

Aussi souvent qu'on voudra

L,

homme des droits de l'homme

La vision morale du monde que pourfendait Hegel, celle qui repose sur la confrontation de la matérialité de nos actes avec un impératif inconditionné, et qui définit l'humain par l'universalité du rapport à la loi, morale d'abord et juridique ensuite, semble être à la fin du vingtième siècle un rempart inégalé contre la violence humaine et les conflits nationaux et internationaux ; à la morale kantienne et à la philosophie des droits de l'homme, on revient, dit-on, malgré les critiques philosophiques qui semblaient en avoir démontré le caractère illusoire car abstrait : Hegel a démonté la logique de cette abstraction qui ne peut que se travestir constamment car elle ignore la teneur véritable de l'agir humain, Nietzsche a fait entendre le relent de cruauté qui anime, pas même secrètement l'impératif catégorique kantien, et, plus près de nous, Lacan a mis en parallèle Sade et Kant, c'est-à-dire qu'il a montré que le formalisme de l'impératif de la jouissance peut se réclamer, tout comme l'impératif moral, de l'universalité requise par l'idée juridico-politique de l'humain. Dans ces débats, les philosophes kantien ou les tenants d'une

éthique des droits de l'homme font toujours apparaître ce qu'il y a de réducteur et de caricatural dans les tentatives pour abattre la conception morale de l'homme, ce qu'il y a de dangereux aussi à définir un homme prétendument concret car situé dans un conflit de classes, puisque cet homme-là n'est pas moins abstrait, pas moins irréel que l'homme universel des droits de l'homme. Mais les critiques du formalisme de la moralité rétorquent qu'il est urgent de renoncer à une conception de la raison universelle qui abrite et couvre toutes les puissances du mal car elle ignore la violence dont elle se tisse. Ce débat prend la forme d'un conflit antinomique où chaque parti croit ruiner l'autre cependant que le parti adverse le défait aussi, si bien que le résultat est nul, un partout pourrait-on dire.



Changer d'objet

Peut-être faut-il se déplacer un peu pour comprendre dans quel cercle tournent les partisans et adversaires d'une conception universelle de l'humain : avant de constituer une philosophie de la moralité, Kant, en 1764, remarquait que la moitié de l'humanité ignore le rapport à la loi, que les femmes n'ont pas le sens du sublime qui mène à la constance des principes de l'agir, que ce n'est jamais par respect pour la loi qu'elles sont morales quand elles le sont. Il ajoutait que lorsqu'une femme est morale, c'est parce qu'elle trouve belle la moralité, ce qui ne peut que rebuter, même s'il se laisse fasciner, l'homme de la moralité. « La vertu de la femme est une belle vertu. Celle du sexe masculin doit être une vertu noble. Les femmes évitent le mal, non parce que le mal est injuste, mais parce qu'il est laid, et que des actions vertueuses signifient pour elles celles qui sont moralement belles. Rien en elles ne ressortit au devoir, rien à la nécessité, rien à la culpabilité. La femme est réfractaire à tout commandement, et à toute contrainte qui la rendrait grincheuse. Les femmes ne réalisent tel acte que parce que cela leur plaît ainsi, et tout l'art ici consiste à faire que leur plaise uniquement ce qui est bon. J'ai peine à croire que le beau sexe soit capable de principes. . . ¹ ». La donne ici est claire : si la moralité est empiriquement rare chez les hommes et chez les femmes, cette apparence

équivalence ne doit pas masquer une différence radicale. Les hommes sont constitués par la confrontation de la maxime de leurs actes à un impératif inconditionné qui traverse et transit tous leurs intérêts sensibles. Ce sacrifice possible du pathologique au profit d'une exigence de pure forme n'aurait-il de sens que pour les hommes ? S'il s'agit là d'une boutade, il se pourrait bien que cette boutade énonçât une vérité sur laquelle ensuite les philosophes – et Kant lui-même – auraient oublié de s'interroger plus avant. Laissons à Kant l'idée, qui est un fantasme masculin, aux prises avec la féminité, que si les femmes ignorent l'obligation morale, c'est parce qu'elles n'apprécient que le beau, et reprenons sans l'écarter d'un revers de main la première partie de son affirmation : la moralité est une affaire d'homme, une construction intéressante, certes, mais qui a des fondements dans une structure du désir masculin. Pour le comprendre, il convient de porter attention à ce que Freud nomme la substituabilité des objets des pulsions sexuelles, et il convient de comparer les formes de cette substituabilité chez les hommes et chez les femmes. On pourra revenir alors à l'équivalence des sujets devant la loi qui fonde la conception de l'homme universel.

La clinique psychanalytique et l'expérience de la vie amoureuse montrent que les femmes n'ont pas le même rapport au Souverain Bien et à la culpabilité que les hommes, et ceci parce que le caractère éminemment variable des objets pulsionnels n'a pas pour une femme le même destin dans la substituabilité. On ne change pas d'objet de désir de la même manière quand on est une femme, ou identifié à une femme et quand on est un homme ou identifié à un homme. Comprenons bien cette différence : la variabilité de l'objet d'une pulsion, qui peut changer, comme l'écrivait Freud aussi souvent qu'on voudra, vaut pour les hommes et pour les femmes. Mais l'unicité de cette formulation générale recouvre dans chaque sexe des processus pulsionnels et sublimatoires différents. Freud, d'ailleurs, invite à concevoir la multiplicité des fonctions possibles de l'objet et par là aussi la diversité des modes de substitution possibles d'un objet à un autre : « L'objet (*Objekt*) de la pulsion est ce à quoi ou ce par quoi la pulsion peut atteindre son but. C'est l'élément le plus variable de la pulsion, il ne lui est pas lié dès l'origine, il ne lui est adjoint que par sa capacité propre de rendre possible la satisfaction. Ce n'est pas nécessairement un objet (*Gegenstand*) étranger, ce peut être tout aussi bien une partie du corps propre. Il peut

changer au cours du destin de vie de la pulsion aussi souvent qu'on voudra ; les fonctions les plus importantes incombent à ce déplacement de la pulsion lié à son objet. Il peut se produire que le même objet (*Objekt*) serve en même temps à la satisfaction de plusieurs pulsions, c'est ce qu'Alfred Adler nomme l'entrelacs pulsionnel. Nous mettons en évidence en tant que fixation de la pulsion une liaison particulièrement intime de celle-ci à l'objet. Cette dernière se réalise souvent à des périodes très précoces du développement pulsionnel et met fin à la mobilité de la pulsion en opposant une résistance intense à la séparation². » Ce texte a été souvent commenté, il fut l'occasion aussi de contresens décisif, comme celui que Lacan commente lorsqu'il remplace l'idée que l'objet peut changer aussi souvent qu'on voudra par cette autre idée selon laquelle l'objet n'a aucune importance³. Ce contresens mène Lacan vers un modèle pervers de la réalisation pulsionnelle, c'est-à-dire vers « Kant avec Sade ». Ou, plus exactement, c'est l'idée que le pervers réalise le mieux ce que permet un circuit pulsionnel en faisant le tour d'un objet par lui-même indifférent qui amène Lacan à inventer, en lisant Freud, un autre texte. Il n'est, certes, pas dépourvu de pertinence, de remarquer que l'homme du sublime et de la moralité, l'homme kantien qui met le pathologique au pas de la constance des principes dont se réclame l'action, ressemble à l'homme sadien en ce que justement la variabilité des objets pulsionnels est interprétée par l'un comme par l'autre comme une indifférence, – indifférence au regard du règne exclusif des intérêts de la jouissance pour Sade, indifférence dans le respect pour la loi morale qui relègue tous les intérêts sensibles dans une non-relevance au regard de l'impératif pour Kant. Remarquons encore que la variabilité de l'objet interprétée comme indifférence ou comme indifférenciation peut faire penser aussi à Don Juan qui rend successivement indifférente chaque femme pour qu'elle ne prenne pas trop vite les traits d'une Elvire ou d'un spectre qui viendraient lui demander des comptes sur sa jouissance.

Mais le thème de la variabilité des objets pulsionnels selon Freud ouvre bien d'autres possibilités : ne serait-ce que par sa dernière phrase qui est d'une subtilité redoutable : la fixation précoce d'une pulsion à un objet, est-il dit, bloque la mobilité pulsionnelle en résistant à sa « Lösung » : ce terme désigne aussi bien la dissolution du lien exclusif à un objet précoce que la résolution d'une pulsion par l'expérience de plaisir qui dénoue

momentanément la tension pulsionnelle. Ne pas pouvoir abandonner certains objets et ne pas pouvoir trouver d'objets qui permettent le plaisir car ils sont substitutifs, représentent donc deux aspects d'une même fixation. Mais l'intéressant pour le propos ici retenu est que la possibilité du plaisir se lie à la possibilité de renoncer à certains objets sans que pour autant la séparation exige nécessairement une indifférenciation des objets.



La culpabilité au féminin : un cauchemar

Prenons un exemple : au moment d'avoir peut-être à renoncer à l'amour d'un homme qui s'éloigne d'elle et qu'elle attend, une femme, la veille du jour où elle a un rendez-vous avec cet homme, fait le rêve suivant : elle est dans une file d'attente avec sa fille, il règne dans cet endroit une atmosphère pénible, qu'elle décrit par l'expression « aller à l'abattoir ». Elle quitte un moment ce lieu pour aller faire des courses dans le quartier animé de la ville en empruntant pour ce faire une belle voiture, mais réalise alors qu'elle n'est plus avec sa fille, que, mourir pour mourir, elle aurait bien dû ne pas laisser cette dernière seule, qu'elle s'empêche, en étant partie, de profiter de ces derniers moments de vie avec sa fille, et elle se réveille horrifiée de ce cauchemar, avec le sentiment qu'elle a éprouvé exactement ce qu'éprouvaient les Juifs pendant la guerre, réalisant qu'ils allaient mourir.

De nombreux liens associatifs surgissent pendant la séance d'analyse : son ami lui a dit récemment : je vais venir voir ta fille, et sa fille, ces derniers temps lui reprochait de trop sortir le soir. Enfin la belle voiture la ramène aux propositions récentes d'un autre homme qui a, lui, une belle voiture, contrairement à celui qu'elle attend. De plus l'attente de la mort la renvoie à ce dont on accuse parfois les Juifs, d'être restés passifs, et ceci se rapporte aussi à une phrase de son ami qui se disait, lui, passif avec les femmes, un jour où il parlait de ses rapports avec une autre femme que ma patiente, autre femme pour qui justement il risque de la quitter, ce qui a provoqué cette attente angoissée.

On ne dira pas, à l'écoute d'un tel rêve que cette femme ignore la culpabilité, puisque ce cauchemar met en scène une sorte de tentative désespérée pour prendre sur elle la « faute » d'un homme. La culpabilité est même doublement mise en scène dans ce cauchemar : dans sa couche la plus radicale, le pressentiment d'aller à un rendez-vous comme à l'abattoir renvoie cette femme à l'expérience de malheur et d'humiliation dont la situation des juifs menacés offre souvent dans les rêves le matériel signifiant. Nulle subjectivation n'est possible dans ce registre, c'est-à-dire nul acte n'est représentable par lequel un humain se ferait l'origine d'une violence, quitte à se sentir coupable d'en prendre la responsabilité, quitte aussi à se sentir solidaire des autres humains élevés, par le refoulement même de cette violence partagée, à l'universalité des sujets d'une loi morale. Telle est en effet, dans la sexualité masculine la manière dont se construit pour une part la culpabilité et le rapport des actes à la loi morale.

Il n'en est pas ainsi pour cette patiente, et la subjectivation suit d'autres voies. Par rapport à l'expérience de souffrance que réveillent ses difficultés présentes, le thème de l'attente de la mort avec l'accusation de passivité portée contre les Juifs est l'aveu d'une sorte de honte radicale d'exister qu'il faudrait comparer au signe de refus d'avoir été que fait le personnage de Sygne de Coûfontaine dans *L'otage* de Claudel, signe sur lequel Lacan a naguère attiré notre attention⁴. Mais dans le cauchemar de ma patiente ne se signifie nul refus d'avoir vécu adressé à un autre, seulement une figuration sans appel d'un espoir condamné.

Sans appel ? ce n'est pas tout à fait vrai, puisqu'il y a dans ce cauchemar une autre incidence de la culpabilité qui constitue, elle, une construction subjective qui a pour effet de limiter le sentiment brut du malheur : dans ce rêve, la patiente se raconte qu'elle est coupable de n'être pas assez présente auprès de sa fille à l'approche de la mort, et trop préoccupée au goût de cette dernière par ses relations à des hommes. D'une part la culpabilité ne porte plus sur l'être même, dans ce registre, et d'autre part l'allusion aux courses à faire permet que se signifie le remplacement d'un homme qui n'a pas de voiture par un autre qui en a une belle. Au sein de cette attente passive d'une mort subie et non appelée se fait entendre une culpabilité plus négociable. Les reproches de sa fille renvoient à autre chose que l'attente inexorable d'une mort où elle ne pourrait pas même être là

avec cette dernière. Un homme avec voiture contre un homme sans voiture, cette substitution d'objet rend possible une culpabilité secondaire et érotisée. L'érotisme ou le pulsionnel borde donc dans ce rêve, comme c'est en général le cas, l'angoisse portant sur l'identité menacée, et on saisit assez bien aussi comment le pulsionnel se constitue en limitant la pulsion de mort, en en répétant quelque chose tout en la déplaçant. L'érotisation transforme et sublime la pulsion de mort, sans la refouler à proprement parler, c'est-à-dire sans recourir au scénario imaginaire de la faute et de la castration qui construit certains humains qu'on appelle hommes par la corrélation du « ravalement » de la souffrance éprouvée et de l'universalisation de la culpabilité.

Kant avait tort, sans doute, de dire que les femmes ignorent la culpabilité, mais il n'avait pas tort de sentir qu'elles la vivent autrement que les hommes : par une dépossession d'elles-mêmes qui n'a d'autre recours que ce retour à des situations typiques de cette attente du pire. La culpabilité est massive, elle ne se lie pas à la figuration d'un désir de meurtre où s'abolirait la distinction entre soi et l'autre et entre la haine et l'amour – comme c'est souvent le cas dans les rêves de culpabilité faits par des hommes. Cette culpabilité ne s'apaise par aucune construction où le phallus viendrait représenter ce qu'il faut perdre pour que la faute en soit allégée.

Le cauchemar par lui-même donne une forme à l'expérience anticipée d'une dépossession qui porte sur l'être de la rêveuse, il donne un profil à la crainte d'une rupture amoureuse en la rendant funeste. Les femmes ont une certaine capacité à vivre et à se représenter des situations sans recours, pas même le recours d'une loi qui leur interdirait quelque chose, la seule limite à la menace étant dans sa représentation aggravée. Or, c'est dans l'étoffe même de la souffrance qui défait l'existence que se tisse le scénario érotique : le sourire qui permet à la rêveuse d'émerger de son cauchemar transforme la culpabilité ; la substitution de l'homme à la belle voiture à celui qui part est une invention qui permet la sortie du cauchemar au sein même de l'angoisse qu'il figure. La substitution ne rend pas équivalents les objets de désir, elle ne les relègue pas dans une même insignifiance au regard d'une loi qui arrimerait le sujet à des principes idéaux qui garantiraient, justement par leur constance, l'indifférence des objets

auxquels il convient de renoncer. Non, notre rêveuse invente une substitution qui oppose un objet à un autre par l'attribut voiture, cette comparaison permet une hiérarchisation des deux registres de l'angoisse, et elle rend possible un sourire dans le cauchemar, ce que je nommais sublimation plutôt que refoulement. Lorsque s'instaure un refoulement, l'identification à un idéal « ravale » les objets pulsionnels, les constitue en série où ils sont substituables et indifférents au regard justement de la loi qui redéfinit le sujet. Il y a sans doute une corrélation entre la relégation des objets et l'effet de subjectivation dont parle Lacan lorsqu'il dit qu'un sujet est ce qui représente un signifiant auprès d'un autre signifiant. Un objet en vaut un autre et un signifiant en vaut un autre puisque leur place seule assure au sujet de se constituer dans l'éclipse qui les conjoint ; l'opposition entre la belle voiture et l'homme qui n'en a pas a une autre fonction. La belle voiture se rit d'une abolition qui ne saurait être pensée ici comme éclipse du sujet : lorsqu'il y a abolition il n'y a pas sujet, et lorsqu'il y a émergence d'un sujet, c'est par une dérision de l'abolition qui n'est pas une éclipse. La belle voiture n'est pas un signe – au sens où Lacan dit que le signe représente quelque chose pour quelqu'un⁵ –, elle n'est pas non plus exactement un signifiant pour la raison susdite, elle est plutôt la figuration d'une autre présence possible qui du coup rend vivable l'absence. Un homme à belle voiture au lieu d'un homme qui part, cette ressource du rêve n'ouvre pas à une sérialité indéfinie des objets, justement parce que ce symbole est symbole d'une présence possible et d'une absence dès lors représentable. *Un* autre objet suffit, il n'est pas nécessaire pour érotiser l'angoisse que la substitution soit indéfiniment ouverte, et la nécessité de passer à un autre ne déprécie pas l'objet en général : le rêve retient un caractère de l'objet qui déserte et sur le mode ludique de l'opposition, invente un recours possible par la belle voiture. Il suffit que cette opération permette l'émergence hors du cauchemar qui n'en est pas l'oubli, puisque le matériel qui réalise cette émergence reste référée à l'objet qui manque ; c'est en ce sens qu'il n'y a pas de ravalement de l'objet ni de refoulement de l'angoisse la plus radicale, mais qu'il y en a une transformation. Dira-t-on que les femmes ne sont pas des sujets ? Posons plutôt qu'elles deviennent des sujets autrement que les hommes, par un mode spécifique de sublimation ludique de ce qui, dans leurs désirs, cause souffrance et culpabilité.



La culpabilité chez Kant et sa logique

Ce prologue doit permettre d'aborder autrement la compréhension des morales de l'impératif catégorique et de la transgression : autrement, c'est-à-dire en en faisant un destin de pulsion qui a sa raison d'être mais qui ne saurait valoir comme norme inconditionnée de vérité, car certaines des affirmations de la morale kantienne, présentées comme évidentes rationnellement, se révèlent obscures dès lors qu'on remarque que d'autres destins de la culpabilité que la moralité sont réels donc possibles, c'est-à-dire concevables.

Depuis 1763 — depuis *L'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* —, et de façon constante dans les textes ultérieurs qui définissent le rapport de nos actes à l'universalité d'une loi qui juge leur maxime, le concept de la culpabilité, chez Kant, est double : l'expérience de la culpabilité, c'est d'abord l'expérience d'être surpris par un impératif qui fonde notre conscience morale et par rapport auquel nous nous sentons toujours en défaut. La logique du conflit réel (*realer Widerstreit*) présuppose l'opposition de deux forces, effectives l'une et l'autre : à la conscience de notre détermination par la loi s'oppose la conscience que nos intérêts sensibles résistent à l'impératif inconditionné de la moralité. Les formules de Kant se précisent tout au long de son œuvre en confirmant cette même ligne directrice. En 1763, Kant insiste sur l'expérience de l'infraction en tant qu'elle présuppose à la fois la reconnaissance de la loi et la réalité d'une force qui y contrevient. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et dans la *Critique de la raison pratique* (1788), il définit l'autonomie de la volonté, et le respect comme sentiment négatif, c'est-à-dire comme fait de la raison qui « terrasse la présomption » de la sensibilité, qui met à l'écart ce qu'elle réclame, cette mise à l'écart étant l'effet même de la présence paradoxale de l'inconditionné dans l'existence sensible dite encore pathologique. Dans les textes tardifs comme l'*Essai sur le mal radical* (1793), ce chapitre fameux de *La religion dans les limites de la simple raison*, l'idée même de mal radical et non pas originaire fait du penchant au mal l'opposition non hasardeuse à notre

enracinement préalable dans l'ordre de la loi. Une volonté originellement mauvaise, soit une volonté qui voudrait détruire la loi est déclarée « manifestement impossible », c'est-à-dire que le mal radical doit être attribué à une volonté qui contrevient à ce qui pourtant la fonde, et la logique du conflit réel est rappelée par Kant comme étant l'opérateur logique de ce rapport à la loi qui s'accompagne toujours, « pour nous autres hommes », de la conscience de l'infraction. Tel est le premier versant de la culpabilité qui fonde, selon Kant, l'être humain comme tel, fût-il un criminel prisonnier dans son cachot : être surpris par une instance inconditionnée, qui définit ce que nous devons et par rapport à laquelle nous sommes toujours en défaut.



L'universel sériel et l'inconditionné : quel rapport ?

Mais le rapport à la loi a aussi selon Kant un autre visage : le ravalement du pathologique, c'est-à-dire de l'existence sensible en tant qu'elle nous affecte de manière toujours particulière, est la condition anthropologique qui transforme toute intention d'acte qui a un contenu en un prétexte à exercer l'épreuve logique de l'universalisation de la maxime : même si nos actes dans leur matérialité sont différents et spécifiques, le fait qu'ils soient susceptibles d'être soumis à l'épreuve de l'universalisation de leur maxime les transforme en simple matériau pour le formalisme de la loi, et transforme le sujet moral en personne, en instance pour qui la loi vaut, quels que soient ses désirs : une personne en vaut une autre, c'est ce qui définit le sujet de la moralité et du droit, c'est-à-dire que l'universalité de la personne est censée être le commentaire rationnel de la surprise par la loi inconditionnée qui ravale en nous le pathologique. Pour tout humain la loi vaut, cela veut dire non plus que la loi surprend toujours mon être sensible, mais que, quels que soient mes actes, ils ne valent que par leur confrontation à un impératif d'universalité qui les rend équivalents les uns aux autres et qui rend les sujets de la loi équivalents les uns aux autres. L'universalisation de la maxime de nos actes comme épreuve de leur moralité transforme l'expérience d'être en défaut par rapport à un impératif inconditionné en indifférenciation relative de la matière de nos

actes au regard de l'universalité dont ils sont capables pour une volonté. Une fois, donc, la culpabilité, c'est la présence de l'inconditionné dans le conditionné, une autre fois la culpabilité est l'occasion de cette redéfinition du désir comme volonté, – pourvu que nos désirs soient la simple occasion de définition d'un universel. L'inclination sensible est alors un cas où se définit un principe, ce qui est tout différent de l'expérience d'être en défaut par rapport à une instance transcendante et fondatrice. L'inconditionné, c'est la surprise d'être devant la loi, l'universalité, c'est l'épreuve formelle par quoi nos actes acquièrent une mesure commune et par quoi les sujets deviennent des personnes équivalentes, ou même identiques au regard de la loi : « agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse toujours valoir en même temps comme loi d'un monde humain possible. » Qui ne voit qu'être en défaut par rapport à un impératif fondateur est une notion tout à fait distincte, rationnellement, de cette opération formelle par laquelle les actes et les sujets deviennent équivalents car universalisables ? Or, lorsque nous lisons Kant nous pensons ensemble ces deux aspects de la moralité, nous faisons comme s'ils étaient une seule et même chose, et nous ne nous posons plus de question ; le « pour tout homme » nous paraît être l'explicitation naturelle du défaut devant l'impératif absolu. Mais l'inconditionnalité de l'impératif n'a rien à voir logiquement avec une universalité sérielle des actes et des sujets de la loi. Chacune de ces idées est claire, et elles sont distinctes l'une de l'autre.

Qu'est-ce donc qui produit l'évidence illusoire de cette identité sinon le fait que le seul point commun aux deux versants de la moralité, c'est le ravalement du sensible ? Le commandement inconditionné ne devient homogène à l'épreuve d'universalisation de la maxime de nos actes que si nous envisageons l'un et l'autre comme mise à l'écart méthodique du pathologique : l'inconditionné, c'est l'expérience de la rupture produite en nous par le surgissement d'un commandement qui nous fonde ; l'universel, c'est l'indifférenciation des cas et des sujets produite par l'épreuve formelle à laquelle nous soumettons nos actes. L'inconditionné ne devient identique à l'universel que si ce qui les instaure l'un et l'autre, c'est le ravalement du pathologique.



La morale de l'universel : vérité d'un concept ou vérité d'un fantasme ?

Dans le cauchemar de la patiente dont je suis partie, un impératif inconditionné se faisait jour : il faut renoncer à un homme qu'on aime même si c'est « aller à l'abattoir », mais aucune instance universalisante ne faisait de ce renoncement nécessaire un cas d'une épreuve valant pour tout humain. La substitution d'un objet à un autre est une manière d'inventer en rêve une possibilité de séparation lorsqu'elle s'impose ; on dira que l'impératif en question n'est pas de même nature que l'impératif catégorique kantien, que c'est encore un impératif conditionné, pourtant, en tant qu'il commande un renoncement inconditionnellement il a le même statut. La différence entre la nécessité d'effectuer une séparation et l'impératif moral consiste dans le fait que nulle instance transcendante ne fonde le premier : l'obligation se présente comme une nécessité brute, liée au départ d'un homme aimé, ce dont il faut prendre acte, faute de devenir folle et d'halluciner sa présence, ce qui ne correspond pas à l'aspect juridique de l'impératif catégorique qui définit en principe un ordre d'obligation supérieur à toute nécessité de fait, un rapport à la loi en général qui fonderait notre qualité d'humain de telle manière que l'effet de souffrance produit par la présence de la loi, lorsqu'elle met à l'écart les désirs, ne serait qu'une conséquence de ce que Kant nomme l'autonomie, c'est-à-dire l'appartenance à *un ordre juridique qui rompt une fois pour toutes avec les servitudes du pathologique*. Or, c'est à une telle rupture accomplie une fois pour toutes que le rêve de la patiente ne croit pas. Qu'un renoncement s'impose inconditionnellement n'ouvre à aucune idéalisation du principe au nom duquel il est imposé ; c'est bien pourquoi la substitution d'objet, en retenant un caractère du premier objet – pas de voiture – qui se trouve transféré sur le second – l'autre a une belle voiture –, évite l'idéalisation du principe qui oblige à renoncer. Le renoncement a à s'effectuer sans que le fait de l'amour se sépare du droit d'une autonomie qui le nierait ou le ravalerait au rang d'amour pathologique. Mais du coup, aucune sérialité des objets ne se dessine dans ce rêve : les objets ne sont posés comme tous équivalents que lorsqu'ils sont ravalés au regard d'une loi qui oppose les faits au droit. Dans le cauchemar analysé, au contraire,

la rêveuse peut passer d'un objet à un autre car elle forge une transition imaginaire et une différence. La rêveuse prend les hommes un par un, pourrait-on dire en paraphrasant la formule de Don Juan, mais l'arithmétique du désir a ici une toute autre portée que pour le héros masculin ; il s'agit du passage d'une singularité à une autre qui prend acte d'une perte, mais en l'allégeant par l'humour d'une substitution. Ce que les psychanalystes appellent la castration, c'est-à-dire le fait que nos désirs ne sont pas tout-puissants, et que ceci nous surprend comme un cauchemar, ne se lie naturellement à aucune formalisation de l'existence qui permettrait de décider a priori à quoi il faut renoncer pour que notre vie reste arrimée à des principes qui empêchent les surprises désagréables.

On pourrait donc développer la remarque kantienne sur l'amoralité des femmes en disant que pour ces dernières, lorsqu'il s'agit de limiter les prétentions du pathologique, soit de nos désirs, ce processus a lieu sans que les faits soient déconsidérés par un droit ; en d'autres termes, il n'y a pas d'idéalisation du principe qui enjoint de renoncer, même s'il y a une nécessité de renoncer. Dès lors on peut se demander si la différence du fait au droit qui le juge n'est pas elle-même une construction, intéressante, certes, en tant qu'elle permet un certain renoncement appelé autonomie, mais relative, dans sa « vérité » à certaines organisations de désir, celles qui ont intérêt à rendre interchangeables les objets de désir pour qu'un renoncement à un objet puisse s'effectuer. Il s'agirait alors de la vérité d'un fantasme, indissociable du type de transformation pulsionnelle qu'il rend possible, et non pas de la vérité d'un concept. Certes, pour les femmes comme pour les hommes l'impératif catégorique fait sens intellectuellement. Mais puisqu'il ne s'impose pas sans s'accompagner de l'effet de mise à l'écart qu'il produit sur notre faculté sensible de désirer, la question se pose de savoir si l'explicitation de son pouvoir d'obligation en termes d'universalisation de ses points d'application ne tient pas à ce qui, dans certaines organisations de désir, met à l'ordre du jour la relégation du pathologique au « coup par coup » tout en se résumant par le « une fois pour toutes » de la séparation entre l'impératif et les désirs empiriques qu'il permet de reléguer en bloc.

S'il y a un sol commun entre Kant et Sade, comme le suggérait Lacan, n'est-ce pas du point de vue de cette corrélation caractéristique entre la position d'une loi dont l'inconditionnalité s'exerce par la relégation du sensible, une fois pour toutes, ce qui instaure le droit, et l'exercice répété de cette épreuve au coup par coup, c'est-à-dire universellement, par la mise à l'écart des désirs en soi-même ou en l'autre ?

Qu'on lise la *Philosophie dans le boudoir de Sade*, le *Don Juan* de Molière, ou la *Critique de la raison pratique* de Kant, ce qui frappe en effet c'est une remarquable corrélation entre la sérialité indéfinie des objets du désir et le sacrifice de tous ces objets au nom d'un idéal posé comme absolu, et qui varie dans ces trois cas : chez Sade, c'est le plaisir du libertin, sans autre titre que son affirmation qui justifie qu'on lui sacrifie tout, tout agrément de l'autre ou tout attachement du sujet qui l'éprouve ; dans le cas de Don Juan, comme l'a récemment souligné Monique Schneider⁶, la célébration des conquêtes à l'échelle de l'univers et au coup par coup s'accompagne d'une clause qui restreint la jouissance au moment où « un beau visage » commande la relégation de la série entière : « Dès qu'un beau visage me le demande, si j'en avais dix mille je les donnerais tous » (acte I, scène 2) ; enfin chez Kant, on sait assez que le « fait de la raison », en nous introduisant à l'ordre de la volonté rationnelle, renvoie en bloc tous nos désirs dans le registre de ces plaisirs et déplaisirs qui, n'étant capables d'aucune détermination a priori, pâlisent tous également dans leurs particularités puisque seule leur capacité à servir de matériau à une loi non contradictoire d'un monde humain possible les inscrit dans la moralité.



On peut discuter pour savoir si le terme de sacrifice décrit avec pertinence, dans chacun de ces cas, la position détachée de l'inconditionné par rapport à l'universalité sérielle des termes qu'il relègue. Il faudra examiner ce point avec soin car c'est sans doute par lui que se différencient le rigorisme kantien, le défi don juanesque et l'impassibilité sadienne, mais il importe de noter que ces trois solutions se laissent décrire par une même logique de l'universel et de l'inconditionné qui préside à la détermination d'un

Souverain Bien. Est-ce à dire que les femmes ou les humains identifiés à une femme se conduisent en se passant de cette référence au Souverain Bien des philosophes, fût-il, comme celui de Kant, de forme pure ?



NOTES

1. E. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. M. David-Ménard, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 126.
2. S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. X, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1946, p. 215.
3. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 153. Sur ce point, cf. M. David-Ménard, *L'hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Paris, 1983, p. 205.
4. J. Lacan, *Le Séminaire, livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 325-326.
5. J. Lacan, *Séminaire XI, op. cit.*, p. 144.
6. M. Schneider, *Don Juan et le procès de la séduction*, Paris, Aubier, 1994, p. 124-125.