



HAL
open science

Discours et éthique.

Jean-Claude Quentel

► **To cite this version:**

Jean-Claude Quentel. Discours et éthique. : Autre désir et désir de l'autre. De Boeck. Surdité, différences,  critures. Apports de l'anthropologie clinique, De Boeck Université, pp.61-76, 1997, Raisonsnances, 2-8041-2512-2. halshs-00949031

HAL Id: halshs-00949031

<https://shs.hal.science/halshs-00949031>

Submitted on 19 Feb 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DISCOURS ET ÉTHIQUE

Autre désir et désir de l'Autre

J.-C. Quentel

L'une des plus fortes surprises que réserve la théorie de la médiation à celui qui vient s'y confronter réside sans nul doute dans l'affirmation que le langage ne constitue plus à ses yeux un objet scientifique. Il apprend en effet en même temps que c'est de son étude qu'est historiquement parti son fondateur pour élaborer son modèle et qu'il n'a par ailleurs cessé depuis de faire fonctionner l'analyse de la grammaticalité, c'est-à-dire du déterminisme spécifique du langage, comme une sorte de parangon de la mise en question d'une rationalité qui se trouve dès lors diffractée. Le discours, qui va faire l'objet de la présente réflexion, ressortit au dernier des plans à travers lesquels se résout l'étude d'un psychisme humain désormais déconstruit. Aspect particulier du langage à travers lequel se manifeste de l'intentionnalité, il traduit une éthique du dire et conduit le chercheur à creuser un autre déterminisme que le déterminisme proprement langagier. Il l'oriente vers l'élaboration d'une axiologie, c'est-à-dire d'une réflexion qui se propose comme une science du désir.

1. De la grammaire au discours

Pour nous introduire à la question de ce que la théorie de la médiation appelle le discours, nous pourrions partir de la petite phrase fréquemment reprise actuellement

sous forme de parodie : « J'aime bien ce que vous faites ! ». Qu'y a-t-il donc à comprendre dans une telle tournure de langage ? En fait, personne n'est ici dupe : il faut en effet y entendre bien autre chose que ce qui se dit effectivement. Sans nul doute, ce genre de propos s'inscrit dans une relation sociale précise, où il ne s'agit pas de parler d'abord pour informer, mais pour marquer une certaine convenance - sinon une connivence - au même titre que, croisant son voisin dans l'escalier, on ne fera que maintenir avec lui une forme de lien social en lui disant quelque chose comme : « il fait beau aujourd'hui » ou bien encore : « le temps a rafraîchi », ce dont il s'est vraisemblablement déjà avisé. Cependant, dans le « j'aime bien ce que vous faites », au-delà du sens commun qui spécifie cette dimension sociale, transparait un autre sens, celui-là même dont Freud disait qu'il naît de l'intention : cette petite phrase pourrait vouloir dire en fait l'inverse même de ce qu'elle énonce.

1) L'enseignement de la psychanalyse

La question du discours peut d'abord être travaillée à partir de l'enseignement de la psychanalyse, dès lors que celle-ci s'est surtout intéressée à cet aspect particulier du langage. Ses adeptes feront tout d'abord remarquer que la linguistique classique, à vouloir représenter *la* science du langage, parle du langage à la stricte condition de ne lui faire rien dire¹. Le langage dont traitent les linguistes, diront les psychanalystes est un langage purifié, aseptisé ou, si l'on veut encore, hygiénique. C'est une linguistique « désaffectée », comme le soulignait Jacques Laisis dans l'un de ses séminaires, et on peut sans doute entendre ce « désaffectée » dans le même sens que dans « usine désaffectée » ou « gare désaffectée ». Mais, désaffectée, cette linguistique l'est d'abord aux yeux du psychanalyste dans la mesure où elle ne tient aucun compte de la dimension de l'affect, entendons du désir, en l'occurrence du « vouloir dire ». En d'autres termes, le linguiste, en traitant de l'aspect grammatical du langage, méconnaîtrait ostensiblement son enracinement pulsionnel ; il neutraliserait tout effet de parole, ou pour le dire dans nos termes à nous, tout effet de discours.

¹. « La linguistique a l'air de faire *parler* le langage, mais c'est à condition de ne lui faire rien dire », écrit par exemple Octave Mannoni (1980, p. 83). Le travail du linguiste, poursuit l'auteur, ne se fonde que sur l'exclusion du *dire*.

Le fameux néologisme de Jacques Lacan, nous affirmant qu'il fait de la « linguisterie » — un peu comme certains enfants en viennent à soutenir qu'ils font de la « peinturerie » — répond à cette nécessité fondamentale de ne pas confondre les registres d'étude dont relève cet objet complexe qu'est le langage². Le psychanalyste ne s'intéresse finalement à travers lui qu'aux dimensions du sujet et du désir, toujours liées à ses yeux. Lacan, sur ce point, se révèle un excellent lecteur de Freud, lequel, connaissant assez bien la linguistique de son époque³, au-delà de la référence explicite et ponctuelle à Karl Abel⁴, ne confondait précisément pas le champ du linguiste et le sien propre. Ainsi, dans son fameux ouvrage sur le mot d'esprit (ou plus exactement sur l'esprit), si c'est bien l'intention qui anime alors le langage qui intéresse avant tout Freud, il développe néanmoins une analyse remarquablement soutenue de cette autre dimension qui lui est spécifique et que nous qualifions quant à nous de glossologique⁵.

Dans ce que nous désignons ordinairement sous le terme de sens, il nous faut par conséquent déconstruire des registres différents et c'est ce que s'est attaché à réaliser Jean Gagnepain dans un séminaire encore inédit, explicitement consacré à ce thème, qui s'est déroulé sur deux années universitaires (1975-1976 et 1976-1977). Jean-Yves Urien, de son côté, dans un article qu'il a intitulé, en jouant tendancieusement — c'est-à-dire en usant précisément des lois du discours telles qu'elles sont dégagées par Freud dans son travail sur le *Witz* — de l'impropriété de la formule, « le langage en plan(s) »⁶, a proposé de distinguer le sens propre (purement grammatical), le sens littéral au deuxième plan, le sens commun rapidement évoqué ci-dessus et enfin le sens libre, c'est-à-dire ce sens particulier qui nous concerne ici et que Jean Gagnepain a depuis

². « Mais si on considère tout ce qui, de la définition du langage, s'ensuit quant à la fondation du sujet (...), alors il faudra, pour laisser à Jakobson son domaine réservé, forger quelque autre mot. J'appellerai cela la linguisterie », énonce Lacan (1975b, p. 20). Et il précise : « Mon dire, que l'inconscient est structuré comme un langage n'est pas du champ de la linguistique » (id.).

³. Cf. par exemple l'analyse que propose Pierre Kaufmann des modèles linguistiques auxquels se réfère Freud dans « La théorie freudienne de la culture » (1969-1970) et surtout dans *Psychanalyse et théorie de la culture* (1974, notamment p. 23-24). On soulignera au passage que ces études de Pierre Kaufmann, récemment décédé, lui ont été suggérées par Jean Gagnepain lui-même, à l'époque où ils officiaient tous deux à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rennes.

⁴. Dans le fameux article intitulé « Des sens opposés dans les mots primitifs » (1933).

⁵. Au point que Todorov ne retiendra de l'analyse de Freud que cet aspect et qu'il soulignera du reste l'apport « considérable » qu'elle constitue en ce domaine : le *Witz* représente « l'ouvrage de sémantique le plus important de son temps », ira-t-il même jusqu'à dire (1977, p. 316).

⁶. 1991.

longtemps proposé d'écrire avec ce même « c » qui inaugure le mot censure, en l'occurrence le *cens* qui procède d'une réticence à dire et manifeste dans le même temps — nous allons y revenir — une intention de dire qui vise dialectiquement à la nier.

2) L'essence du discours

Prenons à présent un autre exemple, celui de l'amoureux transi, venu à l'occasion, comme dans la chanson de Jacques Brel, avec ses fleurs et ses bonbons au lieu du rendez-vous convenu avec l'élue de son cœur, qui demeure désespérément seul. On imagine aisément l'état d'esprit dans lequel il se trouve lorsqu'il la rencontre le lendemain et lui formule simplement un : « je t'ai attendue hier ! ». Que faut-il donc y entendre ? Certainement pas d'abord, on en conviendra aisément, l'élément informatif que l'énoncé recèle en même temps. Encore moins la dimension de connivence sociale, sérieusement mise en question en l'occurrence. La petite amie, sauf à se faire d'un certain point de vue aveugle ou sourde, ne pourra qu'y saisir toute l'étendue de la déception provoquée en l'autre, à la mesure de l'investissement qu'il y a pu y mettre. C'est bien cela que ces quelques mots trahissent : des sentiments bien particuliers, exprimés à un certain destinataire qui les interprétera sans difficulté, assortis d'une dimension de reproche qu'ils recouvrent très certainement.

Il ne se dit pourtant là que quelques mots très simples qu'une autre personne pourra entendre tout autrement. Mais tant la grammaticalité (c'est-à-dire le plan strictement glossologique) que la langue (autrement dit le registre purement sociologique), qui rendent compte également de la possibilité d'une telle production langagière, ne constituent aucunement les éléments déterminants de l'analyse qui doit être ici déployée au niveau du discours. Ce n'est pas, en effet, ce qui se dit du point de vue de l'énoncé qui importe d'abord, pas plus que ce qui se joue performativement ou, pour le formuler dans nos termes, ce qui se transmet dans une visée communicative. De même, si je me risque à dire, à table, dans l'intimité familiale, alors que ce n'est pas moi qui ai fait la cuisine, quelque chose du genre : « la viande aurait gagné à être plus cuite », il ne faut pas que je m'attende à ce que mon interlocuteur le prenne d'une manière tout à fait détachée : j'ai mis en jeu de l'affect, plus ou moins acculturé, et mon propos sera aussitôt décrypté en ce sens.

Nous définirons dès lors le discours comme *ce qui se dit sans se dire, tout en se disant malgré tout*⁷. Certes, une telle formulation apparaît aussitôt comme paradoxale : elle répond précisément au paradoxe qui se joue dans le discours et dont nous avons pris la mesure dans les quelques exemples ci-dessus. Dans le discours, il s'agit par conséquent de dire sans dire et l'on ne s'étonnera pas de retrouver cette même problématique dans le fameux mot d'esprit dont Freud nous a remarquablement démonté les processus. Mais si c'est un dire au-delà — ou en deçà — du dire qui compte ici, c'est bien que le dire, en tant que processus langagier analysable en mots, ne constitue pas ce qui importe en l'occurrence. De la même manière que Freud a « déverbalisé » le jeu de mot en faisant apparaître qu'il ressortit à la problématique de l'inconscient — entendons ici du désir en tant qu'il est soumis à la censure —, nous soutiendrons donc que le discours dans son ensemble n'est pas une affaire de mots⁸. Il traduit *dans* le langage un déterminisme qui le dépasse et qui n'est pas en son essence *de* langage.

Aussi bien, Freud pourra-t-il faire ressortir que l'ensemble du comportement se fonde sur une telle problématique et que ce qui opère dans le langage, à travers les mots d'esprit ou les lapsus, se retrouve de la même façon, parce que mettant en œuvre les mêmes processus, dans l'univers du faire ou de la conduite à travers non seulement les erreurs de lecture ou d'écriture, mais aussi les actes manqués et les maladresses, manières de faire sans faire tout en faisant quand même, comme également dans le registre de l'être — ou du paraître — à travers non seulement les oublis de noms propres, mais encore divers autres oublis, parfaitement ciblés et adressés dans le moment même où ils traduisent une authentique méconnaissance, ou dans ce qu'on appelle le comique de situation⁹. On comprend que Freud ait pu poser que dans le mot d'esprit, les mots, « matériau plastique avec lequel on peut faire toutes sortes de choses »¹⁰, ne sont que les sources auxquelles l'esprit va puiser le plaisir¹¹, autrement

⁷. Cf. Jean Gagnepain, 1994a, p. 253 et sv. et 1994b, ch. X.

⁸. Je reprends ici une formule que Jacques Laisis a fait valoir pour la langue, mais qui garde toute sa portée pour le discours.

⁹. Jean Gagnepain, quant à lui, appellera le « faire sans faire » le *stratagème* et « l'être sans être » le *transfert*. (cf. par exemple 1994b, p. 43).

¹⁰. 1988, p. 257.

¹¹. *id.*, p. 243.

dit un matériau, parmi d'autres, dans lequel un investissement pulsionnel opère par delà une forme de travestissement.

Jacques Lacan procédera comme Freud en distinguant par exemple « la parole vide » et « la parole pleine ». Certes, la parole sera par ailleurs donnée et elle est toujours nécessairement adressée, même à travers le dispositif particulier de la cure. Mais la parole que Lacan désignera comme vide est avant tout celle qui voit le sujet parler en vain de lui. Il cause, autrement dit il grammaticalise, tout en ne disant rien, entendons rien d'essentiel, au sens où la parole émise ne touche pas à sa vérité. Tant qu'il en restera là, dit Lacan, jamais le sujet « ne se joindra à l'assomption de son désir »¹². Cette parole ne se révèle empreinte, en effet, d'aucun désir véritable, alors que la parole pleine représente, tout à l'inverse, le langage du désir du sujet. Il ne parle pas pour ne rien dire, cette fois, même si l'énoncé (plan 1) peut paraître parfois bizarre et le récit (plan 3) quelque peu décousu. Il reste que Lacan met en avant la parole d'abord et avant tout parce que la cure passe essentiellement par le langage. Mais il n'est pas que la parole à être « pleine » : il est essentiel de souligner que les actes ou les manières d'être seront tout autant « pleins ».

3) Discours et interdit

Le discours ne relève donc pas de la glossologie ; il ne questionne pas la raison des mots eux-mêmes, mais cette autre raison qui traverse le dire au même titre qu'elle traverse le faire et l'être, rendant compte de tout comportement quel que soit par conséquent le support qu'il emprunte. Cette modalité particulière du langage ressortit, en d'autres termes, à l'axiologie ou à la critique. Et l'on comprend dès lors que Freud ait pu insister sur les rapports étroits qui nouent, d'une part ce que nous désignons ici du terme de discours, d'autre part le défendu ou ce que d'autres, après lui, ont appelé l'interdit. Tout discours se fait mensonge, énoncera de son côté Jean Gagnepain. Dès lors qu'il dit sans dire, il fait avec un interdit que d'une certaine manière il contourne : par conséquent il travestit. Aussi donne-t-il toujours prise à de l'interprétabilité.

Mais si le discours n'est pas une affaire de mots, il n'est du coup pas certain, tant s'en faut, qu'on ait gagné à identifier les processus primaires dégagés par Freud (en

¹². 1966, p. 254.

l'occurrence la condensation et le déplacement) aux fameux tropes ramenés au XX^e siècle — et surtout depuis Jakobson — au double registre de la métaphore et de la métonymie. Ces dernières sont des opérations grammaticales. Plus exactement, elles supposent ou impliquent la signification, c'est-à-dire l'impropriété dont nous faisons la caractéristique spécifique du langage. Cette impropriété permet de faire dire à l'élément de langage, au niveau du message, toujours autre chose que ce qu'il dit en telle situation, mais uniquement en tant qu'il ne parvient jamais à s'épuiser dans une opération précise de désignation. Il est donc exact que la condensation et le déplacement présentent des particularités tout à fait analogues à ces processus langagiers ; on ne saurait en conclure que c'est le langage qui les explique¹³.

Dans le discours, il s'agit de réticence et d'allégorie et non de tropes. Le symbolique de Freud, et au-delà de lui celui de la psychanalyse tout entière, ne coïncide aucunement avec celui de la théorie de la médiation, pas plus qu'avec la contradiction de la grammaire et de la rhétorique. Ce symbolique psychanalytique est allégorie en son essence. « L'allégorie, rappelle Jean Gagnepain, consiste à dire quand même, malgré l'interdiction qu'on se donne de dire »¹⁴ ; c'est en ce sens qu'elle entretient des rapports très étroits avec le défendu. Elle trouve du reste dans ce défendu ou cet interdit son origine même, puisque ceux-ci obligent à tenir compte d'un « ne pas (dire) » fondamental qui nécessite précisément son contournement pour que de la satisfaction advienne malgré tout. Dans ce « ne pas dire », c'est toutefois le « ne pas » qui compte, lequel va se retrouver, identique en son principe, dans ce « ne pas faire » et ce « ne pas être » qui humanisent du point de vue axiologique notre comportement.

D'où la formulation suivante de Jean Gagnepain : ce qui importe dans le registre d'étude qui est ici le nôtre, ce n'est aucunement ce que le message *énonce*, mais bien ce qui à travers le discours *s'annonce*. Car le discours a statut de kérigme, continue Jean Gagnepain, emportant toujours autre chose que ce que nous souhaitons dire dans le moment même où nous nous exprimons. Il est gorgé d'allusif et se ne peut se présenter que comme fabulation. Et nous sommes du même coup en mesure de comprendre ce que Sandor Ferenczi, l'un des premiers disciples de Freud, visait

¹³. Dans ses *Leçons...* données à Louvain-la-Neuve, Jean Gagnepain le formule et l'argumente très clairement (*cf.* p. 181-182).

¹⁴. *id.* p. 179.

lorsque, cherchant à rendre compte de la possibilité même de formuler ou d'entendre des mots obscènes, il nous demandait : « comment se fait-il qu'il soit tellement plus difficile de désigner une même chose par un terme plutôt que par un autre ? »¹⁵. Nous dirons donc que ce qui conceptuellement se révèle synonyme n'apparaît aucunement équivalent du point de vue du discours. Si je peux énoncer « j'ai la colique » au même titre que « j'ai la diarrhée », « j'ai la chiasse » ou encore « je suis dérangé », je ne me permettrai sans doute pas de l'annoncer n'importe comment (si du reste je m'autorise à l'annoncer)¹⁶.

2. L'autre désir n'est pas le désir de l'autre

Nous savons donc que le discours est à la fois réticence et allégorie et que les processus dont il participe dépassent les seuls mots pour rendre compte de l'ensemble de notre comportement. Il nous faut par conséquent exposer rapidement le modèle qui nous permet d'expliquer ce qui se donne bien comme un paradoxe et qui, d'autre part, va nous garantir de ce logocentrisme que nous repérons chez la plupart des auteurs ayant voulu fonder, explicitement ou non, dans le seul langage ce qui n'est à nos yeux que simple analogie de fonctionnement. Mais ce n'est pas encore là le plus difficile lorsqu'il s'agit d'exposer ce modèle à ceux qui n'en ont pas encore pris connaissance. La déconstruction — puisque c'est d'elle qu'il s'agit ici — se révèle d'autant moins facile à concevoir que l'homme, d'une manière générale, tend spontanément au fondamentalisme ou à l'unilatéralité¹⁷ ; elle oblige surtout à rompre avec cet ontocentrisme dans lequel Jacques Laisis voit la signature même du positivisme et

¹⁵. 1970, p. 128.

¹⁶. De la même façon, au XIX^e siècle, on retrouve fréquemment dans les journaux intimes des demoiselles l'expression « décolleté jusqu'au fils » : jamais il n'y sera question de sein ou de fesse.

¹⁷. Causant le monde à partir des mots qu'il emploie, l'homme se tient la plupart du temps à la seule première explication qu'il est parvenu à mettre en œuvre, s'interdisant de saisir du même coup la surdétermination du concret : il fait sienne cette explication, d'une part, et elle se traduit en un certain *savoir* dont il ne se désapproprie pas sans difficulté (nous sommes là au 3^o plan de la théorie de la médiation) ; elle se fait pour lui *vérité*, d'autre part, entraînant une conviction qui fait obstacle à un quelconque dessaisissement (il s'agit cette fois du 4^e plan). Gaston Bachelard a bien mis en évidence ces aspects particuliers de la connaissance, prise ici dans le sens très général d'une démarche d'intellection.

dont les sciences humaines contemporaines gardent la trace jusque dans leurs développements les plus récents.

1) La dialectique éthico-morale

L'interdit qui frappe notre dire, à quelque niveau qu'il se situe, n'empêche cependant pas l'expression. Nul n'en reste donc, sauf pathologie de type névrotique, au seul moment de l'interdit. Mais tout discours porte en revanche les traces de l'interdit avec lequel il lui faut composer. Ne pouvant jamais tout dire, on ne peut que mi-dire, énoncera du coup Lacan ; tout discours est menteur, précisera Jean Gagnepain. Il nous offre en tout état de cause en contrepoint l'empreinte de ce qu'il évite soigneusement et c'est de ce point de vue qu'il donne toujours prise à une interprétation. L'interdit en question constitue donc, comme l'indiquait remarquablement Freud, un « contre-vouloir »¹⁸ qu'il nous faut contourner pour obtenir une certaine satisfaction. Ce contre-vouloir, Freud l'a assimilé à une censure et il l'a désigné du terme de refoulement. Le refoulement ne peut en conséquence être compris comme un processus pathologique, contrairement à l'inhibition, et ce n'est que par abus de langage que l'on en viendra à soutenir que tout homme est névrosé.

Lacan évoquera de son côté, non seulement un interdit, mais un manque fondateur du désir proprement humain. Jean Gagnepain, quant à lui, empruntant, comme il nous l'indique, à Spinoza, désigne ce contre-vouloir du terme de *noloir*. Il s'agit d'une forme de perte que nous devons comprendre comme un rationnement que l'homme s'impose paradoxalement à lui-même. Jean Gagnepain parlera encore ici de sacrifice — l'étymologie du terme renvoyant au *sacer* latin, c'est-à-dire au sacré — ou de prohibition. On rejoint dès lors le tabou de Freud, dont lui-même nous dit qu'il n'est rien d'autre que l'Impératif catégorique de Kant, à la dimension inconsciente près¹⁹. Mais ce n'est que chez le névrosé que ce *noloir* se trouve en quelque sorte réifié et recherché pour lui-même ; il ne constitue normalement qu'un aspect d'un processus contradictoire, plus exactement qu'une des phases de la dialectique éthico-morale. La morale, représente en effet le moment de réinvestissement de cette abstraction éthique dans une satisfaction qui doit alors faire avec la règle posée.

¹⁸. cf. 1951, p. 60-62 notamment.

¹⁹. Préface à 1947, p. 6.

Mais ce processus dialectique est surtout d'un tout autre ordre que celui qui commande les relations sociales et le fameux registre de l'altérité. C'est bien là le point le plus original du modèle — en ce qui concerne en tout cas la question de l'éthique — et le plus difficile à admettre pour tous ceux qui ne peuvent concevoir cette question sans que l'autre, non seulement y intervienne d'une façon ou d'une autre, mais y soit en fin de compte au principe même. Or, pour la théorie de la médiation, l'éthique est une affaire, non pas personnelle, mais qui n'implique aucunement cette dimension du social et des rapports d'altérité. Quoi qu'il en soit de sa manière de nouer des liens sociaux, l'homme ne va de toute façon jamais droit à la satisfaction : celle-ci ne saurait épuiser le désir, ou plus exactement la *norme* — pour reprendre la terminologie de la théorie de la médiation —, au même titre que la désignation n'est pas en mesure d'épuiser la signification du mot (pour ne s'en tenir qu'au plan glossologique).

En tant qu'il est moral, l'homme s'interdit à lui-même la satisfaction immédiate, l'autre n'étant pour rien dans le principe même de cette opération. Aussi bien Jean Gagnepain évoque-t-il une « auto-castration », distincte donc de la castration qui se joue dans le registre du social, ou encore un « auto-rationnement ». La formulation prête sans nul doute encore, dans les deux cas, à malentendu, puisqu'elle comprend cet « auto » que nous retrouvons également dans le terme « autonomie », lequel caractérise ce qui se joue au plan de la personne et non pas à celui de la norme. Ainsi, les étudiants en psychologie, sommés ici de faire le deuil de convictions chez eux bien ancrées, se dépêcheront d'annuler toute perte en replaçant au plan de l'éthique un individuel qu'ils opposeront dès lors sans difficulté à un collectif représenté par le social et dont le sociologue ferait, de son côté, son objet. Or, cette dichotomie individuel - collectif ne peut plus valoir aujourd'hui²⁰ et elle se trouve précisément remplacée, au plan de la personne, par l'opposition dialectique du singulier et de l'universel.

Cet « auto » dont Jean Gagnepain fait alors précéder les termes de castration et de rationnement vient tout simplement marquer l'éviction de tout autre du déterminisme de la norme : « ça » rationne ou « ça » s'abstient en l'homme, si l'on peut dire, au

²⁰. On relèvera que la psychanalyse contribue fortement à rendre caduque une telle dichotomie : le sujet dont elle parle n'est en aucun cas individuel, se constituant notamment de multiples identifications.

même titre que « ça » parle en lui au plan glossologique, quoi qu'il en soit par ailleurs de l'appropriation (plan 3) de ce désir acculturé ou de cette parole. Telle n'est précisément pas la conception qu'on se fait ordinairement du déterminisme éthique, notamment dans le champ de la psychanalyse.

2) L'illusion de l'appel à l'autre

Nous avons vu que la psychanalyse pose, tout comme la théorie de la médiation, un interdit ou un manque au fondement même du désir proprement humain, c'est-à-dire, encore, une forme paradoxale de négativité que Jean Gagnepain a désignée, quant à lui, du terme d'abstinence. Comment cependant la comprendre ? Plus exactement, comment rendre compte de son existence même ou, si l'on préfère, de son émergence ? Sur ce point, les analystes répondent tous comme un seul homme : à partir de l'autre. L'autre nous l'apprendrait par ses interventions ; il créerait en nous le manque que secondairement nous intérioriserions. Cette forme de réponse n'est en fait pas propre à la psychanalyse ; elle la partage avec tous ceux qui ne peuvent faire autrement que de poser l'autre au principe même de toute humanisation. Telle était précisément la problématique du XIX^e siècle qui ne pouvait rendre compte de l'homme que par l'histoire et tenait en conséquence celle-ci pour le seul registre proprement humain.

En posant par exemple que le désir est désir de l'Autre, Lacan n'a pas donné dans la limpidité, comme à bien d'autres endroits de son enseignement. Car une telle formule, maintes fois reprise dans son œuvre, demeure « surdéterminée », ainsi que Lacan lui-même le souligne²¹. Le « de », notamment, est ambigu, au même titre que dans cet autre aphorisme célèbre : « l'inconscient est le discours de l'Autre ». Il peut s'agir, en effet, du désir émanant de l'Autre ou du désir portant sur l'Autre. On sait que Lacan hérite de Hegel, via l'enseignement de Kojève, une telle manière d'articuler la question du désir : il s'agit de faire apparaître que le désir est désir de faire reconnaître son désir. Autrement dit, le désir a pour objet un désir qui est celui d'autrui, celui-ci devant finalement reconnaître ledit désir et y répondre. Par

²¹. « La formule *le désir de l'homme est le désir de l'autre* doit être comme toutes les formules, maniée à sa place. Elle n'est pas valable en un seul sens » (1975a, p. 200). Et il en sera de même lorsque l'autre viendra s'écrire avec un grand A.

conséquent, dans une telle appréhension des phénomènes, la question du désir se trouve d'emblée prise dans une relation d'altérité. L'Autre, c'est donc d'abord autrui, l'accent étant aussitôt mis sur la dimension de rivalité et de recherche de reconnaissance.

En d'autres termes, l'approche que Lacan opère ici du problème du désir tire ce dernier du côté de l'échange et de la négociation, c'est-à-dire en fin de compte du côté de la dimension sociale. Et il est certain que le désir se trouve également pris dans la dialectique d'appropriation et de désappropriation qui caractérise tout échange. Mais d'où vient ce désir qui, *par ailleurs* et au même titre que n'importe quoi d'autre, se trouve soumis à un constant processus de négociation ? Que le sujet ait en effet à faire avec l'autre à propos de son désir paraît incontestable, mais une telle analyse laisse entière la question de ce dont le désir lui-même procède. De la même manière, du reste, que la question de la langue (qui soulève aussi la problématique de l'échange) laisse entière la question des mots eux-mêmes. D'où vient-il donc ce désir dont il est postulé qu'il a d'emblée à tenir compte de l'autre et ne saurait faire sans ? Il faut bien admettre que le désir lui-même se trouve formalisé à un autre endroit que celui où il se négocie. Car pour se négocier, encore faut-il qu'il soit...²²

Freud s'était déjà heurté au même problème. Sans nul doute distingue-t-il dans son œuvre le besoin, qui relève de la physiologie, et le *Wunsch* (ou *Begierde*), que Lacan conceptualisera sous le registre du désir. Mais le *Wunsch* vient prendre pour Freud son origine dans l'expérience de satisfaction, laquelle ne saurait être chez l'homme immédiate. Il va dès lors aller chercher dans les circonstances, ou plus exactement dans les conditions historiques qui permettent au jeune enfant de parvenir à l'expérience de satisfaction, ce qu'il en est des caractéristiques mêmes du désir. Aussi, d'entrée de jeu, l'expérience de satisfaction qui rend compte du désir se trouve-t-elle corrélée à la dimension de l'autre, dans la mesure où c'est par ce dernier qu'elle va

²². Un raisonnement par l'absurde n'est pas ici sans intérêt : si le désir n'a pas de statut particulier, il vient se résorber tout entier dans le conflit qui est au fondement même de tout échange et ressortit en définitive au domaine du sociologue. Sans mode de détermination propre, il disparaît donc ou bien, autre solution plus enviable, il devient le seul et unique déterminisme de l'humain, ce que les autres protagonistes du champ des sciences humaines ne sont aucunement prêts à concéder au psychanalyste.

advenir²³. Autrement dit, les dimensions d'altérité et de manque se trouvent à la fois engagées sans pouvoir être distinguées : l'enfant ne pouvant trouver la satisfaction que « par suite d'une intervention étrangère »²⁴, le désir vise chez lui le retour de la présence secourable qui a pu primitivement satisfaire le besoin.

Le manque (c'est-à-dire ce que nous appelons l'abstinence) se trouve du coup rabattu sur l'absence (et corrélé à notre arbitraire de la personne). La médiation que suppose le désir proprement humain se fait sur-le-champ médiation *de l'autre*. Or, pas plus que chez — qui ne fera que reprendre le même schéma en articulant le manque au manque de l'autre — le désir ne parvient à s'expliquer chez Freud à partir de ce qu'il vise et du rapport d'altérité dans lequel il entraîne aussitôt le sujet. Chez l'un comme chez l'autre de ces auteurs, la théorisation fait en réalité l'impasse sur l'instauration même du désir ; il se trouve présupposé dans la relation de l'expérience de satisfaction et de la confrontation des désirs sans qu'il en soit jamais rendu compte. Incontestablement, le modèle recèle ici un point aveugle que la théorie de la médiation fait ressortir et dont elle demande qu'il soit rendu compte. Inscrivant d'emblée le désir dans la dimension de l'intersubjectivité, la psychanalyse s'interdit de l'expliquer dans ce qui lui confère sa spécificité.

3) L'autre n'a pas le pouvoir qu'on lui prête

Pourtant Freud comme Lacan font intervenir une autre dimension que celle de la seule intersubjectivité, sans parvenir à la dégager véritablement. Ainsi, si Freud impute d'abord le principe du refoulement (qui répond donc, nous l'avons vu, à notre abstinence) à la morale sociale et le confond du même coup avec la contrainte que la société fait peser sur le sujet, il en revient assez rapidement de telle sorte que la morale deviendra l'effet du refoulement et non sa cause²⁵. Le renoncement à la jouissance est originel : l'interdit ne saurait être la conséquence d'une position morale qu'on tiendrait de l'autre²⁶ ; il est constitutif du désir proprement humain. Pour Lacan, de même, le manque n'est pas foncièrement manque de quelque chose, fût-ce de la mère, mais se

²³. Formuler le problème en ces termes revient à poser, par analogie, que c'est par l'autre que les mots (d'une *langue* - c'est-à-dire ces mots-là) vont arriver. Mais cela ne nous dit toujours rien du principe même des mots.

²⁴. 1967, p. 481.

fait manque en soi, comme principe. Et le « de » de la fameuse formule du désir rappelée ci-dessus n'appelle aucunement un objet direct (l'Autre serait l'objet de mon désir). Le désir que vise Lacan tire en fin de compte son origine — sa cause, comme il le dit — du lieu de l'Autre, c'est-à-dire d'un vide fondamental²⁷.

En fait, l'autre, au sens de celui qui me fait entrer dans une relation d'altérité, ne me confère pas plus la norme qu'il ne me confère le signe. Ce que les psychologues et les psychanalystes nous concèdent sans difficulté du point de vue glossologique, nous pouvons leur demander de logiquement nous l'accorder au niveau éthique. Car, de la même manière que les mots ne s'expliquent pas au niveau où ils s'échangent, les désirs ne sauraient se formaliser au plan où ils se négocient. Surtout, le schéma, somme toute naïf, de l'intériorisation de l'interdit ne peut aucunement suffire. Outre le fait qu'il conduit les psychanalystes à partager, sans s'en rendre compte, l'explication avec des sociologues ravis de l'aubaine puisqu'une telle démarche renforce leur tendance au sociocentrisme, il relève de la magie et il est étonnant de voir que très peu d'auteurs l'ont remarqué²⁸, pris qu'ils sont dans la même problématique que Jacques Laisis attribue, non sans raison, au positivisme.

L'explication par l'histoire que suppose cette corrélation de l'expérience de la satisfaction à la dimension de l'autre ou l'articulation de la problématique du manque au manque de l'autre implique en effet une forme de soumission à la dimension du social. Du fait que c'est toujours l'autre (le parent, la plupart du temps) qui apporte au jeune enfant en état d'incomplétude ce dont il a besoin, on ne peut en conclure que c'est cet autre qui crée en lui, par socialisation, le manque ou l'abstinence. L'explication par l'histoire vient alors menacer l'autonomie du principe qu'on prétend mettre en évidence, en même temps que l'indépendance de la discipline qui prétend s'être arrogée une telle étude. Car un sociologue comme Durkheim tient à la même

25. Pour un résumé de l'argumentation freudienne sur ce point, cf. Quentel J.-C., 1993, p. 143-145.

26. Encore faut-il expliquer dans ce cas ce qui se trouve là présupposé, en l'occurrence que le sujet soit en état de recevoir cette position comme morale.

27. On ne peut donc que souligner, après bien d'autres, pour la déplorer, l'ambiguïté du terme « Autre » chez Lacan.

28. Parmi ceux qui y ont été sensibles, on relèvera notamment Paul Ricœur qui souligne d'une manière très intéressante « les impasses de l'explication génétique du surmoi » : laissant intacte le problème de l'obligatoire comme tel, elle cherche, dit-il, dans le sociologique la preuve qui lui fait défaut et en vient du même coup à scier la branche sur laquelle elle a assis sa créance (1965, p. 186-188).

époque que Freud un discours strictement analogue qui lui permet précisément de tout ramener au social, qu'il s'agisse du registre de la logique ou de celui de l'éthique. La morale trouve chez cet auteur son fondement dans le sociologique, dès lors que la règle apparaît comme le fruit de la contrainte sociale.

Or, toute la démarche de Freud, plus encore peut-être que celle de Lacan, consiste, malgré les difficultés, à tenter de poser l'immanence du fait moral, c'est-à-dire son irréductibilité à toute autre forme d'explication, notamment sociale. Ce à quoi parvient précisément la théorie de la médiation : il est clair, pour elle, que la norme se fait à elle-même sa propre cause et ne s'infère d'aucun autre déterminisme que le déterminisme éthique lui-même. L'éthique, comme le soutient également Lacan dans le séminaire qu'il a fait sur cette question, se situe au-delà de l'obligation (sociale) et de la sanction (qui n'est pas à confondre avec la punition qu'on s'inflige en quelque sorte à soi-même, lorsqu'on a transgressé les règles que l'on s'était données)²⁹. À cet égard, il est légitime de soutenir, comme l'a fait Jacques Laisis lors de l'un de ses séminaires donnés à Rennes, que la théorie de la médiation, autonomisant le plan de la norme, poursuit véritablement l'œuvre de Freud en poussant son raisonnement et ses recherches jusque dans leurs ultimes conséquences.

Mais, surtout, l'autre ne saurait me conférer la norme, parce que la rationalité ne vient jamais de l'autre, n'en déplaie aux psychologues cliniciens et aux psychothérapeutes qui pensent - à tort - qu'ils y perdraient dans ce cas leur pouvoir thérapeutique³⁰. Une capacité, quelle qu'elle soit ne se donne pas, ni ne s'apprend. L'autre ne saurait par conséquent me gratifier d'une capacité dont je ne serais pas moi-même au principe. Il n'a pas ce pouvoir ; aussi bien ne me rendra-t-il pas moral si je ne dispose déjà en moi-même du principe qui me permet de me priver, de régler mon comportement et de poser du même coup du Bien. L'autre ne fera que me permettre de

²⁹ . De telle sorte qu'on ne s'autorise jamais que de soi-même, comme l'a affirmé Lacan, et qu'on ne se trouve jamais coupable que d'une seule chose, en l'occurrence d'avoir cédé sur son désir, c'est-à-dire de ne pas l'avoir suffisamment normé.

³⁰ . C'est en effet un travail sur lui-même que fait le sujet et ce n'est pas pour rien que Freud a été conduit à rompre avec l'hypnose. Jacques Laisis, dans une conférence inédite donnée à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve le 23 novembre 1992, avait soutenu l'idée que l'hypnose constituait en quelque sorte les travaux pratiques du positivisme, puisqu'il s'agit là de réduire véritablement l'autre, de le rendre docile et malléable à volonté, en niant en lui toute capacité formalisante, notamment éthique (Freud avait en fait remarqué que la conscience morale de la personne hypnotisée pouvait fréquemment se montrer résistante - 1981, p. 181).

jouer de cette capacité, c'est-à-dire de l'exercer dans le cadre d'une certaine relation avec lui ; s'il ne la crée pas, il fournit donc l'occasion de la mettre en œuvre et c'est déjà beaucoup. Mais il ne pourra me l'administrer et, de mon côté, je ne saurais attendre de lui ce qui ne tient qu'à moi, même si je tends fréquemment, par projection, à le lui imputer.

En d'autres termes, éduquer n'est pas dresser. L'action éducative s'exerce sur un enfant, c'est-à-dire sur un être auquel, d'abord, se trouve conféré la personne par procuration — pour reprendre la formulation de Jean Gagnepain —, mais qui, également, participe totalement de l'humanité du point de vue éthique. Ce qui revient à dire que l'enfant se fait d'emblée le complice de son éducateur, car il a effectivement besoin que celui-ci lui apprenne à exercer la capacité dont il dispose par lui-même de régler son comportement. C'est dès lors toute la problématique du surmoi qui se trouve ici mise en question et c'est dans ce qu'une telle hypothèse implique comme réelle occultation que réside l'aspect magique souligné ci-dessus.

Conclusion

Le déterminisme qui règle l'ensemble de notre comportement, et donc, entre autres, notre comportement langagier, recèle ses lois propres, irréductibles à celles qui rendent compte des autres aspects du psychisme humain. En d'autres termes, l'analyse du principe de la norme requiert que soit affirmée son immanence et il est notamment nécessaire de dissocier clairement le plan de la règle de celui de la loi qui met en jeu le déterminisme de la personne. L'autre ne rendra jamais l'enfant capable d'éthique ; il lui révélera seulement un certain exercice de la règle. Mais encore faut-il que l'enfant participe par lui-même de ce déterminisme pour que l'action de l'autre ait quelque effet et qu'il s'en imprègne. Si « le désir humain n'est pas (...) désir d'autre chose, mais autre désir »³¹, comme le formule Jean Gagnepain, il ne peut par conséquent être assimilé au désir de l'autre. L'ambiguïté du terme d' « autre » doit être ici soulignée.

³¹. 1994c, p. 124, coll. Raisonances.

Pourtant, il est certain que jusqu'ici, et à de rares tentatives près, cet autre vouloir a toujours été sociologiquement interprété comme vouloir de l'Autre...

Bibliographie

- FERENCZI S. (1970) : *Psychanalyse, Oeuvres complètes*, tome 1, Paris, Payot.
- FREUD S., Des sens opposés dans les mots primitifs, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933 (nouv. trad. in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985).
- FREUD S. (1947) : *Totem et tabou* (1^o éd. 1912), Paris, Payot.
- FREUD S. (1951) : *Introduction à la psychanalyse (1916-1917)*, Paris, Payot.
- FREUD S. (1967) : *L'interprétation des rêves* (1^o éd. 1900, 1^o éd. fr. 1926), Paris, PUF.
- FREUD S., Psychologie des foules et analyse du moi, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.
- FREUD S. (1988) : *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard (1^o éd. 1905).
- GAGNEPAIN J. (1994a) : *Du vouloir Dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*, tome 2, *De la personne, de la norme*, Bruxelles, De Boeck.
- GAGNEPAIN J. (1994b) : *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation, Anthro-po-logiques*, 5, BCILL, Peeters.
- GAGNEPAIN J. (1994c) : *Mes Parlements*, 1, *Du récit au discours. Propos sur l'histoire et le droit*, Bruxelles, De Boeck, coll. Raisonances.
- KAUFMANN P., La théorie freudienne de la culture, in *Bulletin de psychologie*, 1969-1970, 9-10, 283, XXIII, p. 549-559.
- KAUFMANN P. (1974) : *Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoël-Gonthier.
- LACAN J., Fonction et champ du langage et de la parole, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LACAN J. (1975a) : *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil.
- LACAN J. (1975b) : *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil.
- MANNONI O. (1980) : *Un commencement qui n'en finit pas*, Paris, Seuil.
- QUENTEL J.C. (1993) : *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck, coll. Raisonances.
- RICŒUR P. (1965) : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- TODOROV T. (1977) : *Théories du symbole*, Paris, Seuil.
- URIEN J.Y., Le langage en plan(s), in *Anthro-po-logiques*, 3, 1991, p. 11-37, BCILL, Peeters.