



HAL
open science

Le lien social et ses fondements

Jean-Claude Quentel, Jacques Laisis

► **To cite this version:**

Jean-Claude Quentel, Jacques Laisis. Le lien social et ses fondements. Le Debat , 2006. halshs-03834718

HAL Id: halshs-03834718

<https://shs.hal.science/halshs-03834718>

Submitted on 30 Oct 2022

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

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

LE LIEN SOCIAL ET SES FONDEMENTS

Jean-Claude Quentel,

Jacques Laisis*

Dans un article précédemment paru dans *Le Débat*, l'un de nous a résumé l'approche renouvelée de la question de l'enfant que propose la théorie de la médiation à travers sa vision quadripartite de la rationalité¹. S'inscrivant contre toutes les réductions naturalistes, qu'elles émanent de la psychologie génétique ou du cognitivisme contemporain, cette approche restitue à l'enfant un plein fonctionnement rationnel du triple point de vue logique, technique et éthique. Le problème de l'enfant ne se réduit cependant pas à cette première analyse. Le modèle de la médiation montre que, dans un autre registre de la rationalité, il se distingue de l'adulte et possède un statut spécifique qu'occultent nombre de chercheurs contemporains (avec toutes les conséquences qui s'ensuivent au niveau de sa prise en charge). Il apparaît en l'occurrence qu'il ne peut encore entrer dans un rapport de réelle réciprocité avec l'adulte et qu'il demeure sous sa responsabilité, au sens anthropologique du terme. Autrement dit, l'enfant constitue toujours l'adulte qui le prend en charge comme un garant sur lequel il doit pouvoir s'appuyer pour se construire. Au sens étymologique du terme, il n'est pas « autonome », ne pouvant se donner à lui-même sa propre loi, contrairement à l'adolescent qui ne cesse de revendiquer son émancipation à l'égard de toute tutelle.

* Professeurs au Département des Sciences du Langage de l'Université de Rennes 2.

¹. Quentel J.-C., « Penser la différence de l'enfant », *Le Débat*, 132, nov. - déc. 2004, p. 5 - 26. Pour une présentation sommaire de cette vision quadripartite de la rationalité, cf. dans ce même dossier Quentel J.-C. et A. Duval.

La loi dont il est ici question ne doit toutefois pas être comprise dans un sens moral (le modèle fait appel dans ce cas à la notion de « règle » et l'articule à la problématique éthique), mais dans un sens strictement social ; elle définit la *légalité* des usages dont témoigne l'homme et non la légitimité de son comportement. L'enfant, soutient Jean Gagnepain, ne fait que s'imprégner de la loi sans pouvoir la relativiser ; il n'a pas encore émergé, contrairement donc à l'adolescent, au principe de la « personne » qui rend l'homme apte à entrer dans des relations sociales pleines et entières. Dans le cadre du modèle de la médiation, la Personne constitue une capacité générale à partir de laquelle il devient possible de nouer du lien social. Cette capacité se révèle spécifique à l'homme, les autres êtres vivants ne pouvant mettre en œuvre les processus qu'elle suppose. Nous allons ici en résumer les caractéristiques essentielles. Mais d'ores et déjà, cette entrée en matière, à partir de la problématique de l'enfant, conduit à souligner le fait que le social ne constitue pour la médiation qu'un des registres d'une rationalité déconstruite en quatre plans. La Personne, déterminisme rendant compte de la compétence de l'homme à produire du social, doit être rangée auprès de ceux du Signe, de l'Outil et de la Norme qui s'en distinguent et ouvrent chez lui aux registres, respectivement, de la grammaticalité ou de la logique, de la technique et de l'éthique.

I) LA SOCIALITE ET SES CONDITIONS

Réfléchir sur le social et sur ses fondements implique de se situer à un niveau anthropologique et de poser une capacité générale à s'inscrire dans les relations que l'échange proprement humain suppose. On ne saurait échapper à cette nécessité. Car, s'il est autant de façons de vivre en société, et donc de modalités d'échange, qu'il existe de communautés humaines, l'homme témoigne dans tous les cas d'une même aptitude à vivre en société et à entrer dans des échanges. À la relativité des usages, interdisant en fin de compte toute analyse en termes d'universaux, il est par conséquent possible et nécessaire d'opposer une disposition *générale* à vivre en société, fonctionnant chez l'homme de manière implicite. Cette aptitude générale fonde ce que nous désignerons dès lors du terme de « socialité ». Ceux qui en contestent l'existence se condamnent, ou bien à ne décrire que la relativité des usages auxquels ils se trouvent confrontés sans jamais pouvoir dégager des lois générales, ou bien à situer la raison du social en dehors de lui, en faisant appel à une forme de transcendance ou en le naturalisant. Dans les deux cas, ils renoncent à élaborer une

véritable socio-logie et à établir la dimension *sui generis* des processus dont elle est amenée à traiter. La théorie de la médiation soutient, quant à elle, que c'est l'homme qui produit le social et qu'il est d'abord en lui au titre de capacité.

Il faut comprendre la Personne comme un principe abstrait qui s'investit dans des situations sociales diverses. L'homme se montre capable, au plan du social comme aux autres plans de la rationalité, de prendre une distance par rapport à son fonctionnement immédiat, c'est-à-dire naturel. Il se trouve en effet soumis, au même titre que toute autre espèce, aux lois naturelles qui fondent la sexualité et la génitalité et aux interactions qui en découlent ; mais, contrairement aux autres animaux, il n'y demeure pas assujéti. Il produit des relations, d'une variabilité sans limites en leur principe, qui lui sont spécifiques et dont les lois échappent à la juridiction de la biologie. En d'autres termes, l'homme prouve, ici comme dans les autres registres de sa vie psychique, qu'il a la possibilité de constamment créer et de s'affranchir de ses conditions naturelles d'existence tout en y demeurant paradoxalement soumis. Il dépasse par conséquent le type de relations immédiates que l'espèce détermine naturellement en lui. Telle est la condition la plus générale de son entrée dans le registre du social. Sur ce point, la théorie de la médiation rejoint la psychanalyse qui oblige à comprendre que l'être humain ne saurait s'en tenir, sauf pathologie, à une relation.

L'homme doit pouvoir participer à quantité de relations, sans cesse renouvelées, sans pour autant s'y perdre ni jamais se réduire à l'une d'entre elles. Cette capacité que fonde en nous la Personne de reformer à l'infini de nouvelles relations a conduit Jean Gagnepain à la saisir comme « faisceau de relations ». On ne peut s'en tenir, pour rendre compte de la dimension de l'échange chez l'homme, à la notion d'un sujet organiquement constitué et défini par des frontières naturelles, qui entrerait en interaction avec d'autres sujets qui lui seraient radicalement extérieurs. Si ce modèle répond aux exigences que se donnent les ingénieurs des télécommunications, voire les spécialistes de l'intelligence artificielle, il en va tout autrement lorsqu'on s'inscrit dans le champ véritable des sciences humaines. Chaque être humain se trouve en effet littéralement traversé par les multiples relations dans lesquelles il entre ; il est à cet égard un lieu de rencontres et chacune d'entre elles constitue pour lui une occasion de se transformer et de muter historiquement. La psychanalyse, encore, ne dit pas autre chose lorsqu'elle évoque la notion d'identification. Toutefois, il nous importe pour le moment de souligner le fait que, pris donc dans ces multiples relations, traversé par elles, l'homme se montre encore une fois capable de s'en dégager, en d'autres termes de s'en abstraire tout en y

participant.

L'abstraction que suppose la Personne n'est donc pas d'ordre logique. D'une manière générale, le terme désigne dans le modèle de la médiation cette possibilité qu'à l'homme de s'extraire à tous les niveaux du psychisme de la réalité immédiate dans laquelle il se trouve pris. Au plan de la Personne, en particulier, l'abstraction prend la forme d'une absence ou, pour reprendre le terme proposé par Jean Gagnepain sur lequel nous reviendrons, d'un *arbitraire*. Cette absence fonde paradoxalement la présence au monde de l'homme du point de vue des relations sociales. En effet, elle permet de faire qu'en même temps qu'il se trouve pris dans une situation sociale précise, il garde la possibilité de s'en évader pour participer à quantité d'autres situations. Par conséquent, tout en étant présent, il est aussi absent ; plus exactement, une dimension de son être échappe à la situation présente². Être, pourrait-on soutenir, c'est n'être pas ; c'est exactement n'être pas réductible à une relation tout en assumant la présence qu'elle suppose. Envisagée sous cet angle, la fameuse tirade d'Hamlet serait à rectifier : être *et* ne pas être, telle est ici la question. Et c'est dans la mesure où l'homme assied de la sorte son existence sur une abstraction première, autrement dit sur une forme de négativité, qu'il peut du même coup se transformer sans cesse en épousant des manières d'être différentes.

Au demeurant, non seulement l'homme se révèle capable de s'abstraire de ses relations, donc de son milieu, mais il peut aussi se soustraire au temps qui passe — c'est-à-dire au devenir biologique — pour poser un présent, un passé et un futur. De la même manière, il peut s'échapper de l'espace immédiat (déterminant par exemple, chez les mammifères, un territoire) pour élaborer ce qu'on pourrait appeler une géographie, établissant un ici et un là-bas, compris comme repères purement relatifs. En somme, par la Personne, l'homme s'abstrait de *l'hic et nunc*, voire du *sic*, non relativisables, auquel les mammifères, mais également l'enfant, se trouvent ordonnés. On comprend que cette abstraction, et la relativité qui en est le corollaire, aient frappé ceux qui ont tenté de jeter les bases d'une explication de l'homme qui ne se voulait pas purement spéculative. Ils ont dès lors insisté sur l'arbitrarité des phénomènes auxquels ils se trouvaient confrontés au regard des lois des sciences de la nature. Jean Gagnepain a précisément repris le terme pour caractériser la Personne. Il l'emprunte notamment à Saussure, en faisant remarquer que ce n'est pas le signe qui se révèle arbitraire, mais, s'appuyant notamment sur les exemples proposés par le linguiste genevois, la langue, c'est-à-dire le langage en tant qu'il se trouve historiquement

² On comprend dès lors que la psychanalyse lacanienne puisse saisir le sujet à travers une « présence – absence ».

approprié et socialement relativisé³.

On peut encore comprendre cette arbitrarité de la Personne en l'articulant à la notion d'altérité. Émergeant au principe du social et des relations qu'il fonde, l'homme introduit en lui de l'altérité : il se fait autre qu'il n'est naturellement et ne se réduit pas à son individualité physiologique, ni donc au type d'interaction dont il est biologiquement capable (La notion d'attachement, issue comme on le sait de l'éthologie, se révèle ainsi inadéquate pour définir le type de lien dans lequel l'homme entre socialement). Au demeurant, le processus du deuil, par exemple, oblige à comprendre qu'au-delà de la perte affectivement éprouvée, la Personne soit encore présente alors que le sujet physiologique a disparu. De la même façon, l'enfant est déjà là, au titre de Personne inscrite dans l'histoire du parent, avant même que d'être né, voire conçu. Introduisant en lui de l'altérité, l'homme se divise du coup d'avec lui-même ; il s'échappe en quelque sorte à lui-même. Par la même opération, il se fait autre et pose l'altérité de l'autre. Installant implicitement sa différence, il accorde du même coup à l'autre la sienne⁴. La singularité que l'homme affirme comme condition même de l'entrée dans un échange plein et entier suppose que celle de l'autre soit également reconnue. D'où s'ensuit la nécessité de négocier.

En résumé, l'homme n'entre dans des rapports sociaux qu'à la condition d'affirmer de manière implicite (car le processus n'est pas conscient) sa différence ou sa singularité. Alors il devient non seulement acteur, mais auteur d'un échange et il se donne par la même opération de réels protagonistes, avec lesquels il lui faut d'emblée composer et passer un pacte, puisqu'ils sont irréductibles aux projections qu'il opère sur eux. Le contrat social tient donc paradoxalement son origine de l'instauration, en chacun des protagonistes d'un échange, de leur altérité ou de leur singularité et de ce que celles-ci impliquent de négociation. D'où l'affirmation que la Personne (qui est donc un processus et non une réalité positive) se révèle sociale d'emblée et qu'il n'est plus possible de continuer à fonctionner en opposant l'individuel et le collectif comme beaucoup le font encore. Cette opposition apparaît d'ailleurs également désuète au sociologue lorsqu'il évoque par exemple, comme chez Bourdieu, la notion d'habitus comme social incorporé, ainsi qu'au psychanalyste quand il fait du sujet le résultat de multiples identifications à autrui, donc d'appropriations. La Personne ne se réduit pas pour autant à la collection des rencontres qu'elle peut faire, puisqu'elle suppose à chaque fois une prise de distance

³. Que « boeuf » se dise « Ochs » en allemand, ou inversement, ne peut se saisir comme une affaire de grammaticalité, mais comme le résultat d'une histoire et d'une différence de sociétés.

⁴. En conséquence, ce qui se dérobe chez l'autre répond à ce qui en soi échappe dorénavant à toute maîtrise.

à travers une mise en forme singulière.

Au moment de singularisation, fondateur de l'inscription de l'homme dans le social s'oppose en fin de compte aussitôt une tendance inverse au consensus, donc à l'effacement de toute divergence. La rencontre avec le partenaire de l'échange, lorsqu'elle se révèle possible (car elle ne l'est pas toujours : la différence apparaît parfois trop radicale et impossible à surmonter), peut dès lors se comprendre comme une recherche d'universalité. Toutefois, cette visée universalisante n'aboutit jamais tout à fait, la différence perdurant malgré l'accord relatif et transitoire auquel les protagonistes de l'échange sont parvenus à un moment donné. Il n'est que de voir comment, à tous les niveaux du social, les pactes se font et se défont pour comprendre qu'il s'agit ici d'un mouvement contradictoire qui n'aboutit jamais, pas plus du reste à l'universalisation des usages qu'à leur singularité totale. Ce mouvement contradictoire s'inscrit pour la théorie de la médiation dans une « dialectique » qui comprend également la phase naturelle d'interaction propre à l'espèce dont l'homme, socialement, parvient à se dégager. La pathologie se saisit dès lors comme une rupture de ce processus, autrement dit comme une « dédialectisation ». Ainsi, la schizophrénie traduit une forme de fixation sur le moment de singularisation, alors que la paranoïa apparaît inversement comme une impossibilité à se singulariser et à accorder du même coup à autrui sa propre singularité⁵.

II) LE CLASSEMENT SOCIAL

Ces premières considérations sur la Personne ne sont toutefois que générales ; elles ne suffisent pas à rendre compte de l'inscription de l'homme dans le social. Pour la médiation, l'homme noue du lien social selon deux dimensions distinctes que l'on nomme les deux « faces » de la Personne. Le modèle propose en fait ici une mise en forme cohérente et systématique des problématiques travaillées par les différentes sciences sociales, mais aussi par la psychanalyse et ceci lui confère une indéniable force heuristique.

La première de ces deux modalités de liens sociaux que l'homme se révèle

⁵. Faute de place, nous ne développerons pas dans cette présentation la question de la pathologie de la personne, alors qu'elle est essentielle aux yeux du modèle de la médiation pour rendre compte des processus en jeu, au même titre que par exemple l'aphasie pour la théorie du signe. Pour un approfondissement de la pathologie de la personne, cf. notamment l'ouvrage de Jean-Luc Brackelaire, *La personne et la société. Principes et changement de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles, De Boeck. Université, 1995.

capable de constituer trouve son origine dans l'acculturation — c'est-à-dire la mise en forme culturelle — des rapports sexuels auxquels naturellement il participe et des interactions qu'ils déterminent au niveau de l'espèce. L'homme met en œuvre un principe de classement social qui rend compte de l'ensemble de ses appartenances, quelles que soient les formes qu'elles peuvent socialement et historiquement épouser. Ces appartenances sociales s'affranchissent des différences naturelles dans leur ensemble ; elles relèvent d'autres critères qui sont exclusivement culturels. Les différences naturelles ne disparaissent pas pour autant, mais socialement elles ne comptent plus en tant que telles. Ainsi, les différences de couleur de peau et d'âge résultent, comme le sexe, de processus biologiques : la société pourra les négliger, comme elle pourra laisser croire qu'elle s'appuie sur eux, alors qu'elle ne fait qu'opérer un reclassement dont les délimitations sont arbitraires. La jeunesse ou la vieillesse, et de manière générale les âges de la « vie », forment dès lors des réalités fluctuantes et tout à fait relatives au regard de critères naturels. De même pour la couleur de la peau et la différence mâle - femelle : les délimitations culturellement introduites frappent dans tous les cas par leur arbitrarité.

La relativité introduite par le social se retrouve par exemple dans le domaine particulier du handicap qui préoccupe beaucoup nos sociétés actuellement. Le handicap n'a d'existence que sociale et il ne doit pas être confondu avec le trouble qui est, lui, rapportable à une cause s'ordonnant à un principe de cohérence logique. Un trouble peut ainsi être référé à une cause physique, donc naturelle, comme c'est le cas dans la surdité ou dans l'amblyopie ou la cécité : il sera, ou ne sera pas, l'objet d'un traitement social spécifique, notamment d'une forme de prise en charge par la société, qui le constituera dans ce cas en handicap. Cette dernière notion, purement sociale et clairement distincte du trouble lui-même⁶, se révèle par conséquent relative. On peut ainsi comprendre que les sourds, par exemple, axent aujourd'hui leur revendication sur leur statut social et le vivent, au même titre, quant au principe, que n'importe quelle minorité, en termes de ségrégation ou d'exclusion. Un rapide recul historique permettra, dans un tout autre domaine, de constater que le fait d'être gaucher constituait naguère une véritable tare sociale, entraînant pour l'enfant des pratiques « rééducatives » souvent dommageables pour lui, alors qu'il ne constitue plus aujourd'hui, pour la plupart de nos contemporains, un critère de discrimination : la différence naturelle est devenue socialement non pertinente.

Socialement, l'homme ne cesse de se classer et de se définir en termes

⁶ Certains n'hésitent pas à parler de handicap lorsqu'il n'est aucun trouble décelable, comme dans la notion très critiquée de « handicap socio-culturel ».

d'appartenances. Ces appartenances, qui donnent lieu à d'innombrables descriptions dans les littératures ethnologique et sociologique, sont toujours relatives et se trouvent en fait régies par un double processus : un jeu d'inclusion et d'exclusion, déterminant de la *différence* (tout le monde ne participe pas au même groupe social et celui qui en relève se différencie du même coup de celui qui n'en relève pas) ; un jeu d'intégration et de non-intégration, déterminant une *séparation* (chaque homme peut toujours s'adjoindre à un nouveau groupe social ou, au contraire, s'en démarquer). En d'autres termes, plus communs, les appartenances définissent des « fréquentations » en même temps que des refus de fréquentation. Elles produisent un effet de « distinction », quoi qu'il en soit par ailleurs du jugement ou de l'appréciation, de nature éthique, que le terme emporte avec lui en français. Mais tout homme s'inscrit surtout dans de nombreuses appartenances en même temps ; jamais il ne se résume à une seule. Elles peuvent, certes, être plus ou moins diverses, certains visant apparemment à les cumuler, mais elles se révèlent toujours multiples, ce dont rend compte par conséquent la notion de faisceau de relations.

Chacun d'entre nous peut être conjoint(e), marié(e) ou pas, et avoir en même temps son cercle d'amis, faire partie d'un club de sport ou d'une association, être cycliste ou utilisateur de la voiture, militer pour tel parti ou pour tel autre, manger de la nourriture biologique ou adorer le Mac Donald, faire de l'informatique ou jouer sur une console, écouter France Musique ou Skyrock voire NRJ, être abonné au journal « Le Monde » ou bien au « Débat »... La liste, on s'en aperçoit vite, ne sera jamais close. Et à l'intérieur même de chacune de ces appartenances, il faudrait affiner le classement : adepte du vélo, c'est uniquement parmi les utilisateurs du VTT qu'on se range ; féru d'informatique, c'est au clan de ceux qui utilisent le Macintosh ou Linux qu'on appartient, à l'exclusion des produits de Microsoft ! Bref, nos appartenances s'ordonnent en une sorte de réseau dont les ramifications ne cessent de se modifier. De ce point de vue, nous ne pouvons nous définir autrement qu'en tant que lieu de relations. Et ce n'est qu'en faisant appel à la notion d'abstraction qu'il est possible de rendre compte du fait que, bien que participant à toutes ces situations sociales et relevant de toutes ces appartenances, nous ne nous réduisons à aucune d'entre elles. Notre identité découle à la fois de ces diverses appartenances et de la possibilité de constamment les réaménager.

La conjugalité, et plus largement l'alliance, qui retiennent beaucoup l'attention des ethnologues et des sociologues contemporains, ne constituent à cet égard que l'un des domaines dans lesquels de la classification sociale opère. On sait que l'ethnologie a conceptualisé sous l'expression « interdit de l'inceste » le

processus qui, dans les phénomènes de parenté, permet de rendre compte de l'affranchissement auquel toute société procède par rapport aux caractéristiques naturelles et au type de délimitation qui en résulte. En clair, il s'agit de faire apparaître que n'importe quel individu femelle ne peut pas devenir la femme d'un homme donné (et de même du mâle pour une femme). Ainsi, la mère ou la sœur d'un homme, bien que de sexe naturels différents, relèvent culturellement de la même distribution sociale des sexes que lui. Et cela vaut donc *mutatis mutandis*, dans le principe, pour la femme. Cette incomplétude implique la nécessité de l'exogamie et donc d'échanges sociaux médiatisés. La thèse est familière depuis les travaux de Lévi-Strauss. En fin de compte, les ethnologues demandent qu'on ne confonde pas « l'accouplement », qui est naturel, et « l'alliance », qui est d'ordre culturel. La seconde ouvre précisément le registre de ce qu'on appelle la « conjugalité », forme de lien que seul l'homme pose, dont on fera aussitôt remarquer qu'elle ne se réduit pas au mariage.

Si nos sociétés contemporaines peuvent être qualifiées, pour reprendre l'expression d'Irène Théry, de sociétés du « démariage », ce n'est en effet qu'à la condition de ne pas avoir identifié la conjugalité dans son principe au mariage, lequel ne constitue qu'un usage social parmi d'autres. Il faut dès lors être en mesure de reconnaître dans les nouvelles formes de lien, non seulement le résultat de l'inventivité de l'homme, mais un identique processus d'alliance. L'importance accordée ces dernières décennies au désir et au sentiment de l'amour, en réaction légitime et compréhensible à celle attribuée antérieurement de manière en apparence exclusive au lien institutionnel ne doit pas conduire à occulter le fait que nous avons toujours affaire à un lien social, même si les modalités qui règlent dorénavant son exercice ont notablement changé. Le lien en question, qui unit des partenaires du social, ne se restreint aucunement aux individus et il faut par exemple que ces nouveaux conjoints comptent avec leurs « familles », même si ce n'est plus de la même façon. L'enseignement qu'on peut en tirer est particulièrement important : d'une part, les sentiments ne suffisent jamais à conclure une alliance, pas plus aujourd'hui qu'autrefois, d'autre part, la Personne renvoie bien à un principe d'analyse abstrait, au-delà de la représentation qu'on peut (ou qu'on désire) en avoir.

Indéniablement, un processus d'abstraction est en œuvre dans cette répartition de l'homme et de la femme, saisis comme conjoints, qui s'articule à la problématique de l'inceste et de sa gestion. C'est toutefois le même que celui qui régit l'ensemble des appartenances de l'homme et il est donc possible de soutenir qu'elle n'en constitue qu'un aspect. En atteste encore, au demeurant, la question, particulièrement

d'actualité dans nos sociétés, de l'homosexualité : ce phénomène contraint en effet à saisir qu'il est possible pour l'homme de trouver son partenaire chez quelqu'un qui est physiologiquement du même sexe naturel que lui, une telle démarche supposant une indéniable distanciation par rapport aux lois de la nature. Les phénomènes de transsexualisme se révèlent encore plus démonstratifs. Ils viennent en effet défier, non seulement la répartition, mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'attribution naturelle des sexes, les capacités techniques dont nous disposons actuellement conduisant en outre à « corriger » la nature, à travers des opérations chirurgicales, pour lui faire épouser la forme — psychique si l'on veut, mais assurément sociale — de l'assignation identitaire dont l'homme vient se réclamer.

Au fondement de la classification sociale, quelles que soient les dimensions qu'elle peut prendre, Jean Gagnepain repère en définitive une *mort*, que d'autres qualifieraient aussitôt de « symbolique ». Cette mort, forme particulière que vient prendre l'absence de la Personne, n'est autre que celle de l'individu, en tant qu'il entre dans des relations immédiates, ordonnées par la nature en lui ; elle ne constitue qu'un des deux aspects que recouvre le processus d'*institution* en l'homme. En tant que principe d'analyse, il lui ouvre les portes de la socialité. On désignera du terme d'« instituant » cette première face de la Personne qui nous confère un « soi » sous la forme d'une identité. Elle nous permet de nous *classer* socialement et d'entrer dans de multiples appartenances. Les rapports que fonde cette face instituante de la Personne doivent dès lors être saisis comme des rapports de « parité ». Le pair est en l'occurrence celui qui relève de la même appartenance que moi, donc du même classement social et qui se distingue au même titre que moi de ceux qui ne s'y retrouvent pas.

III) LA CONTRIBUTION SOCIALE

La seconde forme de lien social dans laquelle entre l'homme trouve son origine dans l'acculturation, non plus des rapports sexuels auxquels naturellement il participe, mais des rapports de génitalité que l'espèce instaure en lui. Au-delà de l'acte de fécondation et de la parturition, la génitalité implique chez les mammifères un rapport d'assujettissement entre un géniteur et le petit. L'homme ne se tient nullement à ce type d'interaction ; il s'inscrit socialement dans des échanges de services qui impliquent une réciprocité. Toute société suppose de l'échange de services, quelle que soit la forme qu'ils vont pouvoir prendre dans le temps et dans

l'espace. Il s'agit donc là, comme pour le classement social, d'un processus, l'homme portant en lui une capacité à « faire pour autrui ». Jean Gagnepain a proposé de désigner ce processus du terme de « munus » (en latin, ce terme désigne l'office, la fonction, l'obligation sociale et précisément le service rendu). Nous sommes dès lors dans le registre du « métier » et non plus dans celui de la « classe », corrélatif de l'instituant. Soulignons le fait que ces échanges de services se fondent sur un *anonymat*, qui n'est autre que la forme que prend l'absence de la Personne envisagée sous son autre face : chaque être humain garde en effet une distance par rapport à la fonction qu'il occupe (elle ne lui appartient pas) et à la mission sociale qui est la sienne ; par ailleurs, celui auquel il rend service peut être n'importe qui.

Cette façon de rendre compte de l'origine de la solidarité qui anime toute société résout un problème nodal rencontré par la sociologie dès ses débuts, à savoir celui de la *division sociale du travail* et de ses fondements⁷. Le sociologue — comme du reste l'ethnologue — décrit des formes de répartition des charges à chaque fois différentes à l'intérieur des sociétés. Leur relativité est fonction de la complexité de la communauté qu'il étudie, mais le phénomène est constant. Se pose dès lors à lui la question de la raison de cette division sociale du travail et de son origine. Il s'est d'abord demandé si les premières sociétés humaines connaissaient déjà un tel phénomène. Dans l'impossibilité de répondre à cette question, il n'a pu que constater, en s'appuyant sur les observations des ethnologues concernant les sociétés dites « primitives », qu'on ne connaît pas de société qui n'ait pratiqué, à sa façon, une quelconque répartition des fonctions. La division sociale du travail ne résulte donc pas de la complexification des sociétés ; elle paraît au contraire coextensive à la société elle-même. Autrement dit, la capacité de « métier » se révèle caractéristique de l'homme en tant qu'être social. Sans elle, il n'est pas de solidarité sociale envisageable. Et aucun homme ne saurait se faire auto-suffisant ou ne saurait vivre, replié sur lui-même, en totale autarcie.

Mais, dépassant les clivages disciplinaires, le modèle de la médiation permet de faire apparaître que la psychanalyse travaille d'une manière fort intéressante cette même problématique à partir du concept, central pour elle, de « castration ». Ce concept rend compte d'un double processus qu'elle saisit, quant à elle, comme unique : d'abord le fait que le désir de l'homme se fonde sur une abstinence foncière⁸ ; ensuite le fait que l'homme se montre capable d'entrer avec autrui dans des rapports qui supposent l'introduction d'un tiers, autrement dit une médiatisation

⁷ On sait que Durkheim a réalisé sa thèse sur ce thème.

⁸ Cf. l'article qui traite de la question de l'éthique dans ce même dossier.

qui serait au fondement même du lien social, donc de tout échange proprement humain. Les psychanalystes d'obédience lacanienne insistent ainsi sur le fait que le sujet est « barré » : il est, à leurs yeux, marqué par une incomplétude fondamentale, non seulement dans son rapport à la satisfaction, mais dans sa relation à autrui. Il renonce, de ce point de vue, à toute forme de toute-puissance : il porte précisément en lui, en tant qu'homme, cette ouverture à autrui. À sa façon donc, la psychanalyse met en avant, comme la sociologie, l'impossible omnipotence de l'homme, mais elle souligne, plus radicalement que ne le fait la sociologie, que cette ouverture à autrui résulte d'une opération qui se joue en l'homme.

Aux yeux de la théorie de la médiation, la « parentalité » relève de la même analyse. Tout comme la conjugalité, tout à l'heure, ne constituait qu'une dimension du classement social qu'effectue l'homme, elle peut se comprendre comme une dimension de ce rapport à autrui que fonde le principe du métier. Être parent est une toute affaire que d'être géniteur. Là où celui-ci assume *l'élevage du petit* (tout au moins chez les mammifères), celui-là *éduque l'enfant*. La différence s'atteste d'abord dans le fait que l'on peut être parent sans être géniteur et inversement, mais surtout, en ce qui nous concerne, dans le fait que l'éducation suppose une autre forme de prise en charge. On retrouve ici la question de l'enfant et de son statut spécifique. Le parent adopte l'enfant, au sens anthropologique (et non juridique) du terme ; il l'initie aux usages de la société dans laquelle lui-même s'inscrit. Il l'oriente donc, il le « conduit » dans la société en le faisant participer à ses propres manières de faire et d'agir. L'enfant, du fait de son statut particulier, n'est pas en mesure, tant qu'il est enfant, de contester ce que lui apporte l'adulte ; au contraire, il s'en imprègne sans pouvoir le relativiser. En d'autres termes encore, l'enfant n'étant pas au sens strict « autonome » et ne pouvant assumer une réelle responsabilité, le parent est responsable pour lui. La notion de responsabilité doit être ici entendue, comme l'adoption tout à l'heure, d'un point de vue anthropologique et non légal ; elle est en fait corrélative de celle de service rendu à autrui, donc de celle de métier.

Cette façon d'envisager la parentalité a d'abord le mérite de dissocier les processus sociaux spécifiques qu'elle implique, aux yeux de la médiation, de l'investissement affectif que requiert en même temps l'éducation d'un enfant (également des questions d'autorité qui y sont afférentes), ainsi que de réaffirmer la particularité du statut anthropologique de l'enfant que beaucoup tendent aujourd'hui à occulter. Cela conduit surtout à comprendre la parentalité, non seulement comme un

processus spécifiquement humain à l'heure où l'on tend à la rabattre sur la génitalité⁹, mais comme l'une des modalités pratiques de la responsabilité sociale aux côtés, par exemple, de l'exercice d'une profession. La totalité des services rendus à autrui sont ainsi ramenés au même processus, qu'il s'agisse de la paternité qui s'inscrit dans le champ de ce que l'on appelle ordinairement la *filiation* ou d'un échange de services dans le cadre de la division sociale du travail. Il s'agit toujours de ce qui fait l'obligation sociale de l'homme. Pour autant, le rapport parent - enfant garde ceci de particulier qu'il n'est pas un rapport réciproque¹⁰. Il ne faut toutefois pas le comprendre comme une domination, mais comme un pouvoir qui prend la forme d'un devoir, donc d'une charge sociale. Au demeurant, le parent n'éduque pas l'enfant pour se le garder et l'affaire n'est, à cet égard, pas si « privée » qu'on l'affirme aujourd'hui.

La particularité de la parentalité peut se résumer de la manière suivante : le service rendu à l'enfant ne saurait se fonder sur l'anonymat. Celui dont s'occupe le parent n'est pas n'importe qui pour lui ; la charge qu'il assume pour l'enfant n'est pas partielle et spécialisée, comme c'est le cas pour tout prestataire de services vis-à-vis du demandeur dans le cadre de la division sociale du travail ; enfin, il ne change pas d'enfant comme il change par ailleurs de bénéficiaire de services. Ce qui revient à dire qu'être parent ne saurait être une profession¹¹. Quoi qu'il en soit, la filiation constitue une inscription dans le champ générationnel qui n'équivaut nullement à ce qu'ordonne la généalogie naturelle dans le cadre du devenir de l'espèce. Les places de ce champ s'articulent en effet dans une totale relativité : le fils se fait ainsi fils d'un père qui est lui-même fils, voire petit-fils, et ce même fils est en même temps appelé à devenir père et grand-père. On saisit à quel point la mise en forme historique, à travers le générationnel, nie le devenir naturel en instaurant une récursivité des statuts. La filiation apparaît bien dès lors comme un aspect de cette forme, plus large, d'inscription dans le social qui articule la réciprocité des places liées au service rendu, donc la mutualité des obligations.

Le terme « institué » définira cette seconde face de la Personne. Si l'instituant rend compte de la façon dont l'homme entre dans des rapports de parité, l'institué permet de saisir comment il participe à des rapports de *paternité*, aussi variés que le

⁹ Les recherches dites de « paternité », réalisées à partir de tests d'ADN, constituent ainsi, à notre époque, une pratique fréquente.

¹⁰ De l'enfant, il s'agira, à partir de l'adolescence, de faire du « fils » et la relation sera dès lors réciproque, du moins en son principe. Le fils (ou la fille, bien évidemment), ainsi distingué de l'enfant, ne s'inscrit plus dans un rapport de dépendance à ses parents.

¹¹ Si l'on fait du métier le principe du service rendu à autrui, la profession doit être comprise comme sa mise en forme effective à travers la division sociale du travail qui existe dans une communauté donnée.

sont ses occasions d'échanges sociaux. La Personne se fait, de ce point de vue encore, faisceau de relations. La paternité dont il est ici question, non réductible par conséquent à la parentalité, n'est pas sans rapport avec la paternité « symbolique » (c'est-à-dire culturelle, dans notre propre conceptualisation) des psychanalystes. Ceux-ci ne cessent en effet de rappeler que la paternité qu'ils évoquent ne se ramène pas au géniteur et qu'elle ne se réduit pas non plus à cette figure de l'homme qu'on appelle communément « papa » dans nos sociétés occidentales. Cette paternité fonde la contribution de l'homme à la marche de la société, à partir de l'obligation et du devoir qu'il éprouve en lui-même : contestant sur ce point la psychanalyse, la théorie de la médiation envisage ces processus uniquement sous l'angle social, hors donc de tout impératif d'ordre moral. Analogiquement à la notion de « mort » dont il a été question en ce qui concerne l'instituant, il est par conséquent possible de faire appel au niveau de l'institué à celle de *dette*. Tout être humain émergeant au social vit en lui une telle dette, anonyme en son principe, et se trouve conduit à constamment tenter de la régler auprès d'autrui en lui rendant service.

SINGULARISATION ET UNIVERSALISATION

Ces deux faces de la Personne qui ouvrent, chacune de son côté, à une forme particulière de lien social rendent donc compte, pour la théorie de la médiation, des processus qui sont au fondement même de la socialité. Elles se révèlent en outre interdépendantes, de telle sorte qu'une modification observable dans l'une entraîne aussitôt des conséquences dans l'autre. Prenons deux exemples, résumés à l'extrême. Suspendant le règlement de la dette, ou le service rendu à autrui du côté de l'institué, une situation de chômage prolongé aura des incidences sur le versant de l'instituant, pouvant aboutir à une forme de déclassement social. Inversement, des transformations concernant les modalités de classement social induisent des modifications sur l'autre face de la Personne. Ainsi les changements que nos sociétés connaissent actuellement du côté de la conjugalité ont des effets sur la manière d'exercer la parentalité, et notamment sur le statut conféré à l'enfant.

En d'autres termes encore, les repères qui permettent de vivre le rapport à l'autre dans le cadre du classement social s'articulent à la contribution sociale dont on est capable dans le cadre de la répartition sociale des services et, inversement, les repères qui permettent de vivre son rapport à autrui dans le cadre des relations de services s'articulent à la rémunération, au sens large, qui nous classe parmi nos pairs.

Ces repères constituent des critères *implicites* de reconnaissance sociale. On ne saurait trop y insister : ces processus que la théorie de la médiation considère comme étant au fondement de la socialité de l'homme doivent être saisis dans leur dimension implicite. Ils sont sous-jacents à n'importe quel acte social, et donc, en tant que tels, hors de portée de la conscience que peut avoir tel acteur du social des raisons qui fondent sa conduite, et par conséquent de la représentation qu'il s'en fait. On ne peut plus confondre, à partir d'une telle théorisation, *l'institution*, comme processus implicite réglant notre capacité à vivre en société, avec les réalités sociales dans lesquelles ce processus s'investit, en l'occurrence les « établissements » (ce qui se trouve conjoncturellement établi) qui constituent des réalités *politiques* au sens plein du terme¹². Ces processus contribuent à faire de la Personne une réalité abstraite, toujours au-delà des configurations dans lesquelles elle se réalise socio-historiquement.

Toutefois, la Personne s'investit socio-historiquement dans une situation et dans une société données ; elle ne se fixe pas sur ce moment d'abstraction et de négativité. Elle se dote conjoncturellement d'un certain contenu et "s'emplit" d'apparences sociales, en l'occurrence de manières d'être et de faire, ou encore d'usages. Jean-Yves Dartiguenave et Jean-François Garnier ont proposé de réserver le terme de *sociabilité* à ce moment de réinvestissement qui "établit" précisément les états sociaux, qui instaure, en d'autres termes, les configurations positives auxquelles les sociologues de métier, les historiens, et tous ceux qui s'inscrivent dans le domaine des sciences sociales ont affaire¹³. C'est dès lors la contradiction entre ces deux moments qui importe, le fonctionnement de l'homme se révélant en définitive paradoxal, à ce plan comme dans les trois autres que met en évidence le modèle. Sans doute la théorie de la médiation insiste-t-elle plus sur le moment d'institution de la Personne que sur celui de son réinvestissement. La raison en est, outre le fait qu'il se trouve la plupart du temps occulté par les chercheurs, qu'il forme le moment déterminant de l'ensemble du processus. Un tel fonctionnement paradoxal s'appréhende, pour la théorie de la médiation, à partir de la notion essentielle de *dialectique*.

Le mouvement dialectique qui définit la Personne comme processus est constitué d'une double contradiction : la première voit l'homme s'échapper, par une sorte de dessaisissement, de l'univers naturel et immédiat pour émerger à

¹² Si l'on suit une telle distinction, le mariage, par exemple, constitue une réalité politique et doit être compris comme l'une des formes que revêt l'alliance — laquelle relève de l'institution implicite de la Personne.

¹³ *L'homme oublié du travail social. Construire un savoir de référence*, Ramonville Ste Agne, Érès, 2003.

l'abstraction et donc à la médiation. À cet univers immédiat, il n'en continue pas moins de participer ; il ne quitte donc pas une fois pour toutes sa nature. Le processus qui s'enclenche n'en finit jamais, l'inscription de l'homme dans les processus naturels demeurant la condition même de leur dépassement. La seconde contradiction est dès lors celle qui s'instaure entre ce moment de négativité auquel l'homme s'est hissé en s'évadant de sa nature et sa tentative d'annulation : il s'agit de saturer par de multiples relations effectives de sociabilité cette abstraction sur laquelle la socialité se fonde en l'homme. En d'autres termes, l'inscription positive de l'homme dans une situation donnée le conduit à occulter ce moment de négativité et donc à en méconnaître l'existence ; il fonctionne consciemment de telle sorte que les processus en jeu lui semblent naturels, qu'ils paraissent se fonder sur des réalités positives, biologiquement, voire physiquement fondées. Le chercheur doit, lui, se dégager d'un tel fonctionnement conscient : s'il lui faut le prendre en compte parce qu'il contribue à définir des réalités sociales descriptibles, il n'a surtout pas à l'entériner s'il prétend produire une explication en faisant appel à des processus.

C'est cette même dialectique qui conduit à saisir la Personne comme n'étant *ni individuelle, ni collective*. L'homme ne saurait être « individuel », puisqu'il est le produit de l'ensemble des emprunts qu'il a effectués, quelles que soient leur nature et leur forme. Aucun homme ne se situe à cet égard en dehors de la société, pas même l'ermite. Cependant, si l'homme n'est d'aucune manière individuel, il ne se réduit pas non plus à la sommation de ses emprunts, ni ne se fait le simple agent de transmission d'un collectif prééminent. L'homme du commun continue pourtant de penser dans les termes de cette opposition et il n'y a pas à se méprendre sur le parti qu'il prend : à ses yeux, en effet, le social pèserait sur chacun nous de tout son poids, de l'extérieur, de manière contraignante ; s'imposant du dehors, il aurait surtout pour fonction de brimer l'individu qu'il constitue au même titre que tout homme. On comprend fort bien qu'il en vienne à penser ainsi son rapport au social, en raison avant tout de la méconnaissance qu'il a de son propre fonctionnement¹⁴. En l'occurrence, sa revendication se fonde ici sur l'affirmation du vécu de sa singularité.

À cette dichotomie, la théorie de la médiation substituée, nous l'avons vu, une *contradiction*, entre, d'une part, une tendance à la *singularisation*, d'autre part, une autre tendance à l'*universalisation*, opposée donc à la première. Toutefois, ce

¹⁴ Des raisons historiques rendent par ailleurs compte de la possibilité même d'une telle représentation de soi et de son rapport au social. M. Gauchet nous les précise en détail, en se donnant pour objectif de retracer l'histoire du « sujet ». Une telle recherche permet du même coup de comprendre les raisons qui font que c'est à une époque précise de l'histoire de nos sociétés que la mise en évidence d'un processus tel celui de la Personne est devenue possible (cf., pour un rapide résumé, *La condition historique*, Paris, Stock, 2003, ch. IX).

processus n'opère pas d'emblée chez l'homme, bien qu'il soit présent en lui à titre de potentialité : durant la période de « l'enfance », l'homme ne fait que s'imprégner des usages de son entourage sans pouvoir s'en distancier ; il participe à la Personne à travers l'adulte qui l'éduque. En découle, par conséquent, le statut particulier de l'enfant, question fortement controversée aujourd'hui. Mais une fois l'homme sorti de l'enfance, ce processus dialectique qui opère en lui s'affranchit, en son principe, de la question du nombre d'individus concernés — au sens des entités biologiques observables. Il ne s'agit pas de dénombrer *des* personnes, mais de saisir *de la* Personne en œuvre, c'est-à-dire encore une fois un processus. Ce n'est que dans le moment où la Personne s'investit dans des configurations politiques diverses que la question du nombre de protagonistes resurgit. La même contradiction singulier - universel s'observe au demeurant aussi bien au niveau du groupe qu'à celui de l'individu, aussi bien donc au niveau des grands ensembles de populations qu'à celui du « spécimen » qu'on s'attache à étudier.

En conclusion, le social, tel que l'appréhende la théorie de la médiation, constitue une dimension de l'homme. Si, en arrivant au monde, celui-ci s'inscrit nécessairement dans une société donnée qui lui préexiste et s'il a à s'imprégner de ses usages et doit se les approprier, elle n'est société pour lui que s'il la pose comme telle à partir de la capacité de Personne en lui. Alors il peut en participer et y contribuer pleinement. Cependant, le social ne constitue pour le modèle de la médiation qu'*une des dimensions* de l'homme ou de la rationalité. Certes, il s'empare de la totalité des réalisations humaines ; rien n'échappe à son emprise. Pour autant, il n'explique pas la totalité de l'homme et de son fonctionnement. Le social ne représente qu'un des registres de la rationalité, à côté de la logique, de la technique et de l'éthique qui ne s'expliquent pas par lui et ont chacun leur déterminisme propre.