

Une tentative d'« élucidation »

Freud ou le kantisme retourné

Nicolas Flourey

Mehdi Belhaj Kacem est probablement l'un des tout premiers penseurs à avoir traversé, et entièrement, la si vaste et dense philosophie d'Alain Badiou, et c'est d'ailleurs à partir de la rencontre avec celle-ci qu'il dit être réellement entré en philosophie – avant sa lecture de Badiou, il faisait « du roman philosophique » et n'avait pas encore « rencontré la Philosophie » dit-il. C'est surtout le seul, à notre connaissance, à avoir abordé Lacan à partir de la pleine appropriation des concepts de Badiou, ce qui lui donne une originalité et une place des plus spécifiques dans la pensée contemporaine – sa manière de comprendre l'Autre de Lacan par exemple. L'état actuel des travaux de Mehdi Belhaj Kacem nous prouve désormais une chose, nous ne pouvons plus classer hâtivement celui-ci comme étant des disciples de Badiou, disciple qui ne ferait que *répéter*¹ la lettre du maître.

Badiou, même s'il reprend à son compte le concept *d'antiphilosophie* forgé par Lacan (en réaction à la critique de la psychanalyse par son maître Kojève², comme Mehdi Belhaj Kacem est le premier à le faire remarquer, et non à l'*Antiœdipe* de Deleuze), reste dans la grande tradition des philosophes universitaires, dans une catégorie professorale donc (qui commence pleinement avec Kant). Mehdi Belhaj Kacem forge lui le terme *d'antiscolastique*. Comme il le dit, « depuis Rousseau et Sade jusqu'à Debord et Blanchot, en passant par Kierkegaard, Nietzsche, Bataille, Benjamin, *l'antiscolastique* est le négatif du scolastique : claustration, persécution, folie », et il va pour nous de soi que Mehdi Belhaj Kacem s'inscrit dans cette lignée – n'étant ni universitaire, et cela a toute son importance, ni psychanalyste, et parlant donc d'un lieu qui lui est

¹ . Et l'on sait à quel point le concept de *répétition*, qui s'articule à celui d'*événement*, est central dans la pensée de Mehdi Belhaj Kacem. Voir par exemple, Belhaj Kacem, Mehdi, *Événement et répétition*, Paris, Tristram, 2004.

² . Voir *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, le passage sur « la psychologie du temps », c'est-à-dire, comme le relève Mehdi Belhaj Kacem, sur « la psychanalyse ». Kojève, Alexandre, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris, Tel Gallimard, 1997.

propre. Il est à ce titre celui qui aura su créer la *philosophie* de notre temps. Cela veut dire, entre autre, que l'on ne peut distinguer le *style* qu'adopte Mehdi Belhaj Kacem – style d'écriture comme style de vie – de ses concepts.

La méthode de Mehdi Belhaj Kacem, du moins dans son *opus magnum*, *L'esprit du nihilisme, une ontologique de l'Histoire*³, consiste pour une part à se mettre dans les pas de philosophes, électivement choisis. Disons le d'emblée, non pas pour les commenter, encore moins pour se dire les « dépasser », mais pour chaque fois opérer à partir de ceux-ci un *déplacement*, un déplacement qui lui permet de forger ses propres concepts (Mehdi Belhaj Kacem ne sait que trop bien qu'il ne s'agit jamais de dépasser une pensée mais bien plutôt d'en éprouver la cohérence interne, la consistance, en s'y déplaçant⁴). Et c'est l'une des difficultés majeures, lorsque l'on se propose de restituer ainsi une part de sa pensée, que de bien discriminer le sens qu'il donne à ses concepts de ceux de ses prédécesseurs (ainsi de son concept d'événement, forgé pleinement dans la dernière partie de son ouvrage, qui n'est ni celui de Heidegger, et loin s'en faut, ni celui de Deleuze ou de Badiou). Mehdi Belhaj Kacem va ainsi discuter contre, tout contre, tant avec Agamben, que Lacoue-Labarthe, Schürmann, Derrida, Heidegger et Badiou.

Nous procéderons ainsi : puisque sa grande entreprise philosophique, *L'esprit du nihilisme*, n'est pas vraiment un « système » (du moins au sens allemand), sinon au sens grec (c'est-à-dire « réunion en un corps de plusieurs choses ou parties »), nous ne prendrons que quelques points dans celle-ci, points qui nous auront semblé fondamentaux, et que nous présenterons, en tentant si possible au passage quelques élucidations. Précisons dès l'abord, qu'à nos yeux, si l'état actuel du travail de Mehdi Belhaj Kacem ne fait pas système (comme chez Hegel ou chez Badiou par exemple), cela tient pour une grande part au fait que ce dernier est au fond avant tout un *dialecticien* (les fortes intuitions qui sont bien souvent les points de départ des développements de Mehdi Belhaj Kacem ayant à ce titre le statut de vérités et non de savoir *systematiquement* constitué). C'est même pour nous l'un des plus grands dialecticiens français depuis Lacan, ce que nous allons avec les moyens qui sont les nôtres essayer de montrer

³ . Belhaj Kacem, Mehdi, *L'esprit du nihilisme, une ontologique de l'Histoire*, Paris, Fayard, 2009.

⁴ . Voir par exemple *Inesthétique et mimèsis*, p.71. Belhaj Kacem, Mehdi, *Inesthétique et mimèsis*, Paris, Lignes, 2010.

(disons que cela devrait ressortir des petits éclairages que nous allons tenter d'opérer sur des points bien précis de son travail, et dont ce texte ne représentera que l'ouverture).

Les trois premières sections du livre, nous dit Mehdi Belhaj Kacem, sont « des *enquêtes*, au sens allemand du terme, où se tissent des articulations nouvelles » : c'est donc un *système* au sens grec, qui est justement celui, simplement, comme on l'a dit, « d'articulation d'éléments tenus jusque-là pour disparates ». C'est dans la dernière section du livre qui nous intéressera ici que tout « prend » : « un nouveau concept d'événement, et la précession transgression/législation qui éclaire tout le reste ». Disons donc que nous avons là tout de même un « système » mais alors « au sens de Rousseau, de Nietzsche ou de Lacan ».

Le kantisme retourné

De *L'esprit du nihilisme, une ontologique de l'Histoire*, nous choisissons, arbitrairement, et pour commencer, d'extraire ce point : la question qui y est admirablement traitée du rapport de Freud avec Kant. Il s'agit, en effet, et entre autre, dans la partie du livre de Mehdi Belhaj Kacem intitulée « La forclusion, le vide et le Mal », d'exposer en quoi ce qui est l'un des axiomes fondamentaux de la psychanalyse, mis à jour par Freud (ce que nous aurons néanmoins à discuter), et qui a trait au désir et à la volonté, ne serait autre qu'un *kantisme retourné*.

Mehdi Belhaj Kacem énonce en effet, en reprenant la formulation de Pierre-Henri Castel, que « la découverte fondamentale de la psychanalyse, c'est que mon désir, c'est ce que je ne veux surtout pas. Mais alors surtout pas. ». Jacques-Alain Miller disait lui un peu autrement, du moins dans ses *Lettres à l'opinion éclairée*, écrivant : « chez le névrosé, le désir ne fait qu'un avec la défense contre le désir » – ce qui, à nos yeux, ne veut pas tout à fait dire la même chose que ce qu'énonce Castel, la volonté n'étant pas là en jeu, et pour des raisons des plus précises. Ou encore, autrement formulé, et comme l'écrit cette fois Mehdi Belhaj Kacem : « le désir, chez Freud, c'est-à-dire chez toute l'humanité vivant selon les *règles civiques* et les normes, a précisément reçu de lui sa définition axiomatique géniale comme contre-volonté. ».

L'argumentaire de Castel sur le fait que l'on puisse parler d'un concept de *contre-volonté* chez Freud est le suivant :

Freud en effet [d'après Castel donc] considère que seule une analyse intentionnelle, en un mot, une analyse qui donne un objet intentionnel au désir comme à la volonté, peut rendre compte des paradoxes qui découlent de « ne rien vouloir savoir » (de ce qu'on sait pourtant de façon toujours plus accablante), ou de désirer justement « ce qu'on ne veut pas », et d'identifier d'autant mieux son désir qu'on veut à toute force s'y opposer (en le récusant). Le maître-concept freudien, ici, est celui de contre-volonté : le désir est par

essence contre-volontaire, et c'est dans et par le conflit que se décèlent nos dispositions. Mais pour que ceci surgisse en pleine lumière, encore faut-il une analyse de l'intentionnalité *propre au désir*, qui ne se résume pas à dupliquer verbalement la grammaire de surface de la conscience *de*. L'objet intentionnel du désir, précisément parce que cet objet n'est pas un objet cogitatif, le *cogitatum* d'un *cogito*, n'en a pas la structure. Tout d'abord, il n'a pas à être connu dans la forme de l'identité à soi, ou de la possibilité logique, ou de la substantialité ontologique. [On a alors] la possibilité phénoménologique [...] que le désir soit désir de l'impossible, de l'indicible, du contradictoire, voire désir pur : désir de rien. Mais on pourrait observer que c'est le plus souvent quand le désir est désir de quelque chose d'impossible, et même de rationnellement impossible, qu'il se révèle dans sa splendeur, ou son impudence, la plus remarquable. Freud ne dit pas autre chose du désir « inconscient » quand il exhibe sa logique intrinsèquement sophistiquée dans le plaidoyer de l'emprunteur de chaudron. Cette intentionnalité vide se distingue cependant d'une excitation brute ou d'un état de tension vécu matériellement dans le psychisme : le désir, ainsi conçu, conserve son intentionnalité, en sorte, par exemple, que ce rien, ou ce terme contradictoire, ne soit jamais « n'importe quoi », mais au contraire fournisse un critère pour dénoncer la tentative de combler le désir par un *ersatz*.⁵

Mehdi Belhaj Kacem reprend donc, et comme une prémisse à son analyse du rapport entre Kant et Freud, cet argumentaire de Castel sur le désir inconscient. Nous voudrions donc, comme succinct préalable à ce que nous allons discuter ici, étudier d'un peu plus près le concept de *Gegenwille* chez Freud. On en trouve, en effet, quelques occurrences (d'après le *Gesamtregister*), notamment à

⁵ . Voir « Quel naturalisme? Quel antinaturalisme? Médard Boss avec et contre la *Traumdeutung* », dans *Des interprétations du rêve. Psychanalyse, Herméneutique, Daseinsanalyse*, édité par Hervé Mésot, Paris, PUF, 2001.

propos des symptômes hystériques. Néanmoins Freud choisit plutôt de parler de « la paire contrastée du désir » (voir les lettres à Fliess par exemple). Le terme de « volonté » est, comme nous le rappelait Baldine Saint Girons fort à propos, bien trop lié au moi et à la conscience, ou du moins trop schopenhauérien pour que Freud parle ainsi de « contre-volonté » dans le sens que lui donne Castel. Quant à « l'analyse intentionnelle », disons simplement que tout le travail de Lacan était d'aller là contre⁶.

Mais reprenons ce que dit Miller dans ses *Lettres à l'opinion éclairée*⁷ : « Chez le névrosé, le désir ne fait qu'un avec la défense contre le désir ». C'est, dit-il, ce que dit « à peu près » Lacan dans son séminaire les *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le désir se *défendant* contre le désir, et non pas une *contre-volonté* du désir. C'est donc bien Castel qui construit, et pour sa cause (même si cela peut certes se justifier pleinement quant à l'esprit de ce qui est en jeu), ce concept de « contre-volonté du désir », le réinjectant comme tel chez Freud, où il n'est pourtant pas, du moins à la lettre.

Pour être très précis, l'une des seules occurrences où Freud parle de *Gegenwille*, de contre-volonté, c'est lorsqu'il s'efforce d'élaborer sa notion de « résistance ». Il évoque alors la notion de contre-volonté (*Gegenwille*) comme opposée à l'obéissance due au médecin. Mais on ne peut pas dire que le concept de volonté appartienne comme tel au champ de la psychanalyse (et pour cause, comme va le démontrer Mehdi Belhaj Kacem).

C'est néanmoins la psychanalyse et elle seule qui donnera une théorie non métaphysique des contradictions de la volonté. Certes ce n'est pas en ces termes qu'elle met au jour les clivages du sujet, qui l'empêche à jamais de constituer cette unité que postulait la philosophie classique – mais plutôt en termes de « motions », de « pulsions », de « forces », « d'énergies », de « tendances », de « désirs ». Cela dit on peut toujours retrouver chez Freud une certaine théorie de la volonté : le conflit interne par exemple, désigné sous le nom d'ambivalence affective (et dont le paradigme est donné par le fait de haïr et d'aimer en même temps la même personne), peut bien être lu comme une sorte de guerre où la

⁶ . On sait en effet à quel point Lacan était un fervent critique de la phénoménologie. Voir par exemple la discussion de Lacan avec son ami Merleau-Ponty, dans un texte en hommage à ce dernier, dans « Merleau-Ponty », *Autres Ecrits*, Paris, Le seuil, 2001. Précisons ici que l'on doit tout ce paragraphe à Baldine Saint Girons, que nous remercions ici pour ses éclaircissements.

⁷ . Miller, Jacques-Alain, *Lettres à l'opinion éclairée*, Paris, Seuil, 2002, p.52.

volonté entre nécessairement en jeu (il n'est qu'à se rappeler le cas, tortueux s'il en est, de l'homme aux rats).

Dans ses études sur l'hystérie, au tout début de l'œuvre de Freud, il est en effet question de contre-volonté (*Gegenwille*). Dans ce contexte c'est de la neurasthénie dont il s'agit, et celle-ci est caractérisée par la faiblesse du vouloir, tandis que l'hystérie met davantage en jeu une « perversion du vouloir ». Freud illustre cela en présentant le cas d'une jeune femme qui vient d'accoucher et qui présente une anorexie sévère : elle se comporte comme si elle avait le vouloir (*Willen*) de ne pas allaiter son enfant et cette volonté (*Wille*) produit chez elle une série de symptômes : perte d'appétit, dégoût de la nourriture, douleurs lors de l'apposition de l'enfant sur elle. Et c'est précisément ce en quoi consiste pour Freud ce qu'il nomme la « perversion du vouloir » : la patiente veut *et* ne veut pas allaiter son enfant. Cette théorie de la « double volonté », d'une volonté dédoublée, permet en effet de rendre compte – de donner une explication plausible – des comportements en apparence aberrant qui assaillent ceux qui parlent. Songeons là à toutes les conduites dites d'échecs : y mettre du sien pour rater son examen, ou encore les malades qui font tout pour être bien sûr de rester malade, etc. Aucune solution, en effet, pas même la souffrance ou la mort, n'est totalement dénuée d'avantages.

Néanmoins, et en son fond, le conflit des volontés n'est-il pas plutôt un conflit des désirs ? Même si, en français, on ne peut manquer de remarquer qu'au conditionnel, la volonté rejoint le désir : « je voudrais et je ne voudrais pas » comme le chante Zerlina dans le Don Juan de Mozart, précisément lorsqu'il s'agit pour elle de ne pas céder aux avances. C'est que toute la suite de l'œuvre freudienne, où il ne sera plus jamais question (ou presque) de *Gegenwille*, laisse tout de même à penser qu'il s'agit davantage d'un conflit entre désirs, c'est-à-dire du « désir qui se défend lui-même contre le désir » de Miller, que d'un conflit entre la volonté (qui serait alors à entendre comme étant de l'ordre du moi ou de la conscience) et le désir (de l'ordre de l'inconscient).

Il est néanmoins, certes, une autre occurrence où Freud parle d'un conflit entre « vouloirs ». Freud, en effet, interprète la sensation, si souvent éprouvée dans les rêves, d'un mouvement empêché – on y est comme pétrifié – comme étant la représentation d'une opposition entre des impulsions, comme un conflit de « vouloirs ».

Dans le chapitre « Les procédés de figuration dans le rêve » de sa *Traumdeutung*, Freud décrit en effet la sensation d'inhibition du mouvement (*Bewegungshemmung*) telle qu'elle peut surgir dans les rêves (comme lorsque l'on veut crier mais qu'aucun son ne sort, ou que l'on veut fuir sans pouvoir se mettre en mouvement), et il parle de celle-ci comme d'une inhibition dans le sens courant d'une contradiction entre une volonté (*Wille*) et une contre-volonté (*Gegenwille*), les deux s'opposant alors diamétralement avec une force strictement égale, de telle sorte que la résultante soit nulle. Impossibilité de se mouvoir donc, par conflit de forces, non seulement contraire (de direction opposées) mais très exactement contradictoires. Mais on a donc là à faire au *Willenskonflikt*, au conflit des vouloirs, et non à la conception du désir comme contre-volonté, que l'on ne trouve donc jamais exprimée comme telle chez Freud.

C'est que s'il y a disjonction entre le désir et la volonté, entre ce que l'on veut et ce que l'on désire, c'est uniquement chez le sujet névrosé (celui qui certes vit « selon les *règles civiques* et les normes »⁸). L'orientation que donne Lacan à la psychanalyse est justement un pari sur le fait qu'il soit possible de produire, par le biais de l'expérience analytique, un sujet qui serait susceptible de « vouloir ce qu'il désire » (où l'on voit au passage que la psychanalyse est rarement effective, de mener le sujet jusqu'à son terme). Ouvrons donc une parenthèse.

Le névrosé est un sujet qui ne cesse de se plaindre de ses difficultés concernant le désir. Ce qu'il voudrait faire, il ne le peut, dit-il (ce qui, soit dit en passant, ouvre la question d'une possible entrée en politique pour un tel sujet, éminemment *velléitaire*) ; ce qu'il désire, il n'en a pas la moindre idée ; ce qu'il souhaite, il ne met rien en œuvre pour l'accomplir. Il *voudrait* bien y parvenir, mais ce qu'il *désire* ne se trouve pas en accord avec sa *volonté*. Il y a là un « différend » entre désir et volonté.

Lacan l'énonçait ainsi, parlant du névrosé : « ce qu'il désire se présente à lui comme ce qu'il ne veut pas, forme assumée de la dénegation où s'insère singulièrement la méconnaissance de lui-même ignorée, par quoi il transfère la

⁸ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire*, op. cit., p.306.

permanence de son désir à un moi pourtant évidemment intermittent, et inversement se protège de son désir en lui attribuant ces intermittences mêmes»⁹.

Lacan va en effet longuement parler du névrosé et de son rapport compliqué au désir dans son séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, où il est éminemment question d'Hamlet. Hamlet, dit Lacan, est celui qui ne sait pas ce qu'il veut, et qui s'en plaint : « J'en reste toujours à dire, c'est la chose qui est à faire ». « Pourquoi Hamlet n'agit-il pas ? Pourquoi ce *feel*, cette volonté, ce désir, paraît-il en lui suspendu ? » demande alors Lacan, ce à quoi il répond que le problème, pour Hamlet, n'est autre que celui-ci : « il ne peut pas vouloir »¹⁰. Ce qui met Hamlet dans un tel rapport à son désir, problématique quant à l'acte, n'est autre que son désir n'est pas son propre désir, puisque c'est là le désir de l'Autre. Hamlet « rend les armes devant ce désir qui lui paraît inéluctable, ne pouvant être soulevé »¹¹ : ce désir est précisément (et platement) le désir de la mère et il « est moins désir que glotonnerie, voire engloutissement »¹², « volonté sans loi » (ce qui est strictement incompatible avec la conception kantienne de la volonté, et Mehdi Belhaj Kacem dirait probablement, quant à lui, fidèle à son propre montage : « désir sans loi »). Dans la tragédie d'Hamlet, tragédie du désir s'il en est, la volonté féminine de la mère s'exprime comme volonté de jouissance, dont le principe n'est autre qu'un « parce que je le veux ! »¹³, allant jusqu'à « l'irréremédiable, absolue, insondable, trahison de l'amour »¹⁴, s'inscrivant d'ailleurs ici contre le devoir qui fonde l'ordre du monde.

S'il y a bien là impasse entre désir et volonté, on est bien justifié de la considérer comme « de structure », comme le dit Mehdi Belhaj Kacem, car « le désir de l'homme est le désir de l'Autre, où le *de* donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire »¹⁵. Lacan nous donne d'ailleurs, dans son graphe du désir, la structure du désir inconscient du sujet. La question de son désir : « qu'est-ce que je veux ? », ne peut en effet être abordée par le sujet qu'à travers la question du désir de

⁹ . Lacan, Jacques, «Subversion du sujet » *op. cit.*, p. 815.

¹⁰ . Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, leçon du 18 mars 1959.

¹¹ . *Ibid.*

¹² . *Ibid.*

¹³ . Miller, Jacques-Alain, *L'orientation lacanienne, «Les us du laps»* (1999-2000), inédit. Leçon du 12 janvier 2000.

¹⁴ . Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*

¹⁵ . Lacan, Jacques, «Subversion du sujet », *op. cit.*, p. 814.

l'Autre. C'est comme « question *de l'Autre* », énoncée à travers un « *Che vuoi ? que veux-tu ?* »¹⁶, qu'est donnée au sujet la réponse concernant son désir. Dans ce lieu de l'Autre vers lequel « le sujet s'avance avec sa question, ce qu'il vise au dernier terme, c'est l'heure de la rencontre avec lui-même, avec son vouloir »¹⁷. Lacan indique par ailleurs que le discours élémentaire de la demande soumet le besoin du sujet au consentement, au caprice, voir à l'arbitraire de l'Autre. Il s'agit pour le sujet, on l'aura compris, de trouver, dans le discours qui le détermine, sa volonté propre, à savoir cette chose problématique pour lui : « ce qu'il désire vraiment »¹⁸. Et la fonction même du désir est alors bien celle de la défense : « défense d'outrepasser une limite dans la jouissance »¹⁹.

Mais il faut aussi tenir compte du « *réel de la pulsion* » (pléonasme, certes). Une volonté de satisfaction s'exprime au niveau du réel pulsionnel, dont le symptôme est le résultat, en termes de compromis entre défense et satisfaction. Freud s'est interrogé jusqu'à la fin de sa vie sur ce que l'on peut espérer d'une analyse concernant la pulsion. En effet, dans son texte « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », Freud se demande si l'on peut dompter définitivement la revendication pulsionnelle par l'analyse²⁰. Il répond qu'on ne peut y arriver que *partiellement*. C'est-à-dire qu'il y aurait la possibilité d'un accord, mais limité, entre la pulsion et le moi, et qui rendrait caduque la défense du sujet ; mais sans que cela comporte la réduction définitive de ce qui, au niveau de la revendication pulsionnelle, répond au principe de l'illimité.

Pour avancer sur cette question, prenons appui sur les formules trouvées par Lacan dans son dernier enseignement. Admettons, avec lui, que l'analyse défait le nœud d'équivoques par où le symptôme accomplit un *sens-joui*²¹. Par la voie du *Witz*, l'analyse rendrait ainsi caduque la réponse du sujet comme réponse du réel, et qui, à l'appui du cristal de la lalangue, condenserait une « version » de la jouissance. Les sèmes de la lalangue cristalliseraient ainsi, et pour chaque sujet,

¹⁶ . *Ibid.*, p.815

¹⁷ . Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*

¹⁸ . *Ibid.*, p.22.

¹⁹ . *Ibid.*, p. 825.

²⁰ . Freud, Sigmund, «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, PUF., 1985, p. 240.

²¹ .Lacan, Jacques, «Télévision», *Autres écrits, op. cit.*, p. 516.

une *version de jouissance*, qui s'inscrirait à la place même du réel (lequel, comme on sait, ne cesse pas de ne pas s'écrire).

À cet égard la jouissance pulsionnelle est d'un côté branchée aux sèmes, à la sémantique langagière, et à ce titre participe du Symbolique et de l'Imaginaire, mais de l'autre est jouissance de la vie, s'inscrivant cette fois à l'intersection même du Réel et de l'Imaginaire, et comportant ainsi l'impossible. Autrement dit, en ce qui concerne la pulsion nul n'est pour la psychanalyse libéré jusqu'à la fin de ses jours de la volonté capricieuse provenant du réel, en tant qu'impossible.

Néanmoins on peut dire que la fin de l'analyse comporte comme limite la rencontre de l'illimité où s'inscrit le Réel comme impossible. L'expérience d'une analyse consiste à ce que l'on sache pourquoi on est ainsi empêtré dans son désir. On y est empêtré à cause du réel justement, et c'est de là que provient notre embrouille. Mais « qu'on le sache » veut dire qu'on aura pu cerner le nœud du sujet, en tant que nœud du *sinthome*. A cette condition, et à cette condition seulement, la volonté pourra se trouver débarrassée de la défense, afin de s'accomplir comme « désir décidé »²². Un désir décidé est un désir qui, une fois débarrassé de l'embrouille, « passe à l'acte », passe à l'acte comme « désir qui veut », comme « désir qui devient volonté »²³ (et qui là seulement doit pouvoir produire un sujet apte à « entrer en politique », ce qui là encore, montre que d'analyses menées à terme, au sens de Lacan, il n'en existe peut-être guère). La volonté, comme désir décidé, est dans cette perspective le solde d'une position subjective nouvelle, et qui se fait jour seulement à la fin d'une analyse. C'est du moins nous semble-t-il ainsi que l'on peut entendre ce que Lacan appelle « un désir inédit »²⁴.

*

²² .Miller, Jacques-Alain, *op. cit.*

²³ . *Ibid.*

²⁴ . Lacan, Jacques, «Note italienne», *Autres écrits, op. cit.*, p. 309.

Mais fermons là la parenthèse, et considérons désormais que l'un des axiomes fondamentaux de la psychanalyse soit que « l'essence du désir ne soit autre que d'être une contre-volonté », même si la question reste ouverte pour ce qu'il en est du sujet psychotique (lui dont il n'est pas certain qu'il vive « selon les *règles civiques* et les normes », et dont ne traite donc pas Mehdi Belhaj Kacem, en toute connaissance de cause). Le mordant de la question, en effet, et ce qui intéresse Mehdi Belhaj Kacem, n'est pas de savoir si le concept de « contre-volonté du désir » est freudien ou non, et si l'expérience d'une analyse peut y avoir quelque incidence pour un sujet névrosé, mais bien plutôt de construire à partir de celui-ci quelque chose, d'opérer, comme à son accoutumé, un *déplacement*, déplacement qui créera à son tour quelque chose d'inouï : ici l'analyse du *kantisme retourné de Freud*. Entrons donc pas à pas dans les méandres de la démonstration de l'auteur.

Il est temps, en effet, d'en venir à notre élucidation proprement dite : « Freud ou le kantisme retourné ». Pour cela nous suivrons le texte du chapitre « La forclusion, le vide et le Mal ». Si Kant est celui qui disjoint la volonté du désir, faisant de la volonté la pure forme de l'acte, en montrant que la volonté ne vaut que comme pure Loi morale (cette loi étant conçue comme principe de détermination de la volonté libre), étant pur noumène, Freud serait celui qui démontre que l'essence du désir est la contre-volonté même du désir (on ne désire absolument pas ce que l'on veut, et surtout, on ne veut à aucun prix ce que l'on désire, ce qui est, comme on l'a déjà dit, le propre du névrosé). Mehdi Belhaj Kacem le formule ainsi : « là où la volonté de Kant, qui a irradié à elle seule la philosophie la plus haute depuis les Grecs, est un contre-désir, le désir de Freud est ce qui est tourné contre la volonté. »²⁵. Ou encore : « [...] le paradoxe que découvrira la psychanalyse dans le désir, paradoxe qui est en même temps aussi immémorial que l'humanité elle-même, et dont on trouve évidemment trace dans le christianisme, avec la notion de péché : c'est que le désir est structuré exactement comme ce qui est opposé à la volonté. »²⁶. Et, précise-t-il encore, le retournement de Kant par Freud donne quelque chose d'inouï, et n'est à ce titre surtout pas à négliger comme le fit grossièrement Heidegger.

25 . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire*, op. cit., p.307.

26 . *Ibid.*, p.306.

Castel, que cite alors Mehdi Belhaj Kacem, nous dit lui, et à très juste titre, que le mot « volonté (*Wille*) », est « un mot rare dans la psychanalyse », ce n'est en effet pas un concept de la psychanalyse. Néanmoins il va l'y introduire à nouveau frais avec son concept de *volonté de jouissance*. Mehdi Belhaj Kacem remarque alors, avec malice, que le mot de « Désir » est quant à lui rare en philosophie (sauf « chez les hérétiques Spinoza et Deleuze » précise-t-il, et on pourrait remarquer que ce mot de désir est très présent chez Kojève, maître du jeune Lacan). Pour nous résumer : Freud, la psychanalyse, le désir ; Kant, la philosophie, la volonté. Et Sade qui vient faire le lien, « jointure », le sadisme étant une mise en acte d'une pure volonté (la volonté comme forme de l'acte), par-delà tout désir, purement apathique donc – dans l'idéal, et l'on sait que Badiou traite lui de la volonté comme de quelque chose qui n'est jamais pur, mais toujours plus ou moins parasité par le désir, il parle en ce sens des vouloirs plutôt que de *la* volonté²⁷.

La lecture de Kant par Mehdi Belhaj Kacem est des plus fines, puisqu'il nous précise ce point, qui nous apparaîtra ensuite comme un point clé pour lire Kant correctement, et qui n'est autre que la définition kantienne du *théorique* : « Le théoriquement ici veut tout dire sauf abstrait, au sens de nouménal ; il veut au contraire dire ce qui a été dit plus haut : lier ces concepts à des objets enfin effectifs. Théorie dans le lexique de Kant signifie une liaison déterminée entre l'*a priori* transcendantal et le phénoménal empirique ; l'application sur toute expérience possible. Voilà ce que signifie théorique chez Kant. La raison dite pratique se trouve alors être la seule activité... absolument abstraite du sujet anthropologique ! C'est-à-dire disjointe de quelque horizon objectal que ce soit. »²⁸. De même la définition du terme « pratique » chez Kant est fondamentale, et Mehdi Belhaj Kacem nous en donne une lecture là encore d'une rare finesse :

Parce que pratique, on l'a vu, ça ne veut surtout pas dire empirique ou phénoménal. Pratique dans le lexique de Kant, est une nuance qui s'applique effectivement à l'activité

²⁷ . Voir en annexe ce qu'il est amené à en dire dans son cours d'agrégation de l'année universitaire 2002-2003.

²⁸ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologie de l'Histoire, op. cit.*, p.314.

empirique d'un sujet, sans le moindre lien immédiat à quelque objet empirique que ce soit. Ce que la morale au sens étendu est bel et bien : l'activité d'un sujet sans objet : en quoi Kant précède ici, et vraiment au sens fort, Badiou qui appelle de ses vœux un « sujet sans objet », extrêmement proche de celui de Kant : le sujet de l'héroïsme désintéressé, tout simplement ; voué à l'incorporation à une vérité.²⁹

Précisons simplement que si Badiou en effet appelle de ses vœux un « sujet sans objet », il en appelle aussi bien à une vie délivrée de la pulsion, ce qui reste pour la psychanalyse un impossible. Où l'on voit bien que Mehdi Belhaj Kacem ne se place ni tout à fait du côté du Philosophe ni de celui du Psychanalyste, ce qui fait sa force et son originalité, et ce qui précisément lui permet de faire des trouvailles inouïes tant du côté de la philosophie que du côté de la psychanalyse³⁰.

Mais les deux passages clés, à nos yeux, sur la question du kantisme retourné de Freud, sont ceux-ci, passages au demeurant fort denses et qui donneront longuement à penser :

Freud « renverse » Kant, en effet, en ce que le sujet toujours-déjà dépris de lui-même, de son autonomie cartésienne supposée – car Kant est déjà la fissuration de cette autonomie [...] – est coupé de la cause de son désir, castré, « inconscient ». Kant jette les bases de Freud, en effet. Freud est l'emboîtement symétrique de Kant. L'objet *a* lacanien est ce qui reste de l'opération décrite par Kant : un sujet universel, l'humain, qui en tant que sujet moral est

²⁹ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologie de l'Histoire*, *op. cit.*, p.316.

³⁰ . Les lecteurs peuvent se reporter au dernier texte de Mehdi Belhaj Kacem, *Etre et sexuation*, en partie publié sur le site *l'antiscolastique*, et où l'on pourra voir à quel point les trouvailles de ce dernier sont puissantes quant au remaniement du discours analytique, sans y appartenir tout à fait (comme il le dit, « les psychanalystes en feront ce qu'ils voudront »).

absolument coupé de toute intuition sensible, de toute causalité empirique des ses désirs égoïstes. Le sujet psychanalytique du désir ne désire rien d'étant, mais un vide au cœur de l'étant (l'objet *a*). C'est le négatif de Kant, et, comme tout négatif, il se superpose trait pour trait à son tirage « positif » : le sujet de l'inconscient est celui qui « court » après des désirs purement égoïstes, dont il est voué à méconnaître à tout jamais la Cause absolument matérielle, certes, mais vouée à agir sur lui exactement comme un noumène immatériel.³¹

Et encore :

[...] pour Freud le Désir est une contre-volonté, pour Kant la volonté est expressément un contre-désir. [...] cela veut encore dire que si la volonté humaine se définit absolument par une obéissance nouménale à la morale inconditionnée, alors, une loi morale se définit tout aussi absolument – est « inconditionnée » en ce sens – par ceci que la forme pure de cette loi s'autonomise de la matière (i.e. l'objet de plaisir personnel). On voit qu'est ici constituée la matrice conceptuelle de l'*aufhebung* hégélienne : la suppression de la matière contingente relevée par la forme nécessaire. Ou, dit encore mieux : la nécessaire relève de la disparition contingente de la matière dans le formalisme universel des Lois. [...] Et donc nous appert avec transparence la formalisation mathématique que Lacan, avec un orgueil tout kantien, donnera de la trouvaille de Freud : l'objet *a*. On voit la symétrie absolue : la volonté de Kant est un contre-désir qui renonce à tout objet de jouissance, sous l'injonction écrasante de la Loi morale universelle ; le désir freudien se définit d'être inconscient, d'être cette contre-

³¹ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.318.

volonté même, en tant qu'elle a renoncé à son objet ! L'objet *a* est matériel, mais inconnaissable absolument (inconscient) ; il est le prix à payer par le désir à la volonté kantienne, sacrifiant tout intérêt égoïste à l'humiliation sous la loi morale universalisable. L'objet *a*, cause obscure du désir, est un objet matériel qui fonctionne comme immatériel, tandis que la volonté kantienne a pour cause l'immatérialisation même de tout objet empirique, phénoménal, cause directe du plaisir égoïste. L'objet *a* est le retour de cette immatérialisation dans le désir.³²

Le lien entre Kant et Freud est donc établi à partir de leur conception du désir et de la volonté, et on a au passage le lien que l'on peut faire avec la dialectique hégélienne. Il restera à Mehdi Belhaj Kacem à montrer comme Sade est ni plus ni moins l'inconscient de Kant, et le nouage entre volonté, désir et jouissance (Kant, Freud, Sade) sera établi.

Il faudra néanmoins aux lecteurs en suivre les conséquences, et dans la lettre du texte de Mehdi Belhaj Kacem, pour comprendre que : « Kant a donc bien pour inconscient Sade ; éthique petite-bourgeoise et célibataire, pure intériorisation du vide dans la forme pure universelle de la Loi. La liberté, la volonté opèrent bel et bien dans le vide nouméal, mais purement subjectif et intériorisé chez Kant – d'où le retour de bâton, la réponse des ténèbres, Sade, qui convolent désormais absolument de concert dans le souci de soi du sujet du nihilisme démocratique. »³³.

Et l'on comprend ainsi, un peu plus loin, que : « Le Désir est le monstre suscité par la Loi normative. C'est pourquoi, chez l'animal humain, il n'y a de Désir que monstrueux ; il n'y a de désir que du Monstre. Et notre époque est celle de la monstration inconditionnée de cette monstruosité : *monstration*. »³⁴. Et nous ne pouvons pas ne pas évoquer ici³⁵ un Michael Jackson qui, ni homme ni femme, ni noir ni blanc, à la toute fin de sa vie, presque sans visage aucun,

³² . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.319.

³³ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.348.

³⁴ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.347.

³⁵ . Nous reprenons cette suggestion du livre de Baldine Saint Girons, *Le pouvoir esthétique*. Voir Saint Girons, Baldine, *Le pouvoir esthétique*, Paris, Editions Manucius, 2009.

tendait à se faire monstre, « montrant » son devenir-monstre dans une monstruation bien faite pour exemplifier le concept kacémien, puisque devenant par la même une icône planétaire, illustrant à merveille « notre époque ». Se monstrier, comme on disait en ancien français, en devenant un monstre, pour reprendre une tournure de Baldine Saint Girons.

*

S'il y a bien lieu de parler d'un kantisme retourné de Freud, Mehdi Belhaj Kacem parlera aussi bien d'une « kantisation » par Lacan des concepts freudiens (le sinthome comme en-soi, ou noumène, du symptôme, etc.). On le voit désormais pleinement, une discussion avec Kant et la psychanalyse ouvre beaucoup de pistes, et Mehdi Belhaj Kacem nous aura fait avancé d'un grand pas, résumant les choses ainsi dans la dernière partie de son livre : « la découverte de Freud est bien un kantisme retourné : le Désir sexuel humain est toujours *médié* par la loi, il n'y arrive jamais immédiatement »³⁶.

³⁶ . Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologie de l'Histoire, op. cit.*, p.501.

Pour conclure

Il aurait fallu poursuivre, en tentant d'élucider d'autres grandes thèses élaborées dans le ce grand livre qu'est *L'esprit du nihilisme, une ontologique de l'Histoire*. Nous ne ferons que les nommer, nous réservant pour un autre travail l'occasion d'en discuter. L'une d'elle pourrait être dite : de la différence ontologique au différend ontologique. Mehdi Belhaj Kacem établissant, à partir entre autre de sa lecture de Reiner Schürmann (philosophe heideggérien de gauche, bien trop méconnu, et que Mehdi Belhaj Kacem réhabilite pleinement), l'importance du « différend ontologique », qu'il entend comme « le court-circuit déchiré entre le particulier subsumé par l'universel, et le singulier ; court-circuit [qu'il formalise] comme forclusion ontologique du site, le « sinthome » de la situation »³⁷. Là encore il faudrait pouvoir longuement développer et nous ne faisons qu'ouvrir là des pistes pour un prochain travail.

Un autre point clé du travail de Mehdi Belhaj Kacem est la construction d'un nouveau concept d'événement, lié tant à son concept de répétition (établi principalement dans les premiers temps de son travail³⁸) qu'à l'appropriation de l'être (ce qu'il nomme la *mimèsis*, dans le fil du travail de Lacoue-Labarthe). Et il ne nous faudrait là pas moins qu'embrasser toute l'œuvre de Mehdi Belhaj Kacem pour pouvoir saisir rigoureusement les contours de ce concept d'événement et en tenter une élucidation³⁹.

Un dernier point, que nous ne ferons que mentionner, et que l'auteur nomme d'ailleurs « l'axiome fondamental de *L'Esprit du nihilisme* », et qui s'énonce ainsi : « la transgression précède la législation »⁴⁰. Point là encore fulgurant et

³⁷. Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.480.

³⁸. Citons à ce sujet ce qui fait lien entre répétition et événement, et qui est d'avantage développé par l'auteur dans *Le manifeste antiscolastique* : « Toute répétition est la suppression de ce qu'elle répète. Nommément, l'événement, qui in-siste cependant jusque dans l'opacité nihiliste et exsangue de sa répétition formelle. » : Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.504.

³⁹. Une définition de ce concept kacémien est la suivante : « Là où le particulier est l'incorporation sans reste du singulier à l'universel, l'événement est le forçage, par ce qui est laissé en reste par l'universel, de la « nouvelle contribution à l'Universel » : Belhaj Kacem, Mehdi, *Une ontologique de l'Histoire, op. cit.*, p.479.

⁴⁰. Parce que, nous dit Mehdi Belhaj Kacem, « l'appropriation de l'être est la condition originaire de l'humain/inhumain ; parce que c'est cette transgression même – le simple fait de connaître l'être, contrairement au reste du règne animé comme inanimé – qui est la condition de la Loi, de la médiation universelle où l'animal humain se donne des règles in-existantes dans la Nature » : *op. cit.*, p.510. Ou encore : « L'être ne se rabat jamais complètement sur l'étant », c'est-à-dire que « le différend ontologique est désormais le dépli irréductible de la démesure de l'excès de l'être, comme éternité et infinité vides, enlevés sur l'illimitation de l'étant. L'être *par où*

des plus profonds, qui condense tout ce qui a été déployé dans *Une ontologique de l'Histoire*, et que nous ne pouvons présenter dans l'espace que nous nous sommes imparti ici.

se révèle cette illimitation n'a jamais commencé et ne finira jamais [...] L'espace n'a ni début ni fin. *L'être* comme sceau du différend entre la singularité étante et son élément simple : l'éternité et l'infinité absolus. » : *op. cit.*, p.534. On le voit il ne faudra pas moins aux lecteurs lire, et dans son long, toute la partie « Algèbre de la Tragédie », pour comprendre cette thèse très forte de Mehdi Belhaj Kacem, et qui est le cœur de son travail dans son état actuel.

Annexe

Badiou et le concept de volonté

Badiou a jadis donné un cours d'agrégation sur la volonté, où il donna les grandes lignes de ce qu'il fallait entendre selon lui par ce concept. Nous allons donc restituer la pensée de Badiou sur ce point afin de nuancer le verdict heideggérien qui fait de Freud un *simple* kantisme inversé – verdict que dénonce comme tel Mehdi Belhaj Kacem au début de sa démonstration, et afin surtout que lecteur puisse voir comment Badiou traite de son côté la question de la volonté. Nous reprenons ici très légèrement remaniées une partie des notes prise lors de ce cours par François Nicolas⁴¹.

Badiou parle d'un « programme possible d'une *volonté impure* », programme en quatre propriétés (« volonté impure », donc anti-kantisme manifeste, notons le d'emblé, même si Mehdi Belhaj Kacem nous aide à nuancer ce propos lorsqu'il parle du « sujet sans objet » dont traite longuement Badiou). Enonçons simplement les propriétés comme telles.

Première propriété : « la volonté serait liée à une doctrine constructive de la liberté et non pas ontologique : l'être libre est sous conditions ». Deuxième propriété : « la volonté serait liée, non à la sélection des possibles, mais à une instauration d'un possible. Elle ne traiterait pas essentiellement de la réalisation d'un possible mais de la possibilité d'un possible. Elle aurait donc affaire à l'impossible : la volonté aurait quelque chose de réel et pas de formel. ». La conception classique, c'est la volonté comme forme de l'acte. Ici la volonté serait réelle : en proie à l'impossible. Troisième propriété : « la volonté serait liée à des points de lacune des séries déterminées, à des points d'interruption de la répétition qu'elle ne déciderait pas. Elle aurait à faire être le sujet dans l'interruption, à faire du corps du sujet la nouvelle connexion, à réorienter ainsi la répétition. ». « Tout sujet est un corps » donc. Quatrième propriété : « la volonté serait sur fond de complexité subjective et ne serait pas nécessairement

⁴¹ . Voir <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>

transparente à elle-même. Il y aurait toujours plus en elle que ce qui est immédiatement représentable. Il aurait toujours un surplus, un reste inaltéré. La volonté pourrait être le vecteur du désir sans que ce soit une catégorie vaine. Il peut y avoir en effet collage d'un désir à une volonté sans que pour autant la volonté soit le désir. ».

Ainsi, la volonté, ce n'est pas routinier, quelque chose du registre d'un programme tournant seul, *automaton*, et à ce titre ce n'est pas quelque chose de pur nous dit Badiou. L'impureté du vouloir, poursuit Badiou, ne le destitue pas comme activité singulière, mais il y a néanmoins une rareté du vouloir (comme en psychanalyse) dont on doit tenir compte : il existe pour cela des *conditions*.

Donc, et pour résumer, Badiou énonce que concernant la volonté il est préférable de :

- Parler de « vouloir » plutôt que de « volonté » (faculté...). Donc de « vouloirs » : un vouloir, et un autre, et un autre...
- Desceller le « vouloir » de cette décision qui intervient après une délibération, un relevé du « pour » et du « contre », un examen des motifs et mobiles. Vouloir n'est pas à proprement parler trancher un indécidable.
- Desceller de même le vouloir de la liberté : être libre, c'est se tenir pour responsable de ses actes (et dire), qu'ils soient « volontaires » ou involontaires... Être libre n'est pas essentiellement vouloir. « Vouloir » n'est donc qu'une forme parmi d'autres d'une liberté.

Déliier donc le « vouloir » de volonté, décision et liberté.

Tout ceci veut donc dire qu'en dernière instance le vouloir est conditionné, et non pas inconditionné. Ce n'est pas une possibilité permanente, perpétuellement disponible et convocable à la demande (cf. ce n'est pas une faculté). Il y a des conditions pour vouloir. Le vouloir n'est donc pas une capacité formelle, logique mais dépend de conditions « ontologiques ». Il y a un « ici et maintenant » pour chaque vouloir. Mais aussi qu'un vouloir est une assignation à un point de réel, donc à un point d'impossible. Vouloir, c'est toujours vouloir *un* impossible donné, apparu ; c'est vouloir rendre possible *un* impossible. Vouloir, c'est forcer un point d'impossible pour le rendre possible. D'autre part vouloir

est requis en un point d'angoisse. N'étant pas sélection parmi des possibles disposés et offerts mais étant réquisition au point où un réel prend forme d'interruption (en sorte d'instaurer un nouveau possible), vouloir va avec angoisse. Vouloir implique d'engager son corps, le corps du sujet. Forcer un point d'impossible se fait en y engageant son corps. Vouloir, c'est engager en un point d'impossible « son » corps comme nouvelle connexion au point même d'interruption. Cette nouvelle « connexion », bien sûr, n'est pas « du même type » que celle qui manque : il ne s'agit pas de répéter ce qui a cessé de répéter. Il s'agit de commencer en ce point autre chose. Enfin vouloir, c'est *commencer* quelque chose (plutôt que *continuer*, qui est plutôt la fidélité).