

## L'ETHIQUE STOÏCIENNE ENTRE PULSION ET PERVERSION

Jelica Šumič Riha

J'ai pris comme fil conducteur de mon exposé le rapport entre volonté et désir tel que nous laisse entrevoir Lacan dans son texte « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ». Voici la citation que j'ai prise comme point de départ :

« C'est comme objet a du désir, comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant, comme le *wanted* ou *l'unwanted* de sa venue au monde, que le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire. »<sup>1</sup>

Je vais essayer d'exposer les quelques remarques que j'ai formulées à partir de ce rapport qui implique le changement radical du statut du sujet puisque le sujet, comme le dit Lacan, est « appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire ».

Dans cette perspective, une figure entre toutes s'est imposée à mon attention : celle du sage stoïcien. Alors, pourquoi choisir ce cas particulier qui ne va pas de soi ? Dans quelle mesure l'examen de la position du sage, caractérisée par une volonté inflexible, pourrait nous ouvrir de nouvelles perspectives quant au lien qu'entretiennent volonté et désir ? L'originalité du stoïcisme, il est vrai, réside précisément dans une identification du sujet à sa volonté.<sup>2</sup> En anticipant ce que je vais développer dans la suite, je dirai que la position subjective du sage stoïcien s'est imposée à moi parce qu'il s'agit d'un sujet pour qui la question du désir est déjà résolue, en cela qu'il considère le rapport entre volonté et désir en termes d'accord et non de disjonction.

À côté de la clarification à opérer sur ce cas que j'ai choisi comme repère, il y a – me semble-t-il – une question plus importante encore que je voudrais examiner ici. Ce que je vais avancer concernant le rapport entre désir et vo-

<sup>1</sup> J. Lacan, « Remarques sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 682.

<sup>2</sup> Epictète, par exemple, déclare explicitement : « Je suis moi là où est ma *proairesis*. », *Entretiens. Livres I à IV*, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration d'A. Jagu, Les Belles Lettres, Paris, 1943–1965, III, 3, 8–9.

lonté dans le cadre de la pensée stoïcienne nous permettra en effet d'apporter quelques éléments nouveaux à la compréhension de la question suivante : Quel statut du sujet correspond à la conciliation du désir et de la volonté ?

Comme le suggère Lacan dans la « Remarque sur le Rapport ... », ce moment où le désir se transforme en un désir qui se veut ne peut être atteinte que dans la perspective du Jugement dernier. Ce que je désire, est-ce que je le veux vraiment ? Cette question exige une réponse définitive, un jugement qui appose définitivement un sceau, si l'on peut dire, sur le sort du sujet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lacan évoque une renaissance du sujet. La question à poser – une question difficile – est de savoir à quel point la position stoïcienne renvoie à une telle renaissance du sujet.

La conception stoïcienne de la volonté dérive manifestement d'Aristote. Celui-ci définit en effet la volonté comme une raison désirante ou un désir raisonnant.<sup>3</sup> La faculté désirante peut se soumettre à la raison et lui obéir, lorsqu'elle désire effectivement ce que la raison a jugé qu'elle devait désirer. Et c'est précisément ce désir de la faculté désirante de se soumettre à la raison qu'Aristote appelle *boulêsis*. L'obéissance du désir à la raison, qui définit la volonté, est donc conçue par Aristote comme un rapport d'extériorité entre deux fonctions distinctes. Dans la perspective des stoïciens, en revanche, la *boulêsis* est, non pas désir se pliant à la raison, mais raison désirante. Cette précision nous amène à rejeter l'alternative « volonté ou désir », en nous montrant que le stoïcisme ignore toute idée de désir si ce n'est sous les espèces de son identification avec la volonté.

Pour examiner cette conciliation dans la doctrine stoïcienne de la volonté, je m'appuierai sur quelques indications de Lacan. Nous trouverons la première indication dans son texte « Subversion du sujet et dialectique du désir », où Lacan propose d'aborder la question de la fin de l'analyse en termes, justement, de volonté.

A la fin de ce texte, Lacan nous présente la fin de l'analyse, c'est-à-dire la phase terminale de la dialectique du désir, comme le moment où au sujet « qui veut vraiment s'affronter à cet Autre, s'ouvre la voie d'éprouver non pas sa demande, mais sa volonté »<sup>4</sup>. Il propose alors deux issues « à qui veut vraiment s'affronter » à la volonté de l'Autre, qui sont l'une : « de se réaliser comme objet, de se faire la momie de telle initiation bouddhique » et la seconde : « de satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue (c'est la voie du tragique grec, que Claudel

<sup>3</sup> Cf. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, 1139b4–5 ; trad. J. Voilquin, GF-Flammarion, Paris, 1992.

<sup>4</sup> J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, p. 826.

retrouve dans un christianisme de désespoir ».<sup>5</sup> Voilà deux issues extrêmes que Lacan indique comme résolution de la question du désir à la fin de l'analyse : ou bien se faire momie, ou bien se sacrifier pour une cause perdue. Mais, finalement, répondre « oui » ou « non » à la volonté de l'Autre, qu'est-ce que ça veut dire ? Dans l'alternative que pose Lacan : la momie ou la cause perdue, s'affronter à la volonté de l'Autre semble se solder par une sujétion totale du sujet à l'Autre.

*Fiat voluntas tua !*

Or c'est précisément dans cette perspective que s'inscrit le fameux consentement au destin des stoïciens. C'est précisément parce qu'elle fait coïncider la liberté avec l'affirmation du destin que la conception stoïcienne de la volonté nous apparaît presque inconcevable. Son originalité – en cela, elle diverge radicalement de sa conception moderne – consiste à considérer l'acquiescement à la volonté du Destin comme la garantie directe de la liberté inaliénable du sujet. Voilà comment Epictète explique cet « attachement » de la volonté du sujet à la volonté de l'Autre :

« J'ai soumis à Dieu la propension de ma volonté. Veut-il que j'aie la fièvre ? Je le veux, moi aussi. Veut-il que mes propensions se portent vers tel objet ? Moi aussi, je le veux. Veut-il que j'aie tel désir ? Moi aussi, je le veux. Veut-il que je obtienne telle chose ? Moi aussi, je le désire. Il ne le veut pas ? Je ne le désire pas. Alors, c'est ma volonté de mourir, c'est ma volonté d'être torturé. ... – Comment comprends-tu : 's'attacher à Dieu' ? – De telle sorte que tout ce que Dieu veut, cet homme, lui aussi, le veuille ; que ce que Dieu ne veut pas, cet homme ne le veuille pas non plus. »<sup>6</sup>

Voilà l'aspect le plus paradoxal de la conception stoïcienne de la volonté : considérer que la liberté du sujet se manifeste en disant « oui » à la volonté de l'Autre. En fondant la liberté sur le « fiat voluntas tua ! », les stoïciens – il faut le leur concéder – ont le mérite d'avoir vraiment voulu s'affronter à l'Autre, d'avoir voulu éprouver sa volonté. Or cet affrontement à la volonté de l'Autre, dans la perspective du stoïcisme, semble conduire à un écrasement de la volonté du sujet par la volonté de l'Autre.

Curieusement, c'est exactement la solution que propose Sade lui-même lorsqu'il s'affronte à la volonté de l'Autre et, plus précisément, à la volonté

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 826sq.

<sup>6</sup> Epictète, *Entretiens*, IV, I, 89–90.

de jouissance qu'il incarne. Affirmant le droit à la jouissance, Sade vise l'impossible : maintenir à la fois la jouissance qui est, par définition, « égoïste », voire autiste, et l'Autre que le solipsisme de la jouissance exclue justement. La solution de Sade, quoique élégante dans les moyens employés pour atteindre la fin recherchée, n'est pas moins paradoxale : affirmer l'existence de l'Autre à travers la satisfaction de la volonté de jouissance, à travers la soumission du sujet à la volonté de jouissance. En fin du compte, il s'agit là d'une résurrection rétroactive de l'Autre qui n'existe pas mais que la tentative de satisfaire la volonté de jouissance fait exister – ou tente de faire exister. En même temps, la position du sujet change radicalement : confronté à l'impératif de la jouissance le sujet s'instrumentalise, transforme en instrument pour satisfaire la volonté de jouissance. Sade, qui insiste fortement sur la stricte dissociation entre la volonté et la loi, ne peut « apparier » l'Autre et la jouissance, à cette instance acéphale qui ne reconnaît aucune norme, aucune loi, et demeure imperméable pour la domestication, qu'en assimilant la volonté de l'Autre au caprice. La maxime sadienne de la jouissance, telle que la reconstruit Lacan, exprime bien cette volonté dont la loi est précisément la négation de toute loi, le caprice: « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. »<sup>7</sup>

La visée ultime de Sade, c'est d'atteindre « cette sorte d'apathie qui serait 'd'être rentré au sein de la nature, à l'état de veille, dans notre monde' »,<sup>8</sup> pour reprendre Klossowski tel que le cite Lacan lui-même dans « Kant avec Sade ». En choisissant de rentrer vivant, « à l'état de veille », dans l'inanimé, en optant pour le *mé phynai*, plutôt ne pas être né, Sade veut se débarrasser du signifiant, ne plus en être le jouet. Or le prix à payer pour ne plus faire tache dans l'univers du langage, pour y trouver enfin sa place, c'est de devenir un objet « momifié », un objet qui n'est plus troublé par la division subjective.

### *Sade au Portique*

Voilà qui nous mène à la deuxième indication, tirée, justement, de « Kant avec Sade ». Celle-ci porte sur les stoïciens, mais dans un contexte tout à fait particulier, à savoir celui d'une rencontre manquée, si l'on peut dire, entre Sade et Epictète. Il est frappant et de nature à faire beaucoup progresser dans l'examen du rapport qu'entretiennent volonté et désir, que Lacan, dans ce texte, ne

<sup>7</sup> J. Lacan, « Kant avec Sade », p. 768sq.

<sup>8</sup> J. Lacan, « Kant avec Sade », *Écrits*, p. 790.

mette pas seulement en scène le couple fameux, Kant et Sade, mais – plus discrètement certes – un autre couple : Sade et Epictète. Si Sade, selon la thèse de Lacan, est celui qui révèle la vérité de Kant, on est alors tenté de dire qu'Epictète est le révélateur de la vérité de Sade. Ce que Sade et Epictète auraient en commun, selon Lacan, c'est de se faire l'objet de l'Autre, de se mettre au « service de l'Autre », de sa volonté. En effet, dans les deux cas, ce n'est pas le désir de l'Autre ce que définit la position du sujet, mais la volonté de l'Autre. J'ai donc trouvé d'un très grand intérêt le fait que Lacan mette en rapport la position stoïcienne et celle de Sade, puisque cette mise en rapport me permet de revenir à une question dont j'ai déjà signalé qu'elle était cruciale, et qui porte sur le statut du sujet tel qu'il émerge de la conciliation entre désir et volonté.

De ce point de vue, il n'est donc pas sans intérêt que Lacan adresse la même objection à Sade et aux stoïciens, à savoir d'avoir méconnu la vraie nature du rapport qu'entretiennent désir et loi. Voulant éradiquer tout ce qui n'est pas conforme à la loi, les stoïciens, nous dit Lacan, méconnaissent à quel point « leur ataraxie destitue leur sagesse. On ne leur tient aucun compte de ce qu'ils abaissent le désir ; car non seulement on ne tient pas la Loi pour remontée d'autant, mais c'est par là qu'on le sache ou non, qu'on la sent jetée bas »<sup>9</sup>. Autrement dit, c'est parce que l'idée que la loi elle-même appellerait sa transgression leur est inconcevable, que les stoïciens ne se rendent même pas compte que la manière dont ils divinisent la loi, au lieu de la rendre efficace, la destitue. En revanche, saint Paul, auquel Lacan fait référence à ce propos, est beaucoup plus lucide : très sensible à la manière dont le péché « se sert » de la Loi pour séduire et détruire le sujet, il démontre qu'il n'y a pas de plus grande jouissance pour l'homme que de transgresser la loi.<sup>10</sup>

Dans cette perspective, on peut certes soutenir que Sade, visant la transgression de la loi, est allé beaucoup plus loin que les stoïciens dans la mise au jour du nœud entre le désir et la loi. Mais si, d'un autre côté, il « n'a pas été plus loin »<sup>11</sup>, comme insiste Lacan, c'est qu'il s'est, lui aussi, aveuglé au parasitisme réciproque du désir et de la loi. A Sade Lacan reproche donc qu'il « s'est ... arrêté là, au point où se noue le désir à la loi » et pour faire sentir ce point d'achoppement, il souligne que, pour soutenir le désir comme transgression, il

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 785.

<sup>10</sup> « En effet nous savons que la loi est spirituelle, mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. » Lettre de Saint Paul aux Romains, 7,14–17.

<sup>11</sup> « Kant avec Sade », p. 789sq.

faut bien la loi « pour y trouver l'occasion dont parle saint Paul, d'être démesurément pécheur. »<sup>12</sup>

Sade, il est vrai, est un sujet habité, non pas par un désir vacillant qui se cherche, mais par un « désir décidé », comme le dit Lacan, un désir qui sait où trouver ce qu'il veut, puisqu'il dit : « j'ai le droit de jouir de ton corps », un désir qui s'impose hors de tout consentement, comme l'énonce la maxime sadienne : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. » L'enjeu de l'opération sadienne n'est donc pas du tout d'obtenir le consentement de la victime. La visée du bourreau sadien est plutôt la contraindre à jouir, extraire de la victime la jouissance, faire surgir cette jouissance, qui, pour être tirée de la victime, bien que sans son consentement, la divise nécessairement. Plus précisément, si le consentement que la victime pourrait lui donner est tout à fait indifférent pour le bourreau sadien, c'est qu'il veut la contraindre à parler au niveau où elle est, par définition, muette, à savoir, au niveau de la satisfaction pulsionnelle. Ce qu'il vise, en fin de compte, c'est à saisir le sujet à un point où il émerge de la jouissance. C'est en ce sens qu'il faut entendre la thèse de Lacan selon laquelle ce que le bourreau sadien exige du sujet, en fin du compte, c'est de se reconnaître comme l'objet toujours déjà retrouvé de la pulsion, si l'on peut dire.

C'est précisément dans ce contexte que Lacan évoque l'échec qu'encourrait l'expérience sadienne si le bourreau sadien essayait de soumettre à la volonté de jouissance le sage stoïcien. Afin de mettre à l'épreuve la volonté de jouissance sadienne, Lacan imagine en effet la réponse d'Epictète à la torture à laquelle il serait soumis dans l'expérience sadienne. Si le bourreau lui avait cassé la jambe, il dirait en jetant un regard dédaigneux sur la jambe : « Tu vois, tu l'as cassée », le point essentiel étant ici que l'impassibilité du sage stoïcien empêche tout investissement libidinal de cette douleur que le bourreau vise à extraire de sa victime. En d'autres termes, si *Lacan* met en scène le face à face de Sade avec Epictète, c'est pour montrer que le mépris est le meilleur moyen de « démonter » l'expérience sadienne: « L'artifice des Stoïciens » consiste, selon Lacan, à répondre à la volonté de l'Autre par le mépris : « Ce qu'elle vaut [à savoir la douleur] pour l'expérience sadienne se verra mieux de l'approcher par ce qu'aurait de démontant l'artifice des Stoïciens à son endroit : le mépris. »<sup>13</sup> En répondant à la torture par le mépris, en montrant au bourreau qu'il est tout à fait indifférent à l'égard de son propre corps, le sage stoïcien dénoncerait ainsi ce qu'il y a de

<sup>12</sup> *Ibidem*. Sur ce point, nous renvoyons au beau texte de Colette Soler, « Le désir éclairé ».

<sup>13</sup> J. Lacan, « Kant avec Sade », p. 771.

dérisoire dans la mise en scène sadienne. « Rabattre la jouissance à la misère de tel effet où trébucher sa recherche, n'est-ce pas la tourner en dégoût ? »<sup>14</sup> Lacan reconnaît ainsi aux stoïciens le mérite d'avoir trouvé le moyen efficace pour mettre en échec ce droit imprescriptible qu'aurait le maître sur le corps de sa victime, pour neutraliser cette volonté à la jouissance inscrite dans l'Autre.

Une première réponse provisoire à la question de savoir ce que rend Epictète « imperméable » à Sade, c'est donc de dire qu'en refusant de subjectiver la douleur, le sage stoïcien trouve le moyen de parer à la division du sujet par la jouissance que Sade voulait lui imposer. Au fond, Sade ne peut pas toucher au vif le sage stoïcien tant qu'il ne mobilise pas son consentement, son vouloir. Propre au sage stoïcien, c'est de ne se soutenir que par sa volonté, sa *proairesis*, son pouvoir du choix et de laisser à l'Autre tout le reste, y compris son « pauvre corps », comme le témoigne le dialogue suivant entre un tyran et un sage que met en scène Epictète: « Dis-moi les secrets qu'il t'est interdit de révéler. – Je ne le ferai pas, car cela est en mon pouvoir. – Mais je te mettrai aux fers. – Que veux-tu dire ? Me mettre aux fers, moi ? C'est ma jambe que tu chargeras de chaînes. Quant à ma *proairesis*, Zeus lui-même ne peut la vaincre. »<sup>15</sup> Si Zeus lui-même n'a pas de prise sur la *proairesis* du sujet, son véritable soi, c'est que, d'emblée posé comme un point inatteignable, la *proairesis*, pour les stoïciens, est ce qui met le sujet hors de la portée de l'Autre. Le sujet stoïcien laisse volontiers son corps, c'est précisément dans la mesure où il n'est pas au pouvoir du tyran d'accaparer sa volonté. Sur cette volonté, le tyran, en effet, n'a pas de prise.

Où se situe donc la rencontre manquée entre Sade et Epictète ? Lacan montre bien qu'il ne s'agit pas simplement pour Sade d'assujettir le sujet à la contrainte, mais bien de s'emparer du siège du sujet, d'investir ce que les stoïciens appellent l'*hégémonikon* ou la *proairesis*. L'enjeu de la rencontre manquée entre Sade et Epictète – et ce n'est pas un hasard – c'est justement la volonté. D'une part, le fait que le sage supporte « stoïquement » la torture, qu'il reste parfaitement impassible, témoigne que l'Autre n'a pas de prise sur sa volonté. D'autre part, cependant, Lacan montre que, même pour Sade, il ne s'agit simplement d'assujettir une victime à la contrainte. Parce que l'expérience sadienne ne se résume pas à « accaparer une volonté », comme le dit Lacan, mais bien à « s'installer au plus intime du sujet »<sup>16</sup>. Or, selon l'hypothèse lacanienne, l'opération sadienne, s'emparer du siège du sujet, d'investir ce que les stoïciens appellent l'*hégémonikon* ou la *proairesis*, de prendre le sujet au dépourvu, là où il est sans défense devant, cette opération, donc, n'aurait aucune chance de

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Epictète, *Entretiens*, I, I, 23.

<sup>16</sup> J. Lacan, « Kant avec Sade », p. 771.

succès si, comme le précise Lacan, au plus intime du sujet, le sujet lui-même, n'était déjà « à la place de l'Autre ». <sup>17</sup> En d'autres termes, si le bourreau sadien arrive à « déloger » le sujet de sa place, c'est parce que le sujet lui-même, dans son intimité même, est en quelque sorte un « intrus » au lieu de l'Autre. Pour illustrer une telle intrusion dans les replis les plus intimes du sujet, Lacan prend pour exemple la pudeur, puisque le sujet se sent « violé » du fait même qu'il a subi passivement l'impudence de l'Autre. Même s'il n'a rien pu faire contre, il se sent coupable comme s'il avait donné son consentement à l'Autre.

Dès lors que le bourreau sadien se situe dans cette dimension, il semble qu'il n'y a plus d'abri pour le sujet, que le refuge de la *proairesis* n'existe pas, puisque – et l'exemple de la pudeur le montre bien – Sade est parfaitement capable de s'installer « au plus intime du sujet ». En revanche, si le sujet est sans défense devant les attentes de l'Autre même là, en son for intérieur, il faut que le sujet stoïcien invente un autre type de rapport à l'Autre, un rapport qui lui permette, justement, de se mettre à l'abri des atteintes de l'Autre.

Qu'est-ce qui permet donc au sage stoïcien d'éviter le piège que lui tend Sade ? En fait, on peut considérer le stoïcisme comme effort que fait le sujet pour s'absenter de ce lieu de l'Autre, de se placer hors d'atteinte. Pour protéger le siège de son soi, pour garder l'autonomie de sa volonté, de sa *proairesis*, le sujet stoïcien est prêt à payer n'importe quel prix, à se séparer de tout, reléguer sa propre conservation, l'intégrité de son être, au rang des choses indifférentes. Le sujet stoïcien incarne donc une position d'impassibilité qui lui permet de déjouer la volonté de l'Autre, dans la mesure où l'enjeu véritable de cette position n'est rien d'autre que de parvenir au non-rapport à l'Autre. Tout en tenant compte de l'accent mis par les stoïciens sur l'ataraxie qui conduit le sujet à momifier son désir, on est tenté de concevoir la position stoïcienne en termes d'un paradoxe : le sujet stoïcien est en mesure de se dérober à la volonté de l'Autre là précisément où, d'apparence, il lui est soumis entièrement. C'est justement ce rapport ambigu à la volonté de l'Autre qui met le sage stoïcien à l'abri de Sade.

### *Maître paradoxal*

Comment alors situer cette position paradoxale – et la plus exigeante, la plus rigoureuse qui soit – puisqu'elle demande au sujet de renoncer à tout plaisir, à son corps, voire à sa vie même ?

Consentir à tout ce qui arrive plutôt que de vouloir changer le monde, c'est, par définition, la position de l'esclave. Ce dernier fait ce qu'il est contraint,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 772.



alors que, pour le sage stoïcien, accepter ce qui lui advient, c'est est une affaire de volonté. Son assentiment, loin de lui être arraché, relève d'un acte volontaire. En cela, l'assentiment au Destin n'a rien avoir avec la soumission passive à l'ordre des choses existant. Mieux, à s'appuyer sur seule *proairesis*, le sujet est en mesure de se soustraire à la tyrannie de l'ordre existant des choses. En d'autres termes, le sage stoïcien rejette la position qui lui est imposée, celle d'un soumis, par un geste qui « détrône » le maître, un geste qui est, par excellence, le geste du maître. Cette position a beau demander au sujet de consentir à chacun des malheurs qui surviennent sur sa route, il s'agit d'une position qui, éminemment, est celle du maître. Ce qu'il y a d'inquiétant, de troublant dans cette position, c'est donc la coïncidence de la maîtrise et de la soumission.

Pour se convaincre à quel point il est délicat de situer l'attitude stoïcienne dans les positions subjectives connues, il suffit de la considérer à la lumière de la critique hegelienne. D'ailleurs, Hegel lui-même a mis en évidence la conciliation de ces deux aspects en montrant dans la figure du sage stoïcien la « synthèse » paradoxale du maître et de l'esclave. Pour acquérir l'indépendance et la liberté, le sage stoïcien se pose comme « pure négation de sa modalité d'objet », comme le dit Hegel, plus précisément, comme n'étant pas attaché « à aucune *existence* déterminée, absolument pas attaché à la singularité universelle de l'existence, n'est pas attaché à la vie ». Bien mieux, si, selon Hegel, « ... c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ... éprouvée et avérée la liberté », <sup>18</sup> on ne pourra que constater que le sage stoïcien, qui affirme sa liberté, selon l'expression de Hegel, en « abandonnant et laissant libre » la vie même, parce que la vie à elle-même, pure et simple, la vie comme préservation n'est rien pour lui, n'a rien d'un esclave qui, lui, veut, à tout prix, conserver sa vie. C'est précisément ce trait qui le rapproche et l'éloigne à la fois du maître hégélien.

Pour prouver qu'il est une conscience de soi, le maître hégélien est prêt à sacrifier tout ce qui définit sa propre animalité : son corps, voire sa vie. Mais il ne peut obtenir « la certitude de soi-même », <sup>19</sup> dit Hegel, qu'en se combattant avec une autre conscience qui veut, elle aussi, prouver à l'autre et à elle-même qu'elle est « conscience autonome de soi » qui peut se détacher de son animalité. Ainsi pris dans une relation réciproque, spéculaire, le maître hegelien ne peut pas être reconnu comme tel que par une lutte. Il ne peut donc jouir de ce qu'il a gagné en risquant sa vie, qu'après avoir éprouvé « que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi » <sup>20</sup>, nous dit Hegel. Pour accéder à sa

---

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, (traduit par Jean-Pierre Lefebvre), Aubier, Paris, 1991, p. 154.

<sup>19</sup> *Ibid.*.

<sup>20</sup> *Ibid.*

vérité, à sa reconnaissance comme « conscience autonome de soi », le maître a besoin de celui qui n'a pas voulu aller jusqu'au bout, qui est encore attaché à la vie, à savoir l'esclave. Il en a besoin à deux égards : à titre de travailleur dont il s'appropriera les fruits de son labeur. Mais il a surtout besoin de l'esclave pour que celui-ci le reconnaisse comme son maître. On ne peut pas être maître en soi. Il ne peut pas être maître même pour soi-même, s'il ne l'est pas pour l'esclave. C'est pourquoi Hegel peut énoncer : « ... la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile du valet* », <sup>21</sup> la vérité du maître, c'est l'esclave.

C'est précisément sur ce point que la position du sage stoïcien se sépare irréductiblement de celle du maître hégélien. Rien n'est plus éloigné de la pensée stoïcienne que le désir de reconnaissance, alors qu'il est l'enjeu principal du combat à mort entre l'esclave et le maître. Le sage stoïcien, nous l'avons vu, n'a pas peur de mourir, mais ce n'est pas pour obtenir la reconnaissance. Le maître hégélien, tout en se soumettant l'esclave, reste dépendant de lui. Le sage stoïcien, par contre, est maître, alors même qu'il donne son consentement, mais un maître qui n'a pas besoin d'esclave pour le savoir. Maître paradoxal, le sage stoïcien n'a pas besoin de « s'accrocher » à l'autre pour savoir qu'il est le maître. Il est un maître sans esclave. Voilà donc une forme subversive de la maîtrise, prête à sacrifier la maîtrise même. Paraphrasant Bataille on pourrait dire que la souveraineté du sage stoïcien est absolue au sens où elle, non seulement ne se subordonne à rien, mais, en plus, d'elle-même ne se subordonne rien. <sup>22</sup> Cette souveraineté absolue qui caractérise la volonté du sage et qui se manifeste comme une impassibilité, une ascèse sans bornes, presque « inhumaine », se reproche peut-être le plus de la position du saint, telle que la définit Lacan dans la *Télévision*.

### *L'immortel*

La mise en jeu de la vie, tout en étant une condition nécessaire pour l'éthique stoïcienne, n'est pas sa condition suffisante pour autant. Si le sage stoïcien, à l'instar du maître hégélien, méprise la conservation de la vie « nue », c'est pour faire mieux ressortir, sur le fond du risque de la mort précisément, la vie digne d'être vécu. C'est en cela que consiste l'essence de la maîtrise : mettre en jeu l'existence biologique pour exalter ce qui, dans la vie, est plus que la vie,

<sup>21</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 156.

<sup>22</sup> G. Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *Deucalion* 5 (Etudes hegelienues), 40, Cahiers de philosophie, Neufchâtel, oct. 1955, pp. 21–43. Sur ce thème, cf. J. Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale » in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 369–407.

à savoir la raison de vivre que la psychanalyse appelle la cause du désir. Il est vrai que le sage stoïcien, à la différence du maître hégélien, ne risque pas sa vie pour le pur prestige. Mais dans les deux cas, cette vie qui est plus que la vie, a aussi besoin de l'existence biologique méprisée comme sa base. C'est le geste même de la mise en jeu de la vie qui implique, dans les termes de Bataille, la ruse permettant à la vie de rester en vie.

L'éthique stoïcienne, le mépris de l'existence biologique nonobstant, implique elle aussi une telle ruse de la vie. Tout en sacrifiant la vie, la position stoïcienne l'éternise. Il ne saurait bien sûr être question ici de la vie biologique que le sujet stoïcien est prêt à sacrifier à tout instant, mais une vie qui excède cette vie « nue » : la *proairesis*. L'instance qui incarne l'éternité dans le sujet, chez les stoïciens, c'est donc la volonté. En tant qu'un Encore insatiable qui ne connaît pas de repos, la *proairesis* représente donc ce qu'il y a d'éternel, d'immortel dans le sujet. Et dans la mesure où la volonté représente cette instance qui, tout en étant immanente au sujet, le toujours déjà excède, on pourrait dire qu'elle porte le stigmate, pour ainsi dire, de la pulsion freudienne.

A première vue, rien n'est plus étranger au concept de pulsion freudienne que la volonté stoïcienne : une volonté éminemment rationnelle, une volonté de la raison. L'obstacle insurmontable qui se dresse devant toute tentative de situer la position stoïcienne dans le registre des pulsions semble résider précisément dans le fait que cette position ne permet pas de distinguer entre le moi et le sujet.

En exposant plus haut la théorie stoïcienne de l'assentiment, j'ai pris soin d'indiquer que, pour les stoïciens, le sujet, identifié au moi conscient, à l'*hegemonikon*, dispose librement de son corps et peut aller jusqu'au point où il le livre à l'Autre, sans que cela ait le moindre impact sur son soi. La torture et la mort même, n'entament en rien l'emprise de l'*hegemonikon* sur le sujet. Nous sommes ici confrontés à une volonté coupée de toute motivation et de la pertinence de toute opposition du genre plaisir-déplaisir, vie-mort, utile-pas utile et dont le caractère absolu la situe au-delà du principe du plaisir. C'est la raison pour laquelle nous pouvons légitimement inscrire l'éthique stoïcienne dans le registre de l'éthique du maître. Comment alors rapprocher l'éthique stoïcienne du registre des pulsions, si l'axiome fondamental de la psychanalyse érige une barrière insurmontable entre les pulsions et le moi ?

Certes, les stoïciens insistent, eux aussi, sur le chiasme entre le moi et les pulsions – ou les passions, pour reprendre leur terme – mais cela, ils le font afin de situer le vrai soi du sujet du côté du *logos*, du moi conscient comme instance appelée à brider, domestiquer les pulsions. La psychanalyse, en revanche, situe le soi dans une instance décentrée par rapport au moi : le désir inconscient, les pulsions, l'objet *a* sont ainsi autant de manières d'être de ce reste où le moi ne se

trouve pas, ne se reconnaît pas, où il se cherche encore. A cet égard, la place centrale que les stoïciens donnent à *l'hegemonikon*, est l'exact inverse de la manière dont la psychanalyse aborde la question du rapport entre volonté et désir.

S'il y a, du point de vue de la psychanalyse, impasse entre désir et volonté, c'est parce que, comme le note Lacan, ce que le sujet « désire se présente à lui comme ce qu'il ne veut pas ».<sup>23</sup> La question de son désir ne peut être abordé par le sujet qu'à travers la question du désir de l'Autre, puisque, comme le souligne Lacan, « c'est en tant qu'Autre qu'il désire »<sup>24</sup>. Alors que le sage stoïcien – à la différence du sujet auquel la psychanalyse a affaire, un sujet dont « le vrai maître », le vrai soi, échappe au moi, et qui est donc obligé à chercher dans l'Autre la réponse à la question de savoir s'il veut ce qu'il désire – est censé savoir, dès le départ, ce qu'il veut, il a déjà trouvé la réponse à la question du désir.

Comment alors la pulsion s'installe-t-elle dans l'économie de la pensée stoïcienne ? Mais avant même de poser cette question il s'agit de justifier l'identification de la volonté à la pulsion, et cela précisément dans la mesure où la volonté stoïcienne est la volonté de la raison, donc du moi, alors que la pulsion ne peut qu'entretenir une relation antinomique avec la conscience. Où est donc l'élément du pulsionnel dans la volonté stoïcienne ?

### *L'extimisation de la volonté*

A mon avis, il faut chercher la réponse à cette question dans la structure même de *l'hegemonikon*. *L'hegemonikon*, nous l'avons vu, c'est le paradoxe de la maîtrise du soi : en ôtant au corps toutes ses prérogatives, les stoïciens sont obligés de tout inclure dans *l'hegemonikon*, tout, y compris ce qui résiste à sa domination absolue, à savoir les passions ou la mauvaise volonté. Le paradoxe de la pensée stoïcienne consiste donc en ceci qu'au moment même où elle affirme la domination de *l'hegemonikon* comme maître absolu auquel rien n'échappe, elle est obligée de reconnaître qu'un reste résiste à *l'hegemonikon*, et qui relève, non pas du corps, mais de *l'hegemonikon* lui-même. C'est *l'hegemonikon* lui-même qui se divise, se scinde en deux parties dont l'une fonctionne comme il faut, alors que l'autre, se soumettant au principe du plaisir, se pervertit. Ce reste, ce rebut qui résiste à *l'hegemonikon*, n'est rien d'autre que *l'hegemonikon* lui-même, un *hegemonikon* qui « déraile », qui ne fonctionne plus comme il faut. Ou encore : la volonté qui est censée domestiquer les passions ou les pulsions devient elle-même pulsion. Ce qui se fait entendre dans l'exigence infrangible de la volonté

---

<sup>23</sup> J. Lacan, « Subversion du sujet ... », p. 815.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 814.

perverse, selon les stoïciens, c'est l'exigence même de la pulsion. C'est ici que nous rencontrons, et cela d'une manière tout à fait inattendue, une ressemblance entre la pulsion et *l'hegemonikon*. Lorsque les stoïciens cherchent la cause de la perversion de *l'hegemonikon* ils ne trouvent d'autre réponse que la chute de la tension dans *l'hegemonikon*. Si la tension demeure constante, la volonté est bonne, la chute de la tension, en revanche, conduit à la perversion de la volonté.

A élucider les détours, les vicissitudes, les déviations de *l'hegemonikon* à partir de la tension, les stoïciens assignent à *l'hegemonikon* une structure qui est distinctive des pulsions freudiennes. Dans la mesure où la volonté stoïcienne est définie en termes énergétiques ou économiques, on pourrait la considérer, de même donc que la pulsion, comme une « *konstante Kraft* qui la soutient comme une tension stationnaire ». <sup>25</sup> Encore faut-il maintenant se demander : qu'en est-il de l'instance qui donne constance à cette oscillation de la tension dans *l'hegemonikon*.

Que la question de *l'hegemonikon* soit posée en termes de constance, cela implique, pour les stoïciens, qu'il faille lui assigner un objet tout à fait singulier, un objet qui maintient sa « *mêmeté absolue* » à travers le changement des cibles concrètes que visent les diverses opérations de *l'hegemonikon*. Une formule demeurée fameuse : « *homologouménôs zen* », vivre en accord, <sup>26</sup> proposée par Zénon, vise à concilier les deux exigences que doit satisfaire l'objet de *l'hegemonikon*. De cette fin ultime, souveraine, « vivre en accord », le *télos*, qui est la seule fin qu'il faille vouloir, désirer, pour elle-même, il faut distinguer le *skópos*, c'est-à-dire une série des « cibles » quelconques, qui ne sont désirables qu'au regard de la seule fin. En scindant l'objet de *l'hegemonikon* entre *télos* et *skópos*, les stoïciens ont anticipé en quelque sorte la solution freudienne au problème de l'objet de la pulsion.

Et c'est à ce titre que *l'hegemonikon* peut se satisfaire de « faux » objets, pour ainsi dire, tout en visant la vraie fin : « être en accord ». Se satisfaire de « faux » objets, on reconnaît bien là ce trait paradoxal qui caractérise la pulsion laquelle, selon Lacan, peut « atteindre sa satisfaction sans atteindre son but ». Ce qui assure, selon Lacan, la consistance de cette structure circulaire, n'est rien d'autre que l'objet, mais un objet d'un type particulier, puisqu'il est introduit « à titre de quelque chose qui doit être contourné ». <sup>27</sup> Initialement, l'objet de la pulsion n'est que « la présence d'un creux, d'un vide ... occupable ... par n'importe quel objet ». <sup>28</sup>

<sup>25</sup> J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 165.

<sup>26</sup> Pour discussion de ce point, voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1998, p. 77.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 164.

La pulsion, tout comme *l'hegemonikon*, vise un objet qui n'est pas comme les autres, qui ne ressemble à aucun objet, un objet qui est en un sens situé au-delà, hors de tout objet, un objet qui n'a, à proprement parler, rien d'objectal. Ce qui est un jeu ici, c'est un objet qui, tout en étant absent, constitue une instance de laquelle la pulsion ainsi que *l'hegemonikon* ne cessent de circuler. En vérité, la constance de ce mouvement circulaire est le seul trait distinctif de cet objet dont la matérialité varie constamment.

On ne peut donc résoudre le problème que pose cette conjonction paradoxale de la constance, à savoir celle de l'exigence implacable de satisfaction, en dépit de tout, et de l'indifférence à la matérialité de l'objet de la satisfaction qu'en suivant la suggestion lacanienne selon laquelle le vrai objet de la pulsion n'est autre que sa satisfaction, ou, comme le dit Lacan lui-même, « si la pulsion peut être satisfaite sans avoir atteint ... sa fin » c'est que « son but n'est point d'autre chose que ce retour en circuit ».<sup>29</sup> Le fait qu'une satisfaction substitutive peut émerger nous conduit à saisir que la pulsion n'est que la poursuite de satisfaction par d'autres moyens. Dit autrement, la pulsion génère elle-même ce qu'il faut pour atteindre sa satisfaction. La satisfaction comme objet, bien évidemment, n'est pas un objet donné, un objet qui serait déjà là, mais un objet qui se produit par et dans ce retour en circuit de la pulsion.

*Wo Es war, soll Ich werden*

Comment maintenant introduire le sujet dans cette structure circulaire, plus précisément, dans ce système clos de l'oscillation de la tension, qui caractérise à la fois la pulsion et *l'hegemonikon* ? Cette question revêt pour les stoïciens une importance d'autant plus cruciale qu'ils définissent *l'hegemonikon* comme siège exclusif du sujet, son véritable soi. Mais le problème de l'articulation du sujet à la pulsion n'est pas moins délicat pour la psychanalyse elle-même dans la mesure où la pulsion constitue en quelque sorte le *degré zéro* d'une structure dans laquelle, comme le dit Lacan, « le sujet n'est point encore placé ». Cette articulation amène Lacan à faire « de la manifestation de la pulsion le mode d'un sujet acéphale, car tout s'y articule en termes de tension ».<sup>30</sup> Cette absence radicale de sujet est mise en valeur encore davantage lorsque Lacan affirme que la pulsion « n'a de rapport au sujet que de communauté topologique ».<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Lacan ne se contente toute de même pas de thématiser l'articulation du sujet et de la pulsion simplement en termes topologiques. Lisant le Freud de « Pulsions et destins des pulsions », Lacan en effet établit que la pulsion ferme son circuit avec l'émergence du sujet. Le point absolument capital dans la réalisation du destin de la pulsion, c'est l'apparition d'« *ein neues Subjekt* », dit Lacan, d'un nouveau sujet.

Sur ce point, la rectification lacanienne de l'impératif freudien, « *Wo es war soll Ich werden* », est cruciale et peut nous aider à saisir toute la signification de l'émergence du sujet dans la pulsion. Selon une idée reçue, cet impératif semble vouloir dire que là où était le ça freudien, c'est-à-dire, les pulsions, Je ou, plus précisément, le moi conscient, doit advenir. Or, c'est exactement l'interprétation que Lacan rejette en précisant que, lorsqu'on parle de l'apparition d'un sujet nouveau, d'« *ein neues Subjekt* », il faut entendre « non pas qu'il y en aurait déjà un, à savoir le sujet de la pulsion, mais qu'il est nouveau de voir apparaître un sujet ».<sup>32</sup> Ce que Lacan laisse entrevoir ici, c'est le devenir ça du Je plutôt que le devenir Je du ça, des pulsions.

D'où surgit alors le sujet ? Le sujet, nous l'avons vu, n'est pas là au préalable. Bien au contraire, c'est un sujet en voie de réalisation, un sujet produit par le mouvement même de la pulsion, un sujet qui surgit de ses circuits, détours, vicissitudes, au point qu'on pourrait dire que le mouvement circulaire, c'est le sujet *in statu nascendi*. Cela n'est évidemment pas possible que dans la mesure où, à la place de ce sujet, encore inexistant, il y a quelque chose d'autre, à savoir l'objet de la pulsion. D'ailleurs, Lacan le dit explicitement lorsqu'il place l'objet « au niveau de ce que j'ai appelé métaphoriquement une subjectivation acéphale, une subjectivation sans sujet ».<sup>33</sup> Voici précisément ce que Lacan appelle la « subjectivation sans sujet » : une manière d'exister avant d'exister.

En désignant la structure de la pulsion par la notion bataillienne d'acéphale, Lacan met bien en valeur le rapport antinomique qu'il y a entre le sujet et la pulsion. Que la pulsion soit acéphale, cela ne signifie toute de même pas qu'il existe un royaume des pulsions hors du sujet et indépendamment de lui. La pulsion est plutôt à envisager comme sujet avant qu'il ne devienne sujet. En cela, le sujet comme ce quelque chose de nouveau qui surgit de la pulsion n'abolit pas leur antinomie, mais, au contraire, la réaffirme. Il n'y a donc pas de sujet de la pulsion. Il n'y a que la subjectivation sans sujet ou le sujet qui s'ignore. Il aurait devenu sujet de la pulsion s'il avait assumé cet élément objectif qu'est la jouissance, une jouissance dans laquelle il ne se voit pas, ne s'y reconnaît pas. Or cela n'est justement pas possible.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 167.



Au départ, la pulsion se présente comme un noyau obscur résistant à la subjectivation, un reste opaque inaccessible au sujet, cela qui, dans le sujet n'est pas encore sujet. Or, au moment où le sujet arrive à se réconcilier avec la pulsion, c'est lui qui disparaît. N'avoir d'autre rapport avec le sujet que celui d'une communauté topologique signale que le sujet ne peut pas devenir pulsion et en être conscient. Ou bien il est pulsion sans le savoir, ou bien il le sait, mais alors c'est lui en tant que sujet qui s'éteint. C'est pourquoi la conciliation ou, plutôt, l'alliance nouvelle avec la pulsion a pour conséquence la destitution subjective : quand le sujet se réconcilie avec la pulsion, c'est lui en tant que sujet qui disparaît, qui est évacué, chassé de la scène.

Rien ne correspond mieux à *l'hegemonikon* stoïcien que ce que Lacan qualifie comme étant une « subjectivation sans sujet ». En effet, tout comme la pulsion freudienne, *l'hegemonikon* stoïcien « n'a de rapport au sujet que de communauté topologique ». C'est que, pour les stoïciens, *l'hegemonikon* n'a pas sa place hors le sujet, ce sujet qui n'est présent au départ que sous la forme du topos, d'une place donc où s'installe *l'hegemonikon*.

On voit bien à quel point l'identification stoïcienne de *l'hegemonikon* avec le moi conscient pourrait être problématique. En effet, le rapport qu'entretient le sujet et *l'hegemonikon* n'est pas concevable en termes de rapport entre le corps et l'âme jouant le rôle du maître qui dispose librement du corps. C'est plutôt du côté de la destitution subjective qu'il faudrait situer, à mes yeux, la subjectivation selon les stoïciens. La position du sujet stoïcien implique une opération de vidage : le sujet doit se vider, voire même s'anéantir, pour laisser place à *l'hegemonikon*. Il doit disparaître pour donner la parole à *l'hegemonikon* comme instance d'une altérité radicale dans le sujet.

Il est donc d'une importance cruciale de situer correctement le siège du soi dans l'éthique stoïcienne pour répondre à la question de savoir pourquoi le sage stoïcien reste impassible aux manipulations sadiennes.

Dans la perspective stoïcienne, l'exercice de la volonté, comme nous avons montré, implique la transgression du principe du plaisir. La *proairesis* demande son dû, sans pour autant tenir compte du bien-être du sujet. Avec sa demande tyrannique de satisfaction, la volonté stoïcienne implique la rupture avec le principe du plaisir. On remarquera ici que le trait distinctif de la volonté stoïcienne, le forçage du principe du plaisir, est le même que celui qui distingue la pulsion freudienne, puisque, comme le souligne Lacan, « le chemin de la pulsion est la seule forme de transgression qui soit permise au sujet par rapport au principe du plaisir ».<sup>34</sup> Se pose alors la question de savoir si le forçage du principe du plaisir pratiqué par l'éthique stoïcienne est, oui ou non, pervers.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*



Dans le *Séminaire XI*, Lacan, en opposant la perversion et la pulsion, apporte un éclairage précieux sur ce point. Tout en situant la pulsion dans le registre de la transgression, il insiste que « la pulsion n'est pas la perversion ». <sup>35</sup> Ceci nous conduit à un nouveau paradoxe : celui d'une transgression non-perversive du principe du plaisir. C'est là précisément là, dans la dimension ouverte par cette transgression non-perversive que se situe la position du sujet stoïcien. En effet, la question de la transgression non-perversive du principe du plaisir, c'est la question de l'articulation du sujet à la pulsion. Alors que la pulsion est présentée comme « une structure radicale dans laquelle le sujet n'est point encore placé », ce qui définit, en revanche, la perversion, « c'est justement la façon dont le sujet s'y place ». <sup>36</sup>

Ce qui distingue la pulsion au plus propre, on a vu plus haut, c'est l'absence radicale de sujet. En fait, au niveau de la pulsion, il ne pas possible de parler ni du sujet ni de l'objet : le sujet n'est pas encore « né », alors que l'objet, toujours déjà perdu, n'est présent que sous la forme de sa propre absence, d'un creux autour duquel circule la pulsion. Car, au départ, il y a seulement une circulation anonyme de la pulsion et ce n'est que par et dans la circulation de la pulsion que se produit la satisfaction comme l'objet véritable de la pulsion, un objet tout à fait particulier puisqu'il est la manière d'être initiale du sujet, un sujet acéphale qui s'ignore puisqu'il est sans tête et sans conscience. À cet égard, l'objet, non seulement précède le sujet, bien mieux, il le crée. Ce n'est pas le sujet qui cherche la satisfaction, au contraire, c'est la satisfaction qui cherche une instance à laquelle elle pourrait se « attacher ».

Dans la perversion, la manière d'être du sujet est tout autre puisque le sujet est réduit au pur instrument de la volonté de l'Autre. Il s'efface donc comme sujet. La perversion n'est pas l'émergence d'un sujet nouveau, au contraire, c'est le moment de l'*aphanisis*, de la disparition du sujet. Il y a donc une dissymétrie cruciale entre la structure de la pulsion et celle de la perversion : dans la pulsion, ce qui est donné d'abord, c'est un mouvement circulaire à travers lequel peut naître quelque chose de nouveau, un sujet acéphale, un sujet qui « naît » de l'objet de la pulsion ; dans la perversion, en revanche, le sujet est en quelque sorte déjà là, seulement pour faire un pas en arrière : il redevient objet pour se protéger contre la volonté de jouissance qui l'agit à son insu. Dans la perversion est en œuvre une volonté, que le sujet méconnaît, mais que toute sa conduite réalise, comme pour vérifier son statut d'objet. En assignant à l'Autre la volonté de jouissance qui l'agit, le pervers paye de sa personne ou, mieux, de son statut du sujet puisqu'il se transforme en l'instrument d'une volonté de l'Autre.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>36</sup> *Ibid.*

*Deux formes « objectales » du sujet*

Il est intéressant de noter que, dans l'un et l'autre cas, le sujet se présente sous les espèces de l'objet. La distinction entre les deux formes « objectales » du sujet est cependant capitale. Dans la pulsion, l'objet apparaît comme moment initial du sujet puisqu'à ce niveau – répétons-le encore une fois – le sujet surgit comme quelque chose de nouveau, comme une instance acéphale, l'objet à la recherche de son sujet. Dans la perversion, en revanche, le statut objectal du sujet constitue la phase terminale du sujet puisque, pour reprendre les termes de Lacan, « le sujet se fait l'objet d'une volonté autre ». Le pervers « occupe lui-même la place de l'objet, mais sans le savoir, au bénéfice d'un autre, pour la jouissance duquel il exerce son action de pervers sadique ». <sup>37</sup> Et Lacan met bien en valeur le fait que la perversion ne se manifeste qu'au moment où l'Autre entre en scène, pour ainsi dire. Autrement dit, alors que le pervers s'offre à vouloir compléter l'Autre, la pulsion, en revanche, s'inscrit dans le défaut de l'Autre. Nous voilà de nouveau face aux deux voies évoquées par Lacan dans « La Subversion du sujet et dialectique du désir », deux voies offertes à qui veut s'affronter à la volonté de l'Autre.

Au premier abord, la position stoïcienne ne se distingue pas vraiment de la position sadienne puisque, dans les deux cas, la volonté du sujet *est* la volonté de l'Autre, le sage stoïcien comme le sadique se mettant au « service de l'Autre », instruments exécutant sa volonté. Néanmoins, la position du sujet stoïcien n'a rien à voir avec l'instrumentalisation perverse du sujet. Pour pouvoir tirer une ligne de démarcation entre le pervers et le sage stoïcien, il est donc nécessaire de préciser la manière dont le sujet stoïcien se rapporte à l'Autre.

Si le sadique, satisfaisant ses caprices les plus extravagants, a recours, pour les justifier, à la volonté de l'Autre, l'opération que mène le sage stoïcien est inverse : faire en sorte que le sujet devienne responsable de la volonté de l'Autre. Le fait même que le sujet soit malheureux, mécontent de ce qui lui arrive, qu'il se sente frustré dans ses désirs, constitue la preuve, pour les stoïciens, qu'il n'est pas à la hauteur de la volonté de l'Autre. Quel que soit le malheur que lui inflige l'Autre, le sage stoïcien il est toujours en mesure de s'y soustraire en disant : « Je le veux ». C'est aussi une manière de supprimer toute tentation de déculpabiliser le sujet : Aucun malheur ne lui est infligé de façon imméritée ; au contraire – et pour reprendre la formule de J. Bousquet, c'est à lui de devenir digne de ses malheurs.

L'assentiment au destin, à l'enchaînement des événements, loin de relever le sujet de la responsabilité de sa conduite, nous rappelle au contraire, pour

---

<sup>37</sup> J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 168 sq.

reprendre la formule de Lacan, que « de notre position de sujet nous sommes toujours responsables ». <sup>38</sup> On comprend maintenant pourquoi les stoïciens insistent si fortement sur le fait que *l'hegemonikon* est le seul coupable de ses perversions, que les passions sont en « notre pouvoir », que nous en sommes responsables. <sup>39</sup> Ce rappel de la responsabilité de la position subjective, c'est-à-dire du choix, du dire que oui ou du dire que non, implique l'idée qu'aucun déterminisme n'absout le sujet de sa responsabilité.

Pour l'opération perverse, comme nous venons de le voir, il est indispensable que la jouissance soit reléguée à l'Autre. C'est en tant qu'incomplet que l'Autre, dans la perspective perverse, fait appel au sujet pour le compléter, lui rendre la jouissance qui lui manque, dont il a été privé. C'est ce montage qui, en quelque sorte, donne ses lettres de noblesse à l'instrumentalisation du pervers lui-même : être pour l'Autre l'objet *a*.

Il y a donc comme une compétition entre le sage stoïcien et le sadique pour savoir à qui reviendra la place de l'objet *a*. Le sage stoïcien comme objet *a* surgit de la conciliation du sujet avec la pulsion, comme résultat de la destitution subjective, alors que le pervers, qui veut être l'objet *a* pour l'Autre, le devient pour éviter justement la conciliation avec cet Autre extime qui l'agite à son insu. Lorsque le pervers dit « je », c'est l'Autre qui parle, c'est sa propre jouissance – méconnue, bien sûr – qui parle à travers cet Autre, une jouissance que le sujet ne peut ou ne veut pas assumer. En revanche, le sage stoïcien qui n'a rien d'un sujet ou, pour mieux dire, qui est un « non-sujet », un « post-sujet », un sujet devenu, donne la parole à cet Autre extime qui l'habite.

Le pervers sait dès le départ comment produire la jouissance et où la chercher. Mais il la trouve de telle façon qu'il lui faut payer pour cela un prix exorbitant : sa propre instrumentalisation. Néanmoins, ce prix paraît moindre à ses yeux que le prix à payer pour une vraie conciliation avec la pulsion qui, elle, exigerait une transformation radicale du sujet, la naissance d'un nouveau sujet ne cherchant plus d'alibi ni d'abri chez l'Autre. Dans ce dernier cas de figure, le sujet est en quelque sorte condamné à assumer une volonté qui l'habite et l'agit sans pour autant pouvoir l'attribuer à un Autre. La position stoïcienne implique la conciliation avec cet « autre » inhérent, extime, que la psychanalyse appelle la pulsion. Il s'agit d'une conciliation sans instrumentalisation du sujet. Au contraire, ce qui est demandé au sujet, c'est sa transformation en automate. Pour les stoïciens, la fin ultime, est de devenir comme Dieu qui ne peut agir autrement qu'il n'agit. A ce titre on pourrait risquer l'hypothèse selon la-

<sup>38</sup> J. Lacan, « La science et la vérité », *Ecrits*, p. 858.

<sup>39</sup> Selon la formule de Lacan : « De notre position de sujet nous sommes toujours responsables. » Cf. J. Lacan, « La science et la vérité », *Ecrits*, p. 858.

quelle le Dieu des stoïciens est une incarnation des pulsions, d'un programme qui fait toujours la même chose, d'une instance, donc, où volonté et nécessité coïncident.

Dans cette perspective, on pourrait dire que l'opération du pervers est « inclusive » puisque la perversion consiste justement en un effort pour introduire l'Autre dans le système clos, auto-érotique des pulsions, pour rendre l'Autre responsable de la jouissance qui travaille le sujet. En revanche, l'opération des stoïciens est « exclusive », c'est un effort pour expulser l'Autre, se séparer de lui. Ainsi, ce dont il s'agit dans l'assentiment stoïcien, c'est bien d'une séparation radicale d'avec l'Autre, séparation qui « immunise » le sujet contre les attaques de l'Autre en le neutralisant, et non pas d'une fusion de deux volontés, celle du sujet et celle de l'Autre. Le mot d'ordre de l'éthique stoïcienne : ma volonté est la volonté de l'Autre, est donc à entendre, non pas au sens où le sujet, brisé par les malheurs qui l'affligent, se résigne et se plie à la volonté du Destin, mais plutôt en ce sens qu'il est capable d'accueillir chacun de ses malheurs par un : « Je le veux ! » L'Autre ne peut me toucher au vif dès lors que j'ai le pouvoir de saluer chaque événement par un « Je le veux ! ». Le sage stoïcien, à l'inverse du sadique, considéré comme le pur exécuteur de la volonté de l'Autre, n'a pas besoin de s'en remettre à l'Autre pour justifier son comportement. Chez le sage, on le voit bien, il ne s'agit donc pas d'une simple soumission à la volonté de l'Autre, mais bien plutôt d'une paradoxale appropriation de la volonté de l'Autre. En consentant à ce qui lui arrive, le sage désapproprie en effet l'Autre de sa volonté.

Si nous insistons sur l'analogie structurelle entre pulsion et *hegemonikon*, c'est précisément parce que cette perspective, quoiqu'à première vue étrangère aux stoïciens, démontre que l'éthique stoïcienne est, foncièrement, une éthique sans l'Autre. Tout comme la pulsion, l'*hegemonikon* dégage une structure essentiellement auto-référentielle, étrangère à tout intersubjectivité : une structure, donc, dans laquelle l'Autre n'a pas sa place.

Il me semble que l'enjeu ultime de l'éthique stoïcienne est justement d'apprendre à « ne rien demander à personne ». <sup>40</sup> Le paradoxe de l'éthique stoïcienne, éthique tellement exigeante, rigoureuse, qu'elle nous en est inconcevable, ce paradoxe, donc, réside en cela qu'elle s'assigne un but qui apparaît à première vue des plus minimalistes : être satisfait de ce qu'on est, de ce qu'on a. La fin ultime n'est rien d'autre qu'un « vivre en accord », rien d'autre, finalement, qu'une conciliation avec soi-même. Le paradoxe de cette position réside en cela que ce qui passe d'abord pour un programme « minimaliste » s'avère consti-

---

<sup>40</sup> « ... n'a à atteindre d'aide de personne », dit en fait Lacan. *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 351.

tuer en fait une ambition « maximaliste », dans la mesure où, comme nous l'enseigne la psychanalyse, le plus difficile pour le sujet est bien de se concilier avec soi-même, ce soi-même étant ce qui l'agit sans qu'il le sache.

La question de savoir comment atteindre le point où la volonté et le désir ne font qu'un est, pour les stoïciens comme pour la psychanalyse, d'importance capitale. Pour les stoïciens, tant qu'il y a division entre la volonté et le désir au sein de *l'hegemonikon* même, il y a également « folie », « perversion » de *l'hegemonikon*. *L'hegemonikon* qui s'égare, qui s'embrouille, qui cherche son chemin, c'est *l'hegemonikon* en tant que désir, un désir aveugle qui ne sait pas ce qu'il veut. En revanche, un *hegemonikon* « à la hauteur de sa tâche », si l'on peut dire, ne demande pas son chemin, mais, comme la pulsion, va droit au but. En ce sens, on pourrait dire que *l'hegemonikon* est un « programme » infaillible dans son exécution, qui ne demande de permission à personne, serait-ce aux dieux. À ce moment là seulement *l'hegemonikon* fonctionne « comme il faut » ; à ce moment là seulement volonté et destin coïncident.

La distinction entre pulsion et perversion est donc d'une importance capitale pour saisir la mutation définitive du sujet, son stade « terminal ». La pulsion permet de penser ce qu'on pourrait appeler la destitution subjective comme nouvelle naissance du sujet. On ne peut concevoir ce statut du sujet que sous la forme d'une instance qui émerge de la destitution subjective, une instance atteinte d'une vérité « incurable », pour reprendre l'expression lacanienne, d'une vérité définitive, terminale, qui ne permet plus de poser une question comme : « Est-ce que je veux ce que je désire ? » Le sujet étant radicalement transformé, les questions de ce genre deviennent absurdes puisque, dorénavant, il n'est plus possible que le sujet s'égare. Il suit son « rail » comme un automate. Cet automate n'est rien d'autre que le sujet ayant subi la destitution subjective, le sujet devenu objet et qui agit désormais « à l'aveuglette », sans « tête », une tête dont il n'a plus besoin puisqu'il sait, à tout moment, ce qu'il a à faire. C'est une position qui permet au sujet de se débarrasser de l'Autre pour continuer à fonctionner de manière acéphale. Le sujet, en effet, ne cherche plus son chemin, il le connaît puisque ce chemin est, en quelque sorte, inscrit dans sa chair.

Ce stade terminal du sujet stoïcien n'est rien d'autre qu'un « savoir dans le réel » : il n'y a plus de conscience, plus de sujet, il y a l'automate – semblable à la nature galiléenne.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> E. Bréhier a le mérite de mettre en valeur cette capacité qu'a le sage stoïcien de « disparaître dans le réel ». Ainsi, souligne Bréhier, « le sage stoïcien, ... ayant atteint la conformité à la nature, fin de sa conduite, s'évanouit en une force naturelle ». Cf. E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Paris, 1950, p. 131 (C'est nous qui soulignons.)

Qu'en est-il de la position subjective du sage stoïcien lorsqu'il travaille sur ce mode désubjectivé, sur ce mode acéphale ? Je dirais que la figure qui s'en approche le plus est celle du « saint » lacanien. Si la position du sage ressemble à celle du saint, tel que l'évoque Lacan dans *Télévision*, c'est précisément dans la mesure où ils partagent le statut de l'objet *a*, le statut du déchet, mais d'un déchet qui dérange, qui fait que les autres « déraillent », parce qu'ils commencent à se demander : Qu'est-ce que je veux en vérité quand je désire ?