

Hubert Ricard : De Spinoza à Lacan, Autre chose et la mystique

Paris, le 9 janvier 2016

Qu'est-ce qui (se) passe de Spinoza à Lacan ?

Y a-t-il un progrès possible dans la pensée ? Passer et dépasser.

« On ne dépasse pas les grands penseurs ou les grands textes ». Mais qui nous dira qui sont ces « grands textes » ou ces « grands penseurs » ? Serait-ce le professeur qui a étudié sérieusement l'ensemble des grands textes de la philosophie, le professeur que fut et qu'est toujours Hubert Ricard ? Serait-ce celui qui semble bien être la référence dernière de Hubert Ricard, le grand penseur par excellence que fut et qu'est encore le texte de Lacan ?

Avec Hubert Ricard, retenons provisoirement deux grands penseurs : Spinoza et Lacan. Mais lequel des deux est le plus grand ? Le titre « De Spinoza à Lacan » semble nous indiquer une progression : Lacan est plus grand que Spinoza. On retrouverait une gradation semblable dans une citation de Lacan qui sert de titre à un chapitre du livre de Ricard : « Kant plus vrai que Spinoza ». Qu'est-ce qui nous amène à ce podium d'école maternelle où l'on dirait Kant plus vrai que Spinoza et Lacan plus grand que Kant, comme on dirait « mon papa est plus fort que le tien, parce qu'il est policier » ? C'est le terme de grandeur qui implique le comparatif « plus » : une plus grande personne, un plus grand penseur, un plus grand texte.

« De Spinoza à Lacan » nous dit qu'on peut *passer* de Spinoza à Lacan et Hubert Ricard en donne la démonstration. On peut imaginer soit un passage par voie continue, sans solution de continuité, soit un passage par saut ou par rupture sur des points précis de doctrine (j'en discuterai plus loin à propos de Spinoza et Lacan). Mais quel que soit le mode de passage, il n'est pas dit qu'on *dépasse* un penseur ou un texte (Spinoza) par l'autre (Lacan). « On ne dépasse pas les grands penseurs ou les grands textes ».

A partir de ce passage, en quoi pouvons-nous dire que ce sont de « grands penseurs ou de grands textes » ?

Au lieu de partir de grandeurs données pour ces « penseurs » ou ces « textes », partons du mouvement, du passage : *de... à....* Passer de Spinoza à Lacan, c'est le fait d'une passe – c'est de la réussite ou de l'échec d'une telle passe que nous avons à juger ici. Hubert Ricard se fait le passeur de Spinoza. Pour quoi ? Pour le philosophe ? Spinoza n'en

demandait pas tant, forcément à son époque, et aujourd'hui l'absence des philosophes à cette table confirme bien malheureusement cette non-demande. Pour Hubert Ricard qui passe de la philosophie à la psychanalyse ? C'est un fait, c'est son histoire. Mais c'est surtout pour le lecteur que la passe se fait. Lire en psychanalyse, titre de la collection, consiste à entrer dans la mouvance du texte, de Spinoza par exemple, pour ouvrir la voie où le texte trace son chemin vers sa destination renouvelée. Autrement dit, il ne s'agit pas du tout d'apprendre quelques éléments scolaires ou d'établir quelques parallèles qui fixent les idées. Il s'agit de sentir et d'expérimenter que l'on passe par un processus dans la lecture du texte, que l'on se déplace et se dépasse en lisant et en travaillant, que le texte « donne à penser ». Ici, c'est déjà Hubert Ricard, le psychanalyste connaisseur de Lacan, qui se met (ou se remet) à la lecture de Spinoza : c'est aussi « de Lacan à Spinoza ». Et dans ce va-et-vient entre lesdits « grands penseurs », c'est le lecteur qui fait l'épreuve de son propre dépassement, de son propre passage où il se trouve renouvelé.

« On ne dépasse pas les grands penseurs ou les grands textes », le lecteur se dépasse en les lisant et en les travaillant et c'est précisément cet *autodépassement* qui définit *après-coup* la « grandeur » de ces textes en faisant la preuve et l'épreuve. Ladite grandeur est située exactement dans la passe, dans le passage effectué et vérifié, indépendamment du nombre de pages ou de caractères du texte, indépendamment des dimensions physiques ou morales de la bibliothèque où il se range, indépendamment de sa reconnaissance par les experts ou de sa diffusion médiatique.

Le passage ou la passe, est-elle avérée à la lecture de « De Spinoza à Lacan » ? Si oui, le livre se range du côté des grands textes et met d'emblée Hubert Ricard à la place d'un grand penseur, quelle que soit sa modestie. C'est en vérifiant par ce qui passe à la lecture que le lecteur pourra en décider. Ladite modestie se réduit alors à la réserve nécessaire qui met en position de lecteur attentif, mais en même temps qui met au travail et donne à penser. La modestie c'est alors ce qui met en jeu le *mode* grâce auquel le texte sera rendu vivant, actif, efficace. C'était sans doute aussi le mode de travail du professeur en hypokhâgne.

Donner à penser suppose de remettre sur le métier les choses les plus établies. Une véritable passe ne consiste pas à vérifier l'exactitude des choses reçues dans la doctrine en vigueur. L'exactitude, c'est la passe de l'écolier où se vérifie que l'élève a bien appris la leçon (il passe son examen). Il s'agirait plutôt de saisir comment, dans ce « donné à penser », s'introduit de l'*Autre* et c'est cette survenue de l'*Autre*, du tout *Autre*, qui rend compte de la passe ou du passage en même temps que de la grandeur du texte. C'est ce que nous *aimons* dans le texte de Hubert Ricard.

Je me contenterai de proposer ici deux pistes qui me permettent peut-être de passer, c'est-à-dire de me dépasser à la lecture du livre d'Hubert Ricard. Deux pistes, deux passages, deux passes qui, pour être autant que possible de véritables passes, s'avèreront forcément hétérodoxes, non orthodoxes. Hubert Ricard ne sera sûrement pas, à proprement parler, « d'accord ». Ces deux pistes, je les ai déjà nommées, ce sont justement « le grand Autre » et « l'amour ».

* * *

Le grand Autre.

La cause de soi spinozienne équivaut au grand Autre ; « ce n'est rien d'autre que la réduction du champ de Dieu à l'universalité du signifiant » (*Quatre concepts*, p. 247). Le grand Autre lacanien serait ainsi égal au *Deus* de Spinoza. Mais cette soi-disant pure égalité doit être pensée, dans le passage, dans la passe dans un sens ou dans l'autre : de Lacan à Spinoza où le lecteur psychanalyste inspiré par Lacan se met à lire Spinoza ou de Spinoza à Lacan où le lecteur philosophe inspiré par Spinoza se met à lire Lacan.

Passe-t-on de Lacan à Spinoza ? On s'en tiendra alors à la doctrine classique du grand Autre dégagée par Lacan à partir de la linguistique saussurienne : le grand Autre c'est le lieu du code (et nous pensons le code à partir d'une langue particulière). Partant de là, on remarquera que Spinoza concevait son Dieu comme le lieu du code (voire comme le lieu de son code) ; c'est une étude qui comprend la philosophie dans le schéma de la psychanalyse lacanienne. Ce genre de démarche semble bien être un tour de passe-passe destiné à nous reconforter dans notre lacanisme acquis : avec cette façon de voir le grand Autre, nous sommes en pays connu et dans une langue connue ; je vous l'avais bien dit, Platon était lacanien, Spinoza était lacanien. Nous pourrions ajouter, le grand Autre existe, je l'ai rencontré et tout le monde peut le rencontrer dans un petit bout de psychanalyse par exemple.

Passe-t-on au contraire de Spinoza à Lacan ? Nous sommes poussés – nous le sentons et nous l'expérimentons – à supposer que tout ce qui est existant ou simplement pensable est extrait d'une matière première dont cet existant ou ce pensable tire les attributs. Il doit bien exister une immense réserve d'être où chaque être peut tirer sa substance pour arriver à être ou à être pensé. Le grand Autre, c'est ce que nous supposons comme l'être suprême, l'être réalissime puisque toute réalité est tirée de lui. Ce grand Autre ou cet être réalissime, nous le l'avons pas. Jamais. Nous le supposons ou nous le postulons, mais il échappe complètement, nous sommes en pays inconnu et dans une langue qui nous échappe complètement. Nous pouvons ajouter ici : le grand Autre n'existe pas et ce que nous rencontrons effectivement toujours dans l'analyse c'est justement l'impossibilité de le rencontrer vraiment, "vraiment" c'est-à-dire dans la dimension de la pure vérité.

Cette deuxième façon de penser le grand Autre, c'est-à-dire comme la réserve dont est tiré tout être, peut bien sûr s'explicitier dans le cadre du langage et plus particulièrement par la fonction et dans le champ du langage et de la parole en psychanalyse (nous sommes déjà repassés du côté de Lacan) : tout être n'apparaît et ne peut exister que dans le cadre de la parole. Tout être est un parlêtre, je fais remarquer que je ne conçois pas ici le parlêtre comme un être affublé de la faculté de parler, un être parlant, mais comme une création de la parole et dans la parole. Au commencement, c'est-à-dire avant tout être particulier, était la parole. Cette position correspond au principe suprême de tous les jugements synthétiques (chez Kant) : les conditions de tout être sont identiquement les conditions de l'expérience de parole dans lesquelles cet être peut être donné. C'est aussi le principe de la psychanalyse : les conditions pour commencer une psychanalyse ne consistent pas à déterminer ce qu'est l'être du patient (dans des

entretiens préliminaires), mais à essayer d'emblée de se plonger dans la parole, dans la cure (traitement à l'essai, dit Freud¹).

Avec cette position de tout être comme parlêtre ne revient-on pas à la mode linguistique ? Le tour est joué, nous revoilà en pays connu, de Spinoza à Lacan et à partir de Lacan à Spinoza ; c'est un tour de passe-passe.

Mais le but de la passe n'est pas de nous conforter dans notre parlêtre déjà connu. Il s'agirait au contraire de garder le moteur même de la passe, à savoir le non-savoir, c'est dire que nous n'avons pas le grand Autre, nous n'avons pas l'être réalissime ; il n'est jamais que postulé. Ainsi dans l'expression « parlêtre », c'est bien sûr la parole qui fait office de grand Autre, la parole créatrice de tout être, mais nous ne savons pas ce qu'elle est. Et si maintenant nous disons, dans le même sens, tout est tissé de signifiant, le signifiant est la pâte première dont tout être tire sa substance, nous devons ajouter aussitôt que nous ne savons pas ce qu'est un signifiant.

Nous sommes continuellement tentés d'égaliser les choses, dans le cas présent de réduire le « champ de Dieu à l'universalité du signifiant » (*Quatre concepts*, p. 247). Autrement dit, d'annuler le mouvement de passe.

Pour avancer à partir de cette ignorance et du questionnement qu'elle implique, je voudrais ici soulever une objection qui semble rédhitoire pour cette théorie du Dieu de Spinoza comme grand Autre. Dans le « scolie de la poule », Spinoza examine un lapsus – la maison s'est envolée sur la poule du voisin - ; il s'agit selon Spinoza d'une simple erreur dans l'expression de la pensée, la pensée est bien claire : c'est la poule qui s'est envolée sur la maison du voisin. Autrement dit, Spinoza ne laisse, semble-t-il, aucune place pour les formations de l'inconscient. Chez lui, « le mot n'est qu'une image parmi d'autres » (p. 74) ; il n'y aurait ainsi *aucune* place pour le signifiant. On devrait donc abandonner le résultat de notre passe qui faisait égaliser le Dieu spinozien au grand Autre lacanien.

Pourtant, le scolie de la poule se rapporte à la proposition 47 de la deuxième partie de *L'Éthique* qui énonce : « L'Esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu ». Que je peux tenter de lire comme la reconnaissance effective de l'immersion de l'esprit humain dans le grand Autre. Quoi que je dise, quoi que je fasse, ce sera toujours en adéquation – de près ou de loin (tout est là) – avec ce que je suppose comme le grand Autre. Et le lapsus de la poule n'est examiné par Spinoza que pour dire que là encore, j'ai la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu, autrement dit du grand Autre ; et donc, je corrige spontanément l'erreur.

Bien sûr, Spinoza ignore *La psychopathologie de la vie quotidienne* de Freud et la doctrine du signifiant de Lacan. Pourtant la mise en évidence du grand Autre en opposition radicale au champ restreint du lapsus et autres formations de l'inconscient – l'inconscient n'apparaît que par ces intermittences que sont le lapsus, le rêve, l'acte manqué, le mot d'esprit -, la mise en évidence de la question du grand Autre *en dehors* et débordant de ces champs privilégiés, où l'on rate, où l'on rit, où l'on rêve, donne au grand Autre une extension *a priori* maximale, une extension généralisée. C'est bien quelque chose qui lui revient de droit, une place grande et infiniment grande.

¹ Freud, *Le début du traitement* (1913) in *La technique psychanalytique*, p. 80.

En rencontrant l'inconscient dans le rêve et les autres formations de l'inconscient, Freud ne faisait d'ailleurs pas autre chose que de viser et de donner au grand Autre sa pleine extension : le sens n'est pas limité au discours raisonnable et conscient ; ainsi, le rêve est toujours plein de sens et s'y joue toujours l'accomplissement du désir du grand Autre.

On se trouve néanmoins apparemment avec *deux* approches du grand Autre difficilement conciliables : d'une part, le grand Autre quasi mystique – cf. les deux derniers chapitres de Ricard -, le grand Autre mystique de Spinoza « la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu », et d'autre part, le grand Autre des formations de l'inconscient, telles qu'elles peuvent être illustrées par de belles vignettes cliniques portant sur un signifiant exemplaire.

À condition de ne pas céder sur la proposition spinozienne de « la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu », on peut obtenir une conception renouvelée du signifiant non sans conséquences pratiques très concrètes.

Comment concevoir le grand Autre ? Sur quoi pouvons-nous nous appuyer ? Apparemment, Lacan s'est appuyé le langage et la linguistique pour expliciter l'inconscient freudien : « l'inconscient est structuré comme un langage ». Dans la dernière leçon du séminaire *L'insu que sait...*, Lacan affirme néanmoins très nettement qu'on ne peut pas prendre appui sur la linguistique pour traiter de l'inconscient et en même temps on passe toujours par la linguistique : « Je suis passé par là, mais je n'y suis pas resté » (17 mai 1977, p.128c).

Comment comprendre ce passage, cette passe, par la linguistique et qui n'en reste pas à la linguistique ? Comment comprendre le grand Autre à partir d'autre chose que le langage, objet de la linguistique ? Passer par la linguistique pour comprendre le signifiant, mais ne pas en rester là. En posant le grand Autre comme champ du signifiant à partir de Spinoza, le signifiant n'est plus du tout réduit au signifiant proprement linguistique.

Il ne reste que la définition purement logique du signifiant « un signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant ». Pour un autre signifiant, c'est un passage, c'est une passe : le signifiant se définit – ou, pour mieux dire, s'indéfinit – comme ce qui est différent de soi-même, ce qui n'est pas sans se modifier. Nous ne savons pas ce que c'est le signifiant, sinon qu'il y a passage, qu'il y a passe, changement de sens et inflexion, différence dans l'identité. Et ça nous le sentons et nous l'expérimentons, « nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels ».

Autrement dit, le signifiant tel qu'il s'exprime par les mots de la langue et de la parole n'est qu'une spécification d'une question beaucoup plus vaste. Un grand Autre qui *peut* se jouer certes par le truchement d'un mot ou d'un signifiant linguistique, mais aussi partout pourvu que s'y joue la différence – la différence d'avec soi-même – autrement dit l'Autre. Nous n'avons plus besoin d'attendre et d'espérer le surgissement d'une belle formation de l'inconscient et son équivoque logique. En deçà de cette équivoque, il y a toujours le champ infini de l'universalité d'un signifiant non réductible à tel phénomène linguistique. C'est de là que « se produit un détachement serein, exceptionnel, à l'égard du désir humain » (*Quatre concepts*, p. 247), c'est-à-dire à l'égard d'un désir qui serait trop facilement compris dans les contingences de telle humanité, y compris la linguistique.

Nous pourrions donc écouter autrement l'analysant qui ne produit aucune formation de l'inconscient notoire et écouter autrement l'autiste qui ne produit aucun signifiant linguistique repérable. Nous sentons et nous expérimentons qu'un quelque chose où se joue une différence, qu'un quelque chose où se joue une passe est déjà là. Et nous pouvons le dire « signifiant » au plein sens du terme. Avec cette passe, nous pourrions faire virer le signifiant au-delà et en deçà du langage au sens phénoménologique du terme.

« Cette position unique (...) peut se confondre avec un amour transcendant » (*Quatre concepts*, p. 247).

* * *

L'amour.

Aimons-nous le grand Autre ?

Nous aimons Dieu parce que nous savons que toutes choses dépendent de lui. C'est pratique et confortable de pouvoir embrasser aussi loin que possible la rationalité des choses. C'est l'*amour erga Deum*, l'amour envers Dieu, c'est la première forme d'amour de Dieu. Nous aimons le grand Autre, par intérêt, parce que, de le faire fonctionner, permet d'expliquer pas mal de choses, dont les formations de l'inconscient.

Mais l'Autre ne répond pas pour Spinoza. Et Hubert Ricard pose alors la question : « pouvons-nous alors, dans cette manière d'accepter la non-réponse de l'Autre, trouver ce *détachement serein et exceptionnel à l'égard du désir humain*, dont nous parle Lacan ? » (p.29)

C'est cette question qui fait passer (dans le livre de Hubert Ricard) à la deuxième forme d'amour de Dieu, l'amour intellectuel de Dieu. « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels » (Éthique V, proposition 23, scolie, cité p. 29) ; entendons « nous sentons et nous expérimentons que nous sommes faits de cette substance qui se passe bien en deçà du signifiant linguistique et du signifiant pointé phénoménologiquement ». Hubert Ricard précise tout de suite : « Le "sentons" ne doit évidemment pas être compris au sens sensible. Nous avons le sentiment et en même temps nous en avons une expérience qui est incontestablement de l'ordre d'une intuition, tout à fait intellectuelle ».

Laissons provisoirement de côté le côté intellectuel. C'est une *intuition*, c'est-à-dire que nous recevons quelque chose. Et qui plus est, nous recevons quelque chose que nous possédons en quelque sorte déjà, puisque c'est Dieu qui détermine mon *conatus*, le mouvement de mon être ; c'est ainsi que nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. On pourrait ainsi dire : « Aimer, c'est recevoir ce que l'on a toujours déjà ».

La formule s'oppose radicalement à la formule lacanienne : « Aimer, c'est donner ce que l'on n'a pas ». Opposition double. D'une part, l'amour comme recevoir s'oppose à l'amour comme donner. Chaque fois, il s'agit du passage d'un objet, mais le sens est opposé.

D'autre part, l'objet est présenté tantôt comme ce qu'on a, tantôt comme ce qu'on n'a pas.

Mais il ne s'agit bien sûr pas du même objet. Et le recevoir n'est pas la contradictoire du donner. Ce dont témoignent sans doute les mystiques (dont traitent les deux derniers chapitres du livre de Ricard) : ils sont privés d'un objet sensible, pour mieux posséder (ou être possédés par) un objet intelligible, l'amour de Dieu. En parlant du grand Autre, nous pouvons opposer le signifiant sensible tel qu'il peut être abordé par la linguistique et le signifiant dans son mouvement de différence, dans la passe d'un signifiant pour un autre signifiant, et cette passe est avant tout non pas purement sensible, mais intelligible (il faut avoir l'idée et faire passer l'idée de cette passe de S1 à S2). Qu'il s'agisse de signifiant ou d'amour, il s'agit toujours de passer du sensible à l'intelligible pour redonner au sensible sa vigueur et le renouveler. C'est le passage qui doit se faire pour donner à la passe sa raison.

« Donner ce qu'on n'a pas », insiste sur le départ de l'amour dans le manque. Et à bien des égards, le manque semble bien manquer chez Spinoza (apparemment pas de castration symbolique chez Spinoza selon Ricard, p.23 et 68). Pas de place non plus pour la pulsion de mort que la Joie de Spinoza aurait balayée d'avance.

Mais le manque est là *pour sa fonction*, à savoir le passage du sensible à l'intelligible, en terme lacanien le passage du besoin au désir, par le truchement de la demande. « Donner ce qu'on n'a pas », c'est donner le manque absolu de tout sensible, de toute réduction au besoin, pour ouvrir une porte : la porte du désir, qui est toujours de l'ordre de l'intelligible.

Spinoza nous place d'emblée dans la perspective de l'intelligible « d'où se produit un détachement serein, exceptionnel, à l'égard du désir humain », non pas de tout désir, mais du désir humain en tant qu'il est toujours déjà enfoncé dans le sensible et les besoins.

« Donner ce qu'on n'a pas » n'est pas une opération absurde ; il s'agit au contraire exactement dans cette opération de recevoir, non pas « recevoir » des objets sensibles correspondant à quelques besoins, mais de recevoir ce passage vers l'intelligible, vers un grand Autre que l'on peut découvrir partout, même lorsqu'il n'y a que des banalités qui se disent ou même lorsque le langage courant est carrément absent : c'est là précisément qu'il s'agirait de « recevoir ce qu'on a déjà », c'est-à-dire d'entrer dans un amour, un amour de transfert, au moment même où le flot des associations s'arrête, au moment même où le signifiant linguistique fait défaut, comme le pointe Freud dans « La dynamique du transfert ». La formule de Spinoza « le désir est l'essence de l'homme » doit s'entendre comme le désir « dans la dépendance radicale de l'universalité des attributs divins » (*Quatre concepts*, p. 247).

« Cette position n'est pas tenable pour nous », ajoute Lacan. Non pas simplement pour le psychanalyste, mais pour tout être humain, elle n'est pas tenable comme une position fixe. Elle ne vaut que par le passage, passage à la limite. Nous sommes toujours repris dans le concret du signifiant et de sa contingence, dans tel désir sensible, c'est-à-dire dans tel besoin. Mais que cette position ne soit pas tenable n'empêche pas qu'elle soit déjà supposée pour la plus grande efficacité du passage, non seulement de S1 en S2, mais du signifiant linguistique à la structure de différenciation qui fait la passe. Pas tenable comme une position figée, mais bien soutenable comme ce qui justement fait tenir le mouvement.

* * *

Pour ce qu'il en est de la position du grand Autre, « Kant est plus vrai » que Spinoza. Dans le domaine de la vérité, la première définition de *L'Éthique* pose la cause de soi comme une vérité et présuppose la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Dans la *Critique de la raison pure* (Idéal de la raison pure), Kant a démontré que cette soi-disant preuve n'entraîne aucune vérité, puisqu'elle se déroule sans aucune assise sensible. Kant a raison, raison spéculative, il est plus vrai. Mais il ne s'agit pas de prendre Spinoza comme un recueil de vérités ou de faussetés.

Le plongement dans l'amour intellectuel de Dieu n'est pas une fabrique de propositions vraies (ce ne serait alors que l'amour envers Dieu pour des raisons utilitaires évidentes au niveau d'une machine intellectuelle). L'amour intellectuel de Dieu est une éthique.

Et j'ai tenté de présenter cette éthique dans la dimension de la passe, du passage, *De Spinoza à Lacan*. Chacun des points qui jalonnent cette passe ne relève pas d'abord de la vérité, mais du processus et du processus qui accepte de buter sur l'impossible (qui donne accès au Réel). Kant est plus *vrai* que Spinoza. Tout ne se réduit pas au vrai ; le vrai ne vient jamais que s'inscrire dans la rainure du Réel. Spinoza serait-il plus *Réel* que Kant, "réel" au sens lacanien du terme ? La question est présente dans le sous-titre « Autre Chose » du livre, que Ricard représente comme une "crase", un écrasement ou une condensation de symbolique et de réel. L'Autre apparaît comme le symbolique sous l'aspect de la vérité, qui recouvre un trou, le mystère de la Chose, autrement dit du Réel.

Ricard a suivi chez Spinoza « l'effort absolument prométhéen »... « pour essayer de cerner son propre impossible ». Car l'amour, « recevoir ce qu'on a toujours déjà », c'est recevoir le Réel à travers son propre impossible. C'est l'expérience à laquelle nous convie Hubert Ricard.

« De Spinoza à Lacan » nous conduit à nous dépasser, j'espère vous en avoir fait passé un petit indice et en même temps la preuve de la grandeur de ce livre. Merci, Hubert Ricard.

Christian Fierens