



HAL
open science

L'autonomie de l'éthique

Jean-claude Quentel, Attie Duval

► **To cite this version:**

Jean-claude Quentel, Attie Duval. L'autonomie de l'éthique. Le Debat , 2006, 10.3917/deba.140.0106 . halshs-03842561

HAL Id: halshs-03842561

<https://shs.hal.science/halshs-03842561v1>

Submitted on 7 Nov 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 MODÈLE DE LA MÉDIATION

ET LA QUESTION

DE L'AUTONOMISATION DE L'ÉTHIQUE

Jean-Claude QUENTEL, Attie DUVAL*

La théorie de la médiation, créée par Jean Gagnepain, doit être comprise comme une « anthropologie » : elle s'attache à rendre compte des processus spécifiques mis en œuvre par l'homme dans les différents domaines de la vie psychique. Élaborée initialement à partir de la problématique du langage, cette approche théorique en souligne rapidement le caractère composite : non seulement la réalité communément désignée par le terme « langage » fait appel, chez l'homme, à des processus spécifiques de natures différentes, mais surtout elle se trouve traversée par des causalités distinctes ; certaines d'entre elles débordent très largement le langage puisqu'elles rendent également compte de phénomènes humains non langagiers. Tirant logiquement les conclusions de cette hétérogénéité et de cette pluridétermination du langage, écartant par conséquent l'obstacle épistémologique que constitue sa réalité phénoménale envisagée de manière uniforme, ce modèle constitue en fin de compte un abord cohérent et non réducteur de l'ensemble des questions relevant de ce qu'on appelle généralement les « sciences humaines ». Plus précisément, il s'agit d'une anthropologie « clinique » : le modèle s'inscrit dans cette perspective particulière — héritée de Théodule Ribot et reprise par Sigmund Freud notamment — qui considère les phénomènes pathologiques comme équivalant à une analyse spontanée de processus psychiques toujours composites et, de ce fait, ordinairement trop complexes à l'observation. Aux yeux de la théorie de la médiation, par conséquent, les phénomènes pathologiques révèlent les

* Professeurs à l'Université de Rennes 2 (Département des Sciences du Langage, UFR Sciences Humaines — Laboratoire Interdisciplinaire de Recherches Linguistiques, E.A. 2241 « Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie »).

dissociations qui peuvent être théoriquement opérées dans le champ du psychisme en général. L'appel à la clinique, aussi bien sur le versant neurologique que sur celui de la psychiatrie, répond du même coup au souci de mettre à l'épreuve les hypothèses proposées, et la démarche consiste en un constant renvoi de la théorie à la clinique, et inversement.

Cette réflexion s'insérant dans un dossier qui se donne pour but de faire découvrir à un large public le modèle de la médiation, nous nous proposons, dans un premier temps, d'en présenter les caractéristiques essentielles. Toutefois, cette présentation se révèle nécessairement corrélative de l'appropriation que nous avons nous-mêmes opérée et de notre façon particulière de la retransmettre. D'autres présentations sont bien évidemment possibles (ce dossier en témoignera à sa façon). Par ailleurs, le nombre réduit de pages que suppose un tel article rend particulièrement difficile, sinon présomptueuse, la tâche de résumer un modèle théorique aussi vaste et consistant que celui de la médiation : nous ne pourrions nous en tenir ici qu'à l'exposé de quelques options centrales. Ensuite, nous traiterons d'une question particulière parmi les plus innovantes et les plus heuristiques que soulève le modèle, en l'occurrence la dissociation des registres du « social » et de l'« éthique » : on ne saurait s'étonner du fait que cette dissociation constitue l'un des points suscitant le plus de résistances.

I) LES GRANDES OPTIONS THÉORIQUES DU MODÈLE

Non seulement, il ne nous sera pas possible d'aller dans cet article au-delà de la présentation de quelques grands axes théoriques du modèle qui pourront servir de repérages à celui qui ne s'y est pas encore confronté, mais nous ne pourrions produire dans un tel cadre l'argumentation dont ils s'infèrent. Nous nous permettons donc de renvoyer le lecteur aux diverses publications, aujourd'hui suffisamment nombreuses, qui présentent le modèle¹, ainsi qu'à celles qui l'exploitent dans des champs très divers, qui vont de la linguistique à l'éthique, registre que nous nous attacherons ici à définir, en passant par la description des langues et la romanistique, l'art et la technique, l'archéologie et le design, la sociologie et l'ethnologie, la psychopathologie et la psychanalyse, la critique et l'herméneutique, etc.

¹. Gagnepain, J., *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*. Tome 1, *Du signe. De l'outil*, Bruxelles, De Boeck Université, 1993, coll. "Raisonnances" (1ère édit. 1982) ; Gagnepain J., *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*. Tome 2, *De la personne. De la norme*, Bruxelles, De Boeck Université, 1993, coll. "Raisonnances" (1ère édit. 1991) ; Gagnepain J., *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*. Tome 3, *Guérir l'homme, former l'homme, sauver l'homme*, Bruxelles, De Boeck, 1995, coll. "Raisonnances" ; Gagnepain J., *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation, Anthro-po-logiques*, 1994, 5, BCILL, Peeters, Louvain-la-Neuve ; Bruneau P., Balut P.-Y., *Artistique et archéologie*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997 ; l'ensemble de la collection "Raisonnances" chez De Boeck Université (Bruxelles). La référence à *Du Vouloir dire* sera par la suite indiquée par les lettres DVD.

1) Le seuil de l'humain et les caractéristiques du fait culturel

Évoquer un « seuil de l'humain », donc une « discontinuité » définitoire du champ de l'humain parmi celui des êtres vivants, revient d'abord à se situer par rapport à une problématique de la continuité, et par conséquent par rapport à l'ensemble de l'héritage évolutionniste dans le champ des sciences humaines. Le modèle évolutionniste établi, on le sait, une continuité dans l'échelle des espèces : l'homme n'apparaît dès lors que comme l'organisme le plus développé et le plus complexe de cette chaîne du vivant ; qualitativement, il ne se distingue nullement des autres espèces vivantes. En posant un « seuil de l'humain », on fait état, chez l'homme, de capacités particulières, qui, ne se retrouvant que chez lui, viennent le distinguer de tous les autres vivants. Ces capacités spécifiques le font participer d'un ordre de réalité original, psychique en l'occurrence, qui se dérobe à la juridiction des sciences de la nature et notamment donc à la biologie. Ses lois leur échappent parce qu'elles se situent en dehors de leur champ propre de compétences. La théorie de la médiation ne fait d'abord que reprendre l'opposition de la « nature » et de la « culture » corrélative de l'affirmation de ce seuil de l'humain : seul l'homme accède à cet ordre de réalité particulier qu'est dès lors la « culture ». Ce terme ne vaudra par conséquent que dans son opposition à « nature » ; il recouvrira l'ensemble des processus spécifiquement humains et ne se réduira pas à ce dont traitent les sciences dites « sociales ». Tout phénomène humain dans lequel l'homme témoigne d'un fonctionnement spécifique sera ainsi dit « culturel », même s'il ne fait pas socialement l'objet d'une valorisation.

Bien avant les sciences humaines, la philosophie insistait sur la notion de « Raison » pour rendre compte de cette spécificité de l'humain : on peut dès lors ordonner le culturel au registre de la « rationalité ». Mais, originalité essentielle de la théorie de la médiation, la mise en évidence des processus en œuvre dans cette rationalité s'effectue pour elle d'abord et avant tout en référence à l'expérience clinique, et plus particulièrement à la pathologie. Car s'il n'existe pas d'animaux aphasiques, on n'en connaît pas non plus qui soient névrosés ou psychotiques, quoi que soutiennent abusivement (et anthropomorphiquement) certains : ces réalités cliniques-là prouvent l'existence de processus propres à l'homme, occultés par l'approche continuiste issue de l'évolutionnisme. Ainsi, pour commencer à pénétrer un peu plus ces processus, nous soulignerons le fait qu'on ne verra jamais fonctionner chez un autre être vivant que l'homme la dimension essentielle de la NÉGATIVITÉ. La psychiatrie classique et surtout la psychanalyse ne cessent par exemple d'y insister : le désir de l'homme se fonde sur un « manque », donc sur du négatif (cliniquement, le névrosé ne parvient précisément plus à s'en accommoder ; nous y reviendrons) ; le sujet, ou la Personne

pour reprendre le terme de Jean Gagnepain, se fonde sur de « l'absence », par conséquent encore sur du négatif (c'est cette fois chez le psychotique que cette dimension est anormalement opérante). Freud, déjà, s'était heurté à cette dimension de négativité et elle l'avait conduit à formuler l'hypothèse, fortement controversée, d'une « pulsion de mort ». Lacan la comprendra par la suite de la manière suivante : l'homme contrevient constamment, en affirmant son humanité, aux lois de la vie et à l'adaptation biologique.

Quittant le champ de la psychiatrie et de la psychanalyse, nous retrouvons cette négativité, « inscrite en nous par la culture » (DVD I, p. 7), à un autre niveau, chez Ferdinand de Saussure. Les éléments de langage sont pour lui « purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique, insiste-t-il, est d'être ce que les autres ne sont pas »². Autrement dit, il ne saurait être question de s'arrêter à la réalité positive langagière à laquelle nous nous trouvons d'abord confrontés. La notion de « valeur », centrale dans le modèle saussurien aux yeux de Jean Gagnepain, implique celle de négativité (cliniquement, l'aphasie se saisira comme un trouble de l'instance grammaticale, c'est-à-dire des processus sous-jacents à n'importe quel énoncé qui requièrent une telle négativité). Et c'est précisément Ferdinand de Saussure qui nous conduit à la seconde caractéristique du fait culturel, tel que l'envisage la théorie de la médiation de Jean Gagnepain : il est STRUCTURÉ ; il suppose une structuration implicite. Saussure, on le sait, ne parlait pas encore de structure, mais de « système » ; la notion se fera jour dans la suite de sa théorisation, à partir du développement de la phonologie. On en a par ailleurs abusé depuis, en la figeant et en la réifiant à travers une nouvelle forme d'idéalisme, au sens philosophique du terme : la notion de structure ne doit surtout pas être confondue avec l'exploitation qu'en a faite le structuralisme ; celui-ci constitue un formalisme, critiqué à juste titre. La théorie de la médiation garde (à certaines conditions, sur lesquelles nous reviendrons plus loin) la notion de structure, parce qu'elle est opératoire et qu'elle est nécessitée théoriquement dans tout ce qui touche aux phénomènes humains, à quelque niveau qu'on les observe, et notamment aux faits pathologiques. Ainsi l'aphasie ne peut-elle se comprendre, selon la médiation, sans l'appel à cette notion³.

Enfin, troisième et dernière caractéristique du fait culturel, pour la théorie de la médiation, il se fonde sur la dimension d'un IMPLICITE où l'homme s'échappe à lui-même. Ici, le modèle hérite d'abord et avant tout de l'élaboration freudienne et de sa notion d'inconscient. Le concept majeur de la psychanalyse s'inscrivait à l'origine, on le sait, en opposition à une philosophie de la conscience, alors dominante : il est, de ce

2. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969, p. 162)

3. Cf. Gagnepain J., *Pour une linguistique clinique*, Rennes, PUR, 1994 et SABOURAUD O., *Le langage et ses maux*, Paris, Odile Jacob, 1995.

point de vue, daté ; en même temps, il se trouve lié à un champ d'intervention particulier et à un modèle explicatif précis de l'humain. Pour ces raisons, Jean Gagnepain lui a préféré le terme d' « implicite » ; l'emploi de cette notion lui paraissait d'autant plus judicieux que les phénomènes humains ne se réduisent aucunement à la problématique du désir, à laquelle Freud et les psychanalystes les ramènent. Une telle notion vise à rendre compte du fait que, dans le champ de l'anthropologie, on ne peut jamais s'en tenir, pour expliquer un phénomène quel qu'il soit, à son apparence, ni au domaine auquel il s'observe : il faut remonter, toujours, aux processus qui le déterminent, lesquels relèvent d'un autre ordre de réalité. En bref, dans le champ des sciences humaines, *la cause n'est jamais du même ordre de réalité que l'effet qu'elle entraîne*. Elle renvoie précisément à un niveau *implicite* qui fonde ce qui s'observe *explicitement*. Avec les notions de négativité et de structure, celle d'implicite vient donc résumer, aux yeux de la théorie de la médiation, les trois caractéristiques essentielles du fait culturel.

Toutefois, affirmer l'existence d'une ligne de partage entre les faits naturels et les faits culturels et définir de la sorte les caractéristiques de ces derniers ne suffit pas. Il reste encore à saisir le type de relation qu'entretiennent les registres de faits naturels et culturels ; aucune théorisation marquant le seuil de l'humain ne saurait s'affranchir de cette obligation. En l'occurrence, la théorie de la médiation se refuse à maintenir une approche dichotomisante de ces registres : une telle solution se révèle épistémologiquement très insatisfaisante ; surtout, elle ne permet pas d'appréhender les faits humains dans toute leur complexité. Le modèle de la médiation comprend le rapport entre ces deux registres à partir de la notion de DIALECTIQUE, telle qu'elle découle des travaux de Marx et l'on tient ici, avec Saussure et Freud, le troisième et dernier « père-fondateur » que se reconnaît Jean Gagnepain. La notion de dialectique — qui n'est pas subordonnée, dans le modèle de la médiation à l'histoire, contrairement à ce qu'il en est chez Marx (DVD I, p. 8) — relativise précisément l'emploi du concept de structure et rend impossible sa réification formalisante. Elle conduit en effet à soutenir qu'il est dans la « nature » de l'homme de se dé-naturer et qu'elle lui permet ainsi d'émerger à un autre registre, celui de la culture. Cela revient à affirmer, de manière plus prosaïque, que le cerveau de l'homme est ainsi fait qu'il lui permet d'accéder à un ordre de réalité particulier, en échappant à sa nature. Et, bien qu'il soit nécessaire de poser un seuil du culturel, il ne peut être question, pour Jean Gagnepain, de couper l'homme de sa nature : celle-ci constitue tout à la fois la condition même de sa participation à la culture et le point de résistance à la mise en forme culturelle qu'il introduit. Telle se comprend cette dialectique.

Pour exprimer autrement encore, en empruntant à une vieille terminologie, cette conception dialectique du fonctionnement de l'homme, il est possible d'évoquer un « esprit corporel » ou un « corps spirituel ». Une telle façon de concevoir le rapport des

deux registres est la seule qui permet d'échapper à la fois au *matérialisme* sommaire (qui caractérise les attitudes organicistes, mais aussi certaines positions contemporaines des neurosciences) et à l'*idéalisme* (prôné par tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, coupent totalement l'homme de sa nature). Mais par ailleurs, si nous ne cessons de nous dénaturer, cela se passe en chacun de nous « à notre insu », pour reprendre une formulation freudienne... Ainsi, si nous structurons notre rapport au monde, si nous posons une forme d'abstraction, nous le faisons toujours implicitement. Nous n'avons nulle « conscience » de ces processus et, explicitement, nous passons notre temps à tenter d'effacer leurs effets et à fonctionner comme si nous étions dans un rapport immédiat au monde (auquel il faut par conséquent opposer ce rapport « médiat » qui confère son nom à la théorie). Pour prendre un seul exemple, la caractéristique spécifique du langage est, aux yeux de Jean Gagnepain, *l'impropriété*, qui se traduit notamment par la polysémie de tout élément grammatical, envisagé sous l'angle de la structuration du sens, c'est-à-dire par la virtualité sémantique de tout énoncé. Or l'homme n'en demeure jamais à cette impropriété : il ne cesse d'essayer de rendre l'élément de langage « propre », c'est-à-dire de le lier en situation à une désignation précise, qui se voudrait une forme d'étiquetage. Pourtant, quoi que s'imagine ici le locuteur, le mot ne collera jamais à la réalité qu'il désigne (au point de s'y réduire), et il continuera implicitement de valoir pour d'autres occurrences.

2) La diffraction de la rationalité

Tous ceux qui affirment, comme la théorie de la médiation, la spécificité de l'humain ne considèrent ordinairement qu'un unique critère de l'humain : le langage. L'anthropologie moderne, dans son ensemble, repose sur le postulat que c'est le seul langage qui fait l'homme. La position de Jean Gagnepain se révèle sur ce point originale, puisqu'il soutient, en s'appuyant sur l'expérience clinique, que le langage ne peut figurer le seul critère de l'humain. Il faut, affirme-t-il, rompre avec ce logocentrisme dont nous héritons depuis les grecs. Ici s'achève par conséquent le cheminement commun de la théorie de la médiation avec tous ceux qui réduisent l'homme au langage et qui ne cessent, par exemple, de parler de « symbolique » ou, plus encore, de « signifiant ». Ces termes témoignent en effet d'une énorme ambiguïté, en même temps que de la prégnance de la référence langagière ! On ne saurait continuer d'accepter d'entendre dire que « tout est langage ». Poser une totalité revient en effet à refuser toute analyse et donc toute démarche scientifique qui, par essence, distingue et dissocie des processus — aussi bien dans le champ de l'humain que dans celui de la nature. On devrait exiger de celui qui évoque dans de telles conditions le « langage » qu'il définisse ce que ce concept recouvre pour lui et qu'il sache en fin de compte de

quoi il parle ! Or il est incontestable que le langage ne constitue aucunement une réalité homogène : il ne peut se saisir comme UNE réalité scientifique ou comme UN objet scientifique ; Ferdinand de Saussure en avait déjà fait, à sa façon, la démonstration en proposant d'extraire la « langue » (« de nature homogène », 1969, p. 32) du langage (« multiforme et hétéroclite », id., p. 25). Mais au-delà du seul langage, c'est en fin de compte le registre plus large du culturel lui-même qu'il faut « déconstruire ».

La notion de « déconstruction » se révèle centrale dans le modèle théorique de la médiation. « Déconstruire » revient à décomposer une certaine idée reçue pour élaborer, à partir de chacune des dimensions qu'elle recouvre et que l'on est à présent en mesure de faire ressortir, un nouvel objet, scientifiquement homogène. Point important à souligner, tant il fait régulièrement problème : l'on ne saurait chercher à retrouver, à l'issue de l'opération, ce qu'on a irrémédiablement perdu, en l'occurrence l'unité dont on est parti et dont on a dorénavant l'assurance qu'elle est illusoire. Partons précisément de ce qu'on appelle communément le « langage », réalité à laquelle pense, par conséquent, pouvoir se raccrocher toute l'anthropologie contemporaine en refusant d'assumer les conséquences de son hétérogénéité. Nous y distinguerons plusieurs registres, qui relèvent d'analyses distinctes. La théorie de la médiation emploie, pour les désigner, le terme de « plans » : chacun d'eux renvoie à un déterminisme différent. Le modèle insiste d'abord sur le fait qu'il convient de dissocier la « grammaticalité » de la « langue ». La *grammaticalité* répond à la capacité même de langage, dont dispose tout homme (sauf pathologie, nous l'avons entrevu) et qui lui permet, quelle que soit la langue qu'il possède, d'analyser son dire phonologiquement, en structurant le son, et « sémiologiquement », en structurant le sens (pour faire donc, en bref, du lexique, de la morphologie et de la syntaxe). Cette grammaticalité constitue, dans le cadre du modèle, le registre spécifique du langage, en ce sens qu'il ne rend compte que de lui et de rien d'autre que de lui (donc aucunement du social, ni du désir qui s'emparent *par ailleurs* du langage). Il s'agit en fait d'une logique, celle-là même qu'exploitent aussi bien le sourd, lorsqu'il structure l'indice, non plus sonore comme c'est le cas chez l'entendant, mais visuel (à travers le geste), que l'enfant, lorsque, émergeant au langage, il fait ce qu'on appelle des « fautes ». Celles-ci témoignent en effet d'une régularité (par exemple à travers l'emploi implicite de la 4^{ème} proportionnelle, dans « ils s'ontaient » ou « j'ai perdu »), donc de l'introduction d'une raison dans le langage, en l'occurrence d'une raison logique ; seule la modalité conventionnelle manque alors à l'enfant. Par conséquent, on peut soutenir qu'il dispose quasiment d'emblée de cette capacité de langage que nous appelons « grammaticalité » : personne ne lui la confère et il ne

l'apprend pas de l'autre ; il apprend en revanche *l'usage* que son entourage fait du langage⁴.

Cette capacité permet à l'enfant, au même titre qu'à l'adulte, de s'expliquer le monde par les mots en le « causant » : introduisant des rapports formels entre les éléments de langage, elle produit de la causalité (ou des relations de cause à effet). Ce déterminisme qui permet à l'homme de produire de la grammaticalité, Jean Gagnepain a proposé de l'appeler, dans la suite de Saussure, et en lui donnant valeur générique de principe psychique, le SIGNE. Sa caractéristique essentielle, nous l'avons déjà indiqué, est à ses yeux l'impropriété (et non l'arbitrarité, comme c'était le cas chez Saussure – nous allons y revenir), notion corrélatrice de celles de valeur différentielle et de structure, instauratrices d'une polysémie de l'élément de langage quel qu'il soit.

On aura remarqué qu'il n'a aucunement été question jusqu'ici de communication : le langage, envisagé sous l'angle des processus qui le fondent spécifiquement, ne vise aucunement la communication, quoi que certains croient toujours. Ces derniers, épousant le sens commun, oublient que de mettre l'accent sur l'utilité, sur la « fonction » ou la finalité d'un phénomène humain, quel qu'il soit, laisse entière la question de sa définition intrinsèque. Toutefois parler, c'est *aussi* communiquer. « Aussi », mais pas seulement, ni surtout donc spécifiquement ; il est à présent fait appel à une analyse d'une autre nature, plus exactement à un autre « plan » de rationalité. Pour être humain, il ne suffit pas de disposer de cette capacité de langage qui nous fait *locuteur* ; il faut encore la mettre en œuvre dans des relations et s'instituer *interlocuteur*. Nous sommes à ce moment-là dans le registre de la *langue*. Celle-ci renvoie pour la théorie de la médiation à la dimension de l'altérité et du social, qui se fonde sur une rupture avec la vie biologique. La langue est le produit de la capacité d'échange de l'homme et non de son fonctionnement logique, ou cognitif au sens strict. Son étude nous fait entrer dans le domaine de la « sociolinguistique ». La langue, ainsi comprise, se révèle être un usage social parmi d'autres usages sociaux. La problématique à laquelle elle nous introduit est, outre chez l'enfant celle de l'apprentissage et de l'imprégnation, celle de l'appropriation, donc fondamentalement de l'emprunt et de la traduction. Pour partie, nous rejoignons ici les préoccupations des pragmaticiens, à la condition expresse de comprendre que ce qui est dit n'a de soi aucun pouvoir et que se manifeste seulement à travers les mots une opération de nature spécifiquement sociale. Du reste, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que ce qui se joue de ce point de vue, comme processus, dans le langage se retrouve à quantité d'autres niveaux qui n'ont rien de langagier : il faut admettre qu'on n'échange pas que

⁴. C'est précisément cette dimension de la grammaticalité qui se trouve pathologiquement affectée chez l'aphasique.

des mots ou qu'à partir des mots. On échange de la même façon des usages portant sur de la technique ou sur du désir.

La problématique de la langue nous introduit par conséquent au registre du social en général. Il est essentiel de comprendre que le déterminisme qui en rend compte nous fait sortir du langage et interroger les processus qui sont au fondement de la « socialité », c'est-à-dire de cette capacité dont tout homme dispose — sauf pathologie, ici encore — de nouer socialement (et non plus naturellement) des liens, quels que soient le lieu, l'époque et la communauté dans laquelle il s'insère. Ce déterminisme, Jean Gagnepain l'a désigné du terme de « personne ». La PERSONNE constitue par conséquent, à un autre plan de rationalité que celui du signe, cette sorte d'opérateur qui nous permet d'entrer dans des relations sociales contractuelles. De ce point de vue, nous sommes proches — du moins épistémologiquement — de l'approche lacanienne qui met, elle, en avant les notions de « métaphore paternelle » et de « Nom-du-Père ». Car cliniquement, c'est la psychose adulte qui nous oblige à poser un tel déterminisme : le psychotique ne parvient plus à nouer des liens sociaux normaux et son trouble retentit *entre autres* sur son langage, au niveau de la langue (on parle alors de « délire ») ; il ne peut plus tolérer la dimension d'un tiers qui ouvre au registre de l'altérité. Le psychotique n'a par ailleurs pas perdu la grammaticalité, contrairement à l'aphasique⁵. Car si le langage se fait « langue » lorsqu'il est pris dans les relations sociales, cela ne l'empêche aucunement d'être *par ailleurs* grammaticalement structuré...

Ces deux plans distincts de rationalité n'épuisent cependant pas, loin de là, la réalité complexe du langage. À un autre niveau d'analyse encore, celui-ci se fait *écriture*. Or l'écriture, envisagée sous l'angle de ce qui la spécifie, n'est pas autre chose que de la technique appliquée au langage. Celui-ci se trouve alors artificialisé, stocké et mis en forme techniquement. Jean Gagnepain a été conduit à expliquer de cette manière l'écriture (ce qui, à l'époque, était totalement original) il y a une quarantaine d'années, lorsqu'il s'est trouvé confronté, avec le neurologue Olivier Sabouraud (1995, notamment ch. XIV), à des patients qui présentaient un trouble de la lecture et de l'écriture dont il n'était pas possible de rendre compte par de simples retombées de troubles aphasiques, donc langagiers. Il a produit l'hypothèse de l'existence d'un autre déterminisme, d'une autre « médiation », donc d'une autre raison que celle du signe, traversant le langage. Il en déduisait que, si le trouble de ces patients se révélait en fin de compte d'origine technique, ses manifestations devaient pouvoir s'observer chez eux dans d'autres domaines que le langage. Tel était bien le cas, et l'équipe rennaise a conclu à l'existence des « atechnies », strict analogue des aphasies, mais à un autre plan

⁵. Cf. l'ouvrage de J.-C. Maleval, *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris, Seuil, 2001 (notamment p. 161 et sv.).

de rationalité⁶. Il fallait admettre que la technique supposait un déterminisme analogue à ceux du signe ou de la personne, mais différent d'eux : Jean Gagnepain a proposé de l'appeler l'OUTIL.

Seul l'homme est capable d'outil — au même titre qu'il possède les capacités de signe et de personne — , les performances animales relevant à ce niveau d'un autre processus, naturel, que Jean Gagnepain distingue sous le terme d'« instrumentation ». Ainsi, la technique ne doit pas être considérée comme un simple appendice ou comme un épiphénomène de la logique ou du social ; elle est une modalité rationnelle générale de statut égal aux autres modalités. Il n'existe entre ces modalités aucune hiérarchie ; en témoigne le fait qu'elles sont cliniquement autonomisables, c'est-à-dire qu'une aphasie n'est pas subordonnée à une psychose (ou l'inverse), ni une atechnie à une névrose, etc. On soulignera le fait que ce plan de rationalité est celui qui, dans le modèle, se heurte le moins à des élaborations théoriques déjà existantes : malgré la place accordée à la technique dans nos sociétés occidentales, y compris dans l'expérimentation en sciences naturelles, les modèles tentant de rendre compte des processus spécifiques qu'elle suppose sont rares ; beaucoup, tel Bruno Latour, subordonnent le fait technique à son usage social. Non seulement, la théorie de la médiation n'entre ici en concurrence avec quasiment aucun autre modèle, mais, les processus en jeu dans la technique ayant été jusqu'ici laissés pour compte, c'est quasiment un champ en friche que vient par conséquent explorer là le modèle et le domaine d'étude qu'elle ouvre — qu'elle dénomme « ergologie » — se révèle d'une incomparable richesse⁷.

Passons à présent au tout dernier plan de cette rationalité « diffractée ». Nous ferons remarquer que parler ne revient pas seulement à structurer *logiquement* son dire en un énoncé de phonèmes et de mots (en simplifiant une nouvelle fois à l'extrême la problématique du signe), à structurer *socialement* les échanges pour entrer dans une interlocution, à structurer enfin *techniquement* sa production pour outiller son dire en lettres ou caractères. Parler, c'est aussi, en plus de tous ces registres, avoir quelque chose à exprimer, quelque chose que nous désirons dire parce que cela nous engage affectivement. Les psychanalystes — qui situent d'ailleurs leur appréhension du langage d'abord et avant tout sur ce plan — diraient, à juste titre, que nous touchons ici à la question de la « vérité », à ce que nous préférierions appeler la « libre expression ». Il s'agit en fait paradoxalement de ne pas (tout) dire et de s'autoriser à dire, de se retenir de dire et d'oser dire. C'est ce registre-là du langage qui nous conduit en même temps à « bien dire ». Il implique en effet un jugement résultant de processus fonctionnant

⁶. Cf. l'ouvrage de Didier Le Gall, qui montre notamment qu'elles se trouvaient jusque-là confondues avec les apraxies, *Des apraxies aux atechnies. Propositions pour une ergologie clinique*, Bruxelles, De Boeck Université, 1998, coll. "Raisonnances".

⁷. Signalons à ce niveau l'important travail de Philippe Bruneau et Pierre-Yves Balut, *Artistique et archéologie*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997 et leur revue « Ramage », publiée au même endroit.

implicitement en chacun de nous, ou, pour le dire autrement, une « éthique » du dire. Nous nous situons ici, au sens strict, au niveau d'un « vouloir dire » qu'évacuaient de leur analyse les linguistes traditionnels, grammairiens ou sémanticiens. Insistant à l'inverse, depuis Freud, sur les effets de la parole, les psychanalystes ne cessaient de s'étonner, non sans raison de cette forme d'hygiénisme du langage pratiquée par ces linguistes : comment était-il possible de « désaffecter » à ce point le langage ? Mais en se réclamant d'une « linguisterie », à côté d'une « linguistique » qui à l'époque était solidement installée, Lacan prenait acte, sans malheureusement en tirer les conséquences, de la nécessaire déconstruction du langage.

Or le « vouloir » qui opère ici dans le langage se retrouve, quant à son principe, dans d'autres comportements, non langagiers, de l'homme. Le déterminisme en jeu est cette fois celui que les psychanalystes lacaniens appellent le « désir ». Une fois de plus, par conséquent, nous dépassons le langage et les manifestations typiques qu'il présente à ce niveau (tels les fameux « lapsus » et « mot d'esprit », chers à la psychanalyse) et qui relèvent pour nous d'une « axiolinguistique », pour envisager un plan de rationalité proprement éthique, gouverné par un déterminisme spécifique. Ce déterminisme, qui n'est plus le signe, l'outil ou la personne, a été désigné par Jean Gagnepain du terme de NORME. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur sa portée conceptuelle : il s'agit de cette capacité qui nous conduit à réguler, à restreindre notre comportement, de telle sorte que nous ne nous en tenons jamais à la satisfaction immédiate, contrairement à ce qui se passe chez l'animal. Les psychanalystes font état d'un « manque » ; Jean Gagnepain évoque, quant à lui, une « abstinence » : elle se traduit au niveau du langage par une « réticence » à dire, de telle sorte que pour nous exprimer, nous effectuons toujours un détour, qui est caractéristique du « discours ». Quatrième et dernier registre du langage, à côté par conséquent de la grammaticalité (objet de la « glossologie »), de l'écriture (objet de l'« ergolinguistique ») et de la langue (objet de la « sociolinguistique »), le discours, dont « l'authentique est sa duplicité » (DVD II, p. 254), ouvre le champ axiolinguistique de l'interprétativité (distinguée dès lors de la traduction, rapportable à la problématique de la langue et donc de la Personne).

Il existe — nous allons y revenir — une clinique spécifique de la norme, qui se retrouve aussi bien chez l'enfant que chez l'adulte : il s'agit de la névrose. Le névrosé ne parvient plus à régler son désir de telle sorte qu'il puisse s'accorder une satisfaction qui soit nécessairement soumise en même temps à une contrainte — dès lors qu'elle ne peut être, chez l'homme, immédiate. Il s'interdit en quelque sorte la satisfaction et ses difficultés se traduisent dans le langage, mais dans le langage entre autres dimensions du comportement. Tout comme le signe, l'outil et la personne, la norme, qui fait particulièrement problème au névrosé, doit être comprise comme un *principe* d'analyse ou de structuration du monde auquel l'homme s'introduit. Ces principes peuvent être dits « généraux », puisque tout homme y participe, quelle que soit l'exploitation qu'il en

fait ; ils ne s'apprennent pas, cette aptitude à la culture étant dans la « nature » de l'homme. Mais n'oublions pas de mentionner également la clinique neurologique, dont certains troubles, connus sous l'expression de « syndromes frontaux », font perdre aux patients la capacité d'entreprendre et de mener à terme un projet quel qu'il soit : ces troubles, qui se traduisent souvent dans la vie quotidienne par des difficultés mnésiques et comportementales, sont alors considérés comme de l'asocialité⁸.

II) LA DISSOCIATION DU SOCIAL ET DE L'ETHIQUE

Une des grosses surprises que réserve la théorie de la médiation à ceux qui viennent s'y confronter tient à la dissociation qu'elle opère entre le registre du social et celui de l'éthique. L'étonnement naît plus précisément du dégagement et de l'autonomisation de la raison éthico-morale. Une telle façon de procéder entraîne en même temps une difficulté, parmi les plus importantes que soulève le modèle aux yeux de ceux qui le découvrent. En effet, l'opinion commune dans laquelle baignent le chercheur occidental contemporain aussi bien que l'homme cultivé les conduit immédiatement à résister à une telle analyse et à une telle répartition des processus. Peut-être la résistance se révèle-t-elle plus forte encore que celle suscitée par la critique du logocentrisme, du moins chez ceux qui traitent régulièrement de ces questions. Pourtant, depuis les Grecs, l'homme s'est posé la question de l'éthique et de sa raison et il a cherché à la situer au-delà de la seule morale sociale ; la philosophie dans son ensemble, en tant qu'elle est recherche de la sagesse, constitue d'ailleurs un projet foncièrement éthique en son essence. Mais visant à rendre compte de son comportement éthique, l'homme a toujours éprouvé, à quelques exceptions notables près, des difficultés apparemment insurmontables à extraire véritablement les fondements de ce comportement de son enracinement social. La théorie de la médiation permet de sortir radicalement de ces impasses et propose une solution qui se fonde, ici encore, sur la clinique.

1) Le primat de l'histoire

Un des points d'ancrage majeurs de cette opinion commune contemporaine, qui ne nous dispose aucunement à admettre la déconstruction du social et de l'éthique proposée par la théorie de la médiation, nous fait incontestablement remonter aux bouleversements introduits par le XIX^e siècle dans la façon de se représenter l'homme. Ce siècle est celui de l'évolutionnisme et en même temps celui de la promotion de

⁸. Cf. Damasio A., *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, O. Jacob, 1995.

l'histoire. On ne saurait contester le fait que l'histoire constitue la première des disciplines à s'inscrire dans le champ de ce qu'on va dénommer « sciences humaines » ; elle est en quelque sorte, ainsi que le soutenait Michel Foucault, la mère de toutes les disciplines qui s'y rattachent. On sait toutefois qu'il est parfois des mères abusives... mais aussi des fils et des filles qui ne parviennent pas à couper le cordon ! Il n'en demeure pas moins que l'histoire oblige d'abord et avant tout à prendre acte de la relativité des phénomènes humains ; elle insiste sur leur « arbitrarité », ou sur leur contingence, au regard des phénomènes relevant de sciences traitant d'une nature dont l'approche exclurait précisément tout anthropomorphisme. De telle sorte que l'accent est mis d'emblée, dans la réflexion moderne sur l'homme, sur la singularité de ses manifestations, quelles qu'elles soient, et qu'on semble tenir là un obstacle de taille à toute visée généralisante. L'affirmation d'une universalité des façons de faire de l'homme se trouvant constamment démentie, on en conclut trop rapidement à l'impossibilité même d'une réelle généralisation en ce qui concerne les phénomènes humains, et entre autres donc ceux qui relèvent de l'éthique.

Dans une telle optique, quel que soit le type de lois dont elle procède (qu'elles s'ordonnent toujours à la Providence, ou bien qu'elles relèvent à présent de la nature ou d'une « praxis » foncièrement humaine), l'histoire constituera toujours la seule discipline capable de revendiquer une approche explicative lorsqu'il s'agit de traiter de l'homme. Celui-ci ne saurait de toute façon se saisir en dehors d'une inscription sociale et historique. On comprend que pour beaucoup encore, aujourd'hui, les sciences humaines se réduisent aux sciences sociales ; l'éventuelle spécificité que chacune des disciplines du champ de l'humain affirme vis-à-vis des autres ne peut dès lors se comprendre que comme une sorte d'épiphénomène d'une condition foncièrement historique. Voilà donc la mère abusive évoquée tout à l'heure. Mais c'est d'un rapport qu'il s'agit, en l'occurrence celui que les diverses disciplines composant les sciences humaines entretiennent avec l'histoire, et le regard ne saurait se restreindre à un seul des éléments. C'est ici que nous retrouvons l'image des fils et des filles incapables de s'émanciper véritablement d'une tutelle à laquelle ils continuent de souscrire... Concrètement, l'énorme impact de l'histoire aboutit à faire croire que tout, chez l'homme, se ramène à une problématique d'héritage et de transmission. En termes plus précis encore, tout ce qui fait l'humanité de l'homme relèverait de l'histoire en lui et lui serait par conséquent apporté par l'autre, et d'abord par celui qui le précède aussi bien dans le lignage que dans la société en général.

Une telle croyance, trouvant philosophiquement son expression initiale dans le courant empiriste, a ainsi longtemps fait les beaux jours de la psychologie de l'enfant. Mais, plus généralement, il n'a pas été facile de renoncer à l'idée que ce que l'on appelle le « langage » ne nous vient pas totalement de notre rapport à autrui. En clair, il a fallu rompre avec une telle façon de penser pour faire apparaître que le fait de

« parler » ne se réduit aucunement chez l'homme aux effets de son inscription historique. L'approche historique demeure en fait incapable de rendre compte des processus spécifiques que la mise en mots et en phonèmes suppose ; tel est l'argument décisif qui permet de ne pas demeurer sous l'emprise de l'histoire. Mais si l'on en vient à la morale, il apparaît toujours qu'elle trouve son fondement chez l'autre, quoi qu'il en ait été des élaborations théoriques de Kant et de son Impératif catégorique. On en réfère aussitôt à l'histoire et au social, considérés comme sources du comportement moral de l'homme. Durkheim enfonce ainsi le clou, à l'aube du XX^e siècle au moment où il s'agit de bâtir une éducation morale dans le cadre d'une école obligatoire et laïque : étant sociologue, il est normal qu'il fasse ressortir, sur cette question comme pour toutes les autres, le point de vue sociologique. Aussi bien d'ailleurs la morale que l'éducation ressortissent totalement pour Durkheim à un déterminisme sociologique. Mais, au-delà de cet auteur, la sociologie n'a cessé de témoigner, jusqu'à aujourd'hui, de l'ambiguïté de l'objet qu'elle se donne dès ses origines : science des « moeurs », elle traite nécessairement en même temps des usages sociaux et de la dimension prescriptive, donc morale, qu'ils comportent.

En définitive, la sociologie emporte toujours dans son approche, explicitement ou clandestinement, une vision éthique des phénomènes dont elle traite. Ce n'est donc pas elle qui nous aidera à faire la part du social et de l'éthique, s'il est vrai qu'il faut et qu'il est possible de dissocier ces registres... De la psychanalyse, on peut à première vue attendre une toute autre approche. Elle ne revendique pas d'être une science sociale et elle prend grand soin, en principe, de ne pas assujettir la problématique du désir, dont elle traite spécifiquement, à celle du social. Pourtant, lorsque Freud tente de rendre compte de la genèse de la conscience morale, il fait appel à la notion de Surmoi et reprend étonnamment les mêmes arguments que Durkheim dans son ouvrage sur l'éducation morale : c'est chez l'autre qu'il faut situer, non seulement la matière, mais l'origine même de ce qui va constituer, par intériorisation, la conscience morale dont dispose l'enfant. Paul Ricœur n'a pas tort de faire remarquer, dans son ouvrage intitulé *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), que la genèse tient ici « lieu de fondement » et que « le freudisme ne cesse de rendre plus problématique sa propre explication, à mesure qu'il la met en œuvre » (p. 186). Outre le fait qu'on ne saurait trouver dans l'explication génétique une justification de l'obligatoire comme tel, argumente Ricœur, l'ontogenèse du Surmoi fait appel à une explication de nature sociologique. Et c'est effectivement l'important : il s'agit en définitive d'une psychologisation d'un phénomène reconnu comme social en son essence. « Le « surmoi », précisera Jean Gagnepain, n'est qu'un mythe issu d'une conception gigogne et policière de l'ego qui n'a point à introjecter ce dont il est le promoteur et du même coup le complice » (DVD, II, p. 78).

Et si Lacan ne cesse de prendre une distance par rapport à la conception génétique de Freud, il n'en continue pas moins de rapporter, au même titre que Freud, la problématique du manque, fondatrice chez lui du registre proprement éthique, à celle de l'altérité. C'est à travers l'autre que l'enfant doit découvrir le « manque » ; l'expérience de satisfaction, et donc les processus qui vont en découler, sont explicitement corrélés à la dimension de l'altérité. Par conséquent, l'autre, en tant que rapportable à la dimension de l'altérité, garde une place fondamentale dans l'élaboration lacanienne, et celle-ci continue, de ce point de vue, de s'inscrire dans la dépendance d'une explication historique et sociologique. À cet égard, quoi qu'on puisse penser, la rupture avec le XIX^e siècle n'est toujours pas consommée dans l'œuvre lacanienne. En témoigne l'ambiguïté, explicitement revendiquée par Lacan, de la fameuse formule : le désir est désir de l'Autre. Mais si l'on se penche sur la façon dont la philosophie contemporaine traite de la question de l'éthique, on s'aperçoit que l'absence de distinction est plus flagrante encore. D'une part, s'efforçant de prendre une distance par rapport au formalisme que recèle incontestablement la position de Kant, la philosophie contemporaine insiste sur l'éthique au détriment de la morale, c'est-à-dire, dans le rapport qu'elle introduit entre ces deux concepts, sur l'inscription historique de l'homme et non plus sur l'obligatoire ou plus exactement sur l'Impératif ; d'autre part, elle vient significativement fonder l'éthique sur l'idée de la responsabilité à l'égard d'autrui. Nous sommes là loin de Nietzsche, lequel refuse catégoriquement d'adosser le comportement éthique au registre du social.

2) L'éthique n'est pas le code

En se fondant sur la clinique, Jean Gagnepain dissocie clairement le registre de l'éthique de celui du *code* (ou de ce que l'on peut effectivement appeler la « morale sociale »). Il dissocie clairement ces deux registres en montrant qu'ils ne se fondent pas sur les mêmes processus et qu'ils n'impliquent pas les mêmes déterminismes. Et parmi les précurseurs d'une telle dissociation, Jean Gagnepain aime citer Nietzsche, précisément, dont les fameuses notions de « Surhomme » et de « Volonté de Puissance », foncièrement éthiques aux yeux de Nietzsche, ont donné prise aux plus grands malentendus faute d'une grille de lecture adéquate, écartant toute confusion des plans d'analyse en jeu. La puissance qu'un travail éthique sur soi confère à l'homme n'a rien à voir avec le pouvoir social dont il peut par ailleurs disposer, insiste Nietzsche ; elle ne saurait aucunement se définir à partir de sa phénoménalité temporelle. Indépendamment des conditions historiques dans lesquelles l'homme s'inscrit, il s'agit pour lui de se surmonter, en dominant en lui ses pulsions. Toutes choses que la morale traditionnelle, cible constante des attaques de Nietzsche, ne cesse à ses yeux d'occulter. Mais Jean Gagnepain aime également en référer à Jean-Marie Guyau, dont l'ouvrage, daté de 1903, nous retient surtout par son titre : « Esquisse

d'une morale sans obligation, ni sanction ». Il s'agit en effet de dégager le principe même du comportement moral de l'homme (ce que nous rapportons donc conceptuellement, dans le modèle de la médiation, à l'éthique) du registre de la sanction et de l'obligation, toutes deux entendues ici comme sociales.

S'il est vrai que notre fonctionnement moral, saisi concrètement, suppose une inscription sociale et notamment une transmission, il est faux de croire que notre comportement éthique se résume à ces aspects. Il est certain que nos manières de nous comporter du point de vue moral nous ont d'abord été inculquées, au même titre que tous les usages dont nous avons hérités. Il en va de même, à cet égard, du code et de la langue par exemple : tous deux supposent une phase d'imprégnation durant l'enfance ; au-delà de cette période, le code comme la langue dont nous disposons impliquent également des emprunts, ou ce que d'autres appelleraient des identifications. En d'autres termes, nous ne pouvons pas, fût-ce dans la distance, voire dans le refus, ne pas nous inspirer des façons de faire et de dire de ceux que nous côtoyons ; nous dépassons l'individu en nous, rapportable à la dimension de l'espèce, rappelle Jean Gagnepain, car nous contenons en nous, en tant que Personne, le social dont nous participons. Nous sommes socialement « faisceau de relations », et cela vaut, entre autres, dans notre rapport au code. Mais une telle explication ne suffit pas ; elle ne rend surtout pas compte, nous l'avons déjà souligné, de notre capacité à introduire une perspective éthique dans notre rapport au monde. Si tout en la matière nous venait d'autrui, celui-ci demeurerait une sorte de censeur ; nous vivrions dans la crainte, ou du moins sous le regard constant du gendarme garant de la loi. Et c'est une illusion de croire que le schéma de l'intériorisation réglerait mieux le problème... Un tel schéma ne fait que le déplacer, présupposant dès le début du raisonnement ce qu'il s'agit de découvrir à la fin.

Il faut en effet rendre compte du fait que nous conférons un statut éthique à l'ensemble de notre comportement, quels que soient les emprunts que nous opérons ou les modèles qui inspirent. Encore faut-il, en effet, rendre *valables* à nos yeux ces comportements auxquels nous allons emprunter, encore faut-il en faire des *modèles*, marqués du sceau d'un *idéal* auquel nous mesurerons notre action. On connaît par ailleurs les décalages qui s'introduisent entre le registre du « légal » et celui du « légitime » : chacun de nous peut les éprouver, lorsqu'il ressent comme une faute morale tel de ses comportements (effectif ou seulement souhaité), alors même que rien, socialement, ne viendrait le sanctionner. Inversement, nous pouvons nous trouver légalement en défaut alors que notre comportement ne déclenche en nous aucun malaise moral, dans la mesure où il ne nous apparaît pas illégitime. La dissociation entre le registre social de la *responsabilité* — à laquelle certains subordonnent donc le comportement éthique — et celui, proprement éthique, de la *culpabilité* est somme toute facile à observer à travers de tels exemples. Mais cette argumentation apparaît vite

insuffisante. Il faut pouvoir remonter aux processus eux-mêmes et faire ressortir, au-delà de la « raison constituée », la « raison constituante ». L'argument décisif, pour la théorie de la médiation, sera en définitive le suivant : personne ne saurait conférer à qui que ce soit un processus rationnel ; celui qui en fait preuve doit nécessairement en être lui-même au principe. Corrélativement, “nul ne saurait, fût-ce par mansuétude, nous dispenser d'être homme” (DVD, II, p. 208). Et si l'on suit ce raisonnement, il apparaît clairement que la place de l'histoire ne peut être celle que certains encore lui confèrent...

Reprenons un moment l'exemple du langage, pour mieux revenir ensuite au comportement moral. Si l'on admet que le langage ne se réduit pas à la problématique de la langue, que celle-ci n'explique notamment rien de la mise en mots et en phonèmes à laquelle tout homme procède dès lors qu'il parle, alors il faut bien accorder que le signe, principe rationnel rendant donc compte de cette grammaticalisation, ne naît pas du rapport à autrui : personne ne dote l'homme de cette capacité ; il ne l'intériorise pas non plus. Il l'apporte avec lui au titre de disposition spécifiquement humaine et elle est donc, au sens strict, innée. Le même type de raisonnement doit être mené à propos de ce que Jean Gagnepain a appelé la « norme », qui fait de la volonté un “*appetitus rationalis*” (DVD II, p. 188). De la même façon que l'autre n'a pas le pouvoir de faire que ce que j'entends, comme ce que je produis, soit pour moi grammaticalement structuré, cet autre n'a pas le pouvoir de faire que ce que j'éprouve soit pour moi éthiquement fondé. Ainsi que l'écrivait le philosophe Jean Lacroix, dans un ouvrage consacré à la *Philosophie de la culpabilité*, « on ne reçoit que ce dont on a la réceptivité »⁹. Et Lacroix, dans cet ouvrage, de critiquer Freud, au même titre que Ricœur : « Freud décrit comment le sentiment de culpabilité s'éveille, mais il ne nous en donne pas la cause, argumente Lacroix : il invoque ce sentiment sans montrer à quoi il se rattache dans le psychisme. » Les parents n'ont, par exemple, aucunement le pouvoir de faire émerger en leur enfant quelque fonctionnement rationnel que ce soit (supposant la norme aussi bien que l'un des trois autres principes rationnels que reconnaît la théorie de la médiation) dont cet enfant ne serait pas lui-même au principe.

Évoquer un innéisme, à propos de la norme, donc de l'éthique, en met pourtant plus d'un en émoi aujourd'hui ! Notamment certains psychanalystes qui, outre le fait qu'ils ont l'impression de voir surgir une nouvelle forme d'organicisme, craignent là de voir disparaître l'essence même de leur action et de leur théorisation du psychisme. C'est oublier que Freud a toujours donné un statut important (mais évidemment non exclusif) dans sa réflexion aux « dispositions » (y compris sous le registre du fameux « héritage archaïque ») et qu'il n'a pas craint d'évoquer le caractère « inné » aussi bien du symbolisme que du complexe d'Édipe lui-même. Et Donald Winnicott, par

⁹. Paris, PUF, 1997, p. 18.

exemple, argumente de façon convaincante sur « le sens moral inné du bébé », en faisant remarquer qu'il s'agit d'éduquer l'enfant et non de le dresser : l'action de l'éducateur consiste non pas à « implanter la sagesse et un sens de ce qui est bien et mal », mais à exploiter en l'enfant les capacités innées dont il dispose, en jouant notamment sur le cadre qu'on lui fournit¹⁰. Non seulement la dissociation que propose Jean Gagnepain dans son modèle n'apparaît nullement contradictoire avec l'enseignement de Freud, mais elle le poursuit, et on peut même soutenir qu'elle l'achève véritablement. Freud n'a cessé en effet de s'interroger sur le caractère « interne » des restrictions que l'homme se donne, indépendamment des limites « externes », en l'occurrence sociales, auxquelles il se trouve assujéti. Aussi bien sa réflexion sur ce qu'on appelle les « névroses d'échec » que sur le statut du refoulement par rapport à la contrainte sociale vont dans le sens d'une autonomisation de l'éthique au regard de cette dernière.

Jacques Lacan, dans sa réflexion sur l'éthique, est plus tranchant encore sur ce point, même si sa théorisation garde par ailleurs des ambiguïtés que nous avons soulignées. Il se révèle d'abord critique par rapport à la notion de Surmoi, en faisant notamment remarquer que celui-ci ne peut être ramené au registre des besoins collectifs. Il distingue ensuite très clairement l'éthique de la contrainte sociale, et bien qu'il en réfère, quant à lui, à F. Rauh et non à J.-M. Guyau, c'est à ce dernier qu'il paraît emprunter lorsqu'il situe l'éthique « au-delà du commandement, c'est-à-dire au-delà de ce qui peut se présenter avec un sentiment d'obligation »¹¹. C'est de l'énergie du désir, de sa structure, poursuit Lacan, que se dégage l'instance qui fait de nous des êtres participant d'une éthique. Et il est hautement significatif de voir Lacan insister, lorsqu'il traite de ces questions, sur la distinction de la culture et de la société, la première ne se ramenant pas pour lui à la seconde. Se comporter de manière éthique n'est pas obéir au code et l'on retrouve à nouveau ici l'inspiration nietzschéenne ; mais il importe de ne pas oublier non plus cette dimension du code, présente chez l'homme, qui doit, sinon se conformer à des préceptes sociaux, du moins entrer constamment dans des négociations qui sont bel et bien sociales en leur nature. Sur ce point, le nihilisme de Nietzsche est sans nul doute trop radical ; il en vient à occulter cet autre déterminisme de l'humain qu'est le social. La déconstruction à laquelle en appelle Jean Gagnepain échappe à ces difficultés, car elle est tout le contraire d'un unidimensionalisme, quelle qu'en soit la nature ; en d'autres termes, l'homme n'est pas unidimensionnel.

3) L'enseignement de la clinique

¹⁰. *L'enfant et sa famille*, Paris, Payot, 1979, p. 83-89.

¹¹. *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 11.

C'est par conséquent la clinique, plus précisément la pathologie qui oblige à opérer cette dissociation entre l'éthique et le social. Jean Gagnepain reprend à son compte la distinction des phénomènes névrotiques et des phénomènes psychotiques, mais il les rapporte clairement à des déterminismes différents, en l'occurrence, respectivement, la norme et la personne. On sait que la psychopathologie contemporaine, notamment à partir de l'apport de Lacan, vise à distinguer ces entités cliniques, mais qu'elle peine à situer, l'un par rapport à l'autre, les processus qui en rendent compte. Si la forclusion n'est pas le refoulement, comment comprendre celle-là par rapport à celui-ci ? Si la seule énergie humaine est celle du désir, ainsi que le postulent les psychanalystes, alors, d'une manière ou d'une autre, les deux processus s'expliquent en référence à cette seule problématique. Il est fortement tentant, notamment, de les saisir dans une chronologie, à l'instar des psychanalystes d'obédience kleinienne¹². Si tel n'est pas le cas, il faut pouvoir rapporter des processus de natures différentes à des déterminismes clairement distincts. Ce que propose donc la théorie de la médiation en faisant remarquer que la question sur laquelle vient buter le névrosé, en l'occurrence celle du désir et de sa structuration (soit de la norme, donc de la *règle*), n'est pas celle du psychotique qui, lui, présente spécifiquement une difficulté dans le registre de l'altérité, ou de l'être (celui de la personne, donc de la *loi*), registre qui permet à l'homme de nouer ce lien social sur lequel on insiste beaucoup aujourd'hui.

La solution que propose la théorie de la médiation est incontestablement heuristique. Elle permet surtout de dépasser des contradictions fort gênantes aujourd'hui. Car il est difficile de faire croire que le fameux Président Schreber, dont le fonctionnement psychique a été remarquablement analysé par Freud, n'avait pas un comportement éthique. Il ne cesse même d'affirmer haut et fort ses ambitions en la matière et, même dans son délire, on retrouve à cet égard le juge, l'homme de droit. Il est difficile de nier cette structuration qu'il opère malgré son trouble psychotique. En revanche, le Président Schreber se révèle totalement incapable de *négocier*, entre autres usages, la façon dont il régleme son désir. Inversement, il est difficile de rapporter la névrose hystérique à une question spécifiquement identitaire, alors que le problème de l'hystérique n'est manifestement pas de cet ordre (il sait parfaitement s'il est homme ou femme) et qu'il consiste à ne pouvoir légitimer son comportement, y compris par conséquent lorsqu'il s'agit de se classer socialement comme homme ou comme femme. En d'autres termes, c'est la question du vrai (qu'est-ce qu'une "vraie" femme, mais également qu'est-ce qu'un homme qui "tient la route" ?) qui le travaille, une question

12. De la même façon, Damasio est gêné, dans *L'erreur de Descartes*, pour rendre compte des comportements de ses patients frontaux. Bien qu'affirmant que l'émotion ne relève pas du même déterminisme que le « cogito » et le « sum », il ramène in fine les troubles de ces patients à un problème de socialité.

éthique par excellence, et non pas une question identitaire, qui serait donc sociale en son essence. Toutefois, le modèle de Jean Gagnepain ne se fonde pas cliniquement que sur cette seule distinction pour distinguer le plan de l'éthique et celui du social. Il fait intervenir de manière profondément originale la perversion, mais également la psychopathie, dans laquelle il saisit l'opposé de la névrose et à laquelle il accorde le statut d'une quatrième structure clinique, évoqué déjà par d'autres¹³.

Le névrosé réifie ce que les psychanalystes lacaniens appellent le manque ou ce que Jean Gagnepain désigne du terme d'abstinence, c'est-à-dire qu'il prend pour fin ce qui n'est jamais qu'un moment de la dialectique qui opère au niveau éthique. Là où, ordinairement, se joue une constante contradiction entre un moment de *réglementation* implicite (qui permet de ne pas en rester à une satisfaction immédiate) et un autre qui vise l'*habilitation* de son désir (car il s'agit de se donner malgré tout de la satisfaction, fût-elle statutairement marquée d'une incomplétude), le névrosé fige son fonctionnement en ne cessant de régler son désir. Il le fait sur le mode hystérique d'une insatisfaction sans cesse maintenue ou sur le mode obsessionnel (contraignant, pour mieux traduire la "Zwangsneurose" de Freud) d'une impossible garantie apportée à l'obtention de la satisfaction visée. Régnier Pirard a ainsi remarquablement analysé la torture à laquelle se soumet l'obsessionnel en ne cessant de se donner des gages sans pouvoir jamais s'en satisfaire. Celui-ci reconduit inlassablement sa démarche de recherche d'un garant et, ne cessant de payer pour pouvoir s'autoriser la satisfaction, il se fait véritable "forçat d'une peine" que nul autre que lui lui ordonne d'accomplir¹⁴. À cet égard, la position de Kant peut être qualifiée de névrotique, ainsi que le soutient, à la suite de Lacan, Jeanine Le Poupon-Pirard dans le même ouvrage, dont l'intitulé résume à lui seul la dissociation des registres de l'éthique et du social : "L'éthique hors la Loi"¹⁵.

Le psychopathe, quant à lui, ne parvient plus, à l'inverse du névrosé, à régler son désir et il se fait en quelque sorte l'esclave de ses pulsions. C'est d'elles dont il devient dépendant et non du "produit" (drogue ou alcool, par exemple) qu'il vise sans retenue aucune, contrairement à ce que croient nombre d'"addictologues". Il ne s'agit pas plus d'une dépendance à l'égard d'un autrui, le terme ouvrant la voie à toutes les confusions. En revanche, le psychopathe, ne trouvant plus les limites qu'il est incapable de se donner à lui-même, les cherche dans sa relation à l'autre, ou bien sur le mode de la provocation tant elles lui sont insoutenables en même temps que nécessaires, ou bien sur le mode d'une connivence qui se dote d'une forme de légalité. Ce qui fait dire à Jean Gagnepain que la clinique des névroses et des

13. Cf. notamment l'analyse que propose M. Gauchet dans *La démocratie contre elle-même*, p. 277-278.

14. "Garantir la liberté. Une torture pour l'obsessionnel", in *L'éthique hors la loi. Questions pour la psychanalyse*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, coll. "Raisonnances", p. 73-108.

15. "Le censeur n'est pas éthique. Questions au surmoi", idem, p. 11-44.

psychopathies “s’accommode aussi bien de l’amour du censeur que du légalisme du délinquant” (DVD II, p. 174). “Partagés qu’ils sont entre la revendication de leur dépendance et la conversion de leur inhibition” (id., p. 190), le névrosé et le psychopathe ne sont précisément pas “libres” à l’égard de leur désir. Car, aux yeux de Jean Gagnepain, clinique à l’appui, la liberté, qu’en l’occurrence “l’on a trop pris l’habitude d’amalgamer avec l’autonomie” (id., p. 175), “ne se revendique pas ; elle s’obtient d’abord de soi-même. Le pouvoir, sinon la tyrannie, ne peut ni la créer, ni l’abolir, mais, tout au plus, la codifier, c’est-à-dire en restreindre ou permettre plus largement l’exercice” (id., p. 269).

CONCLUSION

La dissociation à laquelle nous nous sommes tenus (en privilégiant par ailleurs le registre de l’éthique au détriment de celui du social qui nous aurait fait découvrir autrement la portée heuristique du modèle élaboré par Jean Gagnepain) n’est qu’une des dissociations que propose la théorie de la médiation en procédant à la déconstruction de la rationalité. Toutefois, les conséquences d’une telle dissociation sont déjà énormes. Elle permet en effet, au-delà du domaine de la clinique, de repenser quantité de problèmes sur lesquels butent actuellement nos sociétés occidentales.

Une telle dissociation ouvre par exemple des horizons nouveaux dans un champ *éducatif* qui ne cesse de se poser des questions requérant une analyse de cette nature. Dès l’origine de l’école obligatoire, nous l’avons incidemment rappelé, les pédagogues et les philosophes se sont demandés ce qu’il pouvait bien en être d’une morale “laïque”, dégagée de toute implication religieuse. Ce faisant, ils abordaient une question que d’autres se posaient également, dans des domaines différents, et que beaucoup continuent de se poser, incapables qu’ils sont de concevoir une quelconque autonomisation des processus éthiques, le sacré se trouvant aussitôt référé au registre d’une surnature. Mais s’il est vrai qu’aujourd’hui “l’esprit de la démocratie s’est emparé de l’objet éducatif et de l’institution scolaire comme il ne l’avait jamais fait”, comme le soutiennent M.-C. Blais, M. Gauchet et D. Ottavi, et qu’il “y impose la logique de l’individu avec une ampleur et à une profondeur jamais atteintes”¹⁶, n’est-ce pas aussi au détriment de cette morale que cherchaient à préserver les promoteurs de l’école obligatoire et laïque et, de manière plus générale, des considérations éthiques que soulève toute éducation ? L’affirmation d’une nouvelle forme de liberté à laquelle une telle démarche aboutit — privilégiant notamment une pédagogie sans contrainte — a

¹⁶. *Pour une philosophie de l’éducation. Six questions d’aujourd’hui*, Paris, Bayard, 2002, p. 45.

incontestablement pour corollaire une altération de la notion d'autorité elle-même, en même temps que la surprenante promotion de la notion d'incivilité.

Cette notion d'incivilité suffit-elle à expliquer les comportements des jeunes d'aujourd'hui ? L'appel à cette notion, entendue communément comme l'observation des bonnes manières en usage dans un groupe social précis, semble avoir écarté toute référence à la dimension morale ou éthique en tant que telle. Or si ladite civilité concerne le registre du social, elle suppose plus qu'une simple conformité aux usages qui se fonderait en dernier lieu sur la seule peur du gendarme ; en l'occurrence elle nécessite cette réglementation des désirs qui constitue l'essence du processus éthique. Mais plus radicalement, on doit se demander ce que requiert l'acte éducatif lui-même. Éduquer revient-il simplement à inscrire l'enfant dont on a la charge dans son histoire et à lui transmettre un certain savoir ? L'éducation ne suppose-t-elle pas qu'on en appelle à cette capacité de restriction dont l'enfant dispose dès lors qu'il a émergé à la norme, capacité qui le rend d'emblée "complice" de son éducateur puisqu'il ne reçoit, pour reprendre la formule de Lacroix, que ce dont il a déjà la réceptivité ? Parallèlement, on doit se demander sur quoi se fonde en dernier lieu l'autorité de l'éducateur, si elle ne se réduit pas à la seule prise en charge sociale de l'enfant et au pouvoir qu'il peut avoir sur lui. La réponse, évidente aux yeux des éducateurs qui nous ont précédés dans l'histoire, paraît surprendre beaucoup de nos contemporains : l'éducateur doit savoir ce qu'il veut pour l'enfant et ne surtout ne pas errer au gré de ses propres pulsions ; il lui faut donc réglementer son propre désir et être capable de poser de la limite. N'est-il pas révélateur de voir se développer aujourd'hui nombre de formations sur le thème "comment dire non" ?

Autre domaine qui a tout à gagner également à l'approfondissement d'une telle dissociation des registres, celui du droit, ou du *juridique*. Ce domaine traite ordinairement bien plus du code, de la légalisation du légitime, que du légitime lui-même, c'est-à-dire de la dimension éthique. Mais il apparaît vite qu'il n'est pas possible de s'en tenir à ce seul aspect du problème, sauf à se borner à prendre acte de la relativité des lois et à suivre la jurisprudence. Tout homme de loi est amené d'une manière ou d'une autre à réfléchir sur les fondements de la notion même de droit. Certes, les philosophes ont depuis longtemps tenté de fournir des réponses à de telles questions, mais on ne peut pas dire qu'elles aient été réellement satisfaisantes... Que peut-il en être de cette théorie "pure" du droit à laquelle certains en appellent aujourd'hui ? Elle ne peut trouver son fondement ni dans les dispositifs légaux, ni dans des dispositions "naturelles" ; elle doit nécessairement rendre compte de cette capacité proprement culturelle dont l'homme dispose, à partir de laquelle il élabore éthiquement le monde auquel il s'introduit. Que peut-il en être, par exemple, de ces idéaux auxquels se réfère la profession des avocats, s'ils ne traduisent pas le même souci foncièrement éthique ? Pourtant, leur rôle paraît bien souvent se limiter à des considérations de procédures, au

détriment de ce qui fonde leur engagement éthique. Plus largement, la justice vise inéluctablement à la fois la conformité au droit établi et le juste. Celui-ci ne se fonde cependant pas sur les mêmes processus que le légal. De la même manière, il y aurait tout intérêt, au-delà du strict domaine du juridique, à comprendre en quoi l'équité (qui renvoie au registre de l'éthique) n'est pas l'égalité (qui se rapporte, elle, au registre du social).

Touchant au champ du juridique, la criminologie, en s'appuyant sur la distinction de la responsabilité et de la culpabilité entendues comme notions anthropologiques, voit s'ouvrir de nouvelles perspectives qui ne sont pas sans effet sur la justice. On peut de fait être responsable sans être coupable et inversement. Et dès lors que l'*infraction* sociale — vis-à-vis de la loi — ne peut plus être confondue avec la *transgression* éthique — par rapport à la règle que l'on se donne —, il s'ensuit notamment un rapport totalement différent à la sanction. Les applications d'une telle analyse valent aussi bien pour le juge que pour l'enseignant ou l'éducateur en général. Qu'est-ce que punir ? Comment apprécier la sanction ? Il est en tout cas certain qu'elle ne sera pas reçue de la même façon selon le rapport que le prévenu ou l'enfant (voire l'adolescent en collège ou en lycée) entretient avec ces deux registres. Si celui qui punit sanctionne d'abord, en principe, l'infraction à la loi, son action a incontestablement plus d'effets si elle répond à une transgression éprouvée par le prévenu ou par l'enfant. Elle est alors non seulement "pacifiante" pour le groupe, mais apaisante pour la personne concernée, en tant qu'elle lui permet d'expié la faute qu'il ressent. La chose est bien connue des éducateurs, mais également de ceux qui travaillent dans le domaine de la justice. La dissociation des registres du social et de l'éthique donne corps, ici encore, à des distinctions qui ne pouvaient être jusqu'ici réellement théorisées.

Cette même dissociation permet d'effectuer une claire opposition entre deux termes employées fréquemment et posés la plupart du temps comme synonymes, bien qu'ils laissent précisément croire qu'ils désignent des réalités différentes : *la déontologie et l'éthique*. La déontologie, explique Jean Gagnepain, est affaire de relation à autrui et concerne les lois qui régissent le métier. L'éthique n'a, en son principe, rien à voir avec le métier, bien qu'elle puisse concerner notre manière d'exercer la profession qui est la nôtre. Elle fonde nos convictions et nos options en général, quelles que soient les occasions que nous avons de les faire valoir. L'exercice du métier en constitue une, certes, mais au même titre que l'exercice de la parentalité¹⁷ ou que le moindre de nos comportements, aussi futile put-il paraître. Or s'il paraît important que l'exercice d'une profession s'assortisse d'une exigence éthique (ce dont veut en fin de compte rendre compte l'expression ambiguë de "code de déontologie",

¹⁷. Cf. l'ouvrage de l'un d'entre nous, Quentel J.-C., *Le parent. Responsabilité et culpabilité en question*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, coll. "Raisonnances".

mais le fait que nombre de professions n'ont pas de textes élaborés à leur disposition ne les empêche pas de revendiquer les mêmes obligations), on doit admettre également la non-coïncidence des contraintes que chacun de ces registres suppose : d'une part, l'un peut exister sans l'autre (on peut par exemple témoigner d'une indéniable compétence sans éprouver de réelles exigences éthiques dans l'exercice de son métier), d'autre part et surtout, ces deux formes de contraintes peuvent parfois se révéler antinomiques (les exigences de la profession ne coïncidant pas avec les exigences éthiques qu'on se donne, ou inversement).

Enfin, pour ne pas multiplier les exemples (car ils sont non seulement fort nombreux, mais toujours à découvrir), terminons en affirmant que l'action du gouvernant, ou de l'homme politique, a également tout à gagner d'une telle dissociation. L'accent est aujourd'hui mis, plus que jamais, sur sa responsabilité (cadrée d'ailleurs par des textes juridiques qui tendent à fonctionner comme de véritables carcans) au détriment de son fonctionnement éthique qui lui enjoindrait d'entreprendre. En d'autres termes, il lui faut se garder de décider, de risquer, de "s'autoriser de lui-même" — pour reprendre une formule chère à J. Lacan —, et sans cesse préserver la conformité de ses actes à la loi, dont il est affirmé, dans un paradoxe de plus en plus fort tant elle se pluralise en se spécialisant, que nul n'est censé l'ignorer. Pourtant, gouverner requiert toujours d'abord de se gouverner soi-même avant de prétendre gouverner les autres, ainsi que des générations de philosophes y avaient insisté. D'ailleurs, n'est-ce pas pour des raisons éthiques, et non pas sociales, que Freud mettait le gouvernement, à côté de l'éducation précisément, mais aussi bien évidemment de la psychanalyse, au rang des métiers impossibles ?