

Christine Ragoucy

***Une approche de la question économique
dans l'enseignement de Jacques Lacan :
de L'Éthique de la psychanalyse à Encore.***

*Dernière version connue du projet de thèse
Novembre 2008*

SOMMAIRE

INTRODUCTION

**I.- L'UTILITARISME COMME SOCLE NORMATIF
DU MONDE MODERNE**

A.- Le contexte économique et social

- 1. La révolution industrielle*
- 2. L'émergence d'un marché du travail*

B.- L'utilitarisme et son grand homme : Jeremy Bentham

- 1. Le grand homme de la doctrine*
- 2. Le creuset de l'économie politique*

C.- Une arithmétique morale

- 1. Le principe d'utilité : une clef théorique centrale*
- 2. Une norme politique : le plus grand bonheur du plus grand nombre*
- 3. Une théorie des valeurs : retournement, commensurabilité*

D.- Le tressage de l'intérêt par le langage : la théorie des fictions

- 1. Les fictions : des vêtements de langage*
- 2. Une théorie du symbolique originale pour son époque*
- 3. Des fictions maîtrisées*

II.- L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

(Le service des biens : pour le désir, vous repasserez)

A.- La loi morale : d'Aristote à Freud via Bentham

1.- L'univers de la faute et le cercle imposé par l'expérience de la psychanalyse

1. *Le désir et la loi*
2. *L'impératif moral de la psychanalyse*

2.- Freud et Aristote : la question du Souverain Bien et la question du réel

1. *Le Souverain Bien, une éthique de maître, l'orthos logos et la loi selon Lacan*
2. *Le plaisir et la question du réel*

3.- Freud et Bentham : la question du réel

1. *La "chevillette", le "joint" de la théorie des fictions*
2. *Le symbolique : un coup de ciseau dans le réel*

4.- Le réel chez Freud : *das Ding*

1. *La répudiation de l'idéal du Bien*
2. *L'échange et le phallus*

B.- Le Service des biens

1.- L'utilisation de jouissance

1. *L'économie : l'introduction des signifiants dans le monde naturel*
2. *Désir, plaisir, jouissance, satisfaction*
3. *Fonction et duplicité du bien : l'utilisation de jouissance*
4. *La Loi*

2.- « Pour le désir, vous repasserez »

1. *La rêverie bourgeoise*
2. *Les fonctions du bien et du beau*
3. *Créon et Antigone*
4. *La caisse enregistreuse*

3.- Les illusions de l'altruisme

1. *Tu aimeras ton prochain*
2. *Les choses se mettent à fonctionner autrement*
3. *La différence du maître et du riche*

III.- L'ENVERS DE LA PSYCHANALYSE

(Le capitalisme et son discours)

A.- Les quatre discours

- 1.- L'élaboration progressive des discours
 1. *La valeur de jouissance : la matrice des discours*
 2. *Jouissance, savoir, vérité.*
- 2.- Les discours : des structures de langage
 1. *Description : les agents, les places, l'impuissance, l'impossible*
 2. *Les quatre discours, le lien social*
 3. *Le champ lacanien*

B.- La référence à Marx : plus-value et plus-de-jouir

- 1.- Le plus-de-jouir
 1. *Marx et la plus-value*
 2. *Plus-value et plus-de-jouir*
 3. *La vérité du capitalisme, c'est le prolétariat*
 4. *L'impasse*
- 2.- Le discours du capitaliste
 1. *Une variante moderne du discours du maître*
 2. *Présentation*
 3. *La forclusion des choses de l'amour*
 4. *La consommation*

C.- L'économie : ce procès dont notre science est le statut ?

- 1.- Le riche
 1. *Le riche ne paye pas le savoir*
 2. *Le famillionnaire : l'essence du riche*
 3. *La différence du maître et du riche*
- 2.- Le mouvement de la science et de la consommation
 1. *La science comme savoir du maître moderne*
 2. *Le discours de la science et la vérité comme jeu de valeurs*
 3. *La production insatiable du manque-à-jouir (l'aléthosphère, les lathouses)*

INTRODUCTION

"C'est justement par ce procédé, un peu dur évidemment, un peu coriace, qui consiste à vous mettre avec moi à casser les cailloux sur la route du texte, que cela vous passera dans la peau."

Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, p. 330¹

Ce travail a pour ligne d'horizon les questions qu'ouvre la relation entre les formes contemporaines du malaise de notre civilisation et la généralisation de l'idéologie économique libérale, à partir d'une approche psychanalytique.

Depuis les années 1990, on observe une multiplication des travaux sur les approches du malaise dans la civilisation contemporaine, qu'il s'agisse d'approches économiques et sociologiques², mais aussi psychanalytiques sur une approche théorico-clinique du malaise dans la civilisation autour des nouvelles pathologies psychiques qui se développent et autour des nouveaux symptômes sociaux³. Ces approches du malaise dans la civilisation, prenant

¹ J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, 1959-1960, Editions du Seuil, coll. Le champ freudien, 1986, p. 330.

² A la suite de l'effondrement du bloc communiste, les anciens et nombreux débats sur capitalisme/économie socialiste ont fait place dans un premier temps à une montée en puissance de la question de l'altermondialisation comme contrepoint du développement économique libéral qui a ensuite été mis en sourdine alors même qu'on observait d'importantes modifications géo-économiques avec la percée de pays émergents. L'éclatement de la crise financière actuelle avec son corollaire annoncé de crise économique relance le débat mais sur des bases probablement fort différentes.

³ cf. l'ouvrage originel de Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du lien social*, érès, coll. Point Hors Ligne, 1997. Cf. la collection « Humus, subjectivité et lien social » que J.-P. Lebrun dirige actuellement aux éditions érès, et notamment les titres suivants : Roland Chemama, *Clivage et modernité*, 2003 ; Roland Chemama, *La Jouissance, enjeux et paradoxes*, 2007 ; Marie-Jean Sauret, *L'Effet révolutionnaire du symptôme*, 2008. Cf. Marie-Jean Sauret, *Psychanalyse et Politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*, Presses universitaires du Mirail, coll. Psychanalyse &., 2000. Cf. Charles Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix. Entretiens avec Jean-Pierre Lebrun*, Denoël, 2002. Cf. Dany-Robert Dufour, *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Denoël, 2003. Cf. Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, 2007.

appui sur des expériences et exemples cliniques, développent des réflexions théoriques sur le lien social et ses avatars dans nos sociétés industrielles, qui se fondent sur la réélaboration de la découverte freudienne effectuée par Lacan et en déploient, selon les approches, les différents thèmes considérés comme les plus discriminants.

J'ai ici choisi, comme méthode de travail, d'effectuer une lecture – de tenter un déchiffrement – de textes de Lacan, en déterminant a priori non pas une catégorie conceptuelle ou une clef théorique, mais un ensemble de textes du Séminaire : ceux où Lacan fait référence au corpus de l'économie politique. En effet, parmi les références utilisées par Jacques Lacan au cours de son enseignement, on peut considérer que, sans être majeure, la référence à l'économie politique a cependant participé pendant quelques années à l'élaboration de sa doctrine. Plus exactement, il s'agit de références qui se situent dans le sillage de deux auteurs qui ont marqué de façon différente mais essentielle l'histoire de la pensée économique (et l'histoire tout court) et qui ont développé des théories considérées comme adverses dans ce champ de l'économie politique : Jeremy Bentham (1748-1832) et Karl Marx (1818-1883). Ces références fonctionnent de façon privilégiée, dans quelques séminaires et écrits, au cours d'une période qui se situe entre *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960) et *Encore* (1972). C'est en effet le moment de l'enseignement et des écrits de Lacan où les références faites par Lacan à Jeremy Bentham et à Karl Marx sont les plus nombreuses et les plus fondatrices pour ses propres élaborations théoriques autour de deux champs centraux pour la pensée lacanienne : la catégorie de la jouissance et les trois registres du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. On peut aussi rappeler que l'enseignement de Lacan était ouvert sur l'actualité et que dans cette période autour des années 1968,

dans le débat politique et culturel qui a fait rage, la question économique et la référence marxiste ont constitué un axe important.

De l'oeuvre variée de Bentham, mais entièrement dédiée à la fondation de l'utilitarisme, Lacan – ce qui était très inédit au moment où il l'a fait – a repris la théorisation des fictions comme en étant le moment central et la production d'une théorie du symbolique. Il en a utilisé aussi d'autres moments significatifs liés à la doctrine, au principe d'utilité et à sa mise en oeuvre, pour commenter les modalités du rapport à l'autre de nos sociétés modernes à travers l'appropriation et l'usage des biens – l'utilisation de jouissance – et en critiquer le malaise social.

De l'oeuvre de Marx centrée autour du *Capital*, Lacan⁴ a, dans cette même période, à partir de l'invention de Marx de faire de l'échange un rapport social, introduit la notion de valeur de jouissance à partir de laquelle il ébauchait la matrice conceptuelle de ce qui a donné la construction des quatre discours. Il a ensuite repris la découverte « inaugurale » de Marx, celle de la plus-value, pour élaborer le concept du plus-de-jouir.

Mon propos, dans ce travail, est de faire jouer la lecture de ces références faites par Lacan autour de trois axes de présentation, de déchiffrage et de commentaires :

⁴ Cf. Pierre Bruno : « Partition, Marx, Freud, Lacan », *Barca!* n° 1, *L'utile et la jouissance*, septembre 1993, p. 33 : « Il est malaisé d'ordonner [...] cet ensemble finalement impressionnant d'énoncés qui, dans l'enseignement de Lacan, concernent l'oeuvre de Marx. Il me semble pourtant pouvoir discerner deux axes : celui qui se trace dans la répétition de l'hommage fait à Marx d'être l'inventeur du symptôme ; l'autre autour duquel se construit [...] l'homologie entre plus-value et plus-de-jouir, la critique qu'elle autorise du principe de la comptabilisation de la plus-value et, conséquemment, la caractérisation des sociétés qui ont voulu incarner l'organisation qui découlait de cette appréhension de la plus-value. »

Sidi Askofaré, quant à lui, distingue de même le symptôme d'une part et le plus-de-jouir d'autre part, mais en les caractérisant comme référence "culturelle" en ce qui concerne le symptôme et référence scientifique (économique) pour la référence du plus-de-jouir à la plus-value et situe dans les années 1971 à 1980 le moment où Marx devient la référence permanente de Lacan concernant le symptôme. Cf. « Les références de Jacques Lacan : Aristote - Descartes - Kant - Hegel - Marx », *Les Séries de la découverte Freudienne*, volume III, janvier 1989, supplément au n° 21 de PAS TANT, p. 39-82.

Le premier axe concerne la présentation des références que Lacan emprunte à Bentham et Marx et incorpore à ses propres élaborations théoriques, et revient en quelque sorte à établir la chronique des détournements ainsi effectués⁵ : les articulations théoriques qui président à ces transferts, les écarts qui en résultent, les remaniements conceptuels qu'ils autorisent, etc.

Le deuxième axe consiste à reprendre les commentaires faits sur le malaise dans la civilisation par Lacan, en lien avec ses références à l'utilitarisme et au capitalisme, soit, respectivement, ses remarques à propos du « service des biens » et du « discours capitaliste » et d'autres réflexions plus éparses au cours de ces années.

Enfin, le troisième axe prend en quelque sorte la question à rebours – ce qu'on peut schématiquement formuler ainsi : que peut-on attendre des promesses du capitalisme ou/et de solutions économiques alternatives face au malaise de la société moderne ? –, en reprenant les commentaires que fait Lacan lui-même au fur et à mesure de son élaboration, par exemple sur la consommation du discours capitaliste ou sur l'échec de Marx, dans sa critique du mode de production capitaliste, à avoir perçu que la plus-value était un plus-de-jouir. Du belvédère de la psychanalyse, le capitalisme et sa critique, c'est-à-dire schématiquement dans ce travail, Bentham et Marx sont à mettre du même côté, celui où l'économie politique corrèle le malaise dans la civilisation à la comptabilisation de la valeur, rabattant ainsi la question de la jouissance des sujets sur la catégorie de la valeur. C'est donc, de structure, qu'il ne peut être

⁵ Cf. la conceptualisation que fait Alain Vanier, à propos de la linguistique, de la pratique de détournement par la psychanalyse de savoirs référentiels qui lui sont extérieurs, dans « Principes du détournement », *Cliniques méditerranéennes*, n° 68, éditions érès, 2003, p. 23 : « [...] je me risquerai [...] à interroger le mode particulier de détournement que la psychanalyse opère sur les savoirs référentiels quand elle leur emprunte des concepts pour pouvoir se dire. Cette opération ne manque pas d'ambition puisqu'il s'agit, dans un même mouvement, d'interroger ces savoirs en les subvertissant, en introduisant l'hypothèse de l'inconscient pour montrer leur mode de suture et, en retour, trouver à s'y formuler, en partie au moins, textuellement. »

fondé de lien social alternatif dans l'espace de l'économie politique, sans tomber dans la production d'un nouvel idéal. Par ailleurs, au moment où on peut considérer que Lacan entreprend la fondation de ce champ de la jouissance qu'il souhaitait qu'il s'appelât champ lacanien et qui s'organise autour des différentes jouissances et non plus de la seule jouissance phallique dont il a exploré précédemment les confins – notamment à partir des discours –, c'est dans un nouvel espace d'analyse : autour de la géométrie topologique et de ses coordonnées de Réel, Symbolique et Imaginaire dont les dimensions ont été entièrement renouvelées. Ce saut référentiel, en lui-même, fait signification.

Son inadéquation à traiter de la question de la jouissance se présente ainsi comme une limite fondamentale du savoir référentiel de l'économie politique et donc son impossibilité, malgré sa tentation perpétuelle, à servir de savoir référentiel global. Là où la théorisation de Lacan se démarque des sciences humaines, c'est qu'en situant cette limite sur le front de la jouissance, il marque l'impasse de toute réflexion économique alternative fondée uniquement sur des complémentations à partir de catégories sociologiques ou anthropologiques⁶. La réflexion qui s'impose est celle d'un lien social décompleté qui laisse la possibilité de logement, de circulation de la jouissance des sujets qui « laisse sa chance au symptôme »⁷.

⁶ Ainsi par exemple Alain Caillé dans Caillé A., Lazzeri C. et Cléro J.-P., « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? », *Cités* 2002/2, n° 10, p. 85, répondant, au titre du mouvement anti-utilitariste (MAUSS) à une question de Jean-Pierre Cléro : « Enfin, quant à la théorie benthamienne des fictions, connaissant et appréciant vos travaux et ceux de Christian Laval, je ne doute pas qu'elle n'ouvre un champ de réflexion intéressant et qu'elle ne jette sur Bentham un éclairage inédit. Mais je ne suis pas benthamologue, et me borne à observer que personne au XIX^e siècle, et même jusqu'à une date récente, n'a eu connaissance de ces travaux. Ce qui m'intéresse pour ma part au premier chef, c'est l'impact historique effectif de la doctrine de Bentham, infiniment supérieur à ce qu'on en retient habituellement, et surtout en France. Et il est sans rapport avec la théorie des fictions. » La recherche d'alternative à l'utilitarisme du (MAUSS) passe par la réintroduction des catégories du don et du désintéressement, or il me semblerait qu'en tant justement que recherche d'alternative elle se devrait de réintroduire ces catégories en prenant au sérieux la théorie des fictions.

⁷ Cf. Marie-Jean Sauret, « L'effet révolutionnaire du symptôme », *op. cit.*, et cf. également Alain Vanier « Some Remarks on the Symptom and the Social Link : Lacan with Marx », *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Ohio State University, Vol. 6, n° 1, Spring 2001, p. 40-45.

I.- L'UTILITARISME COMME SOCLE NORMATIF DU MONDE MODERNE⁸

A.- LE CONTEXTE ÉCONOMIQUE ET SOCIAL

De la fin du XVIII^o siècle à la fin du XIX^o siècle, le socle économique de la vie occidentale est bouleversé. On observe successivement l'émergence de la révolution industrielle puis son épanouissement conquérant qui provoquent des bouleversements dans la vie sociale et politique. En parallèle, l'économie développe une méthode scientifique élaborant des concepts abstraits, établissant des lois et des modèles. Elle se sépare du droit et devient une discipline autonome.

Commençons par poser les principaux traits du contexte économique et social, car la fondation de l'utilitarisme s'est faite en étroite relation avec les bouleversements de cette époque. Lacan est souvent revenu sur le fait que ce moment a fait point de rupture et constitue la racine de notre modernité.

1. La révolution industrielle

Ce qui accompagne ce décollage industriel, c'est un contexte social d'une sauvagerie incroyable. Lacan à un moment de son enseignement, parlant du tournant que constitue cette période, l'exprime ainsi :

⁸ Dans ce document provisoire, cette première partie est une reprise de mon mémoire de DEA *Bentham et Marx, références économiques dans l'enseignement de Lacan : repérages*, sous la direction de Pierre Bruno, Mémoire de DEA «concepts et clinique», Université Paris 8, Département de psychanalyse, 1998. Cette partie sera reprise, refondue, développée et complétée – augmentée notamment dans ses parties C et D conformément au sommaire annoncé – pour la version définitive.

« [...] avec ce je ne sais quoi de nouveau, d'ébranlant, voire d'irrespirable, qui se déclenche au début du XIX^e siècle avec la révolution industrielle, dans le pays le plus avancé dans l'ordre de ses effets, à savoir l'Angleterre. »⁹

De fait, si la phase précédant la révolution industrielle, et qui atteignit son apogée au XVII^e siècle, fut une des plus brillantes périodes culturelles de notre histoire, il est difficile de se représenter la rupture qu'a été entre 1750 et 1850 la révolution industrielle telle qu'elle s'est construite en Angleterre. Lewis Mumford dans son bel ouvrage classique *Technique et Civilisation* parle de « l'ombre froide du nuage paléotechnique » pour caractériser ce moment où le charbon et le fer vinrent remplacer la matière première du bois et l'énergie de l'eau et du vent.

« Après 1750, l'industrie traversa une phase nouvelle, provenant de sources d'énergie différentes, de matériaux différents, de buts sociaux différents. Cette seconde révolution multiplia, vulgarisa et répandit les méthodes industrielles et les marchandises qu'elles produisaient. Surtout elle fut dirigée vers la "quantification" de la vie, et son succès ne pouvait s'évaluer qu'avec une table de multiplication. »¹⁰

Cette dimension de la quantification que mentionne Mumford, liée à la diffusion des méthodes industrielles, c'est celle du « tout sert » du dispositif utilitariste tel que l'a déployé Jacques-Alain Miller¹¹. On ne peut d'ailleurs s'empêcher de mettre en parallèle le terme de « réversion »¹² que Lacan emploie pour qualifier ce moment de la pensée utilitariste avec « la décadence du

⁹ *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Le Séminaire Livre VII, Editions du Seuil, 1986, p. 33.

¹⁰ L. Mumford, *Technique et Civilisation*, Editions du Seuil, 1950, p. 141.

¹¹ « On peut maintenant formuler la loi qui régit l'espace homogène de la construction panoptique : tout doit servir - concourir à un résultat. Rien ne s'y fait en vain. Toute déperdition doit être résorbée. Toute activité est analysable comme un mouvement, tout mouvement constitue une dépense, toute dépense doit être productive. », Jacques-Alain Miller, « La Machine panoptique de Jeremy Bentham », *Ornicar ?* n° 3, mai 1975, p. 8.

¹² *L'Éthique*, *op. cit.*, p. 21 : « Ce qui s'est passé au début du XIX^e siècle, c'est la conversion, ou réversion utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélécienne, et détermine sa durée à travers les âges. »

XVIII^e siècle » dont parle Mumford, « cette poussée de barbarie » dans le trajet d'une civilisation.

« Il y a là un phénomène à peu près unique dans l'histoire de la civilisation. Non pas une chute dans la barbarie par l'affaiblissement d'une civilisation, mais une poussée de barbarie, aidée par les forces et les intérêts mêmes qui à l'origine avaient été dirigés vers la conquête de l'environnement et la perfection de la culture humaine. »¹³

2. L'émergence du marché du travail

C'est aussi le moment où la question du travail se trouve totalement bouleversée, non seulement dans son organisation sociale mais également dans la conception du travail lui-même. Toutes les anciennes mesures de protection et de solidarité sociale sont détruites. Depuis le règne d'Elisabeth (1558-1603), un système d'interventions publiques pourvoyait au secours des démunis via un dispositif législatif : les lois sur les pauvres.

« En Angleterre, les interventions publiques avaient permis la construction d'un véritable système de secours alimenté par une taxe obligatoire. En Angleterre encore, la scène politique pendant le premier tiers du XIX^e siècle est animée par un grand débat pour ou contre l'abolition des *poor laws*, c'est-à-dire de la "charité légale" qui assure en principe un revenu minimal à tous les indigents. »

En 1834, avec la réforme de la loi sur les pauvres, un marché concurrentiel du travail se met en place en Angleterre. En conséquence, c'est la société tout entière qui est alors imprégnée par la logique du système de marché. La mesure emblématique du système d'assistance aux pauvres et qui fut stratégique dans le basculement vers l'édification du marché du travail fut la loi de Speenhamland (1795-1834) qui établissait un droit de subsistance. Les

¹³ L. Mumford, *op. cit.*, p. 144.

lois d'assistance aux pauvres mettaient de fait un frein à la création d'un marché libre du travail, alors que toute l'évolution industrielle et économique dans le cadre libéral allait dans le sens du marché. Ainsi l'application de ces lois entraîna des effets tellement contradictoires avec leurs intentions sur la condition de ceux-là mêmes qu'elles étaient censées protéger que la tendance abolitionniste, portée par les économistes avec Malthus en tête, l'emporta.¹⁴ C'est donc à l'intérieur du débat autour de la loi des pauvres que prit place, en Angleterre, la question de la libéralisation du travail.

Dans ce contexte, c'est son utilité économique qui devient la dimension essentielle du travail. Cependant, avec les économistes classiques, c'est autour de la nécessité de la liberté du travail dans le cadre du bon fonctionnement du marché que la question théorique du travail se maintient. Ce que Robert Castel fait clairement ressortir de la doctrine smithienne.

« C'est d'un même mouvement qu'est affirmée la valeur du travail comme étalon de la richesse, et que l'échange économique est posé comme le fondement d'un ordre social stable assurant l'équilibre des intérêts entre les partenaires. Adam Smith veut fonder l'économie politique à partir de la liberté des échanges sur le marché. Mais la réalisation de cette liberté des échanges suppose la liberté du travail, et donc la libéralisation du travail ouvrier. »¹⁵

¹⁴ K. Polanyi, *La Grande Transformation* (1944), Editions Gallimard, 1983, consacre un chapitre entier à la loi de Speenhamland. Il donne l'analyse suivante des contradictions attachées aux différentes mesures résultant de la loi sur les pauvres, p. 118-119 : "Pour les générations qui suivirent, rien n'aurait pu être plus évident que l'incompatibilité mutuelle qui existait entre des institutions comme le "droit de vivre" et le système salarial, ou, en d'autres termes, que l'impossibilité dans laquelle l'ordre capitaliste se trouvait de fonctionner tant que les salaires seraient subventionnés sur les fonds publics. Mais les contemporains ne comprenaient pas cet ordre auquel ils préparaient la voie. Ce ne fut que lorsqu'en résulta une grave détérioration de la capacité productive des masses - véritable calamité nationale qui entravait le progrès de la civilisation mécanique - que la nécessité s'imposa à la conscience collective d'abolir le droit inconditionnel qu'avaient les pauvres à un secours. Si l'économie complexe de Speenhamland échappait même à l'intérêt des observateurs les plus compétents de l'époque, la conclusion n'en apparaissait que plus irrésistible : l'aide aux salaires devait être porteuse d'un vice propre, puisqu'elle faisait tort, comme par miracle, à ceux-là mêmes qui en bénéficiaient." Voir aussi, sur les questions générales de la loi des pauvres et de la libération du travail, Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, et notamment les chapitres intitulés "La modernité libérale" et "Une politique sans Etat".

¹⁵ R. Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 175.

Ricardo alla plus loin que Smith dans la détermination du travail comme fondement de la valeur. Il faut attendre Marx pour que l'établissement du travail dans sa dimension de travail abstrait et la formulation de la plus-value permettent que la question du travail prenne tout son déploiement dans la théorie économique. Le capitalisme est alors fondé comme mode historique de production dont l'essence est l'exploitation de la force de travail par le capital.

B.- L'UTILITARISME ET SON GRAND HOMME

1. Le grand homme de la doctrine

Bentham est un juriste, un théoricien du droit, et tout au long de sa vie il s'attachera à la réforme théorique et pratique du droit. Cependant, Jeremy Bentham a été aussi le chef de file de la doctrine utilitaire, le "grand homme" de l'utilitarisme, pour avoir donné au principe d'utilité la dimension d'une arithmétique morale qui, espère-t-il, devrait permettre de fonder une science intégrale de l'homme :

« Il veut être ce Newton de la législation, dont Helvétius a tracé, dans son livre *De l'esprit*, le portrait idéal ; grâce à l'application du principe de l'utilité, qu'il appelle encore le principe du plus grand bonheur du plus grand nombre, combiné avec le principe de l'association des idées, il veut fonder enfin une psychologie scientifique, une morale scientifique. »¹⁶

¹⁶ E. Halévy, introduction au tome II de *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1901, repris sous le titre "Bentham et l'utilitarisme dans la période révolutionnaire", *La revue du MAUSS* n° 5, 3° trimestre 1989, La Découverte, p. 58.

2. Le creuset de l'économie politique

L'apprentissage de Jeremy Bentham et la création de son oeuvre se situent en pleine effervescence de la naissance et de l'élaboration de l'économie politique. Jean-Pierre Dupuy parle des affinités électives de l'utilitarisme et de l'économie politique¹⁷. Le noyau central de l'économie politique classique¹⁸ prend place, avec l'essor de la révolution industrielle en Angleterre, entre deux auteurs (anglais) et deux dates.

1776 : Adam Smith (1723-1790) publie *La Richesse des Nations*.

1848 : John Stuart Mill (1806-1873) publie *Les Principes de l'économie politique*.

Entre temps, trois autres ouvrages fondateurs d'économie politique voient le jour, dont deux en Angleterre et un en France :

1778 : Thomas Robert Malthus (1766-1834) publie la première édition de son *Essai sur le principe de population*.

1803 : Jean-Baptiste Say (1767-1832) publie le *Traité d'économie politique*.

1817 : David Ricardo (1772-1823) publie *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*.

¹⁷ J.-P. Dupuy : "Or, il y a des affinités électives entre l'utilitarisme et l'économie politique. C'est du moins l'une des thèses originales défendues par Elie Halévy dans son livre.", Postface de *La Formation du radicalisme philosophique*, Nouvelle édition révisée, PUF, collection Philosophie morale, 1995, Tome II, p. 333.

¹⁸ Pour la plupart des historiens de la pensée économique, l'économie politique est née au XVIII^e siècle en France avec l'école physiocratique qui développe une science des lois de la distribution des richesses. Ses représentants les plus importants furent François Quesnay (1694-1774) et Jacques Turgot (1727-1781). Henri Denis dans *Histoire de la pensée économique*, PUF, coll. Thémis, 1980, p. 178, retrace les faiblesses de cette doctrine qui proviennent principalement du fait qu'elle assimile la vie économique à une vie naturelle. "Les Physiocrates sont partis de l'idée que l'on pouvait trouver des lois analogues aux lois physiques gouvernant les activités économiques. Mais ils procèdent alors à une extrapolation gigantesque qui consiste à dire : 1. Tous les phénomènes économiques sont gouvernés par des lois analogues aux lois physiques ; 2. Ces lois sont universelles, c'est-à-dire sont les mêmes dans tous les temps et dans tous les lieux, parce qu'elles sont fondées sur les besoins physiques de l'homme et sont donc antérieures aux "conventions sociales"."

Un personnage fait office de trait commun entre ces différents fondateurs, Jeremy Bentham, chef de file de l'école utilitaire, ou plus exactement deux car en 1808 il fait la connaissance de James Mill qui aura dorénavant un rôle prépondérant dans la constitution de ce creuset de réflexion et de travail dans lequel s'élaborera l'économie politique classique.

Bentham est au coeur du mouvement dans lequel naît l'économie politique¹⁹, et où ont été dégagées, souvent à partir de controverses complexes et agitées, les premières vérités scientifiques qui fonderont la discipline. C'est dans sa mouvance, dans son groupe, autour de lui concrètement et en interrelation étroite avec la doctrine utilitaire, que se développe l'économie politique. Lui-même se présente comme un disciple d'Adam Smith auquel il empruntera beaucoup lorsqu'il se tournera vers l'économie. Parmi ses disciples, on compte James Mill, John Stuart Mill, Ricardo, et de nombreuses controverses et correspondances eurent lieu avec Malthus. Il y eut également des proximités avec de grands économistes français, tel Jean-Baptiste Say.

En 1776, Adam Smith publie *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Il vient ensuite vivre à Londres et meurt en 1790 sans avoir publié de nouveaux ouvrages. En 1776 également, le premier ouvrage de Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, paraît en Angleterre. Cependant c'est

¹⁹ E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, Nouvelle édition révisée, PUF, collection Philosophie morale, 1995, Tome I, p. 132, expose l'origine peu connue du terme d'économie politique : "Il convient (...) que le gouvernement gouverne et dépense aussi peu que possible. A cette conception correspond le sens originel, non encore aboli aux environs de 1780, de l'expression political economy. Par "économie politique", Adam Smith lorsqu'il écrit sa *Richesse des nations*, Burke, lorsqu'il prononce son fameux discours sur la "réforme économique", entendent "une branche de la science de l'homme d'Etat ou du législateur", une théorie de la pratique, la science de la gestion prudente des finances publiques." Et on relève aussi en note, dans ce fabuleux appareillage critique qui accompagne l'ouvrage, que les différentes expressions suivantes sont employées : "Stewart publie en 1767 des *Principles of Political Economy*, Ferguson emploie ses expressions de *national oeconomy* et de *public oeconomy*. Bentham dit *national economy*. Dans *A Fragment on Government* (...) il emploie une expression de composition analogue : *legislative oeconomy*".

probablement en prenant connaissance de l'ouvrage de Smith que Bentham commence à s'intéresser à l'économie politique.

« (...) et, c'est vers la même époque que Bentham semble avoir porté son attention, jusqu'alors absorbée par le problème purement juridique, vers le problème économique. »²⁰

Bentham devient alors un disciple intransigeant d'Adam Smith. A ce propos Elie Halévy montre ce qui fera de Bentham un chef d'Ecole et comment la doctrine utilitaire et l'économie politique en sont venues à venir constituer le radicalisme philosophique²¹.

« Bentham se trouve donc, aux environs de 1785, avoir réussi à souder, à ses théories juridiques, les théories économiques d'Adam Smith. [...] En adoptant les théories d'Adam Smith, Bentham fait accomplir un premier pas à la formation de ce système d'idées qui constituera, quarante ans plus tard, le radicalisme philosophique. Ses facultés de logicien, d'"arrangeur", plus encore que ses facultés d'inventeur, le prédisposent à prendre la direction de ce mouvement de systématisation. »²²

Curieusement c'est en tant qu'économiste que Bentham fera pour la première fois connaissance avec la notoriété publique. En effet, il publie en 1787 un petit opuscule sur la *Défense de l'usure*²³ qui aura une grande

²⁰ E. Halévy, *La Formation, op. cit.*, Tome I, p. 135.

²¹ J. S. Mill explicitera également ce fondement sur lequel reposera le radicalisme philosophique : "Mais si aucun d'entre nous, comme je l'ai montré, ne s'accordait à tous égards avec mon père, ses avis étaient l'élément principal qui donnaient son caractère et sa couleur au petit groupe de jeunes gens qui furent les premiers avocats de ce qu'on a plus tard appelé "radicalisme philosophique". Leur réflexion n'était pas benthamienne en tant qu'elle faisait de Bentham un chef ou un guide, mais en ce qu'elle associait son point de vue à celui de l'économie politique moderne et à la métaphysique de Hartley. Le principe de population de Malthus constituait certainement pour nous un cheval de bataille tout autant que la moindre opinion propre à Bentham.", *Autobiographie*, Aubier, 1993, p. 107.

²² E. Halévy, *La Formation, op. cit.*, Tome I, p. 147.

²³ Déjà dans cet ouvrage Bentham montre le poids qu'il accorde au langage et, après avoir insisté sur l'importance que revêt dans le rejet de l'usure l'impopularité qui en est transmise par le biais du signifiant même d'usure, il pose une sorte d'équivalence des actes de lois sur les hommes et sur les mots : "J'ai quelquefois été tenté de penser que, s'il était au pouvoir des lois de proscrire des mots, comme elles proscrivent des hommes, la cause des inventions industrielles pourrait tirer presque le même secours d'un bill of attainder contre les mots project et projectors, qu'elle en a tiré de la loi autorisant les patentes." Bentham, lettre XIII à Bowring, citée par Elie Halévy, *La Formation, op. cit.*,

renommée politique et publique et qui sera considéré comme ayant eu des conséquences sur la baisse du taux de l'intérêt en Angleterre.

La réaction politique qui sévit en Angleterre comme conséquence de la Révolution française et comme forme particulière de la crise qui s'ensuivit en Europe signa, pour une période, l'arrêt de la diffusion des idées libérales. A cette date, la doctrine utilitaire existe déjà dans ses différentes dimensions juridique, économique et politique.

« Aux approches de 1789, on peut tenir, en matière juridique, la doctrine utilitaire pour constituée de toutes pièces [...]. La doctrine est en avance sur l'époque. Vers le même temps, l'économie politique utilitaire, sous réserve des additions que feront plus tard Malthus et Ricardo à la doctrine d'Adam Smith, peut être également considérée comme fondée, avec la théorie de la valeur et la thèse du libéralisme commercial et industriel. [...] elle [*La Richesse des Nations*] exprime fidèlement l'esprit de l'époque. En matière politique, enfin, [...]. La doctrine utilitaire, en matière politique, retarde sur l'époque. »²⁴

Les années qui suivent 1789²⁵, c'est au développement de ses projets philanthropiques autour du Panoptique que se consacrera Bentham, sans succès. En 1798, Robert Malthus publie une première édition de son *Essai sur le principe de population*²⁶. Il aura une influence importante sur la réflexion économique des amis de Bentham et notamment sur l'oeuvre de Ricardo.

Tome I, p. 142. K. Ogden avait signalé ce fait. Cf. Christian Laval, *Le Pouvoir des fictions*, PUF, 1994, p. 37.

²⁴ E. Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome I, p. 12.

²⁵ « En fait, à partir de 1789, il y a comme une suspension dans l'histoire de la pensée de Bentham », Elie Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome II, p. 1.

²⁶ « Le livre de Malthus est un livre antijacobin, expressément écrit pour réfuter l'utopie égalitaire ; il va cependant être considéré par les radicaux comme le complément nécessaire du livre d'Adam Smith, comme l'achèvement de la nouvelle science économique. Le système de Ricardo, qui est une pièce essentielle de l'utilitarisme intégral, dérive au moins autant de Malthus que d'Adam Smith. » Elie Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome II, p. 66.

Le retour des opinions libérales et démocratiques au début du XIX^e siècle et sa rencontre avec James Mill, alors qu'il a soixante ans, en 1808, vont marquer un tournant dans la vie de Bentham. Pour Elie Halévy, qui donne une très grande importance aux rencontres et aux événements, c'est sous l'influence de James Mill qui est un whig depuis plusieurs années que Bentham devient démocrate. Cet homme qui possède « un génie de la déduction et de l'exposition logique » va devenir pour Bentham le disciple idéal.

« Bentham donne à Mill une doctrine, Mill donne à Bentham une école. »²⁷

A cette date, Jeremy Bentham a publié divers ouvrages d'économie²⁸. Henri Denis prête à Bentham d'avoir eu le projet de développer une science économique entièrement basée sur le calcul de l'utilité (le situant ainsi comme un précurseur des économistes néo-classiques). Cependant une telle position théorique l'aurait amené à préconiser l'intervention de l'Etat pour augmenter le bonheur de la collectivité et donc l'aurait opposé aux thèses de l'harmonisation spontanée des intérêts de Smith.

« Mais l'opposition qui s'amorce ici ne se développe pas dans l'oeuvre même de Bentham. Au contraire, nous voyons celui-ci se rallier de plus en plus complètement au libéralisme économique, d'abord à propos de problèmes particuliers, puis sur un plan tout à fait général. Cette doctrine libérale sera aussi un ralliement à la science économique qui la soutient, et une renonciation, de la part de notre auteur, à fonder l'économie politique purement utilitariste dont il avait eu l'idée. »²⁹

²⁷ E. Halévy, *La Formation*, op. cit., Tome II, p. 125

²⁸ H. Denis cite, p. 221-222 : la *Défense de l'usure* (1787), un *Manuel d'économie politique* (1793-1795) et un *Institut d'économie politique* (1801-1804). Elie Halévy cite : *Défense de l'usure*, *Emancipez vos colonies*, *Manuel d'économie politique* en 1811, incorporé à la théorie des récompenses.

²⁹ H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, op. cit., p. 223.

Ainsi Bentham, de plus en plus convaincu de la validité des idées libérales, finira par abandonner son projet d'une théorie économique purement utilitariste intégrée dans une science de l'homme fondée sur le calcul de l'utilité. Plus tard, après son propre ralliement au libéralisme et la parution de l'oeuvre de Ricardo, Bentham retournera à ses recherches juridiques et politiques et arrêtera ses propres publications économiques.

En effet, en 1817 paraît en Angleterre *Des Principes de l'économie politique et de l'impôt*, qui constitue le premier traité intégral d'économie politique depuis l'ouvrage d'Adam Smith. Ricardo connaît depuis 1807 James Mill qui le présente à Bentham en 1811. Mais dorénavant, c'est à James Mill que revient le soin de veiller à l'unification et à l'intégration des idées éparses à l'intérieur de la doctrine. C'est désormais James Mill qui assure la transmission de la doctrine. C'est son influence qui sera prépondérante dans l'orientation et la méthode des travaux de Ricardo et qui sera à l'origine de l'intégration du système de Ricardo à la doctrine utilitaire³⁰. Cette formule attribuée à Bentham illustre très clairement ce transfert :

« J'étais, disait Bentham, le père spirituel de Mill, et Mill était le père spirituel de Ricardo ; de sorte que Ricardo était mon petit-fils spirituel. »³¹

³⁰ « A quoi se réduit, en résumé, l'influence exercée sur Ricardo par Bentham et James Mill ? L'influence personnelle de James Mill est considérable ; et c'est peut-être à elle que l'économie politique doit le caractère systématique et déductif qu'elle prend chez Ricardo. Mais l'idée de l'économie politique, entendue comme une science de lois - lois d'équilibre et lois de progrès - lois statiques et lois dynamiques - ne vient pas de Bentham. Les idées nouvelles que s'incorpore, avec Ricardo, l'économie politique classique lui viennent de Malthus. La méthode, théorique et rationnelle, lui vient des économistes français : elle lui a été enseignée par James Mill, qui a le tempérament d'un logicien, mais qui a aussi le tempérament d'un disciple, et emprunte ses doctrines à d'autres, se contentant de leur donner une rigueur nouvelle, et rien davantage. James Mill a moins donné à Ricardo sa doctrine qu'il ne lui a transmis une doctrine ; ou même il lui a moins donné une doctrine qu'il n'a développé en lui le penchant doctrinal, et fait de lui un doctrinaire. », Elie Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome II, p. 162-163.

³¹ Propos de Bentham retranscrit par John Bowring, in *Bowring*, vol X, p. 498 et cité par Elie Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome II, p. 144.

Le dernier des grands économistes classiques à appartenir à la doctrine sera John Stuart Mill. Il occupe une place particulière dans cet héritage intellectuel à la fois du fait de la proximité qu'il a eue avec Bentham lui-même et ses idées, de la place qu'il a occupée dans la fondation et l'animation de la Société utilitaire³² mais également du fait que lui aussi a publié des travaux de logicien et de linguiste qui font encore référence auprès des logiciens actuels³³.

Pour Elie Halévy, l'idée fondamentale commune à l'économie politique et à la doctrine utilitaire, c'est la thèse de l'identité naturelle des intérêts ou encore de l'harmonisation spontanée des égoïsmes.

C.- UNE ARITHMÉTIQUE MORALE

L'apport de Bentham est d'avoir posé à partir du principe de l'utilité, les règles d'une arithmétique morale, permettant ainsi d'appliquer le calcul aux choses de la morale. Pour ce faire, il utilise comme instruments les plaisirs et les peines auxquels il peut attribuer une valeur puisque ces instruments sont affectés de quatre dimensions principales : l'intensité, la durée, la certitude (ou l'incertitude), la proximité (ou l'éloignement). Ainsi Bentham a-t-il mis en place un dispositif permettant par un calcul rationnel d'atteindre au "plus grand bonheur du plus grand nombre".

³² Dans son *Autobiographie*, John Stuart Mill raconte de façon très vivante ce qu'a été son éducation tout imprégnée de l'influence de l'utilitarisme. Notamment, il raconte comment vers l'âge de 15 ans la lecture du *Traité de législation* de Bentham a constitué pour lui un tournant intellectuel sur un mode qui montre la puissance intégrante de la doctrine utilitaire. "Quand je reposai le dernier volume du traité, j'étais devenu un être différent. Le "principe d'utilité", dans l'acception que lui donnait Bentham, et appliqué à la manière dont il l'emploie tout au long de ces trois volumes, jouait exactement le rôle de clef de voûte qui retenait les bribes éparses de mon savoir ou de mes croyances. Il donnait une unité à ma conception des choses. J'avais désormais des opinions : un credo, une doctrine, une philosophie ; en un mot, et au sens le meilleur, peut-être, de ce dernier, une religion dont l'inculcation et la diffusion pouvaient constituer le but principal et déclaré de ma vie. Et je découvrais une noble conception des changements que pourrait connaître l'humanité grâce à cette doctrine.", *op. cit.*, p. 81.

³³ Il s'agit de l'ouvrage *Le Système de la logique*, publié en Angleterre en 1843 et dont la rédaction s'est étalée de 1838 à 1841.

« Grâce à la connaissance de ces éléments, la formule du plus grand bonheur du plus grand nombre prend une signification scientifique. Bentham a essayé de définir, jusque dans le détail, les règles de son arithmétique morale. [...]

L'hypothèse sur laquelle repose la théorie du calcul des plaisirs et des peines, c'est que tous les plaisirs et toutes les peines sont comparables sous le rapport quantitatif. »³⁴

Cette nouvelle science morale repose sur une idée maîtresse : la prédominance de l'égoïsme. En effet, pour fonder la morale en tant que science exacte, il est nécessaire de déterminer le sentiment qui se prête le mieux à la mesure. Elie Halévy reprend l'interprétation générale qui a cours au XIX^e siècle et qui était également celle de Marx³⁵. Là se situe un premier lien avec l'économie politique.

« Une espérance se laisse, avec quelque précision, évaluer et comparer à d'autres espérances, lorsque les plaisirs espérés sont d'ordre égoïste, lorsqu'il s'agit, par exemple, de l'espérance de recevoir un nombre déterminé de pièces de monnaie égales entre elles : c'est pourquoi l'économie politique, la "dogmatique de l'égoïsme", constitue peut-être la plus fameuse des applications du principe de l'utilité. »³⁶

Le second lien fort que Elie Halévy établit entre l'économie politique classique et le principe général de l'utilité, c'est la thèse de l'identité naturelle des intérêts. Ce principe est chez Adam Smith et de façon générale en économie politique, "un principe d'application constante". En effet, la cause de l'harmonie

³⁴ E. Halévy, *La Formation, op. cit.*, Tome I, p. 42.

³⁵ « Comme tout le monde en France ils [les futurs lecteurs de la réédition de l'ouvrage d'Elie Halévy] entendent a priori par utilitarisme une doctrine qui met en scène des égoïstes rationnels et qui fait l'apologie de ce calcul égoïste. Et c'est bien ainsi que Halévy présente la chose, malgré quelques hésitations, en interprétant l'utilitarisme comme une "dogmatique de l'égoïsme". Il ne fait d'ailleurs que reprendre la compréhension qu'ont eue de la doctrine tous les lecteurs du XIX^e - Marx ne parlait-il pas d'une morale de boutiquier ? - et pour une bonne part J. Bentham lui-même. », Alain Caillé, « Les mystères de l'histoire des idées. Remarques à propos du cas Bentham », *La revue du MAUSS semestrielle*, n° 6, 2^e semestre 1995.

³⁶ E. Halévy, *La Formation, op. cit.*, Tome I, p. 24-25.

des intérêts réside dans l'échange. L'harmonie des égoïsmes est le principe régulateur des échanges.

« L'échange différencie constamment les tâches de tous les individus, considérés comme producteurs ; il égalise constamment les intérêts de tous les individus, considérés comme consommateurs. Telle est la forme prise en matière d'économie politique, par l'individualisme utilitaire.

L'échange, voilà donc le plus simple et le plus typique des phénomènes sociaux ; voilà la cause première de l'harmonie des égoïsmes ».³⁷

La théorie économie politique classique dans la variété de ses courants est une théorie essentiellement rattachée au libéralisme industriel et commercial nécessitant une généralisation de la logique du marché. On retrouve effectivement là un mécanisme identique à celui décrit dans la mise en oeuvre du marché. L'identité naturelle des intérêts, c'est un autre nom pour "la main invisible du marché" d'Adam Smith. La main invisible est ce principe de l'identité naturelle des intérêts qui tout en conciliant l'intérêt général et l'intérêt particulier assure une allocation optimum des ressources (l'équivalent du plus grand bonheur du plus grand nombre)³⁸. Cependant on observe là chez Bentham une contradiction puisque dans sa philosophie juridique, la loi doit intervenir pour permettre l'identité des intérêts dans la société, alors que dans la philosophie économique d'Adam Smith que Bentham a intégrée à la doctrine utilitaire, l'identité des intérêts se fait de façon spontanée, donc sans intervention de l'Etat. La levée de cette contradiction est faite en posant au rang d'axiome que le mécanisme de l'échange est juste.

³⁷ E. Halévy, *La Formation, op. cit.*, Tome I, p. 116.

³⁸ Il semble que c'est à travers le rapport fondamental pour Smith entre l'échange et l'utile, à l'utile comme fondement de la valeur que Elie Halévy rattache la théorie de la valeur de Smith en terme de « travail commandé ». L'utile, dans son rapport au plaisir et à la peine, est le fondement de la valeur. Le travail étant l'instrument de mesure attaché à la notion même d'échange : « Tout échange est essentiellement échange non d'un objet contre un objet, mais d'une peine contre un plaisir, de la peine de se séparer d'un objet utile contre le plaisir d'acquérir un objet plus utile : la valeur économique réside essentiellement dans cette *équivalence*. », Elie Halévy, *La Formation, op. cit.*, Tome I, p. 118.

« L'idée fondamentale de l'économie politique, c'est l'idée d'échange : et le postulat impliqué dans le principe d'identité des intérêts, c'est l'idée que l'échange donne constamment au travail sa récompense, que le mécanisme de l'échange est juste. »³⁹

On remarque que là se trouve la fiction juridique du marché que Marx dévoilera. Une telle acception de l'échange va de pair avec une conception de l'économie politique encore largement immergée dans le droit. D'ailleurs pour Bentham, l'économie est une branche de la législation.

« L'économie politique, nous dit Bentham, comprend une *science* et un *art*, la science devant être conçue comme étroitement subordonnée à l'art. Conformément au principe de l'utilité, dans toutes les branches de l'art législatif, la fin à poursuivre, ce doit être la production du maximum de bonheur, pendant un temps donné, dans la société en question. En d'autres termes, Bentham définit l'économie politique comme la définissait Adam Smith : une "branche de la législation"[...]. »⁴⁰

A l'heure actuelle, l'utilitarisme est l'objet de nombreuses relectures qui vont du rejet total de l'interprétation traditionnelle de la doctrine – et inversent la dimension égoïste de l'utilitarisme en dimension sacrificielle – à des réinterprétations – autour de la théorie des fictions notamment – et des prolongements – un basculement vers un discours de l'utilité généralisée – venant compléter et souvent bousculer la lecture ancienne qui est ici rapportée⁴¹.

En tout état de cause, la doctrine utilitaire est liée à un moment où la société a cessé de se référer à un ordre transcendant pour déterminer le principe de son organisation. Le principe d'utilité est une de ces réponses, si on le réfère

³⁹ E. Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome I, p. 149.

⁴⁰ E. Halévy, *La Formation*, *op. cit.*, Tome I, p. 136.

⁴¹ La revue semestrielle du MAUSS intitulée *Qu'est-ce que l'utilitarisme ? Une énigme dans l'histoire des idées*, *op. cit.*, est entièrement consacrée à ce débat. Ce débat est notamment présenté puis synthétisé dans deux articles d'Alain Caillé ; le premier qui constitue la présentation du numéro (p. 4-14) et le second qui est intitulé "Mystère de l'histoire des idées ; à propos du cas Bentham", p. 125-146.

à l'harmonie spontanée des intérêts comme principe autonome de cohésion du social, comme cela est le cas, avec le marché, pour l'économie politique classique. Ce principe dessine la voie anglaise de cette rupture, se différenciant de la voie française qui, à la même époque, fonde l'idéalisme du contrat social.

D.- LE TRESSAGE DE L'INTÉRÊT PAR LE LANGAGE : LA THÉORIE DES FICTIONS

L'expression « théorie des fictions » n'a jamais été utilisée par Bentham lui-même, et l'ouvrage auquel fera référence Lacan dans son séminaire *L'Éthique*, l'ouvrage que lui fait connaître son ami Roman Jakobson, est un rassemblement de textes ayant trait au langage, qu'a publiés à Londres en 1932 Charles Kay Ogden⁴², sous le titre de *Bentham's Theory of Fictions*.

Jean-Pierre Cléro et Christian Laval qui sont les instigateurs du renouveau en France sur le travail de Bentham traitant des fictions, définissent ainsi ce qu'est ce domaine de l'oeuvre de Bentham qui a été longtemps méconnu :

« On désigne désormais ainsi le savoir qu'il est possible de produire sur des notions que le langage seul permet de poser, mais qui ne correspondent directement à aucune espèce d'objets empiriques et dont l'idéalité même ne

⁴² La référence exacte de cet ouvrage est : *Bentham's Theory of Fictions*, New-York, Brace & Co, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932. Cet ouvrage d'Ogden reprend une partie des textes du volume VIII de l'édition Bowring, publié en 1841. Ce volume VIII de l'édition Bowring était une édition amendée (avec ajouts, corrections et suppressions réalisés par le pasteur Thomas Southwood Smith) des textes de Bentham sur la logique et le langage qui étaient répartis dans les quatre rubriques suivantes : Fragment on Ontology, Essay on Logic, Essay on Language et Fragments on Universal Grammar. Une édition bilingue (anglais-français) de cet ensemble de textes, dans la version éditée par Ogden, a été publiée en 1996 par les Editions de l'Association freudienne internationale, sous le titre *Théorie des Fictions*.

Par ailleurs, en 1997, une autre édition bilingue de textes de Bentham autour des fictions reprend la rubrique intitulée par l'édition Bowring Fragment on Ontology mais en la rétablissant et la réorganisant à partir des textes originaux de Bentham, dont la majeure partie est datable de 1814. Cette édition, qui dispose d'un impressionnant appareil introductif, de commentaires sous forme de glossaire et d'un dossier de textes d'auteurs ayant commenté cet aspect du travail de Bentham, a été réalisée par Jean-Pierre Cléro et Christian Laval par les Editions du Seuil, dans la collection Folio-Essai, sous le titre *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*.

va pas sans contradictions. Existant sur le mode du "comme si", elles n'en sont pas moins indispensables dans tous les secteurs d'activité, théorique et pratique. C'est le règlement de leur usage selon des lois qui tiennent à la linguistique, à la logique, et qui concernent plus généralement les façons les plus diverses de produire les concepts et les raisonnements, que l'on appelle, avec Ogden, "la théorie benthamienne des fictions".⁴³ »

Ces deux auteurs, dans leurs travaux respectifs, trouvent regrettable qu'Elie Halévy n'ait pas perçu, lors de son étude sur l'utilitarisme, l'intérêt que présentaient les textes de Bentham sur les fictions, lui qui se préoccupait de ce que le libéralisme n'était pas une philosophie de la liberté. La seule remarque qu'il fait sur ces textes et qui consiste en une note de bas de page, est pour le moins dépréciative :

« C'est vers cette époque que Bentham écrit les longs et inutiles manuscrits, publiés par Bowring dans son huitième volume. »⁴⁴

Jean-Pierre Cléro, estimant que chez Bentham c'est la théorie des fictions qui donne sa cohérence à l'ensemble de l'oeuvre, conclut à un nouage intime dans cette oeuvre entre la question des fictions telle que Bentham la pose et sa réflexion sur l'institution de principes démocratiques. Ainsi là où Elie Halévy interprétait l'évolution de Bentham vers la démocratie par la rencontre avec James Mill, Jean-Pierre Cléro l'explique par une évolution de la conception logique de Bentham « de la conception symbolique de la loi jusqu'à la perspective de la représentation et de la démocratie ».⁴⁵

⁴³ *De l'ontologie, op. cit.*, p. 11.

⁴⁴ E. Halévy, *op. cit.* Tome II, p. 357, note 24. Jean-Pierre Cléro dans sa préface au *Fragment sur le gouvernement, op. cit.*, p. 9, fait ce commentaire : "La réflexion benthamienne sur la logique et sur le langage, loin d'être embrouillée et inutile, est au contraire cohérente et féconde. (...) Faute de voir clair dans ce qui a pu lui apparaître comme un épouvantable fatras tant que le travail des dernières décennies n'a pu aboutir à un résultat cohérent, Halévy n'a pas compris l'intérêt de ces textes."

⁴⁵ « Essayons de tracer succinctement le trajet qui mène Bentham des préoccupations des années 70-80 jusqu'à celles des années 1820 ; autrement dit, pour le problème qui nous occupe de la conception symbolique de la loi jusqu'à la perspective de la représentation et de la démocratie. Il est clair que la perspective symbolique n'appelle aucune espèce de régime particulier ; en tout cas, pas particulièrement le régime démocratique, comme le montre assez la philosophie de Hobbes. En revanche, la démocratie peut très bien s'accommoder d'une idée négative et indirecte de la justice, d'une théorie symbolique de

Dans le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan précise qu'à la lumière de la théorie des fictions, la pensée de Bentham traite des institutions dans "ce qu'elles ont de fictif, à savoir de foncièrement verbal"⁴⁶. Ce que, reprenant, Christian Laval retraduit ainsi dans la langue du principe de l'utilité :

« [...] la production économique et la distribution sociale des quantités de plaisir et de douleur, c'est-à-dire ce qui fait l'objet des choix sociaux, ne sont tout simplement pas pensables en dehors de cette médiation de l'homme aux biens de jouissance, de cette texture de fiction à laquelle se laisse ramener une société structurée par le droit, domaine privilégié par Bentham. »⁴⁷

De l'interprétation qui en résulte pour l'utilitarisme, les avis me semble-t-il divergent. L'interprétation de Jean-Pierre Cléro semble plus tournée vers une théorie de la représentation qui traduirait l'intuition à travers le mécanisme du principe d'utilité, d'un mécanisme probabiliste à l'oeuvre dans la résultante collective des choix individuels. En revanche les interprétations de Jacques-Alain Miller et Christian Laval, proches en cela de la dénonciation que fait Lacan de l'utilitarisme, vont dans le sens, derrière l'apparente disparition du principe de la transcendance, du maintien d'un « semblant de Dieu »⁴⁸ qui peut aussi bien être « le Grand Calculateur »⁴⁹ ou le « sujet collectif du savoir »⁴⁰.

« Que tout système normatif soit constitué de fictions langagières, que celui obéissant au principe d'utilité doive se composer de fictions parfaitement maîtrisées, de métaphores entièrement contrôlées, c'est ce qui ressort de l'oeuvre de Bentham. Mais, en outre, ce que donne à voir la logique benthamienne de la façon la plus explicite, c'est la dérivation des

la loi, mais il faut alors déplacer l'intérêt vers la représentation. Or le *Handbook of political fallacy* est entièrement une critique de la représentation. Essayons d'établir l'histoire de ce déplacement, avant de considérer sa logique, car il ne nous paraît pas dépendre de la rencontre contingente d'un James Mill par exemple. Le rapprochement de Bentham à l'égard des démocrates, puis l'adhésion aux thèses démocratiques seraient bien plutôt expliqués par cette logique. » Jean-Pierre Cléro, Préface in Jeremy Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, Bruylant LGDJ, 1996, p. 21.

⁴⁶ *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 269.

⁴⁷ C. Laval, « Fiction et utilité chez Jeremy Bentham », *op. cit.*, p. 97.

⁴⁸ J.-A. Miller, « La machine panoptique de Jeremy Bentham », *op. cit.*, p. 4.

⁴⁹ C. Laval, « Fiction et utilité chez Jeremy Bentham », *op. cit.*, p. 98.

lois, des institutions, des arrangements politiques à partir d'un principe unique posé comme leur cause. Si les systèmes normatifs supposent bien la construction d'un discours de légitimité capable de répondre à la question de l'origine des lois, le discours de l'utilité est l'une de ces réponses. »⁵⁰

Le principe d'utilité fonctionne comme axiome de l'organisation juridique et politique, il devient alors la métaphore fondatrice d'un discours de légitimité. Pour Jacques-Alain Miller, la théorie des fictions est essentiellement panoptique⁵¹.

« Reste que le discours qui légifère est un, et que c'est seulement par commodité qu'on le divise en codes. La "théorie des fictions" débouche donc sur un code universel et intégral [...].

Le législateur panoptique est un linguiste. Qu'est-ce qu'une loi ? – sinon la déclaration d'une volonté, habillée d'un signe extérieur. [...]

Le législateur est un logicien – au sens benthamien : la science des moyens à employer pour atteindre des fins –, c'est-à-dire un mécanicien des égoïsmes. »⁵²

Le Panoptique et le système politique et social décrit par George Orwell dans *1984*⁵³ ont, me semble-t-il été comparés. Mais imagine-t-on le système politique de *1984* sans le Novlangue ? Orwell y insiste⁵⁴ au point de faire une annexe intitulée « Les principes du Novlangue » qui donne la description « de la version finale, perfectionnée, telle qu'elle est donnée dans la onzième édition du dictionnaire. »⁵⁵

⁵⁰ C. Laval, *Le Pouvoir des fictions*, PUF, 1994, p. 7.

⁵¹ Dans *Surveiller et Punir*, Gallimard, 1975, Michel Foucault définit le panoptisme, néologisme construit à partir du « Panopticon » de Bentham qui en constituerait la figure architecturale, comme « la formule abstraite d'une technologie bien réelle », « une figure de technologie politique », qui s'étend à partir du XVIII^e siècle et surtout du XIX^e siècle à l'ensemble de la société, la figure de la technologie disciplinaire liée à nos sociétés utilitaristes.

⁵² J.-A. Miller, « La machine panoptique de Jeremy Bentham », *op. cit.*, p.35.

⁵³ G. Orwell, *1984* (1948), Folio, 1984.

⁵⁴ Cf. Bernard Gensane, *George Orwell : vie et écriture*, Presses Universitaires de Nancy, 1994, Note 8, p. 66 : « Orwell s'est intéressé aux problèmes de la langue et du langage pendant une bonne quinzaine d'années, y compris pendant les quelques mois où il enseigna le français dans une école privée ; les cours se déroulaient entièrement dans la langue étrangère [...]. Il connaissait sept langues. [...] Pour ne rien dire de la Novlangue, forgée par ses soins, une anti-langue que ses utilisateurs émonderaient au fur et à mesure qu'ils la parleraient. »

⁵⁵ G. Orwell, *1984*, *op. cit.*, p. 421.

Il serait de fait extrêmement intéressant de faire une analyse comparée entre les deux systèmes linguistiques, celui proposé par Orwell d'une part et celui proposé par Bentham de l'autre, et ceci en rapportant cette analyse aux dispositifs politiques respectifs dans lesquels chacune de ces langues s'insère.

On peut cependant d'ores et déjà noter un certain nombre de convergences entre ces deux systèmes linguistiques. Ils accordent tous deux une place importante à l'analyse des fictions, ils revendiquent tous deux la nécessité de la dépoétisation, de la démétaphorisation de la langue, l'uniformisation des appellations par l'utilisation de préfixes et de suffixes appliqués à des mots souches.

« Tous les concepts nécessaires seront exprimés chacun exactement par un seul mot dont le sens sera rigoureusement délimité. »⁵⁶

« Transformer la langue en instaurant un rapport fixe et transparent entre un signifiant et un signifié, qui renvoie à une quantité de plaisir et de peine, c'est selon Bentham la condition pour que les individus puissent opérer les calculs les conduisant vers les choix optimaux. »⁵⁷

Cependant, là où l'objectif du Novlangue est la destruction du vocabulaire, celui de Bentham est d'aboutir à une langue complète, mais complète en ce qui concerne l'utilité...

⁵⁶ G. Orwell, *1984*, *op. cit.*, p. 79. Cette explication est donnée à Winston par Syme, philologue, spécialiste en novlangue, faisant partie de l'équipe chargée de la onzième édition du dictionnaire novlangue.

⁵⁷ C. Laval, « Fiction et utilité chez Jeremy Bentham », *op. cit.*, p. 99.

II.- L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

C'est dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*⁵⁸ que Lacan, en opposition avec le désir d'une part et avec le plaisir d'autre part, ouvre la question de la jouissance et, en lien avec le Symbolique, explore la question du réel jusqu'à élever *das Ding* au rang d'un concept.

Dans ce séminaire, Lacan fait référence à Bentham, sous deux aspects : nommément dans la dimension de sa théorie des fictions, mais aussi lorsqu'il traite la dimension de l'utilitarisme comme « ce moment où nous vivons ». La théorie des fictions permet à Lacan une avancée sur le Symbolique en relation avec la catégorie du Réel, et la plénitude de l'apport et de l'expression de la théorie des fictions sera donnée ultérieurement dans le séminaire *Encore*, après que l'élaboration des discours et de l'objet *a* aura permis à Lacan d'aller plus loin sur la question de la langue et du réel.

Mais il y a là également, autour de la question de la pensée utilitariste, une considération de l'économie politique, au point où l'économie politique s'extrait de la morale puisque la relation fondatrice de la spécificité économique (la circulation du bien produit) y est caractérisée dans sa dimension d'« utilisation de jouissance », qui se construit à partir des trois

⁵⁸ Cf. J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, 1959-1960, Editions du Seuil, coll. Le champ freudien, 1986. A cette référence s'ajoutent les deux conférences prononcées à Bruxelles les 9 et 10 mars 1960 et publiées sous le titre de *Discours aux catholiques*, Seuil, 2005 ainsi que deux textes plus tardifs : le «Compte rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique», in *Ornicar ?* n° 28, printemps 1984, Navarin, p. 7-18, et Le Séminaire, Livre XX, *Encore*, Editions du Seuil, 1972-1973, coll. Le champ freudien, 1975.

formes du manque d'objet travaillées par Lacan dans le séminaire *La relation d'objet*⁵⁹. La dimension de la possession d'un bien, son utilisation de jouissance, est donnée par la possibilité ainsi créée d'en priver l'autre.

De façon plus générale, prend place également dans ce séminaire tout un développement sur le « service des biens », que l'on peut considérer dans leur dimension économique, sur l'espace qui leur est réservé, respectivement dans l'éthique traditionnelle et dans l'éthique de la psychanalyse et sur l'écart existant entre ces deux commentaires.

Enfin dans ce séminaire⁶⁰ on trouve la réflexion de Lacan sur la culture qu'il développera et logicisera ensuite autour du lien social et des discours. On peut considérer que *Malaise dans la civilisation* (1930)⁶¹ constitue le cœur de *L'Éthique*, qui en serait en quelque sorte la relecture lacanienne. Cette parenté, Lacan la construit, la revendique, et il donne à cet ouvrage de Freud la dimension – qu'il n'avait pas à l'époque – de texte freudien essentiel. Dans ces deux textes – *Éthique* et *Malaise* –, on trouve une même dureté, un même choix de se situer hors de toute illusion sur un prétendu progrès social. Ce que Lacan met en relief – et ce qu'il déploiera dans *L'Éthique* –, c'est en effet la nouveauté de la « méditation » freudienne qui va résolument à l'encontre de toute

⁵⁹ J. Lacan, Le Séminaire, Livre III, *La relation d'objet*, 1956-1957, Éditions du Seuil, coll. Champ Freudien, 1994.

⁶⁰ Ce séminaire fait partie de la première période de l'enseignement lacanien, celle que Jacques-Alain Miller définit comme prenant « la forme d'un séminaire de textes freudiens » où « la validité de la structure de langage est vérifiée sur toute l'étendue du champ légué par l'expérience d'un demi-siècle », Cf. Jacques-Alain Miller : Article LACAN (Jacques) rédigé pour l'Encyclopedia Universalis en septembre 1979, repris dans *Ornicar ?* n° 25, p. 35-44.

⁶¹ Les textes freudiens qui constituent la trame des références de Lacan au cours de ce séminaire sont les textes de Freud sur la culture. Outre *Totem et Tabou* (1912) et *Moïse et le Monothéisme* (1934) qui traversent le séminaire, les deux grands pôles de ces références sont *l'Entwurf* (1895) - et son corollaire, le chapitre VII de la *Traumdeutung* (1900) - et *Malaise dans la civilisation* (1930). Ainsi Lacan promeut ces deux textes au rang de grands textes freudiens sur la culture, le premier présentant les germes et le second l'aboutissement de la réflexion de Freud sur la question : « comment la réalité se constitue-t-elle pour l'homme ? ». Alors que *l'Entwurf* est généralement considérée comme un texte sur une description technique de l'appareil psychique, Lacan lui donne ainsi une dimension d'ordre éthique, en en faisant une lecture de l'élaboration propre de Freud se confrontant à son expérience clinique.

pastorale. A son tour, ce séminaire constitue la « méditation » lacanienne sur notre civilisation.

Je procéderai en deux parties :

Tout d'abord, dans une première partie, que j'intitule « La loi morale : d'Aristote à Freud en passant par Bentham », j'essaie de retracer la façon dont il situe l'éthique de la psychanalyse dans l'histoire de l'éthique – ce que Freud n'a jamais fait – en en extrayant les principales articulations. Il s'agit donc là d'un apport de Lacan à partir de sa relecture de Freud. J'essaie de suivre ce cheminement à l'intérieur de l'histoire de l'éthique qui va d'Aristote à Freud en passant par Bentham, et de reprendre les principales étapes à partir desquelles Lacan met en lumière les deux points autour desquels la psychanalyse s'écarte de la philosophie morale – « l'originalité de la position freudienne en matière d'éthique » (Sém. VII, p. 20) – : la dimension de l'attrait de la faute et la question du Réel.

Dans une deuxième partie, je reprends les élaborations de Lacan dans ce séminaire autour du service des biens : d'abord, la construction de la notion de « l'utilisation de jouissance », ensuite, le débat éthique qui se pose autour du service des biens, et enfin les modalités du rapport à l'autre qui sont liées à l'utilitarisme. De la même façon que parler de la psychanalyse au niveau de l'éthique et non de la thérapeutique donne au débat quelque chose sur ce qui est l'essentiel (cf. *Discours aux catholiques*), l'économie politique, abordée au niveau du service des biens, donc de ce qui l'enracine dans sa dimension de philosophie morale, situe le débat au niveau de sa structure. Cette approche permet ainsi d'articuler ce qui, de structure, au niveau du service des biens, fait qu'il y a malaise dans la civilisation. Par ailleurs, au niveau théorique, elle préfigure – une fois que l'élaboration des concepts, notamment de l'objet a, et

la structuration de la catégorie du réel le permettront – l’abord ultérieur par Lacan de la question à partir des discours, c’est-à-dire, pour ce qui concerne l’économie politique, la configuration paradoxale du discours capitaliste.

A- LA LOI MORALE : D'ARISTOTE A FREUD VIA BENTHAM

Au cours des premières séances de *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan reconstruit ce qui constitue chez Freud le fondement de la loi morale en commençant par resituer l’élaboration freudienne dans l’histoire de la tradition éthique, dans la pensée sur la morale, ce qui vient combler une perspective que Freud n’a pas pris la peine de faire dans son oeuvre, comme il l’exprime lui-même :

« Il ne nous importe pas ici de rechercher dans quelle mesure, en posant le principe de plaisir, nous nous rapprochons de tel ou tel système philosophique historiquement datable ou même nous rattachons à lui. C’est en nous efforçant de décrire et d’expliquer les faits de l’observation quotidienne dans notre domaine que nous sommes parvenus à de telles hypothèses spéculatives. »⁶²

Lacan dira dans un écrit ultérieur, *Kant avec Sade*⁶³, que Freud a emprunté la brèche frayée dans l’identification du plaisir et du bien – identification prônée par la tradition de philosophie morale –, par le thème littéraire du XIX^e siècle dont la paternité est attribuée à Baudelaire et qui pose l’existence d’affinités étroites entre le bonheur et le mal.⁶⁴

⁶² S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), dans *Essais de psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, 2001, p. 48.

⁶³ J. Lacan, « Kant avec Sade » (1963), *Écrits*, 1966, p. 765-790.

⁶⁴ « Kant avec Sade », *op. cit.*, p. 765. Cf. Anne Le Bihan, *Être bien dans le mal. Baudelaire, Huysmans, Bataille*, coll. ...In Progress, Editions du Champ lacanien, 2001, qui présente ainsi p. 10-11 cette question qu’elle développe dans son ouvrage autour des trois auteurs Baudelaire, Huysmans et Bataille : « Le thème du mal, des affinités du bonheur dans le mal est, à la fin du XIX^e siècle, un thème

« Si Freud a pu énoncer *son* principe du plaisir sans avoir même à se soucier de marquer ce qui le distingue dans sa fonction dans l'éthique traditionnelle, sans plus risquer qu'il fût entendu, en écho au préjugé incontesté de deux millénaires, pour rappeler l'attrait préordonnant la créature à son bien avec la psychologie qui s'inscrit dans divers mythes de bienveillance, nous ne pouvons qu'en rendre hommage à la montée insinuante à travers le XIX^e siècle du thème du "bonheur dans le mal". »⁶⁵

Je m'appuierai essentiellement sur deux textes de Lacan, les premières leçons du séminaire *L'Éthique* et le texte du compte rendu de ce séminaire, du fait que ce dernier dispose d'un statut particulier, qu'il ne s'agit pas d'un texte définitif de Lacan, qu'on ne connaît pas exactement la date de sa rédaction et que différentes interpolations y ont été insérées plus tardivement par Lacan⁶⁶.

Le premier trait qu'on relève, c'est que le désir constitue la clef théorique centrale de ce séminaire. Lacan, dès l'ouverture, rappelle que le séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* se situe « dans le droit fil » de ses précédents discours et notamment de son séminaire de l'année précédente : *Le désir et son interprétation*. Le second trait, sur lequel Lacan insiste à la fois dans l'introduction du séminaire et dans le compte rendu, est la dimension privilégiée que présente cette réflexion sur l'éthique pour la mise à l'épreuve des catégories du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel.

« Ce qui se groupe sous le terme d'éthique de la psychanalyse nous permettra, plus que tout autre domaine, de mettre à l'épreuve les catégories

littéraire. La paternité en est généralement - tout au moins dans le champ des lettres françaises - attribuée à Baudelaire. Baudelaire constituerait ainsi l'origine à partir de laquelle s'effectuerait dans la littérature et la pensée ce que Lacan appelle "la montée insinuante" du thème du bonheur dans le mal. Et Bataille comme André Breton et le courant surréaliste, en incarnerait à la fois le sommet et le terme. »

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ J. Lacan, « Compte rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique », *Ornicar ? revue du Champ freudien*, janvier 1984, n° 28, p. 7-18. Il est précisé en exergue de ce texte que « Il est difficile pour l'instant de dater ce texte plus précisément que : début des années soixante ; les deux interpolations signalées par l'auteur sont vraisemblablement de la fin des années soixante (après 1968). Ces pages ne peuvent être considérées comme un écrit de Lacan ; le texte est évidemment inachevé ; mais c'est beaucoup plus qu'un brouillon. J.-A. M. »

à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'oeuvre de Freud, et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf. »⁶⁷

Je suivrai les grandes lignes du cheminement de Lacan dans le séminaire VII, en m'attachant notamment aux grandes références philosophiques auxquelles il arrime et articule son développement, c'est-à-dire Aristote avec *L'Éthique à Nicomaque* et Jeremy Bentham autour de l'utilitarisme et de la théorie des fictions :

« Freud ne vient là que comme un successeur. Mais il nous apporte une chose d'un poids inégalé qui change pour nous les problèmes de la position éthique à un point dont on n'a pas encore pris conscience. C'est pourquoi nous avons besoin de références [...].

Il faut bien les choisir, car nous n'allons pas mettre au premier plan tous les auteurs qui ont parlé de la morale. J'ai parlé d'Aristote, parce que je crois que *l'Éthique à Nicomaque* est le premier livre vraiment articulé, à proprement parler, autour du problème éthique. Comme vous le savez, il y en a eu bien d'autres, autour, avant, après, chez Aristote lui-même, qui mettent au premier plan le problème de plaisir. Nous n'allons pas mettre ici en fonction Épictète et Sénèque, mais nous aurons à parler de la théorie utilitariste, pour autant qu'elle est significative du virage qui aboutit à Freud. »⁶⁸

Je commencerai donc dans un premier temps à développer et reprendre les articulations de ce que Lacan détermine comme les lignes de force de l'expérience morale freudienne : la thèse de l'attrait de la faute et l'originalité d'un impératif moral qui ne se réduit pas à une référence sanctionnelle mais instaure l'émergence du sujet.

⁶⁷ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 9.

⁶⁸ *Ibid*, p. 46.

Je m'arrêterai ensuite sur la référence aristotélicienne de Lacan. Je retracerai comment Lacan prend appui sur Aristote pour amener en creux ce qui lui servira à élaborer son éthique :

1) une relativisation de la conception du Souverain Bien d'Aristote en lien avec le plaisir : une orientation liée à un discours particulier, celui d'une éthique de maître ;

et 2) un premier accès au réel, en faisant une analogie entre le principe de réalité de Freud et le syllogisme du désirable d'Aristote.

Dans une troisième partie, je retracerai comment, après ce démarquage face à Aristote, Lacan s'appuie sur Bentham, qu'il institue comme le moment d'une coupure dans ce qui fonde la pensée morale, moment précurseur de la pensée freudienne. Ainsi, avec la « chevillette » du langage, Bentham lui sert de référence positive pour asseoir sa conception du réel, du symbolique et de la loi morale et pour exprimer ce qui est l'apport freudien en terme d'éthique.

Enfin, une fois terminé ce travail sur la mise en perspective par Lacan de l'éthique de la psychanalyse freudienne, je reprendrai dans une quatrième partie ce qui constitue l'élaboration originale de Lacan : *das Ding*. Rendue possible par cette assise d'une catégorie du réel, et basée sur une libre lecture de *l'Entwurf*, elle vient achever ce que la critique du Souverain Bien d'Aristote, faite par Lacan, avait commencé : il n'y a pas de Souverain Bien, le seul bien qui pourrait être à cette place est interdit. Telle est la loi morale de la psychanalyse : l'interdit de l'inceste qui ouvre le sujet à la loi de la parole et de l'échange (et non le contraire comme chez Levi-Strauss).

A.1.- L'univers de la faute et le cercle imposé par l'expérience de la psychanalyse

La question de la faute touche profondément à l'expérience même de la psychanalyse. Ce point de vue est très largement partagé par l'ensemble des psychanalystes, et Lacan lui-même quand il établit cette constatation fait référence à un ouvrage qui, à l'époque, a eu un profond retentissement, celui d'Angelo Hesnard, *L'Univers morbide de la faute* (1949)⁶⁹. Cependant cette référence prend la question, comme l'indique explicitement le titre, par le biais de la dimension morbide de la faute, ce qui est de fait la dimension à partir de laquelle, en général, la psychanalyse se trouve confrontée dans sa pratique à l'univers de la faute. Lacan, quant à lui, introduit immédiatement la dimension fondamentale de la question, celle qui, en subvertissant l'approche de cette question de la faute, fonde la position freudienne :

« En fait, ce à quoi nous avons affaire, c'est rien de moins que l'attrait de la faute⁷⁰ ».

À travers ce mouvement et en repartant de la question de l'au-delà du plaisir et en l'orientant autour de celle du désir, il va commencer à mettre en place la question (ou la dimension ?) de la jouissance.

⁶⁹ Cf. les articles de *l'Évolution psychiatrique*. (Voir à la SPP).

⁷⁰ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 10.

1. Le désir et la loi

De quelle faute fondamentale, obscure et originelle s'agit-il dans cet attrait de la faute ? Freud, à deux grands moments de son oeuvre (au début et à la fin) nomme et définit une faute obscure et originelle qui serait à l'origine de la morale : la faute du meurtre du père et celle de la pulsion de mort.

« C'est entre ces deux termes que se tend chez Freud une réflexion, un progrès, dont nous aurons à mesurer les incidences exactes. »⁷¹

Mais ni l'expérience psychanalytique ni la théorie élaborée par Freud ne limitent l'expérience morale au sentiment d'obligation, au commandement, à la loi. Une autre dimension vient s'y adjoindre, une dimension de tendance, d'un « bien » qui engendre un idéal de conduite, la dimension du désir. C'est ce cercle du désir et de la loi, auquel est confronté le sujet, que l'expérience analytique découvre.

« C'est au point même que l'on peut dire qu'en somme, dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est de l'énergie du désir que se dégage l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme censure.

Ainsi quelque chose est fermé dans un cercle qui nous a été imposé, déduit de ce qui est la caractéristique de notre expérience. »⁷²

Lacan, dans la conférence qu'il fait à la Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles, les 9 et 10 mars 1960, devant un public non initié à la psychanalyse, exprime cette articulation en donnant le trait qui caractérise ce champ freudien dans lequel elle prend place : le langage.

⁷¹ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 11.

⁷² *Ibid.*, p. 11.

« Retenons que Freud est celui qui nous a apporté la notion que la culpabilité trouvait ses racines au niveau de l'inconscient, articulée sur un crime fondamental dont nul individuellement ne peut répondre, ni n'a à le faire. La raison, pourtant, est chez elle au plus profond de l'homme, dès lors que *le désir est échelle de langage articulé*, même s'il n'est pas articulable. »⁷³

Pour mieux comprendre cette intrication fondamentale du désir et de la loi qui le censure, et donc ce que cette intrication emporte en terme d'impossibilité d'un certain franchissement, Lacan resitue l'élaboration freudienne dans son contexte historique. Cette élaboration vient après l'échec de ce que Lacan désigne comme la philosophie de « l'affranchissement naturaliste du désir » expérimentée par les libertins au XVIII^e siècle. Cette recherche qui avait pour but d'émanciper le désir de toute entrave a échoué, et à l'issue de cette expérience :

« Nous ne nous trouvons pas devant un homme moins chargé de lois et de devoirs qu'avant la grande expérience critique de la pensée dite libertine. »⁷⁴

Freud part de ce constat d'échec de l'expérience des libertins, échec dont l'expérience analytique sur la perversion éclairera le caractère inéluctable. Lacan remarque en effet que les défis et les ordalies qui traversent les oeuvres des libertins – nommément celles de Sade et de Mirabeau – nous amènent à conclure au maintien par ces auteurs d'une adresse à Dieu.

« Celui qui se soumet à l'ordalie en retrouve au dernier terme les prémisses, à savoir l'Autre devant lequel cette ordalie se présente, le Juge en fin de compte de ladite. Il y a donc une proximité entre le ton des récits dans ces tentatives et l'analyse. »⁷⁵

⁷³ *Discours aux catholiques*, Seuil, 2005, p. 41-42, souligné par nous.

⁷⁴ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 12.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 12.

Ce ne sont donc pas les discours des libertins sur lesquels s'appuiera Freud, mais le discours des hystériques, « ces théoriciennes admirables », à travers lequel il découvre la perversion polymorphe de l'enfant et « qu'aux facettes de ce cristal se démontre la forme dont prend sa force le désir »⁷⁶. C'est à cette structure-là qu'il faut s'appuyer pour saisir l'articulation de l'attrait de la faute et du désir dans laquelle se tient le fondement de l'éthique de la psychanalyse.

C'est donc avec l'élaboration de la question du surmoi que Freud construit la théorisation particulière de la psychanalyse comme mise en regard de l'origine de la morale. Cette élaboration apparaît dans *Totem et Tabou*, traverse l'oeuvre de Freud en se développant et se complexifiant jusqu'à l'élaboration de la pulsion de mort dans *l'Au-delà du principe de plaisir*, et l'analyse de ses effets dans *Malaise dans la civilisation*.

Ce concept émerge donc dans la mythologie laïque que constitue *Totem et Tabou* – que Lacan interprète comme une reconstruction au sens de la reconstruction au cours de l'analyse – autour du meurtre originel du père, de ses attendus et de ses conséquences.

Ce que traduit cette mythologie est double :

D'une part, comme nous l'avons vu, « c'est la transformation de l'énergie du désir qui permet de concevoir l'origine de sa répression ». C'est du souhait de prendre la place du père de la horde que s'effectue le meurtre de ce père. C'est de ce meurtre même que s'instituent le surmoi ainsi que la loi de ne pas toucher à la femme du père à laquelle se soumettent les frères et la loi du père mort comme instituant le symbolique. On retrouve là le même processus que

⁷⁶ « Compte rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique », *op. cit.*, p. 8.

celui de l'échec de la tentative des libertins : la transgression même de la loi n'empêche pas que l'homme soit autant soumis à la loi après qu'avant.

Mais d'autre part, de façon inattendue et paradoxale, sur le mode de la *felix culpa*, c'est que du fait de cette transformation du désir engendrée par ce meurtre :

« la faute n'est pas seulement en cette occasion quelque chose qui s'impose à nous dans son caractère formel – nous avons tous à nous en louer, *felix culpa*, puisqu'elle est au principe d'une complexité supérieure, à quoi la dimension de la civilisation doit son élaboration. »⁷⁷

De cette traversée, prend forme l'élaboration du symbolique, de la loi, qui constitue le fondement de la civilisation : la mère est intouchable, l'interdit est l'interdit de l'inceste. Il y a effectivement passage de la nature à une complexité supérieure, la culture.

Cette dimension, c'est celle du rapport au signifiant, de la loi du discours.

« Quelque chose s'impose là dont l'instance se distingue de la pure et simple nécessité sociale – c'est à proprement parler ce dont j'essaie ici de vous permettre d'individualiser la dimension, sous le registre du rapport au signifiant, et de la loi du discours. »⁷⁸

C'est ce qu'on retrouvera en terme de fonction dans l'impossibilité d'aller rejoindre *das Ding* pour garder l'accès au langage. C'est ce qu'on retrouve aussi dans *Malaise dans la civilisation*, cette oeuvre majeure de Freud sur la question de la civilisation, écrite dans la maturité (1922), après *Au-delà du principe de plaisir* où il tire les conséquences pour l'homme dans la civilisation de l'action de la pulsion de mort.

⁷⁷ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 14.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.

« Vous y verrez, exprimé en formules saisissantes, qu'en somme, ce qui se passe dans les progrès de la civilisation, ce malaise qu'il s'agit de mesurer, se situe par rapport à l'homme – l'homme dont il s'agit en cette occasion, à un tournant de l'histoire où Freud lui-même et sa réflexion se logent –, très au-dessus de lui [...] [formule] déjà suffisamment éclairée par l'enseignement où je vous montre l'originalité de la conversion freudienne dans le rapport de l'homme au *logos*. »⁷⁹

2. *L'impératif moral de la psychanalyse (ou l'expérience morale)*

En ce qui concerne la désignation de l'impératif moral de la psychanalyse, on constate une évolution dans les propos et le ton de Lacan entre le moment où il prononce son séminaire – précisément dans la séance du 18 novembre 1959 et le moment où il rédige le compte rendu, – donc au début des années soixante, et en ce qui concerne les interpolations autour de 1968.

Dans la séance introductive du 18 novembre 1959, Lacan pose que l'apport de la psychanalyse, en terme d'expérience morale, ne peut pas être réduit à l'élaboration du surmoi.

« [L'expérience morale] n'est pas liée uniquement à cette lente reconnaissance de la fonction qui a été définie, autonomisée par Freud sous le terme de surmoi, et à l'exploration de ses paradoxes, à ce que j'ai appelé cette figure obscène et féroce sous laquelle l'instance morale se présente quand nous allons la chercher dans ses racines. »⁸⁰

Lacan met l'accent sur ce dévoiement que représente pour la psychanalyse une orientation ayant pour objectif un impératif moral. Il conclue sa séance introductive sur l'importance qu'il attache à l'approfondissement de la question du masochisme au cours de cette année de travail sur l'éthique. Il en fait un marqueur, un « signe sûr » d'un aboutissement du travail concernant les

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

perversions existantes, devant l'incapacité de la psychanalyse à innover véritablement sur la question éthique, avec l'invention d'une nouvelle perversion. Il insiste encore sur cette question au début de la leçon suivante, ramenant même son programme de l'année à une traversée de cette question morale omniprésente dans l'expérience de la psychanalyse qui va de l'impératif moral jusqu'au masochisme moral, « le plaisir que nous pouvons paradoxalement y prendre au second degré » qui en constitue le terme et le revers.

En effet l'expérience morale, que constitue « l'ascèse freudienne », comporte « aussi » l'impératif original de l'émergence du sujet. Face et à l'endroit même où viennent se situer les « impératifs souvent étranges, paradoxaux, cruels, qui lui sont proposés par son expérience morbide », c'est le *je* qui doit advenir.

« L'expérience morale dont il s'agit dans l'analyse est aussi celle qui se résume dans l'impératif original que propose ce qu'on pourrait appeler dans l'occasion l'acèse freudienne – ce *Wo es war Soll ich werden* [...] »⁸¹

Lacan cite alors, pour les critiquer mais aussi les discuter, trois des idéaux de la psychanalyse tels qu'ils sont énoncés à l'époque : l'idéal de l'amour humain, l'idéal de l'authenticité et l'idéal de la non-dépendance ou, dit-il, « plus exactement d'une sorte de prophylaxie de la dépendance ».

Alors que, dans ce premier temps, Lacan a associé d'une part la reconnaissance et l'exploration du surmoi et d'autre part l'émergence du sujet comme impératifs originaux de l'expérience analytique, dans le deuxième temps, il tranche et énonce comme impératif moral exclusif de la psychanalyse celui de l'émergence du sujet, – impératif dont il précisera dans le troisième

⁸¹ *Ibid.*, p. 16. Cf. également la XXXI^e conférence d'introduction à la psychanalyse de Freud : « La décomposition de la personnalité psychique » (1932).

temps des interpolations qu'il se fonde en logique – en y associant un rejet pur et simple des idéaux de la psychanalyse qui, dans une pastorale souvent dénoncée ensuite par Lacan, donnent le primat au surmoi en faisant disparaître l'impératif d'émergence du sujet sous l'apparente idéalisation d'un moralisme compréhensif.

Le ton employé par Lacan quant au versant de l'expérience analytique qui consiste à s'opposer au surmoi, se transforme, lors de la rédaction du compte rendu, en dénigrement de cette dimension, en moquerie :

« Allons-nous pour autant nous en tenir quittes quant à l'éthique, de la nourrir d'une mythologie laïque, dont le texte princeps est *Totem et Tabou*, même à la compléter d'une norme génétique, celle dont résulte la prétendue instance du *surmoi*, entité propice aux fabliaux allégoriques, voire aux scénarios de guignol. »⁸²

L'impératif de la psychanalyse est clairement affiché comme ne se situant pas dans le registre du surmoi, fût-ce quand celle-ci essaye d'en alléger l'envahissement pour le sujet. L'expérience morale de la psychanalyse est pensée dans un autre espace que celui de la morale traditionnelle et de la faute et y substitue une autre dimension.

« Comment pourrait se satisfaire d'aucune genèse (et moins encore d'une genèse imaginaire) une pratique qui ne s'avoue nullement pour déférer aux exigences dudit surmoi, dût-elle même s'employer à les circonscrire ?

N'a-t-elle pas su s'autoriser d'un autre impératif qui n'est pas, que nous sachions, clandestin. " *Wo es war, soll Ich werden*", dit en français : " Là où c'était, ce qu'est Je dois venir. " »⁸³

Ainsi Lacan ramène cette mise au premier plan du surmoi, au rang de la volonté qu'ont certains psychanalystes de vouloir faire le bien de leurs patients

⁸² J. Lacan, "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.*, p. 9.

⁸³ *Ibid.*, p. 9.

malgré les mises en garde de Freud. L'émergence du sujet, du *Je*, est l'impératif moral unique de la psychanalyse et ne lie plus les deux dimensions de l'expérience morale de la psychanalyse.

Lacan mentionne à nouveau, dans le compte rendu, les trois idéaux de la psychanalyse qu'il avait rappelés à l'entrée de son séminaire mais cette fois-ci sur un mode extrêmement ironique et critique vis-à-vis des idéaux de la psychanalyse officielle de l'époque (avec y compris des attaques personnelles).

Ainsi l'idéal de l'amour est critiqué pour « son flou » et « sa pudicité est fort suspecte d'être raccrocheuse », sinon il serait alors « imbécile », l'idéal de l'authenticité est caractérisé de « démasquage » n'empêchant pas les promesses mensongères telles que celle du bonheur par l'accession au stade génital par défaut théorique du concept de castration, quant au troisième, définitivement ramené à une « prophylaxie de la dépendance », il est assimilé au « conseil éducatif », au « recours à l'habitude ».

Ces idéaux ne sont plus considérés comme seulement insuffisants et à soumettre à la critique, mais comme des dévoiements de l'expérience freudienne⁸⁴.

Dans une des interpolations du *compte rendu du séminaire*, donc datée tardivement autour de 1968, on retrouve, de façon très épurée, l'énonciation du projet du séminaire sur l'éthique. La psychanalyse ne relève donc d'aucuns idéaux, elle se fonde en logique autour de la particularité de l'impératif de la psychanalyse qui est celui de l'émergence du sujet. Ce que Lacan énonce ainsi :

⁸⁴ Il faut noter que la rédaction de ce texte – notifié par J.-A. Miller comme rédigé au début des années 60 – se situe dans la période du conflit de Lacan avec l'IPA (Association de psychanalyse internationale). Ce conflit a entraîné fin 1963 la deuxième scission du mouvement psychanalytique en France, après celle de 1953, entraînant la dissolution de la SFP en 1964 et la formation par Lacan de l'EFP.

« [...] l'énoncé se précise de notre projet. C'est celui de l'éthique qui prendrait fonds d'une logique.

C'est logiquement, nous l'avons dit, qu'il faut entendre que cette éthique est introduite d'un énoncé particulier. Ce ne peut être que celui-ci, restât-il même hypothétique.

Il existe quelqu'un dont Je n'est plus à venir.

[...]

A cette question dont ne convient que la particularité, la psychanalyse n'a encore répondu qu'à proposer des idéaux. »⁸⁵

Il nous faut repasser par Aristote et poser l'écart entre Aristote et Freud pour comprendre comment vient s'y insérer Bentham.

A.2.- Freud et Aristote : la question du Souverain Bien et la question du réel

Si je reprends le développement de Lacan sur l'éthique d'Aristote et les grands points de ses écarts à Freud, c'est que c'est à partir de ces écarts que l'on peut comprendre comment Lacan fait référence à Bentham comme la «chevillette» qui permet de comprendre ces grandes étapes de l'éthique où a pu venir se loger l'éthique freudienne. Pour ce faire, il faut décomposer pas à pas.

Nous avons vu que Lacan énonce que pour situer l'éthique de la psychanalyse freudienne dans l'histoire de l'éthique et mettre en lumière qu'elle constitue le moment d'une innovation dans la tradition, et en quoi consiste cette innovation, la référence à Aristote est essentielle. Ainsi, Lacan enracine l'éthique freudienne dans la philosophie antique au sens où l'expérience freudienne et la philosophie antique partagent le fait d'inscrire le désir et non pas la seule obligation morale à la base de l'éthique :

⁸⁵ J. Lacan, "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.*, p.10 (paragraphe annoncé par J.-A. Miller comme étant des interpolations).

« Car c'est de là qu'il [Freud] est parti, ou plutôt reparti, du pas antique de la philosophie : à savoir que l'éthique ne saurait relever de l'obligation pure. L'homme en son acte tend vers un bien. L'analyse remet en faveur le désir au principe de l'éthique. La censure même, seule d'abord à y figurer la morale, y puise toute son énergie. Il n'y aurait pas d'autre racine de l'éthique. »⁸⁶

Mais en même temps qu'il prend appui sur Aristote dans le premier temps de son élaboration autour de l'éthique, Lacan s'en démarque, ce que Vannina Micheli-Rechtman note dans son article que nous reprendrons également au cours de ce développement sur Lacan et Aristote :

« Mais il utilise Aristote comme référence négative au sens où l'entend P.-L. Assoun, c'est-à-dire que cette sorte d'usage négatif a lui-même une positivité puisqu'il est requis pour formuler la position de Lacan. »⁸⁷

C'est donc en dégageant les écarts entre les pensées freudienne et aristotélicienne, et en prenant appui sur ce qu'il considère être le défaut de la théorisation aristotélicienne, que Lacan marque en quoi la position freudienne est singulière.

Pierre-Christophe Cathelineau, dans son ouvrage *Lacan, lecteur d'Aristote : Politique, Métaphysique, Logique*, reprend et commente de façon très fouillée l'ensemble des références faites par Lacan à Aristote dans l'ensemble de son enseignement. Lui aussi pose que Lacan a utilisé Aristote « pour étayer ses propres théories », mais il met en lumière un autre aspect de l'usage fait par Lacan d'Aristote que cet « usage négatif ». Ce qu'il met ainsi en relief, c'est le fait qu'il faut prendre au pied de la lettre le fait que Lacan se comporte en « lecteur » et non en herméneute d'Aristote, mais en lecteur qui permet une redécouverte du dire d'Aristote :

⁸⁶ J. Lacan, "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.*, p. 8.

⁸⁷ Cf. p. 83, Vannina Micheli-Rechtman, "Aristote et la question du réel dans l'éthique", *Revue du Littoral, Ecritures lacaniennes*, n° 36, octobre 1992, EPEL, p. 83-95

« Cette lecture ne résulte que de ce que dit Aristote, même si elle n'ignore pas le sens de ce qu'il dit. Elle ne prétend pas révéler ce qu'il convient de lire entre les lignes, elle est seulement à l'écoute d'un dire que les commentaires classiques ont parfois pu recouvrir. De ce point de vue le souhait de Lacan est de retrouver, au-delà de l'héritage des commentateurs, la fraîcheur d'une parole prononcée et mise par écrit. »⁸⁸

Le cheminement lacanien à partir de l'éthique aristotélicienne, qu'on peut suivre à différents moments distincts au cours du séminaire⁸⁹, se fait autour de deux grandes lignes de réflexions, au travers desquelles Lacan déploie différentes dimensions des champs du désir et du plaisir chez Aristote et de leur articulation. Ceci lui permet de détacher, à partir de divers développements, les écarts présentés par ces catégories chez Aristote et Freud.

1- Les questions du plaisir et du désir chez Aristote et Freud et leurs écarts : chez Aristote, le Souverain Bien vient à la place de l'idéal d'une éthique du maître, et chez Freud il n'y a pas de Souverain Bien ; le champ aristotélicien du désir est mutilé des perversions ; quant à l'usage commun du terme de plaisir par Freud et Aristote, il est qualifié par Lacan d'« homonymie » dans le compte rendu sur le Séminaire de l'Éthique.⁹⁰

2- La proximité existant entre d'une part l'appareil qui forme le principe de réalité chez Freud dans l'*Esquisse* et d'autre part le « syllogisme du désirable » chez Aristote. Ce rapprochement ouvre une première perspective sur la nouveauté que présente la question du réel chez Freud, question qui sera ensuite développée à partir de la théorie des fictions de Bentham.

⁸⁸ P.- C. Cathelineau, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹ (Préciser les différentes références sur Aristote)

⁹⁰ J. Lacan, "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.*, p. 11.

1. Le Souverain Bien, une éthique de maître, l'orthos logos et la loi selon Lacan (le Je doit advenir)

Dès la première Leçon de son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, après avoir rappelé l'éclairage, mis par l'expérience freudienne, sur la théorisation de la sexualité infantile autour de son caractère de perversion polymorphe, Lacan postule que les articulations de la question éthique chez Aristote, notamment dans *l'Éthique à Nicomaque*, « l'ouvrage qui, de cette éthique aristotélicienne, donne la forme la plus élaborée »⁹¹, permettent par comparaison, par différence, de dégager ce qui caractérise la nouveauté, l'originalité de l'éthique freudienne. Il fait cette mise en relief à partir de deux points : tout d'abord l'éthique aristotélicienne est une éthique où le champ du désir est amputé des perversions ; ensuite cette éthique est une éthique de maître qui procède de la règle de *l'orthos logos*, de la règle droite.

L'exclusion des perversions du champ de l'éthique aristotélicienne

Déjà, lors de la première séance de son séminaire de l'année précédente, consacré au *désir et son interprétation*⁹², Lacan commence par remettre la libido, c'est-à-dire l'énergie psychique du désir, au centre de la théorie analytique ; il rappelle que si, chez Freud, à l'origine, la libido est orientée sur la recherche du plaisir, désormais dans les théories modernes de la psychanalyse la libido est considérée comme orientée par un objet, « un objet qui lui serait en quelque sorte prédestiné »⁹³, l'objet génital, ce qui abolit la fonction du désir en tant que le désir exprime un certain rapport du sujet au signifiant. C'est alors que Lacan souhaite reprendre ce qu'en ont dit les

⁹¹ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 13.

⁹² Leçon du 12 novembre 1958, p. 15-16 dans la version de l'ALI.

⁹³ *Ibid*, p. 13.

philosophes, car il juge que la position que ceux-ci ont défendue est très représentative des coordonnées du débat (recherche du plaisir, recherche de l'objet) qui traverse alors la psychanalyse. Pour lui, la tradition hédoniste constitue la base de la morale dans la tradition philosophique. Elle élève le plaisir au rang du Souverain Bien car elle postule de fait une équivalence entre le plaisir et l'objet « au sens où l'objet est l'objet naturel de la libido »⁹⁴. Or, l'expérience psychanalytique ne cesse pas de contredire cette adéquation entre le plaisir et le bien.

Chez Aristote également, poursuit Lacan, on retrouve cette identification du plaisir et du bien, mais cette identification est rendue possible car elle prend place dans un contexte très particulier, celui d'une éthique de maître :

« C'est assurément quelque chose qui n'arrive à réaliser cette identification du plaisir et du bien qu'à l'intérieur de ce que j'appellerai une éthique de maître, ou quelque chose dont l'idéal flatteur, les termes de la tempérance ou de l'intempérance, c'est-à-dire de quelque chose qui relève de la maîtrise du sujet par rapport à ses propres habitudes. Mais l'inconséquence de cette théorisation est tout à fait frappante. »⁹⁵

L'« inconséquence » de cette théorisation aristotélicienne qui, de fait, relève d'une « optique moralisante » est une amputation du champ du désir dont est exclue la « bestialité », c'est-à-dire tous les désirs qui franchissent « une certaine limite qui est précisément la limite de la maîtrise et du moi »⁹⁶. A ce moment-là déjà, Lacan indique que cette « bestialité » a à voir avec ce que la psychanalyse désigne comme les perversions. Un autre effet de cette inconséquence est l'irresponsabilité dont bénéficient les maîtres face à toutes les perversions, du fait que celles-ci, par un a priori théorique, sont extérieures à

⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

l'éthique, ce que Lacan épingle ironiquement au passage comme « une conception à cet égard singulièrement moderne »⁹⁷.

C'est à partir de ce point d'amputation du champ du désir, en précisant pourquoi il présente un intérêt particulier pour apprécier ce qui est en jeu dans l'éthique freudienne – c'est-à-dire comment la question du désir, qui en constitue le centre, peut se formuler –, que Lacan réintroduit la réflexion d'Aristote sur l'éthique, dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*. Lacan reprend son argumentation de l'année précédente en insistant cette fois-ci sur l'écart entre cette mise des perversions hors champ de l'éthique, faite par Aristote, et l'expérience freudienne pour laquelle, à l'opposé, ce pan des désirs touche à ce qui fait le cœur même de l'éthique freudienne, « le corps des désirs sexuels », et qui est donc au centre du travail qu'il fera sur l'éthique, cette année-là, dans son séminaire.

« Pour Aristote, en effet, s'agissant d'un certain type de désirs, il n'y a pas problème éthique. Or, ces désirs-là ne sont rien de moins que les termes promus au premier plan par notre expérience. Un très grand champ de ce qui, pour nous constitue le corps des désirs sexuels est tout bonnement classé par Aristote dans la dimension des anomalies monstrueuses – c'est du terme de bestialité qu'il use à leur propos. Ce qui se passe à ce niveau ne ressortit pas d'une évaluation morale. Les problèmes éthiques que pose Aristote [...] se situent tout entiers ailleurs. »⁹⁸

On retrouvera cette même insistance sur l'écart de la place où Aristote et Freud situent respectivement les désirs sexuels, donc de leur délimitation du champ de l'éthique, dans le *Compte rendu* où Lacan parle ainsi de la perversion.

« N'en retenons que ce par quoi elle nous désaccorde de ce geste d'écart par quoi un Aristote peut se tenir pour libéré sur le plan théorique du fait

⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁸ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 13-14

pourtant patent, peut-être plus à son époque qu'à la nôtre, des excès à quoi tel tyran peut donner figure publique, en les reléguant au rang du bestial.

Notre savoir, les épinglant de la dimension du sadique, nous somme de marquer leur place dans le corps du sexuel. »⁹⁹

*Et second point, chez Aristote les questions éthiques relèvent d'une tout autre dimension que celle du « corps du sexuel »*¹⁰⁰.

Dans l'introduction de son article, Vannina Micheli-Rechtman résume parfaitement ce point, en précisant la dimension à l'intérieur de laquelle s'inscrit l'éthique freudienne.

« Lacan tente en effet de démystifier une éthique aristotélicienne du Bien, qui renverrait à un idéal humain du côté du discours du maître ; *l'orthos logos* aristotélicien, c'est-à-dire la règle droite, n'est pas compatible avec une pensée de la loi au sens de Lacan. »¹⁰¹

En effet, à la loi morale qui de fait sous-tend l'éthique chez Aristote en s'appuyant sur la règle de *l'orthos logos*, la règle du discours droit, Lacan oppose le désir qui sous-tend l'éthique chez Freud, loi qui doit prendre en compte l'au-delà du principe de plaisir.

Reprenons la citation de Lacan dans le séminaire sur *Le désir et son interprétation* que nous avons utilisée précédemment en nous centrant maintenant sur la première phrase de cette citation, celle où Lacan développe la question de l'identification du plaisir et du bien chez Aristote à l'intérieur d'une éthique de maître :

« C'est assurément quelque chose qui n'arrive à réaliser cette identification du plaisir et du bien qu'à l'intérieur de ce que j'appellerai une

⁹⁹ J. Lacan, "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.*, p. 9

¹⁰⁰ Cf. Jacques Lacan à propos de la perversion dans "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.*, p. 9,

¹⁰¹ Vannina Micheli-Rechtmann, *op. cit.*, p. 83.

éthique de maître, ou quelque chose dont l'idéal flatteur, les termes de la tempérance ou de l'intempérance, c'est-à-dire de quelque chose qui relève de la maîtrise du sujet par rapport à ses propres habitudes. »¹⁰²

L'éthique d'Aristote est une éthique de maître, celle du maître antique, comme Lacan le précise et y reviendra lorsqu'il présentera l'utilitarisme, et c'est à l'intérieur de ce contexte historique particulier qu'il faut apprécier cette éthique aristotélicienne. Déjà Lacan précise que l'appréciation du rapport maître-esclave dans l'Antiquité est très différente, presque d'une autre nature que celle de la perspective hégélienne et que le maître antique n'est pas une « brute héroïque » mais « une présence, une condition humaine liée d'une façon beaucoup moins étroitement critique à l'esclave »¹⁰³. Pierre-Christophe Cathelineau va jusqu'à dire que, pour Lacan, ce ne sont pas les personnes du maître et de l'esclave que Lacan considère chez Aristote « mais des signifiants de la maîtrise et du savoir asservi ; ils constituent dans la cité les positions et les conduites du maître et de l'esclave, comme une donnée irréductible du langage »¹⁰⁴. Ce maître aristotélicien correspond à une sorte d'idéal type privilégié de l'oisif, engagé dans un idéal de contemplation et cherchant en conséquence à s'exempter de toute activité laborieuse. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'éthique aristotélicienne, comme orientée par cette idéalisation de la contemplation.

Chez Aristote, l'éthique relève d'une tout autre dimension que celle du « corps du sexuel », l'éthique se réfère à « un ordre non contesté qui définit la norme d'un certain caractère, [*éthos*] ». Le sujet se soumet à cet ordre par une habitude (*l'èthos*), ce caractère de l'habitude constituant un trait discriminant des êtres vivants et particulièrement des humains, puisque, exemples pris par

¹⁰² J. Lacan, Séminaire VI, *Le désir et son interprétation.*, p. 15.

¹⁰³ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁴ P.-C. Cathelineau, *op. cit.*, p. 12.

Aristote, la pierre ne peut prendre l'habitude de tomber vers le haut quand on la lance, ni le feu de descendre au lieu de monter¹⁰⁵. Pierre-Christophe Cathelineau synthétise ainsi le chapitre I^{er} du Livre II de *l'Éthique à Nicomaque*, consacré à la vertu :

« Les facultés sensibles passent naturellement de la puissance à l'acte. Les vertus, elles, ne deviennent trait de caractère qu'à force d'exercice. Le passage, si fondamental chez Aristote, de la puissance à l'acte exige que soient consolidées les dispositions naturelles dès le plus jeune âge afin que l'habitude soit orientée vers la vertu et non vers le vice. »¹⁰⁶

Le discours qui pourvoit à la conformisation du sujet à l'ordre cosmique est *l'orthos logos*, ce qui est généralement traduit par la « droite règle » et que Lacan traduit par le « discours droit » et qui constitue la règle à laquelle, dans l'action, l'homme tend foncièrement à se référer.

« Et cet ἦθος, il s'agit de l'obtenir conforme à l'ἔθος, c'est-à-dire à un ordre qu'il faut rassembler, dans la perspective logique qui est celle d'Aristote, en un Souverain Bien, point d'insertion, d'attache, de convergence, où l'ordre particulier s'unifie dans une connaissance plus universelle, où l'éthique débouche dans une politique, et au-delà dans une imitation de l'ordre cosmique. Macrocosme et microcosme sont supposés au principe de toute la méditation aristotélicienne.

Il s'agit donc d'une conformisation du sujet à quelque chose qui, dans le réel, n'est pas contesté comme supposant les voies de cet ordre. »¹⁰⁷

¹⁰⁵ Cf. J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 19-20 «[...] l'éthique de l'analyse [...] comporte l'effacement, la mise à l'ombre, le recul, voire l'absence d'une dimension [...] c'est l'habitude, la bonne ou la mauvaise habitude.

C'est là quelque chose à quoi nous nous référons d'autant moins que l'articulation de l'analyse s'inscrit dans des termes tout différents – les trauma et leur persistance. [...] l'essence même de l'inconscient s'inscrit dans un autre registre que celui sur quoi, dans *l'Éthique*, Aristote lui-même met l'accent d'un jeu de mots, ἔθος/ἦθος.

Il y a des nuances extrêmement subtiles que l'on peut centrer sur le terme de caractère. L'éthique dans Aristote est une science du caractère. Formation du caractère, dynamique des habitudes – plus encore, action en vue des habitudes, dressage, éducation. Il vous faut parcourir cette oeuvre si exemplaire, ne serait-ce que pour mesurer la différence des modes de pensée qui sont les nôtres avec ceux d'une des formes les plus éminentes de la réflexion éthique.»

¹⁰⁶ P.-C. Cathelineau, op. cit., p. 34.

¹⁰⁷ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 31.

On mesure l'écart avec Freud pour qui, dans *Malaise dans la civilisation*, rien dans l'univers n'est préparé pour le bonheur de l'homme que ce soit dans le macrocosme ou le microcosme.

« Cela est le point tout à fait nouveau. La pensée d'Aristote concernant le plaisir comporte que le plaisir a quelque chose qui n'est pas contestable, et qui est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que, s'il y a chez l'homme quelque chose de divin, c'est son appartenance à la nature.

[...] Pour Freud, tout ce qui va vers la réalité exige je ne sais quel tempérament, baisse de ton, de ce qui est à proprement parler l'énergie du plaisir. »¹⁰⁸

Nous y reviendrons plus loin, à propos de Bentham, en reprenant l'articulation que Lacan établit entre l'écart existant entre Aristote et Freud et le préalable qui lui avait ouvert la voie : l'écart initialement introduit par la pensée utilitariste¹⁰⁹.

Déjà, Lacan amorce cette articulation à partir d'une difficulté logique à l'intérieur de l'éthique aristotélicienne – de « l'obstacle d'un certain réel »¹¹⁰ –, la question de la permanence de l'intempérance. C'est en distinguant une des tentatives d'Aristote de solutionner cette aporie : « un certain syllogisme du désirable », qu'il développe cette question en tant qu'elle représente un enjeu pour la psychanalyse.

¹⁰⁸ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁹ Cf. J. Lacan, "Compte rendu du séminaire de *L'Éthique*", *op. cit.* p. 11.

¹¹⁰ P.-C. Cathelineau, *op. cit.*, p. 31.

2. Le plaisir et la question du réel

Dès l'ouverture de son séminaire, Lacan l'avait annoncé, cette année de travail sur l'éthique allait « mettre à l'épreuve » les trois catégories du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel :

« Ce qui se groupe sous le terme d'éthique de la psychanalyse nous permettra, plus que tout autre domaine, de mettre à l'épreuve les catégories à travers lesquelles, dans ce que je vous enseigne, je crois vous donner l'instrument le plus propre à mettre en relief ce que l'oeuvre de Freud, et l'expérience de la psychanalyse qui en découle, nous apportent de neuf. »¹¹¹

Rappelons l'importance de la triade du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, en nous appuyant sur l'ouvrage d'Alain Vanier sur *Lacan* qui fait de cette trilogie la ligne de force, la trame même de son ouvrage à partir de laquelle est mise en relief la dimension subversive pour la psychanalyse de la pensée lacanienne. Il considère l'année 1953 comme une année fondamentale et fait référence notamment à deux textes fondateurs de Lacan : «Fonction et champ de la parole et du langage», le rapport au Congrès de Rome de septembre 1953, où Lacan affirme que « la loi de l'homme est la loi du langage »¹¹², et également un texte moins généralement repris, du 8 juillet 1953, « Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel », texte prononcé à la Société Française de Psychanalyse qui venait d'être créée en rupture avec la SPP. Dans cette conférence, Lacan introduit les trois registres du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, qu'il définit comme « les registres essentiels de la réalité humaine » et, comme le précise Alain Vanier, « l'exploration des champs que recouvrent ces

¹¹¹ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 9.

¹¹² Alain Vanier, *Lacan*, Les Belles Lettres, coll. Figures du Savoir, 2000, p.21

registres sera l'entreprise de Lacan »¹¹³, que ce dernier développera et remaniera inlassablement jusqu'à la fin de son enseignement.

Alain Vanier précise qu'en 1953 – et pour une période qu'on peut dater jusqu'au début des années soixante –, c'est autour du Symbolique que s'organisent les deux autres catégories.

« Le *Réel* est, à cette époque, défini comme la part qui nous échappe. Part qui, si elle n'échappait pas à Freud, restait hors de sa prise et de sa portée. C'est l'introduction du *Symbolique* qui remanie et fonde les deux autres concepts. L'accent est mis sur ce registre-là en 1953 pour rendre compte de "l'efficacité de cette expérience qui se passe tout entière en paroles" ».¹¹⁴

On peut penser que ce moment culmine avec la référence à Bentham, dont la théorie des fictions donne en quelque sorte son origine théorique à cette catégorie du Symbolique.

Le plaisir au centre de l'éthique d'Aristote

La question du plaisir occupe une place centrale chez Aristote comme chez Freud. Cependant, Lacan développe ce parallèle tout en posant la question si, chez l'un et l'autre, la fonction du plaisir est la même ou si le terme de plaisir utilisé par les deux auteurs doit être considéré comme une homonymie.

Pour Pierre-Christophe Cathelineau, c'est là aussi un des côtés précurseurs et originaux de Lacan d'avoir mis en avant la place essentielle occupée par le plaisir dans l'éthique d'Aristote. Il consacre l'ensemble du premier chapitre de

¹¹³ *Ibid.*, p. 16

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 18

son ouvrage à cette question du plaisir chez Aristote et il fait l'hypothèse que Lacan, en mettant en relief le fait qu'Aristote amène le plaisir « au centre même du champ de sa direction éthique », dimension qui était à l'époque négligée par les commentateurs, se montre non seulement un lecteur original d'Aristote mais peut être considéré comme « le précurseur inspiré d'un courant de l'exégèse aristotélicienne contemporaine »¹¹⁵. On retrouve à propos d'Aristote cette dimension fondatrice de la lecture lacanienne qu'on observe également dans ce séminaire pour *Malaise dans la civilisation* et *l'Esquisse*.

Pour Lacan :

« Dans Aristote, le problème est celui d'un bien, d'un Souverain Bien. Nous aurons à mesurer pourquoi il tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir, de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours. »¹¹⁶

Sur les dix livres qui composent *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote en consacre deux à la question du plaisir : le livre VII, « L'intempérance et le plaisir », et le livre X, « Le plaisir et le vrai bonheur ». Nous avons déjà vu comment, dans le livre VII, la mise hors du champ de l'éthique des plaisirs pervers amputait le champ du désir, chez Aristote, de l'ensemble des perversions, à l'opposé de l'éthique freudienne.

Là, nous allons voir comment, à l'intérieur même du champ de l'éthique aristotélicienne, et malgré le contexte de cette éthique de maître régie par la règle de *l'orthos logos*, du discours droit, un problème subsiste chez Aristote : celui de l'intempérance.

¹¹⁵ P.- C. Cathelineau, *op. cit.*, p. 21. Pour l'ensemble de ce paragraphe sur le plaisir chez Aristote et Lacan, nous nous appuyons sur le travail de Cathelineau.

¹¹⁶ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p 21.

Pierre-Christophe Cathelineau accorde une grande importance au fait que Lacan mette l'accent sur le fait, essentiel pour lui, qu'Aristote, s'opposant à Speusippe qu'il critique dans le livre VII, n'admet pas la définition du plaisir comme un état passif et considère au contraire le plaisir comme un marqueur de l'accomplissement. Lacan considère donc l'éthique d'Aristote comme une éthique du plaisir. C'est ainsi qu'avant de présenter le principe de plaisir chez Freud (pris dans le couple principe de plaisir/principe de réalité), Lacan, reprenant la présentation d'Aristote sur l'articulation du plaisir et du bonheur¹¹⁷, présente ainsi :

« D'autres, avant Freud ont parlé du plaisir comme d'une fonction directrice de l'éthique. Non seulement Aristote en fait cas, mais il ne peut pas ne pas l'amener au centre même du champ de sa direction éthique. Qu'est-ce que le bonheur, s'il ne comporte pas la fleur du plaisir ? Une part importante de la discussion de l'*Éthique à Nicomaque* est faite pour remettre à sa place la véritable fonction du plaisir, amenée, très curieusement d'ailleurs, de manière à en faire un état qui n'est pas simplement passif. Le plaisir dans Aristote est une activité, comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse – c'en est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi le signe de l'épanouissement d'une action, au sens propre de l'*ἐπέργεια*, terme où s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin. »¹¹⁸

Ainsi, comme nous l'avons vu avec l'exclusion des perversions du champ de l'éthique, les plaisirs chez Aristote ne se situent pas en relation avec les plaisirs sexuels mais « ils apparaissent à la conclusion d'un acte qui y trouve là une seconde fin, un parachèvement »¹¹⁹.

¹¹⁷ Aristote, *Ethique*, Livre X, IV, 8, p. 300 : «Le plaisir parachève l'activité qui se déploie, non pas à la manière d'une disposition ou d'une qualité inhérente, mais à la manière d'un ornement qui s'ajouterait de surcroît, comme la beauté pour ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse.»

¹¹⁸ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 36.

¹¹⁹ P.-C. Cathelineau, op. cit., p. 24.

L'intempérance et le syllogisme du désirable

Pour Lacan, le problème de l'intempérance constitue en grande partie la matière de la réflexion d'Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* :

« [...] si la règle de l'action est dans l'ὀρθὸς λόγος, s'il ne peut y avoir de bonne action que conforme à celle-ci, comment se fait-il que subsiste ce qu'Aristote articule comme l'intempérance ? Comment se fait-il que dans le sujet les penchants aillent ailleurs, comment cela est-il explicable ? »¹²⁰

Aristote cherche donc à établir comment se nouent l'intempérance et le défaut de droiture du discours chez le maître dont le discours droit constitue justement la dimension essentielle. Parmi les solutions que propose Aristote face à cette question, Lacan en distingue une, qu'il dénomme celle du syllogisme du désirable¹²¹ et qu'il décrit ainsi :

« Au côté de la proposition universelle – il faut goûter à tout ce qui est doux –, il y aurait une mineure particulière, concrète – ceci est doux. Et ce serait dans l'erreur que pourrait comporter le jugement particulier de cette mineure que résiderait le principe de l'action erronée. En quoi ? Justement en ceci, que le désir, en tant qu'il est sous-jacent à la proposition universelle,

¹²⁰ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 31.

¹²¹ Voici le texte original d'Aristote, traduction J. Tricot, VRIN, Livre VII, 5, p. 356-357 : « De plus, voici encore de quelle façon, en nous plaçant sur le terrain des faits, nous pouvons considérer la cause de l'intempérance. La prémisse universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception dès lors est maîtresse. Or quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans le cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement. Soit, par exemple les prémisses : *il faut goûter à tout ce qui est doux*, et *ceci est doux* (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. Quand donc, d'un côté, réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter [on peut l'énoncer : *Tout ce qui est doux ne vaut rien pour la santé*], et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que *tout ce qui est doux est agréable* et que *ceci est doux* (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors, si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisqu'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps) : il en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle en quelque sorte ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle. »

ferait surgir le jugement erroné concernant l'actualité du prétendu doux vers lequel l'activité se précipite. »¹²²

Pierre-Christophe Cathelineau fait un long commentaire, précis et détaillé, de l'usage que fait Lacan de ce syllogisme du désirable. Ce qu'il met en relief, c'est, pour Lacan, la place qu'occupe le désir dans ce syllogisme. Là où, pour les « interprétations intellectualistes », c'est par accident que l'intempérant agit en contradiction avec la règle droite du fait de la survenue indépendante de la mineure « ceci est doux », pour Lacan, la présentification de la mineure « ceci est doux » n'est pas indépendante, c'est du fait du « désir en tant qu'il est sous-jacent à la proposition universelle » que ce jugement en vient à être formulé.

« [...] le désir singulier de l'intempérant cause l'opinion universelle fausse. Elle-même se traduit sous la forme d'une autre règle et induit l'idée d'une actualité du doux, et cette actualité supposée du doux, causée par le désir, fait que l'activité se précipite vers la jouissance de l'objet ainsi promis. [...] de l'accident, pourrait-on dire, il fait l'"essentiel" là où Aristote continue de n'admettre que la droite règle. [...] De l'*Esquisse*, et d'ailleurs de la suite de l'oeuvre de Freud, Lacan extrait un terme central chez Freud. Il lui permet d'éclairer le passage sur l'intempérance, c'est le *Wunsch*. Il a le caractère impérieux de ce "souhait" qu'il situe dans l'inconscient. Il ne saurait être jugé du dehors, par exemple à partir de l'éthique des habitudes proposée par Aristote. »¹²³

L'intempérant, une préfiguration du principe de réalité ?

« Pour le psychanalyste, Aristote a manifestement l'intuition de ce *Wunsch* à travers le désir de celui qui se précipite vers le "doux" qu'il suppose à tort. Mais là où Aristote prend appui sur un idéal de dressage pour disqualifier cet appétit et cette précipitation énigmatique, Lacan à la

¹²² J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 39.

¹²³ P.-C. Cathelineau, op. cit., p. 40.

suite de Freud y voit la relation fondamentale du principe de plaisir au principe de réalité et leur radicale dysharmonie. »¹²⁴

De fait, Lacan met en relation ce syllogisme du désirable avec l'articulation effectuée par Freud entre le principe de plaisir et le principe de réalité dans l'*Esquisse*, d'une façon qui explicite cette formule qu'il avait eue précédemment, disant que sous sa formalisation d'élucubration « farfelue » d'une apparente psychologie, l'*Esquisse* était en fait une éthique. Il dit même alors que c'est probablement en assistant aux cours de Brentano sur Aristote que s'est développée chez Freud cette élaboration :

« Nous ne pouvons manquer de penser que Freud, qui avait assisté en 1887 [en fait cette date n'est pas possible, probablement 1876 selon Cathelineau, note 94, p. 348] au cours de Brentano sur Aristote, transpose ici, dans la perspective de sa mécanique hypothétique, l'articulation proprement éthique du problème – certes d'une façon purement formelle, et avec un accent complètement différent. »¹²⁵

A partir du syllogisme du désirable d'Aristote, Lacan expose précisément ce qui fait l'écart fondamental entre l'éthique aristotélicienne et l'éthique freudienne. Dans la conception aristotélicienne, on a affaire à une éthique qui prône une loi morale où la rectitude de l'éducation et du comportement suffirait à assurer des comportements individuels harmonieux s'agrégeant en une harmonie collective, mais ceci avec une première hypothèse qui restreint conceptuellement la catégorie des plaisirs, dont sont exclus les plaisirs pervers, et avec une seconde hypothèse qui postule de fait que les comportements intempérants tel celui décrit dans le syllogisme du désirable ont pour unique cause le caractère « non droit » du discours qui les provoque. C'est « l'orthos » du discours qui est au chef du comportement éthique. L'éthique d'Aristote

¹²⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹²⁵ J. Lacan, Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 39-40.

serait donc plutôt du côté du service des biens, d'un certain utilitarisme, en tout cas, dit Lacan, elle correspond à une certaine loi morale encore en fonction à l'heure actuelle et qui montre à quel point l'éthique freudienne a fait subversion.

Dans la conception freudienne, la droiture potentielle du discours qui se tient au niveau du principe de plaisir est à mettre entre guillemets d'ironie, car ce discours-là est celui de l'au-delà du principe de plaisir, et c'est cette articulation particulière du langage qui structure l'inconscient.

« Si Freud reprend donc les articulations logiques, syllogistiques, qui ont toujours été mises en exercice par les éthiciens dans le même champ, c'est en leur donnant une tout autre portée. Pensons à cela pour l'interpréter dans son véritable contenu, qui est celui-ci et que je vous enseigne – l'ὄρθος λόγος dont il s'agit pour nous, ce ne sont justement pas des propositions universelles, c'est la façon dont je vous apprends à articuler ce qui se passe dans l'inconscient, c'est le discours qui se tient au niveau du principe de plaisir.

C'est par rapport à cet ὄρθος, entre guillemets d'ironie, que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible. »¹²⁶

C'est du côté du « logos » que se joue l'éthique de la psychanalyse. Pour Lacan, l'éthique freudienne est une éthique du tragique.

« [...] ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présentifie le réel – le réel comme tel, le poids du réel.

Thèse qui peut paraître à la fois vérité triviale et paradoxe. Ma thèse comporte en effet que la loi morale s'affirme contre le plaisir, et nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale semble mettre en question la valeur de ce que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. »¹²⁷

¹²⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 28.

A.3.- Freud et Bentham : le symbolique et le réel

*(Ici s'interrompt la dernière version du projet de thèse,
telle que nous l'avons trouvée dans son ordinateur.
La suite ne semble pas avoir été rédigée, la maladie de Christine
étant apparue quelques semaines après, en janvier 2009.)*

Bibliographie

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, 2007.

ASKOFARE Sidi, *Les références de Jacques Lacan. Aristote - Descartes - Kant - Hegel - Marx*, Les séries de la Découverte freudienne, volume III, janvier 1989.

Catherine AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*,
Tome I, *Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, PUF, 1999.
Tome II, *L'utilitarisme victorien (1838-1903)*, PUF, 1999.
Tome III, *L'utilitarisme contemporain* PUF, 1999.

Alain BADIOU, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, coll. Optiques Philosophie, 1993.

Jeremy BENTHAM,

Le Panoptique, Belfond, 1977.

Théorie des Fictions, Le Discours psychanalytique, Editions de l'Association freudienne internationale, 1996.

Fragment sur le gouvernement, Préface de Jean-Pierre Cléro, La Pensée Juridique moderne, Bruylant LGDJ, 1996.

De l'ontologie et autres textes sur les fictions, Traduction et commentaires par Jean-Pierre Cléro et Christian Laval, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, 1997.

Garanties contre l'abus de pouvoir et autres écrits sur la liberté politique, traduction, annotation et postface de Marie-Laure Leroy, Éditions rue d'Ulm, 2001.

Nestor BRAUNSTEIN, *La Jouissance. Un concept lacanien*, Point Hors Ligne, 1992.

Pierre BRUNO,

Entre éthique et jouissance, Cours de 1985-1986, Les Séries de la Découverte Freudienne, Presses Universitaires du Mirail, 1987.

« Partition. Marx, Freud, Lacan », *Barca!* n°1, *L'utile et la jouissance*, septembre 1993, p. 19-58.

« Satisfaction et jouissance », *Papiers psychanalytiques. Expérience et structure*. Presses Universitaires du Mirail, coll. Psychanalyse &, 2000, p. 123-128.

« L'anticapitalisme féminin », *La passe*. Presses Universitaires du Mirail, coll. Psychanalyse &, 2003, p. 225-236.

« Phallus et fonction phallique chez Lacan », *PSYCHANALYSE*, n° 10, p. 95-103.

Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI et Jean-Pierre CLÉRO, « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? », *Cités* 2002/2, n° 10, p. 77-90.

Monique CANTO-SPERBER, Ruwen OGIEN, *La philosophie morale*, Que sais-je, PUF, 2006.

Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, 1995.

Pierre-Christophe CATHELINÉAU, *Lacan lecteur d'Aristote : politique, métaphysique, logique*, coll. Le discours analytique, 2nde éd., Ed. de l'Association freudienne internationale, 2002.

Jean-Pierre CLÉRO,

« Lacan, lecteur de Bentham "La vérité a structure de fiction" », *L'Unebêvue*, n° 13, automne 1999, p. 119-167.

« L'utilitarisme contemporain, une théorie générale des valeurs », *Cités* 2002/2, n° 10, p. 17-36.

Lacan. Y a-t-il une philosophie de Lacan ?, Ellipses, 2006.

Bentham. Philosophe de l'utilité, Ellipses, 2006.

Jean-Pierre CLÉRO et Christian LAVAL, *Le vocabulaire de Bentham*, Ellipses, 2002.

Marcel DRACH (sous la direction de), *L'argent. Croyance, mesure et spéculation*, La Découverte, coll. Recherches, 2004.

Marcel DRACH et Bernard TOBOUL (sous la direction de), *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*, La Découverte, coll. Recherches, 2008.

Michèle DUFFAU, « Jeremy Bentham et les appareils de la jouissance. Imaginer la structure de la langue », *L'Unebvue*, n° 13, automne 1999, p. 77-108.

Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, coll. tel, 1975.

Sigmund FREUD,

Totem et tabou, 1912, Petite Bibliothèque Payot, 1975.

« Au-delà du principe de plaisir » (1920), in *Essais de psychanalyse*, traduction S. Jankélévitch, Paris, Payot.

Malaise dans la civilisation, 1930, PUF, 1971.

L'Homme Moïse et la religion monothéiste, 1934, Gallimard, 1986.

Elie HALEVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, Nouvelle édition révisée, PUF, coll. Philosophie morale, 1995.

Tome I : *La Jeunesse de Bentham 1776-1789*. (Première édition, Félix Alcan éditeur, 1901).

Tome II : *L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*. (Première édition, Félix Alcan éditeur, 1901).

Tome III : *Le Radicalisme philosophique*. (Première édition, Félix Alcan éditeur, 1904).

Philippe JULIEN, *Pour lire Jacques Lacan*, Le Point Essais, 1995.

Jacques LACAN,

Le Séminaire, Livre III, *La relation d'objet*, 1956-1957, Éditions du Seuil, coll. Champ Freudien, 1994.

Le Séminaire, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, 1959-1960, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 1986.

La Logique du fantasme, Séminaire non publié, 1967-1968.

Le Séminaire, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, 1968-1969, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 2006.

Le Séminaire, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 1991.

Le Séminaire, Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1969-1970, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 2006.

Le Séminaire, Livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, 1972-1973, coll. Champ freudien, 1975.

Jacques LACAN,

« Kant avec Sade » (1963), *Écrits*, 1966, p. 765-790.

« Radiophonie » (1970), *Autres écrits*, 2001, p. 403-447.

« Télévision » (1974), *Autres écrits*, 2001, p. 509-545.

«Compte-rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique », in *Ornicar ?* n° 28, printemps 1984, Navarin, p. 7-18.

Discours aux catholiques, Seuil, 2005.

Christian LAVAL,

Jeremy Bentham, Le pouvoir des fictions, PUF, 1994.

L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme, Gallimard, coll. nrf essais, 2007.

Anne LE BIHAN, *Être bien dans le mal, Baudelaire, Huysmans et Bataille*, Éditions du Champ lacanien, coll. ...In progress, 2001.

Karl MARX,

Le Capital, Livre I, Chronologie et avertissement par Louis Althusser, Garnier-Flammarion, 1969.

Jean MATHIOT, *Adam Smith. Philosophie et économie*, PUF, coll. Philosophies, 1990.

Revue du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales),

Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre. Mémoires de l'utilitarisme, n°5, La Découverte, troisième trimestre 1989.

Le don contre l'utilité. Mémoires de l'utilitarisme (II), n° 6, La Découverte, quatrième trimestre 1989.

Qu'est-ce que l'utilitarisme ? Une énigme dans l'histoire des idées, n° 6, La Découverte, 2° semestre 1995.

Vanina MICHELI-RECHTMAN, « Aristote et la question du réel dans l'éthique », *Revue du Littoral, Écritures lacaniennes* n° 36, octobre 1992, EPEL, p. 83-95.

John Stuart MILL, *Autobiographie*, Aubier, 1993.

Jacques-Alain MILLER, « La Machine panoptique de Jeremy Bentham », *Ornicar ?*, n° 3, mai 1975, p. 3-36.

Isabelle MORIN, « Les mots et la Chose », *PSYCHANALYSE* n° 8, janvier 2007.

George ORWELL, *1984*, Paris, Folio, 1950.

Jean PERIN, "Réel et Symbolique chez Jeremy Bentham", *Le Discours psychanalytique*, n° 3, février 1990, p. 95-104.

Erik PORGE, *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, Point hors ligne, Eres, 2000, p. 214-252.

Christine RAGOUCY, « *Le Panoptique et 1984* : confrontation de deux figures d'asservissement », *Barca!* n° 12, 1999, p. 81-98.

Marie-Jean SAURET,

Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique, Presses Universitaires du Mirail, coll. Psychanalyse &, 2000.

L'effet révolutionnaire du symptôme, érès, coll. Humus, subjectivité et lien social, 2008.

Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, PUF, Quadrige, 1999.

Michael A. SOUBBOTNIK, « Le tissu de la fiction : approche de Bentham », *Revue du LITTORAL, Écritures lacaniennes*, n° 36, octobre 1992, pp 65-81.

Revue Cités, n° 10, 2002, L'utilitarisme aujourd'hui, Le bonheur sous contrôle.

Michael TURNHEIM : *L'Autre dans le même - Réflexions psychanalytiques sur le deuil, le mot d'esprit et la politique*, Editions du Champ lacanien, 2002.

Moustapha SAFOUAN,

« La jouissance ou l'au-delà du principe de plaisir » dans *Dix conférences de psychanalyse*, Fayard, 2001, p. 35-52.

Lacanian. Les séminaires de Jacques Lacan 1953-1963, Fayard, 2005.

Lacanian. Les séminaires de Jacques Lacan 1964-1979, Fayard, 2005.

Roger VAILLAND, *La Loi*, 1958.

Alain VANIER,

Lacan, Les Belles Lettres, coll. Figures du Savoir, 2000.

« Some Remarks on the Symptom and the Social Link : Lacan with Marx », *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Ohio State University, Vol. 6, n° 1, Spring 2001, p. 40-45.

« Principes du détournement », *Cliniques méditerranéennes*, n° 68, éditions érès, 2003, p. 23-35.

« Il n'y a plus d'évaluation », *Journal Français de Psychiatrie*, n° 29, mars 2008.

Isidoro VEGH, *Le prochain, nouage et dénouage de la jouissance*, coll. Point hors ligne, 2005, érès.

Varii Auctores, *Marx et Lénine, Freud et Lacan...*, Colloque de la Découverte Freudienne (1989), Presses Universitaires du Mirail, 1992.