

# DE L'AXIOLINGUISTIQUE À L'AXIOLOGIE

Jean-Claude Quentel

---

## Introduction

Au point où vous en êtes de ce cours de sciences du langage et après une première année où vous avez été amené(e) à réfléchir sur le langage et à faire le deuil de bon nombre des préjugés que l'on nourrit traditionnellement à son sujet, vous ne pouvez pas ne pas avoir compris qu'il ne constitue aucunement un phénomène homogène du point de vue théorique et que le fait de parler met en jeu diverses opérations mentales - ou, si vous préférez, "psychiques". Rendre compte de ce que l'on appelle communément un "fait de parole" revient, par conséquent, à faire ressortir les différents ordres de déterminisme dont il relève. Il doit, à présent, être clair pour vous qu'un seul type d'analyse ne saurait explicativement épuiser le langage. Celui-ci doit être scientifiquement "déconstruit", comme vous nous l'avez entendu dire et redire ou, plus exactement, comme mes collègues vous l'ont écrit et réécrit...

Comme vous le savez désormais, parler revient *glossologiquement* à dire, à mettre en mots l'expérience à laquelle on se trouve confronté ; c'est donc, sous cet angle, prendre connaissance du monde qui nous entoure en le désignant, et, ce faisant, se l'expliquer. Mais parler, comme vous le savez aussi, consiste également *sociolinguistiquement* à échanger par des mots, au sein d'une relation d'altérité, à propos du monde dans lequel nous nous inscrivons historiquement ; de ce point de vue, il s'agit de communiquer avec l'autre et de se poser non

plus comme locuteur, mais comme interlocuteur. *Axiologiquement*, à présent, c'est encore un autre aspect du langage qui se trouve en jeu. Après avoir donc, en quelque sorte, braqué le projecteur sur ce phénomène complexe et hétérogène qu'est le langage sous deux angles d'approche différents, nous allons en envisager un troisième qui nous le fera apparaître encore d'une autre manière.

Si, glossologiquement, c'est le *dit* qui compte, et rien d'autre ; si sociolinguistiquement, c'est *l'échangé*, et lui seul, qui importe, axiolinguistiquement, ce sera *l'exprimé*, et lui uniquement, qui sera à considérer. Il s'agira cette fois non plus de "dire", ni de "dire avec", mais bien de "vouloir dire". Et ce "vouloir dire" constitue en même temps, nous allons le voir, un "oser dire". Car s'exprimer par le langage suppose que nous nous autorisions à dire par-delà des limitations que nous ressentons, très bizarrement, en nous-mêmes, indépendamment de l'acceptabilité sociale de notre propos. "Ai-je le droit, somme toute (à mes propres yeux), de dire ce que je veux dire là ? Ne m'en voudrai-je pas de l'exprimer, en tout cas comme cela, avec ces mots-là ?" C'est que, sans que la plupart du temps j'en prenne véritablement conscience dans le moment même où je parle, les mots que je profère ne sauraient être neutres tant ils sont lourds du poids de mes affects.

Mais en même temps qu'il s'agit de s'autoriser à dire, il faut pouvoir donner de l'importance à ce que nous disons, en l'occurrence croire vraiment au propos que nous tenons. Et, étrangement, ce que nous nous sommes amenés à dire va souvent se révéler d'autant plus difficile à exprimer, d'une manière qui nous conviendra vraiment, que cela vaudra précisément à nos yeux. En effet, ce que nous venons formuler à ce moment-là constitue pour nous une sorte de vérité à laquelle nous adhérons. Ce n'est pas, alors, l'adéquation grammaticale du message au monde à dire que nous visons, non plus que l'adéquation sociale de l'usage que nous faisons du langage à celui de notre interlocuteur, mais bien l'adéquation éthique - ou axiologique - de notre propos à ce qui vaut pour nous et que nous tenons précisément à exprimer. Du point de vue du discours, en parlant nous visons du véridique, même si celui-ci se trouve dans un rapport étrange, nous le verrons, au mensonge.

On ne s'étonnera pas, au passage, de retrouver sur un tel terrain d'étude toute la tradition philosophique : cet "ami de la sagesse" qu'est étymologiquement le philosophe paraît en effet hanté par la question de la vérité. Son propos, se demande-t-il, aussi bien structuré et argumenté qu'il soit, tend-il à l'Authentique avec un grand A ? Énonce-t-il le vrai

monde, tel qu'il devrait être, tel qu'il ne peut qu'être ? Allez donc faire - ou refaire - un petit tour du côté de ce bon vieux Platon pour vous en persuader et poursuivez votre chemin dans la direction que vous voudrez : partout c'est la même quête de vérité. Mais sur ce terrain du discours, on trouvera aussi bien, et d'une autre manière, le psychologue clinicien, et plus précisément le psychothérapeute ou le psychanalyste.

Qu'est-ce que le sujet qui vient consulter ce dernier a donc à livrer de si profond, de si poignant souvent pour lui, si ce n'est quelque chose qui touche de son point de vue à la question aiguë de la vérité ? Dans l'élaboration de cette question, il "dérape", il ne s'en sort pas et c'est pour cette raison-là qu'il vient consulter. Aussi le psychanalyste sera-t-il conduit à conceptualiser ce que nous nommons ici, quant à nous, le discours en termes de "parole pleine". Pleine - ou lourde, comme nous le disions plus, haut - cette parole l'est d'autant plus que le sujet tente d'exprimer dans une telle situation des choses essentielles pour lui, qui règlent tout son comportement et auxquelles donc il tient tout particulièrement. Et notre psychanalyste d'affirmer bien fort, non sans raison, que le déterminisme en jeu est bien celui du désir : *que veut-il donc* ce sujet qui incontestablement, en un tel endroit, ne prend pas la parole pour ne rien dire ?

Nous attaquerons ici cette question du discours en étudiant tout d'abord son fonctionnement paradoxal, avant de faire émerger pleinement le registre éthique auquel ce fonctionnement renvoie. Autrement dit, pour employer les concepts adéquats à notre démarche, nous irons de *l'axiologie* à ce qui la sous-tend, à savoir *l'axiologie*.

## **I. Le fonctionnement paradoxal du discours.**

Dire, par conséquent, du point de vue de l'exprimé, c'est d'abord et avant tout *vouloir dire*. Il s'agit dans ce que nous appelons le "discours" de ce que l'on *veut* dire, donc d'un désir particulier qui se traduira dans le fait de dire. Nous pourrions soutenir également qu'il s'agit de dire du désir ou plus exactement que le dire, ici, se trouve porté véritablement par le désir.

Autre manière de formuler ce qui se trouve en jeu dans le discours : il correspond à une recherche de plaisir. Plaisir d'abord de dire comme cela, avec ces mots-là ; mais plaisir en même temps de dire cela, c'est-à-dire ces choses-là qui se traduisent en mots et auxquelles

nous tenons ou, si vous préférez, qui nous tiennent à cœur. Mais c'est bien le plaisir qui compte ici à travers la formulation ou le formulé, quels qu'ils soient. Et en mettant l'accent sur le plaisir, en l'occurrence de dire, nous ne faisons que rejoindre Freud et l'enseignement de la psychanalyse. On ne s'étonnera donc pas de dialoguer constamment avec elle dans cette partie du cours concernant le discours. Il n'est pas de réflexion à ce niveau sans reconnaître cette dette envers Freud et sans continuer à faire fructifier l'héritage qu'il nous a légué. Vous en êtes prévenu(e)...

Pourtant, nous vous avons déjà fait remarquer, dès l'année dernière et votre premier contact avec les "sciences du langage", que l'on ne dit jamais ce qu'on veut. J'entends d'ici ceux qui n'en ont gardé qu'un vague souvenir, peu marqués qu'ils ont alors été par ces formulations quelque peu étranges (mais à propos, où avaient-ils donc l'esprit pour ne pas avoir entendu ce qui leur a pourtant été dit et redit ? Que ne pouvaient-ils donc pas entendre ou que ne *voulaient*-ils pas entendre ?) : "faudrait savoir !", s'exclament-ils, "il n'est de discours que porté par un désir et par une recherche de plaisir et on n'obtiendrait jamais ce qu'on veut ! Comment comprendre qu'on puisse continuer à discourir si c'est en pure perte !". De fait, c'est bien là le problème et le paradoxe qu'il nous faut reprendre pour tenter de l'élucider...

Mais rectifions tout d'abord notre formulation : "on ne dit jamais ce que l'on veut *exactement*" ou, mieux, "on ne dit jamais *tout à fait* ce que l'on veut". Car le plaisir que l'on trouve dans le discours, chacun d'entre nous le ressent bien, même s'il va nous falloir réfléchir un peu pour pouvoir se l'avouer. La satisfaction que nous éprouvons par les mots, dans le fait de parler, existe bien, mais elle est toujours *relative*. Voilà un adjectif que vous avez constamment rencontré dans vos cours depuis que vous nous fréquentez. Rappelez-vous : *glossologiquement*, l'adéquation du mot à ce qu'il désigne est relative ; *sociolinguistiquement*, l'adéquation de ce que je dis à ce que mon interlocuteur en saisit est tout aussi relative. Du relatif, il en est donc partout dans ce dont les sciences de la culture traitent ; pour parler comme Einstein, nous sommes dans la relativité généralisée... Ceci constitue en fin de compte le b-a-ba de ces fameuses sciences de la culture.

Mais revenons-en à cette sorte de contradiction :

- nous nous exprimons incontestablement par le langage, à travers le langage, et parfois même nous nous épanchons véritablement par lui ou en lui. Que l'on pense simplement, pour

illustrer ce propos, à ces moments où nous en avons “gros sur le cœur”, comme on dit, et où “ça fait vraiment du bien de parler”. Certes, c’est par ailleurs variable selon les personnes (certaines sont plutôt réservées, d’autres sont prêtes à s’étendre longuement sur elles-mêmes...) et selon les interlocuteurs qu’on se donne, mais cela ne change rien au fait que le langage nous permet d’exprimer des sentiments que nous vivons alors avec une forte intensité.

Nous pouvons reprendre ici l’expression de “fonction *cathartique* de la parole” et nous rejoignons bien ce que la psychanalyse énonce des effets de parole dans la cure depuis Freud et les fameuses *Études sur l’hystérie* (1895) : Anna O..., dont vous pourrez lire avec profit l’histoire, n’évoquait-elle pas une “talking cure” et ne lui avait-elle pas attribué la formule “humoristique” de “chimney sweeping” (ramonage) ? (p. 21-22). Elle savait, nous est-il dit, qu’après avoir parlé, elle aurait perdu toute son “énergie”. Mais pour en retrouver une autre qui ne soit précisément pas investie dans le seul symptôme. Nous apprenons à la lecture de ce cas que c’est en fait par une “narration dépuratoire” (p. 26) que furent éliminés ses symptômes les plus handicapants.

- pourtant dans le temps même où nous nous exprimons par le langage, nous ne parvenons jamais à exprimer exactement ce que nous voulons dire. Nous éprouvons du reste de temps en temps consciemment un sentiment de frustration dû au fait que les mots paraissent nous trahir. Ce n’est pourtant pas par manque de vocabulaire, mais plutôt par une sorte de limitation que les mots paraissent alors comporter en eux-mêmes. Ils ne nous permettraient pas d’aller jusqu’au bout de ce que nous aurions à dire et nous laisseraient en quelque sorte sur notre faim, une faim de dire, plus ou moins importante mais réelle.

Cela se traduit alors par des formulations du genre : “je n’arrive pas à dire exactement ce que j’éprouve”, “les mots me manquent pour exprimer ce que je voudrais dire”. Et parfois, quand l’émotion ou le ressenti sont trop forts, on peut en arriver à l’impossibilité même de mettre quoi que ce soit en mots. Pensez à une expérience comme celle d’un accident que vous avez évité de justesse, d’une catastrophe que vous avez frôlée ou celle de la réception d’une très mauvaise nouvelle, toutes situations dans lesquelles vous êtes concerné(e) au tout premier chef. Les mots paraissent alors insuffisants en ce sens qu’ils ne parviendront même pas à traduire ce que vous éprouvez ; ils restent éventuellement dans la gorge. Et il faudra parfois du temps pour parvenir à en parler...

Essayons à présent de comprendre comment une telle contradiction est possible et quels sont les processus qui en rendent compte. Il s'agit bien en effet d'expliquer ce que spontanément nous ne saurions véritablement admettre.

### 1) Satisfaction et frustration (de dire).

Du point de vue du discours (et uniquement du discours, notez-le bien), nous ne parlons qu'à partir ou qu'en fonction d'une *intention* de dire. Mais cette intention se heurte dans sa réalisation à une forme de *frustration*. Car quelque chose en nous nous empêche de parvenir à la pleine satisfaction, autrement dit à combler notre intention de dire. Ce "quelque chose" agit malgré nous ; pourtant, ce quelque chose est bien en nous, ou de nous, même s'il n'émane pas de notre volonté consciente.

En même temps - et c'est là un premier point important sur lequel nous devons insister et qui se révèle intrigant dès lors qu'on y réfléchit un tant soit peu - cette contradiction entre intention et frustration, ce paradoxe, fait que *nous n'en avons précisément jamais fini de dire*. En effet, puisque nous ne sommes pas parvenus à dire exactement ce que nous avons pourtant à cœur d'exprimer, nous allons pouvoir le redire, et le redire encore jusqu'à ce que, peut-être de guerre lasse, nous finissions par nous arrêter sur telle formulation. Quitte à y revenir à nouveau ultérieurement. Autrement dit, cette contradiction nous pousse à dire encore et toujours, elle nous enjoint en quelque sorte de tenter de satisfaire notre intention de dire, alors même qu'elle n'aboutit jamais totalement.

Prenez la littérature : qu'est-ce qui pousse tel écrivain à écrire un roman, à consacrer deux ou trois centaines de pages, sinon plus, à ce que nous pouvons la plupart du temps résumer sans difficulté en quelques lignes ? Si ces quelques lignes de résumé nous suffisent à l'occasion, nous qui ne partageons pas, en tout cas pas d'emblée, les préoccupations de cet auteur, il est évident qu'à lui elles sont loin de suffire. Il va en rajouter, toujours sur le même thème ; il ne cessera de le reprendre autrement, car c'est bien ça qu'il a à dire. "Ça" quoi ? Ce qu'il n'arrête pas de dire et qui pourtant, dans le même temps, paraît toujours s'inscrire dans une forme d'évanescence, comme en asymptote par rapport à ce qu'il vise. Il s'essouffle à l'exprimer, mais ce faisant il y trouve tout de même son compte.

Pourtant, l'ouvrage terminé (à quel prix ? Nous ne savons rien des difficultés que l'auteur a éprouvées dans sa réalisation : si elle pouvait parler, c'est sa corbeille à papier qui pourrait nous renseigner sur elles...) ne semble pas tout à fait combler son auteur : ne voilà-t-il qu'il éprouve un étrange sentiment qui va le pousser à plus ou moins long terme à en écrire un autre. Et que ce second ouvrage soit présenté comme la suite du premier ou comme totalement autre, il ne fera jamais que tenter de reprendre ce que son auteur n'est pas tout à fait parvenu à dire lors de son premier essai. Puis ce sera éventuellement un troisième et un quatrième... qui, d'une certaine manière, diront tous la même chose, mais toujours autrement. Ce ne sera jamais qu'une répétition dont tout atteste dans le même temps qu'elle est créative.

Ajoutons que, lorsque l'auteur devient célèbre, son œuvre donne aussitôt lieu à des commentaires multiples et peut faire l'objet de thèses très sérieuses. Elle se trouve à ce moment-là livrée à l'interprétation dont certains feront leur métier et pour qui la question sera : mais qu'a-t-il donc voulu dire au juste ? Que cherche-t-il à exprimer à travers ces milliers de pages ? Il l'a pourtant suffisamment dit... sans être effectivement parvenu à l'exprimer totalement. Voilà bien la contradiction, le paradoxe qui est au cœur même de la création littéraire.

Mais ce qui pousse l'auteur de romans à toujours reprendre la plume, c'est exactement, quant au principe, ce qui vous fait à l'occasion ne pas en finir de réécrire la lettre, particulièrement importante à vos yeux, que vous avez à rédiger (à l'élu(e) de votre cœur par exemple). Qu'est-ce qui fait que vous avez de la peine à la clore, que vous allez en rajouter encore et que vous la reprendrez même plusieurs fois avant de vous résoudre à la cacheter, puis à la poster ? On relèvera au passage que les moyens techniques en viennent parfois à nous desservir en même temps qu'ils nous servent : en permettant de remodeler son écrit à loisir, en effaçant ou en ajoutant sans dommage, voire en jouant du "copier-coller" ou même du "glisser-déplacer", l'ordinateur en rend plus d'un littéralement impuissant à conclure le travail projeté. L'étudiant se débat parfois ainsi avec son mémoire jusqu'à ne pouvoir le rendre à l'enseignant...

Cette contradiction de la satisfaction et de la frustration, nous pouvons encore l'analyser autrement (mais dans cet "encore" et dans cet "autrement", ne serais-je pas déjà

moi-même en train de dire que je ne parviens pas à me satisfaire d'une explication que je formule obligatoirement en mots ? La satisfaction du "bien dit" ou du "dit juste" ne m'échapperait-elle pas dès à présent, en même temps que je glose ici sur la théorie du discours ?). Nous venons de voir qu'elle ne peut être saisie de manière négative puisque c'est le fait même de ne pas parvenir à dire exactement ce qu'il nous semblait qu'au fond de nous nous souhaitions pourtant dire qui nous conduit à dire encore et que nous sommes en définitive poussés et constamment remotivés pour dire autrement. Donc cette "frustration" constitue à sa manière un moteur ; elle est, dirons-nous, source d'énergie, proprement humaine.

Regardez ce qu'il en est en physique d'une énergie contrée, empêchée de s'exercer par la voie qui semblait la plus directe : elle va réussir malgré tout à se libérer par d'autres moyens, que nous pourrions dire détournés. Telle est exactement, vous le noterez au passage, la métaphore que nous propose Freud pour rendre compte des forces qui œuvrent au niveau psychique. Son vocabulaire est énergétique, car il hérite, comme tout savant de son époque, de la réflexion que la découverte de la machine à vapeur déclenche. Il ne conçoit le travail du désir qu'en termes d'énergétique (énergie libre ou énergie liée) et ceci détermine chez lui ce qu'il appelle les points de vue "*économique*" et "*dynamique*", à côté du point de vue "topique". Nous aurons à revenir sur les processus qu'ils supposent (vous pouvez néanmoins vous reporter déjà, aux PUF, à l'excellent *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.B. Pontalis).

Nous pouvons aussi nous apercevoir (plus facilement peut-être en prenant l'exemple d'un travail écrit) que nous sommes d'autant plus satisfaits (malgré tout !) de ce que nous avons pu dire que nous avons *contrôlé* notre propos, que nous l'avons borné au sens où nous l'avons soumis à une *critique sévère*. Vous relèverez que vous avez été conduit à opérer de la sorte dans vos études depuis l'enseignement primaire : le "bien" dire (bien écrire ou bien parler) ne s'obtient qu'au prix d'un certain nombre de contraintes. Et c'est encore vrai aujourd'hui, à l'université (nous ne vous "raterons" pas, à cet égard, dans vos copies, même si ce point de vue ne peut à nos yeux occulter ce qu'il y a à dire et la réflexion que vous êtes capable d'opérer sur le sujet proposé).

Mais ce n'est pas l'obligation de bien dire, en tant qu'elle nous est rappelée, voire imposée, par l'autre qui se trouve ici visée, au niveau du discours. Il s'agit bien de cette forme



de censure que chacun d'entre nous s'impose à lui-même ou, si l'on préfère, de ces contraintes qui nous semblent, à nos propres yeux, essentielles à poser et qui font que nous nous donnons des règles qui nous évitent de dire en l'occurrence n'importe comment et, qui plus est, tout et n'importe quoi. En d'autres termes, cette censure ou ces contraintes conduisent au fait que nous *mesurons* toujours notre propos et que nous pouvons plus ou moins faire preuve en même temps d'un esprit de *méthode*.

Et, étrangement, plus nous avons mesuré notre propos, c'est-à-dire plus nous l'avons soumis à une forme de contrôle qui fait que nous n'avons pas tout dit, ni dit de n'importe quelle manière, plus nous en éprouvons de satisfaction. Celle-ci survient en quelque sorte dans l'après-coup d'une telle opération. Ne vous y trompez donc pas en confondant *langue* et *discours* : nous n'avons pas fait en l'occurrence que nous accorder à un standard social auquel nous adhérons, quitte à en être plus ou moins distant (standard social qui se concrétise dans la langue), nous nous sommes en quelque sorte mis en accord avec nous-mêmes, c'est-à-dire avec des règles que nous nous sommes édictées. Quelle que soit la forme sociale que prennent ces règles, nous avons adhéré au principe d'une règle que nous instaurons. Et l'on pourrait soutenir qu'à cet égard, il n'y a de faute, même si elle se traduit dans le langage ou dans l'orthographe, que morale.

En définitive, *nous n'osons dire qu'à la stricte mesure de ce que nous ne nous permettons pas*. Par conséquent, nous ne nous autorisons à dire qu'en fonction des limites, c'est-à-dire des interdits que nous nous donnons. Du coup, on peut soutenir que notre discours recèle en lui ces interdits, qu'ils sont en quelque sorte lisibles en creux. C'est la raison pour laquelle il donne prise aux interprétations. Mais c'est aussi ce qui conduit à affirmer que le discours est toujours réducteur, dans la mesure même où il ne saurait tout dire. Pour autant, se présentant sous ce rapport comme réducteur, il apporte précisément une satisfaction. Voilà réprécisés les termes du paradoxe qu'il nous faut creuser plus encore.

## 2) Conflit ou paradoxe (dans l'exprimé).

Depuis Freud, les psychanalystes ont parfaitement saisi que notre dire se trouve marqué par la *censure*. Nous ne pouvons parler, montrent-ils, qu'à la condition de censurer notre dire. Autrement dit encore, le désir ne leur apparaît humain (et pas simplement animal)

que si, paradoxalement, il est soumis à un *refoulement* qui l'empêche de se satisfaire pleinement. Nous ne pouvons donc parler, de ce point de vue (c'est-à-dire nous exprimer), qu'à la condition d'effectuer une sorte de détour, détour définitoire du concept de discours tel que nous l'entendons : discourir, c'est opérer un (ou du) détour.

L'exemple typique qui fait ressortir cette notion de détour, nous le trouvons dans le champ d'investigation de la psychanalyse : c'est celui du *lapsus* auquel, comme on sait, Freud a porté une attention toute particulière. Qu'est-ce qu'un lapsus ? Quelque chose qui survient abruptement dans le discours, contre la volonté du locuteur. Ce n'était aucunement, jurera-t-il, ce qu'il voulait dire ; c'est peut-être même, et bien souvent, son contraire : “cela m'a échappé”, dira-t-il. Pourtant, assure Freud, preuves à l'appui, ce petit “accroc” n'est nullement aléatoire : il est une raison qui rend compte de sa survenue à ce moment-là. Par conséquent, il s'explique toujours ; il est interprétable. Reprenons à Freud les deux exemples suivants :

“Dans un article destiné au grand public (*Neue Freie Presse*, 23 août 1900) : « Comment on commet un lapsus », Meringer fait ressortir la signification pratique que possèdent dans certains cas les substitutions de mots, celles notamment où un mot est remplacé par un autre, d'un sens opposé. « On se rappelle encore la manière dont le président de la Chambre des Députés autrichienne a, un jour, ouvert la séance : “Messieurs, dit-il, je constate la présence de tant de députés et déclare, par conséquent, la séance *close*.” L'hilarité générale que provoqua cette déclaration fit qu'il s'aperçut aussitôt de son erreur et qu'il la corrigea. L'explication la plus plausible dans ce cas serait la suivante : dans son for intérieur, le président *souhaitait* pouvoir enfin clore cette séance dont il n'attendait rien de bon ; aussi l'idée correspondant à ce souhait a-t-elle trouvé, cela arrive fréquemment, une expression tout au moins partielle dans sa déclaration, en lui faisant dire « *close* », au lieu de « ouverte », c'est-à-dire exactement le contraire de ce qui était dans ses intentions (...) ». (*Psychopathologie de la vie quotidienne* - 1901 -, Paris, Payot, 1948, p. 67-68).

“Un jeune homme adresse ces mots à une dame qu'il rencontre dans la rue : « Wenn Sie gestatten, Fraulein, mochte ich Sie gerne *begleitdigen*. » Il voulait dire : « Si vous permettez, Mademoiselle, je vous accompagnerais volontiers » ; mais il a commis un lapsus par contraction, en combinant le mot *begleiten* (accompagner) avec le mot *beleidigen* (offenser, manquer de respect). Son désir était évidemment de l'accompagner, mais il craignait de la froisser par son offre. Le fait que ces deux tendances opposées aient trouvé leur expression dans un seul mot, et précisément dans le lapsus que nous venons de citer, prouve que les véritables intentions du jeune homme n'étaient pas tout à fait claires et devaient lui paraître à lui-même offensantes pour cette dame.

Mais alors qu'il cherche précisément à lui cacher la manière dont il juge son offre, son inconscient lui joue le mauvais tour de trahir son véritable dessein, ce qui lui attire de la part de la dame cette réponse : « Pour qui me prenez-vous donc, pour me faire une offense pareille (*beleidigen*) ? » (Communiqué par O. Rank)". (ibid., p. 77)

Jusqu'à Freud, un phénomène comme le lapsus ne présentait aucun intérêt. Il était même considéré comme en dehors de toute raison. Ceux qui s'étaient un peu penchés sur son étude invoquaient un problème de "raté" au niveau physiologique. La langue avait "fourché" pour de pures raisons de mécanique articulatoire. "Allons, allons !", s'écrie Freud, "un peu de sérieux !". Écoutons-le argumenter :

"la déformation qui constitue un lapsus a un sens. Qu'entendons-nous par ces mots : a un sens ? Que l'effet du lapsus a peut-être le droit d'être considéré comme un acte psychique complet, ayant son but propre, comme une manifestation ayant son contenu et sa signification propres (...) Si nous réussissons à constater que les lapsus ayant un sens, loin de constituer une exception, sont au contraire très fréquents, ce sens (...) nous apparaîtra nécessairement comme la chose la plus importante, et nous aurons le droit de refouler à l'arrière-plan tous les autres points de vue. Nous pourrions notamment laisser de côté tous les facteurs physiologiques et psychophysiologiques et nous borner à des recherches purement psychologiques sur le sens, sur la signification des actes manqués, sur les intentions qu'ils révèlent (...)” (*Introduction à la psychanalyse* - 1916-1917 -, Paris, Payot, 1951, p. 24).

Environ quarante années plus tard, un grand psychanalyste français fera le commentaire suivant : on doit à Freud, sinon l'introduction, du moins la redécouverte de la raison sur un terrain jusque là en friche. De fait, loin d'être l'obscurantiste auquel certains aujourd'hui encore veulent le ramener faute d'avoir saisi l'essence même de son œuvre, Freud est un fieffé rationaliste ; il croit au déterminisme et il ne fait somme toute que demander qu'on transpose dans le champ des "sciences de l'esprit" - du psychique, par conséquent - ce que l'on a admis depuis belle lurette dans les sciences dites "naturelles". Dans les leçons qu'il va donner en Amérique, il souligne :

"Vous remarquerez déjà que le psychanalyste se distingue par sa foi dans le déterminisme de la vie psychique. Celle-ci n'a, à ses yeux, rien d'arbitraire ni de fortuit ; il imagine une cause particulière là où, d'habitude, on n'a pas l'idée d'en supposer" (*Cinq leçons sur la psychanalyse* - 1909 -, Paris, Payot, 1966, p. 44).

Le lapsus, au même titre du reste qu'un certain nombre d'autres phénomènes tout aussi déconsidérés avant Freud, n'est pas le fruit du hasard ; au hasard auquel on en réfère essentiellement jusque là, le créateur de la psychanalyse oppose une nécessité, c'est-à-dire de la loi. Et il va même jusqu'à s'indigner :

“Je trouve vraiment étonnant le peu de respect que vous avez au fond pour les faits psychiques”. Et de conclure de manière tranchante : “Vous avez l'illusion d'une liberté psychique et vous ne voudriez pas y renoncer ! [Détail amusant : la traduction française révèle à cet endroit un magnifique *lapsus calami*, puisque c'est “physique” qui figure après le mot “liberté” au lieu de “psychique” - c'est-à-dire, d'une certaine manière, le contraire même de ce que Freud tient précisément à faire passer !] Je regrette de ne pas pouvoir partager votre opinion sur ce sujet” (*Introduction ...*, p. 37).

Lisez-le à votre tour avec attention en gardant par-devers vous cette sorte de clé qui vous est ici proposée et vous serez obligé(e) de constater la force créative d'une telle pensée dont certains voudraient nous faire croire qu'elle est factice.

Si nous analysons ce qu'il en est de ce lapsus qui nous a “échappé”, il nous apparaît que c'est bien ce que nous nous serions plus à dire que nous avons malgré nous énoncé. Mais ce dans quoi nous aurions trouvé *plaisir* à dire constitue précisément ce que nous ne nous autorisons en aucun cas à formuler. Nous *voulions* consciemment dire autre chose que ce que le lapsus nous a fait dire. D'où la conclusion qu'il ne faut surtout pas confondre ce qui nous plaît et ce que nous voulons vraiment. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin lorsque notre réflexion débordera le seul langage. En attendant, il faut bien faire état de ce que Freud désignait comme une force s'opposant à ce que nous aimerions spontanément pouvoir dire. Le lapsus était pour lui révélateur d'un conflit, d'un conflit psychique purement interne entre deux tendances. En d'autres termes, il est la traduction d'une contradiction ou d'un paradoxe. Il peut dès lors se comprendre comme un forme de compromis.

Mais si l'on y réfléchit bien, dans tous nos propos nous sommes finalement constamment à la limite du lapsus, puisque c'est l'ensemble de ce que nous sommes amenés à dire du point de vue du discours qui se trouve soumis à un tel conflit ou à un tel paradoxe. Nous disons toujours à travers les mots autre chose que ce que nous souhaiterions dire spontanément. Autrement dit encore, notre propos, axiolinguistiquement, n'est qu'une forme d'*euphémisation*, puisque nous restons en quelque sorte en deçà de ce nous pourrions dire, en le disant tout de même. Envisagé sous l'angle du discours, le langage n'est qu'euphémisme ; il

cache toujours en même temps qu'il dit. D'où le fait que ce que nous disons et à quoi nous tenons vraiment se trouve toujours empreint d'une forme de mensonge, puisque nous ne saurions dire, jamais, ce que naturellement ou spontanément nous serions pourtant amenés à formuler. Vous comprenez à présent la raison qui conduit à lier intimement la vérité au mensonge.

Notre discours est toujours le fruit d'une censure ; nous nous abstenons constamment de dire ce qu'il serait en fait agréable de dire. Nous éprouvons à tout moment, sans pour autant nous en rendre compte consciemment, une *réticence* à dire. C'est de ce point de vue que nous mentons et qu'il n'est à nos yeux de vérité que dans ce rapport étrange au mensonge. Il reste que nous disons tout de même, quoi qu'il en soit de cette censure ou de cette réticence à dire. Nous nous autorisons à dire, même si c'est à l'exacte mesure des limitations que nous nous imposons. Nous contournons, autrement dit, cette réticence en disant tout de même, autrement. Discourir, c'est oser dire et donc faire avec ou malgré la censure.

Vous comprenez dès lors, pour en revenir à l'expérience psychanalytique, l'intérêt que Freud et ses disciples peuvent également trouver dans *le mot d'esprit*. Le mot d'esprit, insiste Freud, est à comprendre avant tout dans sa relation à l'inconscient (tel est le titre de l'ouvrage qu'il consacre spécifiquement à cette question et que vous ne pouvez pas ne pas lire si vous voulez saisir ce qui est en jeu dans le discours : *le mot d'esprit dans sa relation à l'inconscient*), c'est-à-dire dans son rapport à cette dimension qui est précisément l'objet d'un refoulement. Le mot d'esprit joue avec la censure ; il se joue de la censure, tout en en tenant compte. Faire un mot d'esprit, c'est dire sans dire... tout en disant tout de même assez clairement. Par conséquent, en tant qu'il est *par ailleurs* adressé à l'autre, c'est un "à bon entendeur, salut ! En tout cas, moi je me comprends !".

Toutefois, si faire un mot d'esprit, c'est parvenir à dire sans dire vraiment, mais en le disant bien tout de même et si le discours en général est le fruit d'un conflit ou d'un paradoxe dans lequel s'opposent frustration et satisfaction, alors une telle définition du mot d'esprit s'applique également au discours tout entier. Le discours ne fait en effet que contourner un interdit de dire. Disons que tout discours, s'il n'est pas mot d'esprit, y tend d'une certaine manière, puisqu'il n'est jamais qu'*allégorie*, c'est-à-dire contournement d'une réticence à dire. Oser dire, c'est faire, encore une fois, avec la censure, c'est s'ouvrir au cens (vous relèverez le "c" qui n'est pas ici une coquille : il s'agit dans cette écriture de souligner le rapport étroit du

sens envisagé sous l'angle axiolinguistique et de la censure dont il est finalement le produit). C'est dire avec retenue, sans nul doute, mais c'est dire tout de même, allégoriquement. Nous pouvons également parler ici d'*affabulation* (*fabulatio* en latin signifie discours) : il n'est d'affabulation ou d'allégorie que dans un rapport à la réticence, puisque nous n'osons dire qu'à la mesure de ce que nous nous retenons de dire.

### 3) L'interprétativité du discours.

Envisagés sous l'angle du discours, les mots ne sont aucunement analysables comme ils le sont glossologiquement (ni par ailleurs, nous l'avons souligné, sociolinguistiquement). Ils disent sans dire, avons-nous soutenu. Dans la situation particulière de la cure, l'analyste ne peut que souligner cette différence entre les deux registres. Ce sujet qui lui cause, que dit-il au juste ? Que faut-il entendre dans ce qu'il dit ? C'est bien la question... Écoutez bien, de votre côté, ce que ce psychanalyste nous livre :

“Alors que les linguistes sont déjà à peine sûrs qu'on puisse connaître avec certitude le sens des mots les plus clairs, dans les situations les plus simples, dans quel embarras ne serons-nous pas pour savoir ce que les mots disent quand ils sont dits pour occulter le désir et dire autre chose que ce qu'ils disent” (S. Viderman, *la construction de l'espace analytique*, Paris, Denoël, 1970, rééd. Gallimard, 1982, coll. Tel, p. 91).

Assurément, la première partie de la phrase n'est guère rigoureuse dans sa formulation ; vous pouvez tout de même en saisir la portée à la lumière de ce que vous avez appris en glossologie. La seconde partie de cette phrase nous apparaîtra en revanche relativement explicite.

Ce même analyste ajoutera un peu plus loin :

“dans la situation analytique le cœur ne s'accorde jamais à la parole ; les choses sont dites et jamais pensées comme elles sont dites, du moins l'analyste récuse cette pensée qu'il tient en suspicion” (ibid.).

Passons sur l'opposition du cœur et de la raison - je veux dire de la parole, mais l'assimilation de l'une à l'autre est constante dans notre tradition culturelle ; il ne s'agit ici, pour l'auteur, que de souligner que ce ne sont pas les mots en tant que tels qui sont importants, mais bien ce qui les sous-tend du point de vue du discours. “Les choses sont dites, mais jamais exprimées

comme elles sont dites”, devrions-nous rectifier pour le reste dans un but de rigueur conceptuelle (puisqu’aussi bien, vous le savez, la pensée, liée aux mots, est une affaire de glossologie). En d’autres termes, ce qui est exprimé ne correspond pas à ce qui est dit. Le sujet dit peut-être même l’inverse de ce qu’il souhaiterait dire.

Voyez la manière apparemment retorse de Freud de prendre en compte la parole de ses patients :

“ La façon dont nos patients présentent, au cours du travail analytique, leurs idées incidentes nous donne l’occasion de quelques observations intéressantes. « Vous allez maintenant penser que je vais dire quelque chose d’offensant, mais je n’ai pas effectivement cette intention ». Nous comprenons que c’est le renvoi, par projection, d’une idée incidente qui vient juste d’émerger. Ou bien « vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce n’est pas elle ». Nous rectifions : donc c’est sa mère. Nous prenons pour nous la liberté, lors de l’interprétation, de faire abstraction de la négation, et d’extraire le pur contenu de l’idée incidente. C’est comme si le patient avait dit : « certes c’est bien ma mère dont l’idée m’est venue à propos de cette personne, mais je n’ai aucun plaisir à donner crédit à cette idée incidente ». (La négation - 1925 - in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 135).

Étonnant, n’est-ce pas ? Vous pourrez peut-être, comme bien d’autres, trouver une telle manière de procéder inquiétante. Et pourtant...

Puisque tout discours porte la marque d’un interdit, d’une réticence à dire, puisqu’il marque le contournement des limitations que le sujet se donne à lui-même et trace en négatif ce qu’il pourrait dire à la place de ce qui est dit, il se révèle interprétable. Aussi bien, l’analyste ne peut prendre pour argent comptant ce qui lui est dit ; il récuse même, nous dit notre auteur ci-dessus, une telle manière d’opérer. Son intervention consiste en quelque sorte à renvoyer à son analysant : “vous dites ceci, mais est-ce bien sûr que c’est ceci que vous dites vraiment ? Tel mot que vous venez d’employer ou telle phrase que vous avez énoncée ne peuvent-ils pas se comprendre autrement, dans tel autre sens ?”. Car ces mots et ces phrases cachent indéniablement et du même coup, au prix d’une interprétation, ils vont pouvoir révéler ce qu’ils cachent. Toute la question étant de savoir si l’interprétation est judicieuse et sur quoi elle repose en dernière analyse...

Vous comprenez dès lors que Freud en soit venu à énoncer la fameuse règle fondamentale qui conduit à demander à l'analysant d'*associer librement* : il s'agit en définitive d'essayer de contourner la censure et de faire advenir le matériel qui se trouve précisément occulté dans les propos du patient. Les surréalistes, vous le savez certainement, tenteront d'exploiter littérairement le procédé.

“Après que le malade a raconté son histoire une première fois, écrit Freud, nous le convions à *s'abandonner* tout à fait aux pensées qui surgissent en lui et à faire part, *sans aucune réserve critique*, de ce qui lui vient à l'esprit. Nous partons donc du présupposé, *qu'il ne partage nullement*, que ces pensées qui viennent ne sont pas arbitraires, mais qu'elles seront *déterminées* par la relation à son secret, à son « complexe », qu'elles peuvent être pour ainsi dire conçues comme des rejets de ce complexe” (L'établissement des faits par voie diagnostique et la psychanalyse - 1906 -, in *l'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21 - c'est moi qui souligne).

Associer, “s'abandonner aux pensées”, c'est en fin de compte jouer sur les rapports sémiologiques et phonologiques pour faire émerger du sens caché et travailler donc dans le registre du cens.

Mais d'une certaine manière, l'analyste, de son côté, opère parallèlement à son analysant. Écoutez encore Freud nous en préciser le rôle :

“Nous sommes précisément à l'affût chez [l'analysant] de discours où chatoie la double entente, et dans lesquels le sens caché transparait à travers l'expression innocente. (...) En fin de compte, il n'est pas difficile de comprendre qu'un secret soigneusement gardé ne se trahit que par des allusions légères, tout au plus à double entente. Le malade finit par s'habituer à nous donner sous forme de ce que nous appelons « présentation indirecte » tout ce dont nous avons besoin pour mettre au jour le complexe” (ibid.).

Freud guette en fait l'allégorique dans ce qui se trouve traduit ici, dans le texte français, par “double entente”. Il guette l'allusif. Laissons-le poursuivre encore dans un autre texte très explicite :

“l'on remarque plus facilement la double origine des propos que par exemple celle des actions, et, quand on parvient - ce que la souplesse du matériel verbal rend souvent possible - à donner une expression juste à chacune des deux intentions du discours dans le même agencement de



mots, on se trouve en présence de ce que nous appelons une « ambiguïté ».

Au cours du traitement psychothérapeutique d'un délire ou d'un trouble analogue, on développe fréquemment chez le malade ce genre de discours ambigus, qui sont des symptômes nouveaux d'une durée très fugitive, et l'on peut soi-même se trouver dans la position de se servir d'eux ; et ce faisant, il n'est pas rare qu'au moyen du sens déterminé qu'ils ont pour la conscience du malade, on suscite la compréhension du sens valable dans l'inconscient" (*Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen - 1907 -*, Paris, Gallimard, 1986, p. 235-236).

Le psychanalyste est à l'affût de l'ambiguïté ou plutôt de l'équivoque, c'est-à-dire de ce qui permet de saisir que le langage dit par conséquent sans dire, au-delà de ce qui dans le message se trouve énoncé, mais il va tout particulièrement s'intéresser aux endroits où ledit langage paraît achopper, comme dans le lapsus, ou bien à ceux où il semble se rire en quelque sorte de lui-même, comme dans le mot d'esprit. J.D. Nasio l'exprime fort bien dans le passage suivant :

"Les psychanalystes certes s'intéressent au langage, mais ils s'intéressent seulement à la limite où le langage bute. Nous sommes attentifs aux moments où le langage fourche et la parole dérape" (J.D. Nasio, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Rivages, 1992, rééd. Payot, 1994, PBP, p. 16).

Car ces moments-là sont bien évidemment plus propices à l'interprétation ; ils laissent en quelque sorte voir - pour ceux qui ont en tout cas les lunettes appropriées - les termes mêmes du conflit ou la forme que le paradoxe vient en l'occurrence prendre.

Mais il n'est pas que le psychanalyste, homme de métier, ni que celui qui s'inscrit dans le cadre disciplinaire des sciences du langage (en l'occurrence de l'axiolinguistique) à pratiquer l'interprétation. Chacun de nous la pratique également constamment, la plupart du temps sans le savoir, un peu comme Mr Jourdain faisait de la prose. D'une part, nous donnons prise dans ce que nous disons à l'interprétation et nous ne savons jamais comment l'autre peut, dans l'échange, entendre ce que nous lui avons dit ; d'autre part, ce que cet autre nous formule nous semblera également entendable, du point de vue de l'intention qui sous-tend le dire, autrement qu'il ne paraît l'avoir dit. Prenons ici un exemple.

Il s'agit d'un pauvre jeune homme, amoureux transi, venu (à l'occasion, comme dans la chanson de Jacques Brel, avec des bonbons plutôt que des fleurs) au lieu du rendez-

vous convenu avec l'élue de son cœur et 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 peuvent livrer 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 transmet dans une visée communicative. De même, autre exemple, 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, avec plus ou moins de réserve, et mon propos sera aussitôt décrypté en ce sens.

Prenez de votre côté l'exemple qu'il vous plaira, jusqu'à ce que vous venez de répondre, tout à l'heure dans l'escalier, à votre voisin, lequel a fait la fête avec des amis hier soir fort tardivement, dans son appartement, alors que vous vous étiez précisément mis(e), vous, à réviser votre cours et vient vous lancer là très naïvement (!) un : "il va faire beau aujourd'hui, n'est-ce pas?". Je vous laisse ici remplir la bulle vide correspondant à votre répartie... Ou encore ce que vous avez vous-même "balancé" au téléphone à votre belle-mère, officielle ou pas, qui commençait à sérieusement vous échauffer les oreilles avec ses interventions intempestives dans votre couple... Dans les deux cas, vous êtes sûrement (?) resté(e) poli(e), mais vous ne l'avez cependant pas "envoyé dire" sans pour autant oser le dire trop directement parce que d'abord vous vous êtes moralement retenu(e). À l'autre en tout

cas de décrypter, dans chacun de ces cas, et s'il n'a pas compris, il est toujours possible d'en remettre...

Pour autant, faites attention ! De découvrir que les propos, quels qu'ils soient, sont interprétables parce que telle est l'essence même du discours ne doit pas vous conduire, ni socialement, ni moralement, à vous prendre pour je ne sais quel voyant actuellement en vogue sur les ondes ou ailleurs (chaque époque a sa Mme Soleil). Il est toujours amusant, à cet égard, de voir les apprentis psychologues, je veux dire les jeunes étudiants en psychologie, se livrer ainsi à des jeux interprétatifs qui n'auront en fait pour seul fondement que celui qu'ils leur donnent. On appelle cela *l'interprétation sauvage*. "Sauvage", l'interprétation l'est dans le sens où elle s'effectue sans contrainte, sans retenue précisément ou, pour mieux dire encore, sans méthode. Pour autant, elle n'est pas totalement fautive, car elle n'est pas non plus le fruit du hasard. En effet, elle est loin d'être purement gratuite : il est possible, sans risque de se tromper, de la retourner à celui qui l'a proférée, puisqu'il est certain que, lui au moins, a donné au propos en question ce sens (le cens)-là. Qui a donc ici l'esprit "mal tourné" ? "C'est celui qui l'a dit qui l'est !", chantonnent ici les enfants...

La critique littéraire pratique, elle aussi, assidûment et depuis fort longtemps l'art de l'interprétation. Nous l'avons déjà évoqué au passage. Elle s'inscrit, somme toute, dans une longue tradition de commentaire et d'exégèse (on notera au passage qu'on parle fréquemment d'exégèse allégorique). Il s'agit toujours de révéler le sens (le cens) à l'œuvre dans le texte, par delà le sens qu'il donne à appréhender. Dès lors que *ce que le message énonce n'est pas identifiable à ce qui du point de vue du discours se trouve annoncé*, l'entreprise se tient. Cependant, si Freud lui-même est allé dans ce sens en ouvrant la voie, dans le cadre de ce qu'il appelle la psychanalyse appliquée, à la psychanalyse des œuvres, il reste que la critique littéraire peut se rapprocher parfois, sinon fréquemment, de quelque chose qui ressemble de très près à cette fameuse interprétation "sauvage". Pour ne pas en rester là et pouvoir prétendre à une certaine rigueur, elle doit en fin de compte venir puiser ses fondements dans une axiologique qui se trouve rapportable, nous allons le voir à présent, à une axiologie.

## II. Au-delà du discours, l'éthique.

L'étude du discours nous révèle donc qu'un autre sens réside paradoxalement *dans* ce que nous disons (je dis *dans* et pas *derrière*, pour faire apparaître que la contradiction est en acte dans le discours et que nous n'avons jamais affaire qu'à sa résolution. Nous ne la trouvons, en effet, qu'à l'état résolu, quoi qu'il en soit du résultat ; autrement dit encore, ce qui s'offre à nous, c'est une forme de compromis). Par conséquent, le langage envisagé sous l'angle du discours, est toujours évocateur d'intentions cachées. Nous allons à présent essayer de comprendre à quoi se rapporte en dernière analyse cette contradiction que nous relevons ici dans le discours. Car elle n'est pas propre au langage.

Vous nous avez à plusieurs reprises entendus poser une différence entre le *spécifique*, d'une part, et *l'incident*, de l'autre. Est *spécifique* d'un phénomène, quel qu'il soit, ce qui constitue une caractéristique propre à ce phénomène ; elle lui est en quelque sorte consubstantielle, se rattachant à lui et ne dépendant que de lui. Est en revanche *incident* à un phénomène un trait qui ne lui est précisément pas propre et qui ne le concerne en fin de compte qu'accessoirement, ne le touchant que de surcroît par rapport à ce qui constitue ses caractéristiques distinctives. Une telle distinction, vous le verrez ultérieurement, est loin de ne concerner que le langage : elle s'applique en fait à tout phénomène humain, en tant que, dans l'approche explicative qu'on peut en faire, il se déconstruit obligatoirement.

Pour en revenir au langage, vous savez déjà que c'est le déterminisme du signe qui en rend compte dans ce qu'il a précisément de spécifique : la glossologie est donc l'étude de ce qui dans le langage lui est particulier ou propre et ne se rapporte explicativement à rien d'autre qu'à lui-même (cet objet d'étude dans le langage, nous l'appelons *grammaticalité*). En revanche, les autres aspects du langage qui donnent lieu à des approches explicatives différentes - en l'occurrence *l'écriture*, la *langue* et ce *discours* qui nous préoccupe ici - se retrouvent dans d'autres phénomènes que lui parce qu'ils n'en constituent pas des marques distinctives ou typiques ; ils relèvent alors d'autres explications, lesquelles dépassent le seul langage et renvoient à chaque fois à un autre déterminisme que le signe.

Nous allons dorénavant travailler le déterminisme qui rend compte de ce qui joue dans le discours sans pour autant se ramener à une simple affaire de langage. Nous venons d'essayer de faire ressortir et de comprendre le paradoxe du discours. En tant que paradoxe, il

est, certes, propre à l'homme ; mais ce qui constitue cette caractéristique propre n'est pas identifiable, ou superposable, à ce qui rend compte du fait qu'il est la seule espèce vivante à disposer du langage. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'il dispose du langage qu'il connaît en lui, en tant qu'homme, du paradoxe. Reprenons autrement encore ce point très certainement difficile à saisir pour vous, en tout cas au premier abord : le langage est le propre de l'homme, le paradoxe aussi. Pourtant si le langage est paradoxe (analysable glossologiquement), l'inverse n'est pas vrai au sens où le paradoxe ne se ramène pas au langage et va se retrouver dans d'autres phénomènes humains que lui.

Ce n'est donc pas parce que l'homme est le seul être, dans le registre du vivant, à disposer du langage qu'il vit cette contradiction au fondement de ce que nous appelons le discours. Nous allons devoir comprendre que cette contradiction, dans la forme qu'elle prend ici, tient au fait qu'il est le seul dans l'échelle du vivant à pouvoir se frustrer, d'une manière très générale, en même temps qu'il parvient à se donner une satisfaction. Cette dernière, loin, comme on pourrait le croire, de s'en trouver réduite, se révélera du coup bien moins éphémère et autrement plus appréciable. C'est le déterminisme qui gouverne ce que les psychanalystes - encore - appellent chez l'homme le désir que nous allons donc nous attacher à faire ressortir à présent. Nous entrons, au-delà du seul discours, dans le domaine de l'éthique.

#### 1) Le manque ou l'abstinence.

Dans le discours, où il s'agit par conséquent de dire sans dire, c'est en définitive un dire au-delà - ou en deçà - du dire qui compte. Une telle formulation, vous seuls à présent pouvez la comprendre et surtout la prendre à votre compte, car elle est le résultat d'une analyse conceptuelle. N'allez pas vous imaginer que vous la ferez accepter, telle quelle, à n'importe qui dans votre entourage ! Mais du coup, pour poursuivre notre analyse, il apparaît clairement que le dire, en tant que processus langagier analysable en mots (glossologiquement), ne constitue pas ce qui importe en l'occurrence. Dans ce dire particulier ou, plus exactement dans cet aspect particulier du langage qu'est le discours, les mots n'ont, somme toute, qu'une importance relative. Ils ne comptent pas en tant que tels, mais uniquement en tant qu'ils portent ou sont portés par une intention.

L'intention est donc première ; elle constitue la force qui opère dans le discours. Les mots se révèlent secondaires, d'une certaine manière. Et c'est bien ce que montre Freud, de son côté, quand, étudiant le jeu de mots, il insiste sur le fait que les mots, "matériau plastique avec lequel on peut faire toutes sortes de choses" (*Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* - 1905 - Paris, Gallimard, 1988, p. 87), ne sont que "les sources d'où le mot d'esprit tire le plaisir qu'il donne" (id., p. 243). Et d'ajouter aussitôt : "et nous ne trouvons pas déconcertant que d'autres procédés visant la même fin puisent aux mêmes sources". En fait, les mots ne figurent qu'un matériau, parmi d'autres, dans lequel une intention, c'est-à-dire un investissement pulsionnel, opère par delà une forme de travestissement. L'esprit peut et sait trouver d'autres occasions de se manifester ; il ne saurait être uniquement verbal (ou verbalisé).

Nous dirons par conséquent que Freud "déverbalise" le jeu de mot en faisant apparaître qu'il ressortit, non pas à ce qu'il appelle la "technique" du langage (notre grammaticalité), mais à la problématique de l'inconscient, entendons ici du désir en tant qu'il est soumis à la censure. Et nous devons, de même, déverbaliser le discours dans son ensemble en soutenant qu'il n'est pas foncièrement une affaire de mots même s'il opère en l'occurrence sur des mots ou à travers des mots. Le discours traduit *dans* le langage un déterminisme qui le dépasse et qui n'est pas en son essence *de* langage. Aussi bien, Freud parvient-il à montrer sans difficulté 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 des phénomènes qui ne sont pas langagiers, tel, entre autres, le comique de situation.

C'est l'ensemble du comportement qui se fonde sur une telle problématique et nous pourrions saisir le même type de fonctionnement implicite que dans le dire

- dans l'univers du *faire* ou de la conduite, à travers non seulement les erreurs de lecture ou d'écriture (qui concernent encore le langage, fût-il à présent technicisé), mais encore les actes manqués et les maladresses, *manières de faire sans faire* (puisque ce n'est pas l'acte que nous posons qui compte en lui-même) *tout en faisant quand même* (nous parlerons ici de *stratagème*),
- dans le registre de *l'être* ou du paraître socialement, à travers non seulement les oublis de noms propres (touchant à nouveau le langage, fût-il cette fois appropriation sociale) et divers autres oublis, parfaitement ciblés et adressés dans le moment même où ils traduisent une authentique méconnaissance, mais encore les quiproquos, méprises et bévues de tous ordres,

*manières d'être* (là) *sans* (y) *être* (puisque c'est à une autre situation qu'on se réfère sans s'en rendre compte) *tout en étant* (là) *quand même* puisqu'on tient malgré tout sa place dans l'échange (il s'agira alors, non plus de discours ou de stratagème, mais de *transfert*).

Reprenons à Freud deux des exemples d'actes manqués qu'il cite :

“Un homme encore jeune me raconte que des malentendus s'étaient élevés il y a quelques années dans son ménage : « Je trouvais, me disait-il, ma femme trop froide, et nous vivions côte à côte, sans tendresse, ce qui ne m'empêchait d'ailleurs pas de reconnaître ses excellentes qualités. Un jour, revenant d'une promenade, elle m'apporte un livre qu'elle avait acheté, parce qu'elle croyait qu'il m'intéressait. Je la remerciai de son “attention” et lui promis de lire le livre que je mis de côté. Mais il arriva que j'oubliai aussitôt l'endroit où je l'avais rangé. Des mois se sont passés pendant lesquels, me souvenant à plusieurs reprises du livre disparu, j'avais essayé de découvrir sa place, sans jamais y parvenir. Six mois plus tard environ, ma mère que j'aimais beaucoup tombe malade, et ma femme quitte aussitôt la maison pour aller la soigner. L'état de la malade devient grave, ce qui fut pour ma femme l'occasion de révéler ses meilleures qualités. Un soir, je rentre à la maison enchanté de ma femme et plein de reconnaissance à son égard pour tout ce qu'elle a fait. Je m'approche de mon bureau, j'ouvre sans aucune intention définie, mais avec une assurance toute somnambulique, un certain tiroir, et la première chose qui me tombe sous les yeux est le livre égaré, resté si longtemps introuvable. »

Le motif disparu, l'objet cesse d'être introuvable.” Et Freud d'ajouter plus loin : “De tous ces exemples se dégage une seule et même conclusion : les actes manqués ont un sens et indiquent les moyens de dégager ce sens d'après les circonstances qui accompagnent l'acte.” (*Introduction à la psychanalyse*, p. 43-44. Également dans *Psychopathologie de la vie quotidienne...*, p. 150).

“Songez aux nombreux cas où l'on oublie de rendre les livres qu'on avait empruntés, d'acquitter des factures ou de payer des dettes. Nous devons avoir l'audace d'affirmer à la personne intéressée qu'elle a l'intention de garder les livres, de ne pas payer les dettes, alors même que cette personne niera l'intention que nous lui prêterons, sans être à même de nous expliquer son attitude par d'autres raisons. Nous lui dirons qu'elle a cette intention et qu'elle ne s'en rend pas compte, mais, quant à nous, il nous suffit qu'elle se trahisse par l'effet de l'oubli. L'autre nous répondra que c'est précisément pourquoi il ne s'en souvient pas”. Et Freud de conclure : “En voulant donner tout leur développement logique à nos interprétations aussi variées que justifiées des actes manqués, nous sommes inmanquablement amenés à admettre qu'il existe chez l'homme des tendances susceptibles d'agir sans qu'il le sache.” (*Introduction à la psychanalyse*, p. 62).

Si nous ne disons jamais exactement ce que nous voulons pourtant exprimer, c'est pour la même raison, par conséquent, que celle qui nous conduit à ne jamais agir exactement comme nous voulons pourtant agir et que celle, enfin, qui fait que nous ne sommes jamais exactement dans l'échange tel que nous voudrions pourtant être ou apparaître. Le point commun, à chaque fois, dans le vocabulaire que j'emploie ici, réside - vous l'aurez certainement noté - dans le verbe "vouloir". Il s'agit bien d'un vouloir, mais d'un "vouloir empêché" en quelque sorte, se répercutant sur l'ensemble de notre comportement ; Freud évoquait, de son côté, un "contre-vouloir". Nous sommes par conséquent amenés à formuler ainsi ce qui fonde cette raison particulière : *nous n'obtenons jamais tout à fait ce que nous voulons.*

Vous savez à présent que nous sommes aussitôt conduits à pondérer une telle affirmation en posant que notre satisfaction, laquelle existe tout de même (mais il doit être clair pour vous à présent qu'elle ne joue plus dans le seul domaine du dire), n'est que relative. Le but visé, ici la satisfaction souhaitée, n'est jamais atteint directement, mais uniquement par des moyens détournés. La force qui fait obstacle à la pleine réalisation de notre désir, Freud, nous l'avons déjà vu, l'appelle *refoulement*. Il découvre ce processus d'abord et avant tout en s'attaquant au problème de ce qu'on appelle la névrose. Travaillant avec des névrosés, plus particulièrement avec les hystériques, il se trouve confronté massivement, à travers ce que ses patients lui donnent à voir, à ce refoulement. Nous reviendrons plus loin sur cet aspect clinique du problème qui nous retient ici. Qu'en est-il en fin de compte de ce refoulement ?

Analogiquement, de la même façon que vous avez compris que l'ambiguïté était constitutive du moindre message, l'impropriété étant la caractéristique même de l'élément de langage, de la même façon encore qu'il vous est apparu que le malentendu, disons "l'autrement saisi", était constitutif de l'échange, la ségrégation ou la distinction étant la caractéristique même du fait social, vous devez à présent comprendre que ce refoulement qui se donne comme une autre forme d'"obstacle", ce renoncement, est constitutif, cette fois, de la problématique proprement humaine du désir. L'animal, lui, ne la connaît pas : il va droit à la satisfaction, demeurant dans le registre du besoin physiologique qui réclame son apaisement immédiat. Si l'homme vit également des besoins, il n'en demeure précisément pas à ce seul niveau, le cycle ou le circuit aboutissant à la satisfaction étant chez lui autrement plus compliqué.



Paradoxalement, il faut que l'homme éprouve constamment un manque pour désirer et pour continuer encore de désirer. Du reste, s'il avait tout d'emblée, il ne désirerait plus rien ; son désir du même coup s'éteindrait. Pensez à ce qui se passe chez "l'enfant gâté" : il ne manque de rien ; ayant tout ou presque sans même avoir la possibilité de désirer, il lui faudrait pouvoir manquer de quelque chose et c'est bien ce que, à sa façon, il ne cesse de réclamer. Les choses ne présentent d'intérêt pour nous que si nous pouvons véritablement les convoiter ; elles n'en ont pas en elles-mêmes. Il faut par conséquent avoir toujours à désirer et donc foncièrement manquer. Voilà sur quoi se fonde cette étrange problématique du désir de l'homme ; un manque en est au fondement même. Il nous faut manquer pour désirer et, par conséquent, ce manque constitue tout à fait paradoxalement la condition même du désir.

Autre manière de formuler tout ceci, particulièrement dans le champ de la psychanalyse moderne : le désir de l'homme s'origine dans un interdit. L'homme ne peut jamais prétendre à la satisfaction immédiate ; elle lui est interdite. Toute la question étant dès lors de savoir d'où lui vient cet interdit... En tout état de cause, sans lui, le désir s'épuiserait dans la satisfaction visée, c'est-à-dire qu'il serait tout entier absorbé par elle, au même titre que sans l'impropriété le mot s'épuiserait dans telle désignation et que sans le malentendu ou la différence, l'échange se dissoudrait dans telle situation sociale précise. Il est d'expérience commune que nous ne nous trouvons jamais complètement satisfait par ce dont nous venons à disposer après que nous l'ayons pourtant fortement désiré : ça n'a en effet déjà plus la même valeur et nous en sommes aussitôt, ou presque, à désirer autre chose encore...

Ainsi comprenons-nous que nous ne cessons en fait de passer d'un objet de satisfaction à un autre, puisqu'aucun, jamais, ne parviendra à épuiser notre désir, même s'il est vrai qu'il le satisfait d'une manière plus ou moins éphémère. C'est de ce point de vue que le cycle, chez l'homme, n'est pas du même ordre que chez l'animal, travaillé, quant à lui, par le seul besoin. L'homme est capable de s'abstenir, c'est-à-dire de ne pas aller tout droit à la satisfaction que pourtant il vise. Cette *abstinence* (ce sera le terme que nous choisirons, en définitive, pour parler de ce que nous avons évoqué jusqu'ici en termes de manque et d'interdit) rend dès lors le désir proprement humain ; elle le préserve et fait que nous nous ménageons toujours nos plaisirs. Elle aboutit également à ce que nous ne cessons d'être mus par des désirs alors même que nous pouvons, physiologiquement, ne plus être en état de besoin.

## 2) L'éthique n'est pas l'obligation.

Nous venons de voir que l'abstinence doit être comprise comme constitutive même du désir de l'homme. Elle vient rendre compte de cette frustration dont nous avons parlé à propos du discours, comme de manière générale de cette exigence critique que nous portons tous en nous et qui règle le moindre de nos comportements, nous empêchant de faire, avec précipitation et sans modération, n'importe quoi. Cette abstinence donne du même coup la ligne de partage de ce que nous ne nous permettons pas et de ce que précisément nous nous autorisons, le second point étant à la mesure du premier. Limitation, contrainte, exigence, d'un côté, habilitation, licence, droit, de l'autre : tels sont les termes de cette contradiction inhérente au désir de l'homme. Nous *normons* notre désir et n'osons qu'à la hauteur de ce que nous nous retenons de dire, de faire ou d'être.

Sans cette normativité du désir, nous fonctionnerions comme toutes les autres espèces animales, en ne parvenant pas à prendre du recul sur nos pulsions et sur nos besoins immédiats. Nous ne saurions pas attendre en nous ménageant nos petits plaisirs, mais nous ne saurions pas non plus nous investir dans des préoccupations qui paraissent n'avoir aucune relation directe avec ce que notre physiologie, en nous, commande : vous auriez notamment depuis longtemps laissé tomber ces quelques pages et abandonné devant l'effort que leur lecture vous demande et les restrictions qu'elle impose à vos désirs. Pire : vous ne vous seriez même pas lancé(e) dans l'aventure, pas plus du reste que vous ne vous seriez mis(e) à ce violon d'Ingres (à quoi sert donc, à première vue, de faire du piano ou même de la guitare ?) ou à ce hobby (comment comprendre que vous trouviez votre compte à faire de la course de fond ou à collectionner les cartes de téléphone ?) !

Loin donc de nous plaindre de cette forme de restriction que représente l'abstinence, nous devons, en tant qu'hommes, nous en réjouir. Sans elle, en effet, notre comportement resterait purement et simplement animal. Nous ne quittons pas pour autant ce registre de l'animalité dont nous continuons en même temps à participer, mais nous parvenons à dépasser ce qui en nous relève de la pure immédiateté. Bête et ange, corps et esprit, l'homme est bien les deux à la fois... mais ce que l'on se représente toujours jusqu'ici comme une pure dichotomie doit être dorénavant conçu, dans le cadre des sciences humaines, comme une contradiction. Et l'abstinence introduit l'homme, en fin de compte, au registre de l'éthique et

de la morale, autre dimension proprement humaine, à côté du langage (en l'occurrence de la grammaticalité), de la technique et du social.

La métapsychologie freudienne (c'est-à-dire la théorie psychanalytique) formalise encore autrement la contradiction que nous venons d'étudier : elle oppose dans le fonctionnement mental le principe de plaisir au principe de réalité en faisant remarquer qu'il n'est pas possible à l'homme d'en demeurer au premier. Pour autant, elle explique bien que le principe de réalité n'efface pas le principe de plaisir, mais que la recherche de satisfaction ne pouvant s'effectuer chez l'homme par les voies les plus courtes et devant donc emprunter des détours, le premier va au contraire constituer une modification du second, en offrant une sorte de régulation. En conséquence, le fameux refoulement freudien ne peut être en aucun cas être compris comme un processus pathologique - contrairement à l'inhibition - et ce n'est du reste que par abus de langage que l'on en viendra à soutenir que tout homme est névrosé.

Il n'est d'éthique qu'à partir d'un processus de refoulement ou, comme nous l'avons dit, d'une abstinence. Mais faites bien attention ! Vous ne devez pas confondre, d'une part, l'éthique en son principe (ce qui fait donc que nous ne collons jamais à la satisfaction - que nous n'en sommes pas véritablement dépendants au sens clinique du terme -, pas plus que le mot ne "colle" à la chose) et, d'autre part, telle forme de morale, rapportée, par exemple, à une génération. Vous pouvez effectivement en venir à contester telle forme (sociale) que l'éthique a prise et la trouver franchement ringarde ; cela ne vous empêchera pas d'être également pris - sauf pathologie - dans une autre forme de morale et de manifester un comportement réglé par une éthique. Refuser telle forme de morale (nous parlerons de *code* pour évoquer la forme sociale que la morale vient prendre à tel moment de l'histoire) ne peut en aucun cas conduire à évacuer toute morale.

Dans les années 1968, par exemple, une telle confusion était de rigueur, non seulement dans les esprits de la plupart des contestataires, mais également dans les réflexions théoriques sur la question, dans le champ de l'éducation et des sciences humaines en général. Le hall principal de votre bonne université voyait ainsi s'étaler en toutes lettres, sur plusieurs mètres, des slogans du type : "jouissez sans entraves !" (donc sans retenue aucune) et - plus amusant dans la forme, puisqu'empreint d'une indépassable contradiction - "il est interdit d'interdire !" (comment donc se passer d'interdit ? Et qu'est-ce donc qu'un interdit ?). Cela se traduisait éducativement par des formes ultra-libérales de prise en charge où les enfants s'y

retrouvaient si peu qu'ils en venaient plus ou moins rapidement à développer une symptomatologie inquiétante : ils ne savaient plus se contraindre et devenaient totalement prisonniers de leurs désirs immédiats.

L'ouvrage de A.S. Neill, *Libres enfants de Summerhill* (1960 - Paris, Maspéro, 1970, folio essais), est très représentatif de cette époque ; l'expérience que cet auteur relatait constituait alors pour beaucoup le modèle même de ce à quoi il fallait dorénavant viser. Nous étions à l'opposé d'une pédagogie autoritaire à laquelle il ne saurait bien évidemment s'agir de souscrire ; mais nous pouvons en revanche nous demander très sérieusement s'il s'agissait encore là d'éducation. Éduquer n'équivaut en aucun cas à laisser tout faire à l'enfant. Théoriquement, des entreprises de ce genre reposaient en fait, chez les auteurs en vogue de l'époque, sur une totale confusion du refoulement, en termes freudiens, et de la répression sociale ou, pour le dire autrement, d'une part, des contraintes qu'à lui-même l'homme se donne pour vivre éthiquement et, d'autre part, des contraintes que *par ailleurs* telle société se donne et nous intime de différentes manières d'adopter.

Les *règles* de comportement qu'en nous l'éthique édicte ne doivent donc pas être confondues avec les *lois* auxquelles nous sommes socialement obligés de nous soumettre. *L'éthique n'est pas de l'ordre de l'obligation (sociale)*. Freud avait d'ailleurs été assez rapidement conduit à opérer une distinction de ce genre, lui qui avait pourtant d'abord imputé le principe du refoulement (répondant donc à notre abstinence) à la morale sociale en le confondant précisément, comme nos précédents auteurs, avec la contrainte que la société fait en même temps peser sur le sujet, et qui avait dû en revenir pour faire ensuite de la morale, en son principe, *l'effet du refoulement et non sa cause*. Le renoncement à la jouissance est originel, formulera-t-il alors. Pour autant, la question demeure de savoir comment ce renoncement et l'éthique à laquelle il ouvre trouvent à se fonder en l'homme...

La réponse apportée à cette question par Freud lui-même, mais également par la plupart des auteurs qui jusqu'à ce jour se sont attachés à tenter de la résoudre, est la suivante : c'est de l'autre que nous tenons ce renoncement et cette éthique, en l'occurrence de tous ceux qui ont contribué à notre éducation. Il y aurait donc une genèse de la "conscience morale" ou de l'éthique ; celle-ci nous viendrait d'abord de l'extérieur, elle s'imposerait à nous de manière extrinsèque, et nous l'aurions ensuite peu à peu prise à notre propre compte, en *intériorisant* les interdits auxquels cet autre, quel qu'il soit, nous aurait habitué durant notre enfance. Cette

solution paraît effectivement, à première vue, la plus plausible. Mais c'est là encore confondre le principe de l'abstinence avec la forme que celle-ci est venue prendre pour nous avec notre éducation. Surtout, une telle solution révèle rapidement ses limites car elle ne fait que reculer le problème sans le résoudre...

Nul doute, tout d'abord, que nous n'avons pas tous rencontré les mêmes contraintes ou les mêmes obligations, que nos parents, puis ceux qui en ont pris le relais, nous ont appris à nous comporter d'une manière précise, par rapport à laquelle nous avons éventuellement pris ultérieurement plus ou moins de distance. Mais nous ont-ils inculqué le principe même de l'interdit ou de l'abstinence ? Telle est la question. Nous ne le tenons pas plus d'eux que nous ne leur devons le principe du signe : voilà ce qu'il vous faut à présent comprendre et admettre. L'abstinence ne saurait être la conséquence d'une position morale qu'on tiendrait de l'autre ; elle est constitutive, avons-nous dit, du désir proprement humain. Et si vous ne parveniez pas à l'admettre, il vous faudrait alors expliquer ce qui se trouve nécessairement présupposé dans ce cas (réfléchissez-y !), à savoir que l'homme soit en état de recevoir cette position comme morale.

Car, démonstration par l'absurde, l'animal domestiqué se trouve, lui, dans une position identique à l'enfant au sens où il subit aussi un certain nombre de contraintes imposées de l'extérieur : vous serez obligés de convenir que jamais pour autant il ne sera moral. La raison en est qu'il ne porte pas en lui, en dehors de tout ce que son entourage va pouvoir lui apporter, le principe même qui lui permet de se retenir ou de se priver de la satisfaction immédiate. Il ne le possède pas plus qu'il ne possède le principe du signe. Vous êtes à présent parvenu(e) à faire un sort à la notion de "langage animal" ; vous n'allez pas vous mettre à redonner dans l'illusion d'une "éthique animale" ! De la même façon que l'enfant n'apprend pas à parler au sens où il dispose d'emblée de la capacité de langage, nous dirons qu'il n'apprend pas à être moral dans la mesure où il possède d'emblée la capacité proprement éthique de s'abstenir.

En d'autres termes, éduquer n'est pas dresser. Un animal ne peut que se dresser. L'action éducative s'exerce sur un enfant dont nous dirons qu'il participe pleinement de l'humanité du point de vue éthique. Autrement dit, contrairement à l'animal, l'enfant se fait d'emblée le complice de son éducateur, car il possède *en lui* la capacité d'abstinence. Et c'est précisément sur cette capacité que le parent, ou l'éducateur d'une manière générale, va

pouvoir s'appuyer. Car, de même que si l'enfant n'apprend pas la grammaticalité, il apprend en revanche la langue - c'est-à-dire l'usage qui est fait socialement autour de lui du langage -, de même, s'il n'apprend pas l'abstinence, il a effectivement besoin que son entourage lui apprenne à exercer cette capacité dans le cadre de ce que nous avons appelé un *code* - c'est-à-dire l'usage qui est socialement fait autour de lui de la morale. Tel est l'objectif même de l'éducation.

Le processus d'abstinence s'impose à nous d'emblée, indépendamment de la façon dont notre milieu va aussitôt nous conduire à le faire jouer. Il est premier au sens où il ne s'infère pas des pratiques éducatives auxquelles l'enfant se trouve soumis, mais au contraire permet qu'elles opèrent : il ne s'apprend pas. C'est une capacité humaine dont aucune autre espèce animale ne dispose, parce qu'elle est inscrite en tant que capacité dans le seul patrimoine génétique de l'homme, au même titre que le signe. En d'autres termes, *on ne devient pas moral ; on l'est en tant qu'homme*, quelle que soit l'éducation qu'on va par ailleurs recevoir. On acquiert, en revanche, *cette moralité-là*. Aucune condition ne préside à l'accès à l'éthique, hormis le fait d'être homme et de ne pas avoir de pathologie à ce niveau (nous allons revenir sur ce point dans un instant).

Plus encore, nous soutiendrons que ce que promulgue en nous l'éthique est inconditionnel. Qu'est-ce à dire ? Que nous sommes conduits à adopter tel comportement parce qu'il s'impose à nous d'agir de la sorte, quelles que soient par ailleurs les conditions dans lesquelles nous nous trouvons et les éventuelles pressions que nous subissons. Sans nul doute n'est-ce pas toujours facile de tenir une telle ligne de conduite, lorsque par exemple tout nous autorise par ailleurs légalement à nous comporter autrement et, surtout, lorsque le groupe social auquel nous appartenons nous incite à agir dans un sens opposé à ce qui constitue pourtant pour nous la "vraie" voie à adopter. Notre analyse rejoint ici, d'une certaine manière, la réflexion de Kant, lequel évoquait fort bien cette notion d'inconditionnel et parlait d'un *Impératif catégorique*. Nous ajouterons même que c'est que cet inconditionnel qui va précisément nous permettre de poser de la condition (en n'agissant toujours qu'à condition...).

### 3) Les enseignements de la clinique.

Si vous avez l'occasion d'entrer dans un de ces lieux d'accueil qui se réclament de l'esprit des fameuses "maisons vertes" de Françoise Dolto et qui reçoivent les jeunes enfants en compagnie de leurs parents, vous verrez par exemple que se trouve figurée, en principe, sur le sol, dans une des pièces, une ligne blanche ou de couleur qui représente la limite que l'enfant ne doit pas franchir avec les vélos ou les jouets portables. Ceci lui est dit et reformulé si besoin. Il s'agit, certes, de sensibiliser déjà l'enfant au registre de la loi, cette ligne étant tracée de manière parfaitement arbitraire, mais en même temps il s'agit de faire jouer en lui ce fameux interdit : il est, par ce moyen, rappelé à l'enfant que l'interdit, ainsi que nous venons de le voir, n'a pas à être justifié, qu'il ne dépend pas de conditions qui en rendraient compte, puisque c'est lui qui constitue précisément la condition même du désir proprement humain.

Aussi bien, n'éduquez-vous jamais un enfant en justifiant sans cesse les limites que vous devez lui poser. D'une part, vous n'avez pas à *vous* justifier : être parent est une *responsabilité* que l'on doit prendre sans se poser sans cesse la question de savoir comment ce petit chérubin va le prendre ou ce qu'il va en penser. Être parent ne doit pas conduire à vivre une constante *culpabilité* (de ne pas parvenir à être le parent idéal dont vous avez le modèle en tête ? Sachez donc que l'on apprend à être parent et que l'enfant aussi nous l'enseigne, malgré lui !), culpabilité dont on chercherait à se délivrer auprès de l'enfant ; le fardeau serait bien trop lourd pour lui et, surtout, vous n'avez pas à l'ériger en juge de vos propres actions, car tel n'est pas son rôle. D'autre part, vous n'avez pas à justifier les interdits que vous lui posez : en quoi du reste se justifient-ils vraiment ? Réfléchissez-y : ils ne trouvent jamais leur fondement *en dehors* d'eux-mêmes.

Si vous vous lanciez dans une telle entreprise, où vous auriez à justifier constamment les interdits que vous posez à l'enfant, vous ne vous en sortiriez jamais au sens où la raison que vous lui livreriez ne serait en définitive jamais la bonne et se révélerait, même aux yeux de l'enfant, toujours contestable. Même quand il vous apparaît, à vous, que non seulement cette raison est solide, mais qu'elle ne peut souffrir de discussion ! (Car, somme toute, l'homme s'accommode très difficilement du relatif : il va toujours chercher des points fixes sur lesquels se fonder, c'est-à-dire en définitive des certitudes...) Devrez-vous faire à l'enfant un cours, même succinct, de physiologie sur les caries dentaires pour rendre compte du fait qu'il ne doit pas s'empiffrer tout le paquet de bonbons qu'on vient de lui offrir ? L'enfant ne doit-il pas

tout simplement apprendre ici à faire avec (c'est-à-dire à faire jouer) de la limite, laquelle n'a précisément pas de justification ?

Est-ce vraiment parce que vous pourriez être malade que vous n'ingurgitez pas tous ces gâteaux que vous trouvez pourtant bien alléchants à la devanture du pâtissier ? Est-ce alors parce que votre porte-monnaie ne s'en remettrait pas ? N'est-ce pas plutôt que quelque chose en vous ne vous fait pas glisser vers la boulimie et vous empêche d'être à ce point dépendant de vos pulsions ? Et il en va de même sur ce point pour l'enfant. Mais n'allez pas croire pour autant que je vous demande de ne rien lui "dire", à cet enfant, en lui posant l'interdit ! D'une part, il est pris dans une relation avec vous dans laquelle il a besoin de se repérer ; d'autre part, il est parfaitement capable de saisir logiquement un message : une explication (qui relève en son principe de la glossologie et requiert le déterminisme du signe) n'est pas une justification (qui ressortit, quant à elle, à l'éthique et met en jeu le processus d'abstinence).

En fait, je suis simplement en train de vous faire remarquer que vous ne pouvez pas continuer à sous-estimer les capacités de l'enfant, ni au niveau glossologique, ni au plan éthique. Au niveau glossologique, vous devez admettre que dès que l'enfant parle il met en œuvre, comme vous et moi, le principe du signe et se révèle sous cet angle tout à fait complet, lui dont on persiste pourtant à dire qu'il fait des "fautes" : il dit la totalité du monde auquel il se trouve confronté avec les mots dont il dispose, ni plus ni moins. Il fait fonctionner, comme vous, la polysémie de l'élément de langage. En langue, en revanche (mais vous savez à présent qu'il ne faut pas confondre ces deux plans), il ne dispose pas du même bagage que vous et la différence se fera d'autant plus sentir qu'il est jeune et qu'il appartient à un milieu où l'usage qui est fait du langage s'écarte du standard en vigueur.

Nul doute que les mots de l'enfant n'ont pas la même portée que ceux de l'adulte. Il reste qu'ils se définissent, en leur principe, de la même façon, c'est-à-dire différenciellement et contrastivement. Ils ont une valeur dans la structure, donc relative, et cette valeur se trouve constamment remaniée au fil des interactions verbales dans lesquelles l'enfant entre. Autrement dit, la "faute" de l'enfant se révèle glossologiquement cohérente et parfaitement logique ; elle ne vous apparaît comme "faute" que dans l'écart qu'elle manifeste *en langue* par rapport à vos propres productions. N'ayant pas la même expérience que vous, il n'a pu acquérir le même vocabulaire. Pour analyser ses productions et leur restituer leur raison



(glossologique), il vous faut impérativement tenter de vous départir de cet *adultocentrisme* spontané, forme particulière d'un égoïsme que nous retrouvons dans tous les -centrismes possibles (l'ethnocentrisme, par exemple).

Or, ce qui vaut au niveau glossologique vaut de la même manière au plan éthique. Pas plus que l'enfant ne fait qu'imiter passivement votre usage du langage, il ne s'en tient à une stricte obéissance des consignes auxquelles du point de vue moral vous le soumettez : il produit ici aussi une analyse qui, si elle ne se traduit pas en *code*, cette fois, de la même façon que chez vous, se fonde sur la même capacité éthique que vous. Certes, le moindre de ses comportements ne pourra avoir la même valeur que les vôtres ; il n'en est pas moins cohérent, comportant en lui sa raison. Aussi faut-il être se montrer extrêmement prudent devant le *mensonge* de l'enfant : ce phénomène a un statut tout à fait analogue à la faute de langage. C'est l'adulte qui parle en l'occurrence de mensonge, réclamant de l'enfant une sincérité dont il s'arrogerait l'exclusivité, alors même que l'ensemble de son comportement trahit à travers ce qu'il se permet ce qu'il s'interdit et par conséquent cache.

Mais si l'enfant dispose, au même titre que l'adulte, de la capacité éthique, son discours comme tous ses comportements sont également susceptibles d'interprétations. C'est pour cette raison que la psychanalyse d'enfants est possible et que Françoise Dolto et ses collègues peuvent déclarer qu'il n'est *de ce point de vue* rien qui particularise l'enfant puisqu'il connaît, comme tout homme quel que soit son âge, le principe du refoulement ou ce que nous nommons l'abstinence. Aussi bien le psychanalyste ou le psychothérapeute travaillant avec des enfants se fondera-t-il non seulement sur ce que l'enfant lui livre dans son discours, mais encore sur ce qu'il lui offre dans ses dessins, dans ses manipulations ou dans ses jeux (pâte à modeler, marionnettes, etc.). À vrai dire, peu lui importe le matériel dont l'enfant va se servir durant la séance puisqu'il ne sera jamais qu'un moyen d'expression pouvant donner lieu à l'interprétation.

Nous savons déjà ce qu'il en est chez l'enfant lorsqu'on ne lui a pas permis de faire jouer cette capacité éthique : il souffre de ne pas savoir mettre des limites à son désir, ce qui se révèle pour lui, contrairement à ce que vous pourriez penser, extrêmement angoissant. Imaginez donc que vous puissiez avoir tout à votre disposition et faire tout ce que vous voudriez ! Rien ne viendrait faire obstacle à vos désirs ! Vous feriez alors comme cet enfant "gâté" : vous chercheriez rapidement à colmater l'angoisse que cela générerait en trouvant des

limites, fût-ce en les cherchant chez l'autre, par provocation. Aussi peut-on comprendre les agressions et les bravades de ces enfants comme autant d'appels adressés à l'autre pour qu'il lui pose les limites dont ils ont impérativement besoin. On parle ici aussi communément d'enfant "caractériel" ; certains aspects de ce qu'on appelle les phénomènes de "délinquance" s'expliqueront également ainsi.

D'une manière générale, les phénomènes cliniques montrent bien, par la forme de décomposition des processus qu'ils proposent, ce qu'il en est de cette contradiction entre l'abstinence et l'autorisation qu'on s'accorde malgré tout. La pathologie, en effet, par les aberrations qu'elle met en évidence, s'offre à tous les niveaux (et donc, vous le savez à présent, au-delà des seuls phénomènes qui nous retiennent ici) comme une sorte de loupe ou de grossissement du fonctionnement normal. C'est même à partir d'elle qu'on peut être certain que les explications qu'on se donne des processus proprement humains ne sont pas simplement hypothétiques ; elle constitue l'équivalent d'une expérimentation que nous n'avons pas provoquée et qu'il n'est bien évidemment pas possible de déclencher sous cette forme chez l'homme. Les pathologies du registre de l'éthique sont constituées par les névroses et les psychopathies.

Le névrosé peut se définir comme celui qui, connaissant comme tout un chacun le refoulement, ne peut parvenir à le dépasser contradictoirement pour se donner malgré tout de la satisfaction. Il demeure du coup dans une forme d'inhibition pathologique fort gênante et plus ou moins handicapante dans la vie quotidienne. Alors que normalement nous ne posons de l'interdit que pour parvenir à le contourner en nous autorisant tout de même à satisfaire notre désir, même si cela ne sera jamais qu'une satisfaction relative, dans le cas de la névrose le sujet en reste à l'interdit. Il s'abstient massivement. C'est même souvent au moment où il connaît le plus la tentation, où il est sur le point d'atteindre la satisfaction visée, qu'il se retient fortement, qu'il se prive donc d'y parvenir. Il se met en quelque sorte des bâtons dans les roues sans que personne d'autre que lui ne l'amène à le faire.

De cet interdit, dont nous savons qu'il est au fondement de l'éthique, le névrosé fait pour ainsi dire une sorte de but en soi : on pourrait soutenir qu'*il cultive l'abstinence*. Il semblerait que son comportement, ainsi défini, manifeste une hyper-moralité : cela est vrai d'une certaine manière, mais en même temps une telle formulation serait trompeuse. Car la morale ne se réduit pas à la restriction ; elle n'est pas même exigence en son essence

puisqu'elle elle vise toujours le plaisir, même si c'est un plaisir conditionnel, fruit du contournement d'une contrainte. C'est précisément dans la mesure où le névrosé en demeure au seul niveau de l'abstinence, sans pouvoir s'accorder de plaisir, que son comportement relève de la pathologie. Son plaisir, étrangement, il le trouve dans le symptôme ; celui-ci tient lieu de satisfaction. Il y est donc particulièrement attaché et n'est pas prêt à le lâcher. Sinon, il éprouve aussitôt une sorte de signal sous la forme d'une angoisse massive.

Prenons pour exemple le cas de l'anorexique. Il s'abstient de manger, il se l'interdit, alors même qu'une telle fonction est vitale. C'est donc un comportement qui va à l'inverse de ce que réclame l'adaptation naturelle, tant en ce qui concerne la maintenance de l'organisme qu'en ce qui touche à l'apaisement du besoin. Il est paradoxal, certes - et à cet égard proprement humain -, mais, surtout, l'anorexique en demeure à la phase purement négative d'auto-frustration, sans pouvoir la dépasser, alors que normalement il s'agit de se donner malgré tout une certaine satisfaction - et même une satisfaction certaine - dans le fait de manger. L'anorexique trouve précisément son compte dans cette abstinence qu'il s'impose et ceci le distingue radicalement de tous ceux qui ne font que se prescrire des régimes, parfois relativement draconiens (c'est cependant à cette occasion que l'anorexie, de temps à autre, se déclenche, sans que pour autant elle y trouve son explication).

Un tel comportement s'observe majoritairement, dans nos sociétés, chez les jeunes filles (statistiquement, le rapport entre garçons et filles serait de 1 à 10, voire à 20) et, à l'inverse de ce qui se joue chez le nourrisson ou chez le jeune enfant, il peut conduire à la mort. Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff qui ont consacré à cette question un ouvrage lui ont donné le titre très pertinent suivant : *Les indomptables* (sous-titré : *Figures de l'anorexie*, Paris, O. Jacob, 1989, rééd. points). Classiquement, l'anorexie est rapportée le plus souvent à cette forme de névrose qu'on appelle "hystérie" (sans pour autant qu'elle s'y réduise). La névrose obsessionnelle (qui s'observerait, cette fois, statistiquement plus chez les hommes que chez les femmes, mais qui, en revanche, ne concerne pas que les adolescents et touche aussi bien les enfants que les adultes) constitue une autre forme de névrose mettant tout autant en jeu, bien que différemment, l'interdit et l'abstinence.

Dans la névrose obsessionnelle - dite aussi plus justement, et plus explicitement, névrose de contrainte -, les rites et obsessions de divers ordres que vit le sujet ont pour fonction essentielle d'empêcher le désir de tendre à la satisfaction. En bref, le névrosé

obsessionnel se conduit de telle sorte qu'il paraît, à ses propres yeux, n'avoir jamais assez payé pour parvenir à cette satisfaction. À l'inverse du névrosé, hystérique ou obsessionnel, le psychopathe, ne saura, lui, plus du tout se contraindre et se trouvera du coup dans la totale dépendance de ses pulsions ; il ne peut en effet prendre vis-à-vis d'elles cette forme de distance qui le ferait être libre, c'est-à-dire en l'occurrence se montrer suffisamment serein, comme en paix avec lui-même. Aussi n'est-ce pas du produit - lequel est, au demeurant, fort divers - dont le toxicomane (forme particulière de psychopathie) se révèle dépendant : il est dans l'incapacité de se frustrer pour se donner une satisfaction légitime.

D'aucuns diront ici, à propos donc du psychopathe, dans une formule quelque peu ambiguë mais qui a le mérite de réintroduire la nécessité du paradoxe, qu'il manque... de manque ! Entendez ici qu'il lui faudrait pouvoir s'abstenir et que c'est précisément de ne pas y parvenir qu'il souffre. En d'autres termes, il est dépourvu d'éthique, au sens où tout recul par rapport à l'immédiateté de ses pulsions lui fait défaut et où il ne connaît, dans ces conditions, que l'obligation qui lui est faite, "de l'extérieur" si l'on veut, de se soumettre à des contraintes : celles-ci ne seront, pour lui, que légalement posées et constitueront en tant que telles les seules limites auxquelles il parviendra à se soumettre. Autant, par conséquent, que le névrosé, bien que tout autrement dans son mode de fonctionnement (il en est en quelque sorte à l'opposé), le psychopathe souffre : il souffre, comme lui, de ne pouvoir habiller son désir et de ne parvenir à se donner une satisfaction de droit.

En conclusion, la clinique a, sous ses différentes formes, le mérite de nous conduire aux sources cachées de l'axiologie et, partant, de l'axiolinguistique, puisque le discours n'est jamais que l'une des manifestations d'un processus qui s'investit dans le langage sans aucunement s'y réduire. Vous retiendrez à cet égard la formule suivante, déjà entrevue plus haut à propos, précisément, de la nécessaire "déverbalisation" du discours : un trouble qui se manifeste *dans* le langage, incidemment, n'est pas à confondre avec un trouble *du* langage, touchant dès lors cette dimension qui lui est spécifique et que nous appelons grammaticalité. Si le second concerne le déterminisme du signe, le premier relève d'un déterminisme qui n'a strictement rien de langagier, même s'il vient trouver dans les mots l'occasion de se manifester, à travers la langue (qui renvoie au plan du social) ou, ici, dans ce que nous avons étudié, à travers le discours (qui ressortit donc au plan de l'éthique).

Enfin, cette remontée aux sources de l'axiologie doit vous permettre de comprendre que la satisfaction que vous retirerez de vos études, et donc entre autres de notre fréquentation, sera aussi, pour beaucoup, à la mesure de votre investissement, c'est-à-dire du prix que vous aurez accepté, à vos propres yeux, de payer pour l'obtenir. Car, au-delà ou en deçà de la sanction - sociale - que votre travail recevra (laquelle relève de notre responsabilité), vous êtes seul juge de ce qu'à travers lui vous méritez (à vous, par conséquent, d'endosser l'éventuelle culpabilité!). Telle est, si je puis dire, la morale de notre petite affaire...