

Pour une lecture lacanienne de Kant : l'éthique et la morale

Pierre MARCHAL

(165) Pour **Lacan**, **Kant** occupe certainement une place centrale dans l'histoire de la pensée morale, en ceci qu'il « libère le champ de la loi morale ». Je fais ici l'hypothèse qu'il convient d'entendre cette « libération » au sens le plus radical. **Kant** serait alors celui qui instaure, en lui réservant un espace propre, le champ de la moralité. Ou plus exactement encore, pour reprendre une distinction qui n'est pas proprement kantienne, mais à laquelle **Lacan** fait référence dès le début du séminaire : *L'Éthique de la Psychanalyse*¹, le champ de l'éthicité. Au point qu'il faudrait soutenir qu'il n'est pas d'éthiciens avant **Kant**. Au plus, des moralistes ! A entendre : des sociologues de la morale.

Or, comme le souligne **Lacan**, « l'éthique commence encore au-delà ». Au-delà des figures historiques où est venue et vient encore s'inscrire l'exigence éthique. « *L'éthique, ce n'est pas le simple fait qu'il y a des obligations, un lieu qui enchaîne, ordonne et fait loi de la société* ». L'éthique « commence au moment où le sujet pose la question (166) de ce bien qu'il avait recherché inconsciemment dans les structures sociales – et où, du même coup, il est amené à découvrir la liaison profonde par quoi ce qui se présente à lui comme loi est étroitement lié à la structure même du désir. » (*L'Éthique*, p. 92).

Trois termes sont à l'oeuvre dans cette lecture que **Lacan** fait pour nous de l'éthique : le bien, la loi et le désir. Ce qui permet au sujet d'accéder au registre de l'éthique, c'est l'émergence d'une question : le bien devient problématique. C'est là une rupture, effet d'un doute, dont nous ne soupçonnons pas assez la radicale ampleur et dont **Lacan** repère les prémisses chez **Sade** lui-même. Ce qui s'articule dans l'oeuvre sadienne, c'est bien – aux dires de **Lacan** – « une préparation de la science par une rectification de la position de l'éthique ». Ou encore : « *Sade est le pas inaugural d'une subversion (...) dont Kant est le point tournant, et jamais repéré, que nous sachions, comme tel.* » (*Écrits*, p. 765).

Il faut nous arrêter un moment à cette dernière remarque de **Lacan**. Que, dans le champ disciplinaire de la philosophie, cette parenté de *Kant avec Sade* n'ait pas été reconnue – ou, faudrait-il dire, construite –, témoigne de ce que l'éthique est restée liée à la spéculation philosophique. Et donc, malgré l'effort kantien, liée aux morales, qui ne pouvaient repérer chez **Sade** qu'une anti-morale, restant sourdes à la déconstruction éthique qui s'y disait. On pourra bien sûr m'objecter que cette distinction « éthique vs morale » est elle-même l'effet du travail philosophique, puisque c'est dans la foulée de **Kant** que les philosophes spéculatifs allemands ont

¹ Paris, Seuil, 1986.

proposé cette distinction. Mais, faute de s'en donner les moyens, cette dissociation est restée sans effet ². On pourrait dès lors avancer l'hypothèse suivante : l'intérêt de la construction lacanienne qui rapproche **Kant** de **Sade** est précisément de rendre opératoire l'instance de l'éthique. En opérant de la sorte, **Lacan** déchiffre chez **Sade** « *la vérité de la Critique* » et lui confère tout son poids (167) subversif : c'est-à-dire qu'il tire l'éthique, prolongeant en cela le geste kantien, hors du champ de la spéculation philosophique.

Pour mieux repérer cette subversion sadienne de **Kant** opérée par **Lacan**, rappelons ici brièvement le mouvement même de la pensée éthique du philosophe de Königsberg. Et d'abord comment cette éthique s'articule au constat qui clôture la *Critique de la Raison Pure*, à savoir que les spéculations métaphysiques ne débouchent sur aucune connaissance qui ne serait pas aporétique. Il y a là un verdict sévère porté sur la tradition métaphysique, du moins du côté de la connaissance. Cela dit, il faut bien vivre ! Mais du côté de l'agir, sommes-nous dans les mêmes contradictions ? Vivons-nous dans la jungle ? Sommes-nous livrés à la loi du sur-vivre ? Ou, au contraire, « *existe-t-il une loi qui serait le repère pour les hommes de bonne volonté et ne relèverait ni du caprice, ni de l'arbitraire de chacun ? Existe-t-il une éthique universelle ?* » ³. La réponse kantienne est, on s'en doute, positive. Mais ce dont il convient de prendre la mesure, c'est qu'il s'agit moins ici de construire une science de l'éthique que de l'instituer. Ainsi donc, il importe peu de savoir s'il existe une éthique universelle. On verra par la suite que **Kant** récusera tout contenu éthique comme universel ; seule l'exigence d'une formalité éthique peut être, à ses yeux, universalisable.

La *Critique de la Raison Pratique* débutera par la notion de devoir. Point de départ adéquat en ceci que le devoir est précisément réputé comme universel et couvrir le champ entier de l'agir. Y compris même l'agir de savoir, ce dernier étant en effet commandé par l'idée qu'un effet doit avoir une cause. La deuxième étape consistera à définir la « *bonne volonté* ». Ce qui ne sera pas sans conséquence importante sur l'idée même du bien. D'une part, *cette « bonne volonté » est dissociée de la fin de l'agir* : ce qui rend bonne la volonté, ce n'est pas le bien qu'elle recherche, ce n'est pas le contenu qui (168) viendrait remplir le désir que nous avons d'agir. D'autre part, elle est articulée au devoir : est bonne une volonté qui ne répond qu'à cette seule exigence *du devoir*, indépendamment de toute considération de contenu.

C'est précisément cette référence unilatérale au devoir qui permet à **Kant** d'introduire l'instance de la Loi, autour de laquelle il va agencer toute sa « *métaphysique des mœurs* ». Éthique de la loi plutôt que morale du bien. Mais cela suppose que l'on épure encore l'idée du devoir et que l'on distingue l'agir *conformément* au devoir (légalité) de l'agir par devoir (moralité, légitimité). C'est ce dernier qui nous importe ici, en ce qu'il exclut toute référence à un « *bien* » quelconque et se caractérise par la seule obligation, c'est-à-dire l'impératif : la Loi en tant que loi. D'où la définition du devoir donnée par **Kant** dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* : « *Le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect de la loi* » ⁴. Il est donc logique que cette loi elle-même ne se réfère à aucun contenu. Ce serait là encore la fonder sur l'empirie de ce qui est, alors qu'elle ne peut se définir que par sa forme, renvoyant par là à ce qui doit être a priori. De cette forme, **Kant** donnera la formule avec l'Impératif catégorique : Fais en sorte que la maxime de ton action puisse être prise comme une maxime universelle. On entend bien, dans cette formule, qu'il n'est question d'aucun contenu, d'aucun bien et que le critère d'universalité se réfère directement, au-delà de tout impératif hypothétique, à la pure formalité du devoir. S'il y a

²On peut se référer par exemple à Schelling pour qui la distinction « morale vs éthique » recoupe l'opposition « individuel vs collectif ». On voit bien qu'on est là en deçà du seuil de l'éthique telle que Lacan tente de l'approcher.

³R. SUBLON, *Fonder l'éthique en psychanalyse – Du Bien à la Loi*, Paris, FAC Editions, 1982, p. 69.

⁴Edition des Oeuvres philosophiques, Ed. de la Pléiade, tome II, p. 258.

possibilité d'imposition universelle d'une éthique, ce ne peut être que fondée sur l'universalité du devoir. Autrement dit : rien n'est ici imposé au nom d'un sur-moi universel. Seul est reconnu le principe de devoir qui nous structure.

C'est pour cette raison que, se posant la question de l'origine de cette loi, **Kant** ne pourra la repérer que dans (169) la Raison elle-même, dans ce qu'il lui faut nommer cette faculté d'universalisation. Il apparaît dès lors – et c'est ici un point capital, me semble-t-il, pour apprécier l'intérêt de la lecture lacanienne de **Kant** – que *la Raison est fondamentalement pratique*. Lui conférer, comme le faisait jusqu'alors la tradition philosophique, une portée théorique, c'est se condamner à errer dans les apories dénoncées par la *Critique de la Raison Pure*. Alors que la métaphysique pré-kantienne s'égarait dans la contemplation des noumènes, la *Critique de la Raison Pure* Pratique reconnaît la véritable nature de cette Raison : pratique, elle n'a plus pour tâche de spéculer mais d'établir ses propres postulats dont le premier est l'autonomie, fondement de la liberté du sujet. Ce qui d'ailleurs introduit immédiatement une difficulté majeure : comment la liberté est-elle possible dans le monde phénoménal où tout est déterminé ? C'est que, répond **Kant**, l'homme est fondamentalement divisé par une double appartenance au mode sensible (celui des phénomènes) et au monde intelligible (celui de la raison). Déterminé dans le monde sensible des phénomènes, libre dans celui, intelligible, de la raison.

C'est à ce point précis que **Kant** se permet de réintroduire les fameux noumènes, pourtant destitués par la *Critique de la Raison Pure*. Mais, ils changent de statut : ils ne sont plus – ils ne peuvent l'être – des contenus de connaissance renvoyant à un statut ontologique qu'ils ont définitivement perdu ; ils sont les conditions mêmes de l'exercice de la liberté. Vidés de toute ontologie, ils se voient accorder une portée pratique, une signification éthique. D'où les deux autres postulats de la Raison Pratique : *l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu*. Et **Lacan** de commenter :

« Du coup, les postulats où celle-ci s'achève (la Critique de la Raison Pratique) : l'alibi de l'immortalité où elle refoule progrès, sainteté et même amour, tout ce qui pourrait venir de satisfaisant (170) de la loi, la garantie qu'il lui faut d'une volonté pour qui l'objet à quoi la loi se rapporte fût intelligible, perdant même le plat appui de la fonction d'utilité où Kant les confinait, rendant l'oeuvre à son diamant de subversion. Par quoi s'explique l'incroyable exaltation qu'en reçoit tout lecteur non prévenu par la piété académique ». (Ecrits, p. 766)

L'effet que l'on peut espérer de cette subversion, c'est que le sujet s'ouvre à l'intelligence de ce qu'est la Loi, en tant précisément qu'elle se trouve articulée à la structure même du désir. On voit bien comment **Lacan** reprend l'éthique kantienne pour la prolonger plus loin encore, du côté de la structure du désir humain. **Kant** a déplacé le champ de l'éthique du Bien à la Loi. **Lacan** repère dans cette loi ce qu'il en est de la structure du désir. Loi de l'exogamie, liée exemplairement à ce qui structure le désir, à savoir : le désir d'inceste. Et si le sujet ne découvre pas toujours et tout de suite « *ce désir dernier que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir d'inceste* », s'il recule souvent devant l'horreur et l'angoisse de cette découverte, il fait l'expérience que son désir a rapport à l'interdit, à ce qui lui est barré définitivement :

*« (...) il découvre ce qui articule sa conduite d'une façon telle que l'objet de son désir soit toujours maintenu à distance. Cette distance n'en est pas complètement une, c'est une distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui est littéralement proche, au sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch*, dont nous parle **Freud** au fondement de la chose, est son prochain » (L'Éthique, p. 92).*

C'est après avoir rappelé cette position de l'éthique, au-delà de toute obligation morale, dans son rapport à la loi comme ce qui structure pour nous le désir, que **Lacan** avance ce qu'il nomme sa thèse : « *Ma thèse est que la loi morale s'articule à la visée (171) du réel comme tel, du réel en tant qu'il peut être la garantie de la Chose* ».

Et il ajoute immédiatement – ce qui n'est pas sans intérêt pour notre propos : « *C'est pourquoi je vous invite à vous intéresser à ce que nous pouvons appeler l'acmé de la crise de l'éthique et que je vous ai désignée dès l'abord comme liée au moment où paraît la Critique de la Raison Pratique* ». (*L'Éthique*, pp. 92 et 93).

Comment dire plus clairement l'invitation qui nous est faite par **Lacan**, de repenser l'éthique kantienne dans les catégories dont il se sert lui-même pour formaliser l'expérience de l'analyse, à savoir : le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. Ce à quoi je ne me risquerai pas ici, faute de préparation. Mais, dans la foulée de ce que nous indique **Lacan**, en nous faisant remarquer que « *l'éthique kantienne surgit au moment même où s'ouvre l'effet désorientant de la physique, parvenu à son point d'indépendance par rapport à das Ding, au das Ding humain, sous la forme de la physique newtonienne* » (*L'Éthique*, p. 93), je voudrais dire quelques mots de l'articulation, repérée par **Lacan** à plusieurs reprises, entre le réel – ou plus exactement « *la visée du réel* » – et la science moderne. Ce qui devrait nous permettre de penser autrement le rapport de la science et de la psychanalyse.

Il nous faut prendre, à ce propos, la juste mesure de l'épistémologie contemporaine qui tente de thématiser l'activité scientifique, moins comme une maîtrise incontestée du monde – telle était la visée positiviste du scientisme –, que comme l'effort de prendre en défaut cette maîtrise du symbolique. C'est la bien connue théorie de la falsification dont le ressort est bien, me semble-t-il, l'impossibilité à dire le réel. Alors que la théorie vérificationniste se soutient d'une idée de la science comme accumulatrice de faits prouvés, cette épistémologie de la falsification au contraire, assure notre certitude sur nos erreurs. Plutôt que de savoir ce qui est, nous ne (**172**) pouvons savoir que ce qui n'est pas. Il y aura donc davantage de gain théorique à falsifier une théorie qu'à la vérifier. Ce qui revient à dire que nous n'avons accès à la vérité que par la succession de ses négations. Ne pourrait-on pas entendre en écho à cette pratique scientifique, celle à laquelle l'analyse nous a rendus familiers : l'accès à la vérité du sujet, toujours mi-dite, se fait par la tromperie !

C'est là sans doute, davantage qu'une simple analogie, car, tant du côté de la science que de l'analyse, c'est la même dialectique de la vérité et de la tromperie qui est à l'oeuvre. Curieusement et à l'encontre de ce qui se dit trop souvent, inspiré d'une épistémologie positiviste de la pratique scientifique, il faut affirmer que la science n'est pas du côté du maître. C'est l'expert et non l'homme de science qui, au nom de l'autorité que lui confère la reconnaissance sociale, joue au maître. La science elle-même, comme pratique, se situerait davantage de côté de l'éthique. Comme l'analyse. Reste pour le maître la métaphysique – celle-là même dont **Kant** avait dénoncé les contradictions. Et nous savons que le maître ne s'en prive pas.

NNN

Revenons, une fois encore, à **Kant** et au clivage qu'opère la *Critique de la Raison Pratique* entre, d'une part, le sujet connaissant et, d'autre part, le sujet pratique. Un des effets majeurs de cette distinction est de permettre une critique radicale de la tradition morale issue de l'Antiquité et qui nous a été transmise par la scolastique médiévale, à savoir : une identification entre moralité et délibération, entre le Bien et le Savoir. Plus exactement : un rabattement de la pratique sur le théorique, du Bien sur le Savoir. Pour les Anciens, la volonté humaine ne se distinguait de l'appétit animal que parce qu'elle était « *informée* » par la raison. La volonté (**173**) humaine est un « *appétit rationnel* ». Mais cette raison qui vient ainsi caractériser humainement l'appétit, loin d'être reconnue dans sa spécificité pratique, est une faculté théorique qui éclaire la volonté sur sa fin, sur son objet. Dans le prologue de *L'Éthique à Nicomaque*, **Aristote** expose la méthode du moraliste, ce qui, plus encore qu'une définition schématique de la volonté, indique parfaitement l'idée qu'il se fait du travail du moraliste. Travail qui est avant tout d'enseignement, lequel s'il réussit et si l'auditeur – jeune homme de préférence – ne se laisse pas aller à l'« *incontinence* », à la remorque de ses passions, débouchera sur « *la science des actions de la vie* ». Certes, il ne faut pas

s'attendre, remarque **Aristote**, à ce que les raisonnements de cette science morale présentent la même rigueur que les mathématiques. Toutefois, cette relative imprécision ne remettra jamais en cause le principe : dans *L'Éthique*, c'est bien de raisonnement qu'il s'agit. Et ce n'est pas pour rien que *L'Éthique à Nicomaque* s'achève sur la *contemplation* qui lui apparaît comme le bonheur parfait :

« *L'homme dont toute l'activité consiste à exercer son intellect et à le cultiver n'est-il pas à la fois l'homme le plus accompli et le plus aimé des dieux ? (...) S'il se trouve des hommes pour apprécier et pour honorer par dessus tout l'intellect, ils (les dieux) les combleront en retour de bienfaits, considérant que ces hommes prennent soin de ce qu'ils aiment et ne font rien que de droit et de beau. Mais tout cela, c'est le philosophe qui le réalise au suprême degré. Il sera donc le plus aimé des dieux* »⁵.

En introduisant l'idée de la nature pratique de la raison, **Kant** met un terme à cette morale délibérative et spéculative et inverse totalement les termes de la problématique : la raison théorique n'est plus au fondement de notre agir moral ; c'est au contraire la raison pratique qui fonde notre activité théorique et ce par le concept de loi : de ce qui doit être. La moralité se soutient (**174**) désormais du seul impératif catégorique. Lequel est explicitement opposé à l'impératif hypothétique qui caractérise toute morale raisonnante de la délibération. Dans le Théorème III des *Principes de la Raison Pure Pratique*, **Kant** réfléchit sur ce qu'il en est de la mise en oeuvre de cet impératif catégorique :

« *Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement par la forme. La matière d'un principe pratique est l'objet de la volonté* »⁶.

Mais nous savions déjà (Théorème I) que « *tous les principes pratiques qui supposent un objet (matière) de la faculté de désirer, comme principe déterminant de la volonté, sont empiriques et ne peuvent fournir des lois pratiques* »⁷. Il convient donc de faire abstraction de toute matière, de tout objet, au point qu'il ne reste que la *simple forme d'une législation universelle*. La conséquence de ceci est très claire : « *Un être raisonnable ne peut pas du tout se représenter ses principes subjectivement pratiques, c'est-à-dire ses maximes, comme étant des lois universelles* »⁸.

Une conséquence de cet impératif catégorique sera la critique radicale de toute morale du bonheur. **Kant** s'étonne de ce que, bien que « *le désir de bonheur et, partant aussi, la maxime par laquelle chacun pose ce désir comme principe déterminant sa volonté, soient universels, il ait pu venir à l'esprit d'hommes intelligents d'en faire une loi pratique universelle* »⁹. Car en effet, à vouloir universaliser cette maxime : « *Sois heureux* », on ne pourrait aboutir, selon **Kant**, qu'à une complète dysharmonie. Sauf exception fortuite que le philosophe signale ironiquement en citant un « *certain poème satirique à propos de la bonne intelligence de deux époux qui se ruinent : O merveilleuse harmonie, ce qu'il veut, elle le veut aussi; semblable encore à ce que l'on raconte de (175) François Ier, prenant engagement envers Charles-Quint : "Ce que mon frère veut (Milan), je veux aussi l'avoir"* »¹⁰.

Toute la réflexion morale de **Kant** est une critique de ce qu'il nomme – le mot est de lui – l'eudémonisme. Et, d'une certaine manière, **Kant** touche ici ce qu'il y a de plus central dans l'éthique aristotélicienne. Qu'**Aristote** méconnaisse la nature pratique de la raison, cela semble

⁵ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, tome I, Deuxième partie, traduction par R-A. Gauthier et J-Y. Jolif, Louvain, Nauwelaerts, 1970, p. 311.

⁶*Critique de la Raison Pratique*, p. 26 de la traduction de F. Picavet, Paris, PUF, 1961.

⁷Ibidem, p. 19.

⁸Ibidem, p. 26.

⁹Ibidem, p. 27.

¹⁰Ibidem, p. 27

acquis. Mais certains lecteurs contemporains d'**Aristote** contestent le fait que l'on puisse trouver, dans *L'Éthique à Nicomaque*, une éthique du Bien. Ce serait là une thèse de l'aristotélisme moderne, issue d'une relecture post-kantienne d'**Aristote**. Relecture qui précisément s'organise contre tout ce que présente d'insupportable le formalisme éthique kantien.

Quoi qu'il en soit de cette querelle d'exégètes, il semble clair que l'on puisse trouver chez **Aristote** une critique visant à pluraliser le bien. Il ira même jusqu'à avancer que « (s') il existe un bien qui soit un concept un, c'est-à-dire qui puisse être un prédicat commun, ou un bien séparé qui soit une chose-en-soi, ce bien ne saurait évidemment être pour l'homme ni un bien qu'il puisse prendre pour objet de son action, ni un bien qu'il puisse posséder »¹¹. Si le Bien-en-soi existe, il n'a aucun intérêt pour l'éthique, pour cette Science des actions. **Aristote** insiste fortement sur ce point :

« On ne voit guère non plus quel avantage un tisserand ou un menuisier tirera pour son art à lui de la connaissance du Bien-en-soi, ou en quoi on sera meilleur médecin ou meilleur général pour avoir contemplé l'idée en elle-même ! Car, cela saute aux yeux, s'agit-il même de la santé, ce n'est pas la Santé-en-soi qu'examine le médecin, mais la santé de l'homme ; et plus volontiers encore, peut-être, celle de cet homme-ci : car c'est l'individu qu'il soigne »¹².

L'appétit aristotélicien, qui est à l'« arché » de toute action, est donc ce mouvement par lequel un être tend à réaliser son bien particulier. L'animal, doué d'un appétit (176) naturel, tend sans ambiguïté possible – c'est son instinct – à cette fin. L'homme au contraire, en tant qu'il est raisonnable, semble ici délié de toute référence à un bien spécifique. En tous cas, la raison s'installe en tiers entre l'homme agissant et la fin de son action. C'est ici, sans doute, que se signale la divergence entre l'éthique aristotélicienne et celle de l'analyse. Divergence qui s'origine d'une différence de position. **Aristote**, dans *L'Éthique à Nicomaque*, se présente en fait, moins comme un éthicien, que comme un politique. C'est d'ailleurs à la politique qu'est ordonnée l'éthique. Dès le prologue, il se trouve affirmé que le souverain Bien ne peut être autre chose que la fin de la politique – laquelle « est au maximum science ordonnatrice »¹³ – et c'est sur une introduction à cette même politique que l'éthique se conclut. En effet, la contemplation théorique ne peut suffire à assurer la fin de l'éthique : rendre les gens honnêtes. Il faut encore de « bonnes habitudes ». C'est pourquoi la (les) loi(s) est (sont) nécessaire(s), en tant qu'elle(s) possède(nt) une force coercitive. C'est toute la conclusion de l'éthique qu'il faut relire pour saisir combien la politique d'**Aristote** est fondamentalement une pédagogie qui tente de répondre à la question de la transmission de l'idéal éthique¹⁴.

Face à cette solution politique et pédagogique du problème éthique, la position opposée, dont se soutient la psychanalyse, consiste à ne pas permettre que se suture le divorce du sujet et de son bien. De ce qu'il est rationnel – langagier dirait **Lacan** – le sujet perd son ordination naturelle au bien. Au point que l'on puisse pousser cela jusqu'au paradoxe de la *tragédie*. Le cœur même de l'action tragique pourrait se dire en termes kantien, repris par **Lacan** : « La bonne volonté se posant comme exclusive de toute action bénéfique ». C'est dire que la prise du sujet dans la loi éthique le mène à sa propre destruction. Figure du héros tragique, mais aussi figure du héros sadien, qui, comme le souligne **Lacan**, ne fait que (177) prendre au sérieux, c'est-à-dire radicaliser, la position éthique de **Kant**. Ce qui lui fait défaut, au héros sadien, ce n'est en aucun

11 ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit., p. 11.

12 Ibidem, p. 12.

13 Ibidem, p. 2.

14 On voit comment le problème de la transmission est directement lié à la position éthique que l'on défend. Et donc s'il existe une spécificité de la position éthique en psychanalyse, il y aura aussi un mode particulier de transmission.

cas l'éthique. **Sade** est éthique et, pourrait-on dire, parfaitement. Si pourtant, le désir qu'il soutient ne nous paraît pas acceptable, c'est en raison d'une pathologie du rapport social. En cela, il reste exemplaire de la radicalité de l'éthique, dissociant pathologiquement le registre proprement éthique de son inscription dans le social.

L'exemple sadien débouche en fait, comme **Lacan** nous le fait remarquer, sur le constat suivant : c'est que l'éthique, personne n'a jamais pu la mettre en pratique (*L'Éthique*, p. 94). Comment comprendre cette impossibilité ? Peut-être en rappelant qu'en optant pour une position analytique de l'éthique, nous sommes situés hors du champ de la normalité. Le seul accès à la radicalité du questionnement éthique, c'est la clinique qui nous le fournit. Tout comme le héros tragique sadien, le névrosé (qu'il soit hystérique ou obsessionnel) met en existence, sous des formes différentes, cette même pureté du désir barré qui fait le fondement de l'éthique. S'articulerait ici la sublimation, non pas comme dépassement de l'éthique, mais comme jeu dialectique qui permettrait une réalisation allégorique du désir. C'est là, bien sûr, une intelligence que l'on pourra qualifier de « *banale* » de la sublimation, laquelle constituerait notre pain quotidien et ne serait nullement réductible aux « *grandes oeuvres* ». Tout fonctionnement désirant, même le plus quotidien, passe par la sublimation en ce qu'elle suppose un renoncement, un deuil et donc une acceptation de notre position de sujet barré. Le névrosé, au contraire, sera celui pour qui ce deuil ne cesse de se terminer. Il est, comme on l'a dit, dans la célébration de la coupure. Il est le héros annonciateur de ce que, sans lui, nous ne pourrions sans doute apercevoir : l'interdit qui barre notre désir. Le fonctionnement éthique apparaît dès lors plus complexe, puisque dialectisé. Que l'éthique (**178**) ne puisse se réaliser comme nous le dit **Lacan**, c'est peut-être l'indication qu'il lui faut toujours passer par la sublimation, c'est-à-dire *se réinvestir dans une morale*. Sa seule réalisation ne pourrait être alors que pathologique.

On pourra penser qu'il est curieux que notre cheminement dans ce texte – parfois tortueux, j'en conviens – s'achève en ce point précis – la morale – que nous avons tenté, dès le début, d'exorciser pour mettre en évidence le moment éthique. Mais c'est là une question de méthode. L'erreur – et/ou l'errance – des moralistes est de n'avoir pu prendre en compte le moment éthique de cette dialectique morale. Et cela – je l'avais déjà souligné – faute de s'en donner les moyens. La clinique seule peut nous y contraindre. S'il y a un sens à parler d'une lecture lacanienne de **Kant**, c'est bien à souligner ce rapport à la clinique grâce à laquelle, par **Lacan**, nous pouvons lire aujourd'hui, rétrospectivement, « *la vérité de la Critique* ».