

Ni Foucault ni Lacan. De la Loi, entre éthique et finitude

Thomas Bolmain
Université de Liège

Abstract

Neither Foucault nor Lacan: On Law, between Ethics and Finitude

After highlighting Foucault's *ambivalent position* with regards to psychoanalysis, this paper first shows that Foucault's *critical thought*, insofar as it finds its condition of possibility in modern philosophy understood as a *theoretical discourse on human finitude*, must imperatively be complemented in the vicinity of psychoanalytical *praxis-discourse*: the ethical and political issue of the *finished and desiring subjectivity* can thus be examined anew. On the basis of the historicization of the Lacanian Law undertaken in *La volonté de savoir*, the paper therefore concludes that a philosophical anthropology which is able to heave up to today's decisive issues for the *social critique* and the *politics of emancipation* should build upon the Foucault-Lacanian critique of "modern" philosophical anthropology, but should not fear to confront it with radical criticism in return.

Keywords: Foucault/Lacan ; Theory/Practice ; Critique/Finitude ; Ethics ; Subjectivity ; Desire ; Law ; Philosophical Anthropology ; Radical Politics.

Tant que la vertu ne sera pas récompensée ici-bas, l'éthique, j'en suis convaincu, prêchera dans le désert. Il me semble hors de doute aussi qu'un changement réel de l'attitude des hommes à l'égard de la propriété <*eine reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz*> sera ici plus efficace que n'importe quel commandement éthique ; mais cette juste vue des socialistes est troublée et dépouillée de toute valeur pratique par une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine (Freud 1983, 105).

De Foucault à la psychanalyse lacanienne : discours, pratique, éthique

De son aveu même, la recherche historico-philosophique de Foucault est suspendue, du point de vue de sa vérité, ou mieux : de sa *vérification*, aux effets réels de *transformation* (individuelle et collective) qu'elle autorise dans le champ de la *pratique social-historique*. Dans les termes récapitulatifs de l'article « Qu'est-ce que les Lumières ? », l'« enquête historique », en tant que « travail fait aux limites de nous-mêmes » indissociable d'« une attitude expérimentale », est constitutive d'« une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (Foucault 1984, 1393). La pratique théorique foucauldienne consiste en une mise à l'épreuve des limites actuelles du pensable, du faisable et du dicible par le biais de leur historicisation radicale (« travail aux limites de nous-mêmes »). Une telle théorie critique repose sur une pratique transformatrice de soi (« attitude expérimentale ») et elle atteint la forme de sa vérité à la condition d'occasionner, concrètement, une *praxis transformatrice*, non seulement de soi, mais *des autres et du monde* (« franchissement possible ») : en quoi cette pratique théorique, comme théorie critique, vaudra au titre de critique pratique. Eu égard au lien de continuité direct ou *immédiat* présumé ici de la théorie à la pratique, et dont l'opérateur décisif est la « critique » (le *travail réflexif de la pensée sur elle-même*), on peut pourtant soutenir que l'idée d'une pratique transformatrice de soi, des autres et du monde demeure malheureusement sous-déterminée par Foucault, alors même qu'elle constitue le pivot et l'horizon de son travail.

Selon son juste concept, une *praxis* transformatrice collective effective constitue la condition *et* d'authentification *et* de possibilité de la théorie critique : elle lui dicte ses limites actuelles en lui indiquant le sens possible de son devenir. Pour sa part, le discours critique foucauldien se déploie en un moment de l'histoire où une telle *praxis* est éclipsée : ce moment est celui de l'intégration du mouvement ouvrier révolutionnaire dans la société dite d'abondance. C'est dans ce contexte historique, puis dans le cadre (anglo-saxon) de ce que l'on nomme « French Theory », que le discours théorique de Foucault – ses « enquêtes

historiques» – a peu à peu été envisagé comme un lieu éminemment, directement et intrinsèquement politique : en l'absence de toute politique transformatrice réelle, au sens plein de cette idée, le discours critique devient le site unique d'un mouvement indéfini, autistique et auto-confirmant, de politisation de la théorie par elle-même.

Il faut rapporter à ce contexte les principales limites rencontrées, dans les domaines de l'éthique et surtout de la politique, par cette pratique théorique réputée transformatrice du point de vue « praxique » : 1) inaptitude structurelle à penser une transformation qui serait autre que partielle, le refus de la catégorie de *totalité*, essentielle à la dialectique marxienne, précipitant l'apparition d'un point de vue « micro-politique » qui constitue bel et bien, au-delà de quelques tentatives avortées, et essentiellement verbales, le dernier mot de la politique selon Foucault ; 2) incapacité, revendiquée, à penser cette transformation en termes de décision, d'intention et de projet, bref de l'orienter selon un *contenu finalisé* choisi ; 3) impossibilité de réfléchir la transformation comme *création* radicale, le « travail aux limites » correspondant pour l'essentiel à une modification interne de ces limites mêmes : leur modification s'effectue en effet dans la forme de leur retournement ou, au mieux, de leur contournement, Foucault payant ici son tribut à l'abandon de la catégorie de *négativité*, l'autre motif fondamental de la dialectique marxienne. Telles sont certainement les limites obligées, et peut-être fatales, d'une pensée où le domaine (pratique) éthico-politique, loin d'être pensé dans sa consistance propre, est immédiatement et entièrement subsumé sous un concept (théorique) de la critique chargé de produire sous lui, par magie ou par miracle, la jonction de la théorie et de la pratique. Au pays des foucauldien, l'élaboration d'un discours critique en est ainsi toujours davantage venue à se confondre avec l'idée même d'une pratique politique réelle, et sa simple lecture – en tant, sans doute, qu'« attitude expérimentale » – à la remplacer avantageusement.

C'est pourquoi il est aujourd'hui nécessaire de compléter le concept foucauldien de critique au voisinage du marxisme et de la psychanalyse : afin d'approfondir la question de la

transformation social-historique, d'une part, celle du *sujet* de la transformation, d'autre part. Au regard de leur nature spécifique et de leur thème essentiel, l'intérêt primordial de ces deux discours consiste en effet en ceci qu'ils permettent, aussi bien qu'ils imposent, de reconsidérer le concept de critique – l'idée d'un « travail aux limites » ou, dans des termes qui étaient antérieurement ceux de Foucault, l'idée d'une « épreuve de la finitude » – d'une manière telle que la critique excédera, débordera désormais par essence le registre du discours philosophique, de la philosophie comme discours (théorique). La *nature* foncièrement pratique du marxisme et de la psychanalyse, en particulier le fait que ces discours relèvent *de part en part* d'une *praxis* transformatrice de soi et des autres¹ ; ensuite les *thèmes* qui ouvrent leur possibilité, en tant qu'ils sont la matière et l'élément de leur travail, soit la *division en classes* du monde social, et la *différenciation sexuelle* du monde humain : voilà ce qui oblige le travail critique de la pensée à se confronter à une limite de la pensée qui *n'est plus* réintégréable dans le registre intra-discursif de la philosophie. On le verra, *Les Mots et les choses* suggère d'ailleurs qu'un certain tournant structuraliste des « discours-praxis » marxiste et psychanalytique vouent ceux-ci à l'exploration de figures de la finitude – la Loi et le Désir : en dernière analyse la mort et la folie – qui, « en leur vivacité empirique », contestent le concept que la philosophie moderne forge d'une *subjectivité finie* (Foucault 2004, 394). Ainsi ces recherches – à l'instar de celle de Foucault lui-même – rompraient-elles avec les « analytiques de la finitude » auxquelles donne lieu la figure du sujet moderne comme, en général, avec le domaine de l'anthropologie philosophique, où la finitude du sujet apparaît toujours déjà récupérée dans le registre du discours, de l'*épistémè* ou du savoir, bref de la théorie² (Foucault 2004, 323 sq.).

S'il ne peut être question de réaliser ici le programme, ambitieux, d'une *correction freudo-marxienne* de Foucault, le point qui va plutôt et d'abord nous retenir sera le suivant : lorsque Foucault, dans *Les Mots et les choses*, identifie le marxisme et le freudisme comme deux cas typiques de l'analytique moderne de la finitude qu'il importe de dépasser, il le fait en s'appuyant, implicitement, sur Althusser et, plus

encore, sur la psychanalyse lacanienne (à côté de Lévi-Strauss). C'est cette voie que suivra cet article, lequel constitue seulement une première étape dans la réalisation du programme décrit à l'instant. Autour du thème de la finitude – la Loi, le Désir –, il présente pour l'essentiel une critique réciproque de Foucault et de Lacan : celui-ci va préciser le lieu du subjectif appelé par l'idée d'une *praxis* transformatrice, tandis que Foucault va contribuer à la critique, historicisante, de la pensée lacanienne du symbolique. Je le suggérerai en conclusion, ce dernier point, auquel je m'attacherai plus spécialement, mérite d'être prolongé au-delà de Foucault, en direction d'auteurs tels que Bourdieu et Castoriadis. Il faudra cependant laisser ici de côté, faute de place, le sens proprement marxien de la critique pratique, même si tout semble finalement indiquer que c'est bien lui qu'il convient d'opposer aux limites éthico-politiques, en fait similaires, sur lesquelles butent et Foucault et Lacan.

Nous nous limiterons à ce propos à indiquer, brièvement, la proximité du marxisme et de la psychanalyse, en commençant par deux séries de citations, l'une de Lacan, l'autre de Foucault. Articulées autour de la catégorie éthico-politique de pratique (de soi), elles permettront de dire la *spécificité* du discours psychanalytique dans son lien au discours marxiste et dans son contraste avec le discours de la philosophie ; et par-là de dire une fois pour toutes la position et l'importance que Foucault attribue dans ses derniers travaux à l'enseignement de Lacan.

Dans le séminaire *Encore*, ce dernier évoque le marxisme dans les termes suivants :

Le marxisme ne me semble pas pouvoir passer pour conception du monde. [...] C'est l'annonce que l'histoire instaure une autre dimension du discours, et ouvre la possibilité de subvertir complètement la fonction du discours comme tel, et, à proprement parler, du discours philosophique, en tant que sur lui repose une conception du monde (Lacan 1975, 32-33).

En ce sens, il est bien analogue, ou en tout cas est-il comparable, à la torsion psychanalytique que Lacan inflige au discours de la philosophie, lorsqu'il écrit qu'« il ne peut pas être

ambigu qu'à l'être tel qu'il se soutient dans la tradition philosophique, c'est-à-dire qui s'assoit dans le penser lui-même censé en être le corrélat, j'oppose que nous sommes joués par la jouissance » (Lacan 1975, 66). Au total, on tiendra donc que « l'analyse se distingue de tout ce qui a été produit jusqu'alors comme discours, de ce qu'elle énonce ceci [...], que je parle sans le savoir. Je parle avec mon corps, et ceci sans le savoir » (Lacan 1975, 108)³.

À ce point, il faudrait systématiquement interroger la théorie des « quatre discours radicaux » développée peu auparavant par Lacan (dans le séminaire sur *L'Envers de la psychanalyse*) et la position fondatrice reconnue dans ce dispositif au discours de l'analyste (Lacan 1991, 19 sq. ; Lacan 1975, 20-21). Mais retenons seulement que le passage à l'« autre scène » – où se découvre la dépendance du sujet à l'égard du signifiant, donc l'originarité de sa division, où le désir apparaît comme joué dans le discours de l'Autre et dans la réponse qu'il lui oppose – ex-centre le sujet de telle sorte que la coïncidence de l'être et du penser (« le même... »), qui selon Lacan fonde les *Weltanschauungen* philosophiques, devient le lieu d'un écart, d'une béance incombable, d'un retard irrattrapable, qu'il appartient à la psychanalyse d'inlassablement interroger dans ses conséquences subjectives.

Ainsi ce discours se reconnaît-il comme pratique radicale, et la question de l'éthique, dans tous ses prolongements, devient alors capitale. C'est du reste ce que Foucault relève pour sa part, en prenant lui-même soin de souligner l'analogie avec le marxisme :

Dans le marxisme comme dans la psychanalyse, le problème de ce qu'il en est de l'être du sujet (de ce que doit être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité) et la question en retour de ce qui peut se transformer du sujet pour avoir accès à la vérité, [...] ces deux questions [...] caractéristiques de la spiritualité, vous les retrouverez [...] au principe et à l'aboutissement de ces savoirs (Foucault 2001, 30).

Il précise ensuite dans ce cadre la position singulière de Lacan :

La formation de l'analyste, etc., tout ceci nous renvoie bien à ces questions de la condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, mais [...] on ne les pense pas dans le

tranchant historique de l'existence de la spiritualité et de ses exigences [...]. Ce qui fait l'intérêt et la force des analyses de Lacan, c'est précisément ceci : c'est que Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports entre sujet et vérité (Foucault 2001, 31).

Une question reste encore en suspens. Elle porte sur le recouvrement éventuel, au sein de la psychanalyse elle-même, de cette dimension dite « spirituelle » – *i. e.* éthique, en ce sens qu'elle fait signe vers la transformation pratique du sujet dans et par son rapport à la vérité –, sous la pression d'autres exigences, éventuellement contradictoires, relatives cette fois à l'entreprise de connaissance théorique qu'est *aussi* la psychanalyse, et dont les ultimes conséquences pourraient bien être de dévoyer cette transformation de soi dans le sens d'une normalisation sociale (conformément aux analyses consacrées par Foucault à la « fonction psy- » dans le cours sur le *Pouvoir psychiatrique*). Bref, indépendamment de Lacan, « est-ce qu'on peut, dans les termes mêmes de la psychanalyse, c'est-à-dire tout de même des effets de connaissance, poser la question de ces rapports du sujet à la vérité, qui, du point de vue en tout cas de la spiritualité [...] – ne peut pas, par définition, se poser dans les termes mêmes de la connaissance ? » (Foucault 2001, 31-32)⁴.

L'ambiguïté sur laquelle Foucault insiste en conclusion de ce passage est récurrente dans son travail lorsqu'il traite de la psychanalyse. Le thème du rapport médecin-malade, en particulier, sera pour lui l'occasion de définir une *ambivalence* qui paraît alors constitutive (du point de vue de ses conditions épistémiques de possibilité et d'existence) de la psychanalyse comme discours et comme pratique. Ainsi cette ambivalence sera-t-elle plusieurs fois décrite comme une procédure de la pensée qui se porte à la limite d'une forme historiquement instanciée du pensable, mais qui, aussi bien, parce qu'elle ne force pas réellement cette limite, continue de se situer en deçà. Avant de revenir sur ce point, il reste à montrer que la tentative, commune à Lacan et à Foucault, de circonscrire ce qui d'un discours échappe à la dimension de la théorie, en ce qu'il se soutient d'une pratique de soi (ce qui est autre chose et plus que de dire qu'il est une « pratique discursive »), conduit

les deux auteurs, indépendamment de leur projet respectif – qu’il s’agisse d’une redéfinition de la philosophie elle-même au titre de pratique éthique ou d’une interrogation du « désir de l’analyste » au fondement de la formation de l’analyste et de la cure –, à proposer une définition au fond similaire de la notion même d’*éthique*.

Il est connu que Foucault, lorsqu’il se donne pour projet, au début des années quatre-vingt, d’écrire une archéogénéalogie des modes de subjectivation éthiques, distingue avec soin l’éthique de la morale. La question directrice d’une *Histoire de la sexualité* serait la suivante : « Comment, pourquoi et sous quelles formes l’activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? ». Répondre adéquatement à cette question suppose de différencier le champ de la *morale* proprement dite, le champ des codes moraux habituellement reçus dans une société donnée, de celui de l’*éthique*, c’est-à-dire de l’ensemble des manières dont le sujet, dans le rapport qu’il entretient à lui-même, se confronte à ces codes pour les subjectiver :

Toute action morale, c’est vrai, comporte un rapport au réel où elle s’effectue et un rapport au code auquel elle se réfère ; mais elle implique aussi un certain rapport à soi ; [...] constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l’individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l’objet de cette pratique morale [...] ; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, [...] se transforme (Foucault 2008b, 17).

C’est bien sur ce rapport à soi, formateur d’un *éthos*, que Foucault entend faire porter la réflexion, et non sur le code lui-même, l’éthique (*éthos*) positivement sanctionnée en un espace-temps social donné. Aussi se propose-t-il d’écrire, spécifiquement, « une histoire de l’“éthique” et de l’ascétique, entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l’assurer » (Foucault 2008b, 40 et 41 ; Foucault 1983, 1377). Pour reprendre un terme de Plutarque dont il fera grand usage, il s’agit en somme d’écrire *une histoire de l’étho-poïétique*.

De son côté, Lacan, dans un séminaire justement appelé *L’Éthique de la psychanalyse*, creuse un sillon exactement parallèle :

L'expérience morale ne se limite pas [...] à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie [...] sous le terme de surmoi [...]. L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se résume dans l'impératif original que propose ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'ascèse freudienne – ce *Wo Es war, Soll Ich werden* [...]. La racine nous en est donnée dans une expérience qui mérite le terme d'expérience morale, et se situe au principe même de l'entrée du patient en psychanalyse (Lacan 1986, 15).

L'expérience psychanalytique tend ainsi vers une transformation pratique de soi dans le rapport à l'autre en tant que lieu de la vérité. C'est en ce sens que cette « expérience morale » est *aussi* une ascèse, une éthique au sens de Foucault – dimension que celui-ci du reste reconnaît sans mal à la psychanalyse, on l'a vu, dans *L'Herméneutique du sujet*. On ne s'étonnera dès lors pas davantage que Lacan, quelques pages plus loin, retrouve pour son propre compte la distinction *éthos/êthos* : « Le problème se pose alors de la façon dont cet ordre peut-être établi dans le sujet. Comment, dans le sujet, l'adéquation peut-elle être obtenue, qui le fera entrer dans cet ordre, et s'y soumettre » (Lacan 1986, 30-31).

Position de la psychanalyse chez Foucault⁵

C'est là une base solide si l'on souhaite prolonger la confrontation du dernier Foucault et de Lacan à partir, par exemple, de l'exploration – entreprise dès la première leçon sur *L'Herméneutique du sujet* – des formes de constitution du soi dans son rapport à l'autre et à la vérité (une recherche dont Foucault trouve le point d'appui dans une figure historique d'ailleurs régulièrement convoquée par Lacan, la figure d'Alcibiade, et dont le pivot conceptuel est la manière dont le soi *se reconnaît* dans le *regard* de l'autre en tant que *maître*). Je me situerai néanmoins en deçà de ces prolongements possibles afin de déporter la problématique foucaldo-lacanienne de l'éthique vers les thèmes de la finitude (de la critique), d'abord, puis de la Loi. Je rejoindrai ce point à partir d'une analyse consacrée par Derrida à *L'Histoire de la folie* : elle nous permettra également de préciser la position foncièrement ambivalente attribuée par Foucault à la psychanalyse.

Derrida contestait dès *L'Écriture et la différence* la thèse de l'*Histoire de la folie* selon laquelle les *Méditations métaphysiques* excluent hors de la sphère de la rationalité classique la possibilité même pour le sujet du discours d'être fou, selon un geste de partage ou d'exclusion valant pour fondation authentique de la raison classique. Favorablement impressionné par le premier grand livre de Foucault, Lacan a pour sa part imposé à la psychanalyse un retour paradoxal à Descartes, le *sujet* de la psychanalyse n'étant autre, à ses yeux, que le sujet de la science moderne (cartésienne), mais déstabilisé, comme rongé de l'intérieur par la découverte freudienne de l'inconscient (Lacan 1946, 162 ; Lacan 1990, 142-143⁶). Après être revenu sur ces deux points, Derrida touche à un propos plus général qui nous intéresse directement :

Foucault parle assez peu de Freud dans son livre [*Histoire de la folie à l'Âge classique*] [...]. Il peut et doit tout au plus être situé sur la bordure. La bordure n'est jamais un lieu de tout repos, elle ne forme jamais une ligne indivisible [...]. Une bordure n'est d'ailleurs pas proprement un lieu. Ce qui s'y passe, entre des sites, il est toujours risqué, en particulier pour l'historien, de lui assigner l'avoir lieu d'un événement déterminable. Or Foucault *veut et ne veut pas* situer Freud en un lieu historique stabilisable, identifiable et offert à une appréhension univoque. [...] Cette ambivalence [...] peut aussi, ou d'abord, qualifier la simple prise en compte, par le travail de l'interprète ou de l'historien, d'une duplicité structurelle qu'il réfléchit depuis la chose même, à savoir l'événement de la psychanalyse [...]. Car l'ambiguïté [...] pourrait bien être du côté de la psychanalyse (Derrida 1992, 148-149).

Le motif de la « bordure » interpelle. Dans *Histoire de la folie*, la *talking cure* freudienne, d'un côté, est créditée d'avoir levé l'exclusion classique de la folie qui réduisait la parole du fou à un pur non-être ; mais, d'un autre côté, confinée au tête-à-tête médecin/malade, cette reconnaissance de la vérité du sujet dans la possibilité de son effondrement conduisait à une méconnaissance renouvelée de la vérité la plus profonde de la déraison. Loin de renouer véritablement avec la déraison tragique qui, sous l'histoire du sens, rendrait possible le sens de l'histoire en général (comme le feront Nietzsche ou Artaud), Freud contribuerait *in fine* à affirmer le « cercle

anthropologique » psychologisant où s'épuise vainement, selon les ultimes pages du livre de 1961, la pensée moderne (Foucault 1972, 363 et 529). Or si Foucault écrit *depuis* cette déraison immémoriale – certes pas impossible : mais c'est bien la position paradoxale assumée dans l'ouvrage –, Freud est alors celui qui lui permet *autant qu'il* ne lui permet pas de découvrir cette position. « Alternance d'ouverture et de fermeture », le moment freudien, *logé à la bordure de l'époque qu'il clôt, comme de la sienne, donc de la nôtre*, conduit effectivement « à une nouvelle époque de la folie », celle où se situe le livre de Foucault⁷ ; mais « il représente aussi le meilleur gardien d'une époque qui se ferme avec lui » (Derrida 1992, 150). Cette analyse, notons-le, n'est pas sans rapport avec ce que Foucault désigne par le concept de « fondateur de discursivité », soit ces « auteurs » dont la particularité est de fonder et de régler dans leur propre discours une « possibilité indéfinie de discours » à venir, lesquels se verront dès lors obligés de faire constamment « retour » à la source textuelle originaire (les seuls exemples allégués étant Marx et Freud) (Foucault 1969, 832-833 et 835-836)⁸. C'est en tout cas la logique spécifique d'une telle fondation discursive que Derrida retrouve peu après sous le nom de « loi quasi transcendantale de la sérialité » : une loi selon laquelle « le hors-série se trouve régulièrement réinscrit dans des séries » et dont Freud demeure exemplaire, comme l'indique le fait qu'il « appartient et n'appartient pas aux séries dans lesquelles Foucault l'inscrit » (Derrida 1992, 150-151).

Affinant le thème d'une figure spécifiquement moderne de la finitude, Derrida peut pointer l'origine de l'ambivalence de Foucault à l'égard de la psychanalyse : le fait que « l'ambiguïté » se situe « du côté de la psychanalyse ». Car en définitive, dans *Histoire de la folie*, « le Freud qui rompt avec la psychologie [...], le Freud tragique qui se montre *hospitalier* à la folie [...], c'est celui qui s'explique avec la mort » : ce n'est pas le Freud des *Trois essais* mais celui de *l'Au-delà du principe de plaisir* (au reste central pour Lacan) (Derrida 1992, 179). La ligne de partage est donc interne au texte freudien. Enfin, l'analyse derridienne, retrouvant alors l'idée d'une *finitude originaire* au sens du *Kantbuch* de Heidegger, va permettre de rendre compte du statut également ambivalent de la psychanalyse dans *Les*

Mots et les choses. Ce n'est en effet pas la psychanalyse freudienne que la fin du livre décrit comme une « contre-science », *i. e.* un discours-*praxis* contestateur à l'égard de l'*épistémè* anthropologique moderne : en 1966, c'est plutôt de cette *épistémè* que Freud relève encore, on va le voir dans un instant. La « contre-science » dans le sillage de laquelle Foucault inscrit alors la possibilité de son discours est en fait bien la psychanalyse lacanienne. Et ce n'est d'ailleurs pas « en tant qu'analytique de la finitude » que « la psychanalyse se voit maintenant accorder cette intimité avec la folie qui lui était parfois concédée [comme en 1961] » (Derrida 1992, 182) : c'est parce qu'elle déborde « en même temps que la conscience, la représentation », et qu'elle touche de ce fait aux « formes mêmes de la finitude », soit « la Mort, le Désir et la Loi » (Foucault 2004, 385 sq.).

Cela nous mène à un dernier point, décisif. La lecture de Derrida, organisée autour du vocabulaire, éminemment critique, de la limite et de la finitude, va rétroagir sur le propos de Foucault lui-même : elle va permettre de mieux saisir quelle pensée de la critique – quel concept de la finitude – Foucault est à même de développer selon sa situation épistémique liminaire, *i. e.* le principe historico-philosophique de la réflexion foucauldienne de l'éthique et de la politique. Derrida fait ici allusion aux dernières lignes du *best-seller* de Foucault :

Le *trait* (le trait du visage, la ligne ou la limite) qui risque alors de s'effacer sur le sable, ce serait peut-être aussi celui qui sépare d'elle-même une fin, c'est-à-dire encore une limite, la multipliant par là sans fin : le rapport à soi d'une limite efface et multiplie à la fois la limite, il ne peut que la diviser en l'inventant. Elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit (Derrida 1992, 186).

On reconnaît là, dans ses limites mêmes, la formule foucauldienne de la transformation éthico-politique de soi, des autres et du monde. Celle-ci se conçoit effectivement comme le « rapport à soi d'une limite » qui ne l'efface qu'en la multipliant, en un labeur par définition sans finalité ni contenu. La dernière ligne de l'extrait (« elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit ») nous renvoie plus précisément à l'analyse que le chapitre « Le Cogito et l'impensé » propose de l'éthique moderne

dans *Les Mots et les choses*. Il est impossible de le détailler ici mais, à la condition d'opérer un quadruple déplacement conceptuel, il est légitime d'appliquer *terme à terme* à la pensée de Foucault elle-même la subtile analyse de la pensée moderne entreprise dans ce passage. De fait, il y va chez Foucault du sujet plutôt que de l'homme ; des modes d'être historiques du sujet et non plus de l'être en général ; non de l'impensé, mais d'impensables historiquement instanciés ; enfin de la pensée saisie dans la matérialité de systèmes historiques plutôt que la conscience. Or un tel déplacement rend compte de la raison conceptuelle profonde du rapport liminaire de Foucault à l'*épistémè* moderne (proche et distant : à sa bordure extérieure, limite qu'il pousse à son comble) et, par suite, du pourquoi de la « non finalisation » de sa proposition éthico-politique.

Ainsi, selon Foucault, le labeur du cogito moderne consiste à constamment « parcourir, redoubler et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger » (Foucault 2004, 335). L'impensé en question, il le précise plus loin, prendra par exemple pour nom l'homme aliéné, chez Marx, ou chez Freud celui d'inconscient :

L'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé [...] sans l'approcher aussitôt de soi [...], sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré (Foucault 2004, 338).

« Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche », cela peut s'écrire, négativement : « Elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit ». Car il est clair, dans ces conditions, que *la pensée moderne ne peut assumer aucune éthique positive*. En droit comme en fait, elle :

ne formule aucune morale dans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé⁹ ; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, [...] la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même,

[...] qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique [...]. Mais la raison n'en est pas qu'elle est pure spéculation, elle est d'entrée de jeu, et dans sa propre épaisseur, un certain mode d'action (Foucault 2004, 338-339).

Autrement dit, la pensée épuise le tout de sa puissance normative dans la réflexion transformatrice qu'elle produit à partir de la part d'elle-même qu'elle ne peut d'abord penser. *Elle est toujours déjà « action » ; mais il ne lui sera jamais loisible d'orienter l'activité transformatrice.* Or on l'a vu : *mutatis mutandis*, le « travail » foucauldien de la pensée, comme « réflexion » critique de soi par soi – entrelacement d'un travail de connaissance (« savoir ») et d'un travail éthique (« modification » de soi) –, se veut tout aussi immédiatement constitutif d'une transformation du « mode d'être » de son sujet. Décidément, ici et là, dire que la pensée « fait aussitôt bouger ce qu'elle touche », c'est poser que lorsqu'elle prend pour objet de réflexion cette part d'elle-même qui, en et hors d'elle-même, pensait silencieusement, elle a déjà « altéré » le sujet de la pensée, elle s'est *auto-affectée* d'une différence ; *mais*, ici et là, cette différence demeurera une forme vide : indéfinie, elle sera dès lors à réactiver sans fin. La *réflexion transgressive* foucauldienne – théorie critique immédiatement constitutive d'une critique pratique – entendait travailler aux limites de la modernité : ce sont en fait celles-ci qu'elle retrouve, mais pour les exacerber.

Si l'on sait qu'une telle logique, comme y insiste cette section de *Les Mots et les choses*, est également celle de Freud ; si d'autre part l'on se souvient de la position épistémique à l'égard de l'analytique moderne de la finitude que Foucault attribue à Lacan à la fin de l'ouvrage (il déborde l'âge de l'anthropologie en faisant valoir la finitude sous les espèces de La Loi, de la Mort et du Désir) ; si l'on admet enfin que cette position est analogue à celle de Foucault lui-même (c'est à partir d'un discours comme celui de Lacan que peut s'écrire *Les Mots et les choses*) : on peut alors imaginer que, au point de vue du contenu de la transformation éthique (et politique), la proposition de Lacan se révélera tout aussi indéfinie que celle de Foucault. Quand l'exigence d'une transformation, d'une « altération », se soutient de sa seule vacuité, l'*éthos* fait le tout

de l'*éthos*. Fondée sur la reconnaissance du Désir comme néant, *i. e.* comme « désir de Mort », elle peut alors équivaloir à l'incessante reconnaissance dé-subjectivante de l'injonction vide d'une Loi elle-même formelle.

Foucault avec Lacan : psychose, Loi, transgression

Afin de donner une idée de la base conceptuelle sur laquelle s'édifie sa relation tortueuse (torturée ?) à Lacan, j'analyserai deux textes littéraires de Foucault. Rappelons que son investigation littéraire a pour axe majeur la question des rapports de l'œuvre et de la folie, rapport que les dernières pages d'*Histoire de la folie* désignaient du concept d'« absence d'œuvre ». En empêchant la réduction de l'expérience littéraire radicale à son soubassement psychologique (l'œuvre, « reflétant » la maladie mentale de son auteur, s'« expliquerait » par elle), ce concept vise à atteindre sa condition de possibilité ontologique. La parenté du délire psychotique et de l'expérience littéraire moderne s'explique alors par leur autoréférentialité : c'est elle qui leur permet de directement rejoindre la condition même du langage en général, l'« être du langage » et, plus précisément, la lacune essentielle, l'absence d'origine qui paradoxalement le soutient¹⁰.

Arrêtons-nous sur le compte-rendu critique que Foucault consacre en 1962 au livre de Laplanche *Hölderlin et la question du père*. L'article s'organise autour de ces mêmes catégories : il entend montrer que « l'abolition de l'œuvre dans la folie, ce vide en quoi la parole poétique est attirée comme vers son désastre, [...] est ce qui autorise entre elles le texte d'un langage qui leur serait commun » (Foucault 1962, 230). Mais, et c'est remarquable, lorsqu'il lui faut se confronter, non plus à la folie en général, mais à la folie particulière de Hölderlin (subsumée sous la catégorie nosographique de la psychose), Foucault reprend mot pour mot l'analyse qu'en propose le psychanalyste qui guide ici Laplanche, soit Lacan¹¹. Non content d'évoquer la constitution de l'individu en sujet divisé sous l'effet du signifiant – c'est-à-dire, aussi, son accès au langage, à l'altérité, au symbolique et à la culture, à *la condition que*, dans la dépendance « clivante » du Nom-du-père, il tombe sous le coup

de la Loi –, Foucault va pour conclure fondre sa propre terminologie dans celle de Lacan :

L'ouverture du lyrisme dernier est l'ouverture même de la folie. La courbe dessinée par l'envol des dieux et celle, inverse, des hommes retournant à leur terre paternelle ne font qu'une même chose avec cette droite impitoyable qui dirige Hölderlin vers l'absence du Père, son langage vers la béance fondamentale du signifiant, le lyrisme vers le délire, son œuvre vers l'absence d'œuvre (Foucault 1962, 229)¹².

Selon Foucault, le raté de la métaphore paternelle – sa « forclusion » – dit donc la possibilité de l'œuvre lyrique d'Hölderlin comme sa condition d'impossibilité, la raison de son effondrement final dans la déraison. Pour autant – et c'est là un point qui gardera son importance pour toute critique de Lacan, y compris au-delà de Foucault on le verra –, à la différence de Lacan, Foucault insiste sur le fait que la catégorie d'absence d'œuvre n'est pas « une figure abstraite » : le rapport de la littérature et de la folie, au contraire, est selon lui « un *rapport historique* où notre culture doit s'interroger » (Foucault 1962, 226 ; je souligne).

Procédant en son point de départ à une historicisation (rapide et partielle) de la catégorie de sexualité, l'article que Foucault consacre un an plus tard à la pensée de Bataille continue cependant de se situer dans l'horizon de la pensée lacanienne, notamment de sa pensée de la loi et de la finitude : il ne s'agit pas encore d'en prendre l'exact contre-pied, ainsi que le fera une douzaine d'années plus tard le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*. Mon hypothèse est que « Préface à la transgression » est une réécriture de l'article de Lacan « Kant avec Sade », ou au moins une réponse à ce dernier (les articles en question sont tous deux parus dans la revue *Critique*, à un numéro d'intervalle). Les deux textes s'inscrivent dans un même contexte conceptuel « juridico-discursif » : au centre se pose une Loi qui, comme limite, définit un interdit dont l'être repose sur l'essai de sa transgression. Ce schéma, qui s'éprouve d'abord dans l'élément du langage littéraire (avec Sade, chez Lacan, avec Sade puis Bataille, chez Foucault), sera présenté soit comme celui d'un mode d'être *historique* (spécifiquement moderne) de la sexualité, chez Foucault, soit comme celui du

désir et du fantasme *en général*, chez Lacan. À chaque fois rapporté à une même condition de possibilité, la critique kantienne, l'étude de ce schéma « juridico-discursif » se prolonge dans les deux cas en une réflexion sur la *dé-subjectivation* – et, corrélativement, sur la dés-objectivation –, en tant qu'elle correspond, pour le sujet désirant-discourant, à une « épreuve de la finitude » (Foucault 1963, 275). Sur une base commune, Foucault se singularise en opérant l'*historicisation* et la *radicalisation* du propos de Lacan.

Le point de départ de Lacan est l'analogie entre l'obéissance à la loi de la nature (Sade) et le respect de la loi morale (Kant). En effet, la maxime morale sadienne (le droit illimité à jouir du corps de l'autre) pourrait bien avoir une valeur morale universelle puisque « la forme de cette loi [...] est aussi sa seule substance » et qu'elle suppose une « réjection radicale du pathologique » (Lacan 1963, 247). D'où l'analogie entre le Bien kantien et le mal sadien : il s'agit dans les deux cas d'un *assujettissement à la Loi*, soit dans le sens d'une constitution morale de soi, soit dans celui d'une *dé-subjectivation* amoraliste radicale. Il y a plus : l'absence chez Kant de tout *objet* phénoménal correspondant à la détermination de la volonté confère selon Lacan son « érotisme » à la seconde *Critique* (Lacan 1963, 246). Or l'objet du désir est précisément ce que fait apparaître Sade par la bouche du grand Autre libertin ; mais, ce faisant, c'est le *sujet* qu'il engloutit au point où Kant le conquiert :

L'objet, nous l'avons montré dans l'expérience freudienne, l'objet du désir là où il se propose nu, n'est que la scorie d'un fantasme où le sujet ne revient pas de sa syncope [...]. Il vacille de façon complémentaire au sujet, dans le cas général. C'est ce en quoi il est aussi insaisissable que selon Kant l'est l'objet de la Loi. Mais ici pointe le soupçon que ce rapprochement impose. La loi morale ne représente-t-elle pas le désir dans le cas où ce n'est plus le sujet, mais l'objet qui fait défaut ? (Lacan 1963, 259).

Si l'association de Kant et de Sade est étroite, il ne s'agit pas pour autant de les rabattre l'un sur l'autre. Kant « est le point tournant » d'une subversion éthique dont Sade constitue « le pas inaugural »¹³. Mais ce dernier dit aussi bien

« la vérité de la *Critique* » (Lacan 1963, 243-244) : c'est elle que *La Philosophie dans le boudoir* dévoile cruellement : « La bipolarité dont s'instaure la Loi morale n'est rien d'autre que cette refente du sujet qui s'opère de toute intervention du signifiant [...]. En quoi la maxime sadienne est, de se prononcer de la bouche de l'Autre, plus honnête qu'à faire appel à la voix du dedans, puisqu'elle démasque la refente [...] du sujet » (Lacan 1963, 248-249).

La vacillation conjointe du sujet et de l'objet – l'un est la « scorie » de la « syncope » de l'autre – permet à Lacan de préciser dans ses propres termes le rapport du sujet de l'inconscient et de l'objet cause de son désir, entendu que le désir n'est pas autre chose que la Loi, mais en tant que la Loi, dans son formalisme vide, n'apparaît jamais (« loi et le désir refoulé sont une seule et même chose », Lacan 1963, 261) : elle ne se signifie que par des tenants-lieux qui, limitant le désir dans le fantasme, le soutiennent. Il y va donc du désir comme expérience de la limite, expérience-limite dont la jouissance sadienne est au fond l'aveu le plus radical. Lacan pourra donc conclure sur une double critique, critique de l'autonomie du sujet moral kantien, acquise dans le sacrifice du désir, mais critique, aussi, de la souveraineté sadienne, laquelle, quoi qu'elle en dise, réaffirme bel et bien la Loi :

En quoi se démontre d'un autre point de vue que le désir soit l'envers de la loi. Dans le fantasme sadien, on voit comment ils se soutiennent. Pour Sade on est toujours du même côté [...]. C'est donc le triomphe de la vertu [...]. Sade s'est donc arrêté là, au point où se noue le désir à la loi [...]. L'apologie du crime ne le pousse qu'à l'aveu détourné de la Loi (Lacan 1963, 266-268).

Aussi, si la vérité de la morale kantienne est à chercher chez Sade, tout indique que la vérité du sadisme n'est autre que « l'éthique chrétienne » (Lacan 1963, 268). Dans ce cercle, on aura découvert l'essence limitée du désir du sujet qui, parce qu'il n'est que revers de la Loi, ne peut porter sur aucun objet. Ainsi le désir demeure-t-il désir du désir de l'Autre.

De façon analogue, Foucault fait du sadisme la vérité du kantisme. Il interroge en effet cette « expérience essentielle à notre culture depuis Kant et Sade – une expérience de la

finitude et de l'être, de la limite et de la transgression » avec pour ambition, rejoignant alors Bataille, « de la faire parler au creux même de la défaillance de son langage, là où précisément les mots lui manquent, où le sujet qui parle vient à s'évanouir » (Foucault 1963, 268-269 ; Lacan 1963, 252). Mais le rapport est inverse : « le pas inaugural » est ici le fait de Kant et « le point tournant » à chercher Sade. Si Kant est le premier qui force à penser le geste liant indissociablement la limite et le jeu de sa transgression, il n'en reste pas moins que c'est Sade qui permet d'assumer cette pensée hors des facilités anthropologico-dialectiques critiquées par Foucault. Voilà ce qu'il rend possible en plaçant « d'entrée de jeu » la sexualité dans un « ciel d'irréalité infinie », en lui donnant pour seule surface de déploiement l'être du langage dans sa violence et sa monotonie. Cette « expérience essentielle de notre culture » se reconnaît en effet d'abord dans l'expérience de la sexualité moderne, l'expérience de l'érotisme ; « de Sade à Freud », son émergence correspond à la découverte que la vérité de la sexualité ne peut plus être de nature, depuis qu'elle a été :

Portée à la limite : limite de notre conscience, [...] limite de la loi, [...] limite de notre langage [...]. Le langage de la sexualité [...] nous a hissés jusqu'à une nuit où Dieu est absent [...]. La mort de Dieu, en ôtant à notre expérience la limite de l'illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être [...]. Mais une telle expérience [...] découvre comme son secret et sa lumière sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut (Foucault 1963, 263-265).

Il s'agit donc pour Foucault d'historiciser une première fois la sexualité afin de comprendre sa signification spécifiquement moderne, et non de découvrir la structure du désir humain en général dans l'espace du fantasme et dans sa relation à la Loi. Par rapport à l'association lacanienne de Sade et de Kant, l'originalité de Foucault consiste alors à rapprocher Sade de la première *Critique* (relue par Heidegger, au titre d'une enquête sur l'être et la finitude) plutôt que de Kant critique de la raison pratique. Raison pour laquelle les conclusions de Foucault ne se superposent pas exactement à celles de Lacan. Certes, il relève lui aussi, à sa façon,

l'irréductible complicité de la limite et de la transgression. Le jeu conceptuel à partir duquel se réfléchit le rapport de la limite et de la transgression reste formellement le même : connivence – plutôt qu'opposition ou contradiction dialectique – de la transgression et de la loi posant l'interdit :

La limite et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de leur être [...]. La limite a-t-elle une existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie ? [...] Et pourtant, [...] vers quoi la transgression se déchaîne-t-elle, sinon vers ce qui l'enchaîne, vers la limite et ce qui s'y trouve enclos ? [...] La transgression n'est donc pas à la limite comme le noir est au blanc, le défendu au permis [...]. Elle lui est liée plutôt selon un rapport en vrille dont aucune effraction simple ne peut venir à bout (Foucault 1963, 265).

Rapporter Sade à Bataille, c'est penser la possibilité et les conséquences d'une transgression de la limite dans l'usage d'un langage transgressif, du côté d'une *expérience intérieure* (poésie, rire, érotisme) : ainsi Foucault, en inscrivant la théorie lacanienne du fantasme dans le cadre plus large d'une interrogation historique des rapports de la sexualité et du langage, opère-t-il dans les termes d'une logique de la limite et de la transgression la réécriture d'une réflexion sur l'assujettissement du désir à la loi. Mais, ce faisant, Foucault se donne en fait les moyens de réfléchir une expérience à laquelle Lacan, pour sa part, n'accordait pas de consistance. Car si, selon ce dernier, « ce qui s'éprouve, passé certaines limites, n'a rien à faire avec ce dont le désir se supporte dans le fantasme qui justement se constitue de ces limites » (Lacan 1963, 265), tout le problème de Foucault est justement de comprendre, à partir de Bataille, ce qui est en jeu *dans le passage même de cette limite*. Plutôt que de renvoyer Kant et Sade dos-à-dos, il cherchera dès lors à penser, dans les termes d'une expérience-limite des formes de la finitude dans le langage, une épreuve de soi dé-subjectivante et a-dialectique :

Peut-être l'expérience de la transgression [...] met-elle au jour ce rapport de la finitude à l'être, ce moment de la limite que la pensée anthropologique, depuis Kant, ne désignait que de loin et de l'extérieur, dans le langage de la dialectique [...]. Peut-être définit-il l'espace d'une expérience où le sujet qui parle

[...] va à la rencontre de sa propre finitude et sous chaque mot se trouve renvoyé à sa propre mort (Foucault 1963, 275-277).

La possibilité d'un tel passage de la limite, qui n'est pas l'objet de Lacan, devient donc, à partir d'un dispositif conceptuel et textuel pourtant similaire, exactement celui de Foucault. Ce sont les conséquences extrêmes de ce passage que formule la dernière phrase du texte : « *Le geste qui franchit les limites touche l'absence même* » (Foucault 1963, 278)¹⁴. Autrement dit, la transgression littéraire éprouve ce que selon Lacan l'on ne retrouve jamais, *das Ding*, cette chose même dont nous allons dire quelques mots.

La question de la Loi selon Lacan

L'article de Lacan « Kant avec Sade » forme une synthèse ramassée des principaux développements que le séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse* consacrait à partir de ces auteurs au problème de la Loi. Or si la pensée lacanienne de la Loi s'élabore dans un premier temps sous l'autorité d'une sémiologie structurale d'inspiration lévi-straussienne, elle se verra peu à peu réintégrée – sans que ce second mouvement n'élimine le premier – dans un cadre plus large, davantage propre à Lacan, et dont le concept central est celui de « la Chose », élaboré dans *L'Éthique de la psychanalyse*¹⁵. Mais il est bien possible – je me borne ici à répéter une suggestion de Lyotard – que ce déplacement corresponde à une prise de liberté réelle à l'égard du structuralisme, tant il peut sembler que « la notion même d'une Chose ne paraît pas du tout structuraliste et fait référence au contraire à des motifs qui sont [...] de l'ordre de Kafka, de Joyce, de Beckett¹⁶ » (Brügger 1993, 145).

Repartons de ce moment fondateur de l'enseignement de Lacan qu'est le « Discours de Rome », en 1953. Il y est clairement avancé que l'ordre symbolique du *langage* est le vecteur décisif de l'humanisation du vivant humain naturel. C'est de cet ordre que relève « la Loi primordiale », l'interdit fondateur du lien social qui, « en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement » (et dont l'interdit frappant l'inceste est « le

pivot subjectif»). Dans ces conditions, c'est bien « dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi » (Lacan 1953, 274-276). Au fondement de la Loi, le nom-du-père, comme fonction symbolique dans l'ordre du langage, transforme le besoin de l'individu en une demande articulée et le fait accéder au registre proprement humain du désir : un désir *fini*. Lacan le précisera une dizaine d'années plus tard, poser que « le désir est désir de désir, désir de l'Autre », c'est dire qu'il est « soumis à la Loi » ou, inversement, « que la Loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste ». Autrement (et clairement) dit, c'est « l'assomption de la castration qui crée le manque dont s'institue le désir » (Lacan 1964b, 332). À partir de là, il devient possible de préciser le *fondement* linguistique-structural de cette proposition générale (le rôle du Signifiant) et, d'autre part, mais corrélativement, d'en saisir les dernières *conséquences*, au point de vue d'une anthropogenèse aux résonnances presque métaphysiques (le problème de la Chose).

Il faut admettre que le sujet du désir est bien divisé *d'origine* « par l'effet du langage », qu'il est ex-centré, et même extérieur à lui-même, tant il « n'est sujet que d'être assujettissement au champ de l'Autre » (Lacan 1990, 211). *Dans cet assujettissement à la Loi de l'Autre, si le sujet se découvre comme divisé, barré, c'est pour mieux rencontrer son désir, quoique comme manque*. Parce qu'il est fonction d'un interdit, on l'a vu, le désir se reconnaît d'abord comme une « fonction limitée », et c'est bien « dans le rapport à cette limite qu'il se soutient comme tel » (Lacan 1990, 39). Mais il est encore, plus profondément, désir de reconnaissance, et il doit comme tel être objectalement vide. Or cette lacune du désir est surtout la garantie que le sujet ne sera jamais aucun objet : si son désir devenait objet, le sujet pourrait devenir l'objet du désir de l'autre et perdrait ainsi la possibilité même d'être reconnu par l'autre comme *sujet*. C'est ce que Lacan retient de la leçon hégélo-kojévienne relative à la dialectique de la maîtrise et de la servitude¹⁷ : elle explique la structure paradoxale du *désir* lacanien. Celui-ci peut se définir comme perte, ou comme deuil, mais comme perte d'un objet qui n'a jamais été là, et qui

ne sera pas davantage retrouvé quelque part, tant il est vrai que le désir n'était pas institué avant cette perte, qu'il n'était rien, et que c'est seulement parce qu'il est institué comme un rien, c'est-à-dire sous la condition de n'être aucune chose, qu'il est bel et bien désir (humain ou fini). Aussi bien le désir est désir d'un désir, comme tel désir d'un *sujet* : en tant que celui-ci est un appareil formel, le lieu où se recueillent les effets de l'inconscient et de sa structure langagière-symbolique ; en tant, d'autre part, que ce désir, comme néant, n'est qu'à la condition du ratage perpétuel de son *objet*.

La pensée structurale de Lacan s'élargit de la sorte aux dimensions d'une approche de l'*Abgrund* même, de la Chose. D'un côté, « Le désir [...] est moins passion pure du signifié que pure action du signifiant » : son institution par la « coupure » symbolique du Signifiant, qui par le père dit la Loi, implique le « sacrifice » du « signifiant des signifiants », le phallus (Lacan 1958b, 106), autrement dit « l'assomption de la castration ». Il est aussi bien, du côté cette fois de la mère¹⁸, distance perpétuelle, et à jamais incommensurable, à une jouissance infinie qui étreindrait l'absolu :

Ce à quoi il faut se tenir, c'est que la jouissance est interdite à qui parle comme tel, ou encore qu'elle ne puisse être dite qu'entre les lignes pour quiconque est sujet de la Loi, puisque la Loi se fonde sur cette interdiction même [...]. Mais ce n'est pas la Loi elle-même qui barre l'accès du sujet à la jouissance, seulement fait-elle d'une barrière presque naturelle un sujet barré [...]. C'est la seule indication de cette jouissance dans son infinitude qui comporte la marque de cette interdiction, et, pour constituer cette marque, implique un sacrifice : celui qui tient en un seul et même acte avec le choix de son symbole, le phallus (Lacan 1960, 302).

Avant que le séminaire *Encore* ne revienne longuement sur la question de la jouissance, en particulier féminine (en est-il d'autre ?), il appartiendra au séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* de rejouer et de nouer autour du concept de Chose, sur un ton anthropogénétique, les problèmes du ratage de l'objet et de la loi du signifiant :

La *Ding* [...] comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet [...]. Cet objet sera

là quand toutes les conditions seront remplies, au bout du compte – bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de retrouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel [...]. Le monde freudien [...] comporte que c'est cet objet, *das Ding*, en tant qu'Autre absolu du sujet, qu'il s'agit de retrouver. On le retrouve tout au plus comme regret¹⁹ (Lacan 1986, 65).

Aussi peut-on maintenant assister au retour de Lévi-Strauss, mais profondément retravaillé en fonction des exigences de ce contexte conceptuel nouveau :

Claude Lévi-Strauss confirme sans doute [...] le caractère primordial de la Loi comme telle, à savoir l'introduction du signifiant et de sa combinatoire dans la nature humaine par l'intermédiaire des lois du mariage [...]. C'est là que je veux vous arrêter. Ce que nous retrouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec *das Ding*, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe de plaisir est faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste (Lacan 1986, 82).

Le sujet n'émerge qu'à la condition de s'assujettir à la Loi immémoriale au revers de laquelle se tient le désir comme néant, comme absence de cette Chose à l'égard de quoi la Loi, sous la fonction du Nom-du-Père, fait coupure. C'est dire que la coupure ou la séparation (dont le premier effet est l'émergence de l'objet a , symbole du manque, *i. e.* du phallus) est le seul point d'origine, et du sujet, et de son désir (comme lacune, comme béance, et du même coup comme désir du désir de l'Autre). Par conséquent, la Loi n'est pas la Chose, même si la Loi ne se profile que dans l'interdit qu'elle prononce à l'égard de la Chose, de même que la Chose n'est comme telle repérable nulle part ailleurs que dans cet interdit. En ce sens, on peut dire, selon une formule kojévienne, que la Loi est le meurtre de la Chose ; mais c'est poser, réciproquement, que le sujet de cette Loi, d'y découvrir son désir, est en tant seulement qu'il ne

coïncide pas – qu'il n'a jamais coïncidé, qu'il ne coïncidera jamais – avec la Chose ; est, en un mot, parce qu'il est mortel²⁰ :

Moi, j'étais jadis vivant ; 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 fait désir de mort [...]. 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 (Lacan 1986, 101).

Ainsi aboutissons-nous au croisement d'une injonction paradoxale (« ne cède pas sur ton désir », en tant que celui est essentiellement désir de mort) *et* d'une Loi impossible mais nécessaire (nécessaire, parce qu'elle constitue l'ordre humain du désir ; mais impossible, puisque seulement donnée dans l'interdit dont elle frappe la Chose à jamais absente). On sait en outre que cette Loi symbolique ou formelle trouve à son principe le vide de tout contenu concret, mieux : que cette vacuité seule permet de la tenir comme tout à la fois nécessaire *et* impossible, de même que l'unique fondement du sujet selon Lacan ne pouvait correspondre qu'au lieu vide de sa dé-subjectivation, la mort. Or, et c'est ce qui doit retenir notre attention, sinon nous étonner, c'est *aussi* au lieu de ce croisement improbable que selon Lacan « commence » *l'éthique*, soit à ce moment « où le sujet [...] est amené à découvrir la liaison profonde par quoi ce qui se présente pour lui comme loi est étroitement lié à la structure même du désir » (Lacan 1986, 91).

Un tel point de vue paraîtra sans doute moins surprenant si l'on se souvient de l'analyse de « l'éthique moderne » dans *Les Mots et les choses*. Car à quelle éthique pratique pourrait donc conduire l'analyse en question, sinon à l'exigence vide d'une transformation de soi par soi opérée dans le sens d'une pratique de dé-subjectivation plus ou moins égarante (ce qui me paraît être une bonne définition de la cure lacanienne *in concreto*) ? Sinon à l'impératif d'une confrontation du sujet à sa limite même, qui la démultiplie indéfiniment jusqu'à reconnaître, dans cette épreuve radicale de la finitude, le vide absolu sur lequel il s'érige ? Au reste ne se donne-t-on

par définition pas les moyens, dans ce registre, de questionner le contenu de la loi d'un point de vue normatif, ni de décider de sa valeur éventuelle – ni par suite de réfléchir les moyens et les fins selon lesquels il serait éventuellement possible et souhaitable de la modifier. Il s'agit plutôt de reconnaître dans sa généralité creuse le champ signifiant qu'elle définit à notre identité, et de s'y maintenir. « Si l'être vrai du sujet est dés-être, qu'importe qu'il dé-soit ainsi ou autrement ?²¹ » (Castoriadis 2002b, 97). Je soutiens donc que, tout comme Foucault, Lacan retrouve les limites mêmes de l'éthique moderne, pour les porter à leur comble, et sans doute en les exacerbant encore d'un cran, conformément à l'exigence poiético-praxique qui singularise son enseignement²².

L'intérêt de l'éthique lacanienne de la psychanalyse n'est évidemment pas contestable du point de vue de la clinique psychanalytique, tout particulièrement si on la met en balance avec le rôle socialement normalisateur que celle-ci endosse encore trop souvent (*ego-psychology*), un rôle qui était déjà, Althusser y a plusieurs fois insisté, la première cible de Lacan (pour ne rien dire des nuisibles entreprises cognitivo-comportementalistes). En revanche, l'intérêt politique de cette pensée, son importance du point de vue d'une critique sociale radicale, doit certainement être relativisée. Aussi bien s'expose-t-elle à diverses critiques, chez Foucault, et au-delà.

La mise en question de la Loi selon Foucault

La principale pièce à verser au dossier de la critique foucauldienne de Lacan est à chercher dans *La Volonté de savoir*, publié en 1976. Rappelons que le projet du livre est d'interroger « la production même de la sexualité » au titre de « dispositif historique », bref d'historiciser une notion qui nous semble aller de soi tant elle semble se référer à un donné naturel. En bon nominaliste (ou constructiviste), Foucault tentera donc de montrer qu'il n'y a là pas plus qu'ailleurs de donné originaire, plutôt des dispositifs pratiques et discursifs matériels dont l'effet le plus remarquable est de nous laisser entendre qu'il y aurait, de toute éternité, du donné. Ce que nous vivons comme « sexualité » n'est en fait que le produit d'un dispositif normatif

particulier qui code, dans une direction déterminée (l'injonction à tout dire du sexe), le rapport que nous entretenons à nous-mêmes, aux plaisirs de notre corps. C'est en somme « le dispositif de sexualité qui, dans ses différentes stratégies, met en place cette idée “du sexe” » – idée dont on pourra dès lors réclamer, en toute méconnaissance de cause, la libération (Foucault 2002, 139 et 203).

Foucault ne ferraille pas uniquement dans ce travail avec les contempteurs de la « répression sexuelle » (Reich) et avec les thuriféraires des « productions désirantes » (Deleuze-Guattari) : sans jamais le nommer, il vise aussi Lacan. Son premier geste – et c'est notamment la raison pour laquelle ce livre est bien une « archéologie de la psychanalyse » (Foucault 2002, 179) – est alors de montrer que l'enseignement de Lacan, loin de toucher à une improbable vérité du sexe en général, appartient lui-même au « dispositif moderne de sexualité ». Ce dispositif définit en fait la condition et les limites de sa tentative :

Selon des cercles de plus en plus serrés, le projet d'une science du sujet s'est mis à graviter autour de la question du sexe. La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait, le savoir en lui de ce qu'il ne sait pas lui-même, tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe. Non point, cependant, en raison de quelque propriété naturelle inhérente au sexe lui-même, mais en fonction des tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours (Foucault 2002, 94).

Il n'importe désormais plus à Foucault, ainsi que c'était le cas dans « Préface à la transgression », de suivre la conceptualité de Lacan afin de la radicaliser ; il s'agit au contraire de rendre compte des conditions historiques de possibilité de la tentative lacanienne afin de la dépasser. L'argument de Foucault est alors double. Il montre, d'une part, qu'une analyse discursive de la sexualité (par exemple menée en termes de « signifiant ») vise trop court en ce qu'elle ne remonte pas jusqu'aux déterminations proprement *pratiques* qui pèsent sur la sexualité et l'instituent en tant que « dispositif historique » ; il souligne d'autre part que le problème de la sexualité comme tel excède la dimension juridique de la Loi

symbolique, que cette dernière, pour tout dire, masque bien plutôt les *stratégies* politiques concrètes dont la sexualité est l'objet²³ (d'où la critique acerbe de Sade ou de Bataille qui traverse ces pages).

Il conviendra donc de suggérer non seulement que la pensée de Lacan ressortit à un registre «juridico-discursif», mais aussi indiquer les limites de cette pensée, et enfin proposer une alternative possible. Comme dans le passage suivant, Foucault peut alors marquer la spécificité d'un Lacan au sein même du dispositif moderne de sexualité :

Que le sexe ne soit pas «réprimé», ce n'est pas en effet une assertion bien neuve. Il y a bon temps que des psychanalystes l'on dit. [...] Il n'y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé, pour la bonne raison que c'est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l'instaure. Le rapport de pouvoir serait déjà là où est le désir (Foucault 2002, 107).

Une fois admis que, par-delà leurs oppositions, les penseurs modernes de la sexualité partagent en fait le même présupposé épistémico-politique, soit cette dimension «juridico-discursive» qu'ils ne se donnent pas les moyens d'interroger²⁴, Foucault porte l'assaut contre l'ensemble de ces énoncés, et donc également contre ceux de Lacan :

Le problème, ce n'est pas de savoir si le désir est bien étranger au pouvoir, s'il est antérieur à la loi comme on l'imagine ou si ce n'est point la loi au contraire qui le constitue. Là n'est pas le point. Que le désir soit ceci ou cela, de toute façon on continue à le concevoir par rapport à un pouvoir qui est toujours juridique et discursif – un pouvoir qui trouve son point central dans l'énonciation de la loi (Foucault 2002, 118).

Enfin, la position de Lacan désormais historiquement circonscrite, Foucault entend positivement s'y opposer de deux manières. D'abord *théoriquement* : Foucault définit en effet ici, en une première esquisse, les présupposés généraux d'une «analytique du pouvoir», d'une théorie critique du pouvoir qui, concrétisée en une série d'«enquêtes historiques», a pour maîtres mots «norme» et «stratégie» (à rebours d'une Loi formelle transcendante parce que symbolique); une telle analytique critique doit déboucher sur une critique pratique, en

ce qu'elle entend autoriser et favoriser un ensemble de stratégies réelles de contournement ou de retournement (eux-mêmes limités) de la sexualité comprise comme dispositif historique normalisateur (Foucault 2002, 121 sq.). Ensuite, *d'un point de vue plus directement pratique* encore, contre un concept du sujet où la *psyché* se constitue originellement à partir du désir comme manque et comme limite internes, on opposera, selon une formule floue et cependant restée fameuse, un appel éthique à la redécouverte tactique « des corps et des plaisirs » (Foucault 2002, 208).

Ce qui précède appelle une remarque conclusive plus générale quant au parcours de Foucault dans son rapport à Lacan. On voit que Foucault n'évoque plus ici la glorieuse épreuve d'une finitude qui, dans l'élément de l'être du langage, toucherait, par-delà la limite que pose la Loi, au vide intégral qui la fonde (la mort). Le schème, actif dans *La Volonté de savoir*, de rapports de pouvoir producteurs d'un champ de subjectivation auquel le sujet ne s'assujettit qu'à la condition d'y trouver les moyens de sa subjectivation rencontre en fait le cœur de la pensée lacanienne, quoique pour mieux s'en séparer. Certes, ici et là, le sujet est bien produit par et dans son rapport au régime normatif (réel) ou juridique (symbolique). Mais, comme le montre P. Macherey²⁵, cette *productivité* n'est plus chez Foucault négative (vecteur de production du sujet à la condition d'inscrire en lui la limite du désir comme manque). Parce que sa productivité s'effectue selon une causalité *immanente* – son existence devient contemporaine de ses effets –, la norme ne peut plus être simplement formelle, elle devient *réelle*, inscrite dans un *réseau concret* : le sujet qui s'en infère n'est dès lors plus à chercher ailleurs que dans les nœuds pratico-discursifs déterminés par ces normes lorsqu'il les reprend à son propre compte. De là qu'il n'y a chez Foucault ni de science ni même à proprement parler de théorie possibles du sujet (signifié par et dans les défilés de la *chaîne signifiante*).

Ni l'un ni l'autre : à partir mais au-delà de Foucault et de Lacan

Foucault *historicise* donc la pensée de Lacan : autrement dit, il la *critique*, en ce sens qu'il la situe, qu'il l'assigne à une position donnée relative à certaines limites historiques ; ce sont du reste ces limites – *i. e.* le dispositif historique de la sexualité, la « sexualité » comme dispositif typique de la modernité éthico-épistémique – qui selon Foucault rend au fond possible l'enseignement de Lacan, qui le rend pensable, qui lui permet de ne pas simplement apparaître comme une forme tératologique de l'histoire de la pensée. Aussi bien, Foucault laisse voir ici que les concepts volontiers présentés par Lacan comme *transhistoriques* – au premier rang desquels celui de Loi – sont eux-mêmes passibles d'une telle critique historique. Celle-ci devrait alors permettre de les *dé-formaliser* (de les matérialiser) en les rapportant aux conditions normatives effectives, toujours historiquement spécifiques, c'est-à-dire contingentes et transitoires, qui sont constitutives, en *tel* lieu de l'espace-temps social, de *tel* type de sujet. Ainsi la forme de la Loi se verrait-elle réduite en poudre, réduite à la poussière de la matérialité des gestes et du hasard des énoncés (nominalisme). Mais la voie historico-critique qui est celle Foucault cherche à délivrer une possibilité plus haute encore, la possibilité de penser la *modification réelle* de ces régimes normatifs et de leurs sujets. Issue du point de vue constructiviste (ou nominaliste) radical auquel il s'astreint, la thèse d'une productivité immanente de la norme permet on le voit de reprendre dans un sens plus directement *politique* la question de la « transgression » (que Foucault importe ici sous le vocable de « résistance ») : il s'agit bien de trouver une alternative à ce « vous êtes toujours déjà piégés » qui, selon la thèse du livre de 1976, apparaît comme la conséquence obligée d'une pensée logeant le désir au revers de la Loi. Or cette alternative, chez Foucault et au-delà, prend la forme d'une ambiguïté.

Peut-être tentera-t-on d'abord d'assumer ce constructivisme dans sa plus grande radicalité. On ne voit cependant pas, dans une telle perspective (« hyper-structurale »), comment parvenir à penser la possibilité et

l'effectivité de la transformation normative autrement que dans les termes d'un *ajustement* plus ou moins miraculeux entre un craquement interne à un régime normatif donné et la *saisie*, au lieu de cet écart, d'un sujet qui, pour lui correspondre, s'y subjectivera à nouveaux frais. Cependant – c'est l'ambiguïté annoncée –, il est aussi fort possible qu'un tel constructivisme en vienne par essence à s'auto-relativiser de lui-même (Haber 2006, 1-35). C'est dire qu'il repose toujours, en dernière instance, sur un appel plus ou moins masqué à la productivité vitale qui habiterait, en tant qu'être naturel, le sujet humain en général. On retrouve alors ce que le nominalisme radical se faisait gloire d'évacuer – tel « résidu » qui, dans le corps ou dans la *psyché*, parce qu'il ne plie jamais, apparaît comme l'unique lieu possible à partir duquel envisager la « résistance » –, ce caillou qu'il retrouve en fait toujours sur son chemin, à moins peut-être d'aller jusqu'au bout de celui-ci, mais au prix, alors, de découvrir qu'il n'est qu'une impasse.

En somme, selon cette dernière vue, l'historicisation critique du champ symbolique débouche paradoxalement sur ce que la dimension « formalisante » de l'interprétation lacanienne de la loi et du sujet du désir éliminait absolument : la tentation naturaliste ou vitaliste. Lacan, ici, nous conseillerait donc d'abandonner Foucault. On pressent d'autre part que l'affirmation de la « pureté » formelle du champ symbolique, qui garantit l'originarité de la division du sujet, indique une voie possible pour échapper aux jeux du redoublement empirico-transcendantal définitoire du concept moderne d'homme ; or si Foucault en opérait la critique, peut-être les exacerbait-il davantage qu'il ne s'en exceptait. Mais il est tout aussi possible que Lacan, tout en radicalisant la dimension praxique de cette critique foucauldienne (la psychanalyse comme contre-science, *i. e.* discours-praxis), exagérerait pour son propre compte les limites de « l'éthique moderne ». Le problème de départ s'est donc transformé en cours de route, et la question devient de savoir si le *formalisme pratique* qui est celui de Lacan conduit nécessairement ou non à la découverte d'un piège qui, toujours déjà, se refermerait sur le sujet de la loi en tant que sujet du désir – Foucault nous conseillant alors de laisser Lacan à ce

point. Tranchons : à partir de Foucault et de Lacan : ni l'un ni l'autre !

Au-delà, donc, de ces deux auteurs, demeurent à mon sens deux possibilités. *Soit*, choisissant d'assumer le résidu naturaliste identifié plus haut, on tentera de se donner les moyens de penser la possibilité d'un *branchage* de la loi symbolique sur la productivité immanente de normes historico-naturelles (la normativité vitale au sens d'un Canguilhem) : celles-ci fondant celle-là, elles pourraient aussi bien fonder la possibilité de son renouvellement. *Soit* on assume que la forme générale de la Loi, si elle doit bien être posée comme impossible et nécessaire, n'en doit pas moins être envisagée en tant que *production historique humaine* : si bien que sa transformation éventuelle devient entièrement le fait d'une *transformation voulue* (consciente et collective) de l'histoire par son sujet.

Notons que les deux perspectives ne s'excluent pas forcément. Ne pourrait-on ainsi soutenir que le sujet (historico-naturel) est sujet d'une transformation *historique* qui fait consciemment fond sur les exigences, en lui, de valeurs et de normes immanentes à la *nature* elle-même ? Je n'irai pas plus loin dans cette direction. Il importe plutôt de redire que si la perspective historique de Foucault opère une critique positive du caractère « inaltérable et séparé » de la Loi lacanienne, elle retrouve pour son propre compte les limites de la pensée éthico-politique moderne, limites qui au demeurant sont aussi celles de l'éthique lacanienne. Ainsi, si la transcendance de la Loi symbolique laisse inentamée la question de sa transformation pratique possible, la pensée de la productivité immanente de la norme ne permet pas de spécifier l'idée d'une « résistance » (ni, *a fortiori*, celles de « liberté » et d'« autonomie ») au-delà d'une injonction vide de tout contenu, non finalisée et partielle ; elle n'autorise surtout pas à penser cette transformation en termes de création radicale. De Foucault à Lacan, on diagnostiquera au total une sorte d'*antinomie* : si la formalisation radicale de l'instance subjective met un cran d'arrêt au redoublement empirico-transcendantal, c'est au prix de payer son tribut a-critique à une dimension transhistorique ; la *conciliation* est alors seulement négative : nos deux auteurs se rejoignent en un

même point, négatif, l'identique limite de leurs pensées éthico-politiques.

S'il demeure donc difficile, sinon impossible, de réfléchir à partir de Lacan la possibilité et la nécessité de la destruction de *telle* loi historique et, corrélativement, les modalités de l'institution pratique et collective d'une *toute autre* loi, dont le nom ne serait pas forcément celui du Père²⁶ – or voilà à mon sens un acte politique qui nous requiert impérieusement aujourd'hui –, il n'est pas non plus certain que Foucault, même à partir de ses derniers travaux²⁷, nous permettent sur ce point d'avancer d'un pas. S'éprouvent ici les limites symétriques de deux discours critiques portant à jamais, pour le meilleur et pour le pire, la marque de leurs conditions de possibilité théoriques ou discursive, proche (structuralisme) et lointaine (la critique moderne, et l'impossible morale qui s'en infère). Mais, et plus gravement, ces deux discours portent la marque d'un aveuglement prolongé face au problème réellement décisif, celui des conditions de possibilité d'une *praxis* transformatrice collective capable d'instituer un renouvellement créateur des normes et des valeurs fondatrices de l'être en commun. Ce problème est exactement celui qu'a à affronter, aujourd'hui, la critique sociale, i. e. la politique radicale d'émancipation. Or il n'est pas impossible que celle-ci doive s'appuyer sur les acquis d'une anthropologie philosophique capable à la fois de faire fond sur les acquis de la critique foucaldo-lacanienne de l'anthropologie philosophique « moderne » et d'en opérer la critique décapante.

En guise de conclusion, je juxtaposerai deux longues citations, deux exemples de discours critiques qui (en dépit des difficultés spécifiques qu'ils soulèvent) me semblent œuvrer dans cette perspective exacte, c'est-à-dire aussi celle dans laquelle entend se placer le présent essai. Voyez par exemple comment Bourdieu, soucieux de procéder à une étude proprement « matérialiste de l'économie des biens symboliques » (Bourdieu 2002, 13), envisage, mais en l'historicisant radicalement, le problème que Lacan situait au fondement de sa dialectique de la loi et du Désir, soit le tabou de l'inceste :

C'est dans la logique de l'économie des échanges symboliques, [...] dans la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assigne aux femmes leur statut social d'objets d'échange définis conformément aux intérêts masculins et voués à contribuer ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes, que réside l'explication du primat accordé à la masculinité dans les taxinomies culturelles. Le tabou de l'inceste [...] est corrélatif de l'institution de la violence par laquelle les femmes sont niées en tant que sujets de l'échange et de l'alliance qui s'instaurent à travers elles, mais en les réduisant à l'état d'objet ou, mieux, d'*instruments symboliques* de la politique masculine : étant vouées à circuler comme des signes fiduciaires et à instituer ainsi des relations entre les hommes, elles sont réduites au statut d'instruments de production ou de reproduction du capital symbolique et social [...]. La lecture strictement sémiologique, qui, concevant l'échange des femmes comme rapport de communication, occulte la dimension *politique* de la transaction matrimoniale (Bourdieu 2002, 66-67).

Il est aussi vrai que Bourdieu n'ignorait pas que le « risque », même pour « l'analyste le mieux averti » – « un Lacan même », écrit-il –, demeure « de puiser sans le savoir dans un inconscient impensé les instruments de pensée qu'il emploie pour tenter de penser l'inconscient » (Bourdieu 2002, 156²⁸). Dans un sens analogue, voyez maintenant ceci :

La société *n'est pas* une famille élargie et ne peut être ni pensée, ni agie à partir d'un modèle [...] de la famille : la famille n'est que comme « partie » de l'institution de la société, et n'est jamais que comme *telle* famille, « partie » de *telle* institution effective de la société. [...] Et rien n'est changé à cette surdité par la simple référence à la « loi » ou au « symbolique » qui ne visent, en fait, qu'à l'élimination de la société comme *effective* (collectivité réelle définie/indéfinie, « nommée » et anonyme, instituée dans et par *telle* institution spécifique) et comme *instituant* (créatrice de son institution, qu'elle le sache ou non). La « Loi » et le « symbolique » (de même que l'idée de « structure » en ethnologie et sociologie) effacent la société instituant et réduisent la société instituée en collection de règles mortes, soit Règles de la Mort, face auxquelles le sujet *doit* (pour être « structuré ») se plonger dans la passivité (Castoriadis, 2002b, 137²⁹).

La volonté d'une historicisation critique intégrale ne conduit donc pas forcément à une pensée éthico-politique réputant nul et non avenu le problème qu'elle ne s'était en fait jamais donné les moyens de poser, le problème de *la transformation lucidement voulue par une collectivité des valeurs les plus fondamentales de notre monde social-historique*. Il ne m'appartient pas de juger ici des présupposés de la critique de Lacan qu'élabore Castoriadis ni, d'ailleurs, de soumettre la pensée politique de Castoriadis à la juste critique qu'elle réclame. Pour autant, face aux irritants tours de passe-passe d'une « critique » qui apparaîtra d'autant plus « pratique » qu'elle demeurera essentiellement verbale, le prosaïsme philosophique d'un Castoriadis peut être revigorant. Aussi rappellerais-je pour finir avec lui que l'activité politique est avant tout la création durable, collective et réfléchie, d'un régime normatif nouveau, étayé sur des valeurs et des finalités elles-mêmes choisies et voulues par une collectivité donnée.

NOTES

¹ Ainsi Castoriadis définit-il la psychanalyse comme « autotransformation » et « *activité pratico-poiétique* » (par opposition à la philosophie : voir Castoriadis 2002, 46 et 71), tandis que Lukács souligne pour sa part que « pour conquérir les conditions sociales de la liberté réelle, il faut livrer des batailles au cours desquelles ne disparaîtront pas seulement la société actuelle, mais aussi le type humain produit par cette société », tentative qui suppose, circulairement, « *l'engagement actif de l'ensemble de la personnalité* » (Lukács 2010, 355 et 360).

² C'est sur un tel présupposé que repose par exemple la lecture magistrale de la philosophie moderne, retracée à partir du *discours* kantien, que propose Lebrun dans *Kant et la fin de la métaphysique*.

³ À la page suivante, Lacan poursuit : « C'est le corps parlant en tant qu'il ne peut réussir à se reproduire que grâce à un malentendu de sa jouissance. C'est dire qu'il ne se reproduit que grâce à un ratage de ce qu'il veut dire, car ce qu'il veut dire [...] c'est sa jouissance effective. Et c'est à la rater qu'il se reproduit – c'est-à-dire à baiser » (Lacan 1975 : 109).

⁴ Un problème plus général apparaît à l'arrière-plan de tout ceci : celui de l'utilité éventuelle de la « théorie du sujet » lacanienne (Foucault 1981, 1023) du point de vue de la réflexion critique proposée par Foucault de ce même concept. L'originarité absolue de la division du sujet (son ex-centrement), son caractère essentiellement formel (il est le site d'un effet langagier ou symbolique, un effet du signifiant, lequel représente le sujet pour un autre signifiant, etc.) et, par suite, le caractère dérivé, second, du centrage dans l'image spéculaire du moi, permet peut-être bien d'esquiver les apories du thème empirico-transcendantal moderne, l'indéfini redoublement du droit par le fait dénoncé par Foucault d'un

point de vue épistémique, mais auquel Foucault lui-même n'échappe peut-être pas tout à fait (c'est en tout cas la thèse du livre, à la fois vrai et faux, de B. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*). Le problème est en fait de savoir quel concept du *sujet* permettrait de récupérer le concept moderne de la *finitude* hors de son recentrage théorico-anthropologique (objet d'une « analytique », la finitude se voit alors convertie, selon la thèse de *Les Mots et les choses*, en fondement de nouvelles certitudes épistémico-morales), en le rapportant plutôt à celui de *praxis* transformatrice éthico-politique. C'est *seulement* à ce niveau que peut être posé le problème d'une « critique psychanalytique de Foucault » (Butler 2002, 140).

⁵ On trouvera une recherche exhaustive sur ce sujet dans un texte de J. Lagrange, « Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault », republié dans la revue *Incidences 4-5*, 2008-2009.

⁶ Où Lacan écrit clairement : « Dans le terme de sujet [...] nous ne désignons pas le substrat vivant [...], ni aucune sorte de substance [...], mais le sujet cartésien, qui apparaît au moment où le doute se reconnaît comme certitude – à ceci près que, par notre abord, les assises de ce sujet se révèlent bien plus larges, mais du même coup bien plus serves, quant à la certitude qu'il rate. C'est là ce qu'est l'inconscient ».

⁷ Sur le lieu de la bordure qui singularise la position de Foucault à l'égard de sa *propre* épistémè : « L'analyse de l'archive comporte donc une région privilégiée : [...] c'est la bordure du temps qui entoure notre présent [...] ; c'est ce qui, hors de nous, nous délimite. La description de l'archive déploie ses possibilités [...] à partir de discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres ; son seuil d'existence est instauré par la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire [...] ; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives » (Foucault 2008, 179-180).

⁸ Pour une intervention de Lacan sur le problème du « retour à Freud », voir Foucault 1969, 848. On peut penser que le statut de « fondateur de discursivité » est redevable de la dimension plus ou moins « pratique » (au sens développé au point précédent, et toujours en rapport avec les formes fondamentales de la finitude) dont se soutient le discours en question, de *l'épreuve pratique de la finitude qu'il propose*. De là, d'une part, que Kant ne soit pas évoqué dans ce contexte par Foucault ; de là également la position qui est celle de Foucault au regard de sa propre *épistémè* (liminaire plutôt que fondatrice, selon l'analyse de *L'Archéologie du savoir*). C'est cette position liminaire qui détermine en dernière analyse la teneur de sa propre proposition éthico-politique, sur fond de ce que *Les Mots et les choses* nomme « l'éthique moderne ». Foucault reprend à son compte les apories de l'éthique moderne (par exemple, selon lui, celle de Freud), mais, conformément à sa situation historique (à la bordure externe de cette *épistémè*), il les porte à leur comble, il les exacerbe (d'où les « limites » de sa pensée énumérées plus haut), et tout porte à croire que la pensée éthico-politique de Lacan relève d'un geste (ou d'une tension) analogue.

⁹ Foucault précise en note qu'à l'intersection de l'éthique ancienne et moderne « le moment kantien fait charnière : c'est la découverte que le sujet, parce qu'il est raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi, qui est universelle ». Autrement dit, « l'éthique ainsi fondée devient [...] *purement formelle, vide de*

tout contenu » (Lukács 2010, 159). La position « charnière » de Kant est analogue à celle de Foucault.

¹⁰ « Découverte d'un langage se taisant dans sa superposition à lui-même, la folie ne manifeste ni ne raconte la naissance d'une œuvre [...] ; elle désigne la forme vide d'où vient cette œuvre, c'est-à-dire le lieu d'où elle ne cesse d'être absente [...]. Là [...] se dévoile l'incompatibilité gémellaire de l'œuvre et de la folie ; c'est le point aveugle de leur possibilité à chacune et de leur exclusion mutuelle. Mais, depuis Raymond Roussel, depuis Artaud, c'est aussi bien le lieu d'où s'approche le langage de la littérature » (Foucault 1964, 447). La fin de *Les Mots et les choses* associe selon un même ton prophétique Artaud et Roussel (la littérature moderne, « l'expérience littéraire ») et la psychanalyse : l'existence de ces procédures de pensée est chargée d'administrer la preuve que s'effondre le dispositif anthropologique qui clôturait sur elle-même l'*épistémè* moderne. La « forme vide » évoquée ici est alors le lieu d'où émergent, « en leur vivacité empirique », « les formes fondamentales de la finitude ». Leur épreuve historico-critique (Foucault), ou analytique (Lacan), épreuve d'abord et essentiellement, dans les deux cas, *dé-subjectivante*, est la formule à laquelle s'ordonne chez ces deux auteurs l'idée même d'une *praxis* transformatrice de soi.

¹¹ Comparons ces deux textes : « Nous enseignons suivant Freud que l'Autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient, mémoire qu'il considère comme l'objet d'une question restée ouverte en tant qu'elle conditionne l'indestructibilité de certains désirs. À cette question nous répondrons par la conception de la chaîne signifiante, en tant qu'une fois inaugurée par la symbolisation primordiale [...], cette chaîne se développe selon des liaisons logiques dont la prise sur ce qui est à signifier, à savoir l'être de l'étant, s'exerce par les effets de signifiant, décrits par nous comme métaphore et métonymie. C'est dans un accident de ce registre et de ce qui s'y accomplit, à savoir la forclusion du Nom-du-Père à la place de l'Autre, et dans l'échec de la métaphore paternelle que nous désignons le défaut qui donne à la psychose sa condition essentielle, avec la structure qui la sépare de la névrose » (Lacan 1958, 53) ; « Les préfixations et suffixations allemandes [...] distribuent sur des modes distincts ces formes de l'absence, de la lacune, de l'écart qui, dans la psychose, concernent surtout l'image du Père et les armes de la virilité [...]. Le père est alors celui qui sépare, c'est-à-dire qui protège quand, prononçant la Loi, il noue [...] le rapport [...] du signifiant au signifié à partir duquel va se faire non seulement l'édification du langage mais aussi le rejet et la symbolisation du refoulé [...]. Pouvoir dire qu'il manque, qu'il est haï [...], suppose qu'il n'est pas d'entrée de jeu "forclos", comme dit Lacan, qu'en sa place ne s'ouvre pas une béance absolue. Cette absence du Père, que manifeste, en s'y précipitant, la psychose, [...] porte [...] sur le registre [...] du signifiant. Le "non" par lequel s'ouvre cette béance n'indique pas que le nom du père est resté sans titulaire réel, mais que le père n'a jamais accédé à sa propre nomination, qu'est restée vide cette place du signifiant par lequel le père se nomme et par lequel, selon la Loi, il nomme » (Foucault 1962, 227-228).

¹² Hölderlin est évoqué ailleurs, en lien direct avec la problématique moderne de la finitude : l'« expérience médicale est [...] apparentée à une expérience lyrique qui a cherché son langage de Hölderlin à Rilke. Cette expérience

qu'inaugure le XVIII^e siècle et à laquelle nous n'avons pas encore échappé, est liée à une mise au jour des formes de la finitude, dont la mort est sans doute la plus menaçante, mais aussi la plus pleine. [...] Après Empédocle, le monde sera placé sous le signe de la finitude, dans cet entre-deux sans conciliation où règne la Loi, la dure loi de la limite» (Foucault 2003, 202). Encore ailleurs, mais au même moment, cette « forme pleine » de la finitude est mise en rapport avec une « défaillance souveraine et centrale » du langage, « l'angoisse du signifiant » dont témoigne l'expérience de Roussel : « C'est de ce vide aussi qu'Artaud voulait s'approcher, dans son œuvre, mais dont il ne cessait d'être écarté : écarté par lui de son œuvre, mais aussi de lui par son œuvre [...]. Il est l'espace du langage de Roussel, le vide d'où il parle, l'absence par laquelle l'œuvre et la folie communiquent et s'excluent. [...] Il s'agit de la carence des mots qui sont moins nombreux que les choses qu'ils désignent [...]. [...] Le langage ne parle qu'à partir du manque qui lui est essentiel. [...] Et par là, en cet écart essentiel, [...] la mort fait entendre l'étrange promesse que le langage ne se répétera plus, mais qu'il pourra sans fin répéter ce qui n'est plus » (Foucault 1992, 207-210).

¹³ « Le droit à la jouissance s'il était reconnu, reléguerait dans une ère dès lors périmée, la domination du principe de plaisir. À l'énoncer, Sade fait glisser pour chacun d'une fracture imperceptible l'axe ancien de l'éthique ; qui n'est rien d'autre que l'égoïsme du bonheur. Dont on ne peut dire que toute référence en soit éteinte chez Kant » (Lacan 1963, 264). Pour une autre association, épistémique celle-ci, de « Kant avec Sade » autour du « seuil de notre modernité » voir Foucault 2004, 255.

¹⁴ Chez Foucault comme chez Lacan, la question de la Loi et de sa transgression renvoie donc plus profondément au thème de l'absence, de la béance. La notion de « bord » (déclinaison du concept de limite) permet de lier l'ensemble. Elle renvoie, chez Foucault, à sa propre position épistémique (cf., *supra*, l'analyse de Derrida) ; on voit ici qu'elle apparaît d'abord lors de son investigation littéraire (elle dit l'épreuve langagière des formes de la finitude). Chez ce lecteur de Kojève qu'est resté Lacan – *i. e.* pour une pensée du désir élaborée en termes de finitude (de manque) et de reconnaissance (du désir de l'autre) –, la question de la béance et de la limite (du trou et du bord, cf. la métaphore de « l'anneau d'or » qui résume le « dualisme ontologique », ou mieux : temporel, de Kojève (Kojève 1997, 486-487 ; Pirotte 2005, 56 sq.)) indique toujours que *le désir est le lieu de la vérité pour autant qu'il demeure pur désir de rien*, qu'il se fait reconnaître, en dernière analyse, comme désir de mort (le désir ne peut être aucun objet s'il est désir de reconnaissance de la part du sujet, *i. e.* désir du désir de l'autre). C'est parce que le désir doit cependant s'incarner (quitte à ne s'incarner que dans un ratage perpétuel de son objet : c'est un tel ratage qui rend du reste possible le rapport sexuel humain, comme « non-rapport ») qu'il trouvera le lieu de sa causation, non pas, immédiatement, dans le signifiant des signifiants, le phallus, mais, médiatement, *via* l'objet *a*, « pour y éprouver la structure du bord dans sa fonction de limite » (Lacan poursuit : « Nous y reconnaitrons ce que Freud appelle *Ichspaltung* ou refente du sujet, et saisissons pourquoi [...] il la fonde dans une refente non du sujet, mais de l'objet (phallique nommément) » (Lacan 1964, 322)). Bref, l'objet *a* est bien ce « *trou dont il est lui-même le*

bord » (Borch-Jacobsen 1995, 273-274). La triade dé-subjectivation/finitude/vérité (comme altérité), convoquée dès les études littéraires de Foucault, fait le socle de son rapport à Lacan. Dans cette perspective, il faudrait revenir au thème de la *parrèsia* cynique exploré par le dernier Foucault, à l'idée d'un courageux dire-vrai qui est épreuve dé-subjectivante du risque de la mort, et où la vérité ne se dit que dans la forme de l'altérité.

¹⁵ On comparera Lacan 1963, par ex. p. 265 et Lacan 1986, notam. p. 129 sq.

¹⁶ Beckett est une figure importante de la première partie (« structuraliste-littéraire ») du parcours de Foucault, en rapport avec l'idée de dé-subjectivation (Foucault 1969, 817). On sait que celle-ci se complètera plus tard d'une pensée positive de la subjectivation (de l'« absence d'œuvre » à « la vie comme œuvre d'art » : du sublime au beau). L'itinéraire de Foucault dessine ainsi une courbe symétrique et inverse par rapport à celui Lacan : comme en témoigne la promotion toujours plus accrue de la catégorie de Réel, ce dernier paraît de plus en plus fasciné, absorbé par l'Innommable, au contraire de Foucault.

¹⁷ « Désirer le désir d'un autre, c'est donc [...] désirer que la valeur que je suis ou que je "représente" soit la valeur désirée par cet autre : [...], je veux qu'il me "reconnaisse" comme une valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la "reconnaissance" » (Kojève, 1997, 14).

¹⁸ « Tout le développement de la psychanalyse le confirme [...], tout ce qui se développe au niveau de l'interpsychologie enfant-mère [...] n'est qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de *das Ding*. Tout le monde sait que le corrélatif en est ce désir de l'inceste qui est la grande trouvaille de Freud » (Lacan 1986, 82).

¹⁹ On pense à *l'Éthique* de Spinoza – dont Lacan était grand lecteur – Livre 3, Prop. XXXVI : « Qui se rappelle une chose où il a pris plaisir une fois désire en être maître dans les mêmes circonstances que la première fois où il y prit plaisir », Cor. : « Si donc il vient à découvrir que manque une de ces circonstances, l'amant sera triste », Sc. : « Cette Tristesse, en tant qu'elle regarde l'absence de ce que nous aimons, s'appelle regret ».

²⁰ Pour « l'expérience analytique », le point décisif est « la recherche par le sujet, non du complément sexuel, mais de la part à jamais perdue de lui-même, qui est constituée du fait qu'il n'est qu'un vivant sexué, et qu'il n'est plus immortel » (Lacan 1990, 229).

²¹ « Objet de l'activité analytique : la transformation du sujet. Mais *quelle* transformation ? Toute transformation pose les questions du vers *quoi* et *comment* » (Castoriadis 2002b, 150).

²² « L'œuvre du psychanalyste [...] exige une longue ascèse subjective, et qui ne sera jamais interrompue, la fin de l'analyse didactique elle-même n'étant pas séparable de l'engagement du sujet dans sa pratique » (Lacan 1953, 319).

²³ Je suis ici la présentation commode de F. Taylan dans son article « Les stratégies de la psyché de Foucault à Butler », article repris dans le numéro déjà évoqué d'*Incidences*.

²⁴ « C'est cette conception qui commande aussi bien la thématique de la répression que la théorie de la loi constitutive du désir [...]. L'une et l'autre ont recours à une représentation commune du pouvoir qui, selon l'usage qu'on en fait et la position qu'on lui reconnaît à l'égard du désir, mène à deux conséquences opposées : soit à la promesse d'une "libération" si le pouvoir n'a plus sur le désir qu'une prise extérieure, soit, s'il est constitutif du désir lui-même, à l'affirmation : vous êtes toujours déjà piégés » (Foucault 2002, 109).

²⁵ « Ce que Foucault reproche à la psychanalyse, [...] c'est justement d'avoir reconduit à sa manière le grand mythe des origines, en le rapportant à la loi elle-même, et en constituant celle-ci comme une essence inaltérable et séparée : comme si la norme avait une valeur en soi [...] ; comme si sa vérité se tenait en deçà de ses effets » (Macherey 2009, 82 sq. ici 90).

²⁶ Pour une forte critique du discours de Lacan, mais malheureusement elle-même intra-discursive ou formelle, voir Derrida 2002, 112 sq.

²⁷ Il faudrait réinterroger dans cette perspective la reprise, limitée, de la thématique de la Loi (sous le nom de « code ») au sein des études éthiques de Foucault (l'*êthos* reste fonction d'un *êthos* qu'il a précisément à subjectiver) et, plus particulièrement, le rapport aux normes naturelles de l'*êthos* cynique (qui rejoint, à bien des égards, le radicalisme des études littéraires). Mais la difficulté reste à mon avis entière, tant il est vrai que la question des conditions collectives d'une transformation finalisée n'y est pas davantage traitée par Foucault.

²⁸ Dans le même sens : « Mais je voudrais seulement rappeler l'affirmation complémentaire que le psychanalyste passe sous silence : le désir se manifeste seulement, en chaque champ [...], sous la forme spécifique que ce champ lui assigne à un moment donné du temps » (Bourdieu 1998, 1102). La critique n'empêchera pas Bourdieu de définir toujours davantage sa méthode comme une « socio-analyse ».

²⁹ Dans un sens identique : « Si la relation du sujet à la société est disloquée entre une relation à des petits autres "réels" qui ne sont jamais que des points d'appui branlants pour la mise en acte de sa phantasmatisation, et sa soumission "structurante" à un système "symbolique" et à une "Loi" dont on ne sait jamais quel est le statut (la "Loi" n'existe jamais que comme loi effective, institution social-historique donnée [...]) ; confrontés à ce fait, les lacaniens glissent aussitôt vers une "Loi" qui n'est jamais aucune loi effective, mais le simple réquisit transcendantal d'une loi en général), le sujet ne peut être que renvoyé simultanément à sa solitude [...] et à sa passivité face à la "Loi", et aussi au "maître" » (Castoriadis 2002b, 100).

RÉFÉRENCES

Borch-Jacobsen, Mikkel. 1995 [1990]. *Lacan. Le Maître absolu*. Paris : Champs Flammarion.

- Bourdieu, Pierre. 2002 [1998]. *La Domination masculine*. Paris : Seuil.
- Bourdieu, Pierre (dir.). 1998 [1993]. *La Misère du monde*. Paris : Seuil.
- Brügger, Niels. 1993. « Examen oral. Entretien avec Jean-François Lyotard ». Dans *Lyotard, les déplacements philosophiques*, par N. Brügger, F. Frandsen, D. Pirotte (éds.). Bruxelles : De Boeck.
- Butler, Judith. 2002 [1997]. *La vie psychique du pouvoir*. Trad. B. Matthieussent. Paris : Léo Scheer.
- Castoriadis, Cornelius. 2002 [1968]. « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science ». Dans *Les Carrefours du labyrinthe I* [1978]. Paris : Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 2002b [1977]. « La psychanalyse, projet et élucidation ». Dans *Les Carrefours du labyrinthe I* [1978]. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. 1992. « "Être juste avec Freud". L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse ». Dans *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2002 [1972]. *Positions*. Paris : Minuit.
- Foucault, Michel. 1962. « Le "non" du père ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard
- Foucault, Michel. 1963. « Préface à la transgression ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1964. « La folie, l'absence d'œuvre ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1969. « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». Dans *Dits et écrits I* [2001]. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'Âge classique*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1981. « Lacan, le libérateur de la psychanalyse ». Dans *Dits et écrits II* [2001]. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1983. « Usage des plaisirs et techniques de soi ». Dans *Dits et écrits II* [2001]. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1984. « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Dans *Dits et écrits II* [2001]. Paris : Gallimard.

- Foucault, Michel. 1992 [1963]. *Raymond Roussel*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-82*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel. 2002 [1976]. *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2003 [1963]. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- Foucault, Michel. 2004 [1966]. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2008 [1969]. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2008b [1984]. *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1983 [1929]. *Malaise dans la civilisation*. Trad. Ch. et J. Odier. Paris : PUF.
- Haber, Stéphane. 2006. *Critique de l'antinaturalisme*. Paris : PUF.
- Kojève, Alexandre. 1997 [1947]. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.
- Lacan, Jacques. 1946. « Propos sur la causalité psychique ». Dans *Écrits I* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1953. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse ». Dans *Écrits I* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1958. « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1958b. « La direction de la cure et les principes de son pouvoir ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1960. « Subversion du sujet et dialectique du désir ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1963. « Kant avec Sade ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1964. « Position de l'inconscient ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.

- Lacan, Jacques. 1964b. « Du 'Trieb' de Freud et du désir du psychanalyste ». Dans *Écrits II* [1966, 1999]. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1975. *Le Séminaire. Livre XX, Encore : 1972-1973*. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1986. *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse : 1959-1960*. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1990 [1973]. *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964*. Paris : Seuil.
- Lacan, Jacques. 1991. *Le Séminaire. Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse : 1969-1970*. Paris : Seuil.
- Lebrun, Gérard. 1970. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris : Armand Collin.
- Lukács, György. 2010 [1923]. *Histoire et conscience de classe*. Trad. K. Axelos [1960]. Paris : Minuit.
- Macherey, Pierre. 2009. *De Canguilhem à Foucault la force des normes*. Paris : La Fabrique.
- Pirotte, Dominique. 2005. *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*. Paris : PUF.

Thomas Bolmain est docteur en philosophie (*Une expérience critique de la pensée. Essai sur les kantismes de Foucault*, ULg, 2011), chargé de recherches F.R.S.-FNRS, membre de l'UR MAP (ULg) et du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM). Ses principales recherches et publications portent sur l'histoire et l'actualité de la pensée critique (Kant) et dialectique (hégélo-marxienne) du point de vue de la philosophie (politique) française contemporaine (de Sartre à Foucault).

Address:

Thomas Bolmain
Université de Liège
Département de Philosophie
Place du 20 Août 7 (bât. A1)
4000 Liège (B)
Email : tbolmain@ulg.ac.be