malaise dans la culture*, p 14.

Cet intérêt pour la question du père, Freud l'associe, paradoxalement, à son rejet de toute croyance religieuse, à la mort de Dieu précisément. Freud effectue son analyse de la fonction paternelle autour d'un mythe qu'il invente lui-même : celui du meurtre du père de la horde primitive, et auquel il consacre un des ses livres les plus surprenants, *Totem et Tabou* (1913). Ce meurtre le captive tellement, qu'il finit par produire une généalogie du christianisme lui-même autour de ses occurrences, qu'il situe à différents moments d'une histoire plus ou moins mythique, elle aussi.

Car, en effet, il y a un premier meurtre, celui du père primitif. Les fils tuent le père tout-puissant - celui qui possède toutes les femmes - puis le mange au cours d'un repas totémique. Pris de remord, mais aussi par crainte de la vengeance paternelle ou du retour du crime qui pourrait se porter sur eux, ils instituent le père mort sous la figure du totem.

En devenant cette figure totémique, ce dernier incarne alors le crime tabou et l'interdit, c'est-à-dire en quelque sorte la Loi dans sa généralité. C'est de ce crime élevé au rang d'interdit, que naît la culture pour Freud. Elle naît ainsi du refoulement et de l'interdit portés sur des désirs inconscients.

Pour Lacan, ce qui est essentiel ici, c'est que le meurtre précède l'interdit comme le péché précède le commandement. Freud nous montre en somme l'articulation, complexe mais essentiellement solidaire, de la loi et de la transgression :

*« La transgression dans le sens de la jouissance ne s'accomplit qu'à s'appuyer sur le principe contraire sur les formes de la loi. Il fallait que le péché eût la loi pour que, dit Paul, il pût devenir- rien ne dit qu'il y parvint, mais put entrevoir de le devenir, démesurément pécheur. »*⁵²⁹

En 1939, dans un second temps – bien plus tard - vient s'ajouter l'étude de Freud sur la religion de ses pairs, *Moïse ou le monothéisme*, qui vient parachever l'analyse de la question du père, toujours considérée à partir du meurtre de ce dernier.

Rappelons que, selon Freud, il y a en fait deux Moïse. L'un, *Moïse l'Égyptien*, est un rationaliste, il est celui qui porte le lucide message monothéiste dont Freud lui-même trouve certains des fondements dans la tradition égyptienne solaire unitaire d'Akhenaton. L'autre,

⁵²⁹ SVII, p 212.

Moïse le Midianite, est celui dont il fait en quelque sorte dériver l'obscurantisme de la religion.

Ce que Freud croit voir - et qu'il interprète à sa façon - dans l'histoire de ses pairs, l'histoire de la religion judaïque, et ce qui n'est pas dit explicitement mais pourtant fonctionne de façon causale, c'est que Moïse l'Égyptien a été tué. Or, avec ce nouveau meurtre redondant du premier, Freud explique le procès chrétien interne lui-même et la manière dont le message monothéiste a pu achever de se construire et trouver son aboutissement dernier dans la mort du Christ :

« Ce message s'est trouvé lié dans le refoulement, du meurtre du grand homme [...]. Et c'est précisément par là, nous dit Freud, qu'il a pu être véhiculé, conservé dans un état d'efficacité que nous pouvons mesurer dans l'histoire. C'est si près de la tradition chrétienne que c'en est impressionnant. C'est pour autant que le meurtre primordial du grand homme vient dans un second meurtre, qui, en quelque sorte, le traduit et le promet au jour, celui du Christ que le message s'achève. C'est pour autant que la malédiction secrète du grand Homme, qui n'a lui-même son pouvoir que de raisonner sur le fond du meurtre inaugural de l'humanité, celui du père primitif que vient enfin au jour, que s'accomplit ce qu'il faut bien appeler, parce que c'est dans le texte de Freud, la rédemption chrétienne. »⁵³⁰

C'est à ce point terminal concernant le doute et la culpabilité - qu'évoque le thème de la rédemption comme l'évoquait également l'assertion de Nietzsche - que Lacan reprend la question de la mort de Dieu, liée à la mort du père chez Freud.

Déposant ce mythe, Freud nous lègue ainsi un mystère qu'il convient de percevoir afin d'en poursuivre l'analyse. Or Lacan reprenant celui-ci – lequel reste, selon lui, en grande partie incompris – entend montrer que la fiction d'Œdipe, analysée par Freud, peut être assimilée à une version de la mort du père construite par le fils. Il s'agit alors d'une vision du père par le fils, qu'il faut analyser pour ne pas s'en tenir à un sens premier ; et pour voir surtout que le mythe articule en réalité deux temps, celui du meurtre et celui du retour de l'amour :

⁵³⁰ S VII, p. 205.

« L'instauration d'un consentement inaugural [...] est un temps essentiel dans l'institution de cette loi, dont tout l'art de Freud est de la lier au meurtre du père, de l'identifier à l'ambivalence qui fonde alors les rapports du fils au père, c'est-à-dire au retour de l'amour après l'acte accompli ».

Lacan entend montrer que la mort du père ne débouche pas sur la jouissance car celle-ci reste non seulement interdite, mais renforce d'avantage encore la dimension de l'interdit:

*« Cet acte est tout le mystère ; il est fait pour nous voiler ceci, que non seulement le meurtre du père n'ouvre pas la voie vers la jouissance que la présence de celui-ci était censée interdire, mais il en renforce l'interdiction. Tout est là, et c'est bien là, dans le fait comme dans l'explication, la faille. L'obstacle étant déterminé sous la forme du meurtre, la jouissance n'en est pas moins interdite, et bien plus, cette interdiction est renforcée ».*⁵³¹

Cet obstacle esquissé sous la forme du meurtre est en quelque sorte ce qui nous trompe, nous Modernes, encore plus que les Anciens. Car si l'on considère que nous vivons au temps de la mort de Dieu, il faut admettre que cette mort de Dieu ne nous promet en rien la jouissance, bien au contraire :

*« Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort, entendons que lui croit le savoir. Pourquoi Freud s'engage t'il dans ce paradoxe ? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure : Si Dieu est mort, plus rien n'est permis. »*⁵³²

Freud, en isolant certains des traits fondamentaux du père sous la figure de Dieu, s'approche de la fonction paternelle dans sa valeur de signifiant. Cependant, Freud reste aussi prisonnier du mythe qu'il construit. On peut avancer que, dans une certaine mesure, il n'analyse pas jusqu'au bout sa propre position par rapport au père. C'est ainsi que Lacan pourra dire qu'à force de « déboulonner » la figure du père, Freud ne pouvait lui-même être

⁵³¹ S VII, p. 207.

⁵³² S VII, p. 208.

tout à fait un bon père: « *A être le premier à démystifier la notion du père, Freud lui-même, je le dis en passant n'était pas un bon père* »⁵³³.

Toutefois ce que Freud n'ignore pas, c'est la position ambivalente du fils dont l'amour finit par recouvrir les souhaits de mort. C'est cette position morale intérieure forcée dont Freud aura l'intuition, en dénonçant la férocité voilée du commandement de l'amour du prochain.⁵³⁴

Freud nous lègue ainsi bien des enseignements fondamentaux sur la question du père, et parmi cela le fait qu' « *il est souhaitable qu'au cours de toute aventure du sujet, il y ait, sinon le père comme un Dieu, au moins comme un bon père* » ; cela à condition que tout soit « *en ordre du côté du nom du père, c'est-à-dire du côté du Dieu qui n'existe pas* »⁵³⁵.

On voit bien que la question du père et de sa fonction chez Lacan, à la suite de Freud, repose sur une dimension logique qui doit traduire non un idéal mais une position d'équilibre laquelle se révèle en réalité très complexe pour chacun.

⁵³³ S VII, p. 214.

⁵³⁴ Ce que nous verrons au chapitre suivant.

⁵³⁵ S VII, p. 213

CHAPITRE XIX

L'AMOUR DU PROCHAIN

Le vrai père, le père symbolique, est le père mort

Lacan ⁵³⁶

La disparition du père, pour Lacan, n'ouvre pas sur la possibilité de la jouissance que sa présence devait normalement interdire, comme on l'a vu, mais en outre - contrairement à ce qui est attendu au premier abord - plus la morale interdit, plus le Surmoi, que Lacan assimile à un parasite, devient gourmand :

« Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles de son surmoi. » ⁵³⁷

C'est à ce point que Lacan reprend l'œuvre finale de Freud, le *Malaise dans la civilisation*, et qu'il l'articule à sa façon à la trilogie du meurtre du père (le père de la horde, Moïse et le Christ), pour montrer quels sont les impacts éthiques – mais aussi cliniques – d'un savoir moderne supposant la mort de Dieu.

⁵³⁶ Lacan, "La situation de la psychanalyse en 1956", in *Écrits I*.

⁵³⁷ S. VII, p. 208.

Dieu, le Père et le signifiant

Pour Lacan, nous l'avons vu, le savoir dans les religions est à prendre, comme il le dit lui-même, « au pied de la lettre », la lettre étant celle de l'inconscient. C'est donc un savoir auquel s'attachent des vérités liées dans un mythe – ou une fiction – qu'il faut analyser.

La valeur du mythe, Lacan l'avait déjà indiquée dans le séminaire sur la relation d'objet lors de la reprise de l'analyse par Freud d'une phobie infantile, celle du petit Hans. Au travers du cas relaté par Freud, il montre comment Hans tente de restructurer un monde possible pour lui, où il aurait sa place par la parole et par la production d'histoires – ce qui correspond à ce que Freud appelle les théories sexuelles infantiles. Lacan établit alors une analogie entre d'une part les différentes versions des historiettes que fait Hans au cours des séances et qui révèlent sa tentative de résoudre – aussi bien par la phobie elle-même d'ailleurs - les énigmes de sa position sexuelle dans le triangle œdipien et, d'autre part, la façon dont C. Lévi-Strauss analyse les mythes des sociétés dites primitives.

C'est en 1956, dans une conférence à laquelle Lacan assiste, que l'anthropologue définit d'une part le mythe, d'autre part sa méthode d'analyse. Ainsi, si le mythe est toujours orienté vers une version de l'origine, il s'agit de l'étudier non pas simplement – ou pas seulement - en rapport avec la culture spécifique dont il est issu, mais dans sa combinatoire, c'est-à-dire au travers de ses éléments linguistiques propres et d'en prélever à la fois ce qui varie et les invariants qu'il appelle des mythèmes.

De cette façon, on peut voir, selon Lacan, que le mythe – qu'il appartienne à la dimension de la névrose individuelle ou à celle de la culture collective - articule alors des vérités qui ont trait au fonctionnement de l'inconscient, en tant que le langage lui donne sa structure :

*« Ce que l'on appelle un mythe, qu'il soit religieux ou folklorique, à quelque étapes de son legs qu'il soit pris, se présente comme un récit, [...] le mythe a dans l'ensemble un caractère de fiction. Mais cette fiction présente une stabilité qui ne la rend aucunement malléable aux modifications, ou, plus exactement, qui implique que toute modification en implique de ce fait une autre, suggérant invariablement la notion de structure. »*⁵³⁸

⁵³⁸ S IV, p. 253.

C'est ainsi que Lacan en vient à formuler que si le mythe a une structure, la vérité, en retour, possède elle-même une structure de fiction. Or, c'est bien à travers cette dimension du mythe, que Lacan reprend le legs de Freud, celui du savoir qu'il a pu établir sur l'inconscient et du savoir de la tradition religieuse. Cette fonction du mythe, c'est ce qui explique pour lui à la fois comment Freud en vient à construire lui-même un mythe et pourquoi ce dernier peut trouver dans l'histoire religieuse, en dépit de son athéisme, de quoi s'instruire sur la fonction paternelle :

*« Le seul lieu d'où il puisse être répondu de façon pleine et valable à l'interrogation sur le père, c'est dans une certaine tradition (...) Si le père doit trouver quelque part sa synthèse, son sens plein, c'est dans une tradition qui s'appelle la tradition religieuse. »*⁵³⁹

Il en est ainsi des vérités que produisent les textes chrétiens, lesquelles dévoilent à leur manière que, si Dieu est mort, c'est qu'il l'est depuis toujours. Car en effet, pour Lacan, la tradition révèle le savoir d'une synchronie entre l'existence de Dieu et sa mort :

*« Observons que seul le christianisme donne son contenu plein, représenté par le drame de la passion, au naturel de cette vérité que nous avons appelé la mort de Dieu. »*⁵⁴⁰

Une synchronie qui illustre la capacité du signifiant d'être créé *ex nihilo*. Ainsi, comme le dit Lacan, si « le mot tue la chose » c'est qu'un signifiant, en se substituant à l'objet qu'il était censé désigner, efface ce dernier à son profit pour devenir un signifiant pour un autre signifiant. Cependant, Lacan montre en effet que, pour Freud, « *la mort de Dieu et l'amour du prochain sont historiquement solidaires* ». ⁵⁴¹

Dans la séance XIV du séminaire, consacrée à l'amour du prochain, en faisant brièvement allusion à l'approche de Dieu par Freud - comme l'équivalent à l'amour intellectuel de Dieu de Spinoza - Lacan montre comment Freud est parvenu, comme Spinoza, à réduire en somme le père à un signifiant. C'est une réduction qui vaut dans le champ de l'éthique, pour autant que celui-ci est, pour Lacan, similaire à celui de la psychanalyse, mais il

⁵³⁹ S IV, p. 373.

⁵⁴⁰ S VII, p. 227.

faut cependant rappeler que, paradoxalement, cette réduction signifiante est elle-même induite par la science.

En effet, dans le séminaire sur les psychoses, Lacan avait parlé de cette réduction de la nature au signifiant :

*« Dégager une loi naturelle, c'est dégager une formule insignifiante, moins elle signifie quelque chose, plus on est content. C'est pourquoi nous sommes parfaitement contents de l'achèvement de la Physique Einsteinienne. Vous auriez tort de croire que les petites formules d'Einstein qui mettent en rapport la masse d'inertie avec une constante et quelques exposants, aient la moindre signification. C'est un pur signifiant. »*⁵⁴²

Ce qui permet à Lacan d'attacher la valeur du subjectif, telle qu'elle se trouve reliée à celle de l'inconscient, dans un sens opposé à l'objectif, mais à la fois comme étant *du côté de celui qui parle* et aussi comme *quelque chose que nous rencontrons dans le réel*. C'est ce que fait aussi la science, à ceci près qu'un sujet est celui qui est *capable de se servir du signifiant*, et qu'il est ainsi lui-même un sujet pour un autre sujet, un *sujet du signifiant*. C'est ce jeu du signifiant dans une dimension logique qui est possible dans un mythe et auquel celui-ci se livre, si l'on peut dire, par opposition à la science, qui, elle, ne s'y intéresse pas.

Lacan nous le rappelle souvent, Freud n'ignore pas cette dimension du signifiant, même s'il ne peut pas la formuler. Ainsi, s'il est capable d'aborder le père réel dans sa fonction normalisatrice du désir au sein du triangle œdipien, il ne néglige pas pour autant *le nom du père* :

*« [...] en disant que dans l'histoire humaine, la reconnaissance de la fonction du père est une sublimation essentielle à l'ouverture d'une spiritualité, qui représente comme telle une nouveauté, un pas dans l'appréhension de la réalité comme telle. »*⁵⁴³

Pourtant, ce que Lacan a montré dans les séminaires précédents, c'est que la psychanalyse doit repenser la question du père, précisément en reprenant le mythe œdipien. Car, en dépit de la justesse éthique freudienne vis-à-vis de la jouissance comme un mal,

⁵⁴² S III, p. 208.

⁵⁴³ S VII, p. 213.

Lacan, dans sa pratique, observe à la fois combien la version freudienne, et surtout celle de ses disciples, est insuffisante, mais aussi combien le savoir psychanalytique, qui s'est déposé ainsi dans la culture – y compris celle de la psychanalyse –, fait lui-même symptôme.

C'est pourquoi Lacan, depuis le début des séminaires, s'attache à redéfinir la fonction paternelle autour des trois instances du symbolique, de l'imaginaire et du réel. De cette manière, il entend redéfinir également ce que sont les carences du père, dont on parle tant sans savoir précisément ce dont il s'agit.

Dans *Les Psychoses* (séminaire III), il avait montré que, chez le psychotique, le père était un signifiant *forclos*, c'est-à-dire tout à fait absent. Dans l'étude de la relation d'objet, il s'était attaché à reprendre les carences paternelles du petit Hans. Dans *Les formations de l'inconscient*, il reprend le complexe d'Œdipe sous la forme des trois pères (père symbolique, père imaginaire, père réel) mais aussi des trois *manques d'objet*, qu'il articulera dans un second temps au graphe du désir. Ainsi il peut conclure :

« Le père est un signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant [...] Le père est un signifiant substitué à un autre signifiant (...) Et là est le ressort, et l'unique ressort essentiel du père en tant qu'il intervient dans le complexe d'Œdipe. Et si ce n'est pas à ce niveau que vous cherchez les carences paternelles, vous ne les trouverez nulle part ailleurs. »⁵⁴⁴

Les trois temps de l'Œdipe

Pour comprendre le rôle possible de cette métaphore qu'est le père, il faut rappeler que le monde du petit de l'homme n'est pas un monde totalement duel (lui et la mère,), car il existe un petit autre qui déjà le conduit sur la voie – mais seulement sur la voie - d'un troisième terme pour autant qu'il y a la langue maternelle. Ainsi, il existe *toujours un troisième, ce grand Autre dont nous parlons et qui est constituant de la position du sujet en tant qu'il parle*, ici pour l'occasion la mère.

Lorsque l'enfant naît, il arrive dans un monde où est déjà présent le signifiant. Son arrivée se fait, si l'on peut dire, sur le fond de l'existence du signifiant Père, mais d'abord celle du signifiant du phallus qui lui est attaché. Toutefois, la métaphore paternelle ne déploie pas tous ses effets et le phallus n'est pas repéré encore comme tel par l'enfant :

⁵⁴⁴ SV, Les formations de l'inconscient, Chap. IX, La métaphore paternelle.

*« La métaphore paternelle agit en soi, pour autant que déjà, dans le monde, la primauté du phallus est instaurée par l'existence du symbole, du discours et de la loi. Mais lui, l'enfant, n'en attrape que le résultat. »*⁵⁴⁵

Lacan l'a dit à plusieurs reprises, le désir est désir de désir. Ainsi, le petit souhaite être l'objet du désir de sa mère. Cette mère, il va apprendre à la symboliser autour de son absence et de son retour, avec le *jeu de Fort Da*, comme nous l'a montré Freud. Ces absences sont effectivement le signe que la mère désire ailleurs, qu'*elle est elle-même à la poursuite de son propre désir*. Pour faire revenir la mère en quelque sorte, l'enfant veut être l'objet de son désir. Il se demande alors s'il doit s'identifier au phallus - *To be or not to be l'objet du désir de la mère* - qui est le signifiant commençant pour lui à prendre forme, et qu'il voit au-delà de lui, au-delà d'elle et semble motiver ses absences.

C'est à ce deuxième temps qu'intervient le père. Il intervient comme venant jouer un rôle de privation. Dans un premier temps, pour l'enfant le père prive la mère du phallus dans le sens où dans l'esprit de l'enfant elle est phallique et que par amour pour elle il s'efforce de s'identifier à ce phallus. A ce moment, les choses se passent – ou devraient se passer - surtout au niveau de la mère en tant que :

*« Ce qui est adressé à l'autre comme demande est renversé à une cour supérieure [...] Et c'est à ce niveau que se produit quelque chose qui fait que ce qui revient à l'enfant est purement et simplement la loi du père en tant qu'elle est imaginativement conçue comme privant la mère ».*⁵⁴⁶

Ce qui conditionne alors le détachement à l'identification du phallus, c'est que la mère est *dépendante d'un objet qui n'est plus simplement l'objet de son désir* mais dépendante d'un objet *que l'autre a ou n'a pas.*⁵⁴⁷

Dans le troisième temps, le père est alors perçu par l'enfant comme celui qui possède le phallus. Mais pour qu'il soit reconnu comme celui qui le possède effectivement, il faut qu'il y ait une médiation maternelle. Lacan insiste sur le fait qu'à ce stade, les choses doivent

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ Joel Dor, I p. 108.

⁵⁴⁷ SV, p. 320.

être clairement exprimées et non plus voilées – c'est-à-dire en puissance - comme elles l'étaient dans les deux autres temps. C'est à ce titre *que peut se produire quelque chose qui restaure le phallus comme objet désiré par la mère et non plus seulement comme objet dont le père peut priver.*

Mais pour cela, il faut que la mère donne son poids à la parole du père, qu'elle le reconnaisse elle-même comme porteur de la loi et du phallus dans la triade qu'elle forme avec l'enfant et le père. C'est alors à cette condition, et à cette condition seulement, que peut venir pour l'enfant l'identification « *qui s'appelle idéal du moi et qui [.. ;] à ce niveau dans le triangle symbolique* » va aussi former le surmoi.

C'est à ce stade que le destin de la fille et celui du garçon se séparent. Au travers de cette identification, le garçon trouve, lui, une promesse de virilité. Quant à la fille, *elle sait où trouver le phallus : elle sait où elle doit aller le prendre : c'est du côté du père, vers celui qui l'a.*

Ce qui est intéressant, c'est qu'à ce stade qui correspond au déclin de l'Œdipe, l'enfant, nous dit Lacan, ne retrouve pas pour autant toutes ses prérogatives et donc toutes ses velléités sexuelles. C'est ce qu'on appelle un temps de latence, où l'enfant s'exerce à la sublimation mais d'une certaine façon : « *si tout ce que Freud a articulé a un sens, ça veut dire qu'il a en poche tous les titres à s'en servir dans le futur* ». ⁵⁴⁸ C'est le sens même de la façon dont la métaphore se sert du signifiant: *de l'ordre du signifiant, qui est là en réserve.*

La mort de Dieu et la carence paternelle

En reprenant l'analyse du complexe d'Œdipe, Lacan peut porter ce mythe - toujours à partir de la position freudienne mais à partir aussi de ce qu'il entend refonder lui-même - sur le terrain de l'éthique moderne. Car, pour lui, le thème de la mort de Dieu ne peut pas être sans incidence sur la façon dont la question éthique à propos du plaisir est elle-même posée. L'éthique traditionnelle était déjà dans l'impasse en supposant le plaisir comme un bien :

« *Le moraliste traditionnel quel qu'il soit, retombe invinciblement de nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée par le plaisir* ». ⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ S VII, p. 208.

Mais pour notre époque moderne, il s'agit d'examiner à quel point la jouissance sera davantage manquée, au sens d'être vue et assumée, ce qui implique, pour sa reconnaissance, un certain type de savoir inconscient, difficile, car, tenant du réel, il est difficilement symbolisable. Et ceci du fait même que l'élimination du signifiant « Dieu » renvoie à l'élimination possible du signifiant « père » et donc met à mal - d'une certaine manière⁵⁵⁰ - cette métaphore paternelle.

L'existence de cette – possibilité de - jouissance, Freud lui, y fait face sans détour, et aux yeux de Lacan, c'est là le sens premier de l'éthique de la psychanalyse qu'il inaugure. Car de ce fait, Freud démontre que l'amour véritable n'est pas l'amour du prochain. Lacan tient à souligner l'insistance elle-même de Freud à montrer que la jouissance est un mal : *parce qu'elle comporte le mal du prochain* ». ⁵⁵¹

Le malaise dans la culture

Pour Freud, on le sait, la culture impose à la sexualité des exigences démesurées. Mais la culture ne s'arrête pas là, elle oblige à un sacrifice tout aussi impérieux de notre propension à l'agression :

« Une des exigences d'idéal, comme nous les nommons, de la société de la culture [...] s'énonce ainsi : tu aimeras ton prochain comme toi-même ; elle est universellement célèbre, assurément plus ancienne que le christianisme, qui la met en avant comme la revendication dont il est le plus fier ; mais certainement pas très ancienne. » ⁵⁵²

Or ce commandement, il se trouve, comme le montre Lacan, que Freud s'y attache d'une telle manière qu'il est nécessaire de lui redonner son envergure. Ainsi, il est essentiel de remarquer qu'au lieu de faire de la répression de la sexualité le principal – l'unique - intérêt de Freud, Lacan fait de ce commandement le thème dominant du Malaise :

⁵⁵⁰ Il nous semble que cela reste à l'état d'hypothèse chez Lacan.

⁵⁵¹ S VII, p. 217.

⁵⁵² Freud, *Malaise dans la culture*, p. 50.

*« Et si vous voulez bien lire le Malaise dans la Civilisation, vous verrez que c'est de là qu'il part, contre cela qu'il reste, et là-dessus qu'il termine. »*⁵⁵³

Pour Lacan, il n'est tout d'abord pas anodin que Freud recule devant la jouissance, pour autant qu'il lui soumette la valeur de son amour :

*« Pourquoi devrions-nous l'aimer ? En quoi cela nous aiderait-il ? Mais avant tout comment mettrons-nous cela en pratique ? Comment cela nous serait-il possible ? Mon amour est quelque chose qui m'est précieux, je n'ai pas le droit de le rejeter sans en rendre compte. »*⁵⁵⁴

Malgré tout, Freud expose des arguments qui sont de l'ordre de l'éthique aristotélicienne des biens, dont il porte – comme chacun de nous – l'empreinte et dont il s'agit précisément de se défaire. Nous verrons d'ailleurs, en particulier dans le prochain chapitre, que se défaire de cette tradition va dans le sens de Lacan qui utilise beaucoup, dans ce séminaire, la philosophie et la langue anglaise – alors même qu'il la jugeait auparavant comme une langue rétive à l'inconscient.

Ainsi Freud expose-t-il un argument qui est supposé relever de l'amitié véritable, dans une opposition à l'amour du prochain, qu'il montre comme n'étant pas de l'amour mais une constante de l'agressivité chez l'homme. Cependant, il se sert d'une dialectique du semblant que Lacan va présenter comme pouvant basculer vers la dynamique du prochain :

*« Il le mérite lorsque, sur des points importants, il est si semblable à moi que je peux m'aimer moi-même en lui ; il le mérite lorsqu'il est tellement plus parfait que moi que je puis aimer en lui l'idéal de ma propre personne ; il me faut l'aimer s'il est le fils de mon ami, car la douleur de l'ami, si une souffrance le frappe, serait aussi ma douleur, il me faudra la partager. Mais s'il ne m'est aucune significativité déjà acquise pour ma vie de sentiment, il me sera difficile de l'aimer »*⁵⁵⁵

⁵⁵³ S VII, p. 211.

⁵⁵⁴ Freud, Malaise dans la culture, p.51.

⁵⁵⁵ Ibid.

Alors que Freud prend cet exemple pour montrer son honnêteté, c'est-à-dire, au fond, que notre narcissisme est toujours en jeu même du côté du véritable amour, Lacan fait dériver l'éthique du bien d'Aristote vers l'éthique des biens, précisément à ce niveau du jeu du semblable, et il indique que ce que Freud élude alors « *c'est peut être que c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance* »⁵⁵⁶.

Lacan montre que ce commandement, qui s'inscrit dans cette éthique glissant du bien aux biens, consiste, pour lui aussi, en une imposture. Elle est là pour masquer que, derrière l'idée du bien, il y a toujours le mal qui gît, en quelque sorte : « *la tendance native de l'homme*⁵⁵⁷ *à la méchanceté, à l'agression, à la destruction [...]* ». Derrière l'idée de vouloir le bien, de faire le bien, bref au-delà des idées de bon teint de l'humanisme, il y a une autre réalité, celle qui fait que :

*« L'homme essaie de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. »*⁵⁵⁸

Freud est saisi d'effroi parce qu'il reconnaît la jouissance comme une force de destruction dans ce prochain. Il y voit « *sa jouissance nocive, sa jouissance maligne, [car] c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour [son] amour* ». ⁵⁵⁹ Mais en même temps, s'il manque la jouissance dans l'exemple du fils, c'est qu'il se situe dans un jeu du semblable où tout peut basculer. Lacan montre ainsi que le bien d'autrui, on le veut à l'image du sien - « *Ce que je veux c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien* » - ⁵⁶⁰ c'est-à-dire en fait à l'image de son propre narcissisme, de sa propre méconnaissance ou de son propre pouvoir :

« Tant qu'il s'agit du bien, il n'y a pas de problème - le nôtre et celui de l'autre sont de la même étoffe. Saint Martin partage son manteau, et on en fait une grande affaire, mais enfin c'est une simple question d'approvisionnement, l'étoffe est de sa nature

⁵⁵⁶ S VII, p. 219.

⁵⁵⁷ S VII, p. 217.

⁵⁵⁸ Ibid.

⁵⁵⁹ S VII, p. 220.

⁵⁶⁰ Ibid.

pour être écoutée, elle appartient à l'autre autant qu'à moi. Sans doute touchons-nous là un terme primitif, le besoin qu'il y a à satisfaire, car le mendiant est nu. Mais peut-être, au-delà du besoin de se vêtir, mendiait-il autre chose, que Saint Martin le tue ou le baise. C'est une toute autre question que de savoir ce que signifie, dans une rencontre la réponse, non de la bienfaisance, mais de l'amour. »⁵⁶¹

Ce que Lacan entend démontrer - pour le dire simplement - c'est que le partage des biens⁵⁶², et l'idée qui va avec celle de son impartialité ou de sa justesse, repose - après la problématique du partage - sur celle du besoin, et non pas sur celle du désir ou de l'amour. Or, à choisir cette problématique - et en croyant d'ailleurs choisir la voie de l'humanisme, voire de l'humanitaire - nous manquons et méconnaissons la jouissance, et non sans effet. Pour le dire non moins simplement - nous méconnaissons cet au-delà du plaisir marqué par Freud et à l'horizon duquel - et seulement à son horizon, car l'extrême du plaisir est insupportable - nous emporte en réalité la problématique du bien ou celle du bonheur.

Car pour Lacan, le désir est précisément :

« ce quelque chose d'arraché au terrain des besoins, qui prend forme de condition absolue par rapport à l'autre. C'est précisément la marge, le résultat de la soustraction de l'exigence du besoin par rapport à la demande d'amour. »⁵⁶³

En effet, se diriger vers la suprématie de la satisfaction des besoins est, pour Lacan, presque équivalent à manquer son désir et se trahir soi-même :

« Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet [...] de quelques trahisons [...] quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand poussé par l'idée du bien [...] on cède au point de rabattre ses propres prétentions. »⁵⁶⁴

Cette jouissance, qui est l'inverse du désir et qui est indiquée par la voie du Bien ou celle des biens, est aussi approchée quand le signifiant Dieu ou Père est un peu trop escamoté,

⁵⁶¹ S VII, p. 219.

⁵⁶² Sur lequel nous reviendrons dans la partie IV.

⁵⁶³ S II, p. 255.

⁵⁶⁴ S VII, p. 370.

car à la place de la loi *évanouie* vient figurer *ce père du surmoi* – qui n’est pas le père de la loi mais *le père du névrosé* et qui consiste en une *loi sans parole*.

C’est au fond là que se jouent aussi les carences du père, tient à faire remarquer Lacan. Le père de Hans, malgré toute sa gentillesse et sa présence, est un père carentiel. Mais le père tel que nous le lègue Freud, et en particulier ses disciples, est aussi, aux yeux de Lacan, un père carentiel dans la mesure où il est aussi tout-puissant :

« Le père tout-puissant, c’est celui qui prive. C’est d’ailleurs à ce stade que se sont arrêtés jusqu’à un certain moment les analyses du complexe d’Œdipe. Au temps où on pensait que tous les ravages du complexe d’Œdipe dépendaient de l’omnipotence du père, on ne pensait qu’à ça en ce temps, à ceci près qu’on ne soulignait pas que la castration qui s’y exerce, c’était la privation de la mère et non pas celle de l’enfant. »⁵⁶⁵

On l’entend, Lacan fait porter l’interdit de la jouissance en premier lieu sur la mère, en tant que celle-ci pour l’enfant, dans un premier temps, possède ce phallus, que l’enfant est aussi pour elle dans son esprit. Or, c’est sur la mère – et non sur l’enfant ici – que se porte la loi du père. C’est la mère qui représente pour l’enfant l’interdit dans le sens où c’est sur elle que se porte l’interdit de jouir de ce phallus. C’est la jouissance de la mère considérée comme une Autre absolue déduite de la loi du père qui est assimilée à jouissance de la Chose, en tant que la jouissance de la mère devient le signe de ce dont veut jouir l’enfant.

Lacan va ainsi plus loin que ne l’avait fait Freud : faire consister la mère en relation avec le père dans le développement de l’enfant et changer de cette manière la structure même du triangle œdipien. Aussi le père, pour Lacan, n’est-il pas simplement porteur de l’interdit, il est aussi celui qui ouvre au désir et permet de sortir de la culpabilité propre à la jouissance.

Ainsi, comme le dit D. Moulinier, l’éthique du désir entend être un rééquilibrage du désir et du plaisir dans le sens où :

« Justement il s’agit de ne pas en rester à une culpabilité œdipienne de type névrotique. Si elle interdit la jouissance de la mère, la loi du père commande de désirer sans préciser la nature de ce qui est désirable. »⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ S VII, p. 112.

⁵⁶⁶ Lacan in Didier Moulinier. *La loi du désir et l’éthique de la psychanalyse*, 2014.

Le point de bascule du semblable au prochain, que masque et valide par conséquent l'éthique moderne du service des biens, nous allons voir comment Lacan va en trouver l'illustration en montrant comment on peut articuler Kant avec Sade.

CHAPITRE XX

L'IMPASSE DIALECTIQUE DU SURMOI

*Le surmoi semble trouver en lui-même sa propre aggravation,
une sorte de rupture des freins, qui assurerait sa juste incidence*

Lacan.⁵⁶⁷

La lecture que Lacan fait de Freud, consiste à réinterpréter en profondeur la conception de l'Œdipe, tout en conservant le vif de l'expérience freudienne dans sa découverte de l'inconscient. L'interdit s'équilibre alors autrement dans le triangle œdipien.

Toujours dans la direction d'un inconscient structuré comme un langage - dont l'ébauche existe déjà chez Freud - le père, pour Lacan, ne consiste plus seulement dans sa fonction « normalisatrice ». Ce n'est plus un personnage qui interdit, mais un signifiant qui déploie sa fonction sous le mode métaphorique dont il - le signifiant - est justement capable. Le Père comme signifiant - que le père existant fait aussi jouer comme tel - ouvre un monde à l'enfant en l'extrayant d'une dimension duelle impossible et mortifère avec la mère. Pour la même raison, l'interdit, souvent confondu avec le surmoi, ne se limite en réalité pas à lui, et encore moins à un sentiment de culpabilité.

Le moi et le surmoi

Dès les premières pierres de la refondation de la psychanalyse autour du Stade du miroir, Lacan fait du Moi une instance de méconnaissance fondamentale. L'opacité et la complexité des mécanismes inconscients que découvre Freud, la difficulté du savoir et celle de sa transmission exigent en ce sens un retour critique dans sa dimension propre.

⁵⁶⁷ S VII p. 177.

Les équivoques alors si nombreuses s'accompagnent du fait que l'héritage freudien est reconstruit outre-Atlantique en une version à laquelle Lacan entend s'opposer radicalement. Il verra dans la psychanalyse américaine une ego-psychologie, qui tout à l'inverse de ses conceptions, prône en soubassement la notion de bien et de service des biens qui fait l'objet de ses critiques éthiques dans ce séminaire. Selon lui, cette psychologie du moi instaure et conforte, sur le modèle de l'*American way of life*, la propension d'un moi idéal, selon une méthode où celui de l'analyste s'offre comme modèle :

« Il n'y pas d'autre discrimination de la partie saine du moi du sujet que son accord avec son optique [de psychanalyste] qui pour être supposée saine devient ici la mesure des choses, de même il n'y a pas d'autre critères de guérison que l'adoption complète [par identification au moi de l'analyste] pour le sujet de cette mesure qui est la vôtre. »⁵⁶⁸

Dans cette psychologie, le psychanalyste s'instaure donc berger ; et tout va bien tant que, comme le dirait Lacan, la dynamique du semblable continue d'instaurer, chez l'analysant, le bien à l'image de l'autre – le psychanalyste.

Le Surmoi suit cette critique du Moi. Aussi, en arrachant le Surmoi à sa fonction normalisatrice dans l'issue du complexe d'Œdipe, Lacan franchit un pas supplémentaire dans la critique de cette façon d'instaurer, au centre de la cure, la toute-puissance imaginaire du moi. En effet, au lieu d'ériger la psychanalyse comme une pastorale, l'éthique conduit le psychanalyste à s'arrêter aux impasses. Des impasses qui conduisent l'analyste à se confronter à la dimension du réel qu'il rencontre dans la cure. Le réel de la Chose, que l'éthique traditionnelle et la science ratent. Ce réel non symbolisable s'inscrit au fond comme le contraire exact de la volonté de maîtrise totale de l'homme moderne qu'il confond avec sa liberté d'action et que Lacan n'hésite pas à rapprocher, par certains de ses aspects, de la folie :

« La phénoménologie la plus apparente de la psychose nous indique que ce Moi parle. C'est une fantaisie mais à la différence de la fantaisie ou du fantasme que nous mettons en évidence dans les phénomènes de la névrose, c'est une fantaisie qui est parlée – avec l'impertinence qui (...) qui me caractérise, je l'ai désignée comme le discours de la liberté, essentiel à l'homme moderne en tant que structuré par une

⁵⁶⁸ Lacan. La Chose Freudienne, 1955, in *Ecrits*, 1966.

certaine conception de son autonomie- il n'y a pas d'ego dans ce jumeau, disons, gros de délire. »⁵⁶⁹

Ce surmoi qui était censé incarner la fin idéale de l'Œdipe et celle du complexe de castration, Lacan le déduit de son sens idéal et montre d'une certaine façon que son équilibre repose sur des mécanismes concrets mais complexes. Nous l'avons vu, la manière dont il reprend les temps de l'Œdipe dévoile un processus difficile, à la mesure de l'organisation complexe du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

A la théorie freudienne, il ajoute par exemple l'existence possible d'un surmoi plus archaïque, qui est le surmoi maternel. A ce premier surmoi, se substituerait par l'effet de la métaphore paternelle, un second surmoi. Avec cette substitution du signifiant-nom-du-père au signifiant-désir-de-la-mère, la loi du père, celle qui gère en somme une castration efficace, remplacerait la castration imaginaire et sans solution de la mère : ⁵⁷⁰

« S'il y a castration c'est dans la mesure où le complexe d'Œdipe est castration. Mais la castration, ce n'est pas pour rien qu'on s'en est aperçu, de façon ténébreuse, qu'elle avait tout autant de rapport avec la mère qu'avec le père (...) Il y a antériorité de la castration maternelle et la castration paternelle en est le substitut. Celle-ci n'est pas moins terrible peut-être, mais elle est certainement plus favorable que l'autre, parce qu'elle est susceptible de développement ce qui n'est pas le cas de l'engloutissement et de la dévoration par la mère. Du côté du père, un développement dialectique est possible. De ce côté, le complexe de castration est fécond dans l'œdipe au lieu qu'il ne l'est pas du côté de la mère. Et pour une simple raison, c'est qu'il est impossible d'évirer la mère [...] Ce surmoi maternel encore plus exigeant, encore plus opprimant, encore plus ravageant, encore plus insistant dans la névrose que le surmoi paternel. »⁵⁷¹

Dans tous les cas, l'on peut dire que cette loi du Surmoi dans sa forme dérégulée, est celle que Lacan reprend de Freud telle que ce dernier la situe au cœur du *Malaise dans la civilisation*. Un malaise qu'il « re-contextualise » dans le rapport du désir à la Loi. En effet,

⁵⁶⁹ S I, p.165

⁵⁷⁰ Il faut rappeler que pour l'enfant, le père potent du phallus, d'un point de vue imaginaire, intervient dans la même mesure où il prive la mère pour lui et où il prive aussi l'enfant vis-à-vis d'elle.

⁵⁷¹ SV, p. 36.

comme nous le verrons au sujet de la fiction du diable amoureux, la question de ce que l'on veut peut trouver à s'élider sous la férocité d'un surmoi, comme un père qui interdirait trop finirait par ne plus rien interdire du tout. Or, nous dit Lacan :

*« s'il n'y a plus que manque, l'Autre défaille et le signifiant est celui de la mort. C'est en fonction de cette position, elle-même suspendue au paradoxe de la Loi, que se propose le paradoxe de la jouissance que nous essayons d'articuler. »*⁵⁷²

C'est à cette loi du névrosé, que Lacan semble alors subordonner l'homme moderne dans sa conquête idéale de maîtrise. Un sujet qui, à force de régresser, redevient par sa propre responsabilité l'enfant livré aux caprices du grand Autre dont il dépend au départ de son existence :

*« L'enfant s'éprouve comme assujetti ; c'est un assujetti parce qu'il s'éprouve et se sent d'abord comme profondément assujetti au caprice de ce dont il dépend, même si ce caprice est articulé. La loi du père quand elle intervient, est essentiellement une limitation de cette loi anarchique, elle n'est plus contraignante et pourtant c'est elle qui régit le désir de la mère. Le père interdit donc beaucoup plus l'enfant à la mère que la mère à l'enfant. C'est aussi en cela que la loi préexiste à tout interdit, tout interdit direct, que le surmoi n'est pas premier. »*⁵⁷³

Le surmoi est alors dans le meilleur des cas, lorsque tout se passe pour le mieux, une interprétation de la loi, la meilleure possible pour la régulation du désir, mais pas la loi elle-même. C'est de cet imaginaire difficilement réglé et équilibré dans sa globalité par la Loi, que la psychanalyse se doit de répondre et cela d'autant que l'époque de la mort de Dieu, contrairement à ce l'on pense, n'arrange pas les choses, si l'on considère, comme Lacan, qu'à trop vouloir faire mourir ce Dieu, c'est à la métaphore paternelle qu'on tente de tordre le coup.

Lacan semble donc faire une différence importante entre deux versions de la loi : celle du surmoi déréglé – qui régresserait au surmoi maternel archaïque – lequel s'illustre et se dissimule dans le commandement *Aime ton prochain comme toi-même*, et celle, plus juste et

⁵⁷² S VII, p. 227.

⁵⁷³ S V, p. 36.

plus efficiente, qui s'exprime par exemple dans les dix commandements. Car en effet, eux seuls – les commandements - articulent véritablement les relations entre la loi, le désir et la Chose, et leur position d'équilibre. Au contraire le commandement « Aime ton prochain comme toi-même » ordonne le retour de l'Amour sur la Haine. Il montre comment le commandement surmoïque, au lieu de se limiter à la séparation de l'enfant avec la mère, c'est-à-dire de la séparation d'avec la jouissance, la préserve en réalité. En tentant de supprimer idéalement la Chose, ce commandement organise son retour possible, et le retour possible de la haine à l'endroit de Dieu ou du père, retour auquel il contribue justement si bien:

« la fonction du Surmoi à son dernier terme, à son horizon, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les hommes. [...] sur ce que peut être alors ce surmoi œdipien, si nous incorporons le père pour être si méchant avec nous-mêmes, c'est peut-être comme dans le cas du deuil, que nous avons, à ce père, beaucoup de reproche à faire. »⁵⁷⁴

Ce forçage qui consiste à faire prendre de l'amour pour de la haine et qui fait reculer Freud d'horreur, Lacan nous la montre sous la forme d'une *Aufhebung*, terme qu'il emprunte à Hegel :

*« Ce qui nous est proposé par le christianisme est un drame qui incarne littéralement cette mort de Dieu. C'est aussi le christianisme qui rend cette mort solidaire de ce qui est arrivé concernant la Loi, à savoir que sans détruire, nous dit-on, cette Loi, mais en se substituant à elle, en la résumant, en la reprenant du mouvement même dont il l'a abolit – premier exemple historique où prenne son poids le terme allemand d'*Aufhebung*, conservation de ce qui est détruit, avec changement de plan – l'unique commandement est désormais le ' tu aimeras ton prochain comme toi-même'. »⁵⁷⁵*

Au contraire de ce commandement qui s'impose comme une loi morale générale, les dix commandements expriment notre rapport ambigu à la loi – dans le fait que la loi elle-même ne peut s'imaginer qu'à partir de sa transgression possible. C'est ainsi que le « tu ne tueras pas » évoque en même temps un « il peut se trouver que tu aies envie de tuer alors même que tu ne dois pas - aussi pour toi - le faire » etc.

⁵⁷⁴ S VII, p. 335.

⁵⁷⁵ S VII, p. 227.

En outre, ils expérimentent et expriment l'obligation d'inventer la loi, c'est-à-dire d'en créer de versions possibles, et logiquement les plus exactes possibles, c'est-à-dire les plus efficaces possibles. C'est dans cette dimension avec le vide et le signifiant que cette loi prend aussi son sens. Car, à partir du vide qui rend possible la création, la Loi, à l'image du désir, à partir du manque inaugural que créaient le signifiant et la chaîne signifiante, peut fonctionner comme telle.

Dans le cas où le commandement supprime la Chose, il en conditionne donc paradoxalement en quelque sorte le retour, mais sous la forme cachée et puissamment nocive de la figure de l'Autre absolu (possiblement la loi anarchique de la mère - dans sa dimension imaginaire et non phénoménale), celle qui motive le surmoi maternel dont Lacan fait l'hypothèse. Ce commandement qui s'érige à partir d'un dérèglement du surmoi, Lacan nous en montre toute la férocité et toute la duplicité, en associant, comme on le sait, l'impératif catégorique de Kant et l'impératif de jouissance de Sade.

La fiction morale de Kant

On le sait, le sujet du désir, pour Lacan, est le sujet transcendantal kantien dans le sens où le sujet est habité, tissé par la loi, qui est elle-même issue des lois du langage. L'*a priori* du langage est ce qui cause le sujet comme sujet et en détermine la structure divisée, que Lacan l'appelle une *Spaltung* :

*« Pour Lacan, la Spaltung est, sans équivoque, le caractère le plus inaugural qui définit la subjectivité, puisqu'elle est précisément ce par quoi le sujet advient ; ce par quoi le sujet se structure sur un certain mode psychique en advenant. »*⁵⁷⁶

Sur ce chemin en rapport à la loi, Lacan suit Kant dans la vision d'une loi transcendantale qui, en divisant le sujet, le sépare également du bien, ou des *inclinations sensibles*, et donc de la Chose. Mais l'accord avec Kant concerne également une autre division :

⁵⁷⁶ J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, 2002, p. 131.

*« Lacan suit encore Kant quand il montre que le tranchant de la loi opère également une division au sein même du sujet symbolique. En plus de cet accès à la parole qui se paie du prix de l'abandon de la tout-puissance ou la 'mort' d'un moi dont le plaisir ne rencontrerait aucune limite extérieur [...] Le sujet symbolique se divise à son tour en un sujet de l'énoncé et un sujet de l'énonciation [...] Le sujet de la parole ne se retrouve donc que très partiellement dans ce qu'il dit sur lui-même. Le sujet symbolique ne peut donc se retrouver sans se perdre puisqu'il n'est finalement rien d'autre que cette différence irrécupérable entre ce qu'il veut dire et ce que la langue lui fait dire. »*⁵⁷⁷

Pourtant, paradoxalement, c'est aussi précisément à ce sujet que, pour Lacan, l'éthique de la psychanalyse se sépare de l'éthique kantienne. Pour le dire simplement, cet écart qui existe et qui institue le fait qu'il y aura toujours une différence entre ce que souhaiterait dire un sujet de la loi et ce qu'il dit effectivement, cet écart qui exprime le sujet divisé et l'institue à la fois, l'impératif catégorique ne le respecte pas. Il n'autorise aucune dialectique comme la loi du surmoi :

*« Ce surmoi est bien quelque chose comme la loi, mais c'est une loi sans dialectique et ce n'est pas pour rien qu'on le reconnaît plus ou moins justement dans l'impératif catégorique, avec ce que j'appellerai la neutralité malfaisante – il est aussi là comme un observateur – il voit tout entend tout note tout. »*⁵⁷⁸

En premier lieu, Kant permet donc une rupture avec l'éthique du Bien. Kant distingue ce Bien - *Wohl* en allemand – qui est proche de l'idée de bien-être, pour le remplacer par un autre Bien - *Gut* - qui lui oriente cette finalité vers le devoir en y associant La loi sous une forme universelle. Mais en y associant la domination presque parfaite de la volonté, Kant réalise en fait le même forçage dont nous avons parlé au sujet du Commandement de l'Amour du prochain, lequel vient recouvrir les autres commandements. Or, cette sorte de forçage, Lacan l'associe également à cette sorte de réduction que fait opérer la science au signifiant en voulant là aussi réduire la loi à une seule maxime – qui peut se décliner de plusieurs manières:

⁵⁷⁷ Antoine Vergote, La pensée de Jacques Lacan: questions historiques, problèmes théoriques, 1994.

⁵⁷⁸ S I, p.311.

« Fais en sorte que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle ou Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous. »⁵⁷⁹

Le Gut devient alors presque absurdement prioritaire, semble nous dire Lacan, même par rapport à une action bénéfique. Ce qui est sûr, c'est que le jeu métaphorique – et métonymique - de la chaîne signifiante est supposé, dans ce cas, pouvoir se bloquer où l'on voudrait, ce qui ne peut être le cas. Cette loi est donc impossible en elle-même.⁵⁸⁰

L'éthique de Sade

Mais surtout ce que Lacan va montrer c'est que le ressort de cet impératif catégorique n'est pas celui qu'on croit :

« Si la loi morale est susceptible de jouer ici quelque rôle, c'est précisément à servir d'appui à cette jouissance, à faire que le péché devienne démesurément pécheur. Voilà ce qu'à cette occasion Kant ignore complètement. »⁵⁸¹

Lacan va démontrer ainsi qu'il suffit de mettre la jouissance du prochain à la place du respect du semblable qui institue la règle universelle de la morale kantienne, pour que nous passions d'une morale à l'*anti-morale* de Sade.

Dans le séminaire, Lacan rapporte un exemple de Kant,⁵⁸² censé montrer l'évidence d'un fait : un homme de bon sens ne peut se rendre à un rendez-vous galant, si ce rendez-vous le conduit fatalement au gibet. Or, pour Lacan, au contraire :

« Il suffit que, par un effort de conception, nous fassions passer la nuit avec la dame de la rubrique du plaisir à celle de la jouissance, en tant que la jouissance – nul besoin de sublimation pour cela – implique précisément l'acceptation de la mort⁵⁸³,

⁵⁷⁹ S VII, p. 93.

⁵⁸⁰ Nous verrons dans la partie 4, que c'est un peu ce qui caractérise aussi le souhait de maîtrise idéale de Bentham dans la refonte qu'il souhaite du système juridique.

⁵⁸¹ S VII, p.255

⁵⁸² En réalité deux, mais nous nous en tiendrons à un seul.

⁵⁸³ ...la nôtre tout autant que celle de l'autre.

*pour que l'exemple soit anéanti. Autrement dit, il suffit que la jouissance soit un mal 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, à faire que le péché devienne ce que Saint Paul appelle démesurément pécheur. Voilà ce qu'en cette occasion Kant ignore tout simplement. »*⁵⁸⁴

Lacan fait intervenir Sade à ce point de bascule où la morale kantienne peut logiquement trouver son inversion symétrique : « *Ce sont exactement les critères kantien qu'elle [l'œuvre] met en avant pour justifier les positions de ce qu'on peut appeler une sorte d'anti-morale* ». ⁵⁸⁵

Dans ce jeu où l'autre est semblable pour autant qu'il représente notre moi idéal, et qu'a l'intérieur de cette relation du moi avec son double, en quelque sorte rêvé, existe déjà un rapport d'agressivité⁵⁸⁶. De cette façon, lorsqu'on croit ouvrir les vannes du désir trop excessivement, ce sont en fait proprement les voies de la cruauté, de la méchanceté que l'on emprunte très possiblement. On se retrouve, fait remarquer Lacan, dans cette zone du prochain, dont on se croyait éloigné dans le jeu avec le semblable.

En disant « *Prêtez-moi la partie de votre corps, qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable* », Sade montre en quelque sorte que la limite est déjà atteinte et qu'il suffit de la passer :

*« Sade est sur cette limite, [...] En tant qu'il l'imagine, il démontre la structure imaginaire de la limite. Mais aussi, il la franchit. Il ne la franchit pas, bien sûr, dans le fantasme, mais dans la théorie. »*⁵⁸⁷.

La franchir en vérité ne peut pas se faire puisque la jouissance est impossible. Mais en imaginant de la passer à travers une théorie du vice, Sade articule ce que devient le prochain, dans cet espace où l'autre est celui que l'on a tout près de soi dans l'acte sexuel et dont on

⁵⁸⁴ S VII, p. 223.

⁵⁸⁵ S VII, p. 95.

⁵⁸⁷ SVII, p. 232.

décide d'expérimenter l'*extime* de la Chose, la sienne ou la nôtre, peu importe, puisque cet espace de la jouissance est un espace relevant du commun.

Pour élaborer cette théorie, Sade construit non un mythe, mais une fable. Le fait que Lacan appelle ce que construit Sade une fable montre bien ce dont il s'agit. Il s'agit d'inventer une histoire qui soit capable d'être une anti-morale. C'est à cette fable que s'attache Lacan, pour autant qu'elle articule, comme le mythe de Freud, une vérité et une logique interne, et non par égard aux qualités d'une œuvre érotique :

*« La voie pour accéder à la jouissance avec une femme n'est pas forcément de lui faire subir tous les traitements dont il accommode la pauvre Justine. Par contre, dans l'ordre de l'articulation du problème éthique, il me paraît que Sade a dit les choses les plus fermes. »*⁵⁸⁸

Lacan va même évoquer, dans cette construction, son aspect théorique qui la rend insistante et en fait parfois quelque chose d'un peu poussif et ennuyeux. Pour lui, si les œuvres de Kant et Sade sont paradoxalement proches l'une de l'autre, c'est, comme nous l'avons évoqué plus haut, parce qu'elles interviennent toutes deux à un moment d'acmé où la science, en isolant un objet avec un signifiant, paradoxalement, fait bien apparaître la Chose mais ne la prend pas en compte.

Or, ce qui est exclu chez Kant ressurgit chez Sade. Ainsi dans le système du pape Pie VI tel que le décrit Sade, Lacan trouve la Chose. Ce système « *doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant Afondé je ne sais quel système de société utopique* »⁵⁸⁹ est alors le symétrique inverse à la règle universelle kantienne. Sade imagine une loi de la nature, une finalité naturelle à l'image d'une raison qui serait en quelque sorte la raison du mal :

« Les vices mêmes sont plus nécessaires que les vertus, puisqu'ils sont créateurs et que les vertus ne sont créées, ou, si vous l'aimez mieux, qu'ils sont causes et que les vertus ne sont qu'effets [...] le crime est donc nécessaire dans le monde [...] Un philosophe ancien appelait la guerre la mère de toutes choses. L'existence des

⁵⁸⁸ S VII, p. 234.

⁵⁸⁹ S. VII, p. 237.

*meurtriers est aussi nécessaire que ce fléau, sans eux tout sera troublé dans l'univers. »*⁵⁹⁰

Pour Lacan, la destruction est ici exactement symétrique à la création. C'est une sublimation créationniste, pour autant que tout doit disparaître non pas jusqu'à la mort mais jusqu'à une seconde mort :

*« Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons ; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde, pour être encore plus utile à la nature c'est l'anéantissement qu'elle veut : il est hors de nous de mettre à nos meurtres toute l'extension qu'elle y désire. »*⁵⁹¹,

Cette seconde mort fait retour au vide de la Chose, à la destruction du signifiant lui-même. Il double en quelque sorte l'aspect déjà négatif du signifiant ; mais là il y a plus que le mot qui tue la chose, il y a le vide qui est au-delà de la chaîne signifiante et qui installe la possibilité de détruire le signifiant, de la même façon – mais inversée - qu'il permettait au potier de créer son vase et d'en faire le projet.

Pour Lacan, Sade illustre la manière dont la pulsion de la mort - comme toute pulsion – se lie au signifiant. Il pousse ainsi beaucoup plus loin ce que Freud dit de cette pulsion lorsqu'il parle d'une tendance à un retour vers l'inanimé. C'est donc cette pulsion qui a affaire à la chose et qui est la jouissance, car la jouissance, précise Lacan, est bien une satisfaction pulsionnelle mais qui se déploie :

*« ... sans aucun objet [...] Ce dont elle fait le tour ce n'est pas l'objet comme pour les pulsions partielles, mais le vide de la Chose [...]. La pulsion de mort n'est ni violence, ni tendance effective vers la mort, mais le mode essentiel qui présente en l'homme la négativité impliquée par le signifiant. »*⁵⁹²

En évoquant cette sorte de continuum libidinal, c'est à dire comment les forces de vie – celle du plaisir - peuvent déboucher elles-mêmes sur la mort, Lacan reconstruit le psychisme selon Freud, celui qui lutte entre Eros et Thanatos. Et à ce compte, le désir semble lui-même

⁵⁹⁰ Ibid.

⁵⁹¹ S VII, p. 255.

⁵⁹² S VII, pp. 227-228.

en mesure de faire que ce soit la vie, par sa force de création qui prime sur la mort. Tenir sur son désir revient de cette façon à réinterpréter la loi universelle de l'interdit, mais dont devra émaner un désir singulier, irréductible à la norme. La loi est ainsi réinventée à travers des versions de fictions personnelles singulières, lesquelles n'existent pas seulement pour contraindre.

CHAPITRE XXI

ARRAISONNEMENT ET DEVOILEMENT

Là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve.

Hölderlin

« Que faire si Dieu n'existe pas, si Raktine a raison de prétendre que c'est une idée forgée par l'humanité ? Dans ce cas l'homme serait le roi de la terre, de l'univers. Très bien ! Seulement comment sera-t-il vertueux sans Dieu ? Je me le demande [...] Alors tout est permis. »⁵⁹³

Si, pour Lacan, la mort de Dieu selon l'un des frères Karamazov, dans le roman éponyme de Dostoïevski, caractérise notre modernité, c'est parce qu'elle reflète la crise morale moderne associée à un usage symptomatique du savoir, qui relègue le désir à une place où il demeure relativement forclos.

Pour sa part, si Foucault n'aborde pas directement la mort de Dieu, c'est essentiellement parce que la notion de la sexualité finit par prendre – comme l'était avant elle la notion homme - la suite des illusions propres au savoir moderne, bien plus tenaces que les illusions qui émanent du religieux, qu'il soit chrétien ou non, et qui peuvent sembler parfois aujourd'hui s'inscrire dans le passé.

En analysant les difficultés liées au savoir, qu'il soit celui de l'antiquité ou celui de la modernité, Foucault et Lacan réalisent un véritable travail clinique à son sujet. En recherchant à le spécifier et à le situer généalogiquement, c'est-à-dire à l'historiciser, ils espèrent que celui-ci – le savoir - puisse se réaliser dans un certain type de dévoilement propre au mode auquel s'effectue la vérité. C'est pourquoi l'on peut dire qu'ils rejoignent Heidegger, dans la manière dont celui-ci analyse la technique moderne, comme s'opérant sous le mode de l'arraisonement, ce dernier empêchant que se réalise le dévoilement dont la technique - et le savoir aussi bien - est aussi capable : *L'arraisonement nous masque l'éclat et la puissance de la vérité.*

⁵⁹³ Dostoïevski. *Les frères Karamazov.*

A l'intérieur de ce champ clinique commun, on observera que le langage est bien, comme le montre Foucault dès *Les mots et les choses*, l'élément privilégié de l'épistémè moderne. De la même façon, chez Lacan, cette découverte du fait du langage, concrétisée et ouverte par la découverte de la linguistique avec Saussure, participent à la possibilité même de la naissance de la psychanalyse.

Dans tous les cas, le sujet dans la modernité n'est plus seulement abordé - consciemment ou non - dans ses rapports avec les faits de langage, mais plutôt comme tissé en lui-même de ces faits.

C'est bien au travers de cette dimension à priori du langage que nos deux auteurs reprennent à leur compte le sujet kantien transcendantal. Le sujet n'est ni premier, ni originaire, mais inscrit dans la discontinuité et la division. Cela parce qu'il est d'emblée traversé, tramé par le langage, fait de son tissu ; et à nos yeux, leurs éthiques respectives convergent vers une position qui tend à souligner comme le dit si bien Lacan, que *L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige*⁵⁹⁴

En deuxième instance, on observera que dans ce champ du savoir et du langage qu'ils analysent, tous deux mettent en exergue le caractère forcé, violent du savoir moderne. Une violence qui réside essentiellement dans le mouvement d'une objectivation forcée. Une objectivation qui se réalise sur le mode d'un discours impératif indexé lui-même sur les objectifs idéaux du discours scientifique ou médical, et qui trouve chez Sade, avec Kant - explicitement pour Lacan - sa meilleure illustration.

Selon Lacan, s'il *est clair que Dieu est mort*⁵⁹⁵, et cela même pour les chrétiens - ce savoir est en fait identifié par lui à une position psychique possiblement liée à une tendance de l'être humain à la pulsion de mort.⁵⁹⁶ Une tendance relativement an-historique, mais qui

⁵⁹⁴ « Qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium : la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige », Lacan. *Fonction et champ de la parole et du langage*, p. 12

⁵⁹⁵ S VII, p. 152.

⁵⁹⁶ *Le mode sous lequel la question de ce qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde dans sa psychologie de la pulsion, car le trieb ne peut aucunement se imitée à une notion psychologique - c'est une notion ontologique absolument foncière, qui répond à une crise de la conscience que nous ne sommes pas forcés de pleinement repérer, parce que nous la vivons.*

semble pourtant trouver dans la culture et l'éthique moderne plus d'assurance que par le passé.

Il n'y a donc aucune forme de progrès moderne dans ce supposé savoir que Dieu est mort. Ce qui est moderne, en revanche c'est l'étendue de l'illusion qui consiste à croire, que si Dieu est mort, alors tout est permis. Ce que montre Lacan, c'est qu'au contraire, plus la loi disparaît, plus elle se renforce sous les formes tyranniques, sadiques et mortifères du Surmoi.

Pour Foucault, s'il existe bien des vérités qui puissent être révélées, elles semblent devenir aussitôt des cibles et des stratégies utiles à toutes formes de pouvoir, religieux ou non. A partir du savoir, la vérité peut s'installer comme un mécanisme propre au pouvoir, qui va jouer au niveau de l'immanence pouvoir/savoir. La vertu essentielle de ce savoir qui s'appuie sur ces vérités est alors qu'il est capable, à partir d'elles, de produire de véritables mécanismes de méconnaissances :

« C'est indéniable : le discours savant qui fut tenu sur le sexe au XIXe siècle a été traversé de crédulité sans âge, mais aussi d'aveuglement systématiques : refus de voir et d'entendre ; mais- et, c'est là sans doute le point essentiel – refus qui portait sur cela même qu'on faisait apparaître ou dont on sollicitait la formulation. Car il ne peut y avoir de méconnaissance que sur le fond d'un rapport fondamental à la vérité.[...]. Ne pas vouloir reconnaître, c'est encore une péripétie de la volonté de vérité. »

Chez Foucault, cette objectivation forcée s'effectue dans le sens d'une découverte, d'un savoir, qui va de l'immanence de la chair à la finitude de la sexualité. Elle débute avec l'aveu chrétien qui est une des premières technologies du pouvoir. Le devoir de se confesser oblige à explorer et à rendre compte par des mots, d'une intériorité, relevant de phénomènes propres à une dimension immanente, et qui se découvre comme relativement autonome par rapport au divin. Le discours médical qui fait son lit dans la technologie de l'aveu, à l'intérieur même de cette immanence qu'elle découvre, n'a en apparence qu'à s'y loger.⁵⁹⁷

Pourtant la transformation du discours de l'aveu au discours médical n'est pas si simple. Car cette mutation devra en particulier faire que la façon relativement unitaire dont est abordée la sexualité par les méthodes pastorales, puisse se transformer en une polymorphie

⁵⁹⁷ Ici encore, Foucault entend souligner l'analogie entre la confession adressée à un prêtre, et la façon dont on parle de sa sexualité dans la cure analytique, à un psychanalyste.

discursive, celle des discours modernes stigmatisant non seulement des sexualités différentes, voire éclatées, mais aussi une multitude de pathologies afférentes. Un mécanisme discursif que Foucault décrit comme tenant de la vraie perversité au regard des soi-disant perversités dont ce discours est censé pouvoir s'emparer.

C'est en effet à l'intérieur de cette prise du corps et de l'esprit via les discours par le savoir, qui veut maîtriser son objet, que s'effectue le vrai sadisme pour lui, et non pas les formes de sadisme et de perversités dont ce savoir est supposé pouvoir témoigner de façon légitime.

Lacan aborde cette objectivation autour de deux points. Il y a d'abord la science et en particulier la science physique, celle copernicienne qui sert de modèle à la modernité, à Kant et à l'éthique d'un point de vue général. En effet, cette science parvient à symboliser la nature comme des objets, en les transformant en signifiant unique. Ces signifiants sont alors les plus uniques possibles dans la mesure où ils doivent à la fois être le plus exactes, le moins ambiguës et renvoyer le moins possible sur d'autres signifiants. Autrement dit, ces signifiants qui intéressent la science n'ont rien de commun avec les opérations de la chaîne signifiante - métaphore et métonymie - qui sont celles à la base des actes manqués, de symptômes, de la constitution du désir etc. C'est pourquoi la science, aux yeux de Lacan, est inapte à dire ce qui constitue le sujet de l'inconscient, son fonctionnement par rapport à la Chose, au manque, au rien, au trou qui intéresse le psychanalyste.

Selon lui c'est la dimension du réel qui vient faire balance à cette légitimité de l'objectivité moderne. Et c'est d'ailleurs peut être bien autour de ce point qu'intervient ce que l'on peut appeler une sorte de réconciliation de Foucault avec la psychanalyse, surtout dans sa version lacanienne.

Car en effet, dans les premiers temps, Lacan – et par conséquent Freud aussi – donne en apparence en tous cas - à la psychanalyse la fonction d'expliquer les phénomènes inconscients en vertu de sa dimension symbolique, en faisant de celle-ci cette sorte de « tout interprétable » par rapport au signifiant.

De cette manière, l'on peut comprendre que Foucault y voit une technique analogue à cette sorte d'objectivation forcée dont se sert le pouvoir. Cependant une fois le réel posé, celui de la Chose, le désir qui habite le sujet – et donc sa sexualité – ne peut plus être réductible au savoir absolu et entier, tel qu'on le peut le concevoir d'une manière scientifique. Cela parce que l'expérience humaine de désirer comporte justement une dimension d'énigme propre à

l'in-symbolisable, qui ne tient pas de l'indicible, mais d'un manque, un vide non pas originaire mais ex nihilo, autour desquels Lacan tente de montrer qu'elle se constitue.

La différence importante que Lacan apporte alors par rapport à Freud est que si la loi du père vient chez l'enfant, barrer la possibilité de la jouissance de la Chose - la mère - en lui offrant l'accès au désir, la métaphore paternelle – et donc le nom du père - qu'avait aperçu Freud lui-même, n'est pas capable pour autant de tout dire de cette expérience première et ainsi un reste impossible à symboliser demeure.

En outre, en anticipant un peu, Lacan montrera que non seulement parler n'assèche pas nécessairement la jouissance mais que de surcroît celle-ci s'effectue à partir du langage qui la code. Or c'est bien ce que montre Foucault dans la VS, car c'est bien à partir de cet excès du dire que se réalise la jouissance à propos de la sexualité et non pas l'acte sexuel en lui-même.

Ce rapport ambigu, et pour une part difficilement exprimable, est, pour Lacan, bien mis en forme dans la religion. C'est pour cela que, contrairement à Freud et à Foucault, – du moins au temps de la VS - la religion est pour Lacan différente de cette objectivation forcée. Car elle s'exprime dans les formes du mythe. De cette façon, même si elle veut également ignorer la Chose, le mal de la jouissance - le vrai mal pour Lacan - elle participe sans le vouloir à la (le) découvrir, dans une dimension logique propre aux mécanismes psychiques humains.

Toutefois, s'agissant d'opérer des dévoilements trop importants, Lacan montre du même coup comment la position de vérité est lourde de conséquences, et comment les Cathares, voulant purifier le culte religieux, se trouvent précisément face aux effets de leurs discours, et eux-mêmes rattrapés par les discours ecclésiastiques officiels, sous la forme que l'on connaît de l'Inquisition.

Au fond dans un premier temps - celui de la VS - Foucault est paradoxalement assez proche de Freud dans son approche négative de la religion. En outre, s'il réduit la religion à une technologie, c'est que son approche est alors d'emblée, comme nous le montre Lacan, une approche éthique et non psychologique comme celle de Freud. Mais dans un second temps, il se rapproche pourtant de cette idée que la religion opère elle aussi un véritable jeu de vérité, un second temps contemporain de l'écriture des deux autres volumes de l'Histoire de la sexualité et de sa découverte - en somme, lui aussi - du désir sous les formes de l'ascétisme.

Ainsi, l'exercice ascétique, même chrétien, sera vu par Foucault comme capable également d'opérer de réelles transformations de soi.

Pour Lacan, Freud dévoile que l'impératif de l'amour du prochain est solidaire de la mort de Dieu. Cet impératif qui ordonne d'aimer son prochain, et qui fait reculer Freud d'horreur, est selon Lacan un commandement lié à un désir de savoir, lui-même lié à une pétition de jouissance. Cela parce que Lacan assimile, pourrait on dire, la Volonté de Savoir à un mécanisme pulsionnel et la satisfaction de cette - ou ces - pulsion(s), à la jouissance proprement dite. Le savoir idéal qui se profile derrière la vérité moderne partagée que Dieu est mort peut donc cacher une aspiration à la satisfaction d'une pulsion, et à la satisfaction de jouissance.

Lacan observe alors qu'au lieu d'un progrès supposé du savoir, il s'agit bien d'une véritable dégradation de notre situation de modernes suite à l'exigence rationnelle moderne d'objectivité :

« Ce qui, en fin de science, occupe actuellement la place du désir, c'est tout simplement ce qu'on appelle couramment la science...Je crois qu'au long de cette période historique, le désir de l'homme longuement tâté, anesthésié, endormi par les moralistes, domestiqué par des éducateurs, trahi par les académies, s'est tout simplement réfugié, refoulé, dans la passion la plus subtile, et aussi la plus aveugle, comme nous le montre l'histoire d'Oedipe, la passion du savoir. C'est celle-là qui est en train de mener un train qui n'a pas dit son dernier mot. »⁵⁹⁸

On entend bien que Lacan veut développer et analyser les mythes en général, et celui de l'Œdipe en particulier, en les poussant dans leurs paradoxes, afin de démontrer - entre autres - que le psychanalyste qui s'engage dans le savoir engage aussi sa responsabilité éthique, qui le conduit nécessairement à analyser sa position subjective vis-à-vis de ce dernier, qu'elle soit la sienne propre ou celle de la discipline psychanalytique. Il entend aussi démontrer que le savoir dont la psychanalyse peut se réclamer, s'il est légitime qu'elle veuille se situer par rapport au champ scientifique, n'en demeure pas moins différent. Cela parce que

⁵⁹⁸ S VII, p 374.

c'est un savoir sur la lettre qui constitue l'inconscient, une lettre qui au niveau du réel fait trou, au lieu de l'idée de comblement dont le savoir participe habituellement. C'est ce savoir relatif au vide, l'ex nihilo, qui seul permet que se réalise l'effectivité de la cure, un savoir qui relève précisément de l'art comme nous l'avons vu au sens également où la poésie, nous dit Lacan, *est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique*⁵⁹⁹.

Or, l'hypothèse répressive chez Foucault révèle aussi – comme la mort de Dieu chez Lacan - cette dégradation éthique liée à un usage du savoir et du pouvoir mêlés qui aboutit à une détérioration du rapport du sujet avec lui-même, c'est-à-dire avec sa vérité, ce que met en lumière, par contraste et de façon rétroactive, l'écriture de *L'Usage des plaisirs* et le *Souci de soi*. Comme la mort de Dieu, ce savoir s'érige sur des mécanismes qui, à partir d'une utilisation de la vérité, empêche en réalité que celle-ci se réalise, et produit à sa place les effets normatifs que le pouvoir attend d'elle.

Cependant les généalogies de nos deux philosophes, si elles questionnent l'une et l'autre nos positions relatives au savoir - lesquelles conditionnent notre éthique moderne - ne constituent pas pour autant des critiques de principe stériles. L'on peut dire qu'elles ont bien pour objectif de montrer les vrais dangers du savoir moderne, comme ceux liés à la technique dont témoigne Heidegger lorsqu'il parle d'arraisonement. Mais pas seulement, car elles font apparaître aussi la façon dont le savoir, dénoué de la vérité en première instance de leur relation naturelle, peut renouer avec elle sous le mode du dévoilement, qui est la manière dont s'effectue l'effcience propre à cette dernière.

Pour Heidegger, nous l'avons vu, le véritable danger de la technique moderne consiste en une confusion, dans la même mesure où nous, modernes, confondons l'être et l'étant. Une confusion qui se situe dès la naissance de la métaphysique, mais qui s'est accrue progressivement et s'est beaucoup accentuée dans la modernité, notamment au niveau où la causalité se sépare entre le moyen et la fin dans un versant purement utilitaire.

Ainsi, à force de considérer une chose produite à partir de sa fin, sans considérer le moyen, c'est-à-dire le projet initial qui la fait naître, nous avons oublié à la fois l'être de la technique et l'être de la Chose. C'est pourquoi, nous devons revenir à la fabrication ou à la création de la chose produite. Heidegger prend ainsi l'exemple de la coupe, pour conclure qu'à force de considérer son utilité, nous avons fini par oublier que *ce qui l'inclut au*

⁵⁹⁹ S III, Les psychoses.

préalable [se trouve] *dans le domaine de la consécration et de l'offrande*. Le concept qui s'offre alors comme un concept clé, précieux pour nous, est effectivement, comme nous l'avons annoncé en début de chapitre, celui de l'arraisonement.

Pour Heidegger, l'arraisonement traduit un aspect de la technique moderne qui « *est une provocation (Herausfordern) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (herausgefördert) et accumulée* ».

C'est ainsi qu'en se situant du côté de la fin, on oublie l'aspect le plus important de ce qui s'opère véritablement avec la technique. Car la technique est capable d'un dévoilement mais à la condition qu'elle exerce une action extérieure sur un objet qui n'a pas la capacité en lui-même de révéler son être, soit de dévoiler la vérité.

La conférence *Qu'est-ce que la technique ?*⁶⁰⁰ dans laquelle se trouve cette analyse de la technique moderne, est précédée de deux autres conférences faites par Heidegger : l'une - *Qu'est-ce qu'une Chose ?*⁶⁰¹ - que nous avons mentionnée comme inspirant directement Lacan pour la construction de son propre concept ; l'autre - *Qu'est-ce que la proximité ?* - qui précède cette dernière et l'annonce en même temps.⁶⁰² Dans cette dernière conférence Heidegger montre que la technique - soit le savoir moderne - se méprend au sujet de la distance qu'elle croit avoir réduit avec son objet et dont il voit l'illustration dans la vitesse qui est une manière de concevoir la distance, ce que permet d'envisager la technologie moderne (téléphone, avion, etc..). Or, en réalité, à force de vouloir atteindre cette proximité, la proximité a elle-même disparue, est-elle-même annihilée :

*« Qu'est-ce que la proximité, si elle demeure absente malgré la réduction des plus grandes distances aux plus petits intervalles ? Qu'est-ce que la proximité si même elle est écartée par cet effort infatigable pour supprimer les distances ? Qu'est-ce que la proximité, si en même temps qu'elle nous échappe, l'éloignement demeure absent ? »*²¹

Cette question de la proximité est essentielle car elle renvoie à une autre différence fondamentale, celle qui, selon Heidegger, existe entre ce qui est exact et ce qui est vrai :

⁶⁰⁰ Cf. Heidegger, *Essais et Conférences*. 1991.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Ibid.

« La vue exacte observe toujours, dans ce qui est devant nous, quelque chose de juste. Mais, pour être exacte, l'observation n'a aucun besoin de dévoiler l'essence de ce qui est devant nous. C'est pourquoi ce qui est simplement exact n'est pas encore le vrai. »

On entend comment la violence du savoir, que Foucault et Lacan dénoncent également, consiste - pour une part - dans le fait qu'en s'emparant de son objet avec cette fausse apparence de proximité, ce même savoir empêche que se réalise le mode de dévoilement propre au mécanisme de la vérité.

Or ce qui est vrai avec une chose, l'est d'autant plus avec l'homme, c'est-à-dire le sujet conçu comme être parlant qu'il est, cela d'autant que la Chose - autant celle de Lacan que celle de la technique chez Heidegger - est nécessairement traversée par le langage, langage qui explique, comme nous le dit aussi Kant, qu'elle ne peut être connue par elle-même.

L'on voit que c'est dans cette différence entre le savoir exact - ou objectif - et les effets de vérité que réside, aux yeux de Foucault, la possibilité rationnelle de tromperie des mécanismes propres au dispositif de la sexualité, qui sont ceux du pouvoir. Car la vérité sous la forme du dire la vérité sur soi, est utilisée au titre d'une positivité qui n'est pas à proprement parler celle du mensonge. Mais en utilisant l'exactitude, c'est-à-dire une certaine forme de la vérité, on empêche tout de même précisément qu'elle se réalise.

La seule manière alors de faire en sorte que ce régime de vérité puisse se convertir en un autre conforme au dévoilement est dans ce mouvement qui va pour Foucault du dispositif aux problématisations.

Pour Lacan, cette suppression voulue et illusoire de la distance, qui fait disparaître la notion même de proximité est celle qui fait disparaître les limites propre à l'Até d'Antigone. Celle qui permet à cette dernière de situer la jouissance dans une distance radicale avec son désir sur lequel elle tient. Mais cette suppression est celle aussi qui s'opère dans l'artifice du commandement de l'Amour du prochain, que Lacan associe à la haine. Cette haine qui couvre le commandement du retour de l'amour du fils après le meurtre du père, et dans laquelle il voit la possibilité d'une destruction égale à celle inventée par Sade dans le Système du Pape Pie VI, où c'est le vide même - conçu comme ce à partir de quoi peut surgir le signifiant ex nihilo - que l'on cherche à abolir.

Cette disparition de la limite traduit aussi le forçage qui s'exerce au niveau de la propriété d'immanence que Foucault voit dans le pouvoir vis-à-vis du savoir et vice versa. La raison, en s'emparant de la richesse de la nature, s'enrichit elle-même comme le pouvoir s'enrichit lui-même en faisant corps avec le savoir, et avec le corps via la sexualité :

« Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible ; et en retour si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir. »⁶⁰³

Or, cette propriété d'immanence sur laquelle on peut voir se fonder l'arraisonement, se retrouve aussi du côté de Lacan entre le savoir et l'énergie pulsionnelle, c'est-à-dire entre la volonté de savoir et la satisfaction pulsionnelle. Car cette volonté de maîtrise, telle que la montre l'arraisonement chez Heidegger, est un fantasme de jouissance qui s'opère à partir d'une illusion, laquelle consiste à croire atteignable un dépassement lié au plaisir, qui en réalité ne peut jamais être atteint sans être mortel, et cela en conformité avec la manière dont fonctionne le principe de plaisir lui-même.

Ce fantasme de jouissance, Lacan l'associe, comme nous allons le voir, à la notion de Plus-value chez Marx, soit à une part supplémentaire souvent considérée sous une forme énergétique liée au plaisir, mais en réalité traversée et façonnée par le signifiant. Cette part que, comme nous allons le voir également dans la prochaine partie, Bataille appelle la *part maudite*. Une part maudite qui doit être consommée dans une destruction, soit directe soit indirecte, dans un assèchement propre à l'ascèse, qu'il soit celui de la cure chez Lacan ou de celui de la problématisation chez Foucault, ou encore celui propre aux rites du Don, que Bataille reprend des études de l'ethnologue Marcel Mauss.

Cependant, il est remarquable que le risque de destruction directe - que celle-ci soit dirigée vers le soi, comme le fait le surmoi mais dont le Souci de soi foucauldien doit en fin de compte nous prémunir, ou atteigne les autres - soit également perçu par Heidegger lui-même. Ainsi, si le vrai danger de la technique est d'empêcher que se produise le véritable dévoilement, celui-ci par rapport à un autre danger bien plus violent encore, qui prend la forme d'un rejet nécessaire de l'énergie nocive propre à la Bombe atomique :

⁶⁰³ VS, p.130.

« L'homme ne peut détacher sa pensée des suites que pourrait avoir l'explosion de la bombe atomique. L'homme ne voit pas ce qui, depuis déjà longtemps est arrivé : ce qui s'est produit comme ce qui projette hors de soi la bombe atomique et son explosion, mais dont ce n'est rien encore là que la dernière éjection. »

Une éjection qui fait singulièrement écho à la notion de sacrifice – que l'on peut également relié aux mécanismes du surmoi⁶⁰⁴ - dont parle Foucault à la fin de la Volonté de Savoir :

« Le nazisme a sans doute été la combinaison la plus naïve et la plus rusée – et ceci parce que cela – des fantasmes du sang avec les paroxysmes d'un pouvoir disciplinaire. Une mise en ordre eugénique de la société, avec ce qu'elle pouvait comporter d'extension et d'intensification des micro-pouvoirs, sous le couvert d'une étatisation illimitée, s'accompagnait de l'exaltation onirique d'un sang supérieur ; celle-ci impliquait à la fois le génocide systématique des autres et le risque de s'exposer soi-même à un sacrifice total. »⁶⁰⁵

On voit comment le Bien, ou la sexualité dans la modernité, sont, pour Lacan, sommés de fournir un certain type d'objet idéal, qui tient précisément son office et ce depuis l'Antiquité, de s'offrir ou de se réduire à n'être qu'une fin, une fin qui sera d'ailleurs elle-même reprise au service d'un moyen par l'utilitarisme.

Dans cette mise en demeure de la nature à nous livrer sa force par et pour la raison, l'on retrouve par ailleurs une sorte de personnalisation de la nature, qui ressemble à la subjectivation de l'aveu, telle qu'elle est décrite dans la VS, et qui est aussi liée, à nos yeux, à l'impératif catégorique tel que le pense Kant. Une personnalisation qui doit aboutir au devoir morale de livrer son essence, autrement dit de dire la vérité sur soi, qui soit une vérité de la vérité.

⁶⁰⁴ « En voulant éliminer les Juifs, Hitler et le peuple allemand cherchaient bien à s'amputer d'une part originaire de leur être en rapport avec une jouissance interdite. Malgré son caractère apparent d'opération technique, la destruction des Juifs visait à flatter une obscure Providence, dont en échange, un signe d'élection était attendu », Cf. Serge André, *Le sens de l'Holocauste, jouissance et sacrifice*. 2004

⁶⁰⁵ VS, p. 197.

Cette personnalisation qui s'applique sur la sexualité est aussi celle de la fiction des bijoux indiscrets et de la parole donnée à la sexualité que Foucault et Lacan situent au départ de la modernité. Il est alors intéressant de voir combien cet univers fantastique qui s'ouvre par une des premières fictions (cf. Partie IV), celle du diable amoureux, rend compte de la manière dont la modernité rencontre le langage et mesure toutes ses possibilités, lesquelles sont aussi bien du côté du désir, du souci de soi, de la fiction du pouvoir que du côté du mythe du névrosé.

Cependant, de même que la critique de la technique chez Heidegger ne peut être réduite simplement à ses aspects négatifs, chez Foucault et Lacan, le savoir peut aussi être source de dévoilement, c'est-à-dire propre à produire des effets de vérité :

« Qu'est-ce que la technique moderne ? Elle aussi est un dévoilement. C'est seulement lorsque nous arrêtons notre regard sur ce trait fondamental que ce qu'il y a de nouveau dans la technique moderne se montre à nous. »

Ce processus de dévoilement, chez Heidegger et chez nos deux auteurs, se range parmi les processus créatifs, ceux-là même qui sont mis en avant dans la sublimation. Ils définissent une sorte de remède, comparable à ce que Heidegger voit consister dans l'imagination et chez Kant pour sortir de notre enfermement de la finitude.

Un remède qu' Heidegger, poursuivant ses analyses, trouvera à partir de 1962 dans la poésie, surtout celle d'Holderlin et de Rainer Maria Rilke, dans laquelle il verra le point ultime de la possibilité du dépassement de la métaphysique, dépassement qu'il souhaite depuis 1946 :

« Dépasser la métaphysique, dès lors, c'est revenir en deçà d'elle-même pour approcher sa propre vérité – celle du destin de l'être – et fournir à la pensée la possibilité d'un autre commencement. Hölderlin va permettre à Heidegger d'effectuer le « pas en arrière » (Schritt zurück) hors de la métaphysique et de renouer le dialogue avec l'histoire de la pensée. »

Ce dépassement, celui de la métaphysique pour Heidegger, est celui espéré tant par Lacan que par Foucault. Il doit permettre d'envisager un savoir *qui ne désigne pas seulement*

le « faire » de l'artisan et son art, mais aussi l'art au sens élevé du mot et les beaux-arts dans le sens ou le « poïétique » permet la vérité

C'est ici qu'intervient le pouvoir d'invention, qu'il soit celui de la construction de soi dans l'exercice ascétique chez Foucault ou celui de la fiction chez Lacan, en tant qu'il ouvre à la possibilité du dépassement concret du sujet de la conscience souveraine et celui du sujet du sens.

PARTIE I : De l'utilitarisme à la fiction

CHAPITRE XXII

FOUCAULT, LE BIO-POUVOIR ET L'UTILITARISME

*Et l'importance politique du sexe est due,
je crois, au fait que le sexe se situe à la jonction
des disciplines du corps et du contrôle des populations*

Foucault ⁶⁰⁶

Dans *La volonté de savoir*, on ne trouve pas de références directes aux théories utilitaristes de Jeremy Bentham. En effet, c'est seulement dans les cours que Foucault donne au Collège de France - lesquels accompagnent ou suivent la parution de cet ouvrage – que ces théories sont mentionnées explicitement.

Cependant, dès l'écriture de ce premier volume de *L'Histoire de la sexualité*, on trouve des analogies singulières et marquantes entre le vocabulaire, certains des traits les plus saillants de ces théories, et les caractéristiques du biopouvoir, qui est le concept majeur sur lequel se termine *La volonté de savoir*. Un pouvoir qui apparaît pour la première fois dans l'œuvre foucauldienne. Ainsi, on peut dire que d'une certaine façon, en même temps qu'une nouvelle forme d'analyse du pouvoir est faite par Foucault, une nouvelle forme de pouvoir est elle-même distinguée par ce dernier.

Sur le rapport que l'on peut établir entre Foucault et l'utilitarisme, nous ferons dans ce chapitre deux hypothèses. La première hypothèse est que l'usage de l'utilitarisme, qui débute avec *La volonté de savoir*, va progressivement se modifier, de la critique négative à un usage critique positif dans les ouvrages ultérieurs. En effet, dans un premier temps, Foucault semble dénoncer certains aspects utilitaristes du biopouvoir. Mais dans un second temps - et surtout entre les deux premiers livres de l'histoire de la sexualité - il se sert de la manière dont ces

⁶⁰⁶ Foucault, DE I, p. 153.

théories envisagent et pensent le pouvoir, et surtout de ce qu'il nomme la rationalité propre au gouvernement, pour enrichir ses propres analyses.

La seconde hypothèse est que Foucault va trouver, paradoxalement, dans cette grille de lecture du réel que lui offre ce courant libéral, une positivité du désir, qu'il ne va plus jamais abandonner. S'il y a paradoxe, ce n'est pas seulement que l'on puisse être surpris – à juste titre d'ailleurs - par l'attention portée par un libéral comme Bentham à quelque chose d'aussi positif que le désir - alors même que les utilitaristes semblent parler en réalité plus de plaisir que de désir - c'est surtout parce que le désir est, dans un premier temps, pour Foucault, précisément la cible et l'objet du pouvoir, alors qu'il deviendra – selon nous – l'élément-clé de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*.

En effet, quand on lit *L'histoire de la sexualité*, on est frappé par une évolution qui va de cette négativité de la dimension du désir dans *La volonté de savoir*, à une positivité, parfois diffuse mais le plus souvent franche, dans les deux autres tomes.

De cette manière, ce désir qu'il trouve chez les utilitaristes comme « moteur de toutes choses », est selon nous, l'un des axes possibles mais fondamentaux, à partir duquel sa conception du pouvoir va elle-même se transformer. Ce qui, par contre coup, va donner une tout autre cohérence à l'histoire de la sexualité. Une transformation qui s'opère bien à partir du motif du désir, parce que celui-ci est, précisément, ce qui est « toujours déjà là », en cela comme le langage et qui, à nos yeux, conduit Foucault d'une analytique du pouvoir à une généalogie de l'homme du désir.

Le panoptique

En 1973, Foucault écrit :

*« Le rêve de Bentham, le panoptique, où un seul individu pourrait surveiller tout le monde, c'est au fond, je crois, le rêve, ou plutôt l'un des rêves de la bourgeoisie (parce qu'elle a beaucoup rêvé). Ce rêve, elle l'a réalisé. Elle ne l'a peut-être pas réalisé sous la forme architecturale que Bentham proposait, mais il faut se rappeler que Bentham disait [...]: c'est une forme d'architecture bien sûr, mais c'est surtout une forme de gouvernement, c'est une manière pour l'esprit d'exercer le pouvoir sur l'esprit. »*⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ DE I, p 1305

Le panoptique, du grec *panopticon*, qui signifie « voir tout », est, dans *Surveiller et Punir* (1975), hissé au rang de prototype du pouvoir moderne. Univers carcéral, il est aussi conçu, par Bentham lui-même, comme un exemple pouvant servir de modèle à d'autres institutions : écoles, casernes, hôpitaux, asiles, usines etc.

Le néologisme *panoptisme* désigne alors une technologie du pouvoir, qui relève de ce que Foucault appelle l'*examen*. Elle repose sur les disciplines qui ont pour cible le corps, et se centre autour des mécanismes de surveillance et de coercition. Elle diffère de la technologie de l'*enquête*, qui, elle, tourne autour de la forme de l'aveu, dans la pénitence obligatoire instituée par le pouvoir pastoral chrétien.⁶⁰⁸

On le sait, ce projet auquel Bentham tenait tant, n'a pas fonctionné. Mais, comme le dit Arlette Farge au sujet de son utilisation par Foucault : « *ce n'est pas parce qu'un programme n'a pas fonctionné qu'il ne représente pas du réel* ». Et elle ajoute : « *finalement une société disciplinaire n'est en aucun cas synonyme de société disciplinée* ». ⁶⁰⁹ Or, c'est précisément ce paradoxe que Foucault prend pour objet d'analyse, à partir de l'écriture de *La volonté de savoir* – et des cours au collège de France – qui paraît en 1976. Un paradoxe essentiel à la réfutation de l'hypothèse répressive. En effet, pour Foucault, la société moderne n'a pas discipliné le sexe en le réprimant, en le faisant taire, mais a inventé une procédure disciplinaire à l'intérieur de sa *mise en discours*, de sa visibilité et aussi de son *utilisabilité*.

Quand Foucault écrit le premier volume de *L'histoire de la sexualité*, le panoptisme reste « *une invention technologique dans l'ordre du pouvoir, comme la machine à vapeur dans l'ordre de la production* ». Toutefois son analyse s'est infléchie : avec cette invention en effet « *on a appris à dresser des dossiers, à établir des notations et des classements, à faire la comptabilité intégrative des données individuelles* ». Ainsi, le panoptisme n'est plus le pouvoir avec un grand « P » de la société, mais l'un de ses modèles, lequel est censé pouvoir intégrer « *des mécanismes qui jouent parmi tous les faisceaux de procédures dont se sert le pouvoir* ». ⁶¹⁰

Ces pouvoirs - les micro-pouvoirs - traversent bien les corps et les institutions, mais aussi les individus et leurs relations. Ils n'ont pas une seule origine, mais sont polymorphes, ne se diffusent pas par le haut, mais se distribuent au travers de tout un réseau de relations, et cela de manière aussi bien ascendante. C'est pourquoi, nous explique Foucault :

⁶⁰⁸ Cf. Chapitre précédent

⁶⁰⁹ Arlette Farge, « Face à l'histoire », in *Le magazine littéraire*, 1984, p. 40.

*« pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté... [et] plutôt que de chercher la forme unique, le point central d'où toutes les formes de pouvoir dériveraient par voie de conséquence ou de développement, il faut d'abord les laisser valoir dans leur multiplicité, leur différence, leur spécificité, leur réversibilité... ».*⁶¹¹

La lecture que fait Foucault du panoptique a été critiquée par ceux qui tentent de réhabiliter Bentham. Ces critiques insistent notamment sur le fait que Foucault a détaché le panoptisme de son cadre général, défini par l'utilitarisme, et dont son usage dépend :

*« Dans surveiller et punir, Foucault ne s'intéresse pas à la pensée de Bentham en tant que telle, il ne la traite pas en historien de la philosophie ou du droit pour en dégager la cohérence, l'originalité, le contexte, la filiation. Il se saisit d'un aspect, d'une pièce même, pour faire la théorie d'une évolution sociale et pour penser une forme générale du pouvoir à un certain moment de l'histoire. Sans doute donne-t-il au panoptisme une place de choix, mais, et c'est là que la confusion est vite faite, il ne la rapporte pas à la pensée de Bentham ».*⁶¹²

La volonté de savoir

Nous l'avons vu, dans la partie précédente, Foucault établit avec la sexualité une nouvelle histoire du pouvoir. Pour lui, en effet, la sexualité moderne est artificiellement inventée et construite, au XVI^e siècle, par le pouvoir pastoral. Si on se risque à prolonger sa pensée, on peut même aller jusqu'à dire, qu'elle en est le produit. Elle est, en tous les cas, le produit d'une construction hypothétique qui se situe de l'autre côté, à l'inverse de l'hypothèse répressive que Foucault attribue à Freud. Car la sexualité, au lieu d'être réprimée, va être

⁶¹¹ Foucault. DE II, p 124.

⁶¹² Christian Laval, Ce que Foucault a appris de Bentham. 2011. Revue d'études benthamienne. Foucault et l'utilitarisme.

intensifiée et canalisée par la technologie de la pénitence et de l'aveu obligatoire, pour finir par s'étayer autour d'une véritable « *mise en discours de la 'concupiscence'* ». ⁶¹³

Le pouvoir pastoral, armé de cette nouvelle technologie de « l'interne et du subjectif », va alors passer son relais au pouvoir médical des XVIIe et XVIIIe siècles. De cette façon, la répression freudienne, pour Foucault, n'est qu'un des exemples de production parmi d'autres, de cette médicalisation générale de la société. Mais elle est l'exemple princeps des capacités que possède le pouvoir moderne de se cacher derrière de fausses représentations. L'idée de la répression de la sexualité est plus qu'une illusion : c'est une stratégie.

Le discours institutionnel médical (psychiatrique, psychologique et pédagogique etc.) va ainsi diffuser la technologie qu'il tient de l'ancien pouvoir pastoral dans des foyers différents (hôpitaux, famille, école, caserne etc.) et se transformer en micro-pouvoir. On voit alors apparaître une sexualité périphérique à celle du couple monogamique, seule jusque-là à être surveillée :

« Ce qu'on interroge c'est la sexualité des enfants, c'est celle des fous et des criminels ; c'est le plaisir de ceux qui n'aiment pas l'autre sexe ; ce sont les rêveries, les obsessions, les petites manies ou les grandes rages ». ⁶¹⁴

Cependant le bio-pouvoir, lui, s'il est sous-jacent à ces disciplines, apparaît avec la régulation de la population. Ce dernier phénomène est corrélatif aux explosions démographiques, elles-mêmes dépendantes des progrès de la médecine et de l'élévation du niveau de vie de l'Europe occidentale des XVIIIe et XIXe siècles. Ainsi, il se constitue :

« [une] visible continuité, mais qui n'empêche pas une transformation capitale : la technologie du sexe va, pour l'essentiel, s'ordonner, à partir de ce moment-là, à l'institution médicale, à l'exigence de normalité, et, plutôt qu'à la question de la mort et du châtement éternel, au problème de la vie et de la maladie. La chair est rabattue sur l'organisme ». ⁶¹⁵

⁶¹³ VS, p. 153.

⁶¹⁴ VS, p. 53.

⁶¹⁵ VS, p.155

Et si le sexe continue à être objet de dispositif, c'est que :

*« dans les relations de pouvoirs, la sexualité n'est pas l'élément le plus sourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité : utilisable pour le plus grand nombre de manœuvres, et pouvant servir de point d'appui, de charnières aux stratégies les plus variées. »*⁶¹⁶

Mais ce nouveau pouvoir qui prend le relais du pouvoir médical - tout en conservant ce dernier - va entreprendre au sujet de la sexualité une nouvelle et singulière entreprise de domination positive :

*« on doit en [du sexe] parler comme d'une chose qu'on n'a pas simplement à condamner ou à tolérer, mais à gérer, à insérer dans des systèmes d'utilité, à régler pour le plus grand bien de tous, à faire fonctionner selon un optimum. Le sexe, ça ne se juge pas seulement, ça s'administre. »*⁶¹⁷ (...) *D'une façon générale à la jonction du « corps » et de la population, le sexe devient une cible centrale pour un pouvoir qui s'organise autour de la gestion de la vie.*⁶¹⁸ (...) *le pouvoir la [la sexualité] dessine, la suscite et s'en sert comme le sens proliférant qu'il faut toujours reprendre sous contrôle pour qu'il n'échappe pas ».*⁶¹⁹

'utilitarisme et le pouvoir moderne

« Pas un négociant de Francfort ou d'Amsterdam, pas un philosophe à la recherche du bonheur et de la postérité des nations, pas un marin quêtant le vent sur les hauts voiliers visitant le monde, qui ne nous invite à commencer notre tour d'Europe par une visite à Londres. On aime ou on n'aime pas cette ville parvenue, ses tourbillons d'affaires sous les lambeaux de brume, mais quel exemple ne donne-t-elle pas ? Exemple de la prospérité d'un petit peuple, un des moins nombreux d'Europe et pourtant le plus pénétrant de tous par le courant irrésistible de son commerce et de sa banque. Si toute l'Europe a des cafés, aucun qui puisse rivaliser avec les cafés de

⁶¹⁶ VS, p.136.

⁶¹⁷ VS, p. 35.

⁶¹⁸ VS, p. 193.

⁶¹⁹ VS, p. 195.

*Londres. Voici, à six cents mètres de Westminster, le jardin du Ranelagh et son célèbre salon en rotonde, de plus de soixantaine mètres de diamètre. Au centre, dans un foyer surmonté de colonnes, un énorme brasier donne chaleur et lumière. D'une tribune s'écoule des flots de musique, et pour un écu vous avez droit, avec le pain et le beurre, aux boissons nouvelles, café, thé ou chocolat ... plaisir de vivre, l'Angleterre a donné aussi la mode du bonheur d'être chez soi, de ce que tout le monde appellera « confort ». Ainsi, de tous les ruisseaux d'Angleterre, sourd une activité industrielle qui fait l'objet de l'admiration des voyageurs. Ainsi, les campagnes prospèrent, se dégagent des pauvres qui les obéraient. Ainsi s'étend, autour des châteaux neufs, la vague de transformation qui menace les derniers restes de la vieille et joyeuse Angleterre ».*⁶²⁰

C'est ainsi que Charles Morazé décrit, en historien, l'Angleterre contemporaine de la révolution de 1789. Contrairement à ce que l'on pense, ce que l'on pressent le plus en 1785 dans cette partie de l'Europe, ce n'est pas la révolution, mais le souffle de la modernité, celui d'un monde nouveau, qui se dessine à partir de l'ouest de l'Europe. Bien sûr, le confort concerne en premier lieu les classes aisées, mais l'aspiration au bonheur, dans le quotidien, sous la forme d'une amélioration de la qualité de vie, et surtout sous la forme d'un accès égal pour tous à ce confort, est bien présente. Et c'est bien aussi ce désir d'égalité qui trouvera son expression concrète dans les droits du futur citoyen français.

Or, c'est dans ce même cadre historique et géographique que Foucault situe l'émergence du bio-pouvoir :

*« L'homme occidental apprend peu à peu ce que c'est d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective, des forces qu'on peut modifier et un espace où on peut les répartir de façon optimale. Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; [...] c'est la prise en charge de la vie plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps. »*⁶²¹

⁶²⁰ Charles Morazé, *Les bourgeois conquérants*, I, Belgique, Editions complexes, 1985, p 13.

⁶²¹ VS, p.188.

On le voit, la lecture que fait Foucault du progrès historique, n'est pas non plus celle à laquelle on s'attend habituellement. On se bornera à indiquer pour le moment que la révolution française n'est pas non plus très présente, dans le tableau historique de la sexualité que fait Foucault. Cette relative absence suit en cela le reste de la démonstration, qui consiste à réfuter l'hypothèse répressive. En effet, il n'y a pas plus de répression chez Foucault qu'il n'y a de libération, ces deux phénomènes étant dénoncés comme les deux versants d'une même illusion. *A contrario*, l'on trouve de façon réitérée, la dimension de l'utilité, dans le projet fondamentalement politique du bio-pouvoir.

L'on sait que l'utile n'est pas un concept de la seule philosophie politique moderne. On le trouve déjà chez Cicéron, abordé tel quel :

*« Nous ne pouvons nulle part trouver de choses utiles si ce n'est dans le domaine du mérite, de la convenance et de la beauté morale pour cette raison, que nous plaçons ce domaine au premier rang et au plus élevé. Il n'y a donc jamais de divergence entre l'honnête, l'utile et le juste qui sont inséparables, même lorsqu'il s'agit du gouvernement et de la conduite de l'État à l'égard de la société des hommes en général ».*⁶²²

L'on sait aussi, à quel point la morale kantienne cherche résolument à s'en distinguer. Mais, homme de son temps, Kant pense tout même cette catégorie de l'utile avec celle du bonheur. Un bonheur qu'il concède comme étant une recherche inscrite dans la nature humaine :

*« Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables [...] un but qui n'est pas pour eux-mêmes une simple possibilité, mais dont on peut simplement admettre que tous se le proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle et ce but est le bonheur ».*⁶²³

Si la théorie utilitariste de Bentham s'inscrit dans le prolongement de la philosophie anglaise de Locke et de Hume, elle institue néanmoins une réelle coupure dans la façon

⁶²² Cicéron, *Traité des devoirs*, De officiis.

⁶²³ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* in Edgar Janssens, *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur*.

qu'elle a de penser le bonheur. Car ce terme se voit distinguer radicalement de toute idée de vertu, de transcendance et même d'une certaine façon de nature.

En effet, Bentham pense le bonheur comme un fait concret et non de manière spéculative. Le principe de l'utilité vise un objectif réel pour la société : le bonheur du plus grand nombre. Pour ce faire, il veut proposer :

*« des projets aux législateurs, des projets ancrés dans le socle universel du principe d'utilité mais qui puissent se plier aux contraintes politiques et économiques auxquelles les législateurs sont confrontés »*⁶²⁴.

Il entend donc réformer le droit. Toutefois, il est aussi une sorte de monteur de projet, comme le panoptique le suggère d'ailleurs fort bien. Hostile à la révolution de 1789, les droits de l'homme sont, pour lui, une sorte d'aberration. Mais ils constituent aussi un danger de désordre et d'anarchie, nuisible pour la société. Ce qu'il conteste surtout, c'est l'existence de droits naturels. Car les droits n'existent, pour lui, que parce qu'il y a la loi, et ne peuvent dériver d'autre chose.

Ce qui relève d'une nature humaine, et qui est ce sur quoi repose aussi, concrètement, le principe de l'utilité, relève en réalité de la théorie philosophique du sensualisme, de Condillac et d'Helvétius. L'être humain possède bien une constitution naturelle, qui fait que le plaisir et la douleur sont les guides de toutes les actions. Mais pour Bentham, il se trouve que la connaissance et l'organisation mentale humaine, dépendent des fictions et du langage qui les constituent. Pour lui, *« des mots tout dépend »*.⁶²⁵

Voici comment Christian Laval nous présente « le réformateur » Bentham :

« Langue et principe d'utilité sont étroitement entrelacés. On agit dans l'espoir du plaisir ou dans la crainte d'une douleur, à partir d'un jugement, en fonction d'une anticipation de la conséquence qu'aura l'action. Mais ce jugement se fait dans une langue qui comporte déjà des jugements appréciatifs ou dépréciatifs sur l'objet, ou sur l'action visée. Le jugement individuel, passant par une dimension essentiellement sociale, a toute chance de répéter les expériences antérieures, toutes les erreurs du

⁶²⁴ De Champs, E, et J.P. Cléro J., « Bentham et la France: Fortune et infortunes de l'utilitarisme », SVEC 2009, Numéro 9 p. 81.

⁶²⁵ Cet aspect de l'utilitarisme, s'il nous faut le mentionner ici, est pourtant ce qui semble avoir été précisément ignoré par Foucault.

passé et toutes les routines du présent. C'est précisément pourquoi la réforme de la langue est si importante. C'est historiquement, par l'enrichissement de la langue – accroissement quantitatif et dépoétisation scientifique - que les hommes ont pu progresser dans le domaine de la connaissance et dans celui de l'organisation sociale. Il s'agit, pour le réformateur Bentham, dans la stricte continuité des idéaux de son siècle, d'accomplir un pas décisif dans la voie du gouvernement scientifique des hommes et ce pas ne pourra être franchi que si quelqu'un entreprend de réexaminer à nouveaux frais la matière verbale toute entière. Telle est la sorte de fantasme de maîtrise qui conduit l'entreprise de Bentham : faire que la langue bien faite, autrement dit la science selon la définition condillacienne, permette d'objectiver le plus parfaitement possible la conduite humaine, d'expliquer et d'anticiper les opinions et les actions de chaque individu, mais aussi et surtout, parce que cette objectivation introduit la plus grande visibilité des sujets, d'assurer une fixation et un contrôle maximaux de chacun d'eux » .⁶²⁶

Cet extrait d'un texte de Christian Laval est important, car, selon nous, il montre ce qui, de cette théorie de l'utilité, peut être critiqué par Foucault, au travers du bio-pouvoir et au sujet de cette volonté de maîtrise totalitaire à partir de la subjectivité des individus. Mais si cet extrait est significatif dans la poursuite des rapprochements que l'on pourra faire entre l'utilitarisme et le bio-pouvoir, c'est parce que Bentham veut absolument donner à son entreprise un caractère scientifique et qu'il cherche à lui insuffler une légitimité « fondée en vérité », comme pourrait le dire Foucault. Or, c'est précisément ce que Foucault reproche à toutes formes du discours du pouvoir moderne. La science étant utilisée pour permettre aux procédures *de véridictions* d'opérer, afin d'autoriser le fonctionnement du pouvoir lui-même. Car, si une partie de la vérité est en effet partiellement présente dans le discours, elle sert en définitive aux procédures de contrôle.

Cette objectivité désirée dans le projet scientifique de Bentham, est donc bien celle qui semble recherchée dans le projet politique du bio-pouvoir. D'une part, on cherche bien chez les utilitaristes, dans cette mobilisation du savoir, de la connaissance et du langage, des critères justes et véritables, qui guident l'action humaine vers des motifs louables, et vers l'obéissance aux lois. C'est pourquoi :

⁶²⁶ Christian Laval. Fiction et utilité chez Bentham. Centre Bentham. www.yumpu.com

« Rechercher les plaisirs et éviter les douleurs sont les fins qui guident le législateur ; il lui appartient, par conséquent, d'en comprendre la valeur. Plaisir et douleurs sont les instruments avec lesquels il doit travailler : il lui appartient, par conséquent, d'en comprendre la force, laquelle est en outre, d'un autre point de vue, la valeur. » 58

D'autre part, cette connaissance s'inscrit dans les mécanismes qui régulent *les phénomènes massifs de population* (la démographie, la santé, l'éducation, la pédagogie, etc.) et que les utilitaristes doivent trouver et décrire pour augmenter l'efficacité de la maîtrise du pouvoir. C'est ainsi que, chez Foucault :

*« la notion de 'sexe' a permis de regrouper selon une unité artificielle des éléments anatomiques, des fonctions biologiques, des conduites, des sensations, des plaisirs [...] le sexe a donc pu fonctionner comme signifiant unique et comme signifié universel ».*⁶²⁷

Mais l'essentiel du rapprochement que l'on peut faire entre Bentham et Foucault repose sur la façon positive avec laquelle est envisagée la manière dont le pouvoir fonctionne. C'est en tout cas pour ce dernier la caractéristique du pouvoir moderne. Car en effet, le pouvoir issu des théories classiques s'exerçait, lui, sur les individus de façon négative :

*« Le pouvoir s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang, imposé aux sujets. Le pouvoir y était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer ».*⁶²⁸

Le pouvoir moderne, quant à lui, autorise et permet, alors qu'hier, il prenait et interdisait. C'est la différence que Foucault voit entre un droit de mort et celui d'un pouvoir sur la vie : *« l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique d'une population ».*⁶²⁹

⁶²⁷ VS, p. 204.

⁶²⁸ VS, p. 178.

⁶²⁹ VS, p. 181.

Et quoi de plus positif en effet, que la vie elle-même ? Quoi de plus positif, que ce « *droit à la vie, au corps, à la santé au bonheur, à la satisfaction des besoins, [un] droit si incompréhensible pour le système juridique classique* » ? ⁶³⁰ Et quoi de plus positif, en retour, que le bonheur, qui est l'objectif principal, que doit poursuivre le meilleur gouvernement, selon Bentham et le bon calcul utilitariste.

Pour poursuivre sur les analogies, entre le bio-pouvoir et les conceptions utilitaristes anglaises, on apercevra aussi que cette réalité positive du pouvoir repose sur une certaine logique de la volonté.

Chez Bentham, il y a deux volontés, face à face si l'on peut dire – d'où l'idée d'un calcul sur un autre calcul. D'un côté, il y a la volonté du souverain. Cependant il faut voir que ce qui compte, ce n'est pas la question de savoir qui occupe le pouvoir, ni quelle est sa légitimité, car « *la personne ou le groupe de personnes qui possèdent en fait le pouvoir est le souverain. [et] Ce pouvoir résulte de la disposition du peuple à obéir...* ». ⁶³¹

D'un autre côté, chez le sujet, dont l'obéissance est recherchée, la volonté est l'une des trois facultés mentales, avec la sensation et la perception. Or, à ce niveau, on constate que, pour les utilitaristes, la force impérative du premier ne suffit pas. En effet, il faut se rapporter, encore une fois, au fait fondamental chez Bentham, que « *la nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir [et que] c'est à eux seuls d'indiquer, ce que nous devons faire aussi bien que de déterminer ce que nous ferons* ». Le principe d'utilité agit donc, en fait, comme un principe additionnel et comme principe de *sujétion* nécessaire. En s'ordonnant à ces deux maîtres susmentionnés, le souverain a trouvé les moyens de l'obéissance, et doit avoir pour cible d'ériger l'*édifice de la Félicité*.

Cette logique de la volonté stipule donc qu'il existe nécessairement un motif initial qui induira l'obéissance parce qu'il « *peut contribuer à donner naissance, ou même à empêcher une quelconque action. [Or] rien ne peut agir par soi-même comme motif, sinon les idées de plaisir ou de douleur* ». ⁶³²

Mais pour que les motifs des actions soient clairs en eux-mêmes, il faut que ceux-ci puissent se rapporter à des lois précises et univoques. C'est pourquoi, Bentham entend nettoyer la loi des ambiguïtés langagières, qui l'empêche d'être convenablement comprise. Il

⁶³⁰ VS, p. 191.

⁶³¹ Armand Guillot, Malik Bozzo-Rey. Bentham, www. Dico- Po.

⁶³² Armand Guillot, Malik Bozzo-Rey. Bentham, www. Dico- Po.

faut faire en sorte qu'on arrive à un système, où « *pour chaque loi, une seule classes d'actes [et] pour chaque classe d'actes, une certaine quantité de plaisir ou de souffrance ...* ». Ainsi ce dispositif « *permettra de penser le droit comme un système de contrôle social* ». ⁶³³

Cette façon de penser le pouvoir s'éloigne, on le voit, du seul désir de contrôle, ou d'une volonté d'expansion par des moyens techniques plus efficaces de ce contrôle. Elle pense le pouvoir comme pouvant de lui-même installer à partir d'une intériorité les propres bases de son expansion, à partir de ce qu'elle croit pouvoir identifier de plus important : la différence entre douleur et plaisir, qui déterminera elle-même les conditions d'accès au bonheur etc. Ce en quoi elle se trompe : c'est ce que Foucault s'efforcera de montrer avec l'éthique antique et son usage des plaisirs

De cette façon, on l'a vu, le pouvoir qui s'exerce sur la volonté n'est pas un pouvoir souverain. Il n'y donc pas de sujet qui obéisse à un pouvoir, lequel exerce sur lui ses prérogatives, de manière descendante. Mais, c'est justement parce que ce pouvoir agit, lui aussi, sur la volonté, sur la vie – et ses apparences d'exigences –, qu'on affaire à un pouvoir encore plus puissant et encore plus insidieux. En fait, plus le pouvoir a la capacité d'être positif, plus sa technologie s'étend de manière efficace.

Plaisir, vie et normalisation du vivant.

Les mécanismes de l'assujettissement que Foucault dénoue, sont bien ceux qui s'exercent à partir de cette implantation de l'utile et sont autant agis en nous, qu'agis par nos soins. Ce pouvoir sur la volonté peut alors s'instituer au travers de procédures de normalisation massives, autour de la sexualité, comme normes du vivant.

Ainsi, en distribuant ce « *vivant dans un domaine de valeur et d'utilité* » ⁶³⁴ s'est instituée *une société normalisatrice [qui] est l'effet d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie* ». ⁶³⁵ Le bio-pouvoir, alors, se construit par une utilisation générale de la vie, dans le sens où le pouvoir a « *investi ce qu'il y a de plus matériel, de plus vivant* ».

Ce bonheur, qui consiste au droit à la vie, à la satisfaction des besoins (éducation, protection, santé etc.) pour le plus grand nombre, est donc, pour Foucault, également le

⁶³³ Ibid.

⁶³⁴ VS, p. 189

⁶³⁵ VS, p. 190.

moyen par lequel la population est régulée. Cette répartition égalitaire du bonheur peut alors aussi s'entendre, comme « phénomènes massifs de population » et comme réponse stratégique à toutes formes du pouvoir.

On le voit, Foucault a, comme Bentham, une approche en quelque sorte subjective du pouvoir. De cette façon, ce dernier est pensé dans un cadre qui n'est pas seulement restreint à l'économique. Pour Bentham :

*« ce qui est réellement échangé, consiste en sommations de plaisirs et de douleurs. Le fonctionnement des objets, des services, s'effectue dans l'interdépendance avec les valeurs affectives ; les lois des uns ne sont pas séparables des lois des autres, sans que l'on puisse dire que les unes soient plus profondes et culturellement plus explicatives que les autres ».*⁶³⁶

Pour Foucault, on le sait, la description du pouvoir ne peut se réduire ni à l'interdit de la psychanalyse ni à l'économie marxiste, car l'un et l'autre ne peuvent suffire, seuls, à expliquer sa construction :

*« Ce biopouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. Mais il a exigé d'avantage ; il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité ; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficile à assujettir ; (...). L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment- là indispensables ».*⁶³⁷

En dernier lieu, l'on se rapportera à ce que Hegel dit de l'utilitarisme, comme étant le résultat des Lumières, comme une rationalisation poussée à l'extrême de l'utilité. L'utile, en effet, à partir de ce moment, « prend la place des autres valeurs telles que le bien, le bonheur,

⁶³⁶ Armand Guillot, Malik Bozzo-Rey. Bentham, www. Dico- Po.

⁶³⁷ VS, p. 185

la vérité, la justice, la beauté, en paraissant les satelliser ou les asservir à ses lois propres et, au passage, en les convainquant de leur vide propre ».

Il semble en tous les cas que ce soit aussi la critique que porte Foucault, dans cette dimension de l'utile qu'il accorde au bio-pouvoir. Mais cela non pas dans le sens où l'utilitarisme vide réellement ces valeurs, mais dans le sens où il l'oriente vers des valeurs elles-mêmes utiles au pouvoir et à son fonctionnement.

Pour finir, on ajoutera que cette violence bienveillante du bio-pouvoir, que dénonce Foucault, répète un premier forçage et lui fait bien évidemment écho, un premier passage en force, qui s'était constitué autour de la technologie de l'aveu de la pastorale chrétienne. Or, ce passage en force révèle bien cet idéal de maîtrise, qui existe également chez les utilitaristes, et dont chacun s'accorde à dire qu'il est trop extrême.

CHAPITRE XXIII

FOUCAULT, LA RATIONALITÉ GOUVERNEMENTALE ET LE DÉSIR

*Il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIIIe siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique*⁶³⁸

Foucault

Nous l'avons énoncé au début de cette quatrième partie, avec Bentham, Foucault ne s'en est pas tenu à la seule construction du panoptique comme prison idéale, et donc à un rapprochement essentiellement négatif. En effet, il s'est inspiré des travaux des utilitaristes pour poursuivre son analytique du pouvoir :

*« Il est un aspect beaucoup moins connu des liens théoriques qu'a entretenus Foucault avec Bentham. Il l'a regardé aussi comme un penseur important du pouvoir moderne, et peut-être même comme le grand penseur du pouvoir biopolitique moderne, à ce titre plus important et plus utile que Machiavel ou Rousseau, que Hegel ou Marx. »*⁶³⁹

L'utilisation que Foucault fait des thèses utilitaristes se concentre principalement autour du couple gouvernement/population. Il va montrer comment la notion même de population sera petit à petit envisagée de manière rationnelle à l'intérieur d'un véritable art de gouverner. Car : *« Gouverner, ce n'est pas seulement exiler les fous, quadriller la population, c'est agir sur les actions des individus pour les faire agir et produire ».*⁶⁴⁰

⁶³⁸ UP, p. 12.

⁶³⁹ Laval, Ce que Foucault a appris de Bentham. 2011.

⁶⁴⁰ Ibid.

Il nommera cette rationalité moderne, la rationalité *gouvernementale*. Elle décrit de manière généalogique « *le processus, qui conduit de la pastorale chrétienne à L'Etat de police, et se prolongeant jusqu'à nous, à travers la mise en place de ce bio-pouvoir dont nous dépendons actuellement* ». ⁶⁴¹

On verra qu'il ne faut pas entendre par Etat policier chez Foucault, le sens qu'on lui donne habituellement d'un Etat essentiellement coercitif – même s'il l'est aussi, au moins en partie. Il faut entendre « Etat policier » dans le sens particulier de la langue allemande attribuant à cet Etat la capacité de veiller au bonheur et au bien être de ses membres.

Au XVI siècle, la métaphore du bateau est l'allégorie par excellence d'un type spécial de gouvernement. C'est aussi bien le gouvernement des âmes, celui du pouvoir pastoral, que celui qu'un père exerce sur sa famille : « *on conduit des enfants, des âmes, une province, un couvent, un ordre religieux, une famille* » C'est un gouvernement, qui agit déjà « *sur les choses et non pas seulement sur le territoire* » ⁶⁴² Tous ces modes de gouvernement vont se regrouper, à l'intérieur de la construction de L'Etat-nation, qui aura lui même cette sorte de finalité : *le bien commun et le salut de tous*.

Au XVIII siècle, toutefois, l'apparition de la population, comme *nouveau personnage politique*, transforme radicalement et en profondeur ces théories classiques de gouvernement. Car c'est alors qu'émerge la population comme valeur positive. Auparavant abordée du point de vue de son ensemble, surtout comme partie intégrante des richesses territoriales du souverain, elle devient à cette époque *un élément fondamental, c'est-à-dire un élément qui conditionne tous les autres*. Un élément, qui possède des caractéristiques propres que l'on peut mesurer : la mortalité, les naissances, la santé, l'hygiène, le coût de la main d'œuvre, le rendement du travail agricole etc.

Pour les mercantilistes, la population était déjà une richesse. Mais :

« avec les physiocrates, et d'une façon générale avec les économistes du XVIII siècle, la population va cesser d'apparaître comme une collection de sujets de droit, comme une collection de volontés soumises qui doivent obéir à la volonté du souverain par l'intermédiaire, des règlements, des lois, édits etc. [...] On va la considérer comme un ensemble de processus, qu'il faut gérer dans ce qu'il ont de naturel [...] C'est cette

⁶⁴¹ Cf. Terrel, « Foucault au Collège de France : un itinéraire », 2003.

⁶⁴² Foucault, « Sécurité, territoire, population », DE T. II, p. 635-657 (cours du 25 janvier 1978).

*naturalité pénétrable de la population qui fait, je crois, qu'on a là une mutation très importante dans l'organisation et la rationalisation des méthodes de pouvoir. »*⁶⁴³

C'est là où les utilitaristes prolongent la théorie des physiocrates tels que Foucault les identifie et s'en sert : « *Je dirai que la philosophie utilitariste a été l'instrument théorique qui a sous-tendu cette nouveauté qu'était à l'époque le gouvernement des populations* ». ⁶⁴⁴

D'un point de vue absolu, les physiocrates - comme leur nom l'indique - prônent un gouvernement fondé sur la nature. C'est-à-dire que l'analyse des richesses doit se faire à partir des richesses naturelles - et donc agricoles - que l'homme peut produire. On a donc, avec la population, une richesse « naturelle », non plus seulement envisagée globalement, sous l'égide exclusive d'un souverain ou d'un Etat, mais une richesse que l'on considère par habitant. Ainsi, en individualisant le couple sujet / richesse, les physiocrates anticipent, d'une certaine façon, les théories d'Adam Smith sur la division du travail :

*« Ce qui circule sous la forme des marchandises, ce n'est plus des objets se représentant les uns les autres, mais du travail comme temps et souffrance métamorphosés et oubliés. »*⁶⁴⁵

Les physiocrates pensent que l'économie doit respecter un ordre naturel. Alors que les utilitaristes considèrent concrètement la notion de richesse, comme permettant une équation entre la satisfaction au bonheur de chacun et l'obéissance à la volonté du souverain, c'est-à-dire aux lois. Bentham ne croit pas à l'idée d'un droit de nature. Le droit pour lui correspond - et cela, même s'il se fonde sur le couple plaisir /douleur - à un artifice de langage conçu par l'homme et pour lui.

D'une certaine manière, on peut dire que les physiocrates sont ceux qui font apparaître la population comme une richesse, tandis que les utilitaristes pensent la finalité du gouvernement comme un ensemble de tactiques devant s'adapter à cette richesse, la prendre en compte et s'en servir.

On peut dire alors que c'est avec ce constat d'une naturalité propre à la population, que Foucault situe l'émergence du libéralisme. Car selon lui, le dispositif libéral émerge et se

⁶⁴³ Foucault, « Sécurité, territoire, population », Cours du 25 janvier 1978.

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ Ibid.

construit sur un objectif, où il convient, non pas de réprimer, par exemple au profit de la division du travail, mais d'être attentif aux variables significatives qui représentent et décrivent cette population – individualisée en terme de richesses – afin de trouver des stratégies gouvernementales qui y fassent écho, et de manière positive :

« Le souverain, c'est celui qui est capable de dire non au désir de tout individu, le problème étant de savoir comment ce 'non' opposé au désir des individus peut être légitime et fondé sur la volonté même des individus. Enfin, cela c'est un énorme problème. Or, on voit se former, à travers cette pensée économique-politique des physiocrates, une toute autre idée qui est : mais le problème de ceux qui gouvernent, ça ne doit absolument pas être comment ils peuvent dire non, jusqu'où ils peuvent dire non et avec quelle légitimité ils peuvent dire non. Le problème, c'est de savoir comment dire oui, comment dire oui à ce désir. Non pas, donc, la limite de la concupiscence ou la limite de l'amour propre au sens de l'amour de soi-même, mais au contraire tout ce qui va stimuler, favoriser cet amour propre, ce désir, de manière à ce qu'il puisse produire les effets bénéfiques qu'il doit nécessairement produire. On a donc là la matrice de toute une philosophie, disons, utilitariste. »⁶⁴⁶

Dire oui à ce désir suppose que les physiocrates, puis les utilitaristes, aient identifié celui-ci comme une dimension fondamentale de l'être humain. Ce qui en soit, n'a rien de nouveau. L'on sait que Spinoza en fait l'essence de l'homme. Et pour Foucault, elle fait relativement partie – si l'on peut dire - des obsessions de la pastorale chrétienne.

Mais le mouvement que Foucault décrit comme l'apparition d'un pouvoir nouveau, se fonde, lui, sur l'idée que la compréhension du désir n'est pas cherchée pour lui-même – par exemple, dans une origine transcendantale - mais sur l'idée qu'il faut s'en servir.

Ainsi, du désir - traqué dans l'aveu chrétien - on n'exige plus seulement une vérité, on ne cherche plus seulement à déceler la première marque de la concupiscence. Car, avec les utilitaristes - et en particulier avec Bentham - il s'agit de réfléchir à la manière dont va procéder le pouvoir, avec cette dimension du désir qui s'impose au cœur de l'expérience humaine. Une dimension du désir que révèle en quelque sorte l'observation des phénomènes relatifs à la population.

⁶⁴⁶ Ibid.

Ainsi, le désir n'est pas tout à fait une variable parmi d'autres. Il devient ce sur quoi doit se concentrer la technologie du pouvoir, afin de l'encercler et de le rendre utile au gouvernement de cette population. Utilisable, il doit l'être, en fonction également d'un autre élément clé du libéralisme, l'intérêt :

« Il y a, selon les premiers théoriciens de la population au XVIII^e siècle, au moins un invariant qui fait que la population prise dans son ensemble, n'à qu'un moteur d'action. Ce moteur d'action, c'est le désir. Le désir - veille notion qui avait fait son entrée et qui avait eu son utilisation dans la direction de conscience (éventuellement on pourra y revenir) -, le désir fait là maintenant, une seconde fois, son entrée à l'intérieur des techniques de pouvoir et de gouvernement. Le désir, c'est ce par quoi tous les individus vont agir. Désir contre lequel on ne peut rien. Comme le dit Quenay : vous ne pourrez pas empêcher les gens de venir habiter là où ils considèrent qu'il y aura plus de profit pour eux et où ils désirent habiter, parce qu'ils désirent ce profit. N'essayer pas de les changer, ça ne changera pas. Mais – et c'est là où cette naturalité du désir marque ainsi la population et devient pénétrable à la technique gouvernementale -, ce désir, pour des raisons sur lesquelles il faudrait revenir et qui constituent un des éléments théorique important de tout le système, ce désir est tel que, si on le laisse jouer et à condition de le laisser jouer, dans une certaine limite et grâce à un certain nombre de mises en relation et de connexions, il produira au total l'intérêt général de la population. Le désir c'est la recherche de l'intérêt pour l'individu. L'individu peut d'ailleurs parfaitement se tromper dans son désir quant à son intérêt personnel, il y a une chose qui ne trompe pas, c'est que le jeu spontané, ou en tous cas à la fois spontané et réglé du désir, permettra en effet la production d'un intérêt, de quelque chose qui est intéressant pour la population elle-même. Production de l'intérêt collectif par le jeu du désir : c'est là ce qui marque à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour la gérer. »⁶⁴⁷

Dans le premier livre de l'histoire de la sexualité - *La Volonté de savoir* - le désir n'apparaît comme une variable corrélative d'une richesse que dans la mesure où il est également l'objet du pouvoir. Mais cela, sous un aspect négatif. Ainsi, c'est parce qu'il est

⁶⁴⁷ Ibid.

l'objet du pouvoir, qu'il est provoqué, convoqué, à l'excès ou comme excès. Il apparaît donc plus comme symptôme que comme une naturalité positive.

C'est pourquoi, aux yeux de Foucault, la littérature de Sade représente si bien ce qui lui apparaît comme un forçage au niveau du désir (et aussi du dire) :

« La grande tentative de Sade, avec tout ce qu'elle peut avoir de pathétique, réside dans le fait qu'il essaie d'introduire le désordre du désir dans un monde dominé par l'ordre et la classification. Voilà ce que signifie exactement ce qu'il appelle « libertinage ». Le libertin est l'homme doté d'un désir suffisamment fort et d'un esprit suffisamment froid pour réussir à faire entrer toutes les potentialités de son désir dans une combinatoire qui les épuise absolument toutes. »⁶⁴⁸

Aux yeux de Foucault, Sade apparaît déjà lui aussi, en quelque sorte comme un utilitariste. Effectivement, on retrouve bien l'idée que la perversion n'appartient pas au pouvoir lui-même, mais qu'elle est instrumentalisée - voir créée dans son unité propre - par le pouvoir. Sade effectue le même passage en force, au niveau du désir, ce même fantasme de maîtrise - à l'envers, si l'on peut dire -, où l'on transforme une réalité, une naturalité, en une valeur utile : celle de sa jouissance propre. Or, c'est à ce point de passage en force d'une valeur en une autre, qu'un excès est repéré par Foucault dans la sexualité moderne :

« Aucun des deux ne contrôle plus son propre corps, et l'éros de l'un communique avec l'éros de l'autre, sans que le sujet même n'exerce un contrôle véritable. C'est justement ce caractère orgiaque de la sexualité contemporaine qui finit par remettre en question la position du sujet. »⁶⁴⁹

Bentham et la théorie générale du désir :

Notre hypothèse consiste à dire que c'est en remontant le cours de cette généalogie que Foucault dégage des éléments qui vont infléchir son projet initial, celui de *La Volonté de savoir*. En effet, sa pensée semble alors s'enrichir à l'intérieur même de cette évolution qu'il

⁶⁴⁸ Entretien de M. Foucault avec G. Preti, extrait de *"I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti"* – *"Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti"*, Il Bimestre, n° 22-23, septembre-décembre 1972, pp. 1-4.

⁶⁴⁹ Ibid.

découvre, celle de l'art de gouverner ; c'est-à-dire, en suivant le mouvement de cette sorte de « progressivité historique », avec laquelle les techniques de pouvoir sont elles-mêmes analysées.

Le désir compte ainsi comme l'un des éléments fondamentaux de cet infléchissement, parce qu'il se révèle dans la pensée des utilitaristes, et donc à Foucault lui-même, comme un élément irréductible de l'expérience humaine.

Chez Bentham, le désir, s'il existe sous plusieurs aspects,⁶⁵⁰ est bien ce qui chapote toute une série de phénomènes cruciaux qui sont au principe des motifs d'une action :

« Toute opération de l'esprit, toute opération du corps, est le résultat d'un exercice de la volonté ou de la faculté volitive. Celle-ci est une branche de la faculté appétitive, c'est-à-dire cette faculté dans laquelle le désir, sous toutes ses diverses modifications, a lieu. » (B VIII)

En outre, comme l'ont vu J.P. Cléro et C. Laval, le désir est bien perçu par lui comme le facteur essentiel, supérieur au plaisir et à la douleur :

« Infime, il est vrai, infime à l'extrême est la quantité de plaisir ou de peine nécessaire et suffisante à la formation d'un désir ; mais il n'en ait pas moins vrai que si vous retirez tout plaisir et toute peine, vous n'avez plus de désir. » (B VIII, 280)

L'utilitarisme anglais et benthamien doit cette approche empirique du désir en particulier à Hume qui remet en cause le rationalisme classique pour s'attacher à la valeur de l'expérience. Ainsi, pour ce dernier, « le « sens moral » n'est ni naturel ni inné, mais le résultat de notre commerce avec autrui ».

Ce qui compte, en tous cas, dans la méthode empiriste sceptique que Hume emploie, c'est que les données *a priori* de la raison ne suffisent pas. En effet, l'imagination peut, elle aussi, nous aider dans l'observation des conduites humaines :

« Aux lenteurs de la raison sujette à de fallacieuses déductions, Hume oppose l'évidence de l'expérience que l'imagination plie à ses règles d'association. Nous sommes irrationnels, mais imaginatifs. Nous avons tendance à tout confondre, mais

cette confusion se fait dans l'ordre : force tranquille, qui caractérise l'extrême liberté de l'imagination. Elle peut aussi imposer une harmonie entre le cours de la nature et la succession de nos idées. On jugera d'autant mieux de ses capacités qu'on comprendra qu'elle invente la nécessité et l'idée de pouvoir, là où il n'y a que constance. L'expérience nous apprend la conjonction des événements dans le passé ; l'imagination en tire par transposition coutumière, une règle de connexion. Elle extrapole, il le faut bien, pour agir. »⁶⁵¹

L'efficacité symbolique du pouvoir de l'imagination précède et entretient des liens avec la théorie des fictions de Bentham⁶⁵². Celle-ci, comme on l'a précédemment mentionné, est restée quasiment inaperçue par Foucault. Pourtant, on peut dire, par exemple, que la récusation de l'hypothèse répressive ne consiste pas simplement à dire qu'il n'y a pas eu de répression mais que, construite comme une fiction – ou plutôt comme une fable, comme nous le verrons plus loin - elle possède ses caractéristiques propres. Des caractéristiques propres qui font que l'hypothèse répressive est, comme une fiction, capable de tromperie – comme le sont les stratégies à l'intérieur du dispositif de la mise en discours de la sexualité.

Ainsi, le désir est bien, selon nous, ce qui fait partie de ce qui est produit et révélé – même de façon négative au départ - à partir de cette fiction que constitue l'hypothèse répressive dans le premier volume de l'histoire de la sexualité :

« Ce dont il s'agit dans cette série d'études ? Transcrire en histoire la fable des Bijoux indiscrets. Au nombre de ses emblèmes, notre société porte celui du sexe qui parle. Du sexe qu'on surprend, qu'on interroge et qui, contraint et volubile à la fois, répond intarissablement. »⁶⁵³

Le désir finit ainsi par être perçu par Foucault comme ce qui est au fondement de la nature humaine sans pour cela être naturel. A partir de la positivité du désir apparaît donc la notion de problématisation qui remplace la notion plus ancienne de dispositif.

⁶⁵² ...que nous étudierons plus en profondeur dans le chapitre consacré à Lacan.

⁶⁵³ VS, p. 101.

CHAPITRE XXIX

FOUCAULT ET LES FICTIONS

Ce dont il s'agit dans cette étude ?

Transcrire en histoire la fable des bijoux indiscrets

Foucault⁶⁵⁴

Il faut préciser que, pour une grande part, l'œuvre de Bentham a été introduite en France en étant amputée de la théorie des fictions. En effet, Charles Dumont, le premier traducteur français de Bentham, est passé totalement à côté de celle-ci, et s'est contenté de la théorie utilitariste benthamienne. C'est peut-être aussi pourquoi Foucault commence par aborder Bentham en utilisant son modèle du pouvoir disciplinaire moderne - qu'il entend critiquer –, faisant ainsi connaître ce dernier pour ses travaux sur le panoptique.

Le contexte culturel français de l'époque se prête effectivement à cette utilisation apparemment essentiellement négative des travaux de Bentham. Et Foucault semble avoir ignoré complètement la théorie des fictions introduite par C Ogden, puis par Lacan, sous l'impulsion de Jakobson.

On trouve ainsi en France, une forte tradition anti-utilitariste qui remonte à Rousseau⁶⁵⁵, à la méfiance de l'intérêt privé, considéré comme antinomique à l'idée de pacte social. Des thèses rousseauistes qui sont également combattues logiquement par Bentham lui-même.

Toutefois, alors que Bentham explore et critique nombre de philosophes français, la philosophie française, elle, ne fait référence à Bentham que pour succinctement le rejeter. Ainsi, de Rousseau à Marx,⁶⁵⁶ l'utilitarisme en France sera, dans l'ensemble, associé à un simple calcul relevant de l'intérêt privé :

⁶⁵⁴ VS, p. 101.

« En particulier la pensée française va, pendant plus d'un siècle, complètement rejeter, mépriser et, en définitive, ignorer la nature et les enjeux véritables de l'utilitarisme, se rangeant sous la bannière de Marx : « liberté, égalité, propriété et Bentham ». »⁶⁵⁷

Épinglées comme émanant du libéralisme le plus outrancier, les thèses utilitaristes sont reçues en outre comme inscrites dans le sillage des désillusions postrévolutionnaires :

« La France demeure, elle, une terre hantée par l'échec de la révolution française à produire une morale digne de l'héroïsme de ceux qui, pour reprendre la formule de Rousseau entreprirent ' de changer la nature humaine'. Le bourgeois [...] s'est révélé si incapable d'assumer l'annonciation démocratique de 1789 que l'idée révolutionnaire elle-même est passée chez ses adversaires. Il a dévoilé sa vraie ambition, qui est d'instituer un marché, non une citoyenneté »⁶⁵⁸

Or, si on peut s'étonner que Foucault ne fasse pas référence à la théorie des fictions de Bentham, ses rapports avec la littérature indique pourtant, par bien des aspects, son intérêt pour la logique fictionnelle, tant au niveau de son élaboration qu'au sujet de ses effets possibles. Les années 60 sont ainsi marquées, dans son travail, par une référence continue à des œuvres littéraires comme celles d'Artaud, de Bataille, de Mallarmé, de Klossowski, de Blanchot, de Sade etc.

Pour Foucault, ces auteurs appartiennent à la modernité parce qu'ils utilisent le langage d'une façon nouvelle, permettant à la dimension du réel de s'extraire de celle de la réalité. En effet, le réel, cette écriture l'approche comme une expérience limite. L'on peut dire ainsi que c'est avec cette expérience de la littérature que Foucault commence à élaborer la notion de discontinuité, dans le sens où elle fait apparaître qu' « *un vide est creusé sous nos paroles, un vide central* » où les mots manquent, le lieu, le moment d' « *une impossibilité à parler* », qui n'était pas visible auparavant. Le réel, pour Foucault, semble de cette façon s'opposer à la notion de réalité, dans le sens où il exprime une verticalité, trouant et dispersant l'ordre horizontal et consensuel de la réalité (cf. Jean Favreau).⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Christian Laval, Ce que Foucault a appris de Bentham. 2011

⁶⁵⁸ Ibid.

⁶⁵⁹ Emission France Culture : quels réel (4/4° Foucault et la réalité de la fiction).

Cet intérêt porté à la littérature, comme possibilité de transgression, accompagne l'écriture des *Les Mots et les choses* (1966), en s'inscrivant à l'arrière-plan de la distinction entre plusieurs épistémès, elles-mêmes faisant écho à l'élaboration de la notion, essentielle pour Foucault, de discontinuité. Il accompagne également l'écriture de *L'histoire de la folie* (1999) dans le fait que ce réel nouveau, dévoilé par ce genre de récit littéraire subversif, apparaît comme le lieu d'un *vide central* où la folie retrouve un langage et une possibilité d'expression, face au mutisme où l'institution psychiatrique la cantonne.

Mais à partir des années 70, Foucault semble abandonner pour un temps la littérature au profit du pouvoir. C'est dans ce contexte, qu'après avoir analysé le pouvoir en rapport avec des thèses disciplinaires centrées sur les corps – et dans une opposition à la capacité subversive de la littérature – Foucault, à la manière de Machiavel, scrute avec froideur et pessimisme la nature cynique du pouvoir moderne érigeant des stratégies discursives positives. Positives, c'est-à-dire se centrant sur le rapport positif, par exemple, des individus à leur aspiration à une sexualité et au bonheur en général.

A cette période, le travail de Foucault se fait plus engagé, plus critique et plus politique, et l'on comprend pourquoi la référence à la littérature devient peut-être moins présente. Car en effet, en dégageant ce statut transgressif de la littérature, il se trouve confronté, dans un second temps, à l'idée que ce statut puisse évoquer en retour l'idée d'un pouvoir répressif.

C'est alors que Foucault, pour aller jusqu'au bout de sa réflexion, radicalise sa logique de pensée, en faisant de Sade, d'abord auteur-révéléateur du *creux du désir*, un Sade ordonnateur de l'impératif catégorique mettant en discours la sexualité. Comme si la fonction de la littérature, qui était de dissoudre le sujet, pour le retrouver dans sa vraie fonction si l'on peut dire, avait échoué, en aboutissant à sa disparition complète au profit des stratégies morales impératives du pouvoir.

Foucault semble alors associer ce nouveau Sade, non plus à la capacité qu'a la littérature d'être transgressive, mais à la capacité que possède l'écrit, via la fable morale, de dicter des normes et des comportements, des stratégies, en relation avec les aspirations positives des individus.

Des aspirations que l'utilitarisme range également lui-même sous la bannière du désir en général, ou celui du désir sexuel, Bentham défendant effectivement la sexualité - et l'homosexualité - comme une pratique importante et légitime à la fois, et dans ce sens utiles.

Aspirations que le biopouvoir, cependant, fait fonctionner du côté de la vie dans le sens où celle-ci est utilisable par lui.

Le simulacre

Dix ans avant l'écriture de la VS, dans un article intitulé *La Prose d'Actéon*,⁶⁶⁰ Foucault, s'intéresse directement à la logique de la fiction, au travers de l'analyse que fait Klossowski du simulacre, dans son livre *le Bain de Diane* (1956). Un simulacre dont Klossowski trouve l'exemple princeps dans un récit mettant en scène le *Bain de Diane*, qu'il trouve chez Ovide mais dont il donne une autre version :

*« Diane pactise avec un démon intermédiaire entre les dieux et les hommes pour se manifester à Actéon. Par son corps aérien, le démon simule Diane dans sa théophanie et inspire à Actéon le désir et l'espoir insensé de posséder la déesse. Il devient l'imagination et le miroir de Diane ».*⁶⁶¹

A la suite de ce simulacre, Actéon se transforme « en un bouc impur, frénétique et délicieusement profanateur ». ⁶⁶²

Dans son article « Foucault, Deleuze et les simulacres », Philippe Sabot nous explique que cette utilisation du mythe avec en son cœur un simulacre, sert en premier lieu à Foucault à illustrer ses propres analyses sur la transgression :

« Foucault cherche à retrouver dans sa lecture cette logique complexe du simulacre, compris comme opérateur d'une transgression, manifestation évanescence du rapport étroit qui lie, dans le même instant, la Limite et son franchissement. D'où son intérêt pour Le Bain de Diane : le divin ne s'y manifeste que sous la forme d'un démon qui se fait passer pour lui et tire son pouvoir de séduction, de tentation, de cette

⁶⁶⁰ « La prose d'Actéon » in *La Nouvelle Revue Française*, n° 135, mars 1964 (repris in *Dits et écrits*. 1954-1988).

⁶⁶¹ *Le bain de Diane*, 1956, p. 46. Cité dans Philippe Sabot, « Foucault, Deleuze et les simulacres », blog (<http://philippesabot.over-blog.com/article-foucault-deleuze-et-les-simulacres-96220210.html>).

⁶⁶² Ibid.

*ressemblance impure, 'simulée' avec une divinité dont il matérialise ainsi 'l'agitation invisible' en actualisant ses phantasmes ».*⁶⁶³

On voit alors à quoi tient l'intérêt de Foucault pour cette mise en scène, en lieu et place de la gigantomachie du Même et de l'Autre, de la « *mince insinuation du Double* » dans le Même, dans l'identité, ou encore de la « *venue simultanée du Même et de l'Autre (simuler, c'est originellement venir ensemble). C'est que justement, en creusant l'identité des choses et des êtres, en y insinuant cet imperceptible décalage qui les fait passer hors d'eux-mêmes, le simulacre produit la rupture de toutes les formes d'identité constituées...* ». ⁶⁶⁴

On l'entend à ce moment, le simulacre est donc ce qui agit comme possible dissolution du moi, à la manière de Foucault empruntant ce thème à Lévi-Strauss. Le simulacre remplit la fonction du masque où s'opère une transformation négative, mais donnant lieu à des effets de vérité, lesquels sont contraires aux principes d'identité souvent illusoire de notre modernité. Or, ce qui est troublant, c'est que la référence régulière de Foucault à la fable des bijoux indiscrets nous fait apercevoir, sous bien des aspects, l'Hypothèse répressive elle-même comme un simulacre mais sous une forme néfaste, forme possible également chez Klossowski. Un simulacre qui aurait comme possibilité de faire jouer, dans l'écart entre le même et l'autre, non pas une opération de dissolution mais au contraire une correspondance entre une chose et une identité choisie, utilisable par le pouvoir et donc, à rebours, une identité comme se constituant de façon fondamentalement illusoire.

Faire croire que le sexe est réprimé pour permettre à la volonté de savoir de s'amplifier et de l'orienter toujours plus vers une identification parfaite et totale de ce qu'est - ou de ce que devrait être- la sexualité ou les sexualités. Faire de la sexualité, enfin, une fiction qui empêche précisément des transformations de soi, les seules possibles dans cet écart entre l'identique et le différent.

Comme le dit P. Sabot, si le simulacre, dans sa version positive, représente bien *une opération de désidentification, de prolifération des masques ou des souffles qui ne recouvrent plus aucune détermination substantielle*, pour Foucault, de la façon dont s'en sert le pouvoir, le masque sert au contraire aux identifications de la sexualité en terme d'essence comme il faisait naître auparavant l'illusion. Une notion d'essence dont le savoir, et donc le pouvoir, pourrait venir à bout dans une dimension d'absolue maîtrise de la notion homme, dans le sens

⁶⁶³ Ibid.

⁶⁶⁴ Ibid.

où ce pouvoir donne à la sexualité une identité qui repose sur l'idée d'une essence dont le savoir pourrait venir à bout

Ainsi, autant chez Bentham que chez Foucault, on trouve l'idée que l'être humain - et par conséquent son rapport au pouvoir - est traversé par le langage. Ce qui explique d'ailleurs, en fin de compte, qu'il puisse être si susceptible et perméable aux stratégies discursives et aux simulacres qu'elles sont aussi.

Mais ce qui apparaît paradoxale chez Bentham, c'est que, malgré son souhait de maîtrise parfois absolue sur les conduites, le sujet qui les supporte et qu'il décrit, pris implicitement dans son rapport à la fiction et au langage, est, lui, beaucoup plus opaque.⁶⁶⁵ En outre, les caractéristiques du langage, qui expliquent la dimension fictionnelle, font qu'il n'y a pas non plus, chez Bentham, de conscience souveraine et donc aucune recherche d'un statut originaire. C'est pourquoi Bentham veut s'en tenir aux faits, au concret de la réalité, et de la loi qui la régit, mais un concret qu'il croit voir, hélas, essentiellement dans l'opposition entre plaisir et douleur, et qu'il rapporte par la suite au principe de l'utilité.

Cependant, si les fictions rapprochent la pensée de Foucault de celle de Bentham, encore d'avantage que ne le fait l'utilité, c'est parce qu'elles donnent à la vérité un certain statut, essentiel à la démarche foucauldienne, après l'écriture des deux derniers volumes de l'histoire de la sexualité jusqu'au cours donné au collège de France (« Le courage de la vérité »), quelques temps seulement avant sa mort. En effet, d'une part il s'agit pour Foucault de redonner à la vérité une place importante. D'autre part, et paradoxalement, il s'agit aussi de la désacraliser. Dans la VS, il montre - comme Bentham - qu'il ne suffit pas que la vérité soit dite pour avoir les effets de vérité escomptés. En outre, la vérité même, quand elle est dite sous une certaine forme, peut être utilisée à des fins de méconnaissance systématique par un pouvoir qui craint en réalité d'en libérer les effets salutaires⁶⁶⁶.

Ainsi chez Foucault, la vérité comme le sujet, ne sont pas des entités données originairement, mais peuvent, au contraire, être produits dans des dispositifs où se trouvent liés le savoir et le pouvoir.

De la même manière, l'hypothèse répressive est, selon Foucault, elle-même une fiction. Une fiction issue des stratégies discursives du pouvoir moderne. Il s'agit bien alors de déconstruire la fameuse fable des bijoux indiscrets.

⁶⁶⁵ L'on pourrait penser d'ailleurs que ceci explique cela.

Foucault et Tocqueville

Pour chacun des points sur lesquels nous avons effectué un rapprochement entre l'utilitarisme et le biopouvoir, les commentateurs de l'œuvre de Bentham qui tentent de le réhabiliter,⁶⁶⁷ trouveraient sans aucun doute des raisons de montrer que Bentham ne peut entièrement se réduire à la critique de l'utilité que semble faire Foucault. Il n'en demeure pas moins que cette dimension de l'utile paraît être portée par le pouvoir moderne, dont Foucault fait précisément la critique.

Cependant, Tocqueville, lui-même partisan de l'utilitarisme⁶⁶⁸, apporte paradoxalement de l'eau au moulin de notre point de vue, en se rapprochant de cette critique foucauldienne. Car pour Tocqueville, il s'agit bien de montrer que l'idéal démocratique cache d'autres réalités, moins visibles, qui sont tout autant des fictions, elles aussi démocratiques :

« Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs. »

[...]

« Je pense donc, que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés, ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédé dans le monde ; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leur souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme : les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer. »

[...]

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils

⁶⁶⁷ Comme nous le verrons dans le chapitre qui suit.

⁶⁶⁸ Cf. *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Catherine Audard, Vol.I, « J. Bentham et ses précurseurs », Paris, PUF., 1999.

emplissent leurs âme. Chacun d'eux, retirés à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses amis et ses parents particuliers forment pour lui l'espèce humaine [...] il est à coté d'eux, mais il ne les voit pas, il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. »

[...]

« Au dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; ils aiment que les citoyens se réjouissent pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leur besoin, facilite leur plaisirs, conduit leur principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leur héritage ; que ne peut-il ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? »

[...]

« C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre ; qu'il renferme l'action de la volonté dans un petit espace, et dérobe peu à peu à chaque citoyen l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses ; elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait. »

[...]

« après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés ; mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger. »

[...]

« *J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple* » ⁶⁶⁹

Cet extrait de texte - sans doute trop long pour notre exposé - est très instructif pour nous, car il fait saillir simultanément des similitudes et des différences significatives avec la pensée de Foucault.

En tout premier lieu, Foucault récuse que le pouvoir moderne puisse être *souverain* et *tutélaire*, comme le dit Tocqueville. En effet, à ses yeux, quand le pouvoir se saisit, par le savoir, de la notion nouvelle *de régulation de la population*, il rompt définitivement avec l'allégorie du berger conduisant son troupeau. Il n'est donc plus, tel le Léviathan, au-dessus de ses sujets et comme les embrassant tous.

Néanmoins, non seulement Tocqueville envisage, lui aussi, un nouveau pouvoir, propre à la modernité, mais en outre celui-ci se rapproche des traits du pouvoir moderne foucauldien. En effet, d'une part son efficacité dépend de sa capacité à veiller au bien-être de cette collectivité de sujets. D'autre part, pour que ceci soit possible, ce pouvoir est obligé de se délocaliser et de se produire en quelque sorte en réseaux de plus en plus complexes (« *Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux ; la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes etc.* »). En somme, sa présence est tellement diffuse qu'elle finit par ne plus pouvoir être identifiée quelque part.

Mais il apparaît surtout que le pouvoir, comme chez Foucault, n'est pas associé à l'*oppression* mais à l'idée de *douceur* et de *bienfait*. Cette représentation les rapproche tous les deux – Tocqueville et Foucault - de l'espèce de servitude volontaire qu'a si bien exposée Etienne de la Boétie, à la différence près que chaque servitude impose de nouvelles stratégies et de nouveaux asservissements. Ainsi, l'aspiration moderne au bonheur et au confort devient le moyen de contrôle du nouveau pouvoir, la volonté n'étant pas réprimée mais seulement dirigée dans le lieu où la norme est produite.

Chez Tocqueville, cette servitude est en réalité le produit d'une passion, qui est celle de l'égalité : « *Le désir d'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est*

⁶⁶⁹ Alexis de Tocqueville. De la démocratie en Amérique. Deuxième partie, IV, chap.VI *Œuvres*, T II. Paris, 1992, Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 836.838.

grande. »⁶⁷⁰C'est ainsi, que pour lui, la liberté d'opinion disparaît, au profit de la dictature de la majorité. Or, on peut voir aussi certains aspects de cette passion de l'égalité dans l'accès *au bonheur pour tous* promu par l'utilitarisme. Un égalitarisme qui conditionne, là encore, la production de procédures de normalisation, qui ont en plus la spécificité d'être effectivement voulus et désignés comme tels.

En outre, ce qui rapproche cette vision de la démocratie par Tocqueville d'une fiction, c'est que cette égalité est en fait une égalité imaginaire. Car cette égalité proprement dite, passionnément voulue, n'empêche en rien l'inégalité politique, économique et sociale. Cette fiction couvre, en fin de compte, cette réalité, tout comme l'hypothèse répressive dissimule la positivité du pouvoir. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont fausses mais seulement partiellement vraies, et que cette partie de vérité sert à tromper :

*« Il faut bien s'entendre ; je ne prétends pas que le sexe n'a pas été prohibé ou barré ou masqué ou méconnu depuis l'âge classique ; je n'affirme même pas qu'il l'a été de ce moment moins qu'auparavant. Je ne dis pas que l'interdit du sexe est un leurre ; mais que c'est un leurre d'en faire l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit, à propos du sexe, à partir de l'époque moderne. Tous ces éléments – défenses, refus, censures, dénégations - que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir, qui sont loin de se réduire à eux. »*⁶⁷¹

On le voit, Foucault et Tocqueville se rejoignent sur la critique des représentations imaginaires qui se dissimulent derrière des idéaux en apparence progressistes et humanistes.

En résumé, on peut dire que la récusation de l'hypothèse répressive est, pour Foucault, tout autant le prétexte à faire une histoire des formes de la vérité. Car la recherche de la vérité sur la sexualité, qui ordonne sa survalorisation, a besoin de la fiction de l'hypothèse répressive pour survivre. C'est pour cela que Foucault s'attache à débusquer cette fable victorienne, non qu'elle est totalement fausse, mais parce qu'elle est utilisée comme

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ VS, p. 21.

élément à l'intérieur d'*une procédure de véridiction* qui met en exergue les aspects négatifs du pouvoir - que sont l'interdit ou la prohibition par exemple - alors que ses véritables enjeux consistent dans sa relation dynamique au savoir et la dimension propre à la vie en général.

CHAPITRE IV

LA FICTION

Des mots tout dépend [...]

J. Bentham

Fictitious veut dire fiction, mais dans le sens que j'ai déjà donné auparavant à ce terme que toute vérité a une structure de fiction.

Lacan ⁶⁷²

Il apparaît que la généalogie de la morale d'Aristote à Freud, que reconstitue Lacan, a pour visée d'apporter également une dimension critique à la psychanalyse, en montrant qu'il est possible d'inscrire cette dernière dans une dynamique historicisante. Il s'agit aussi de montrer de cette façon que la découverte de Freud s'insère dans cette dynamique en s'y articulant à la fois de façon négative, c'est-à-dire en rupture avec l'éthique traditionnelle, mais aussi de façon positive puisque les ruptures avec cette éthique traditionnelle opérées par exemple par Kant, mais également par Bentham, ont été aussi pour Lacan, les conditions *sine qua non* de cette découverte. Car, que ce soit la refondation souhaitée par Kant ou celle espérée par Bentham, chacune est, aux yeux de Lacan, en opposition avec l'existence d'un Souverain Bien, autrement dit divergente d'une morale considérant le plaisir ou le Bien comme une direction de nature, comme un thélos.

Bentham fait du plaisir, il est vrai, un aspect essentiel de sa morale, mais comme il y ajoute l'artifice du langage, sa morale n'a plus rien de cette référence à la nature qu'elle avait dans l'éthique antique. En outre, en promouvant l'accès au bonheur pour tous, il s'inscrit

⁶⁷² S VII p 21

nettement - et plus que Kant - dans un « *déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélicienne, et détermine sa durée à travers les âges* ». ⁶⁷³

La découverte de Bentham par Lacan est inédite et essentielle, et il n'est pas anodin que celle-ci se soit faite par l'intermédiaire d'un linguiste comme Jakobson, auquel Lacan fait explicitement référence dans le séminaire sur l'éthique.

Cependant la référence à l'œuvre de Bentham est double. D'une part, si celui-ci rompt avec Aristote, en remplaçant, pour le dire simplement, le fait de nature par le fait de langage, Lacan montre que l'utilitarisme, promu par ce dernier, opère également une transposition du Souverain Bien, au cours d'une mutation historique à l'intérieur de ce que Lacan appelle le « service des biens », qui est une autre manière d'aborder négativement, si l'on peut dire, le rapport de l'homme à son désir.

Mais d'autre part, la référence à ce qui est nommément une théorie des fictions lui permet aussi de se diriger vers une formalisation – voir une re-formulation - de la vérité, en fonction de cette troisième dimension du réel, qu'il explore à ce moment là de son parcours. En somme l'on peut dire, comme le fait J. P. Cléro⁶⁷⁴, que pour Lacan, la théorie des fictions rachète celle de l'utilité.

Si Jeremy Bentham est plus connu pour son invention du panoptique et comme promoteur *du bonheur pour le plus grand nombre*, il s'est également attaché à analyser et à mettre au jour le fait que l'expérience du langage formate et détermine l'ensemble de l'expérience humaine. Car le langage est « *cet instrument sans lequel, bien qu'il ne soit rien en lui même, rien sans lui ne peut être dit, et presque rien ne peut être fait* ».

Or, c'est bien cette dimension langagière qui rend la fiction incontournable dans l'esprit humain :

*« De rien qui se situe dans notre esprit, ou le traverse, nous ne pouvons rendre compte autrement qu'en en parlant comme s'il s'agissait d'un fragment d'espace, avec des fragments de matière, quelques uns au repos, d'autres s'y déplaçant. De rien, par conséquent qui se situe dans notre esprit ou le traverse, nous ne pouvons parler, ou même seulement penser autrement qu'à la façon d'une fiction. »*⁶⁷⁵

⁶⁷³ S IV 21

⁶⁷⁴ Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*. 2011.

⁶⁷⁵ Ibid.

C'est ce rapport non uniforme et non univoque, mais mobile et créatif au langage produisant nécessairement par la parole des fictions, qui fait de Bentham, aux yeux de Lacan, un précurseur de Freud et un découvreur du rapport de l'homme au signifiant.

L'approche de la fiction par Bentham est essentielle, car elle s'inscrit dans une démarche linguistique qui opère une coupure éthique et permet ensuite à Freud, indirectement, de pouvoir penser la sexualité de façon radicalement différente du modèle antique de l'harmonie naturelle.

Car pour Lacan, cette structure langagière de l'inconscient est en définitive précisément la cause d'une dysharmonie fondamentale de la sexualité. En outre, la résistance à la psychanalyse tient, pour lui, non pas tant au fait qu'en dépit des tabous l'on se soit intéressé directement à la sexualité, mais bien davantage au fait que l'on se soit mis à écouter la sexualité, ce qui signifiait en retour qu'elle puisse d'elle-même parler :

*« C'est cet abîme ouvert à la pensée qu'une pensée se fasse entendre dans l'abîme, qui a provoqué dès l'abord la résistance à l'analyse. Et non pas, comme on le dit, la promotion de la sexualité dans l'homme. »*⁶⁷⁶

Même chez Freud, la notion de libido n'a rien d'une force naturelle que l'on pourrait assimiler à l'instinct animal. Elle est construite à l'intérieur de cette *conversion au logos* qui fait suite en quelque sorte à l'approche nouvelle du langage telle qu'initiée par les travaux fondamentaux de Bentham.

Lacan assimile bien la libido à une énergie déterminée de façon quantitative et qualitative. Mais il précise :

*« c'est une notion qui, tout comme l'énergie, est entièrement abstraite, et qui consiste en une simple pétition de principe, destinée à permettre un certain jeu de la pensée. Elle permet uniquement de poser, et encore de façon virtuelle, une équivalence, l'existence d'une commune mesure, entre des manifestations qui se présentent comme qualitativement différentes. »*⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ *Ecrits*, p. 282.

⁶⁷⁷ S IV, p. 45.

De sorte que, pour lui, à l'image d'une usine hydraulique, la transformation d'une source d'énergie en une énergie effective montre bien que celle-ci subit une médiation humaine et technique qui la soustrait à l'idée d'une force entièrement naturelle. C'est si vrai d'ailleurs, que même la douleur, pour prendre son sens véritable, se signifie elle-même dans un cri, qui d'être une onomatopée ne s'intègre pas moins au registre du langage, lequel est son contexte, voire sa matière.

Cette médiation de l'énergie dans l'univers humain – qu'elle soit potentiellement plaisir ou douleur - se fait donc obligatoirement par le langage, aussi aux yeux de Bentham, comme nous allons le voir : « *Bentham, comme le montre la théorie des fictions récemment mise en valeur dans son œuvre, est l'homme qui aborde la question au niveau des signifiants* ». 269

C'est aussi le cas chez Freud, pour qui, selon Lacan, « *rien ne peut se concevoir, non seulement de la parole, ni du langage, mais des phénomènes qui se présentent dans l'analyse, à moins d'admettre la possibilité essentielle de perpétuels glissements du signifié sous le signifiant et du signifiant sur le signifié* ». ⁶⁷⁸

Ce que Bentham met donc en évidence, c'est que contrairement à ce que l'on pourrait croire, le chemin qui conduit à l'expérience humaine, c'est-à-dire à sa vérité, passe nécessairement par la médiation du langage, mais surtout par sa capacité à construire de la fiction. En somme, avec Bentham, on commence à mieux comprendre comment Freud en arrive à appeler lui-même sa théorie des pulsions une mythologie, sa mythologie.

Les entités réelles et les entités fictives

L'analyse de Bentham aborde le langage à travers la notion centrale d'*entité*. L'entité se focalise sur l'analyse de l'acte de parler en visant le niveau intentionnel du discours, c'est-à-dire ce que l'on veut signifier concrètement, cela y compris en parlant de notions abstraites :

« *Le langage [...] renvoie toujours à autre chose que lui-même. L'entité est ce vers quoi le signe discursif transporte l'esprit : l'entité est donc ce qui est visée par l'esprit*

⁶⁷⁸ Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*. 2011.

dans l'acte de discours. Ainsi l'entité en général n'est pas le mot, mais plutôt l'objet désigné par un substantif au sein d'un discours qui a des buts déterminés et qui se déroule dans une situation à chaque fois spécifique. »⁶⁷⁹

On est bien dans une sorte de registre phénoménologique du langage, mais on peut dire, en essayant d'être au plus près de Lacan, que l'intention révélée par l'entité, désignée elle-même par le *signe discursif*, illustre la façon dont le signifiant glisse sous le signifié, autrement dit, manifeste la qualité du langage à opérer, de manière non linéaire et perpétuellement en transformation, jusqu'au point de la phrase, par exemple, ou jusqu'au point de capiton, dont l'existence comme opération permet l'interruption du glissement.

Bentham, cependant, distingue deux sortes d'entités : les entités réelles et les entités fictives. Une entité réelle est *une entité à laquelle, à l'occasion et pour le but du discours, on entend réellement attribuer l'existence*. Elle se décompose elle-même en entité perceptive et en entité inférentielle. Pour l'entité réelle perceptive, « [...] *le chemin parcouru pour se persuader de son existence passe par les sens* »⁶⁸⁰. Pour l'entité inférentielle, « *l'on se persuade de son existence par le raisonnement* »⁶⁸¹.

En ce qui concerne l'entité fictive, « *on n'entend pas attribuer en vérité et en réalité l'existence [de ce dont on parle] quoique par la forme grammaticale*⁶⁸² [...] »

Une entité fictive se rapporte toujours à une entité réelle, et vice versa :

« [...] *la théorie de Bentham implique qu'il n'y a pas dans l'absolu d'entités fictives et d'autres qui seraient réelles de telle sorte que le travail du philosophe serait établir leur liste puis de les faire connaître.* »⁶⁸³

Par rapport aux entités réelles, les entités fictives peuvent être établies dans un ordre de gradation (n ordre), selon lequel elles en sont plus ou moins éloignées :

⁶⁷⁹ Ibid.

⁶⁸⁰ Ibid.

⁶⁸¹ Ibid.

⁶⁸² Ibid.

⁶⁸³ Ibid.

« La matière, la forme, la quantité, l'espace sont des entités fictives absolues de premier ordre, c'est-à-dire se référant immédiatement à des entités réelles. Les qualités sont des entités fictives de second ordre. Les relations (c'est-à-dire les entités qui supposent une comparaison), le mouvement, l'action et la passion, l'idée d'objet et de sujet, toutes les situations taxinomiques, les notions de causes et d'effets, d'existence, les notions politiques et juridiques sont des entités fictives. »⁶⁸⁴

Il existe aussi des non entités, des chimères, qui correspondent à des existences données comme vraies de façon arbitraire, « en tant qu'affirmation d'existence sur les choses extérieures » ; cependant, « quand cette affirmation relève de la seule valeur subjective de vérité, elles sont des entités fictives acceptables ». ⁶⁸⁵

Cette distinction entre deux entités, l'une réelle et l'autre fictive, fait saillir l'idée de l'imbrication indissoluble de la dimension fictionnelle dans ce qui se construit comme étant la réalité humaine. Dire qu'il existe une dimension fictionnelle au cœur de la réalité humaine montre en premier lieu que la vérité de cette réalité est indépendante de l'existence avérée des objets mais aussi du savoir objectif que l'on peut avoir sur eux ; autrement dit, la vérité, si elle se rapporte au sujet, n'a rien à voir avec une objectivation de son monde.

Pour Lacan, si la fiction implique, bien sûr, l'existence de la dimension imaginaire, elle montre surtout l'indissociabilité de cette dimension avec le symbolique et le réel.

L'utilité

Pour Bentham, le principe clé vers lequel ces distinctions tendent est le principe d'utilité :

« On entend par utilité la propriété par laquelle un objet tend à produire du bénéfice, des avantages, du plaisir, du bien ou du bonheur [...] ou à empêcher que du dommage et de la douleur, du mal et du malheur, n'adviennent, à la personne dont on considère l'intérêt. » ⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ Ibid.

⁶⁸⁵ Ibid.

⁶⁸⁶ Ibid.

C'est en vertu de ce principe que le plaisir et la douleur sont, pour Bentham, des indices fondamentaux, qui doivent servir en particulier à la reconstruction, voire à la refondation de l'institution juridique : « *Ainsi rechercher les plaisirs et éviter les douleurs sont les instruments avec lesquels il [le juriste] doit travailler* ». ⁶⁸⁷

Bentham est donc conduit vers les fictions à l'intérieur de cette « *tâche de reconstruction institutionnelle, qui l'a obligé à fourbir des outils théoriques pour penser les conditions qui la rendrait possible* ». ⁶⁸⁸ Les fictions sont donc les « *matériaux primitifs* », à partir desquels il entend opérer une reconstruction des représentations, cela en fonction du principe de l'utilité.

Car les fictions vont constituer l'outil privilégié pour arriver à nettoyer la sphère juridique des représentations que les entités induisent. Il s'agit ainsi, en faisant *la table de ces entités*, de distinguer les entités véritables des chimères, de différencier les entités fictives et les entités réelles et aussi d'identifier la façon dont elles s'organisent entre elles, afin de permettre de reconstituer un langage adéquat et précis, qui conduira à une meilleure évaluation, ou anticipation, du gain de plaisir par rapport à une douleur éventuelle, autrement dit à un calcul utilitaire plus juste.

Le mythe individuel du névrosé

Réformer le langage n'est pas le but recherché par Lacan, même si l'on peut pressentir que l'importance prise par le langage et la parole le mène au souci d'une utilisation du dire la plus judicieuse possible. Mais cette utilisation la plus judicieuse ne se fait pas dans un contexte de contrôle institutionnel, comme c'est le cas pour Bentham. On peut même dire que l'objectif de Lacan se trouve à l'opposé d'une volonté de maîtrise, laquelle implique toujours, peu ou prou, une certaine objectivation. Car l'intérêt de la fiction c'est d'opérer des effets de vérité, dans le sens où elle est capable d'organiser à la fois ce qui tient du non savoir et ce qui tient du non sens. C'est en cela qu'elle fait place au réel, car elle est capable d'en exprimer la dimension de trou, de vide et de manque - et par conséquent d'impossible - à la manière dont le vase créé par le potier peut représenter celle-ci. C'est pourquoi la fiction, pour Lacan, ne peut pas jamais être vraiment assimilée à un mensonge, et qu'elle est même la forme la plus

⁶⁸⁷ Ibid.

⁶⁸⁸ De Champs et Cléro. *Bentham et la France: Fortune et infortunes de l'utilitarisme*. 2011.

adaptée à la vérité de l'inconscient : « *Fictitious ne veut pas dire illusoire, ne veut pas dire en soi-même trompeur.* »⁶⁸⁹

Il apparaît cependant que, comme pour Bentham, il existe tout de même des fictions qui sont instrumentées vers une certaine forme du dire qui consiste non pas seulement à tromper mais à induire l'erreur ou à jeter un autre voile sur la vérité. Mais dans ces fictions où Bentham voit une part négative accordée au fait que celles-ci ne permettent pas un usage à bon escient du calcul utilitaire, Lacan lui, y voit toujours la présence d'un potentiel de vérité possiblement opératoire.

Pour Bentham, certaines fictions ont un véritable aspect de tromperie en vertu du fait qu'au lieu d'aider au calcul utilitaire, c'est-à-dire de permettre l'accès au bonheur, elles servent l'intérêt et la constitution du pouvoir de quelques-uns seulement : « *Un grain ou deux de vérité, enfouis ici et là dans ces masses de mensonges, ne servent qu'à rendre le compost plus fertile et mieux adapté aux buts du malentendu et de la tromperie* ».

Pour Bentham, ces types de fictions servent aux abus de pouvoir, et il les repère en particulier chez les juristes et chez les prêtres :

« *Quelle que soit la forme de la fiction utilisée par le prêtre ou l'homme de loi, elle a eu pour effet ou objet, ou les deux, de tromper, et, par la tromperie, de gouverner, et par le gouvernement, de promouvoir l'intérêt, réel ou supposé de la partie émettrice, aux dépens de la partie réceptrice [...] et trop souvent à la fois et le prêtre et l'homme de loi ont conçu ou fabriqué en partie cet instrument.* »⁶⁹⁰

Les fictions bénéfiques, donc utiles, sont celles qui permettent une distinction entre les deux sortes d'entités, et un accès aux entités réelles. Bentham compare la possibilité de cet accès à l'identification de la valeur d'un billet de banque :

« *Si l'on sait à tout moment comment l'échanger contre des livres sterling, tout va bien ; si ce n'est pas le cas, on a été trompé, au lieu de posséder la quantité de véritables qu'on entendait réunir grâce à elle, on a entre les mains rien d'autre que des sophismes et des non sens.* »⁶⁹¹

⁶⁸⁹ SVII p. 21.

⁶⁹⁰ Bentham, J. *Introduction aux principes de morale et de législation*. 2011.

⁶⁹¹ Bentham, J. *Introduction aux principes de morale et de législation*. 2011.

On voit là comment le principe d'utilité instrumentale en réalité le plaisir dans la transformation d'une entité spécifique vers une valeur définie comme bonne et acceptable du point de vue de l'utilité et de l'accès au bonheur. C'est pourquoi il est si important que soit rendu évident et transparent le chemin qui va d'une entité fictive à une entité réelle. Par exemple, le mot « obligation » : « *désigne l'obligation qui pèse sur un homme [...] dans la mesure où on considère que, au cas où il ne se conduirait pas de façon voulue, il serait soumis à une douleur ou à une perte de plaisir imminente* ». ⁶⁹²

Lacan distingue lui aussi une utilisation particulière de la fiction, mais qui n'est pas tout à fait celle qui concerne vers un calcul utilitaire : c'est le mythe individuel du névrosé. Ce que semble manquer Bentham, en ayant pour visée le calcul utilitaire, c'est que les fictions dans leur ensemble ne peuvent être qualifiées de véritablement trompeuses dans la mesure où justement la vérité s'y trouve bien sous la forme de quelques grains.⁶⁹³ Quelques grains que la fiction révèle et qu'il s'agit justement de rapporter à l'élaboration interne, à l'architecture singulière de cette fiction.

C'est dans une conférence⁶⁹⁴ intitulée « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », donnée en 1953, au Collège de France, que Lacan aborde la dimension fictionnelle comme essentielle à la psychanalyse. Une dimension qui situe la vérité du rapport de l'homme à lui-même – et son approche - comme profondément enracinée dans le langage, comme un savoir, bien plus proche d'une certaine définition de l'art médiéval que de celui issu de la science moderne :

« La psychanalyse, je dois le dire et le rappeler en préambule, est une discipline qui, dans l'ensemble des sciences, se montre à nous avec une position vraiment particulière. Souvent, on dit que la psychanalyse n'est pas une science à proprement parler, ce qui semblerait indiquer, par contraste, que nous puissions dire tout simplement qu'elle est un art. Certainement, on ne peut pas dire quelque chose de semblable si on entend simplement par art : technique, ensemble de formules et de

⁶⁹² Bentham, J., *Introduction aux principes de morale et de législation*. 2011.

⁶⁹⁴ Alexis de Tocqueville. *De la démocratie en Amérique*. Deuxième partie, IV, chap.VI, *Œuvres*, T II. Paris, 1992, Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 836.838

recettes, méthodes opérationnelles, praxis, quoique ce soit de cet ordre. Simplement, je crois que le terme art doit être employé dans le sens où on l'employait au Moyen-Âge, quand on parlait des arts libéraux – vous connaissez cette série, qui va de l'astronomie à la dialectique, en passant par l'arithmétique, la géométrie, la musique et la grammaire. C'est cet art, dont il nous est difficile assurément de nous rendre compte actuellement quelle était la fonction et la portée dans la vie des maîtres médiévaux. Néanmoins, il est certain que ce qui les caractérise et les distingue des sciences qui en seraient sorties, c'est qu'ils maintiennent au premier plan ce qui peut s'appeler un rapport fondamental à la mesure de l'homme. Eh bien ! la psychanalyse est actuellement la seule discipline peut-être qui soit comparable à ces arts libéraux, pour ce qu'elle préserve de ce rapport de mesure de l'homme à lui-même – rapport interne, fermé sur lui-même, inépuisable, cyclique, que comporte par excellence l'usage de la parole. »⁶⁹⁵

C'est, en effet, la texture du langage comme incontournable qui fait que le rapport de l'homme à lui-même ou à l'autre ne peut pas être objectivable car il est à la fois inenvisageable sans mots et impossible à être dit entièrement. En somme, pour Lacan, le registre de la fiction est nécessaire car il n'existe pas de langage qui puisse se dire lui-même. Cela signifie que l'objectivité complète d'une parole est impossible, dans la mesure où expliquer même le sens d'une parole, y revenir, se fait, toujours et encore, avec de la parole :

« Et c'est bien pour cela qu'au sein de l'expérience analytique existe quelque chose qui s'appelle à proprement parler un mythe, le mythe étant précisément ce qui peut être défini comme donnant une formule discursive, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse par elle-même et, par exemple, dans le domaine de la vérité qu'elle la constitue. Elle ne peut pas se saisir, ni saisir ce mouvement d'accès à la vérité comme une vérité objective, elle ne peut que l'exprimer de façon mythique ... »⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ Ibid.

⁶⁹⁶ Ibid.

Pour Lacan, le mythe individuel du névrosé - qu'il qualifie d'individuel, dans le sens où il s'agit toujours d'une vérité singulière - possède bien toutes les caractéristiques anthropologiques du mythe :

*« Je rappelle donc que si nous nous fions à une définition qui put être du mythe comme d'un Επος, pour tout dire d'un geste exprimant d'une façon imaginaire les relations fondamentales caractéristiques d'un certain mode de l'être humain à une époque déterminée, on peut dire que, très exactement de la même façon que le manifeste sur le plan social, c'est-à-dire latent ou patent, virtuel ou réalisé, plein ou vide de son sens et réduit à l'idée d'une mythologie, nous pouvons trouver, dans le vécu même du névrosé, toutes sortes de manifestations qui rentrent à proprement parler dans ce schéma, et dont on peut dire qu'il s'agit à proprement parler d'un mythe. »*⁶⁹⁷

Si l'on peut parler de vérité, c'est aussi, paradoxalement, que le mythe s'offre au névrosé comme une sorte de première résolution, une sorte de compromis. Car, à travers le mythe, va s'organiser une première écriture des impasses subjectives qui font sa névrose. Le mythe va rendre possible une écriture de quelque chose qui s'offre justement comme un impossible à résoudre. D'une part parce que le névrosé ne peut faire correspondre plusieurs plans, ne peut leur donner une cohérence, et n'aperçoit ces plans que de façon éclatée, sans faire le lien entre eux. Mais d'autre part aussi parce que l'impossible que met en jeu la fiction tient précisément à la dimension du réel, comme étant justement ce qui est non symbolisable. Pour le dire autrement, la fiction rend possible l'imagination et la symbolisation d'un scénario qui comporte pourtant une partie non imaginable et non symbolisable, laquelle constitue le réel du sujet, celui auquel il est affronté dans sa névrose.

La fiction œdipienne

Cette constitution de la fiction au cœur de la psychanalyse semble alors faire partie intégrante du projet de Lacan d'un retour à Freud. Car en effet, il montre que l'établissement en son centre, par ce dernier, du complexe d'Œdipe, puis la construction de mythes comme *Totem et Tabou* ou *Moïse et le monothéisme*, jusqu'au choix par lui-même d'Antigone comme

⁶⁹⁷ Ibid.

emblème de l'éthique de la psychanalyse, sont autant d'indices de ce caractère irréductible de la construction fictionnelle et mythique pour dire le vrai : « [...] *le complexe d'Œdipe, a, à l'intérieur même de la théorie analytique, une valeur de mythe* ». ⁶⁹⁸

Cependant, s'engager dans l'analyse de la vérité comme ayant une structure de fiction, et introduire le mythe comme outil théorique et clinique au sein même de la cure, conduit nécessairement Lacan à une position critique des mythes qui fondent la psychanalyse. A ce retour à Freud, s'ajoute donc aussi une relecture des mythes freudiens et en particulier celui de l'Œdipe :

« Ces formations nécessitent d'apporter au mythe œdipien, en tant qu'il est au cœur de l'expérience analytique, certaines modifications de structure qui sont corrélatives aux progrès que nous faisons nous-mêmes dans la compréhension de l'expérience analytique. » ⁶⁹⁹

En effet pour Lacan, il s'agit très tôt, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de distinguer une fonction du père qui deviendra le *Nom du père*, essentielle à l'accès au désir, d'une figure paternelle idéale impliquant une sorte de conduction naturelle – à la manière dont le bien ou le plaisir sont envisagés comme un thélos - à la normalisation d'une position subjective et sexuelle.

« Il faudrait que le père ne soit pas seulement le nom-du-père, mais qu'il représente dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction. Or, il est clair que ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable. Au moins dans une structure sociale telle que la nôtre, le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction, un père carrent, un père humilié, comme dirait M. Claudel. » ⁷⁰⁰

Or, la valeur opératoire de vérité que prend la fiction, notamment à partir du séminaire sur la relation d'objet - où Lacan étudie la phobie de petit Hans sous la figure d'une construction mythique individuelle - dépend de ce fait que *le symbolique ne peut recouvrir – complètement - le réel* et qu'il s'y articule seulement, à l'image de l'articulation des trois

⁶⁹⁸ Ibid.

⁶⁹⁹ Ibid.

⁷⁰⁰ Ibid.

registres. La description du réel comme impossible, dans le séminaire sur l'éthique, vient donc amplifier la difficulté qu'il y a à rendre compte de ce que signifie « un père » et « être un père ».

Une difficulté qui s'accroît d'autant, qu'à notre époque moderne, la mort de Dieu ou le déclin du maître viennent accroître la dégradation du père aux yeux de l'enfant. Ainsi ce que paraît montrer Lacan, c'est qu'il faut distinguer une dégradation nécessaire et mesurée d'une dégradation excessive qui aurait comme conséquence paradoxale la revalorisation idéale des icônes qu'on était censé, à l'origine, vouloir réduire :

« La théorie analytique est toute entière sous-tendue par le conflit fondamental qui, par l'intermédiaire de la rivalité au père, lie le sujet à une valeur symbolique essentielle – mais ce, vous allez le voir, toujours en fonction d'une certaine dégradation concrète, peut-être liée à des circonstances sociales spéciales, de la figure du père. L'expérience elle-même est tendue entre cette image du père, toujours dégradée, et une image dont notre pratique nous permet de prendre de plus en plus la mesure, et de mesurer les incidences chez l'analyste lui-même, en tant que, sous une forme assurément voilée et presque reniée par la théorie analytique, il prend tout de même, d'une façon presque clandestine, dans la relation symbolique avec le sujet, la position de ce personnage très effacé par le déclin de notre histoire, qui est celui du maître – du maître moral, du maître qui institue à la dimension des relations humaines fondamentales celui qui est dans l'ignorance, et qui lui ménage ce qu'on peut appeler l'accès à la conscience, voire même à la sagesse, dans la prise de possession de la condition humaine. »⁷⁰¹

On a bien là une forme de mécanisme de désenchantement - comme celui décrit par M. Gaucher dans *Le désenchantement du monde* - ⁷⁰²prompt à revaloriser et à faire repartir le mécanisme de l'enchantement que l'on avait tenté en premier lieu de faire taire définitivement.

⁷⁰¹ Ibid.

⁷⁰² Gaucher, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985.

Pour finir, si l'analyse des fictions doit, pour Bentham, servir à une meilleure interprétation de la loi, on peut dire qu'il en est de même pour Lacan. Cependant, la différence tient au fait que Lacan pousse l'analyse de Bentham jusqu'à assimiler les lois du langage à La Loi. Or, c'est là où intervient encore le registre de la fonction comme nécessaire, car si le nom du père fonctionne à partir de cette adéquation des lois du langage et de la loi, le Nom du père - comme la loi elle-même - appelle en retour le registre de la fiction, c'est-à-dire des versions possibles du père comme Dieu, comme maître etc., dans la mesure où le Nom comme signifiant ne peut recouvrir symboliquement toute la réalité concernant nos rapports avec la Loi.

CHAPITRE XXVI

L'UTILE OU LA PART MAUDITE

*Au moment où le surcroît des richesses est le plus grand
qui fût jamais, il achève de prendre à nos yeux le sens
qu'il eut toujours en quelque façon de part maudite.*

G. Bataille⁷⁰³

Jean-Pierre Cléro le répète plusieurs fois, Hegel a inscrit l'utilitarisme comme un des résultats négatifs des Lumières. Il souligne *la violence opérée par l'utilité*, dans le fait qu'elle transforme *les autres valeurs en fiction*. En ramenant les valeurs comme la liberté, la religion ou la vérité, à une fiction, l'utilitarisme, à ses yeux, les vides de leur sens.

Si Lacan, pour sa part, inscrit l'éthique benthamienne dans la modernité, c'est qu'en premier lieu, celle-ci dégage, du côté des fictions, un savoir sur le rapport de l'homme au signifiant et donc du même coup sur celui du désir et du signifiant. Mais si elle est moderne, c'est aussi dans le sens où ce savoir, du côté de l'utile, elle l'articule, encore et toujours, au registre du plaisir, comme l'éthique aristotélicienne. Ce faisant, elle manque du même coup la dimension du désir, lequel est, avec le langage, le propre de ce qui constitue, pour Lacan, non pas seulement l'homme, mais surtout le seul véritable ressort de l'éthique.

Du côté de la fiction, Bentham s'inscrit dans le sillage du héros moderne – que Lacan voit sous les traits d'Hamlet - en tant que l'œuvre de Shakespeare arrive à articuler ce qu'est pour lui la tragédie du désir :

« Si elle peut à proprement être qualifiée ainsi, c'est dans toute la mesure où le désir comme tel, le désir à quoi nous avons affaire dans l'analyse, le désir que nous sommes en posture, selon le mode de notre visée à son endroit, d'infléchir, voire de confondre avec d'autres termes, ce désir ne se conçoit, ne se situe que par rapport aux coordonnées fixes dans la subjectivité telles que Freud a démontré qu'elles fixent à

⁷⁰³ Bataille. *La part maudite*, p. 80.

une certaine distance l'un de l'autre, le sujet et le signifiant, ce qui met le sujet dans une certaine dépendance du signifiant comme tel. »⁷⁰⁴

Mais du côté de l'utile, l'homme moderne, comme Hamlet, perd semble-t-il la voie de son désir. Hamlet, en héros moderne, sait que son père est mort – comme pour nous Dieu l'est aussi, pourrait-on dire - et il en connaît les raisons. Toutefois, ce savoir ne l'empêche pas d'être pris dans la question du *Ché vuoi*, laquelle peut, aux yeux de Lacan, se transformer - comme nous le verrons au sujet de la fiction du diable amoureux – en un mouvement régressif, du désir à la capture imaginaire dans le désir de l'Autre - celui de l'Autre maternel pour Hamlet ⁷⁰⁵ - et pour le héros du diable amoureux. ⁷⁰⁶

Bentham découvre lui aussi – comme Lacan - la façon dont le signifiant conduit vers le signifié – à l'inverse du constat usuellement fait après Saussure. Mais en faisant opérer les signifiants de la fiction vers l'utile comme signifié, Bentham transforme les valeurs de la culture occidentale sous l'égide exclusive de la norme hédoniste.

Dans ce mouvement, on observe réellement une torsion et un forçage dans la mesure où Bentham rend inopérable et forclos le potentiel de la fiction à dire le vrai sur le désir. C'est donc ici que pour Lacan, à la différence de Hegel, la violence se situe.

Toujours est-il que pour Lacan, et comme Hegel cette fois, l'utilitarisme est bien le modèle de transition d'une société à une autre, celui où s'opère la transformation du *souverain bien en service des biens* :

« Ce n'est pas la faute de la psychanalyse si la question du bonheur ne peut s'articuler autrement à l'heure actuelle. Je dirai que c'est dans la mesure où, comme le dit Saint-Just, le bonheur est devenu un facteur de la politique. C'est du fait de l'entrée du bonheur dans la politique que la question du bonheur n'a pas pour nous de solution aristotélicienne possible, et que l'étape préalable se situe au niveau de la satisfaction des besoins pour tous les hommes. »⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ S VII p. 202.

⁷⁰⁵ Sa destinée est donc tout entière dépendante de l'heure de l'autre et de sa jouissance qui est, nous dit textuellement Lacan, *satisfaction d'un besoin*⁷⁰⁵.

⁷⁰⁶ Cf. chapitre suivant.

⁷⁰⁷ S. VII, p. 338.

Lacan radicalise en quelque sorte le savoir de Bentham, comme il le fait habituellement avec tout autre. Car il nous semble qu'il y a bien, pour lui, une fiction dans l'utile, mais ce n'est pas celle que Bentham y voit et tente de faire consister.

Bentham est un contemporain de la révolution française. Cependant, il faut rappeler que son attitude critique vis-à-vis de la notion de droit pris dans un sens général - puisque celui-ci est capable de véhiculer toutes les fictions possibles, y compris les mauvaises - le rend plutôt hostile à la déclaration des droits de l'homme que cette révolution va produire.

C'est surtout la formulation de ces droits qu'il critique, puisqu'il voit dans le langage un artifice dont il faut se servir, mais dont on peut mal user. Ainsi, la Déclaration des droits de l'homme dit comment sont à priori les hommes - « libres et égaux en droit » - et non pas comment ils doivent se comporter en direction du principe de l'utilité.

En outre, si chacun a le droit d'être heureux et si le travail politique d'un constructeur de la démocratie moderne doit s'attacher à ce que ce nombre de gens heureux soit le plus grand possible, il existe tout de même des différences que l'on doit respecter : « *Comment se pourrait-il que les droits soient les mêmes pour tous : n'y a-t-il aucune différence entre un maître et son apprenti, entre un aliéné et son gardien ?* »⁷⁰⁸

La chose tangible au sujet de la conduite humaine telle qu'on la souhaite n'est donc pas, pour Bentham, le droit - qui est, d'une certaine façon, un artifice, comme le langage - mais l'intérêt :

*« Dans cette situation publique comme en tout autre, et quel que soit l'individu concerné, si vous souhaitez posséder la clef de sa conduite passée ou le moyen d'anticiper sa conduite future, étudiez attentivement la situation dans laquelle il se trouve quand à l'intérêt. »*⁷⁰⁹

L'intérêt est bien pour lui *le miroir* de la conduite humaine, car il donne les véritables motifs d'une action, et cela est d'autant plus vrai, à ses yeux, si l'on se rapporte à des conduites collectives. En effet, il n'existe pas de motif désintéressé, tout renvoie nécessairement à la recherche d'un bien ou à l'évitement d'une douleur. Toutefois, les fictions fausses qui se situent dans un langage mal approprié, cachent cette détermination :

⁷⁰⁸ Bentham, J., *Introduction aux principes de morale et de législation*. 2011.

⁷⁰⁹ Ibid.

« L'intérêt est le rapport d'un individu à l'une des espèces de la matter of good. Ce rapport est spontanément méconnu par le motif qui le couvre, il est donc reconstruction par mise à l'écart des justifications trompeuses. »⁷¹⁰

C'est donc ici que la fiction dit la vérité, dans le sens où elle est aussi dévoilement d'un leurre. Un leurre qui sert l'intérêt de quelques uns – hommes politiques, hommes de loi, prêtres - et non pas celui du plus grand nombre. Ce leurre se crée de deux manières. D'abord : *« par la distribution des titres, postes, sinécures et rémunérations monopolisés par les gouvernants afin de corrompre tous ceux qui sont censés représenter les intérêts populaires »*. Ensuite par le fait que le langage qui dit la loi est corruptible.

Pour Bentham, l'intérêt est une fiction logique. Or, c'est bien aussi au travers d'une certaine dimension de la fiction que Lacan voit fonctionner le registre de l'intérêt. Car en effet, si pour Lacan il n'existe pas non plus de droits de nature, de droits naturels, il montre qu'en cherchant à faire jouer symboliquement la fiction vers une dimension logique du partage, l'utilitarisme de Bentham ignore que derrière cette fiction se dissimule une autre logique et donc une autre fiction, moins humaine et beaucoup plus féroce.

Lacan repère ainsi, comme Bentham, la capacité d'orientation symbolique de la fiction. C'est-à-dire la possibilité qu'a le signifiant de pouvoir effectivement situer le signifié du Bien dans cette dimension « pour tous ». Pour le dire autrement, la manière dont se font les différents jeux du signifiant et du signifié nous renvoie au fait que la production des biens évoque par elle-même l'effectivité du partage :

« La longue élaboration historique du problème du bien se centre en fin de compte sur la notion de comment sont créés les biens, en tant qu'ils s'organisent, non à partir de besoins soit disant naturels et prédéterminés, mais en tant qu'ils fournissent matière à répartition, par rapport à quoi s'articule la dialectique du bien, pour autant qu'elle prend son sens effectif pour l'homme.

Les besoins de l'homme se logent dans l'utile. C'est la part prise à ce qui, du texte symbolique, peut être de quelque utilité. A ce stade, il n'y a pas de problème - le maximum d'utilité pour le plus grand nombre, telle est bien la loi selon laquelle s'organise à ce niveau le problème de la fonction des biens. A ce niveau, en effet nous sommes avant que le sujet ait passé la tête dans les trous de l'étoffe. L'étoffe est faite

*pour que le plus grand nombre de sujets possibles y passent leur tête et leurs membres. »*⁷¹¹

Mais derrière cette effectivité de la fiction se cache en réalité une autre logique sous-jacente, que Lacan analyse avec les termes économiques de Marx.

Aristote avait distingué la valeur d'usage et la valeur d'échange en montrant que la seconde était déterminée par la première. Marx reprend la notion de la valeur d'un objet et fonde cette valeur sur la quantité de travail qu'il faut pour le produire, ce travail étant la vraie valeur dans le sens où elle détermine la valeur ajoutée de l'objet. Pour Lacan, cette valeur ajoutée est précisément celle qu'il associe à la jouissance et que les économistes ratent, tout comme les éthiciens :

*« Seulement, tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement. Or dans cette chose, rare ou pas rare, mais en tous les cas produite, dans cette richesse en fin de compte, de quelque pauvreté qu'elle soit corrélative, il y a au départ autre chose que sa valeur d'usage - il y a son utilisation de jouissance. »*⁷¹²

C'est là que, comme chez Marx, l'utilité prend un autre sens que celui qu'elle paraissait avoir à l'origine et que la valeur de partage que Bentham y voit est en définitive un échec. Car cette utilisation de jouissance est celle qui fait que cet objet du partage devient aussi, à l'intérieur de la dimension imaginaire, celui du pouvoir :

*« Le bien n'est pas au niveau de l'usage de l'étoffe. Le bien est au niveau de ceci, c'est qu'un sujet peut en disposer. Le domaine du bien est la naissance du pouvoir. »*⁷¹³

En effet, Lacan situe ainsi la jouissance dans la dialectique imaginaire narcissique de cette « mêmeté » du prochain, c'est-à-dire dans celle du semblable, celle-là même où Hegel situe la dialectique du maître et de l'esclave et la lutte à mort des consciences. Une dialectique que Freud a bien su mettre en évidence, selon Lacan :

⁷¹¹ S VII, p. 270.

⁷¹² Ibid.

⁷¹³ Ibid.

« Ce n'est pas moi, mais Freud, qui s'est chargé de démasquer ce que ceci veut dire dans l'effectivité historique. Disposer de ses biens, chacun sait que cela ne va pas sans un certain désordre, qui en montre assez la véritable nature - disposer de ses biens, c'est avoir le droit d'en priver les autres. »⁷¹⁴

La véritable nature du bien, sa duplicité profonde, tient à ce qu'il n'est pas purement et simplement bien naturel, réponse à un besoin, mais pouvoir possible, puissance de satisfaire. De ce fait, tout le rapport de l'homme avec le réel des biens s'organise par rapport au pouvoir qui est celui de l'autre, l'autre imaginaire, de l'en priver. »⁷¹⁵

Lacan démonte un système dans lequel les contradictions logiques aboutissent à des échecs assurés et que les fictions soutiennent autour de la notion du Bien, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif :

« La notion de la disposition du bien est essentielle, et si on la met au premier plan, tout vient au jour de ce qui signifie la revendication de l'homme parvenu, à un certain point de son histoire, à disposer de lui-même. »⁷¹⁶

En somme, Lacan prend une position critique par rapport à la notion de progrès que le politique assure - après la morale - comme une réalité en soi. Mais en reprenant cette critique au niveau d'une généalogie de la morale, il met à découvert et rend opératoire les vérités contenues dans des fictions, qui ont la capacité de se transformer au grès de la mutation des sociétés, et de faire fonctionner un certain nombre de semblants et de leurres, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif.

Comme Bentham, Lacan en vient à critiquer les apparences que le droit peut prendre, surtout quand celui-ci sert en réalité à maquiller un dispositif de pouvoir, qu'il oppose, de façon symétrique en quelque sorte, à ce qui est pour lui le désir. Sauf qu'à l'inverse de Bentham, pour lui, c'est précisément cette dimension du bien qui est le concept opératoire de ces fictions trompeuses :

⁷¹⁴ S VII, p. 270.

⁷¹⁵ S VII, p. 274.

⁷¹⁶ S VII, p. 270.

« Une part du monde s'est orientée résolument dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir – C'est ce qu'on appelle la perspective post révolutionnaire. La chose qu'on puisse dire, c'est qu'on n'a pas l'air de se rendre compte qu'en formulant ainsi les choses, on ne fait que perpétuer la tradition éternelle du pouvoir, à savoir ' Continuons à travailler, et pour le désir vous repasserez'. »⁷¹⁷

Pour montrer que le désir se situe à l'opposé de l'échange des biens, considérés du point de vue de leur utilité - dans le sens où cette utilité débouche toujours quelque peu vers cette dimension imaginaire de la jouissance - Lacan va utiliser l'exemple du potlatch, au travers d'une référence à l'analyse qu'en fait G. Bataille dans son livre *La Part Maudite*.⁷¹⁸

Le potlatch

Pour Lacan, la constitution du monde moderne s'effectue autour de nouveaux savoirs sur le registre du symbolique, que Bentham prélève et cherche à rendre opératoires.⁷¹⁹ La phrase célèbre d'Adam Smith illustre bien la façon dont l'économie et la politique s'emparent des dimensions symboliques et langagières propres à l'échange humain : *« On n'a jamais vu un chien faire, de propos délibéré, l'échange d'un os avec un autre chien »*.

Jusque-là, on peut dire que Lacan paraît en accord avec les libéraux. Cependant, c'est dans le but de signifier qu'à partir de la notion de Bien, ou de celle d'intérêt, s'opère en réalité une confusion entre une dialectique du besoin et une dialectique du désir, que Lacan prend pour exemple un fait social qui n'a rien à voir avec le savoir moderne : le potlatch. Le potlatch est alors pour lui :

« comme la petite pierre miraculeusement faite pour nous indiquer que tout n'est pas pris dans la dialectique nécessaire de la lutte pour les biens, du conflit entre les biens, et de la catastrophe nécessaire qu'elle engendre, et qu'il a existé, du monde que nous sommes en train de rechercher, des traces qui montrent positivement qu'il a été conçu

⁷¹⁷ S VII p 274.

⁷¹⁸ Référence non explicite dans le séminaire 7.

⁷¹⁹ ... mais aussi des libéraux comme Adam Smith, auquel il fait référence également de façon non explicite.

*que la destruction des biens comme tels pouvait être une fonction révélatrice de valeur. »*⁷²⁰

Pour saisir ce qu'est le potlatch, il est important de nous détacher de nos propres fictions culturelles, comme le recommande Marcel Henaf, car il est en effet « *risqué de croire comprendre trop vite les métaphores sacrificielles si répandues en cherchant en soi, le plus souvent dans son propre héritage culturel, un concept immédiatement universalisable* ». ⁷²¹

Le potlatch est décrit pour la première fois par Franz Boas, dans les années 1880. Mais c'est surtout Marcel Mauss, dans son étude intitulée *Essai sur le Don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*,⁷²² qui le fait connaître. Pour Mauss, le don dans ces sociétés dites « primitives » est un fait social *total* dans la mesure où il est au-delà du simple arbitrage individuel et parce qu'il touche l'ensemble de la société et ses différents niveaux. Ce qu'il met en relief également à l'intérieur de cet acte rituel, c'est le binôme donner/ recevoir :

*« La prestation totale n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle en suppose deux autres aussi importantes : obligation d'en faire d'une part et obligation d'en recevoir. »*⁷²³

Dans la *Part maudite*, Bataille - dont le travail va fortement inspirer Lacan au sujet de ses propres études sur la jouissance - reprend cette étude sur le don et revient sur le fait que celui-ci pouvait prendre parfois la forme d'une *destruction solennelle de richesse*. Des destructions qui pouvaient revêtir aussi la forme extrême de véritables sacrifices humains :

*« Encore au XIX siècle, il arrivait qu'un chef tlingit se présentât à quelque rival pour égorger devant lui des esclaves. A l'échéance donnée, la destruction était rendue par la mise à mort d'un nombre d'esclaves plus grand. »*⁷²⁴

⁷²⁰ Lacan, S VII p. 275.

⁷²¹ Jacques T. Godbout, *De la continuité du don* (sur Le Prix de la vérité de Marcel Hénaff).

⁷²² Parue d'abord dans l'année sociologique, 1923-1924

⁷²³ Marcel Mauss aujourd'hui, cité par Jean-Paul Molinari, revue du M.a.u.s.s.

⁷²⁴ G. Bataille. *La part Maudite*, pp. 106-124

*« Les Thoukchi du nord-est sibérien ont des institutions voisines. Ils égorgent des équipages de chiens d'une grande valeur : il leur faut effrayer, suffoquer le groupe rival. Les Indiens de la cote nord-ouest incendiaient des villages ou mettaient en pièces des canots. Ils ont des lingots de cuivre blasonnés de valeur fictive (suivant leur célébrité) : quelques fois, ces lingots valent une fortune. Ils les jettent à la mer ou les brisent. »*⁷²⁵

La description de cette forme extrême de potlatch, ne fournit en aucun cas, pour Bataille - et par suite aussi pour Lacan - l'occasion de montrer une nostalgie de ce qui serait alors une sorte d'état de nature. Ce que Bataille veut signifier, c'est qu'il existe une obligation, chez l'être humain, à la dépense symbolique d'une énergie, cette dépense s'opposant précisément à l'idée que l'utile est ce qui lui est en premier nécessaire :

*« L'organisme vivant, dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus d'énergie qu'il n'est nécessaire au maintien de la vie : l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme) : si le système ne peut croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non. »*⁷²⁶

On entend bien que Lacan emprunte à Bataille le lien entre un « au-delà du principe du plaisir » de Freud et l'aspiration à une saturation des biens qu'évoque, pour la modernité, l'utile en lui-même. On voit bien aussi que la valeur de la jouissance prend tout son sens dans cette part négative, cette part maudite que met en exergue Bataille.

Bataille montre en effet que, dans cette destruction ample, voire extrême, de valeurs pourtant fondamentales, non seulement au niveau symbolique mais aussi du point de vue des besoins vitaux de la tribu, se réalise l'effectivité d'un pouvoir. Mais cette fois un pouvoir positif et concret pour le tissage même de la société :

« Il faut que donner devienne acquérir un pouvoir. Le don a la vertu d'un dépassement du sujet qui donne, mais en échange de l'objet donné, le sujet approprie le

⁷²⁵ Ibid.

⁷²⁶ *La part maudite*, p. 60

dépassement : il envisage sa vertu, ce dont il eut la force, comme une richesse, comme un pouvoir qui lui appartient désormais. Il s'enrichit d'un mépris de la richesse, et ce dont il se révèle avare est l'effet de sa générosité.

Mais il ne pouvait acquérir seul un pouvoir fait d'un abandon du pouvoir : s'il détruisait l'objet dans la solitude, en silence, nulle forme de pouvoir n'en résulterait, il n'y aurait dans le sujet, sans contrepartie, que détachement du pouvoir. Mais s'il détruit l'objet devant un autre, ou s'il le donne, celui qui donne a pris effectivement aux yeux de l'autre le pouvoir de donner ou de détruire. Il est riche désormais d'avoir ostensiblement consumé, ce qui n'est richesse que consumée, la vertu exemplaire du potlatch est donnée dans cette possibilité pour l'homme de saisir ce qui lui échappe, de conjuguer les mouvements sans limite de l'univers avec la limite qui lui appartient. »⁷²⁷

Or, ce pouvoir est celui de désirer pour Lacan dans la mesure où la part consumée de la jouissance est bien celle qui permet l'accès au désir. Cette consommation n'ayant son sens – comme le montre Bataille – que collectivement, c'est-à-dire à l'intérieur de relations de parenté qui organisent (et sont organisées par) la loi et l'interdit de l'inceste, et dont résulte le complexe de castration marquant le prix payé, la dette symbolique de cette jouissance, tant pour la fille que pour le garçon :

« La castration est essentiellement liée à un ordre symbolique en tant qu'institué, qui comporte toute une longue cohérence, de laquelle en aucun cas le sujet ne saurait être isolé.(...) chez Freud, dès l'abord, la castration a été liée à la position centrale donnée au complexe d'Œdipe. Comme à l'élément d'articulation essentiel de toute l'évolution de la sexualité. Si j'ai écrit dette symbolique au tableau, c'est que le complexe d'Œdipe comporte d'ores et déjà en lui-même, et fondamentalement, la notion de la loi, qui est absolument inéliminable. »⁷²⁸

Mais cette destruction est aussi le moyen de montrer que la relation à l'objet du désir - en particulier sexuel mais aussi tout objet du désir - n'a non seulement rien avoir avec une forme d'oblativité et de naturalité que la morale lui donne parfois – y compris chez les

⁷²⁷ Ibid.

⁷²⁸ S IV, p. 61.

psychanalystes parfois – mais qu'elle s'effectue précisément à partir d'un manque d'objet. Or, c'est cette caractéristique non harmonieuse et d'emblée problématique – bien que possible et équilibrée dans le meilleur des cas – qui, pour Lacan, et comme nous l'avons déjà signalé, explique les résistances à la découverte freudienne :

*« L'analyse est partie d'une notion que j'appellerai scandaleuse, des relations affectives de l'homme (...) ce qui, de l'analyse, a provoqué au départ tant de scandale. Ce n'est pas seulement qu'elle ait mis en valeur le rôle de la sexualité et qu'elle est sa part dans le fait que ce soit un lieu commun en tous les cas personne ne songe plus à s'en offusquer. Mais c'est précisément qu'elle introduit en même temps que cette notion, et bien plus encore qu'elle, ses paradoxes, à savoir que l'approche de l'objet sexuel présente une difficulté essentielle qui est d'ordre interne. »*⁷²⁹

C'est à partir de l'objet perdu de Freud que Lacan repart pour conceptualiser sa propre théorie du désir et de la sexualité. Il fait tourner le manque d'objet en particulier autour du signifiant du Phallus, qui sera proprement son invention, si l'on peut dire.

Ainsi c'est parce que le phallus est un signifiant que le développement s'articule, y compris au départ de la relation mère-enfant, autour des trois registres du symbolique de l'imaginaire et du réel. C'est aussi comme signifiant que le complexe d'Œdipe fait se réaliser le complexe de castration comme un événement régulateur du désir par rapport à son objet.

Car ce complexe de castration est bien, pour le dire simplement, l'opération par laquelle l'enfant, qu'il soit fille ou garçon, renonce à la jouissance incestueuse sous la forme d'une dette symbolique. Or, lorsqu'on se réfère à Bataille, l'on voit bien que cette opération symbolique de destruction de cette part maudite correspond à cette dette obligatoire, et s'effectue sous la forme véritablement d'un assèchement symbolique, liée à cette loi qui constitue les relations de parenté, celle de l'interdit de l'inceste. De cette façon, on voit clairement que cette destruction symbolique correspond à la destruction d'une jouissance conçue comme supplémentaire. Supplémentaire dans le sens également où Freud la définit comme se situant dans l'au-delà du système de plaisir.

⁷²⁹ Ibid.

Cette jouissance, c'est la part maudite qu'il s'agit de détruire, mais d'une façon non productive, c'est-à-dire non utile. La dépense improductive est ce qui s'oppose par excellence à la notion d'utilité chez Bataille

C'est à ce niveau que les prédictions de Bataille rejoignent la façon dont ce plaisir ou cette énergie est articulée chez Freud, puis chez Lacan, comme se retournant possiblement contre soi ou contre les autres sous l'instance du surmoi :

« Si nous n'avons pas le force de détruire nous même l'énergie en surcroit, elle ne peut être utilisée ; et, comme un animal intact qu'on ne peut dresser, c'est elle qui nous détruit, c'est nous-mêmes qui faisons les frais de l'explosion inévitable. »⁷³⁰

C'est à ce niveau, en fin de compte, que la fiction du plaisir, que cherche à réaliser Bentham, est conçue par Lacan comme recelant encore une vérité dont on peut se servir afin de la rendre de nouveau opératoire et de retrouver la direction du désir. Car l'application seule du registre de l'utile, sans l'usage de la fiction, est entrevue par Lacan comme bien pire encore :

« La seule différence qu'il y a entre les exorbitantes descriptions de Sade et une telle catastrophe, c'est que dans la motivation de celle-ci ne sera entré aucun motif de plaisir. Ce ne sont pas des pervers qui la déclencheront, mais des bureaucrates, dont il n'y aura même pas à savoir s'ils seront bien ou mal intentionnés. Ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétuera selon les règles, les roues, les échelons, les volontés ployées, abolies, courbées, pour une tâche qui perd ici à sa dimension constante et dernière pour l'homme. »⁷³¹

Céder sur son désir et s'attacher à la seule satisfaction de ses besoins serait dans ce sens-là alors le signe que la réalité, au sens du réel lacanien, est bien ce qui dans le registre du pire peut dépasser la fiction.

⁷³⁰ Ibidem

⁷³¹ SVII, p. 273

CHAPITRE XXVII

LE DIABLE AMOUREUX

*Vous avez provoqué l'esprit malin, et lui avez fourni,
par une suite d'imprudences,
tous les déguisements dont il avait besoin
pour parvenir à vous tromper et à vous perdre.*

Gazotte

En 1953, dans le *Discours de Rome* et dans *Fonction et champ de la parole et du langage*, le sujet lacanien est un sujet de la parole, comme nous l'a rappelé récemment P. Vallas⁷³². Le sujet en question se réalise et advient au cours du processus de la cure, qui le conduit de la parole vide à la parole pleine. Mais ce n'est pas tout à fait encore un sujet divisé. Il faut attendre 1958, avec *Le Séminaire sur les formations de l'inconscient* et le texte qu'il rédige la même année, *Subversion du sujet et dialectique du désir*⁷³³, pour qu'il devienne un sujet logique, identifié à un signifiant, qui est un signifiant pour un autre signifiant, un pur effet de la parole, un *parlêtre*.

La conception lacanienne du désir – différente de celle de Freud - s'effectue à partir de ce moment. Dans son retour à Freud, Lacan installe le registre du signifiant dans la dimension de l'inconscient et radicalise le sujet comme être de signifiant. C'est ainsi que l'ontologie qui intéresse les philosophes est revisitée et abordée de façon critique par Lacan. Le sujet de l'inconscient n'est pas un sujet du sens, comme ce n'est pas non plus le seul sujet du symbolique. Car en effet, comme le dit Alain Juranville, le signifiant porte en lui les trois ordres du symbolique, de l'imaginaire et du réel, réel qui permet au premier registre de se nouer avec le second et réciproquement. Or, à partir de ce moment, on peut dire avec Didier

⁷³² Séminaire L'OM6IX, séance du 26 mai 2013 (You tube)

⁷³³ Bien que celui-ci ait été édité plus tard (1966) dans les *Ecrits*.

Moulinier que « *la dialectique signifiante n'est donc pas différente du désir lui-même* » et que le « *sujet du signifiant* » équivaut « *au sujet du désir* ». ⁷³⁴

C'est également à ce moment que Lacan élabore le graphe du désir. Les graphes vont devenir en effet des outils qui permettent au clinicien de se repérer par rapport à cette logique signifiante de l'inconscient parce que la construction et la compréhension de ces figures topologiques ne résident pas tant « *dans leur sens, qui est nécessairement ambigu et même contradictoire, mais dans leur conjonction en tant que signifiants* ».

Nous allons voir qu'au cours de la construction de ce graphe, Lacan n'hésite pas y incorporer une fiction, qui y déploie ses effets de vérité. Le Diable Amoureux de Gaxotte (1772) est, en effet, une de ces fictions, qui, à ce moment du graphe, répond de la distinction sur laquelle il insiste désormais, particulièrement dans le séminaire sur *l'Éthique de la Psychanalyse*, entre la demande, le besoin et le désir.

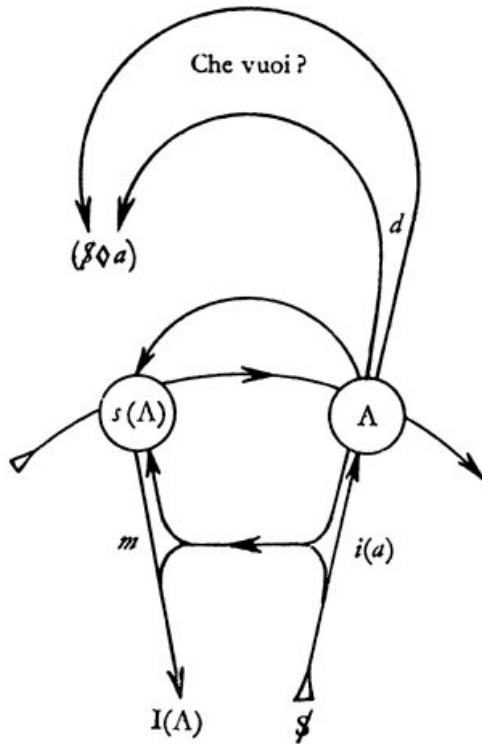
Le graphe du désir

Parce que la clinique lacanienne n'est donc jamais séparable du rapport de l'être humain au signifiant, il est nécessaire de repérer un certain nombre de points de ce graphe, qui rendent compte du fait que le désir, est et se construit en se différenciant radicalement de cette demande et de ce besoin, tout en s'étayant, paradoxalement, à partir d'eux.

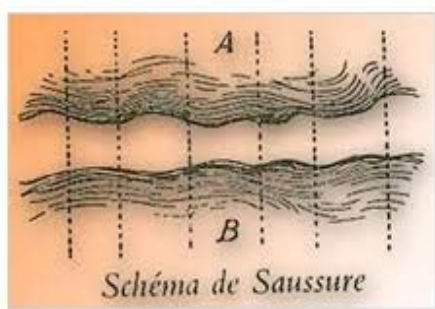
Voici le graphe tel qu'il l'élabore alors dans son texte *Subversion du sujet et dialectique du désir* ⁷³⁵ :

⁷³⁴ Cf. Didier Moulinier, *Théorie de sujet et ontologie (Lacan et Badiou)*, 2013.

⁷³⁵ Et tel qu'il apparaîtra aussi dans l'édition de *Subversion du sujet et dialectique du désir* plusieurs années plus tard.



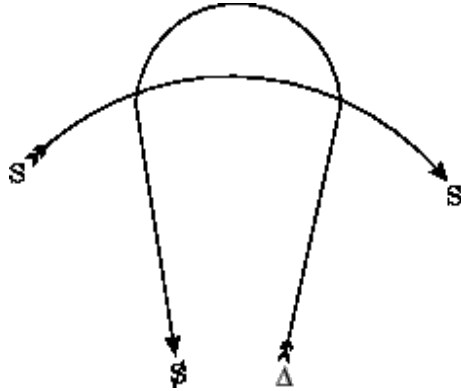
Afin de se repérer dans le graphe, il est d'usage de commencer par la cellule, sur laquelle il se construit tout particulièrement. Ainsi, dans le séminaire sur *Les psychoses* (séminaire I), Lacan montre que pour engendrer une signification qui fasse sens, il faut une opération qui permette de lier les deux chaînes du signifiant et du signifié, deux chaînes qu'il reprend du schéma saussurien :



736

Lacan appelle cette opération le point de capiton, qu'il emprunte aux techniques de couture propres aux matelassiers, qui s'effectue avec une aiguille courbe. Ce point est *ce par quoi le signifiant arrête le glissement autrement indéfini de la signification*. L'on voit dans le

dessin ci-dessous que le signifiant et le signifié ici se superposent et forment une ligne qui va de S à S', qui est traversée par le point de capiton qui va, lui, de S barré à poinçon.



Le point de capiton

Le point de capiton est pour Lacan un *nombre de points d'attache fondamentaux entre le signifiant et le signifié nécessaires*⁷³⁷ à la santé psychique, mais qui font défaut, ou plus exactement lâchent par certains endroits chez le psychotique :

*« Ainsi, du côté du signifié, opère la rétroaction du signifiant. Quelque forme que nous donnions à ce terme de chaîne signifiante, dès qu'il y a chaîne signifiante il y a phrase. Et il y a phrase quand quelque chose se boucle au niveau du signifiant, soit tout ce qui a été énoncé de signifiant, à sa place, entre le commencement et la ponctuation. Le sens est formé quand le dernier mot de la phrase est dit. »*⁷³⁸

Lacan construit le graphe du désir à partir de ce schéma initial en reprenant également l'analyse du mot d'esprit par Freud, en particulier le cas d'un lapsus désormais célèbre analysé par Freud dans *Le Mot d'esprit et sa relation avec l'inconscient* (1905), celui du *Famillionnaire*, dont nous reprendrons ici le résumé tel qu'il est écrit par lui :

⁷³⁸ S IV, p 514

« Dans une pièce des *Reisebilder* (Tableaux de Voyage), intitulée « Les Bains de Lucques », H. Heine profile les traits du buraliste de loterie et chirurgien pédicure Hirsch-Hyacinthe de Hambourg. Cet homme, en présence du poète, se targue de ses relations avec le riche baron de Rothschild et termine par ces mots : « Docteur, aussi vrai que Dieu m'accorde ses faveurs, j'étais assis à côté de Salomon Rothschild et il me traitait tout à fait d'égal à égal, de façon toute famillonnaire. »⁷³⁹

Nous ne reprendrons pas ici l'analyse exhaustive que fait Lacan de ce lapsus en s'aidant du graphe. Toutefois celui-ci peut nous aider à comprendre un certain nombre de choses.

P. Vallas explique, dans la séance du séminaire dont nous avons parlé plus haut – et que nous simplifions beaucoup – que le tracé qui va de poinçon à S barré est en somme *la chaîne de l'intentionnalité*. En étant traversée par le langage, ce que Lacan appelle la chaîne signifiante – la chaîne de l'intentionnalité comme l'appelle cette fois P. Vallas – croise en premier lieu le grand Autre, que l'on peut placer à la première intersection. C'est le lieu du code, de la langue maternelle. Ensuite la seconde intersection correspond à la fin de la phrase qui s'effectue par une sorte de rétroaction. Une rétroaction qui se réalise à partir d'une reprise du (ou des) premier(s) jet(s) d'anticipation qui a (ont) lieu lorsqu'on commence une phrase à partir de ce lieu du code commun, dans lequel il est nécessaire de passer – tant pour se faire comprendre que par nécessité psychique – puis à partir de laquelle une signification est enfin statuée, quand on décide du sens à partir du point de la phrase.

Pour ce qui est du trajet qu'effectue le lapsus de ce monsieur Hirsch-Hyacinthe, P. Vallas explique que le premier jet de sa phrase – qui est à peu près celle-ci : « J'étais avec ce Monsieur de Rotschild » – peut s'écrire sur la première partie de cette courbe. Car le nom Rotschild, dans ce lieu du code, évoque en effet pour tous – au moins pour une certaine localisation et dans un certain temps – et sans qu'il soit besoin de le dire, un homme fortuné. La deuxième partie, celle où est signifié que ce monsieur riche traite le narrateur de façon « famillonnaire » correspond en somme au trajet qui s'effectue autour de la seconde intersection, celle où se décide le sens de la phrase. Toutefois, il s'agit ici d'une décision

⁷³⁹ Freud, Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient. Les classiques des sciences sociales, Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

inconsciente qui caractérise le sujet, dans la mesure où ce sujet n'est que celui de l'inconscient chez Lacan.

Comme pour chaque acte manqué, ce lapsus évoque un souhait inconscient, qui est en réalité, pour Hirsch-Hyacinthe, d'être traité en égal par cet homme riche et puissant, c'est-à-dire le souhait d'être ou d'appartenir lui-même à cette classe fortunée.

L'intérêt de ces deux figures⁷⁴⁰ réside dans le fait de montrer d'une part en quoi le désir s'articule à l'intérieur d'une structure langagière, c'est-à-dire selon des lois propres à la parole que le lapsus met si bien en avant. D'autre part, il consiste également à décrire un processus plus développemental,⁷⁴¹ selon lequel, très tôt, dès l'entrée dans la vie, les besoins de l'enfant vont se constituer autour d'une demande dont dépend sa survie, une demande qui est d'emblée aliénée par le signifiant :

*« C'est pour autant que l'enfant s'adresse à un sujet qu'il sait parlant, qu'il a vu parlant (...), que le sujet a à apprendre très tôt que c'est une voie défilée par où essentiellement doivent s'abaisser les manifestations de ses besoins pour être satisfait. »*⁷⁴²I

C'est à l'intérieur de cette structure de langage, du discours, que l'enfant va être appelé à reconnaître son désir dans le champ de l'Autre, lieu des signifiants. Mais avant cela, il a affaire à cet Autre sous une forme d'extrême dépendance pour ses besoins primordiaux. C'est d'ailleurs cette prématurité totale de l'homme qui accompagne notre dépendance au signifiant et notre distance à l'animal, selon Lacan.

A ce premier niveau correspond le *désaide* de Freud, comme ressort essentiel de la religion et de l'amour pour le père. Mais dès ce niveau, on peut dire que Lacan fait intervenir – dans une sorte de rééquilibrage nécessaire à la structure de l'Œdipe et de la castration – la mère sous la forme de cet Autre. A ce niveau, où la mère répond, ou non, à ce que l'on peut qualifier de détresse intérieure, correspond une première identification narcissique archaïque

⁷⁴⁰ L'on voit que le graphe du désir a incorporé le point de capiton. Le S barré est venu se mettre sous le poinçon.

⁷⁴¹ Cela bien que Lacan se méfie d'une présentation chronologique, toujours arbitraire, de laquelle le sujet originaire, celui du sens peut toujours ressurgir.

⁷⁴² S VI, séance du 12 novembre 1958

« à l'image de l'autre qui pourvoit aux besoins vitaux [..]. C'est le temps des pleurs des besoins, et le pleur n'est pas, là encore, adressé à l'autre.⁷⁴³ Dans ce temps où la mère signifie un certain nombre de choses à son enfant par les coupures signifiantes, en lui parlant et en interprétant ses cris et ses pleurs, l'enfant va faire l'apprentissage, si ce n'est de la parole, du moins de sa fonction : « C'est le temps de l'appel, du rire, c'est le temps de la parole comme discours courant et l'Autre est pur lieu du code non barré, tout puissant. »

L'enfant adresse une demande qui va se substituer au registre des besoins, à cet Autre, duquel il dépend donc de manière absolue. En général, à la mère, qu'il symbolise – avons-nous déjà dit - au travers de ses absences et de ses présences. A ce stade, entre en jeu le phallus qui, pour Lacan, est « le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir ».⁷⁴⁴

En 1958, Lacan fait du phallus le signifiant du désir dans une conférence qui s'intitule *La signification du phallus*⁷⁴⁵. Comme il le fait remarquer, Freud indiquait déjà que le phallus intervient dans la maturation du désir, non comme un objet ou comme un organe, mais comme un signifiant :

« Le Phallus dans la doctrine freudienne n'est pas un fantasme, s'il faut entendre par là un effet imaginaire. Il n'est pas non plus comme tel un objet (partiel, interne, bon, mauvais, etc...) pour autant que ce terme tend à apprécier la réalité intéressée dans une relation. Il est encore bien moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise. Et ce n'est pas sans raison que Freud en a pris la référence au simulacre qu'il était pour les anciens.[...] Car c'est le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant. »⁷⁴⁶

C'est donc un signifiant majeur dans le développement de l'enfant et dans l'assomption par ce dernier de son désir :

⁷⁴³ Choula Emerich, Généalogie du graphe dans le séminaire «Le désir et son interprétation », Marseille 17 octobre 2006.

⁷⁴⁴ Lacan, « La signification du phallus », *Ecrits II*, 1958, p 111.

⁷⁴⁵ que l'on trouve dans les *Ecrits*.

⁷⁴⁶ Ibid.

« à savoir l'installation dans le sujet d'une position inconsciente sans laquelle il ne saurait s'identifier au type idéal de son sexe, ni même répondre sans de graves aléas aux besoins de son partenaire dans la relation sexuelle, voir accueillir avec justesse ceux de l'enfant qui s'y procrée. »⁷⁴⁷

Le phallus inaugure donc le deuxième temps de l'Œdipe - comme nous l'avons vu précédemment – le moment où il symbolise pour l'enfant le désir de la mère. Un désir que l'enfant cherche à combler par son identification avec le phallus.

Intervient alors - heureusement pourrait-on dire - le troisième temps, celui du complexe de castration, celui où le complexe de castration a une forme nodale, jouant un rôle primordial quant aux rapports du sujet avec son désir, sexuel ou non.

C'est l'époque où le grand Autre va être barré, c'est-à-dire n'être plus que le lieu du code précisément. C'est ici qu'intervient le père, et avec lui le registre complet de la chaîne signifiante, avec mise en place de la métaphore paternelle et de la Loi.

Le phallus va jouer en effet son rôle plein. Au départ, son existence supposée est sexuellement indifférenciée, l'enfant l'imagine chez sa mère et chez lui-même, qu'il soit fille ou garçon, c'est-à-dire que cette supposition se réalise *sans égard à la différence anatomique des sexes*. La petite fille, précise Lacan, se considère dans ce temps comme castrée, dans un premier temps par la mère, puis par le père avec le transfert de la métaphore paternelle.

Ce qui est important, c'est qu'au départ de cette découverte progressive du phallus comme signifiant – qui se signifie à l'intérieur même de la parole comme étant déjà là, avant la naissance, et que l'enfant découvre petit à petit dans le champ de l'Autre, et qu'il va apprendre à situer à la bonne place, par une série d'apprentissages que l'on peut dire structurants - c'est la mère qui, imaginativement, en est dotée. Ensuite, il va s'agir de réaliser – de façon inconsciente, c'est-à-dire signifiante - que la mère ne l'a pas, ce phallus, qu'elle désire autre chose que l'enfant, c'est-à-dire le père, qui lui est le véritable détenteur du phallus.

Renonçant à l'illusion du phallus maternel dont elle-même était supposée jouir, l'enfant en acceptant la loi du père, c'est-à-dire en fixant ce signifiant dans la réalité - distincte du réel - renonce à la jouissance, qu'elle soit la sienne ou celle de l'Autre, ce qui revient au même.

⁷⁴⁷ Lacan. La signification du phallus. *Ecrits II*, pp. 103-115.

A partir de là, le garçon et la fille peuvent envisager de se servir du phallus de deux manières ou de deux places différentes : le garçon comme le possédant lui-même - à la condition qu'il renonce à la mère – et qu'il anticipe inconsciemment de le faire jouer plus tard avec une femme, la fille le trouvant du côté d'abord du père, puis renonçant au père du côté de l'homme dont le désir s'anticipe aussi en elle inconsciemment.⁷⁴⁸

Le diable amoureux ⁷⁴⁹

C'est à l'intérieur de ce cadre – dont la description, certes longue, était cependant nécessaire - que le désir, aux yeux de Lacan, va avoir à se distinguer du besoin et de la demande. Une distinction qui est importante, si l'on se rapporte au fait que l'éthique antique dans sa conception du bien, et la modernité dans sa conception du service des biens, ne la font justement pas, ou pas assez, ou l'oublie ou la nie.

Si l'on veut simplifier en reprenant ce que l'on vient de dire, on peut dire que la satisfaction des besoins, qui doit passer par le défilé des signifiants et le primat du phallus, revient à transformer l'objet du besoin en un signifiant, dans l'opération qui conduit de la satisfaction à une demande d'amour. Le désir est donc au-delà du besoin. Mais cette demande d'amour doit rester en partie insatisfaite, pour que, en deçà, naisse le désir.

Le graphe dans sa partie supérieure – où est écrite la question « Che Vuoi ? » - montre que le désir (le petit d) est « *ce qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en deçà d'elle-même, pour autant que le sujet en articulant la chaîne signifiante, amène au jour*

⁷⁴⁸ Le schéma, bien que différent, est tout aussi valable pour les homosexuels, aux yeux de Lacan. En effet, comme le fait remarquer très justement Isabelle Taubes (*), pour Lacan, : « *L'homosexualité est une orientation sexuelle, non une pathologie* ».

Ainsi Lacan parle bien d' « *un œdipe plein et achevé*, bien que structurant *une inversion quant à l'objet* (**).

Nous ajouterons ce que veut signifier Isabelle Taubes en citant E Roudinesco (***) que « *le père n'est pas "monsieur Papa", mais l'"autorité séparatrice", homme ou femme, qui s'interpose entre la mère et l'enfant, évitant que ce dernier se réduise à n'être qu'un prolongement du corps maternel* » [...] *Ce qui signifie donc que rien non plus dans la théorie lacanienne n'autorise que l'on parle de facteur destructurant au sujet des familles homoparentales.*

(*) Isabelle Taubes, « Qui était vraiment Lacan ? », in *Psychologies magazine*, n° 310, sept. 2011.

(**) Lacan, *Les formations de l'inconscient. Séminaire V*, 1957/58.

(***) E. Roudinesco, *Lacan envers et contre tout*, Paris, Le Seuil, 2011.

⁷⁴⁹ *Le diable amoureux*, écrit en 1772 par Jacques Gazotte, est considéré comme le premier grand récit fantastique français.

*le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de la parole, est aussi le lieu de ce manque. »*⁷⁵⁰

De ce manque, qui apparaît avec le complexe de castration et qui est aussi l'effet signifiant de la loi et de la métaphore paternelle, naît le désir. C'est pour cela que le manque doit précisément rester libre, pour être opérant, si l'on peut dire. En effet, dans le cas contraire :

« L'enfant ne s'endort pas [...] ainsi dans le sein de l'être, [...] si l'Autre qui a aussi bien ses idées sur ses besoins, s'en mêle, et à la place de ce qu'il n'a pas, le gave de la bouillie étouffante de ce qu'il a, c'est-à-dire confond ses soins avec le don de son amour.

*C'est l'enfant que l'on nourrit avec le plus d'amour qui refuse la nourriture et joue de son refus comme d'un désir (anorexie mentale).[...] En fin de compte, l'enfant en refusant de satisfaire à la demande de la mère, n'exige-t-il pas que la mère ait un désir en dehors de lui, parce que c'est là la voie qui lui manque vers le désir ? »*⁷⁵¹

C'est dans ce rapport du désir au signifiant que réside la vraie subversion de la manière dont est abordé le sujet par la psychanalyse selon Lacan. Car ce rapport oblige le sujet à écarter toute substitution de l'objet de son désir⁷⁵² à un Bien, qu'il soit le bien philosophique suprême de l'éthique antique ou celui du Service - plus politique voir plus scientifique - moderne des biens.

La fiction du *Diable amoureux* articule la tendance inhérente chez l'homme à substituer la satisfaction des besoins ou de la demande d'amour à la fonction du désir - ou à les confondre. Une tendance dont notre modernité ne veut rien savoir et qu'elle amplifie

⁷⁵⁰ Intervention au colloque international de Royaumont (10-13 Juillet 1958), retravaillée à Pâques 1960 pour la publication dans *La psychanalyse*, 1961, n° 6, « Perspectives structurales », pp. 149-206.

⁷⁵¹ Markos Zafiroopoulos, *La question féminine de Freud à Lacan. La femme contre la mère*. Paris, Presses universitaires de France, 2010.

même. C'est ici qu'aux yeux de Lacan réside la vraie répression. Une répression qui, dans cette fiction, s'illustre par ce mouvement de régression du désir à la satisfaction des besoins via une demande d'amour adressée au Grand Autre, et qui évoque particulièrement bien ce qui arrive lorsque l'on cède sur son désir.

L'histoire du *Diable amoureux* débute à Naples, Don Alvare, jeune homme de 25 ans, jeune capitaine du Roi, mène une vie nocturne assez dissolue. Un soir, dans un café, il rencontre Soberano, qui va l'initier aux domaines de l'occulte. C'est ainsi que l'histoire s'ouvre sur un désir, un désir de savoir hors normes, à partir duquel vont s'enchaîner les péripéties.

A l'invite première faite par ce personnage de l'instruire, Don Alvare répond avec une certaine passion :

*« L'ouverture que vous me faites, mon cher Soberano, m'est très agréable ; la curiosité est ma plus forte passion. Je vous avouerai que naturellement j'ai peu d'empressement pour nos connaissances ordinaires ; elles m'ont toujours semblé trop bornées [...] »*⁷⁵³

Par la suite, après un certain temps consacré à un enseignement qu'on suppose adéquat, Soberano accompagne un soir Alvare seul dans une grotte, avec les précautions d'usage, pour invoquer qui l'on sait :

« Je prononce l'évocation d'une voix claire et soutenue ; et, en grossissant le son, j'appelle, à trois reprises et à très courts intervalles, Belzébuth. »

Le diable ne manque pas d'apparaître, mais cela de façon étrange et non attendue pour notre personnage - et pour le lecteur :

« Un frisson courait dans toutes mes veines, et mes cheveux se hérissaient sur ma tête. À peine avais-je fini, une fenêtre s'ouvre à deux battants vis-à-vis de moi, au haut de la voûte : un torrent de lumière plus éblouissante que celle du jour fond par cette ouverture ; une tête de chameau horrible, autant par sa grosseur que par sa forme, se présente à la fenêtre ; surtout elle avait des oreilles démesurées. »

⁷⁵³ Gazotte, Jacques, *Le Diable amoureux*, Nouvelle espagnole, Naples, 1772.

Puis le diable pose à Alvare une étrange question :

« *L'odieux fantôme ouvre la gueule, et, d'un ton assorti au reste de l'apparition, me répond : Che vuoi⁷⁵⁴ ?* »

Cette question est étrange en effet, car au lieu d'être celle à laquelle on s'attend - comme par exemple celle du génie sortant de sa lampe et invitant à faire un vœu - et s'apparenter à un « que veux-tu ? », ce diable à tête de chameau demande en réalité un « que me veux-tu ? ».

Cette question que Lacan va placer dans le graphe du désir, indique, pour le dire simplement, la difficulté propre à l'assomption du désir. En effet, cette question qu'Alvare reçoit de l'Autre - représenté ici par le Diable - est en réalité son propre message sous une forme inversée⁷⁵⁵. C'est là toute la difficulté du désir, car cette question qui est la question de ce que nous désirons, Alvare ne l'identifie pas comme étant la sienne propre. Ici, elle « *souligne en quoi ce que le sujet désire, il ne le veut pas, et ne l'appréhende que sous le mode de la dénégation* ».

Alvare, en n'assumant pas le sens de cette question, va se retrouver en position de combler la demande d'amour de l'Autre, qui est aussi la sienne. Il va donc régresser de sa situation de désirant à la situation de demandeur, en exigeant du diable – qui, lui, sait ce qu'il fait - de satisfaire ses besoins (richesse, prestige, plaisir etc.). Mais en faisant cela, il va se trouver en position de satisfaire la demande de l'Autre, laquelle est articulée à la satisfaction de sa propre jouissance.

Et c'est d'ailleurs pour obtenir ce bénéfice – ce que Lacan appelle déjà un *plus de jouir* – qu'Alvare, malgré sa peur qui devrait pourtant l'informer sur le vrai danger de la situation, poursuit sa quête :

⁷⁵⁴ Souligné par moi.

⁷⁵⁵ Le discours de l'Autre constitue ainsi l'inconscient, c'est-à-dire que dans ce discours, le sujet reçoit son propre message sous une forme inversée. Par exemple, dans une formation de l'inconscient comme un lapsus, le sujet reçoit de l'Autre son propre message qui a été refoulé, comme justement un refoulement qui fait retour. Ce que le sujet n'a pas accepté dans son propre discours a été déposé dans l'Autre et fait ainsi retour à son insu. Mais plus généralement, toute parole prend fondamentalement son origine dans l'Autre.

« Je ne saurais peindre ma situation ; je ne saurais dire qui soutint mon courage et m'empêcha de tomber en défaillance à l'aspect de ce tableau, au bruit plus effrayant encore qui retentissait à mes oreilles. Je sentis la nécessité de rappeler mes forces ; une sueur froide allait les dissiper : je fis un effort sur moi. Il faut que notre âme soit bien vaste et ait un prodigieux ressort ; une multitude de sentiments, d'idées, de réflexions touchent mon cœur, passent dans mon esprit, et font leur impression toutes à la fois. La révolution s'opère, je me rends maître de ma terreur. Je fixe hardiment le spectre : "Que prétends-tu toi-même, téméraire, en te montrant sous cette forme hideuse ?". Le fantôme balance un moment : " Tu m'as demandé ", dit-il d'un ton de voix plus bas... –" L'esclave, lui dis-je, cherche-t-il à effrayer son maître ? Si tu viens recevoir mes ordres, prends une forme convenable et un ton soumis." – "Maître, me dit le fantôme, sous quelle forme me présenterai-je pour vous être agréable ? ". La première idée qui me vint à la tête étant celle d'un chien : " Viens, lui dis-je, sous la figure d'un épagneul." À peine avais-je donné l'ordre, l'épouvantable chameau allonge le col de seize pieds de longueur, baisse la tête jusqu'au milieu du salon, et vomit un épagneul blanc à soies fines et brillantes, les oreilles traînantes jusqu'à terre. »⁷⁵⁶

On voit bien ici que cette quête du savoir répond également à l'idée de possession d'un bien - ou d'une maîtrise de ce bien – mais un bien que Lacan nous montre comme impossible à posséder puisque posséder ce bien équivaut à la jouissance et donc à la mort.

En réalité, Lacan évoque pour la première fois cette fiction du *Diable amoureux* pour parler des voies perverses du désir, question dont nous ne ferons pas ici le tour. Ce qu'il est important de considérer ici est la situation d'Alvare dans cette fiction : son désir de savoir va se dégrader d'une maîtrise qu'il croit certaine, jusqu'à sa perte qui consiste à répondre aux attentes du diable. L'épagneul va se transformer en valet puis en femme, et de cette place, le diable va attendre très patiemment, non pas l'âme d'Alvare, mais que sa demande d'amour à lui – le Diable – puisse être comblée sous la forme particulière de la satisfaction sexuelle :

« Je suis dans un moment débarrassé de mes hardes : mes cheveux, ramassés avec ordre, sont arrangés dans un filet qu'elle a trouvé dans sa poche. Sa force, son

⁷⁵⁶ Ibid.

activité, son adresse ont triomphé de tous les obstacles que je voulais opposer. Elle fait avec la même promptitude sa petite toilette de nuit, éteint le flambeau qui nous éclairait, et voilà les rideaux tirés. Alors avec une voix à la douceur de laquelle la plus délicieuse musique ne saurait se comparer : « Ai-je fait, dit-elle, le bonheur de mon Alvare, comme il a fait le mien ? Mais non : je suis encore la seule heureuse : il le sera, je le veux ; je l'enivrerais de délices ; je le remplirai de sciences, je l'élèverai au faite des grandeurs. Voudras-tu, mon cœur, voudras-tu être la créature la plus privilégiée, te soumettre avec moi les hommes, les éléments, la nature entière?

– Ô ma chère Biondetta ! lui dis-je, quoiqu'en faisant un peu d'effort sur moi-même, tu me suffis : tu remplis tous les vœux de mon cœur...

– Non, non, répliqua-t-elle vivement, Biondetta ne doit pas te suffire : ce n'est pas là mon nom : tu me l'avais donné : il me flattait ; je le portais avec plaisir : mais il faut que tu saches qui je suis... Je suis le diable, mon cher Alvare, je suis le diable... »⁷⁵⁷

La fiction du diable rend visible la confusion faite entre le désir et le besoin, dans cet espace où l'expérience du désir est d'abord l'expérience du désir de l'Autre⁷⁵⁸ : « *La question posée à l'autre de ce qu'il veut, autrement dit de là où le sujet fait la première rencontre avec le désir comme étant d'abord le désir de l'Autre.* »

Alvare ne saisit pas que son rapport au désir est équivoque et qu'au lieu de tenir sur son désir il va régresser au niveau de sa demande et de celle de l'Autre, au niveau où, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'enfant est assujéti à l'amour de cet Autre. Ainsi, la demande adressée consiste plus ou moins au comblement du manque à être - sous l'écran de la satisfaction des besoins ou de la demande d'amour. Or, le désir est au contraire, pour Lacan, *la métonymie du manque à être*⁷⁵⁹ ; un manque à être qui se réalise autour du complexe de castration, quand l'enfant renonce à satisfaire sa mère en étant le phallus, puis renonce à sa jouissance en assumant le sens de la loi et se range de façon assumée – inconsciemment - d'un côté ou de l'autre par rapport au phallus.

On voit ici que la satisfaction du savoir et la satisfaction sexuelle peuvent appartenir au même plan, qui dans ce cas apparaît plutôt du côté du versant pervers du désir – ou de sa régression en autre chose que lui. C'est ici que, pour Lacan, réside paradoxalement la vraie

⁷⁵⁷ Ibid.

⁷⁵⁹ Lacan. La direction de la cure et les principes de son pouvoir. 1958. Ecrit I.

souffrance psychique, celle du névrosé notamment. Le plaisir érotique véritable est ailleurs, comme l'est aussi la position vis-à-vis de la vérité, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la sublimation. Il ou elle se réalise ou s'effectue autour de ce manque à être qui donne au désir ce même intérêt que le silence donne en fin de compte à la parole, en lui accordant son véritable mouvement et sa véritable liberté.

Le diable amoureux est dans tous les cas propre à montrer comment l'Éthique du désir de Lacan est avant tout refus de la belle âme. Car la morale de l'histoire considère effectivement la responsabilité d'Alvare dans l'étendue de ses malheurs, bien plus que ce pourquoi le diable est mauvais :

« Certainement, seigneur Alvare, vous venez d'échapper au plus grand péril auquel un homme puisse être exposé par sa faute. Vous avez provoqué l'esprit malin, et lui avez fourni, par une suite d'imprudences, tous les déguisements dont il avait besoin pour parvenir à vous tromper et à vous perdre. »⁷⁶⁰

Cette fiction est essentielle pour nous parce qu'elle montre que la véritable subversion n'est pas celle qu'on croit. Alvare ne se met pas vraiment en péril, et dans ce sens il n'affronte pas le sens de la mort comme on l'a vu chez Heidegger, et donc pas davantage le sens de son désir. La vraie position subversive est celle d'Antigone. Antigone fait, elle, l'expérience véritable de la limite, de l'*Até*. Cette limite présentifie la jouissance, mais parce qu'elle se tient aussi dans une certaine relation d'extériorité avec elle. C'est aussi pourquoi le désir est pour Lacan, en lui-même un dévoilement, et donc une position fondamentalement liée à la vérité, à son fonctionnement à partir du voile, c'est-à-dire à partir du signifiant.

⁷⁶⁰ Gazotte, Jacques, *Le Diable amoureux*, Nouvelle espagnole, Naples, 1772

CHAPITRE XXVIII

FICTIONS ET FABLES

Chez Freud, la caractéristique du plaisir, comme dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve du côté du fictif. Le fictif en effet, n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais à proprement parler ce que nous appelons le symbolique.

Lacan, S VII, p. 22

Cette unité fictive comme principe causal, sens omniprésent secret à découvrir partout : le sexe a pu fonctionner comme signifiant unique et comme signifié universel.

Foucault, VS, p. 204

L'œuvre de Bentham se situe dans une période de grand bouleversement. Voici comment en parlent Armand Guillot et Malik Bozzo-Rey :

« Il est né à Londres en 1748, dans une période de transition [...] Un nouveau monde s'annonce, celui notamment de la révolution politique en France et de la révolution industrielle en Angleterre. L'une et l'autre de ces révolutions auront une influence décisive sur l'œuvre de Jeremy Bentham, qui se concevra lui-même comme un réformateur, et gardera toute sa vie le projet de rédiger et de faire adopter un code universel de lois. »⁷⁶¹

Si Bentham est, comme nous l'avons vu, rétif au sujet des thèses révolutionnaires françaises, il est tout de même largement porté par les aspirations politiques profondes qui accompagnent les changements, en particulier ceux provoqués par l'industrialisation nouvelle de l'Angleterre.

⁷⁶¹ Bentham, Jeremy (1748-1832), par Armand Guillot et Malik Bozzo-Rey. Dicopo, *dictionnaire de théorie politique*. Site Internet

Le monde dont héritent Lacan et Foucault est également un monde en chantier, à construire et à reconstruire. Mais sans entrer dans les détails précis du contexte historique qui était le leur⁷⁶², il nous a semblé qu'il était surtout celui des désillusions. Celles qui sont liées à la révolution française, aux deux guerres mondiales, au marxisme, à mai 68⁷⁶³, à la psychanalyse et à la philosophie...

C'est dans cette visée de déconstruction d'idéaux, mais aussi de reconstructions que se profile l'écriture respective de leur généalogie pour nos auteurs, chacune devant aboutir à la fondation et la réalisation d'une éthique. Au fond, on peut dire que c'est ce mécanisme de l'illusions/désillusion, mais aussi de création, que Foucault et Lacan prennent en compte, en analysant, au cœur de son système, l'effectivité de la fiction ou celle de poésie, de la littérature etc.

Le continuum

Selon nous, Lacan et Foucault mettent en exergue, expressément ou implicitement, le fait que les travaux de Bentham - ceux relatifs à l'utilitarisme ou aux fictions, lesquels, rappelons-le, ne sont pas séparables - sont révélateurs d'un monde qui découvre le langage et la dimension du désir comme dimension positive irrépressible et inextinguible, avec laquelle le pouvoir - par l'intermédiaire du savoir - veut et doit compter.

En premier lieu, leurs analyses - différentes dans la méthode et dans les objectifs - révèlent cependant toutes deux l'échec de l'utilitarisme à réaliser un lien possible entre le pouvoir et le désir ou le Souci de soi.⁷⁶⁴

Pouvoir d'un côté, *désir* et *souci de soi* de l'autre, apparaissent en effet comme des entités fondamentalement antinomiques. Or, c'est peut être au travers de cette inéquation qu'apparaît le plus une équivalence entre ces deux positions éthiques que sont justement Désir et Souci de soi. C'est en effet, à ce moment de notre travail, qu'il nous paraît possible de dire que plus le sujet est le sujet de son désir et du *souci de soi*, moins les mécanismes du pouvoir semblent puissants à son égard et inversement.

⁷⁶² Lequel couvre une période qui va environ des années 30 jusqu'à la première moitié des années 80.

⁷⁶³ En ce qui concerne la bibliographie de Foucault, puisque celle de Lacan s'arrête, du moins dans sa production effective, à la fin de l'année 60.

Comme le montre Lacan, le raisonnement éthique a toujours eu pour habitude - quel qu'il soit - de prendre comme point de départ le plaisir. Or, il semble que le plaisir soit justement l'élément-clé de cette variation dont nous venons de parler, entre le pouvoir et le désir, fonctionnant sur un continuum, et à la manière des « vases communicants ».

Pour Lacan, nous l'avons vu, dans les éthiques traditionnelles, le plaisir est toujours intégré comme un élément qui fait problème, cependant, ces mêmes éthiques lui attribuent paradoxalement un effet résolutoire en dernière instance.

En revanche Freud, en s'attachant à la difficulté du problème posé par la dimension du plaisir, anticipe que les mécanismes qui lui sont associés sont à chercher dans le fonctionnement symbolique de l'inconscient, autrement dit dans sa structure de langage. Freud est aussi amené à découvrir que les répétitions d'événements douloureux supposent un au-delà du système de plaisir, alors qu'il avait situé l'ensemble du mécanisme psychique autour de ce système.

En partant de cette expérience clinique freudienne, Lacan montre que le système de plaisir, dans sa logique, assure en réalité un frein contre un trop plein de plaisir, puisque cet excès est appelé à se transformer inmanquablement en une douleur. C'est dans ce cadre-là que Lacan est amené à faire une différence entre le plaisir, qui n'est jamais au-delà de lui-même, et se transforme en autre chose qui se trouve être la jouissance – mais qui n'est jamais vraiment atteint non plus.

Ainsi, comme nous l'avons vu dans la fable du diable amoureux, c'est en confondant le registre de la satisfaction des besoins - cette demande essentielle autour de laquelle tourne le service des biens, dont le politique assure l'effectivité et qui est toujours proche de la satisfaction d'un plaisir - et celui du désir, qu'Alvaro régresse à un niveau qui lui fait entendre la question du « Ché Vuoi ? » - « Que me veux-tu ? - du côté de l'Autre, et non du côté de son désir comme un « Qu'est ce que je désire ? ».

S'il on admet alors que cet Autre – représenté sous la figure du malin – est celui qui a le pouvoir, on peut en conclure que plus on tient sur son désir, moins on est malléable aux mécanismes du pouvoir. A l'inverse, plus on cède au plaisir comme un confort, plus la jouissance se profile à l'horizon de son au-delà (celui du plaisir) et plus on est du côté du désir du pouvoir, que cet Autre figure.

Ce pouvoir, Lacan le fait également se révéler dans la dialectique du Bien, qui est en réalité celle du plaisir. Comme nous l'avons vu, vouloir le bien d'autrui – vouloir son plaisir -

signifie nécessairement le vouloir à l'image de son bien propre, façon d'assurer sa domination sur l'autre.

Lacan montre également qu'en cédant à ce bien que l'on veut pour l'autre - et donc à la tentation du pouvoir que l'on veut sur l'autre - c'est en réalité son propre désir qu'on laisse choir :

« Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet – vous l'observerez dans chaque cas, notez en la dimension – de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou, plus simplement, il tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahit son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte - le pacte quel qu'il soit, faste ou néfaste, précaire, à courte vue, voire de révolte, voire de fuite, voir de n'importe quoi.

Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien – j'entends du bien de celui qui a trahi à ce moment – on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire - Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un et l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. » ⁷⁶⁵

Il y a donc une sorte d'équivalence entre les mécanismes propres au pouvoir et ceux qui trahissent le désir. Ne pas aller jusqu'au bout de son désir implique alors que l'on ait laissé consister les mécanismes du pouvoir au lieu et à l'heure mêmes de son désir.

Pour ce qui est de Foucault, le plaisir fait partie, dès la VS, des stratégies du pouvoir comme un bénéfice secondaire essentiel. Le deuxième tome de l'histoire de la sexualité, *L'Usage des plaisirs*, suggère par son titre que le plaisir, en s'intégrant à l'intérieur de ce que Foucault appelle des problématisations, ne sera pas, comme il ne l'est pas non plus chez Freud et chez Lacan, envisagé comme une solution éthique :

« Il est vrai que mon attitude ne relève pas de cette forme de critique qui, sous prétexte d'un examen méthodique, récuserait toutes les solutions possibles, sauf une qui serait la bonne. Elle est plutôt de l'ordre de la « problématisation » : c'est-à-dire de

⁷⁶⁵ S VII, p. 374.

l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui me semblent poser des problèmes politiques. [...] je cherche plutôt à voir comment les processus ont pu interférer les uns avec les autres dans la constitution d'un domaine scientifique, d'une structure politique, d'une pratique morale. » ⁷⁶⁶

A l'inverse, parmi ce que Foucault retient des problématiques politiques et morales antiques, figure la dimension de l'excès – dans le domaine de la vie sexuelle particulièrement mais aussi dans tous les autres domaines de la vie - comme étant une source de dangerosité. Une source de dangerosité que l'éthique du souci de soi prendra en charge à l'intérieur d'une problématisation, laquelle s'articule autour d'un mode de vie concret construit autour d'exercices ascétiques – qui n'impliquent pas de renonciation à soi ou au plaisir d'ailleurs comme dans l'ascétisme chrétien, mais plutôt « *la connaissance d'un certain nombre de règles de conduite ou de principes qui sont à la fois des vérités et des prescriptions* ».

C'est sur ce point que Foucault se rapproche le plus de la distinction faite par Lacan entre le plaisir et la jouissance. Car cet excès que l'organisme et le psychisme ne peuvent supporter sans danger semble être aussi celui que le souci de soi se propose - et se doit – de prendre en compte.

L'excès de plaisir est alors cela même qui implique que l'on se tienne à distance de la Chose. Il est précisément ce qui est pris dans cette problématisation éthique, qui n'implique pas de solution mais une tâche constante d'élaboration de soi-même.

Cette prise en compte du plaisir comme un élément possiblement destructeur – donc proche de la jouissance comme un mal chez Lacan – mais essentiel aussi à l'existence, apparaît, par comparaison, le plaisir utilisé comme un bénéfice secondaire de la mise en discours de la sexualité – cf. la VS - et dont l'hypothèse répressive masque les effets nocifs.

Si on peut avancer que derrière l'hypothèse répressive se cache une critique de l'hédonisme, il nous semble aussi qu'à l'intérieur d'une distinction entre le plaisir des usages sexuels de l'antiquité et celui du monde moderne se trouve - comme chez Lacan – une critique de l'aspiration moderne à la jouissance. L'hypothèse répressive serait alors le voile derrière lequel se situe en réalité l'au-delà du plaisir, c'est-à-dire la réalité de la jouissance, par exemple à dire (trop) le sexe.

⁷⁶⁶ « Polémiques, politique et problématisation », Michel Foucault. Entretien avec Rabinow. Mai 1984.

Ainsi, plus le sujet se tient dans un rapport hédoniste à la vie, plus il attend de satisfaction du biopouvoir, et plus il laisse ce pouvoir avoir mainmise sur lui. C'est là que vient se loger l'idée fautive de répression. Le pouvoir ne tient pas parce qu'il opprime, il tient parce qu'il offre l'illusion d'un accès possible au plaisir ultime et légitime, au confort, à la jouissance.

La fable et la fiction

Dans ce cadre où le plaisir – et par suite la jouissance – est utilisé comme un élément essentiel au fonctionnement du service des biens et du biopouvoir, il agit bien, pour Foucault et Lacan, comme un élément fictif.⁷⁶⁷ Un élément fictif dans le sens où il s'intègre à une opération symbolique propre au langage, à partir de laquelle il produit des effets au plan de l'imaginaire, et par suite, provoque aussi des effets d'enchaînements, de captation et de servitude. Dans ce cadre, on peut alors envisager que les mécanismes modernes du pouvoir fonctionnent à partir d'effets symboliques engendrés par des discours, mais se (re)produisant de façon imaginaire, c'est-à-dire en créant des illusions.

De cette façon, Foucault assimile explicitement les stratégies discursives du pouvoir à la production d'une fable. Celle des *Bijoux indiscrets*, au sein de laquelle est mise en scène la tentation – toujours reconduite, pulsionnelle, voire compulsive – de prendre plaisir à faire parler le secret du sexe et à entendre sa vérité dans ses paroles, comme l'illustre cette conversation préliminaire entre le Sultan Mangogul et le génie Cocufa :

« - *Que voulez vous mon fils ?*

- *Une chose fort simple, dit Mangogul ; me procurer quelques plaisir au dépend des femmes de ma cour.*

- *Eh, mon fils, répliqua Cucufa, vous avez à vous seul plus d'appétit que tout un couvent de brahmines. Que prétendez-vous faire de ce troupeau de folles ?*

- *Savoir d'elles les aventures qu'elles ont ; et puis c'est tout.*

⁷⁶⁷ Voir les deux citations en exergue : « *Cette unité fictive comme principe causal, sens omniprésent, secret à découvrir partout : le sexe a pu fonctionner comme signifiant unique et comme signifié universel.* » VS, p. 204. et « *Chez Freud, la caractéristique du plaisir, comme dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve du côté du fictif. Le fictif en effet, n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais à proprement parler ce que nous appelons le symbolique.* » S VII, p. 22.

« - Mais cela est impossible dit le génie ; voulez-vous que les femmes confessent leurs aventures, cela n'a jamais été et ne sera jamais.

- il faut pourtant que cela soit ajouta le sultan.

A ces mots le génie se grattant l'oreille et peignant avec distraction sa longue barbe avec ses doigts, se mit à rêver : sa méditation fut courte.

Mon fils dit-il à Mangogul je vous aime ; vous serez satisfait.

A l'instant il plongea sa main droite dans une poche profonde, pratiquée sous son aisselle, au coté gauche de sa robe et en tira avec des images, des grains bénits, de petites pagodes de plombs, des bonbons moisis, un anneau d'argent que Mangogul prit d'abord pour une bague de Saint-Hubert.

- Vous voyez bien cet anneau dit-il au Sultan ; mettez le à votre doigt mon fils. Toutes les femmes sur lesquelles vous en tournerez le chaton, raconteront leurs intrigues à voix haute claire et intelligible : mais n'allez pas croire au moins que c'est par la bouche qu'elles parleront.

- Et par où donc ventre-saint-gris - s'écria Mangobul – parleront-elles, donc ?

- Par la partie la plus franche qui soit en elles et la mieux instruite des choses que vous désirez savoir, dit Cucufa ; par leur bijoux.

- Par leur bijoux, reprit le sultan en éclatant de rire [...] Des bijoux parlants ! Cela est d'une extravagance inouïe

- Mon fils, dit le génie, j'ai bien fait d'autres prodiges en faveur de votre grand père ; comptez donc sur ma parole. Allez, et que Brahma vous bénisse. Faites un bon usage de votre secret et songez qu'il est des curiosités mal placées.

Cela dit, le cafard hochant de la tête, se raffubla de son capuchon, reprit ses chats-huants et disparut dans les airs. ⁷⁶⁸

Dans *La prose d'Actéon*, texte écrit en 1964, avant la VS, dans lequel il analyse la logique de la fiction, Foucault opposait deux sortes de récits. Il y a d'une part le journal intime, qui possède déjà les caractéristiques de l'aveu - dont il fera plus tard une des techniques du pouvoir pastoral - et la fiction propre au récit des auteurs la littérature subversive moderne :

⁷⁶⁸ *Les bijoux indiscrets*, Denis Diderot, Paris, Librairie Gründ.

« D'ordinaire, quand un auteur parle de lui même, c'est selon l'aveu du journal qui dit la vérité quotidienne. Cette impure vérité dans un langage dépouillé et pur. Klossowski invente dans cette reprise de son propre langage, dans ce recul qui ne penche vers aucune intimité, un espace de simulacre, qui est sans doute contemporain, mais caché de la littérature. »⁷⁶⁹

Dans *L'Arrière fable*, écrit deux années après *La Prose d'Actéon*, il reprend à nouveau cette distinction entre deux types d'écriture en distinguant cette fois explicitement la fable et la fiction :

« La fable d'un récit se loge à l'intérieur des possibilités mythiques de la culture. Son écriture se loge à l'intérieur des possibilités de la langue, la fiction à l'intérieur des possibilités de l'acte de parole. »

La fable est bien décrite alors comme une invention, comme l'est aussi la fiction, mais elle emprunte, elle, ce qu'on pourrait appeler les formes fixes d'une culture. La fiction évoque, par comparaison, un aspect du récit en soi, plus créatif et plus mobile.

En réalité, dans ce texte, Foucault compare aussi la fable et la fiction avec le savoir - dit objectif - dans un mouvement de gradation par rapport à des formes fixes ou mobiles de la parole ou du discours :

« Ce qui restitue à la rumeur du langage le déséquilibre de ses pouvoirs souverains, ce n'est pas le savoir (toujours de plus en plus probable), ce n'est pas la fable (qui a ses formes obligées), c'est entre les deux et, comme dans une invisibilité de limbes, les jeux ardents de la fiction. »⁷⁷⁰

Il semble donc que ce soit à la fiction que revient la possibilité de faire s'opérer un mouvement à l'intérieur de la fable. Les fictions sont en effet, pour Foucault, les *aspects de la fable* et non pas l'inverse. Elles résident à l'intérieur comme les éléments mobiles, capables de faire advenir une vérité, laquelle est utilisée dans la fable sous la forme de normes. Une

⁷⁶⁹ *Les bijoux indiscrets*, Denis Diderot, Paris.

⁷⁷⁰ Ibid.

forme de normes que l'on peut rapprocher des procédés de vérification propres au savoir/pouvoir de la VS.

Cette fonction de la fiction, Jules Verne la démontre par excellence, comme l'a bien vu Foucault :

*« Les récits de Jules Verne sont merveilleusement pleins de ces discontinuités dans le mode de la fiction. Le texte qui raconte à chaque instant se rompt, il change de signes, s'inverse, prend distance, vient d'ailleurs et comme d'une autre voie. [...] il faudrait étudier pour elles-mêmes, dans leur jeu et dans leur lutte, ces voix de l'arrière fable, dont l'échange dessine la trame de la fiction. »*⁷⁷¹

Ce qui est remarquable, c'est que cette utilisation de la fiction par Jules Verne permet de montrer sa différence avec la fable, et rend visibles deux récits témoignant d'un rapport au monde – et à soi – très différent. Ainsi, chez Jules Verne, la fable sert à décrire le personnage du scientifique, en référence d'ailleurs à une sorte d'épistémè, c'est-à-dire à une forme propre à une culture et à une époque données :

*« ... un cylindre enregistreur [qui] déroule un savoir déjà constitué, obéit aux impulsions, fonctionne tout seul dans le secret de son automatisme et produit des résultats [...], pur intermédiaire en retrait du monde et de l'aventure [...], il arithmétise, en retrait du savoir inventif, il le chiffre et le déchiffre. »*⁷⁷²

En face du savant, le héros positif est l'ignorance même [...] s'il pénètre dans l'espace ménagé par le calcul, c'est comme dans un espèce de jeu pour voir ».

La fiction fait donc tendre le récit vers l'expression d'une subjectivité que ni le savoir ni la fable ne parviennent à circonscrire. C'est pourquoi la fiction *fait penser au rôle que Roussel assignait aux phrases qu'il trouvait toutes faites, et qu'il brisait, pulvérisait, secouait pour en faire jaillir la miraculeuse étrangeté du récit impossible ».*

Chez Lacan, dans le séminaire VII, la fable centrale est celle de Sade. Elle est celle qui doit servir à ordonner un système régulateur propre à la destruction. Lacan y voit la fable de la

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² Ibid.

jouissance et montre qu'elle opère selon un mécanisme signifiant qui vise paradoxalement la destruction de son propre mécanisme langagier, c'est le sens de cette seconde mort dont nous avons parlé. Il ne faut pas tuer seulement la chose, qui est déjà morte par l'effet du signifiant, mais le signifiant même, sa possibilité d'exister. La destruction est ici une forme de création ex nihilo à l'envers.

On a donc la fable, qui tend à imposer les formes impératives d'une morale universelle, celle de la jouissance, laquelle se révèle, dans sa position de symétrie, comme le pendant de la morale universelle du bien. De l'autre côté, on a certes une fiction dans laquelle se révèle une aspiration à la jouissance - proche, si on suit Lacan, des voies perverses du désir - mais à l'intérieur de laquelle s'exprime une vérité singulière, et par ce fait, peut être plus mobile, plus apte à produire des effets. Une vérité qui, en inscrivant ses effets possibles dans le récit personnel, est le contraire d'une destruction universellement signifiante.

L'altérité à soi dans la fiction

Ainsi, on retrouve chez Lacan, dans ce jeu des signifiants, ce même écart à soi - cette discontinuité foucauldienne - au sein duquel se jouent les effets de vérité propres à la fiction. Un écart à soi, qui, pour Lacan, est conditionné par la division subjective qu'instaure le signifiant, et qui définit une *excentricité radicale de soi à lui-même à quoi l'homme est affronté*. Cette altérité à soi, l'éthique doit la prendre en compte *sine qua non* du fait que la vérité n'est jamais vérité de la vérité, puisqu'elle ne s'atteint jamais, comme l'autre en soi ne s'atteint jamais non plus.

Or, cet autre en soi - donc le sujet lui-même - celui que l'on ne peut objectiver, est précisément une dimension sur laquelle le savoir moderne achoppe. C'est pourquoi la critique du *cogito* cartésien se situe en amont de cette généalogie de la morale.

Ainsi, Bentham témoigne-t-il lui-même de cette assimilation entre le savoir moderne et la morale qui conduisent l'un et l'autre à une maîtrise idéale et à une objectivité souhaitée absolue :

« *Donnez-moi la matière et le mouvement, disait Descartes, et je ferai un monde physique. Donnez-moi, peut dire à son tour le moraliste utilitaire, donnez moi les*

affections humaines, la joie et la douleur, la peine et le plaisir, et je créerai un monde moral. ». ⁷⁷³

Pour Lacan, le cogito cartésien boucle la rupture épistémologique opérée par Galilée après Copernic. Il constitue ainsi le sujet de la science, celui auquel – paradoxalement - la psychanalyse a à faire:

« Avec Galilée (1564-1642), qui vit à la même époque que Descartes (1596-1650,) toute la physique aristotélicienne sur laquelle la vision chrétienne de l'univers s'était greffée et consolidée s'effondre. Galilée impose à l'étude de la nature la rigueur et la précision des mathématiques. 'Le grand Livre de l'univers est écrit dans le langage des mathématiques' [...] Cette conception entraîne un changement radical de la place de l'homme, éjecté d'un savoir qui lui donnait une orientation pour conduire sa vie. Le savoir mathématique devient la référence de tous les savoirs. Cette forme de savoir rejette et rompt son lien à la vérité et refoule le contenu du savoir mythique. »

774

Si, pour Lacan, Descartes ne passe pas à côté de la dimension de l'altérité vis-à-vis du grand Autre - sous la figure de Dieu qu'il continue de placer dans cet univers – il passe néanmoins à côté de la division du sujet, de cette altérité interne au sujet, qui rend possible l'*ex-timité* sur laquelle se fonde la Chose.

Mais il faut dire également que c'est ce sujet de la science produit par le cartésianisme qui, paradoxalement, produit la naissance de la psychanalyse. Cela dans la mesure où ce sujet de la science, conduisant à l'impossibilité de se signifier lui-même, finit par produire les moyens de sa propre subversion; de la même manière, en quelque sorte, que les résistances au pouvoir chez Foucault sont toujours simultanément présentes avec celui-ci.

Cependant, la critique du cogito s'assimile, surtout chez Lacan, à la critique de la conscience ou à celle du sujet identifié à la conscience : *« La seule fonction homogène de la conscience est dans la capture imaginaire du moi par son reflet spéculaire et dans la fonction de méconnaissance qui lui en reste attachée ».* ⁷⁷⁵

⁷⁷³ « Descartes », in Leroux et Reynaud, *Encyclopédie nouvelle ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*. Paris, Librairie Gosselin, 1839.

⁷⁷⁴ La psicanalisi e la scienza publié par L. Burzotta.

⁷⁷⁵ Lacan. Discours de Rome. Ecrits I.

Mais en situant la méconnaissance du côté de la conscience, Lacan place le savoir du côté de l'inconscient. La vérité est alors cherchée non pas relativement à des connaissances, mais dans des opérations fictionnelles, autrement dit associées à la parole :

[Il ne s'agit pas de] « Passer (dans la cure) alors d'un étrange inconscient plongé dans l'obscur à l'étage conscient, siège de la clarté, par [...] quel mystérieux ascenseur [...]. C'est bien là l'objectivation, par quoi le sujet tente ordinairement d'éluder sa responsabilité. »⁷⁷⁶

C'est d'ailleurs cette critique de la conscience qui fait de Lacan, pour Foucault, une référence incontournable sur la manière dont on doit et dont on peut analyser le sujet :

« Dans ses écrits, je trouve un autre aspect important : la remise en cause du sujet ou, si vous préférez, du privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience. »⁷⁷⁷

Ainsi, si la fiction s'oppose au discours de la science sur le sujet, c'est que ses effets de vérité résident dans cet écart que creuse le langage de l'homme dans son rapport à lui-même et non pas dans le travail d'une raison transparente à elle-même. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de dire avec Descartes : « Je pense donc je suis », car il est plus exact de dire :

« Je pense où je ne suis pas [...] je ne suis pas là où je suis le jouet de ma pensée [...] je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser ». ⁷⁷⁸

Pour Lacan, Freud avec la découverte de l'inconscient, subvertit donc le cogito cartésien en situant – comme le fait aussi, et paradoxalement, Bentham - la position de l'homme comme à la fois universelle et singulière par rapport au signifiant. ⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Ibid.

⁷⁷⁷ Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli. DE, tome II, texte n° 109.

⁷⁷⁸ Lacan. L'instance de la lettre dans l'inconscient. 1957 Ecrits, II.

Fiction et création de soi

La façon dont, pour sa part, Foucault commente Descartes, témoigne des infléchissements qui font le cœur de l'histoire de la sexualité. Descartes est pourtant absent de cette histoire mais il nous semble que Foucault, en repoussant la culture philosophique en toile de fond, peut mieux s'attacher à l'analyse de pratiques concrètes de subjectivation. Cette histoire se situe alors comme une étape intermédiaire sur un chemin intellectuel également discontinu.

Du temps des *Mots et des choses* (1966), Descartes est celui qui, pour Foucault, « ouvre l'épistémè de l'âge classique, à travers notamment la constitution de l'espace de la représentation qui rend possible et délimite [...], la totalité du savoir [...] ». ⁷⁸⁰

Le cartésianisme est alors intégré à une archéologie du savoir moderne. Dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, il est un moment fondateur qui institue un partage entre la raison et la folie. Il est aussi le point de naissance des sciences humaines, et en cela conditionne la constitution du concept « homme », lequel révèle à lui seul la prétention de la modernité au savoir absolu.

La controverse célèbre à propos de Descartes, entre Derrida et Foucault ⁷⁸¹, est suffisamment emblématique des positions de ce dernier, en particulier de sa critique d'une forme de philosophie qui légitime la manière dont Descartes a exclu le champ de la vérité du champ de la folie. Nous ne donnerons pas de détails ici sur cette dispute, mais la réponse que Foucault fait en retour à la critique de Derrida est hautement significative de cette position :

« Comment une philosophie si préoccupée de demeurer dans l'intériorité de la philosophie pourrait-elle reconnaître cet événement extérieur, cet événement limite, ce partage premier par lequel la résolution d'être philosophe et d'atteindre à la vérité exclut la folie ? » ⁷⁸²

⁷⁸¹ Origine : Sciences Humaines N° Spécial N° 3 - Mai - Juin 2005. Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles. <http://www.scienceshumaines.com/>

⁷⁸² Ibid.

Au sujet des rapports de Foucault avec Descartes, on a en réalité un troisième temps qui précède de peu⁷⁸³ l'écriture des deux autres tomes de l'histoire de la sexualité (1984). Celui-ci se déploie au moment où, délaissant le thème du pouvoir, Foucault s'intéresse aux rapports du sujet avec la vérité. Descartes n'est alors pas seulement réduit à un moment de la constitution du savoir moderne, mais « *intervient dans le cadre d'une interrogation sur la constitution du rapport à soi du sujet moderne et la modification fondamentale de l'être même de la subjectivité morale* ».

Ainsi, pour Foucault, la philosophie cartésienne a conduit à l'inversion de deux principes gnomiques de la culture antique. En effet, le principe « prends soin de toi » qui va donner le Souci de soi (*Epimelia heautou*) devient second par ordre d'importance par rapport au « connais-toi toi-même » (*Gnôthie seauton*). Cela, alors que dans la culture gréco-romaine, « *la connaissance de soi est [à l'inverse] apparue comme la conséquence du souci de soi* ».

En mettant la connaissance de soi en premier, le « moment cartésien » pour Foucault oriente désormais la subjectivité vers une position réflexive, qui implique une transparence à soi, entièrement et exclusivement fondée sur les pouvoirs de la raison. Alors que le « prends soin de toi », qui est à la base du souci de soi, montre, en revanche, qu'*il n'y a pas d'accès à la vérité sans ascèse*, autrement dit que l'approche de cette vérité n'a rien à voir avec le mode d'objectivité propre au savoir moderne.

Or, c'est à cette pratique ascétique que, selon nous, correspond précisément une autre utilisation de la fiction, cette fois comme construction et élaboration de soi. Une création de soi comme fiction que Foucault retrouve également dans ce qui était pour lui le projet initial des Lumières :

« *L'homme moderne n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même.* »⁷⁸⁴

Le Souci de soi peut alors être envisagé comme une fiction résolutoire. Car, en effet, si les trois volumes de l'histoire de la sexualité se tiennent, c'est que dans la généalogie qu'ils

⁷⁸³ Cours du Gouvernement des vivants où l'on voit apparaître le thème du souci de soi

⁷⁸⁴ Foucault. *Qu'est ce que les Lumières ?*, texte intégral, in Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières*, O. Dekens (ed.), Le vallois-Perret, la Philothèque n° 20, 2004.

forment, on trouve une tension, laquelle s'apparente à la recherche d'une résolution possible. Une résolution qui n'est pas solution, mais recherche d'un mouvement propre à la libération des effets de la vérité, ceux propres à la construction d'une fiction. Foucault semble alors vouloir faire subir aux procédures de véridiction caractéristiques des discours du pouvoir le même traitement que la littérature de Roussel faisait subir aux phrases toutes faites :

« *Contre les vérités scientifiques et brisant leur voix glacée, les discours de la fiction remontaient sans cesse vers la plus grande improbabilité [...] brisait, pulvérisait, secouait pour en faire jaillir la miraculeuse étrangeté du récit impossible.* »⁷⁸⁵

La problématisation nous apparaît donc implicitement comme intégrant cette dimension fictionnelle que l'épistémè n'avait pas, c'est-à-dire un rapport à soi qui implique nécessairement cette tâche de construction de soi continuelle, jamais atteinte, comme la vérité elle-même.

L'on peut dire pour finir que cette construction de soi est aussi celle que Lacan situe à l'intérieur de sa propre éthique du désir. Car en effet le mythe du névrosé doit lui-même être remplacé - dans le travail de la cure - par la création d'une fiction plus juste qui consiste en une interprétation singulière, mais logique et efficace, de la loi. Ce mouvement, décrit par Freud comme une opération de la vérité construite par la parole, est d'ailleurs lui-même assimilé à un principe gnomique antique – présocratique – par Lacan avec ces mots : *Wo Es war, soll Ich werden, là où était le ça je dois advenir* ». ⁷⁸⁶

On voit ainsi comment le processus de la vérité est, chez Lacan et chez Foucault, conçu comme une opération de dévoilement – très proche de la conception qu'Heidegger a des rapports entre l'art et la vérité - à l'intérieur d'un acte créatif s'étayant sur et au travers du langage et concernant un sujet qui répond à la fois du singulier et du collectif.

⁷⁸⁵ DE. Tome 2 p. 512.

⁷⁸⁶ Lacan. La chose freudienne.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être.

Baruch Spinoza⁷⁸⁷

Au terme de ce travail, nous constatons une fois encore que l'histoire de la sexualité par Foucault, en débutant par la récusation de l'hypothèse répressive moderne sur la sexualité – dans *La volonté de savoir* - puis en se prolongeant sous d'autres aspects - dans *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* - est plus bien complexe qu'il y paraît au premier abord.

Cela sans doute parce que se trouve confirmé que Foucault ne nie pas seulement la répression sur la sexualité à partir de l'époque victorienne, mais en déplace les enjeux, les contours et les points de visée jusqu'à, *in fine*, la transporter ailleurs, dans une éthique du souci de soi.

Lacan, pour sa part, en ne faisant pas de la répression freudienne sur la sexualité un des thèmes centraux du séminaire sur l'Éthique de la psychanalyse - sans d'ailleurs nier non plus son existence - en transporte finalement, lui aussi, la dimension propre à l'intérieur d'une éthique, celle du désir.

Ceci expliquera sans doute qu'ayant choisi l'hypothèse répressive comme sujet pour ce travail de thèse, celle-ci passe souvent au second plan, en arrière-fond d'une Éthique plus générale, ou plus exactement en arrière-plan de deux généalogies ayant pour objectif l'édification d'une éthique possible, et pour la philosophie et pour la psychanalyse.

C'est à Foucault que l'on doit reconnaître l'immense mérite d'avoir soulevé dans une perspective critique une question qui paraissait en son temps, surtout aux abords de mai 68, se cacher derrière une réponse affirmative de principe. C'est ainsi qu'en s'attaquant à cette réponse positive communément admise, Foucault devait en un sens recouper nécessairement le chemin du psychanalyste Jacques Lacan, et donner à sa critique non pas l'allure d'un rejet catégorique - comme l'on fait par exemple Deleuze ou Guattari - mais la forme d'un appel à ce à quoi la psychanalyse avait le devoir de se confronter pour subsister et ne pas perdre toute légitimité éthique. Un appel dont nous avons fait l'hypothèse qu'il était, en fin de compte,

⁷⁸⁷ Spinoza. *Éthique*.

également adressé au déchiffrement de symptômes proches de ce « malaise dans la civilisation » que Freud tenait lui-même à dévoiler à la fin de son œuvre et que Lacan reprend dans le séminaire VII.

L'intérêt pour nous de mettre ce séminaire VII au cœur du dialogue que nous désirions instaurer, vient également du fait que Lacan accentue ce déchiffrement, à partir de Freud bien sûr, mais en le faisant progresser vers le réel comme dimension - nouant ainsi le registre de l'imaginaire au symbolique - avec une conséquence essentielle parfaitement exprimée par D. Moulinier :

*« L'inconscient n'est pas - ou n'est plus - ce réservoir de pensées inconscientes qu'il faudrait déchiffrer ou interpréter [...] il est directement déchiffré non d'un désir mais de la jouissance. »*⁷⁸⁸

Or, de la *Volonté de Savoir* à l'*Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, c'est bien ce qu'explique Foucault. L'important n'est pas en premier lieu d'interpréter le désir, mais, pour le dire simplement, de localiser un plaisir – qu'on peut associer ensuite à la jouissance versus lacanienne - pour pouvoir sous des aspects où on ne le remarque peut-être pas, localiser d'autres mécanismes, ceux-là mêmes dont se sert le pouvoir et qui conduisent à la véritable servitude.

Une fois le plaisir servile écarté - ou dans le même temps - l'urgence ou plutôt la nécessité logique, pour Foucault, sera alors de retrouver le sens d'un désir - perdu - tout autant pour lui-même qu'en regard de la modernité. Retrouver ce désir, en écartant ou en déchiffrant la jouissance - soit l'excès de plaisir - est donc le trajet, le chemin parcouru selon nous par Foucault, au fil de l'écriture, sur une dizaine d'années, des trois volumes de l'*Histoire de la sexualité*, que la critique de l'hypothèse répressive inaugure.

Lacan et son travail clinique et théorique interviennent précisément à ce titre-là, et sans son intervention, il nous paraîtrait difficile d'y voir ce que nous venons d'énoncer. D'une certaine façon, on peut dire que Lacan tient sa place d'analyste et théorise au plus près de la clinique les fragments de vérités précieuses déposées par un analysant qui pourrait être Foucault. C'est aussi, au fond, une réponse à cette sorte de défi lancé par Foucault à l'endroit de la psychanalyse que nous avons voulu matérialiser dans ses arrêtes les plus saillantes et les plus intéressantes.

⁷⁸⁸ *Dictionnaire de la jouissance*, Didier Moulinié, 1999, Paris, L'Harmattan, pp. 116.

Foucault s'engage donc dans une pensée à contre-courant tandis que Lacan anticipe les débats de Mai 68, connus sous leur forme de slogans : « Jouir sans entrave », « il est interdit d'interdire », « si Dieu existait, il faudrait le supprimer » etc. Chacun à leur manière, Lacan et Foucault revisitent ainsi des notions légitimement admises comme la sexualité, le plaisir, Dieu, l'homme, sans mettre pourtant ces notions au pilori, sans nier leur existence, mais en les analysant par-delà le bien et le mal, à l'intérieur d'une généalogie, afin de montrer la façon dont la culture et le sujet parviennent à en faire des objets pour la pensée. C'est pourquoi leur analyse consiste en un véritable travail clinique de la modernité.

Il ne s'agit alors pas, comme le dit Foucault, d'analyser ces notions en terme de simple représentation, ou comme le dit Lacan, de les penser en terme d'objets limités à la perception consciente. Et c'est sans doute précisément cela qui rend cohérent, voire même possible, un dialogue entre les deux généalogies qui nous occupent. Car en effet, ce dont il s'agit finalement c'est de rendre compte des rapports entre *le sujet et la vérité*.

Foucault et Lacan revisitent ainsi le sujet à bras-le-corps, à la lettre, une fois posée l'éthique kantienne. Une éthique qui avait signifié les limites de la raison et l'impossibilité de connaissance de la chose en soi. Or, le réel de Lacan relève le pari de faire la connaissance de cet impossible dans sa vérité. Chez Foucault, la notion de problématisation – et celle de jeu de vérité qui la suit – s'attache elle aussi à montrer comment le sujet humain, confronté à la démarche nécessaire d'une certaine connaissance de son monde et de lui-même, se heurte à une forme de difficulté, laquelle est proche, par bien des aspects, de cette notion d'impossible que la forme d'une ascèse réussit seule à prendre en compte.

Au centre de cette vérité – s'il en est un – le langage est pour chacun d'eux l'élément dominant ; et il accompagne cette difficulté à dire cet impossible, qui est, pour Lacan, le véritable manque chez l'homme et, pour Foucault, l'opérateur de sa dissolution. Il nous a semblé que cette difficulté particulière d'approcher la vérité – qui concerne aussi celle du savoir – est ce qui a profondément stimulé la façon dont Foucault et Lacan vont revisiter l'opposition du transcendantal et de l'empirique.

Au fond, cette reprise s'inscrit, comme nous le verrons, comme une relecture moderne de l'immanentisme de Spinoza, qui libérerait le langage du lieu exclusif de la conscience et du sens premier – voire du sens tout court.

La morale moderne n'est donc analysée par les deux hommes de façon faussement neutre, mais au contraire, avec un regard moderne convoqué et assumé, même si paradoxalement on peut y trouver aussi – comme le dit Christian Jambet à propos de Lacan

mais son propos vaut aussi pour Foucault - une volonté de refondation classique de la psychanalyse, donc aussi de la philosophie.⁷⁸⁹

Dès le départ, il nous a semblé qu'une des critiques de Foucault, peut-être la plus générale, vis-à-vis de la psychanalyse, celle qui consiste « à mettre en question sa propre politique, son actualité et ses conditions historiques d'exercice », se trouvait d'emblée infléchie par le fait que Lacan ait choisi justement l'exercice généalogique - cela sans être pour autant d'inspiration nietzschéenne - pour penser à une éthique possible de la psychanalyse.

Rendre compte de l'actualité et des conditions historiques d'exercice de la psychanalyse est clairement le projet de Lacan dans cette généalogie à laquelle il s'applique dans le séminaire VII. En outre, pour ce qui est de la dimension politique de la psychanalyse, l'Éthique du désir revisite – comme le fait l'Éthique du souci de soi - la façon dont on peut penser, ou plus exactement repenser le politique. L'on sait en effet que Lacan finira par dire quelques années plus tard, en 1967, que l'inconscient est la politique. Mais, l'on voit déjà ici, dans l'intérêt que Lacan porte aux utilitaristes, se révéler que le désir constitue bien une notion politique majeure, précisément parce qu'elle est, comme le dit Freud à la fin de l'Interprétation des rêves, *indestructible*.⁷⁹⁰ C'est pourquoi, à l'inverse de ce que souhaite ce mouvement, le désir se révèle en réalité profondément rétif aux procédures de normalisation et de maîtrise que ce mouvement voudrait lui appliquer, comme le montre si bien Foucault – même si c'est indirectement - dans son analyse des contres-conduites, qui disparaîtront dans la notion plus large de problématisation.

Toujours est-il que l'on peut avancer que si la sexualité, comme l'hypothèse de sa répression, semble disparaître sous l'idée plus vaste d'un mode de vie chez Foucault, et sous celle du désir chez Lacan, elle s'inscrit néanmoins comme la base fondatrice de la réflexion éthique.

Pour Lacan, nous l'avons vu, si la sexualité s'est toujours inscrite au cœur de la question éthique - l'existence de l'inconscient posée ou non - c'est qu'elle situe le départ de son questionnement à partir du conflit ordinaire de chacun entre la réalité et le plaisir. La première partie de la généalogie lacanienne consiste, comme nous l'avons vu, à montrer que le problème de la modernité repose sur des écueils, non sus et non perçus, de la philosophie traditionnelle, dont il a pourtant été fait un savoir légitime. Mais surtout la philosophie antique

⁷⁸⁹ Lacan. La psychanalyse réinventée, 2001.

⁷⁹⁰ Souligné par moi.

– aristotélicienne en premier lieu - en s'efforçant d'élaborer une conception, celle du bien suprême - qu'il soit le bonheur ou le plaisir - pour résoudre à tout prix ce conflit, fait l'impasse à la fois sur le désir et sur la jouissance, autrement dit sur le réel. Aux yeux de Lacan en somme, si Freud démarre du même constat que le plaisir, ou plutôt la pulsion, doivent être endigués, c'est-à-dire civilisés, et que le bonheur est l'ultime visée, il en arrive cependant à la conclusion dernière que ce conflit inconscient est irréductible.

Cette irréductibilité freudienne du conflit psychique au cœur de la sexualité fait tout particulièrement l'objet de la relecture lacanienne. Lacan déploie ce conflit en fonction d'un inconscient structuré comme un langage certes, mais, en s'attachant aussi à la dimension du réel à partir de ce séminaire, il montre que si, dans cet inconscient, tout est structurel, c'est-à-dire effet d'une structure, cela ne signifie pas pour autant que tout est signifiant. Le concept de « Chose », qu'il abandonnera ensuite, exprime alors ce qui reste à la fois des premières expériences de satisfaction, mais ce qui justement n'a pas pu, par structure, – et non par accident - être symbolisé, d'où la différence, accentuée par Lacan au travers du vocabulaire allemand, entre Die-sache et Das-ding :

*« Die-sache, voulant dire les choses en tant qu'elles sont traitées par le discours, à l'inverse de Das-ding, qui renvoie à La Chose dont il n'y a pas de représentation, mais autour de quoi tourne tout le procès des représentations refoulées ».*⁷⁹¹

Au fond, Lacan accentue encore d'avantage le conflit inconscient et surtout la dysharmonie de la sexualité, qui avait été voilée par certains des successeurs de Freud :

*« On ne connaît que trop l'équivoque qui a pesé sur les thèses freudiennes, faisant de la sexualité le pivot de la constitution et de l'architecture du sujet. On a voulu ériger sur Freud des constructions apparemment théoriques préconisant la « libération » de la sexualité, confondant orgasme et santé mentale et même orgasme et bonheur. On a fait de la psychanalyse un nouvel évangile de la normalisation génitale. »*⁷⁹²

⁷⁹¹ *Du mythe des pulsions au réel de la jouissance*, Patrick Vallas, 2010.

⁷⁹² Ibid.

Cependant, la Chose va aussi permettre que se fasse la distinction fondamentale entre la jouissance et le plaisir et que le concept de désir se place de manière différente et disjonctive par rapport à la libido freudienne :

« Le désir est un rapport d'être à manque. Le manque est manque d'être à proprement parler. Ce n'est pas le manque de ceci ou de cela, mais manque d'être par quoi l'être existe [...] En fait le désir sexuel n'a rien d'objectivé dans notre expérience. Ce n'est pas une abstraction, ni un X épuré comme est devenue la notion de force en physique [...] Mais [...] c'est un sujet qui est là, qui est vraiment désirant et le désir dont il s'agit est préalable à toute espèce de conceptualisation. »⁷⁹³

Lacan, en faisant émerger la dimension du désir de la libido freudienne, entend montrer- ce qu'il fera par la suite - que l'objet du désir n'est pas objectivable, pas plus que ne l'est la Chose dont l'objet du désir se distingue. Pour lui, le véritable bien sur lequel la philosophie antique s'appuie, pour tenter de conceptualiser ce conflit entre réalité et plaisir, est non seulement idéal mais dissimule la nature du bien dont il s'agit. Car le *thélos* véritable est la Chose, la jouissance comme impossible :

« Selon Lacan, le langage introduit le manque d'où naît le désir. Lacan appelle thélos ce désir de la chose (Das ding). Avec le manque naît le désir d'un monde où il ne faut pas se contenter de signifiants pour une jouissance limitée. Ce bien suprême qui devrait combler le désir Lacan l'appelle la Chose. »⁷⁹⁴

C'est pourquoi Lacan, comme on le sait, fera de la répression un effet de la structure, jusqu'à faire de la famille elle-même une version possible de cette répression, comme c'est le cas dans cette interview, désormais célèbre et précédemment citée :

« - Si je comprends bien ce que vous dites, ça veut dire que la famille et la société elle-même, sont pour vous des effets du refoulement.

- Bah oui... Bah oui... Pourquoi est-ce qu'elles le seraient pas, la famille et la société, des effets à s'édifier du refoulement ? Pourquoi pas ? La société et la famille, chez

⁷⁹³ S III.

⁷⁹⁴ Ibid.

*l'être parlant, ça me paraît pas du tout frappant que ça ressemble aux autres sociétés d'autres animaux. Ça se pourrait bien... Ça se pourrait bien de ceci, qui fait son spécifique à cet être parlant, que l'inconscient ex-siste, se motive de la structure, soit du langage. »*⁷⁹⁵

Cependant, le séminaire L'éthique de la psychanalyse met en perspective que la culture, dans sa forme traditionnelle et admise par tous, peut aussi faire que cette répression, au lieu de s'équilibrer essentiellement par l'élément du désir en nous, s'accroisse. Cela en transformant de façon externe - ou préconsciente, pourrait-on dire - cette tendance à la répression que Lacan situe plus proche du refoulé que Freud, en des impératifs surmoïques que notre rapport au savoir met justement en exergue.

Force est de constater que, pour Lacan, la menace la plus importante de la répression vise davantage le désir au-delà de la sexualité, et que la jouissance - au-delà de la sexualité elle aussi - paraît être ce qui la porte et l'accompagne à son plus haut point.

Pour Foucault, la notion de sexualité n'est pas plus objectivable que l'objet du désir l'est pour Lacan. L'aveu caractérise alors cette procédure aussi illusoire que celle d'avoir cherché, pour les sciences humaines, à donner une essence à l'homme. A ce compte, Lacan n'épargne pas davantage ces domaines que Foucault et les voit lui aussi liés à la mécanique des ou du pouvoir :

*« Les programmes qui se dessinent comme devant être ceux des sciences humaines n'ont à mes yeux pas d'autre fonction que d'être une branche, sans doute avantageuse quoique accessoire, du service des biens, autrement dit du service de pouvoirs plus ou moins branlants dans le manche. Ceci comporte, dans tous les cas, dans tous les cas, une méconnaissance non moins systématique de tous les phénomènes de violence qui montrent que la voie de l'avènement des biens dans le monde n'est pas tracée sur de roulettes. »*⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ Jacques Lacan, Document de travail, 9 et 16 mars 1974, Télévision, sur le site de l'I.N.A..

⁷⁹⁶ S VII, p. 373.

Le thème de la violence associé à la culture occidentale est alors véritablement commun aux analyses des deux hommes ; c'est-à-dire propre aux procédures de forçage dont les discours sont les vecteurs principaux et les instrumentations privilégiées des pouvoirs que ces sciences participent à mettre ou à garder en place. Ce sont ces discours qu'il s'agit de montrer actifs, et spécialement à partir des stratégies hédonistes qu'ils véhiculent. Cette violence montre en outre l'aspect quelque peu artificiel de la culture et dénonce aussi, d'une certaine façon, la naturalité qu'on voudrait lui donner et que les deux hommes - trois avec Freud - dénoncent comme fausse.

Au premier temps de la VS, si la sexualité est, pour Foucault, un ensemble vide, elle reste pourtant tout de même le centre, non seulement possible mais nécessaire, d'une histoire cohérente et concrète. D'emblée, Foucault aborde son sujet justement par cette dimension d'un discours violent, lequel est, selon nous, la trace de ce forçage qui fait la marque de l'au-delà du principe de plaisir de Freud et qui constitue la jouissance chez Lacan. Le savoir sur la sexualité chez Foucault fait très exactement opérer la vérité dans cet objectif de la jouissance : *« Dire la vérité et promettre la jouissance. »*⁷⁹⁷

La stratégie du pouvoir vise alors à opérer une certaine forme de subjectivité profondément liée à cette jouissance, qui est en somme, comme nous le dit Foucault indirectement, ce qui fait que le pouvoir tient :

*« Ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on l'accepte, mais c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non. Mais qu'en fait il traverse, il produit des choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours. »*⁷⁹⁸

La volonté de savoir se donne elle-même comme un bien impossible, comme le montre Lacan, et la vérité s'offre alors comme un leurre à des fins de méconnaissance.

Foucault, on l'a vu, ne commence pas, chronologiquement, par évoquer le problème du conflit, abordé dans un second temps sous l'aspect des problématisations, mais débute par l'excès de plaisir, soit la jouissance elle-même, par cet « au-delà » du plaisir saisi par Freud puis repris par Lacan de plus en plus comme un effet de discours. Lacan finira en effet par montrer que parler non seulement n'assèche pas la jouissance mais la produit en la codant. Or,

⁷⁹⁷ VS, p. 14.

⁷⁹⁸ Foucault, L'ARC n°70, 1977, pp 16.26.

c'est ce qu'illustre parfaitement la volonté de savoir dans le sens où c'est le discours lui-même qui aboutit à la jouissance et non pas l'acte sexuel, qui disparaît le plus souvent dans son sens effectif.

Chez Foucault, on retrouve par la suite un autre type de discours, associé au stoïcisme et à l'ascèse, qui montre une autre forme de subjectivation, liée à la manière dont les deux hommes construisent leur problématisation, laquelle se fait sans forçage. Une problématisation qui respecte ce qu'est le sujet, en vérité et dans sa vérité propre. Foucault refuse que l'idée d'interdit soit ce à partir de quoi la subjectivité s'édifie. Pour lui, cette vision, qu'il critique aussi dans les deux autres volumes de l'Histoire de la sexualité, provient d'une perspective juridico-discursive qui ne correspond en rien à ce à quoi les problématizations se confrontent. Mais ce que vise sa critique, au fond, c'est l'existence d'un interdit supérieur, extérieur, comme l'est le pouvoir.

Or, c'est précisément ce que pense et démontre Lacan, en reprenant les travaux de Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté : la loi préexiste en tant que structure de langage, non pas seulement à la naissance, mais comme la condition de possibilité d'une société. Et cela de manière logique structurellement parlant, car celle-ci explique celle-là et inversement, et non au sein d'une perspective originaire.

Si Foucault, pour sa part, éloigne l'interdit de la subjectivation, cependant l'ascèse décrit tout même une subjectivation qui s'élabore autour de règles proches de ces structures élémentaires de la parenté, dans le sens où elles paraissent aussi s'édifier à partir de la nécessité même de l'existence comme existence véritable et bonne.

La règle existe en outre comme une conservation qui s'oppose à l'excès. Or, on l'a vu, l'interdit lacanien est une nécessité, une donnée première du désir en tant que le sujet qui le porte et l'assume doit pouvoir renoncer à la jouissance. En d'autre terme, l'interdit à une fonction de conservation qui s'applique parfaitement à la définition du souci de soi, dans la mesure où il s'agit à la fois de se préserver d'un excès - ce qu'illustre la VS - et d'être au maximum du potentiel d'un mode de vie que Foucault montre – on l'a vu via Pierre Hadot - comme une préoccupation essentielle de l'Antiquité .

Au moment de conclure, il apparaît que ce qui permet d'opérer un éclairage de la pensée de chacun de nos auteurs vis-à-vis l'un de l'autre repose essentiellement sur le fait que leur éthique est éminemment une éthique positive. Et cela, paradoxalement, à partir d'une vision négative du sujet, du moins d'un point de vue de la logique qui préside à la définition de celui-ci. Mais ce constat ne peut se faire qu'à la condition d'aller au-delà de l'apparence.

L'on trouve souvent exprimé chez Deleuze des résumés partiels de certains aspects de la pensée de Foucault, qui rendent encore plus apparent ce qui fait problème pour de dernier. C'est le cas dans la phrase ci-après :

*« La première malédiction, qui pèse comme une malédiction chrétienne, qui pèse sur le désir [...] c'est le désir comme manque. La seconde malédiction, c'est que le désir sera satisfait par le plaisir, ou sera dans un rapport énonçable avec la jouissance. »*⁷⁹⁹

Dans la deuxième partie de cette citation, l'on peut constater, au passage, que Deleuze épingle lui aussi - comme le fait plus directement Lacan, et aussi, de façon implicite, Foucault - la confusion du désir avec le plaisir et la jouissance. Mais ce qui nous intéresse ici réside dans la partie de cette citation qui concerne le manque, ce manque autour duquel tourne l'une des critiques de Foucault à la psychanalyse. Car à ses yeux, il ne peut pas être effectivement, au même titre que la loi, une condition véritablement *sine qua non* de l'existence du sujet.

Cependant, avec du recul, il nous semble que d'une part l'interdit est plus largement ce que critique Foucault, comme condition normative externe se portant sur le sujet - au-dessus de lui et de façon extérieure, comme le fait le pouvoir - le manque n'étant lui-même que l'effet secondaire de la loi. Mais d'autre part, on peut dire aussi que cette notion de manque est bien présente - sous une autre forme que celle liée à la norme - chez Foucault. En effet, si l'on considère que sa vision du sujet est dépendante de la manière dont on peut en faire l'histoire, la notion d'épistémè - avant celle de problématisation - permet d'assimiler l'histoire discontinue à la constitution d'un sujet lui-même non unitaire, donc par conséquent constitué également, dans ce sens, de manque, de division, qui le rend en cela proche du sujet qu'intéresse Lacan :

*« les négations successives du sujet [...] dans la psychanalyse lacanienne viennent de trouver en Foucault celui qui réinstalle au cœur même de l'histoire culturelle occidentale cette figure en tant qu'absence, en tant que manque autour duquel se déploient les épistémès. »*⁸⁰⁰

⁷⁹⁹ Deleuze, *Anti-Œdipe et Mille Plateaux*. 1973

⁸⁰⁰ Bratu, discours et sujet chez Michel Foucault. 2000.

Au-delà du fait que l'on peut désigner dans le sujet un manque, un vide, une division ou une discontinuité - même si ces mots ne signifient pas non plus dans toutes leurs acceptions la même chose – c'est que cette absence est également ce qui rend possible, comme nous l'avons vu dans la partie consacrée à la sublimation, la création d'une véritable érotique, soit le plaisir retrouvé sous un mode où il est soustrait de la jouissance. C'est-à-dire sous un mode où, paradoxalement, le plaisir trouve sa voie et sa condition à partir du déplaisir, de la tâche ou de l'ascèse qu'il implique. C'est, selon nous, un des points essentiels qui motive que le thème de la sublimation soit abordé, dans cette réflexion éthique, par Foucault et par Lacan.

En effet, Foucault au sujet de l'amour des garçons ou de celui du couple autour de la femme fournit des cas qui illustrent parfaitement les conduites de « détours » que Lacan met en exergue dans l'amour courtois. En outre il montre, comme Lacan, que dans l'histoire, l'objet de l'amour courtois s'appliquera plus spécifiquement à l'objet féminin sous l'Antiquité latine.

La sublimation permet aussi de mettre au jour, par contraste, les mécanismes narcissiques d'identité et de substantivation, dont se sert le pouvoir mais aussi le névrosé. Les mécanismes de sublimation donnent alors au désir un caractère positif bien au-delà du simple manque et de son enfermement dans l'interdit. Un caractère positif qui s'oppose aux procédures de normalisation dans le fait que l'érotisme repose précisément sur une possibilité de transgression, que seule la Loi est en vertu de lui donner, comme nous l'indique Lacan.

Mais la sublimation dévoile aussi la manière dont fonctionne la vérité chez Lacan, et celle dont se font les jeux de vérité chez Foucault. Car elle met en évidence, comme nous l'avons vu, la potentialité de la vérité, à travers ses jeux d'ombres, à travers son impossible à être dit, comme le suggère et l'exprime Heidegger, en revenant à la notion grecque centrale de « voile dans la vérité », le *lethéé*.⁸⁰¹ L'on voit bien alors que le rapport entre l'art et la sublimation repose sur une conception négative du sujet ou plutôt de sa vérité. C'est pourquoi l'artiste, mieux que le scientifique, peut rendre compte de ce qu'il est et de ce qui l'habite.

A la liberté du discours poétique, qui deviendra pour Heidegger et pour Lacan une véritable topologie du sujet, s'oppose, pour ce dernier, la servitude de l'impératif du savoir, comme Foucault lui-même oppose la littérature de Bataille, Blanchot ou Kozłowski, à ce même mode impératif du savoir, présent dans le discours moderne et qu'il dénonce dans la Volonté de Savoir.

⁸⁰¹ Cependant, le voile, chez Lacan, peut aussi suggérer un élément projectif sur lequel s'articule le fétiche.

Cette volonté de maîtrise par le savoir, Lacan nous la montre comme un véritable commandement, qui marche avec sa loi propre, laquelle n'est pas celle du désir. Elle s'y oppose même et fonctionne avec cette propension caractéristique de l'homme moderne – plus qu'un autre - de croire qu'il peut s'affranchir de la loi. Lacan présentera d'ailleurs de plus en plus cette fonction du surmoi - mise en lumière par Freud - sous le jour d'un impératif de jouissance, éclairant ainsi la façon dont la morale est liée à la jouissance.

C'est pourquoi la procédure de l'aveu complet de la sexualité, amorcé par la pastorale, est impossible pour Lacan, car la vérité est impossible à dire toute et qu'elle nécessite pour cela la structure de la fiction. Ainsi l'impératif catégorique kantien, parce qu'il fait l'impasse sur le réel, qui donne aussi cette forme fictionnel à la vérité, est obligé de forcer cet impossible avec violence et, en définitive, avec autant de férocité que le fantasme montré par Sade. Dans une réponse à une question posée, Lacan tiendra d'ailleurs à faire toute la différence entre la confession adressée au prêtre et la parole dite à l'analyste :

« - *Quand on va chez le psychanalyste, on se confesse aussi ?*

- *Mais absolument pas ! Cela n'a rien à faire. Dans l'analyse, on commence par expliquer aux gens qu'ils ne sont pas là pour se confesser. C'est l'enfance de l'art. Ils sont là pour dire n'importe quoi.*»⁸⁰²

Toutefois cela n'empêchera pas Lacan de penser que la religion véhicule pourtant plus de savoir que la philosophie. En effet, pour le dire simplement, la religion s'exprime, à ses yeux, par fiction. Pour lui, le vrai concerne donc bien plus un type de discours qu'un autre, celui où la vérité en bonne place peut libérer ses effets.

Libérer les effets de vérité à l'intérieur d'une parole, qui est possiblement celle de la sexualité, pourrait être aussi être l'un des objectifs sous-jacents visés par les deux généalogies de la morale ici en question. Car la sexualité parle bien pour chacun des deux auteurs. Mais, pour l'un et pour l'autre, il s'agit d'entendre ce qu'elle dit et non de lui faire dire autre chose, autre chose qui pourrait être bénéfique tant aux mécanismes du pouvoir qu'à l'illusion névrotique. C'est ce que Lacan dénoncera plus tard, l'existence supposée d'un rapport sexuel pouvant s'écrire logiquement. En effet, selon lui, « *l'analyse est une expérience de paroles qui permet de repérer les déterminations d'une existence mais aussi l'impossible assignation de l'être et du désir à un seul signifiant* ». Une assignation impossible puisque le savoir

⁸⁰² Le triomphe de la religion, Seuil 2005.

inconscient échoue à énoncer une norme du sexuel, sur laquelle reposerait la symbolisation d'un rapport adéquat entre les sexes.

Cependant, aux yeux de Lacan, il existe bien un procès de la sexuation qui décrit une logique du désir :

*« Elle s'appuie sur la fonction symbolique et universelle du phallus symbolique (Φ). Ce dernier vaut comme signifiant du désir et comme signifiant de la castration. Lacan le mathématise dans ses formules sous forme de fonction phallique (Φx). Celle-ci s'équivaut à la fonction de la castration. »*⁸⁰³

Pour décrire cette logique, il met ainsi au point ce qu'il appelle les formules de la sexuation :

*« À partir d'une élaboration qui court sur plusieurs séminaires jusqu'au séminaire Encore (1972-1973), il a écrit ces formules pour rendre compte du processus de sexuation opérant chez tout sujet divisé ($\$$), en tant que parlêtre soumis à la castration. La sexuation constitue l'aboutissement d'une identification qui amène tout sujet parlant, quel qu'il soit, à assumer une identité sexuée, masculine ou féminine. »*⁸⁰⁴

Une identité qui se caractérise - dit très schématiquement - par avoir ou ne pas avoir ce phallus. Ce qui n'implique pas, pour le sujet, de posséder biologiquement des attributs masculins, mais l'oblige à se situer - de façon inconsciente - de cette manière :

*« Pourvu ou non d'attributs masculins par le déterminisme génétique, tout être parlant a le choix de se poser dans le (Φx) ou bien de ne pas en être. »*⁸⁰⁵

Cependant, s'il existe bien une identité sexuelle, il n'existe pas de rapport sexuel au sens d'une complémentarité logique ou naturelle qui puisse aboutir à une harmonie idéale :

« la rencontre entre deux êtres sexués est toujours ratée du fait de cette asymétrie qui tient du non rapport sexuel. Ce ratage ne signifie pas qu'il n'y aurait pas de relation

⁸⁰³Annexe III. Formules de la sexuation - Cairn.info

⁸⁰⁴ Ibid.

⁸⁰⁵ Ibid.

sexuelle, mais que la disparité des logiques et des jouissances⁸⁰⁶ est la règle, suscitant en retour une dialectique bien humaine entre amour et désir qui ne cesse pas de ne pas s'écrire et qui nous livre à un perpétuel malentendu, à un impossible irrémédiable. »⁸⁰⁷

L'impossible à signifier, à tout interpréter, ce qu'implique implicitement la notion de problématisation foucauldienne, est bien ce qui, selon nous, conditionne la nécessité de retrouver la tension empirico-transcendantale chez Foucault, ou, chez Lacan, la nécessité de cerner la dimension du réel. C'est aussi pourquoi Lacan et Foucault tiennent à sortir des impasses entre les deux dimensions et à souligner leur écart irréductible, comme l'exprime P. Vallas au sujet du premier :

« Il y a dans l'analyse un écart entre la pratique et la théorie, et leur relative interdépendance donne sa pertinence et sa valeur à cette praxis [...] C'est la thèse princeps de Lacan pour qui l'analyse est une pratique de discours [...] On sait l'élaboration rigoureuse que Lacan va donner à cette notion de discours, défini comme lien social. Il s'agit d'une mathématisation très précise, d'où l'ineffable est exclu, réduit logiquement à l'impossible à dire et non pas à l'impuissance. Cette démarche va lui permettre de rompre avec les vieilles divisions classiques théorie-pratique, science ou non. »⁸⁰⁸

Le discours littéraire ou poétique, quand il va jusqu'à la limite d'une certaine forme de l'impossible, est donc celui qui retrouve le mieux cet écart irréductible, car au fond c'est aussi celui qui se confronte le mieux à l'idée de contradiction dont seule la logique moderne, après la linguistique, permet de rendre compte :

« Dans tout édifice logique ou mathématique et à la mesure de sa rigueur, on rencontre une zone où l'on peut soutenir à la fois une chose et son contraire [...] Car effectivement la structure est trouée, son défaut est aussi son réel qui se trahit par cette zone où les contraires s'affirment en même temps [...]. »⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ Vallas. P. Du mythe de la pulsion au réel de la jouissance. 2010.

⁸⁰⁹ Ibid.

Il est remarquable que cette contradiction du réel, Lacan nous l'expose comme étant la découverte aussi des mystiques et des ascètes :

« Quand on est dans une impasse, quand on arrive au bout, c'est le bout et c'est justement ce qui est intéressant, parce que c'est là qu'est le réel ! Et ça a même une extraordinaire importance que dans ce champ et pas seulement dans celui-là, on ne puisse rien dire sans se contredire. »

Or, la façon dont Lacan parle de l'exercice ascétique en s'orientant vers la découverte du réel, éclaire l'approche de Foucault sous un jour où on ne la voyait peut-être pas auparavant. C'est-à-dire sous le jour d'une démarche qui vise autant au déchiffrement du réel qu'à l'élucidation du désir. Il ne s'agit pas, alors, pour nous, de montrer que Foucault se contredit - dans les trois volumes de l'Histoire de la sexualité - mais au contraire d'indiquer ici l'idée - sans vraiment la poursuivre - que la rupture qui marque indélébilement l'histoire de la sexualité est puissamment fonctionnelle, au titre d'une contradiction qui aurait indiqué la rupture, de la Volonté de savoir au deux autres volumes, comme si Foucault passait de cette façon en revue la même face de la Bande de Moebius qui paraît n'en avoir qu'une seule, et désignait le réel de façon analogue à la manière dont Lacan le pense.

En abordant à partir d'une approche partagée, au moins dans les objectifs et la méthode, l'utilitarisme et le biopouvoir à la fin de chacun de leur parcours généalogique, Foucault et Lacan réussissent à démontrer, en fin de course, que les seuls biens possibles sont le désir et le souci de soi.

En faisant se décliner la notion de bien suprême antique au service des biens, Lacan fait apparaître comment le second s'est articulé logiquement, mais avec violence, au premier, c'est-à-dire en utilisant l'artifice ou l'artificiel propre aux discours. C'est précisément ce qu'ont fait, chez Foucault, *les régulations de la population avec les disciplines du corps*, et avec la même visée : celle de prioriser la satisfaction des besoins, du plaisir, et des assouvissements propres à l'existence, au détriment du désir ou du souci de soi, et au bénéfice du pouvoir.

Désir et Souci de soi se révèlent alors à la lumière de cette opposition comme fondamentalement et intrinsèquement antagoniques aux procédures de normalisation, mais à la condition expresse, éthique, d'en assumer le sens et d'en assurer la fonction ou l'agir implicite. Désir et Souci de soi s'inscrivent aussi en faux contre l'idée que quoique ce soit puisse être désigné à leur adresse comme signifiant unique ou comme bien unique - y compris

quand celui-ci désigne la satisfaction sexuelle, laquelle est pourtant perçue par la modernité comme étant, par excellence, la permission suprême à s'accorder ou à devoir être accordée.

L'analyse de l'utilitarisme, et la création d'une notion comme le biopouvoir, dévoilent par ailleurs l'importance du langage, et surtout les effets propres aux discours, lesquels sont, en définitive, ceux aussi de la normalisation, de l'objectivation. Mais ils peuvent à l'inverse, aboutir pour chacun à des conditions culturelles favorables à l'assomption d'une expérience où se mêleraient le déterminé et le singulier, dans leur part non entièrement symbolisable.

On voit alors comment le biopouvoir ou l'utilitarisme se servent de faux biens ou de faux besoins sous la forme de fictions, mais de manière précisément à forclure le potentiel de vérité contenu justement dans la fiction. On voit aussi comment le discours utilitariste ou celui du biopouvoir reprennent à leur avantage le discours de Sade ou l'impératif catégorique.

En cherchant à décrire comment, chez Sade, « *le sang a résorbé le sexe* », ⁸¹⁰ Foucault illustre parfaitement la tendance de cet impératif à désigner un signifiant unique à la jouissance, ou ce qui revient au même, à tenter de résorber l'irreprésentable de la sexualité en une symbolique présentée idéalement pleine et entière.

Quand à Lacan, nous dirons qu'en faisant la critique de l'utilitarisme, il finit par opérer, par contre coup, la critique de cette dérive possible de la psychanalyse, pointée par Foucault, qui reposerait sur la croyance à ce tout interprétable et à cette maîtrise dont rêve en fin de compte Bentham, et qui aboutit plus au fantasme de destruction *ex nihilo* sadien qu'à un réel partage du bonheur pour tous.

En un sens, on peut dire qu'au sujet de la sexualité, les deux hommes cherchent à en retrancher une jouissance perçue par eux deux comme un mal, comme une dépense improductive, que Bataille désigne comme dangereuse, mais vis-à-vis de laquelle le désir, via le discours comme lien social, peut s'offrir à la fois comme remède, comme éthique et en définitive comme un mode de vie où le bonheur serait possible. Mais en un autre sens, leur démarche éthique prend la forme d'un avertissement analogue à celui qu'Hannah Arendt nous livre dans son approche de la banalité du mal. Car la jouissance loin d'apparaître toujours sous l'image d'une vision catastrophique, que l'on trouve par exemple dans le Sodome et Gomorre de Sade, possède, hélas, précisément tout ce caractère faussement positif, confortable et illusoire que le pouvoir et la névrose préfèrent lui donner.

En travaillant sur les fondements d'une éthique explorée par Foucault et Lacan, nous ne pouvons pas ne pas faire référence, au moins à la fin de ce travail, à l'éthique spinozienne.

⁸¹⁰ VS, p. 196.

Car Spinoza, outre aborder l’Ethique dans une dimension où le sujet, via le désir, ne se limite ni à la raison ni à la conscience transparente comme chez Descartes, explore la manière dont l’acte éthique peut nous faire envisager une liberté à l’intérieur des nécessités propres à l’expérience humaine.

Il est d’usage d’associer la pensée de Lacan à celle de Spinoza, à partir du moment où le premier, à la suite du second, décrit le désir comme le pivot de l’expérience humaine, et de l’expérience éthique. Dans le séminaire VII, Lacan ne parle pourtant de Spinoza qu’une seule fois, et de façon brève. Mais lorsque, concernant Dieu, il identifie sa démarche à celle de Freud, l’on peut anticiper toute l’importance que peut prendre Spinoza pour lui.⁸¹¹ Spinoza est à ses yeux, en effet, un précurseur, comme Freud, de cette découverte que notre monde humain est tissé par les effets du signifiant. C’est, en somme, l’explication par Lacan de la philosophie immanentiste de Spinoza : ce dernier est, comme Freud, celui qui a fait rentrer le monde là où il est, dans le corps, en tant qu’il s’articule justement avec le signifiant, ou plutôt avec les effets du signifiants.

Or Foucault, en s’attachant dès le début de son œuvre aux corps, puis, par la suite, en expliquant que le pouvoir les investit non pas de façon extérieure ou supérieure, mais bien par une aliénation discursive intérieure et extrême, offre lui aussi une sorte de relecture de l’immanentisme spinozien, en dévoilant comment le langage traverse cette immanence des corps, ou ce qu’on peut appeler aussi le matérialisme de Spinoza. Le constat de l’indissociabilité du corps avec le langage – et, du même coup avec l’esprit et la raison - peut donc être compris, selon nous, comme une façon de relire l’immanentisme de Spinoza dans une perspective où le transcendantal et l’empirique ne s’opposeraient plus. Comme l’explique, à sa façon, Heidegger, quand il montre Kant mettant au jour sans vraiment le savoir, un infini dans le fait de langage, lequel pourrait s’offrir comme une solution permettant de nous libérer de notre finitude, source intérieure de servitude.

Si Foucault et Lacan peuvent nous éclairer sur la façon dont l’immanent chez Spinoza peut aussi être interprété à partir d’une transcendance qui le traverse, en revanche, l’Ethique de Spinoza aide à comprendre certains aspects de leurs démarches éthiques respectives et leur ouvre la voie. Tout d’abord, cette œuvre nous permet de voir que l’essence du désir, ou celle du souci de soi, n’est pas à l’origine des choses mais, en revanche, *a la vérité comme cause*.

⁸¹¹ « Le dieu de Spinoza n’est pas simplement un athéisme : Le culte d’amour que tel solitaire, qu’il s’appelle Spinoza ou Freud, peut vouer à ce Dieu du message n’a absolument rien à faire avec le Dieu des croyants. Personne n’en doute et spécialement les croyants eux-mêmes qui n’ont jamais manqué, qu’ils soient juifs ou chrétiens, de faire quelque ennui à Spinoza. », S VII, p. 212.

La rupture de Spinoza avec les travaux de philosophie éthique produits avant lui est claire : le désir n'est pas à dominer comme s'il était un vice ; il n'est pas « *le domaine inférieur de la sensibilité, qui serait source du mal et de l'esclavage et qu'il conviendrait de réprimer par la raison et la morale* ». ⁸¹²Le désir est à considérer à partir de son existence irréductible, existence qui détermine ses nécessités propres. C'est là où la notion d'essence prend un sens particulier, qui n'a plus rien à faire avec l'idée d'une finalité naturelle au sens d'un *thélos*, mais en rapport avec une idée de nature, de Dieu, à partir de ce qu'ils sont, c'est-à-dire constitué d'un certain nombre de déterminismes. Pour Spinoza, l'essence, en effet, qu'elle soit celle de Dieu, de la nature, ou par suite celle de l'homme et de toutes les choses, est en quelque sorte leur vérité même, une vérité qui tient à leur existence considérée comme cause première, et comme telle irréductible :

« J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existence. » ⁸¹³

Mais si l'essence est cause de soi, cela signifie que l'homme, lui, n'est pas cause de lui-même. En fonction de cela, Spinoza critique le fait que l'homme se pense dans la nature comme un empire dans un empire, au lieu de se reconnaître comme un élément de cette nature. Selon lui, en effet, il n'y a pas l'idée de libre arbitre - qui deviendra chère à la modernité - selon lequel l'acte - donc l'homme - est cause première de lui-même, comme l'exprimera Kant presque un siècle plus tard :

« J'entends par liberté, au sens cosmologique, la faculté de commencer de soi-même, un état dont la causalité n'est pas subordonnée à son tour, suivant la loi de la nature, à une cause qui la détermine quant au temps. » ⁸¹⁴

Mais ce qui fait de l'éthique spinozienne une éthique active, c'est que l'essence d'une chose correspond non pas à ce qu'elle est passivement mais au contraire à son conatus, c'est-à-dire « *l'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être.* » ⁸¹⁵ C'est en effet la

⁸¹³ Spinoza. DE Dieu

⁸¹⁴ Spinoza, *Éthique*.

⁸¹⁵ Spinoza, *Éthique*.

perception du monde associant également la nature, Dieu et l'homme - dont l'existence est à situer en rapport avec cette vérité en mouvement, si l'on peut dire - qui fait que Spinoza a une conception de la vertu bien différente de celle qu'elle possédait dans l'Éthique antique :

*« Par vertu et puissance j'entends la même chose. C'est-à-dire [...] la vertu en tant qu'elle se rapporte à l'homme est l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seuls lois de la nature. »*⁸¹⁶

L'usage de la vertu est toutefois conditionné par un certain type de rapport au savoir. Le savoir dont il s'agit concerne la connaissance de ce qui nous affecte, seul moyen de faire la part des choses entre le nécessaire et la contrainte⁸¹⁷, mais qui n'a pas pour autant besoin d'être pleine et entière :

*« Chacun a le pouvoir de se comprendre lui-même et de comprendre ses affects de façon claire et distincte, sinon totalement, du moins en partie, et il a par conséquent le pouvoir de faire en sorte d'avoir moins à les subir. »*⁸¹⁸

Cette connaissance rationnelle doit permettre d'assurer un bon fonctionnement de la nature des choses, c'est-à-dire, pour Spinoza, d'assurer qu'elles persévèrent bien dans leur être, que ce soit au sujet du désir ou à celui de la vertu :

*« Que le principe de la vertu est l'effort même pour conserver l'être propre, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être. »*⁸¹⁹

De là, Spinoza se détache donc de l'idée que le savoir et la vérité conduisent à une maîtrise de la raison, ou passe par elle, sur ce que l'on finit par considérer comme extérieur à soi et dont il s'agit d'avoir une conscience pleine et entière :

⁸¹⁶ Spinoza. *Ethique*.

⁸¹⁷ Et non pas le contingent, la contrainte définissant une cause extérieure et la nécessité une cause interne.

⁸¹⁸ Spinoza. *Ethique*.

⁸¹⁹ Ibid.

« Certes n'ont pas manqué les hommes éminents pour écrire sur la conduite droite de la vie beaucoup de belles choses, et donner aux mortels des conseils pleins de prudence, mais quand à déterminer la nature et la force des affections et ce que peut l'âme pour les gouverner, nul que je sache ne l'a fait. A la vérité le très célèbre Descartes, bien qu'il ait admis le pouvoir absolu de l'Âme sur ses actions, a tenté, je le sais, d'expliquer les affections humaines par leurs premières causes et de montrer en même temps par quelles voies l'âme peut prendre sur les Affections un empire absolu ; mais à mon avis il n'a rien montré que la pénétration de son grand esprit comme je l'établirai en son lieu. »⁸²⁰

C'est ainsi qu'en faisant du désir l'essence de l'homme, il situe l'expérience éthique comme un devoir de mettre en acte notre essence, c'est-à-dire ce qu'est notre désir en vérité – soit en fonction d'un signifiant, comme chez Lacan, ou orienté vers le souci de soi, comme chez Foucault, - et de faire en sorte qu'il persévère dans son être – ou d'en avoir le souci :

« Le désir est l'essence même de l'homme, c'est à dire l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. »⁸²¹

Pour Spinoza, la liberté est assimilée à l'acte éthique qui consiste à prendre connaissance – au moins partiellement – de ce qui motive le sens de nos actions, pour parvenir à faire la différence entre ce qui accroît notre puissance d'agir, celle qui va dans le sens de la persévération de l'être, ou, au contraire, ce qui le contraint à être autre chose et l'amenuise. La joie est l'indice de l'acte éthique, de la liberté, alors que la tristesse est celui de la passivité et de la servitude.

Ce qui est intéressant ici, à nos yeux, c'est que la liberté est fonction d'une approche qui, dès l'origine, est l'obligation de vérité de ce qui constitue le sujet et l'expérience humaine. Une obligation de vérité qui mène elle-même à élucider un certain nombre d'illusions. Or, parmi ces illusions, on trouve celle de la volonté, laquelle est en quelque sorte un faux problème et un alibi. En effet, s'il n'y a pas de libre arbitre comme Spinoza nous l'indique, il n'y a pas de volonté, ou en tout cas, elle ne peut avoir l'importance que la morale, de façon illusoire, veut bien lui donner. Ainsi pour Spinoza *« la puissance de l'âme, c'est le*

⁸²⁰ Ibid.

⁸²¹ Ibid.

pouvoir de connaître: la volonté n'est qu'une abstraction. »⁸²² L'homme croit pouvoir dominer les choses par sa volonté, mais en réalité il est ignorant des causes qui président à celle-ci. Il en est de même pour le désir :

*« Nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais nous les déclarons bonnes parce que nous les désirons. »*⁸²³

Or, Foucault fait référence, dans la VS, à une volonté aveugle, ignorante de ses causes et laissant par suite au pouvoir tout le champ libre. Une volonté que Lacan nous montre pour sa part comme motivée en partie par la jouissance, c'est-à-dire relevant de satisfactions plus proches de la pulsion que liées au désir, et finalement motivées par le pouvoir, comme chez Foucault.

La liberté de l'homme consiste donc en un agir qui est celui de son désir, et coïncide avec l'acte éthique lui-même. C'est ce devoir qui seul mène à une vie heureuse et vers une amélioration de soi, au contraire de la tristesse qui est, elle, la marque de la passivité et de la servitude :

*« Par joie, j'entendrai donc par la suite, une passion par laquelle l'Ame passe à une perfection plus grande. Par tristesse une passion par laquelle elle passe à une perfection moindre. »*⁸²⁴

On voit bien que ni la vérité ni le savoir ne sont considérés par Spinoza – pas plus que par Foucault ou par Lacan - dans le sens d'un pouvoir. Vérité et savoir ne sont pas considérés dans le sens d'un utile, équivalent à une maîtrise sans connaissance des causes premières, mais à un utile propre, c'est-à-dire fonction de ce que sont les choses en vérité, soit ce qui les déterminent. La vérité, le savoir et la liberté sont dans ce cadre considérés comme des forces, comme des moyens au sens où pourrait l'entendre Foucault :

« L'homme moderne n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette

⁸²² Ibid.

⁸²³ Ibid.

⁸²⁴ Ibid.

*modernité ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même. »*⁸²⁵

Critiquant l'utilitarisme, Lacan fait lui aussi référence, implicitement, à une conception de la vérité disjointe d'une finalité particulière. C'est une vérité qui opérant des « dénouages », libère certes le désir, mais implique aussi la tâche constante de ne jamais céder sur celui-ci, en somme celle qui consiste à le faire persévérer dans son être.

A propos du sujet, comme le conseille Deleuze, et suivant les incitations de Spinoza puis de Foucault et Lacan, la tâche de la psychanalyse éclairée par la philosophie – et vice versa - pourrait alors être celle-ci :

*« [...] trouver quelles sont les machines désirantes de quelqu'un, comment elles marchent, avec quelles synthèses, quels emballements, quels ratés constitutifs, avec quels flux, quelles chaînes, quels devenirs dans chaque cas... »*⁸²⁶

L'essentiel pour nous est de penser qu'au-delà de leur opposition, la psychanalyse et la philosophie puissent collaborer à la grande difficulté de dire ce que sont en vérité l'expérience humaine et le sujet, en parvenant également à exprimer - au moins en partie - comment l'éthique - au sens aussi du politique - peut conditionner leurs forces positives, tout en respectant la singularité, la liberté de chacun, seul véritable pouvoir de résistance à la norme, qui est aussi pouvoir de création au sens où la culture sait elle-même l'apprécier.

⁸²⁵ Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », 2004.

⁸²⁶ Deleuze. *L'Anti-Œdipe*.

Table des matières.

INTRODUCTION

PARTIE I : Du plaisir

CHAPITRE I : DU DISPOSITIF A LA PROBLÉMATISATION

CHAPITRE II : DE LA MODÉRATION A L'ASCÈSE

CHAPITRE III : SOUCI DE SOI ET ASCÈSE

CHAPITRE IV : LA SEXUALITE ET LE SIGNIFIANT

CHAPITRE V : LE BONHEUR COMME BIEN

CHAPITRE VI : LA CHOSE

CHAPITRE VII : ETHIQUE ET ASCÈSE

PARTIE II : De la sublimation

CHAPITRE VIII : ART, SCIENCE ET SEXUALITÉ

CHAPITRE IX : DE L'AMOUR COURTOIS A L'EROS PLATONICIEN

CHAPITRE X : MODE DE VIE ET VÉRITÉ

CHAPITRE XI : LA QUESTION DE LA SUBLIMATION

CHAPITRE XII : AMOUR COURTOIS ET ANAMORPHOSE

CHAPITRE XIII : L'ASCESE ET LE BEAU

CHAPITRE XIV : L'ART ET LA VÉRITÉ

PARTIE III : De l'impératif de savoir.

CHAPITRE XV : LA VOLONTÉ DE SAVOIR : DU COURS AU LIVRE

CHAPITRE XVI : RATIONNALITÉ DU POUVOIR ENTRE IMMANENCE DE LA CHAIR ET FINITUDE DE LA SEXUALITÉ

CHAPITRE XVII : L'IMPÉRATIF

CHAPITRE XVIII : DIEU EST MORT

CHAPITRE XIX : L'AMOUR DU PROCHAIN

CHAPITRE XX : L'IMPASSE DIALECTIQUE DU SURMOI

CHAPITRE XXI : ARRAISONNEMENT ET DEVOILEMENT

PARTIE IV : De l'utilitarisme à la fiction.

CHAPITRE XXII : FOUCAULT, LE BIO-POUVOIR ET L'UTILITARISME

CHAPITRE XXIII : FOUCAULT, LA RATIONALITÉ GOUVERNEMENTALE ET LE
DÉSIR

CHAPITRE XXIV : FOUCAULT ET LES FICTIONS

CHAPITRE XXV : LA FICTION

CHAPITRE XXVI : LA PART MAUDITE

CHAPITRE XXVII : LE DIABLE AMOUREUX

CHAPITRE XXVIII : FICTIONS ET FABLES

CONCLUSION GÉNÉRALE

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages, chapitres d'ouvrage

ALAIN, Emile

Propos sur le bonheur. Paris, Gallimard, 1928.

ANDRÉ, Serge

Le sens de l'Holocauste, jouissance et sacrifice. Belgique, Edition QUE, 2008.

ANDRIEU, Bernard

La fin de la biopolitique chez Michel Foucault : le troisième déplacement. Paris, Le Portique, 2004.

ARENDT, Hannah

La vie de l'esprit, Vol. 1, « *La pensée* ». Paris, PUF, 1981.

ARISTOTE

Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin, 2010 [1837].

ARISTOTE

La Poétique. Paris, Vrin, 1975.

ARISTOTE

La Politique. Paris, Vrin, 1955.

AUDARD Catherine

Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, Vol .I, « J. Bentham et ses précurseurs ». Paris. PUF, 1999.

BALMES François.

Ce que Lacan dit de l'être. Paris, PUF, 1999.

BALTRUSAITIS, Jurgis

Anamorphoses ou Perspective curieuses. Paris, O. Perrin, 1969.

BATAILLE, Georges

L'Erotisme. Paris, Points, 1957.

BATAILLE, Georges

La part maudite. Paris, Points, 1967.

BENTHAM Jeremy.

Introduction aux principes de morale et de législation. Traduction Emmanuelle de Champs et Jean-Pierre Cléro. Paris, Vrin, 2011.

CHAR, René

Recherche de la base et du sommet, t. III, Grands astreignants, Paris, Gallimard, 1971.

CHEVALIER Philippe

Michel Foucault et le christianisme. Lyon, ENS Editions, 2011.

CLERO, Jean –Pierre

Dictionnaire Lacan, art. Antigone. Paris, Ellipses, 2008.

CLERO, Jean –Pierre

Lacan : Y a-t-il une philosophie de Lacan ? Paris, Ellipses, 2006.

DELEUZE, Gilles

Foucault. Paris, Éd. de Minuit, 1986.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI Félix,

L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Editions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI Félix,

Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Editions de Minuit, 1980.

DIDEROT, Denis

Les bijoux indiscrets, Paris, Librairie Gründ, La bibliothèque précieuse (non daté).

DOR, Joël

Introduction à la lecture de Lacan : 1. L'inconscient structuré comme un langage. 2. La structure du sujet, Paris, Denoël, 2002,

DOSTOÏEVSKI, Fiodor

Les frères Karamazov. Paris, Folio Calssique, Gallimard. 1994.

DUBY, Georges

« Introduction », in *Amour et sexualité en Occident*, G. Duby et Ph. Ariès (eds), Paris, Seuil, 1991.

FOUCAULT, Michel

Philosophie. Anthologie. Paris, Gallimard, Folio Essai, 2004.

FOUCAULT, Michel

Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris, Gallimard-Seuil, 1999.

FOUCAULT, Michel

L'Archéologie du savoir. Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel

Dits et Ecrits, 1954-1988, Daniel Defert et François Ewald. Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel

Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel

VS : Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel

UP : *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel

SS : *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel

IDS : *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976. Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel

Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France, 1970-197 ; suivi de *Le savoir d'Œdipe*. Édition établie par Daniel Defert, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard, 2011.

FOUCAULT, Michel

Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982-1983. Édition établie par Frédéric Gros ; sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard-Seuil, 2008

FOUCAULT, Michel

L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982. Éd. établie par Frédéric Gros, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel

Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979. Édition établie par Michel Senellart, sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel

Le courage de la vérité: cours au Collège de France, 1983-1984. Édition établie par Frédéric Gros, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard-Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel

Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974. Édition établie par Frédéric Gros, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard-Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel

Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978. Édition établie par Michel Senellart, sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel

Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1986.

FOUCAULT, Michel

Naissance de la clinique. Paris, PUF, 1988.

FOUCAULT, Michel

« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1971.

FOUCAULT, Michel

Raymond Roussel. Paris, Gallimard, 1992.

FOUCAULT, Michel

Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1987.

FOUCAULT, Michel

Qu'est-ce que les Lumières ? texte intégral, in *Michel Foucault. Qu'est-ce que les Lumières*, O. Dekens (ed.), Levallois-Perret, la Philothèque n° 20, 2004.

FREUD, Sigmund

Abrégé de psychanalyse. Paris. PUF, 1975.

FREUD, Sigmund

Malaise dans la Culture. Paris, PUF, 2007.

FREUD, Sigmund

Manuscrit du 31 mai 1897, in *La naissance de la psychanalyse*. Paris. PUF, 1996.

FREUD, Sigmund

« La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*. Paris. PUF, 2002.

FREUD, Sigmund

L'interprétation des rêves. Paris, PUF, 1987.

FREUD, Sigmund

La Science des rêves. Paris, Librairie Félix Alcan, 1987.

FREUD, Sigmund

« Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, Paris. PUF, 1973.

FREUD, Sigmund

Trois essais sur la théorie de la sexualité. Paris, Gallimard, 1962.

FREUD, Sigmund

« La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*, Paris. PUF, 2002

FREUD, Sigmund

L'avenir d'une illusion; (suivi de) Actes obsédants et exercices religieux; (et de) Un événement de la vie religieuse. Traduit de l'allemand par Marie Bonaparte. Paris. PUF, 1971.

FREUD, Sigmund

L'Homme Moïse et la religion monothéiste : trois essais. Paris. Gallimard, 1986.

FREUD, Sigmund

Psychologie des foules et analyse du moi. Paris, Payot, 1950.

FREUD, Sigmund

Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs.
Paris, Payot, 1992.

GAUCHET, Marcel.

Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Paris, Gallimard, 1985.

GROS, Frédéric

Foucault et la folie. Paris, PUF, 1997.

HADOT, Pierre

Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris, Gallimard, 2010

HEIDEGGER, Martin

Etre et temps. Paris, Gallimard, 1987.

HEIDEGGER, Martin

Essais et conférences. Paris, Vrin, 1991.

KANT

La religion dans les limites de la simple raison. Paris, Vrin, 1972 [date edition I].

LACAN, Jacques

Écrits, deux volumes. Paris, Seuil, 1999 [1996].

LACAN, Jacques : les séminaires. Paris, Seuil.

- SI : Séminaire I (1953-54), Les écrits techniques de Freud, 1998.
- SII : Séminaire II (1954-55), Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 2002.
- SIII : Séminaire III (1955-56), Les psychoses, 1981.
- SIV : Séminaire IV (1956-57) La relation d'objet, 1998.
- S V : Séminaire V (1957-58), Les formations de l'inconscient, 1998.
- SVI : Séminaire VI (1958-59), Le désir et ses interprétations, 2013
- SVII : Séminaire VII (1959-60), L'éthique de la psychanalyse, 1986.

LACAN, Jacques

Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie, Paris, Navarin, 1984.

LAPLANCHE, Jean et PONTALIS Jean Bernard.

Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, PUF, 1967.

LAVAL Christian

Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme. Paris, PUF, 2003

LAVAL Christian

Le Vocabulaire de Bentham, Paris, Ellipses, 2002.

LEROUX, Pierre, REYNAUD, Jean,

Encyclopédie nouvelle ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel. Paris, Librairie Gosselin, 1839.

LEVI-STRAUSS, Claude

Les structures élémentaires de la parenté, La Haye, Mouton, 1967.

LEVI-STRAUSS, Claude

La pensée Sauvage. Paris, Plon, 1990.

MOULINIER Didier

Dictionnaire de la Jouissance. Paris, L'Harmattan, 1999.

MOULINIER Didier

La loi du désir et l'éthique de la psychanalyse. Paris, Denoël, 2014.

MORAZE, Charles

Les bourgeois conquérants. Belgique, Editions complexes, 1985.

NELLI, René

« A propos de l'amour courtois », in *L'érotique des troubadours*, Toulouse, Privat, 1995 [1963].

NIETZSCHE, Friedrich

Généalogie de la morale. Paris, Flammarion, 2000.

NIETZSCHE

Par-delà le bien et le mal. Paris, Flammarion, 1993.

OGILVIE Bertrand

La formation du concept de sujet 1932-1949. Paris, PUF, 2005

OVIDE

L'art d'aimer. Paris, Librio, 1994

PLATON,

Le Banquet. Paris, Gallimard, 1973.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu

Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire. Paris, PUF, 2004.

RAZAVET Jean- Claude.

De Freud à Lacan: Du roc de la castration au roc de la structure. De Boeck, Oxalis, 2008.

REVEL, Judith

Dictionnaire Foucault, Paris, Ellipses, 2008.

ROUSSEAU Jean- Jacques

Les confessions. Paris, Gallimard, Folio Classiques, 1995.

SABOT, Philippe

Lire "Les mots et les choses" de Michel Foucault. Paris. PUF, 2006.

SOPHOCLE,
Antigone. Paris, Flammarion, 1999.

SPINOZA, Baruch
Ethique. Paris, Flammarion, 1993.

TERREL, Jean
« Foucault au collège de France : un itinéraire », in *Foucault au collège de France*, Guillaume Le Blanc et Jean Terrel (eds). Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

TOCQUEVILLE (de) Alexis
De la démocratie en Amérique. Paris, Flammarion, 1999.

THOUZELLIER, Christine
Livre des deux principes, Paris, Editions du Cerf, Collection des sources chrétiennes, 1973.

VERGOTE, Antoine
La pensée de Jacques Lacan: questions historiques, problèmes théoriques, in Loft S.G.et P. Moyaert (eds), Louvain, Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1994.

VEYNE, Paul
Foucault, sa pensée, sa personne. Paris, A. Michel, 2008.

VOLTAIRE
Zadig ou la destinée. Histoire orientale. Paris, Flammarion, 2014

XENOPHON
« Mémoires », in *Œuvres complètes* t. III, Paris. Flammarion, 1967.

ZAFIROPOULOS Markos.
Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud: 1951-1957. Paris. PUF, 2003

Articles de périodiques

CHAMPS (de) Emanuelle, CLERO Jean-Pierre

« Bentham et la France: Fortune et infortunes de l'utilitarisme », *SVEC* 2009, 9 : 53-66.

GIAMI, Alain

« Misère, répression et libération sexuelles », *Mouvements* 2002/2, n° 20.

HEIDEGGER, Martin

In *Revue Philosophique de Louvain*. Vol 67. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie., 1969.

FOUCAULT, Michel

« La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-hebdo*, 29 novembre -5 décembre 1976.

FOUCAULT, Michel

« La prose d'Actéon » in *La Nouvelle Revue Française*, 1964, n° 135 (repris in *Dits et Ecrits*, 1954-1988).

FOUCAULT, Michel

« Le souci de la vérité », in *Le magazine littéraire*, mai 1984, n° 207.

FOUCAULT, Michel

« Qu'est-ce que la critique ? », conférence du 27 mai 1978 devant la Société française de philosophie, *bulletin de la Société française de philosophie*, avril- juin 1990, n° 2.

FOUCAULT, Michel

« L'amour courtois dans la littérature », in *Salmagundi* (Interview de Michel Foucault par James O'Higgins), Saratoga Springs, Skidmore Collège, automne 1992, n° 57.

JAMBET, Christian

« Une esthétique de l'amour », *Le magazine littéraire*, n° 207, 1984.

LE BLANC Guillaume, *Michel Foucault et la politique de la vérité* » in *L'action en philosophie contemporaine, ouvrage coordonné par Stéphane Haber*, Paris, Editions Ellipse, 2004.

VATIN, C. et S.C. HUMPHREYS,

« Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique », *Journal of Hellenic Studies*, 1973.

VEYNE, Paul

« *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain* », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1978.

Films et documents audio

BOUTANG, Pierre-André

Deleuze, Abécédaire D comme désir, film réalisé par à partir de huit heures d'entretien avec Gilles Deleuze, vadeker.net/humanite/philosophie/abecedaire_Gilles_Deleuze, 1988.

FOUCAULT, Michel

Quels réels : Foucault et la réalité de la fiction, Emission France Culture. 4/4 les nouveaux chemins de la connaissance par Adèle Van Reeth, 2012.

LACAN J

Télévision, Sur le site de l'I.N.A, 1974.

ROUDINESCO

Lacan. La psychanalyse réinventée. You tube. 2001

VALLAS P.

Séminaire L'OM 2012-2013 ; Séance du 26 mai 2013. You tube 2013

Documents numériques

BRATU, Christian

Discours et Sujet chez Michel Foucault, 2000. www.rocsir.goldenideashome.com/archiv/

BUISSIÈRE Evelyne.

Heidegger et les œuvres – Lettres & Arts www.lettres-et-arts.net/arts/116-heidegger_oeuvres

DELEUZE, Gilles

Anti-Oedipe et Mille Plateaux, 1973. www.webdeleuze.com/php/texte

DOUVILLE, O.

D'un au-delà de la métaphore, ou lorsque l'anamorphose brise l'allégorie. In Figures de la psychanalyse, n° 11, 2005. www.cairn.info

DOVER, Kenneth James

L'Homosexualité grecque, 1980. culture-et-debats.over-blog

FREUD, Sigmund

Esquisse/Entwurf : document de travail : traduction Suzanne Hommel avec la participation de André Albert, Eric Laurent, Guy Le Gauffet, Erik Porge. Lutecium.org

GODBOUT, Jacques.

De la continuité du don (sur Le Prix de la vérité de Marcel Hénaff) Revue du Mauss 23, 2004. www.revuedumauss.com.fr/media/P23

GUILLOT, Armand; BOZZO-REY, Malik

M. Bentham, Jeremy (1748-1832). Dicopo, Dictionnaire de théorie politique, 2010. Bentham, [www. Dico- Po](http://www.Dico-Po).

KANT, Emmanuel.

Fondements de la métaphysique des mœurs in Edgar Janssens La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur. www.cyclopaedia.fr/wiki/Imperatif

La Bible

Exode 3-13-14 a. [www. Site lueur.org](http://www.Site.lueur.org) : la bible

LACAN, Jacques

Conférence de Bruxelles sur l'Ethique de la psychanalyse, 1960.

[www.Ecole lacanienne.net/documents](http://www.Ecole.lacanienne.net/documents)

LAVAL, Christian

Ce que Foucault a appris de Bentham, 2011. Revue d'études benthamienne. Foucault et l'utilitarisme. www.etudes-benthamiennes.revues.org

LAVAL, Christian

Fiction et utilité chez Bentham. Centre Bentham, 2006. www.yumpu.com

LEROUX, Pierre

Encyclopædia Universalis . www.universalis.fr/encyclopedie/pierre-leroux/

MAUSS, Marcel

Cité par Jean-Paul Molinari, revue du M.a.u.s.s., 1995. www.revuedumauss.com.fr/Pages/MMAUSS.htm

MOULINIER, Didier

Lacan (pas vraiment) avec Hegel mais Hegel avec Lacan, Hérésies ordinaires, 2014. www.didiermoulinier.wordpress.com

MOULINIER, Didier

La belle âme et la loi du cœur : de la dialectique à l'analyse. Hegel, Freud, Lacan. Miettes (non-) philosophique, .2011. www.didiermoulinier.wordpress.com

MOULINIER, Didier

Théorie de sujet et ontologie (Lacan et Badiou), 2013. www.didiermoulinier.wordpress.com

POTTE- BONNEVILLE, Mathieu

Les corps de Michel Foucault, 2007. www.unige.ch/lettres/philo/ics/

REVEL, Judith

Michel Foucault - repenser la technique, 2014. [www Strassdelaphilosophie.Blogspot.fr](http://www.Strassdelaphilosophie.Blogspot.fr)

SIMONELLI, Thierry

De Heidegger à Lacan. 2013 www.psychanalyse.lu

TYSLER, Jean-Jacques

De la sublimation. Association Lacanienne Internationale, 1993.

www.a-l-i.org/freud/Champs_specialises

VALLAS, Patrick

Du mythe des pulsions au réel de la jouissance, 2010. www.vals.fr/