

Le mensonge sur le mal

Diana RABINOVICH*

Lacan a fait une lecture non imaginaire du mal. Une lecture formelle, symbolique et réelle du mal, ce qui l'a conduit à accentuer la dimension de satisfaction du sujet qu'il a appelé jouissance, celle à qui le mal est intrinsèquement lié. Cette lecture est inséparable d'une nouvelle économie que Lacan a proposée, articulée avec le désir de l'Autre, cet Autre qui méconnaît que le sujet est un être désirant dans la mesure où lui aussi est inconscient. Le mal, comme l'a montré Lacan, et à sa suite, comme on le rencontre dans la psychanalyse, n'est ni le péché ni la transgression. Il s'articule par contre à la loi morale telle que l'a formulée Kant, et avec la parodie de cette loi telle que Sade l'a mise en œuvre.

Lacan a défini ce qu'il appelait l'entre-deux du désir. L'entre-deux du désir implique que l'espace du désir est limité par deux barrières : le bien et le beau. Au-delà de ces deux barrières on entre dans le champ du désir qui délimite et entoure le champ de la Chose, de *Das Ding*. C'est un champ où le sujet ne peut entrer sans douleur, sans mal et sans angoisse. L'au-delà de ces barrières, c'est l'au-delà du principe de plaisir.

Au début du séminaire VII¹, Lacan révisé *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*², ainsi que sa lecture du séminaire II³, dans lequel il situait le désir comme au-delà de la nécessité et comme au-delà du Principe de plaisir. À partir de là, au contraire, l'au-delà reste défini comme un au-delà du désir lui-même, un au-delà du principe de plaisir qui est d'une certaine façon identifié au désir. La jouissance sera comparée, dans sa fonction, à ce que Freud appelait dans *Au-delà du principe de plaisir* les charges traumatiques non liées. Ce qui est au-delà de la barrière protège des stimuli. Cet au-delà, ces charges non liées, font vaciller cette barrière contre les stimuli et c'est précisément ce que Lacan identifiera comme étant la jouissance.

* Diana Rabinovich est psychanalyste en Argentine. Elle est titulaire de la chaire de psychanalyse à l'université de Buenos Aires.

1. J. Lacan, *Le séminaire, livre VII, L'Éthique, 1959-1960*, Paris, Le Seuil, 1986.

2. S. Freud (1893), « L'esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979. Ce texte sera dans la suite de ce texte nommé L'Esquisse.

3. J. Lacan, *Le séminaire, livre II, le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Paris, Le Seuil, 1978.

C'est une façon de dire que le désir se transforme à son tour, en barrière contre la jouissance. Même le désir en tant que désir de l'Autre est une barrière contre la satisfaction et, pour le dire en termes freudiens, de ces charges non liées qui se déchargent au-delà de ce que le désir organise. Qu'est-ce que ce désir organise ? Des sentiers et des réseaux inconscients qui font circuler, de façon plus ou moins ordonnée, des charges énergétiques, pour le rappeler en termes freudiens classiques. Le terme de barrière renvoie alors explicitement – il est suffisant de lire le texte de Lacan – à celui de Freud, dans lequel ce dernier parle de la barrière face aux stimuli. Cette barrière, Lacan la définit de façon explicite, comme la barrière que le désir instaure quand il met une limite, une borne à ce que produit le signifiant. En effet, le signifiant produit une satisfaction particulière, que Lacan appelle jouissance qui est au-delà du principe de plaisir. Alors le désir, dans le séminaire VII, d'être le point le plus avancé de la réalisation du sujet, se découvre comme ayant un au-delà. Cet au-delà est la jouissance, mais notons que cette jouissance est plus vaste chez Lacan que la pulsion freudienne.

Cependant le désir a un peu comme le dieu Janus, deux têtes : une tournée vers l'au-delà du principe de plaisir et l'autre tournée vers le principe de plaisir. Le désir apparaît comme articulant le principe de plaisir et son au-delà. C'est-à-dire, qu'apparaît comme toute barrière, surtout si on l'entend topologiquement, comme une limite, comme un bord, qui d'un côté se retourne dans le champ du désir et se dirige vers la jouissance et de l'autre, s'éloigne d'elle. Comment Lacan explique-t-il cette barrière ?

À travers l'articulation entre le désir et la loi, Lacan le dit explicitement, le désir tant qu'il est identique à la loi, c'est l'autre face de la loi, il établit une limite dans l'avancée vers la jouissance. Ce désir quel est-il ? C'est le désir incestueux. La loi de l'inceste interdit un objet mais en permet d'autres. Dans la mesure ou pour chaque sujet parlant, quel que soit son sexe, le premier objet interdit est la mère, chaque sujet désire autre chose que cet objet initialement prohibé pour les deux sexes. En dernière instance, le sujet désire toujours selon la loi, il ne désire jamais hors de la loi. C'est ainsi qu'il n'y a pas de possibilité de désirer en transgressant la loi. C'est pour cela que Lacan critique la notion de transgression. Il n'y a pas en réalité de transgression d'une loi, sauf à éliminer la loi de l'inceste, qui, en tant que loi, est commune à toutes les cultures, dans le sens levi-straussien. À partir de cette perspective, le désir se constitue autour de cette opération où un objet se perd pour toujours, et cet objet, Lacan cite explicitement *Les trois essais ...* freudien – c'est la mère. La mère entendue dans tous les sens du terme, pas seulement la mère qui procure des soins.

À partir de ce point, Lacan fait intervenir un nouvel élément, la chose, *das Ding*. Comment ? Au point où désir et loi sont les deux faces d'une même médaille. En plus Lacan pense la perte de la mère, non seulement comme une perte en relation

avec le désir mais comme la perte d'un lieu mythique à l'origine de la jouissance, c'est-à-dire comme perte de jouissance.

Donc, à partir de cette relation entre désir et loi, j'aimerais citer Lacan – dans le chapitre sur la loi morale quand il articule la loi et la chose. « Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait pas dit : Tu ne la convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes des convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et, pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a faire désir de mort⁴. »

Lacan réinterprétera ainsi la pulsion de mort. Le désir de mort est en tant que tel la pulsion de mort. Et la loi fait partie de la mortification qu'opère le signifiant sur le sujet, qui à partir de là, désirera cet au-delà, qui est celui de la jouissance, en termes lacaniens, ou l'au-delà du principe de plaisir, en termes freudiens.

Lacan précise de façon explicite qu'il paraphrase la lettre de Saint Paul aux romains, en substituant la chose au péché⁵. Cette substitution n'est pas innocente, précisément parce que Lacan, en abordant Kant, se sépare du concept du mal comme péché, qui est le concept religieux traditionnel. Il s'agit ainsi de dire que le mal n'est pas équivalent au péché, sinon ce qui s'ébauche dans notre relation à l'objet primordial, cet objet absolu, qu'est la chose, qui nous introduit à une dimension qui fait apparaître le mal.

Un peu plus loin, à la même page, nous lisons : « Le rapport de la Chose et de la Loi ne saurait être mieux défini que dans ces termes. [...] Le rapport dialectique du désir et de la Loi fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la Loi, par où il devient désir de mort. »

J'insiste, désir de mort est désir d'un au-delà, désir articulé à la jouissance. Ce n'est pas un désir de mort dans le sens de désirer la mort comme telle, c'est ce qui est mort de l'être vivant, sa mortification par l'action du signifiant. Il poursuit son texte « C'est seulement du fait de la Loi que le péché, *amartía*, ce qui veut dire en grec manque et non-participation à la Chose, prend un caractère démesuré, hyperbolique⁶. »

4. J. Lacan, *Séminaire livre VII, L'éthique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 101.

5. *Ibid.*, p. 201.

6. *Ibid.*, p. 101.

Lacan montrera précisément, en se référant à Kant dans son articulation avec Sade, que le démesuré et le diabolique sont, en réalité, une dimension imaginaire de ce qui est une détermination symbolique et réelle du mal. Il avance alors : « Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, l'être humain a été capable d'élaborer qui transgresse⁷ cette loi, le met dans un rapport au désir qui franchisse cette interdiction, et introduise, au-dessus de la morale, une érotique. » Ce qui est central pour l'être parlant c'est d'aller au-delà de la loi, c'est d'élaborer une transgression, la seule, dans laquelle le désir et l'au-delà vont se conjuguer. Soit une érotique, une articulation réussie entre désir et jouissance, soit la loi et la jouissance, donnant lieu, en soi, à une éthique qui tient au réel.

Lacan introduit la Chose en prenant comme point de départ les expériences de satisfaction et la douleur du texte de Freud *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*. Dans les langues romanes, il n'existe qu'un mot pour dire la chose, dérivée du latin *causa*. Le terme *causa en latin*, comme en grec, est un terme qui a une origine juridique, dans le sens de la cause judiciaire ou de ce qui est en cause – et cela est toujours en usage dans la langue. En dernière instance, il faut souligner la relation que ce terme de cause appliqué à la chose, *das Ding*, sera un des noms de la cause pour Lacan. L'objet comme cause du désir a une de ses racines dans *das Ding*, la Chose, entendu étymologiquement comme cause.

Freud signale que *das Ding*, la Chose, est en rapport avec le prochain (*Nebenmensch*), terme sur lequel la fonction du jugement opère, le divisant en deux parties : 1) un ensemble permanent qui est l'assemblage comme chose, *das Ding*, élément que le sujet isole comme étant de nature étrangère, autre, étrange, inassimilable et 2) ce qui dans le prochain est qualité et peut être saisi par la mémoire à travers un retour au corps propre, à l'expérience même du sujet, qui est défini comme attribut. L'attribut constitue les représentations primitives, autour desquelles se jouera le destin des voies qui permettront de se rapprocher de l'objet. La chose cependant, sera ici perdue et ne pourra jamais se retrouver à nouveau. Cette distinction, a dit Lacan, établit une division originaire dans l'expérience de la réalité, qui n'est pas une distinction mauvais et bon, c'est une distinction entre la chose et les attributs bon et mauvais.

Das Ding, l'Autre absolu du sujet, est ce qu'il faut absolument retrouver. On ne le rencontre que comme nostalgie, dit Lacan, on peut rencontrer ses coordonnées de plaisir, mais on ne peut le rencontrer en tant que tel. C'est un premier extérieur inassimilable par le sujet qui est en dehors des signifiés. La chose n'a pas de signification. Le bon et le mauvais en tant qu'attributs sont signifiants. Si la chose est inassimilable par le système signifiant, qui la délimite à son tour, c'est précisément parce qu'elle ne peut être significatisée.

7. Transgresse signifie ici qu'il se trouve au-delà du désir.

Le *pathos*, dit Lacan, est ce qui caractérise la relation avec cet en dehors de ce qui est signifié. Le *pathos* est un affect. Dans les affects, reste l’empreinte de la relation avec cette Chose. Ce *pathos* – ceci est une allusion au texte de Freud, prend la forme de « l’affect primaire ». L’expression affect primaire est le terme que Freud utilise pour qualifier la trace de l’expérience de douleur dans « l’Esquisse... », ainsi que la trace de l’expérience de satisfaction est le désir. Cet affect est antérieur au refoulement même et si la chose n’a pas de signification, à un certain niveau, elle est muette, cependant elle a une position de commandement. C’est à ce moment-là que Lacan introduit à Kant comme à Sade, dans un développement complexe.

Je cite Lacan : (dans le lieu de *das Ding*) « vient s’organiser quelque chose qui en est à la fois l’opposé, l’envers et l’identique, et qui au dernier terme, se substitue à cette réalité muette qu’est *das Ding* –à savoir la réalité qui commande, qui ordonne. C’est ce qui pointe dans la philosophie de quelqu’un qui, mieux qu’aucun autre, a entrevu la fonction de *das Ding*, tout en ne l’abordant que par les voies de la philosophie de la science, à savoir, Kant. Il est en fin de compte concevable que ce soit comme trame signifiante pure, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l’individu, qui doivent se présenter les termes de *das Ding*⁸ ».

Je souligne la définition de trame signifiante pure comme étant en relation avec la loi. Cette trame signifiante pure s’articule en philosophie avec la maxime de la raison pratique kantienne, régie, non par le principe de plaisir, mais par le bien, si on suit ce que dit Lacan : « Mais, dire le bien est déjà une métaphore, un attribut. 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 en profondeur sa conduite. [...] c’est un terme kantien, celui de *Wohl*, que je mettrai en avant pour désigner le bien dont il s’agit. Il s’agit du confort du sujet pour autant que, s’il se réfère à *das Ding*, comme à son horizon, fonctionne pour lui le principe du plaisir, qui donne la loi où se résout une tension liée, selon la formule freudienne, à ce que nous appellerons des leurres réussis – ou mieux encore, des signes, que la réalité honore ou n’honore pas. [...] les signes du changeur sont déjà présents au fond de la structure inconsciente qui se règle selon la Loi du *Lust* et du *Unlust*, selon la règle du *Wunsch* indestructible, avide de répétition, de la répétition des signes. C’est par là que le sujet règle sa distance première à *das Ding*, source de tout *Wohl* au niveau de prin-

8. J. Lacan, *Séminaire VII*, op. cit., p. 68.

cipe du plaisir, et qui donne déjà, mais en son cœur, ce que suivant la référence kantienne [...] nous pouvons qualifier de *das Gute des Objekts*, le bon objet⁹. »

Plus loin Lacan précise : « Au-delà du principe du plaisir, à l'horizon, se dessine le *Gute, das Ding*, introduisant au niveau inconscient ce qui devrait nous forcer à reposer la question proprement kantienne de la *causa noumenon*. *Das Ding* se présente au niveau de l'expérience inconsciente comme ce qui déjà fait la loi [...] loi de caprice, d'arbitraire, d'oracle aussi, une loi des signes où le sujet n'est garanti par rien [...] C'est pourquoi ce *Gute*, [...] est aussi le mauvais objet. [...] *das Ding* n'est pas à ce niveau distingué comme mauvais¹⁰. »

En comparant ces deux dernières citations, on déduit avec clarté que *das Ding* pourrait être aussi bien l'objet mauvais que l'objet bon, mais que ce n'est aucun des deux. Le bon et le mauvais, rappelons-nous, se détachent de la Chose en tant qu'attributs, comme ce que l'on peut connaître. Ce n'est pas une distinction quelconque, en conséquence elle produit une « division originaire de l'expérience de la réalité ». Cette distinction, situe le champ de la Chose dans une antériorité logique à la division du bien et du mal, précisément parce que, dans ce champ, la division devient floue entre l'au-delà du principe de plaisir et le principe de plaisir. La chose produit un bien pour le sujet, une jouissance qui déborde vers le champ de l'au-delà, un bien en soi, dans lequel il est difficile de désenchevêtrer le mal qu'il comporte.

Comment introduire ici le problème du mal ? D'un côté, la Chose produit pour le sujet un bien particulier, la jouissance, qui déborde vers l'au-delà du principe de plaisir, un bien en soi, dont il est très difficile de séparer la limite entre la douleur et le plaisir, le bien et le mal.

À ce stade, Lacan introduit quelque chose de nouveau par rapport à la formation des symptômes. Il introduit une nouvelle dimension du symptôme qui n'est pas habituellement notée, une dimension différente de celle des symptômes de défense. Une défense en relation avec les charges non liées à l'au-delà du principe de plaisir.

À ce moment-là, devant ce bien qui est un mal, qui est la jouissance du sujet, que peut faire le sujet ? Je cite Lacan : « Il peut gémir, éclater, maudire, il ne comprend pas – rien ne s'articule, même pas par métaphore. Il fait des symptômes, et ces symptômes sont à l'origine des symptômes de défense¹¹. » Affirmation cohérente avec la Chose qui est en dehors des significations. La métaphore produit de la signification, crée des symptômes qui sont les symptômes de défense classique. Que pourrait être un

9. *Ibid.*, p. 88-89.

10. *Ibid.*, p. 88-89.

11. *Ibid.*, p. 89.

symptôme qui n'est pas une métaphore ? Lacan précise dans « l'Instance de la lettre » que le désir est métonymie et le symptôme métaphore.

Dans le chapitre V du même séminaire, on peut préciser comment Lacan construit sa formule. Il examine ici ce qu'il appelle la limite de la douleur dans sa relation à la défense. La douleur surgit, associée à l'impossibilité d'y échapper de façon motrice, définition que l'on trouve déjà dans « l'Esquisse... ». Devant cette situation, l'animal s'automutile. Ceci indique, souligne Lacan, l'homologie entre la relation de douleur et la réaction motrice déchargée à partir de là. Cependant la douleur ne doit pas non plus être considérée simplement comme une qualité de la réaction sensorielle. Son essence est complexe, précisément par sa position entre afférent et efférent par rapport au système sensoriel. Lacan propose qu'elle devrait être aussi située dans la limite dans laquelle l'être n'a pas la possibilité de se mouvoir.

Examinons maintenant quelle forme prend la défense dans l'être parlant ? Poursuivons en lisant comment Lacan définit ces symptômes antérieurs aux symptômes de défense. « Mais en quoi l'homme se défend-il autrement que l'animal qui s'automutile ? [...] Mais la défense, la mutilation qui est celle de l'homme, ne se fait pas seulement par substitution, déplacement, métaphore, et tout ce qui structure sa gravitation par rapport au bon objet. Elle se fait par quelque chose qui a un nom, et qui est à proprement parler le mensonge sur le mal. Au niveau de l'inconscient, le sujet ment. Et ce mensonge est sa façon de dire là-dessus la vérité. L'*orthos logos* de l'inconscient à ce niveau s'articule [...] *proton pseudos*, premier mensonge¹². »

La première défense, en soi, ne se fait pas par déplacement, par substitution, par métaphore, sinon grâce à quelque chose qui a un nom : le mensonge sur le mal, que Lacan articule avec la formule de Freud dans « L'Esquisse ... » à partir du cas d'Emma, du *proton pseudos*. Je vais donc examiner cette défense, le mensonge sur le mal, ce premier mensonge.

Freud dans « Au-delà du principe de plaisir », insiste sur le fait que la douleur rompt la barrière qui protège contre les stimuli et, plusieurs fois, il l'articule et le compare avec le trauma. En général il utilise à plusieurs reprises une expression, qui est la métaphore d'une blessure ouverte par laquelle fuit l'énergie, qui déclenche la défense, dont la tâche est antérieure au régime du plaisir. Cette tâche est de lier la quantité d'énergie (désenchaînée) déliée, l'énergie non liée pour la transformer en énergie liée. La clé de ce que cherche Lacan dans « l'Esquisse... », c'est précisément que l'expérience de douleur est encore elle-même une défense dont les charges se lient sous la forme d'un souvenir. Cette empreinte que Freud appelait affect primaire, en tant qu'elle s'articule avec la défense primaire, permet à Lacan d'affirmer que la rela-

12. *Ibid.*, p. 89.

tion du sujet à la chose en tant que hors signifié, en tant qu'énergie libre, est une relation de *pathos*. Le sujet conserve sa distance, équivalente à sa fuite motricité et se constitue en un mode de relation à l'affect primaire antérieur à tout refoulement. Alors le symptôme qui est l'origine de tous les symptômes de la défense est la trace laissée par l'expérience de douleur soit l'affect dans « l'Esquisse... ».

Le mensonge sur le mal est donc une défense différente des défenses signifiantes qui se regroupent autour de ce que peuvent être les expériences de désir et de douleur, celles qui sont sous-jacentes. En conséquence il doit être en relation avec cette dimension de la Chose qui est la jouissance et son au-delà.

Quel est le mensonge sur le mal ? Lacan nous surprend, comme cela arrive si souvent. Le mensonge sur le mal est, précisément, la constitution d'une représentation mensongère, pour utiliser les termes freudiens classiques.

C'est la constitution d'un déguisement, celui qui configure le premier mensonge, *preuton pseudos*, sur le mal. Que veut dire « mentir sur le mal ? » Recouvrir le mal que la chose peut apporter avec elle au sujet.

Ce déguisement, que configure le premier mensonge, recouvre le mal que la Chose peut apporter avec elle au sujet, qui se manifeste seulement en un symptôme particulier qui est une sorte d'affect en relation à la Chose et qui immobilise le sujet au niveau de la douleur. Mais cette défense a son autre bord dans la constitution du désir freudien lui-même.

Lacan, dans le séminaire V, a décrit la relation intime du désir avec le masque. Ce mensonge sur le mal est à mettre en relation avec ce masque, toujours présent dans la structure du désir, ce qui interroge l'authenticité. Il semblerait que l'authentique et le mensonge ne se rejoignent jamais et qu'il y a toujours un déguisement possible. C'est le déguisement comme tel, l'élaboration du masque, qui s'articule avec le désir, qui est la première forme pour se défendre de la chose. Si l'on pense ainsi, il en résulte qu'une de ces dimensions, qui est la première défense, est le désir lui-même. Désirer est aussi une forme de non-savoir à propos de l'au-delà du principe de plaisir, désirer est aussi une première forme dans laquelle le sujet fuit son excès. Là où la jouissance approche le point d'insupportable, c'est en ce point spécifique que Lacan situe la place et la naissance du désir. J'inclus le désir comme désir de l'Autre, qui est une forme de non-savoir à propos de ce champ de la jouissance, qui limite cette dernière contre la douleur absolue.

Là où la chose s'articule avec la douleur, là où la douleur donne lieu au désir, c'est le lieu où la loi, comme autre face du désir, opère. La loi met des limites et oblige le sujet à se séparer de la Chose. Cette Chose en tant qu'objet perdu, bien suprême pour tous les êtres parlants, à ce point où la loi elle-même se met en place, ici la loi

est une défense. En conséquence le désir est une défense, la défense du sujet, le mensonge sur le mal à propos de la jouissance extrême que la chose apporte avec elle.

Lacan articule la loi de l'inceste avec le désir et avec cet affect primaire, trace de la douleur chez Freud, et les met en relation avec le fait que Kant affirme que le seul affect corrélatif de la loi morale est la douleur, unique point dans lequel un affect s'articule avec la raison.

L'application de la loi morale, dit Kant, entraîne la douleur, et là où il y a de la douleur, le monde du désir se constitue immédiatement, inséparable du désir de l'Autre, mais non identique à lui. Ce monde du désir constitue la fragile barrière contre le champ de la Chose. C'est dans cette défense que se joue, Lacan le dira, le mensonge sur le mal, sur le mal que la Chose comporte.

Pourquoi Lacan, pour théoriser ce mal radical, utilise-t-il le terme kantien ? Il l'utilise surtout parce que l'obéissance à la loi, est associée à cette dimension de la douleur. Lacan démontrera comment le mal radical chez Kant, qui est un concept qui met en relation le mal et la loi, s'articule avec le mensonge sur le mal.

Pour cela il s'agit d'analyser plus en détail l'articulation qui existe avec le concept de mal radical chez Kant. Il convient de revenir à la dernière citation de Kant que Lacan commente dans le séminaire VII, dans lequel Kant admet un seul corrélatif sentimental de la loi morale dans sa pureté : « Par conséquent, nous pouvons voir, a priori, que la loi morale comme principe de détermination de la volonté, par cela même qu'elle porte préjudice à toutes nos inclinations, doit produire un sentiment qui peut être appelé de la douleur. Et c'est ici le premier, et peut-être le seul cas, où il nous soit permis de déterminer, par des concepts a priori, le rapport d'une connaissance, qui vient ainsi de la raison pure pratique au sentiment de douleur ou de peine¹³. »

Si l'obéissance à la loi morale entraîne la douleur, cette référence lacanienne est tout, sauf innocente. En fonction des développements des premiers chapitres consacrés à la Chose, l'obéissance à la loi morale, telle que Kant l'a proposée, laisse apparaître, derrière elle, pour Lacan, une relation avec la Chose qui ordonne, et avec le mal qui s'y associe.

Kant, a créé le concept de mal radical. Quand il y fait référence, il n'y fait pas allusion, comme on pourrait le penser, à quelque chose de très, très mauvais, comme le comble de la méchanceté. Il s'agit d'une forme radicale du mal, qui est formelle, et qui s'articule avec une certaine légalité. Le concept de mal radical que Kant introduit

13. *Ibid.*, p. 97.

en 1793, dans un article intitulé « La religion dans les limites de la simple raison¹⁴ » est inséparable de sa théorisation de la raison pratique dans *La Critique de la raison pratique*. Ce concept se sépare tantôt de la tradition chrétienne, tantôt de la tradition philosophique. Le grand effort de Kant a consisté à donner une description rationnelle du mal. Seulement dans le contexte de sa rationalité on peut entendre que dans ce mal radical, le mal qui n'est ni celui des péchés ni celui des instincts ni celui des désirs, mais celui qui affecte la raison dans sa structure même, c'est-à-dire qui touche à la rationalité même qui fonde l'action morale. Pour Kant, nous apercevons notre conduite morale seulement à travers la conscience de la loi.

Quand Kant se réfère à la loi, à aucun moment il ne fait allusion au contenu de la loi. Il se réfère aux aspects formels de la loi, et Lacan dira que ce formalisme implique qu'il considère la loi comme une pure trame signifiante qui se distingue seulement par les traits formels de son articulation. Il assume la forme générale de la loi morale, connu comme impératif catégorique, celui qui se définit ainsi : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être le principe d'une loi universelle. »

La volonté même est bonne ou mauvaise selon qu'elle choisit une bonne ou une mauvaise maxime. La motivation de l'action ne la détermine pas comme bonne ou mauvaise, une action peut être objectivement bonne, mais elle le fut peut-être par hasard, par des contingences diverses et non par respect de la formalité de la loi. En conséquence, pour Kant, ce n'est pas – bien qu'elle soit bonne dans ces effets – une action éthique dans la mesure où elle est contingente et non nécessaire. En effet ce qui habituellement pourrait être considéré comme bon, pour avoir eu des effets positifs, si c'est contingent, à partir du point de vue de la raison pratique kantienne, n'a pas de valeur. Une volonté est bonne, pour Kant, quand elle fait de l'obéissance à la loi la condition de son impulsion qui l'amène à chercher le bonheur en dernière instance quand elle soumet toute recherche du bonheur à l'obéissance de la loi.

Une volonté est mauvaise, par contre, quand elle fait de la satisfaction du désir ou de la recherche de bonheur la condition pour obéir à la loi. Si la loi est conditionnée par la satisfaction et la recherche de la félicité, alors même dans ce cas, bien que l'action soit bonne, ce n'est pas une action éthique, sauf si c'est fortuit et non causalement éthique. C'est dire qu'une action éthique doit être causalement éthique, en fonction du formalisme de la loi. Par conséquent le mal radical est au-delà du bon et du mauvais concret qui peuvent être faits.

14. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Gallimard, coll. « La pléiade. Œuvres complètes ».

Lacan situe la Chose dans l'espace de la volonté kantienne, la cause *pathome-non* dans le lieu de la Chose *nouménon*. Cette dite volonté, comme la Chose, ne peut être appréhendée, puisque les deux manquent de représentation.

Le mal, alors, s'appuie sur la volonté même qui se retourne, c'est ce que Kant appelle une perversion de la volonté, il utilise le terme de perversion dans le sens de ce qui est perverti. La perversion réside, par dessus tout, dans ce que le mal altère la relation de ce qui conditionne le sujet. En effet c'est la recherche de la satisfaction concrète, empirique des impulsions innées, au lieu que la loi soit la condition de notre conduite concrète qui conditionne le sujet. C'est là que se produit la perversion de la volonté humaine. Kant qualifie cette perversion de volonté du mal radical, celui qui manque de contenu concret, sauf celui de ne pas être en adéquation avec la loi mais avec le *pathos* empirique du corps. En conséquence, c'est une corruption du fondement de la loi qui dégrade toute action qui se réalise dans sa racine même, bien que cette action soit bonne. Cette inversion des conditions implique que ma volonté ne se soumette pas à la loi, mais ma volonté se soumet aux conditions empiriques du plaisir. Cette inversion entraîne, et c'est un terme proprement kantien, celui qu'il appelle « propension au mal », qui n'est pas innée, mais par contre elle implique une profonde corruption de notre être moral et rationnel, de notre nature intelligible et de ce que Kant appelle notre liberté.

Le mal radical kantien est totalement indépendant de toute articulation avec Dieu. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas dans ce mal de lancer un défi à Dieu ou de lui porter atteinte, mais d'atteindre la dignité humaine. C'est une liberté qui dépend de la volonté pure, qui obéit seulement à la raison, à la loi comme maxime générale en tant que formalité. On peut se demander dès lors ce qu'est la volonté ? En allemand c'est *Wille*, qui est équivalent au *will* anglais, et Kant la définit comme la faculté qui permet que le désir propre soit déterminé par des concepts. C'est la faculté de se laisser conduire par une règle, c'est une activité de l'intellect, c'est la mise en pratique de la raison pratique elle-même. Il différencie cette volonté de tout vouloir. La volonté est libre pour Kant, même quand ses actions plus concrètes peuvent renvoyer à d'autres dans certaines chaînes de causalité quand elle est exercée. Je cite Kant : « La volonté pure est la volonté indépendante de toute inclination, de tout intérêt, seulement guidée par la loi de la raison, par des principes a priori qui concernent la forme simple du vouloir. Sa validité universelle constitue le principe de la morale, la bonne volonté est bonne pour sa forme, sans prendre en compte ses fins¹⁵. »

Un autre point intéressa Lacan, c'est la coupure avec la théologie, à partir de laquelle s'est développée une nouvelle théologie qui sera en adéquation, en tant que

15. E. Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard, coll. « La pléiade. Œuvres complètes ».

telle, avec la loi. Je poursuis la citation : « La volonté est la faculté de choisir seulement à partir de la raison, indépendamment de l'inclinaison, ce qu'elle reconnaît comme nécessaire c'est-à-dire comme bon, dans le sens de la raison pratique. C'est une causalité propre aux êtres vivants dans le sens où ils sont doués de raison. La causalité n'y a pas d'objet, c'est un pouvoir, je le souligne, elle a seulement comme objet la loi. À partir d'elle pourront être produits les objets correspondants aux représentations. La volonté pure, alors, équivaut à la raison pure au niveau des actes de la morale et implique de réaliser des objets. » « L'important est la loi, si nous pensons en terme de concept d'un être doué de volonté, une volonté pure, en adéquation seulement à la loi¹⁶. » Le concept d'un être doué de volonté pure est celui d'une cause nouménale, nous l'avons déjà dit, qui se substitue à la cause *pathomenon*.

Das Ding se lie avec cette loi qui est purement signifiante, sans contenu de représentations, cette pure formalité de la loi qui est quelque chose qui commande. Citant Luther quand celui-ci se réfère au caractère méchant de l'homme envers l'homme, Lacan propose d'appeler *das Ding*, la cause *pathomenon*, la cause de la passion humaine la plus fondamentale. Notons de plus la relation étymologique entre chose et cause.

Il faut donner tout son poids à l'ironie lacanienne parce que la cause *noumenon* – pure formalité de la loi, contenu vide sans représentation – devient dans la mesure où elle est *das Ding*, la cause *pathomenon*, c'est-à-dire la cause elle-même de la passion humaine. *Das Ding*, alors, a deux dimensions. D'un côté celle de la pure loi et de l'autre celle du *pathos*, la cause de toute souffrance. L'importance que la cause soit celle de tout *pathos* réside dans le fait que là, apparaîtra, dans cette dimension de *das Ding*, ce qui donnera par la suite l'objet *a*. La cause est aussi ce qui fait souffrir le sujet, l'être est souffrance. En conséquence, la cause fait éclater, comme Lacan l'a montré, la division kantienne. Il montre que dans le vide de la loi – non dans le moi empirique auquel Kant se réfère, sinon au cœur de ce que sera cette loi, et dans le sein de ce qui occupera pour le sujet, qui sera le lieu du moi réinterprété, réside l'objet cause de la passion. C'est ici que la loi se présente comme une trame formelle, vide de toute signification, ici réapparaît l'objet de la passion fondamentale.

Lacan affirme que la maxime de Sade – tu peux jouir de n'importe quelle partie de mon corps ainsi que d'une partie du tien – se pose en termes de loi universelle, c'est une parodie de la loi universelle kantienne, puisqu'elle a un caractère universel.

Quel est le propre du sadisme ? Ce qui caractérise le sadisme, en nous référant à ce que Lacan appelle le désir sadique, relève de l'introduction d'une schize. Dans le séminaire, *L'Angoisse*, il affirme en effet que « Le désir sadique, avec tout ce qu'il com-

16. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, coll. « La pléiade. Œuvres complètes ».

porte d'énigme, n'est articulable qu'à partir de la schize, la dissociation, qu'il vise à introduire chez le sujet, l'autre, en lui imposant, jusqu'à une certaine limite, ce qui ne pourrait être toléré – à la limite exacte où apparaît chez le sujet une division, une béance, entre son existence de sujet et ce qu'il subit, ce dont il peut pâtir, dans son corps¹⁷. » La souffrance du corps se réfère ici, à ce que Lacan introduit dans la formule du sadisme un S non barré, qu'il qualifie de zéro pour nommer le sujet pathologique ou le sujet brut de la douleur, qui serait le sujet comme pur corps, au-delà du signifiant. Alors cette schize que produit le sadisme, c'est précisément, celle de la division entre le corps du sujet comme parlant, corps marqué par le signifiant, et le corps quasiment au niveau de la pure sensibilité. C'est cette division¹⁸ qui est à interroger. En fait, ce dont il s'agit, ce n'est pas tant la souffrance de l'autre, que l'on cherche dans l'intention sadique, mais son angoisse. Ce qui s'articule ici comme équivalent à zéro, c'est l'angoisse maximum du sujet. Alors il y a un zéro entre le \$ et le sujet comme sujet du corps, corps soumis à une jouissance mythique, celle dont on attend tellement qu'elle ne dépende pas du signifiant. Le sujet du signifiant est séparé, dissocié, du sujet du corps jouissant. Le sadique selon Lacan, non seulement tente d'être kantien sans le savoir, mais il surpasse la dualité cartésienne entre chose pensante et chose de l'étendue parce qu'elle inclut le corps du partenaire maintenant comme corps, le corps sensible à la douleur, pour parvenir à affecter le sujet pensant. Cette tentative propre au sadisme est celle qui consiste à trouver la présence de l'angoisse dans l'autre, qui est ce que « le désir sadique s'entend à faire vibrer¹⁹ ». Le sadique se met en position d'objet qu'il méconnaît même s'il est en réalité en position d'objet. Le sadique ne part pas de la division, sinon qu'il la provoque. Nous reconnaissons ici l'inversion de la formule du fantasme. Lacan, dans le séminaire VII, dit : « Le trait nouveau que j'entends apporter est ceci, qui caractérise le désir sadique. Notez bien qu'il dit désir sadique et non fantasme sadique, ce désir sadique, lisible dans la philosophie dans le boudoir – dans l'accomplissement de son acte, de son rite – car il s'agit proprement de ce type d'action humaine où nous trouvons toutes les structures du rite – ce que l'agent du désir sadique ne sait pas, c'est ce qu'il cherche, c'est à se faire apparaître lui-même – à qui ?, puisqu'en tous les cas à lui-même cette révélation ne saurait rester qu'obscure – comme pur objet, fétiche noir²⁰. » Dans la leçon postérieure du 6 mars 1963, Lacan insiste de nouveau pour dire que le sadique méconnaît la volonté à laquelle il est soumis, sans le savoir.

Cette volonté nous renvoie à Kant et au mal radical. Affirmer ensuite qu'elle est au service d'une tergiversation de la loi, c'est poser une loi absolue qui ne peut,

17. J. Lacan, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 123.

18. Division qui est préférée à l'autre partenaire, à la victime du sadique mais non à l'Autre.

19. J. Lacan, *Le séminaire Livre X, L'angoisse, op. cit.*, p. 123.

20. *Ibid.*, p. 124.

en aucune manière, être modifiée ou altérée, qui est à un certain niveau une pure trame signifiante, au service d'une certaine obtention de jouissance. C'est ce que l'on peut considérer comme la subversion de la loi que le sadique tente d'établir qu'il le veuille ou non. Cédant au *pathos*, il cherche une loi universelle.

Dans le séminaire XVI, *d'un Autre à l'autre*, Lacan signale que le sadique, dans sa structure, implique toujours le désir comme désir de l'Autre et quand il obéit à la volonté de l'Autre, il est en train d'obéir au désir de l'Autre. Ce désir qui préexistait au sujet, c'est ce désir qui apparaît fonctionnant comme une volonté corrompue, qui culmine dans le mal radical. Ce n'est pas la jouissance qui commande, c'est le désir de l'Autre, qui l'exige au sujet. Et en dernière instance, c'est pour cela que Lacan appellera le pervers – tantôt le masochiste, tantôt le sadique, il l'applique aussi au voyeuriste ou à l'exhibitionniste, les nommant « les ultimes croisés de la foi », de la foi en l'Autre.

Transformer ce mal radical dans l'Autre, cet usage distordu de la loi de l'Autre, en volonté de jouissance est la défense du pervers. Ainsi comme le névrosé fait de la satisfaction du désir ce qui occulte le désir de l'Autre, qui est ce devant quoi il fuit réellement, le pervers, au contraire, est celui qui en ce point, fait de la volonté de jouissance de l'Autre, la formule équivalente au désir insatisfait de l'hystérique. Ces croisés particuliers que seraient les pervers, qui se sont destinés à sauver l'Autre, se défendent contre cette formule de la volonté de jouissance, face au désir comme désir de l'Autre, dans ce cas le désir comme mal radical.

Cette technique perverse dissimule quelque chose affirme Lacan, dissimule que l'Autre l'a désiré, d'une façon qui impliquait une altération de la loi, une perversion de la loi. Cela implique que chaque désir qu'il y a eu, pour qu'un sujet apparaisse comme pervers, est un désir qui s'éloignera de la loi, qui serait une altération de cette loi primordiale, bien que nous ne sachions pas le sens spécifique de cette déviation dans chaque cas.

On déduit alors qu'il ne s'agit pas de quelque chose qui va contre la loi, dans le sens de la transgression. Mais cependant se manifeste une tergiversation de la relation de volonté par rapport à la loi.

Il me semble, que la père-version doit être pensée dans ce sens dans lequel l'Autre bouleverse la loi mais ne la supprime pas. C'est le point dans lequel, parfois, le pervers rêve qu'il jouit sans loi ou au-delà de la loi. Il jouit selon sa loi, une loi historique qui dans chaque cas, devra être retrouvée.

Je souhaiterais terminer avec une référence qui peut s'entendre à partir de ce qui a été développé précédemment. Le mal radical prend une actualité particulière, et redonne aujourd'hui de l'intérêt au concept kantien, à cause des génocides du XX^e siècle.

Hanna Arendt, quand elle réfléchit sur le mal radical – qui à un certain moment a été confondu avec le mal en tant que « très mal » – parle de la superfluité des sujets. En référence à l'expérience des génocides elle se réfère, spécifiquement, à la superfluité de la victime et elle signale que cela n'a rien à voir avec le sadisme. Elle utilise évidemment le terme courant de sadisme et non le concept lacanien de sadisme, dans lequel, comme le dit Lacan, les victimes sont toutes et toujours égales, leurs différences n'importent pas, ce qui signifie qu'elle ne sont pas humaines, cependant que la troupe des tourmenteurs est plus diversifiée.

Une façon, peut-être, de penser le mal radical dans notre siècle serait en rapport avec ce point, dans lequel la perversion du désir de l'Autre transformé en volonté, ouvre au sujet une position d'objet, d'instrument, qui de plus, ne se pose pas de questions. Ce serait ça précisément, l'obéissance bureaucratique, qui a eu un impact dans le cas d'Eichmann sur Hannah Arendt. Peut-être reste-t-il à penser que la véritable perversion, la véritable altération de la volonté liée à la conscience morale, se trouve, non dans le sujet, mais dans l'Autre historique qui l'a conditionné ? La cause de la perversion serait peut-être à rechercher en priorité chez cet Autre historique, dans sa relation corrompue à la loi, ce que permet de penser le florilège actuel des pratiques qualifiées médiatiquement de S/M.

*Traduction
Isabelle Morin*