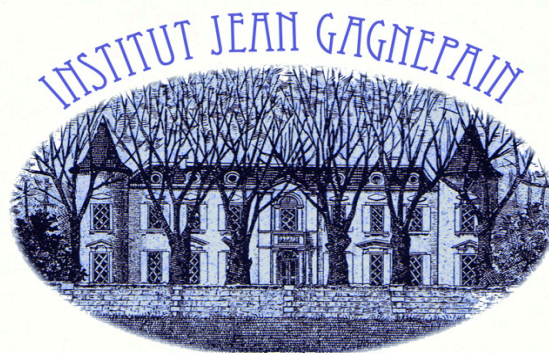


SÉMINAIRE

Jean Gagnepain

HUIT LEÇONS
D'INTRODUCTION
À LA THÉORIE
DE LA MÉDIATION



1993

À PROPOS DE CETTE ÉDITION NUMÉRIQUE (*)

Cette version doit être considérée comme la version « approuvée » des « Leçons d'introduction à la théorie de la médiation » ; elle a été établie par l'*Institut Jean Gagnepain*. Pour la distinguer de la version originale de Louvain, elle prend le titre de « Huit leçons d'introduction à la théorie de la médiation ».

Elle a été préparée, revue et corrigée par Pierre Juban selon les volontés de l'auteur et de ses ayants-droit, auteur qui, comme le précise l'avertissement au lecteur de Régnier Pirard, n'avait lui-même ni relu ni corrigé la transcription de ses cours. Cette version a été relue par Suzanne Allaire, Michael Hermann, Jean Paul Hugot et Chantal Couzin-Juban. Un hommage particulier doit être ici rendu au travail particulièrement minutieux de Suzanne Allaire et à ses judicieuses suggestions.

Les corrections ont porté d'abord sur les « coquilles » de l'édition originelle, puis sur les erreurs de dates ou de références ; quelques suppressions ont été effectuées : elles portent soit sur les allusions à des faits très conjoncturels et sans intérêt hors de leur contexte, soit sur des redites quasi verbatim ou des inexactitudes, approximations et tics de langage qui sont le lot des exposés oraux. Quelques digressions, lorsqu'elles entravaient la compréhension suivie de l'exposé, ainsi que quelques précisions bibliographiques ont été reportées en note.

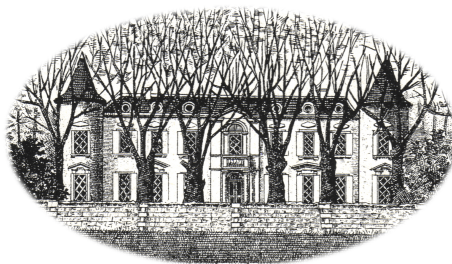
Ensuite, les données temporelles du genre « la semaine prochaine, hier, aujourd'hui, demain, tout à l'heure, etc. » qui faisaient référence au déroulement des « 8 Leçons » sur 8 semaines ont été recontextualisées par rapport au développement de l'exposé en « leçon(s) précédente(s), précédemment, maintenant, plus loin, plus haut, auparavant, leçon(s) suivante(s) », etc.

De plus, un travail de « lissage » a été effectué pour homogénéiser, dans la mesure du possible, la transcription qui avait faite par plusieurs transpositeurs (**); par exemple, nous avons adopté la formulation « théorie de la médiation » sans majuscule, comme l'a fait Jean Gagnepain dans les Tomes I et II du « Vouloir Dire », et remplacé « Médiation » par « théorie de la médiation ».

Enfin, pour la translittération des termes grecs (et éventuellement hébreux), il a été décidé de ne pas utiliser les translittérations « savantes » et de ne pas accentuer, sauf dans les translittérations conventionnelles communes et les « e » en final.

(*) Numérisation établie par Michael Herrmann, Daniel Grabis et Pierre Juban à partir de l'original : **Leçons d'introduction à la théorie de la médiation (Anthropo-logiques, vol. 5), Louvain, Peeters-France, coll. Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain, 1994 - ISBN 2-87723-143-7.**

(**) L'édition originelle ne donne pas le nom des transpositeurs ; qu'ils soient pourtant remerciés de leur précieux travail et de leur abnégation.



Édition numérique établie et adaptée au format PDF (mise en signets et annotable) par Pierre JUBAN pour

l'INSTITUT JEAN GAGNEPAIN

avec l'autorisation des ayants-droits.

DOCUMENT PDF AVEC NAVIGATION PAR SIGNETS

Les numéros de page de l'édition originelle sont inscrits dans le corps du texte entre crochets **##**, ils correspondent au début de la page dans cette édition originelle ; la pagination du sommaire correspond à celle du document numérisé.

Cette édition numérique est librement et exclusivement diffusable sous forme de fichier numérique à condition de conserver la présentation et le format d'origine ; elle est réservée à l'usage privé des chercheurs et ne peut faire l'objet d'une quelconque transaction commerciale sous quelque forme que ce soit.

Si l'impression à titre personnel est possible, aucune diffusion sur support papier n'est autorisée même à titre gracieux.

Pour citer l'ouvrage

GAGNEPAIN Jean, *Huit Leçons d'Introduction à la Théorie de la Médiation*, Institut Jean Gagnepain, Matecoulon-Montpeyroux, 1994-2010 – édition numérique – v.10-03.

ISBN 979-10-96513-00-0



AVERTISSEMENT AU LECTEUR

En février et mars 1993, le Professeur Jean Gagnepain (Université de Rennes 2) fut invité à l'UCL dans le cadre d'une bourse départementale octroyée au Département de psychologie clinique. Nous lui avons demandé à cette occasion de faire à l'usage des étudiants une série de « Leçons d'introduction à la théorie de la médiation dans une perspective clinique ». Le lecteur trouvera ici la retranscription de ces leçons. Elle n'est évidemment pas absolument littérale, étant donné les inévitables aménagements que nécessite tout transfert de l'oral à l'écrit. Nous nous sommes efforcés néanmoins de rester au plus près de la parole vive, volontiers polémique, à l'occasion outrancière, mais toujours stimulante et sur bien des points novatrice. Nous avons conservé certaines redondances parce qu'elles nous paraissaient « pédagogiquement » utiles.

Écrire comme on parle est souvent le fait de ceux qui ne savent pas écrire. Généralement ceux-là ne savent pas davantage parler, mais plutôt baragouiner. L'écart est grand entre le style et la faconde, d'autant plus d'ailleurs, aussi paradoxal que cela puisse paraître, qu'on excelle dans l'un et l'autre genre. On ne s'adapte pas, en réalité, de la même manière à un lectorat ou à un auditoire et si le théorème convient au premier, en soutenant par l'ellipse son attention, il doit le céder aux périphrases et paraphrases rhétoriques que requiert toute adresse *in vivo*. C'est celle-ci que nous avons voulu privilégier en mimant au plus juste, bien que nettoyée de quelques inévitables scories, l'énonciation d'un grand maître et communicateur. Pour ceux qui, jusqu'ici, ne l'ont rencontré qu'à travers ses écrits — qui peuvent paraître ésotériques à force de précision terminologique et de tour dialectique — la surprise, j'en tiens le pari, ne sera pas mince.

Comme ce travail d'édition, assez considérable, s'est distribué entre quelques personnes — et j'en profite pour remercier de leur collaboration les étudiants et les collègues du CIGAC —, il est probable qu'un lecteur attentif relève certaines fluctuations de style ou de disposition graphique. Elles sont mineures et inessentiels eu égard au propos, dont chaque transcripateur a veillé, selon son discernement, à restituer au mieux la teneur. Nous pensons que ces leçons introductives constituent une initiation particulièrement didactique à l'esprit — libre — et au noyau théorique essentiel de la théorie de la médiation (ou Anthropologie Clinique). Elles devraient faciliter l'abord de textes pointus, souvent [10] plus difficiles ou plus spécialisés comme le *Vouloir dire*, les ouvrages qui s'en inspirent (en particulier dans la collection « Raisonances » chez De Boeck) ainsi que les travaux publiés dans les revues *Tétralogiques*, *Anthropo-logiques* et *Ramage*.

On trouvera ici une vue d'ensemble de la théorie, largement située dans le contexte de son élaboration. Il est indispensable, pour quiconque souhaite mesurer la pertinence de cette « épistémologie des sciences humaines », d'en passer par un synopsis complet en ses principes, aux lignes de force appuyées, et surtout historiquement contextualisé. Qui mieux que Jean Gagnepain aurait pu s'en charger ?

Rien ne serait plus contraire à la démarche que d'en extraire tel ou tel propos suggestif ou répulsif sans saisir son articulation dans l'ensemble. Force est cependant de reconnaître qu'une telle cohérence, ici requise du lecteur, est rarement ailleurs aussi sollicitée.

Enfin, je ne cacherai pas que, dans mon chef en tout cas, une raison supplémentaire de publier ce cours est de contrarier la désinvolture de ceux qui croient pouvoir, sans avoir jamais pris la peine de l'étudier, sérieusement, se livrer à des allusions ou à des références sauvages à propos de la théorie de la médiation (en l'occurrence, c'est d'elle qu'il s'agit, mais le vice, bien entendu, est généralisable). À ceux-là, vraiment, on mâche ici la besogne pour qu'ils fassent mieux. Et, à moins de ne pas savoir lire ou de n'en point prendre le temps, il leur deviendra plus malaisé de continuer à feindre. Ils devraient soit en traiter en meilleure connaissance de cause, soit décentement préférer le silence à la galéjade ou au snobisme.

Signalons encore, pour être tout à fait clair, que le texte du cours n'a pas été revu par Jean Gagnepain, mais est bien sûr publié avec son plein accord. Je tiens à le remercier de cette confiance. Les éventuelles imperfections de l'entreprise doivent donc être imputées aux transcripteurs. Ceux-ci espèrent cependant avoir fait preuve d'une vigilance de qualité.

Régnier PIRARD

[11]

PREMIÈRE LEÇON

CULTURE ET LANGAGE

Cela fait bientôt trente ans que je viens en Belgique ; j'ai commencé par Gand, poursuivi par Leuven et me voici à Louvain-la-Neuve. Je me trouve ici maintenant par la grâce du Département de psychologie clinique et à l'invitation de Régnier Pirard, que je remercie.

Ceci étant dit, je suis chargé de parler, pendant ces huit leçons, de la théorie de la médiation dans une perspective qui évidemment est davantage la vôtre, puisque vous faites de la « psycho » et de la « psycho clinique ». Il est certain que clinicien je le suis, mais pas pour les mêmes raisons que vous. Ce n'est pas du tout que ma manière soit préférable à la vôtre, mais encore faut-il qu'on s'entende sur ce qu'il y a à tirer de ce que je vous exposerai.

De cette théorie de la médiation, au terme de ces huit leçons, vous en saurez suffisamment pour voir si cela vous intéresse. Si cela vous intéresse, et même si cela vous passionne comme certains, à ce moment-là il n'y a pas trop de monde dans l'armée que nous essayons de lever. Allons-y, les enfants, fonçons ! Nous aurons au bout d'un certain temps la victoire. Je ne la verrai pas, mais grâce à vous nous l'aurons un jour.

Il faut que les choses soient claires et systématiques. Chaque leçon aura un thème particulier traité en deux sous-chapitres. Dans cette première leçon, je parlerai de « Culture et langage ». Dans le premier sous chapitre, je traiterai de : « La tradition des grammairiens », en deux parties aux titres suivants : « La Renaissance et l'humanisme » et « La rupture épistémologique ». Je ne parlerai de la glossologie que lorsque nous arriverons à la théorie de la médiation dans le second sous-chapitre, sous le nom de « Dialectique et déconstruction », [12] en deux parties également, aux titres suivants : « Les quatre plans » et « Une théorie de la rationalité ».

I

LA TRADITION DES GRAMMAIRIENS

J'ai choisi de parler d'abord de la tradition des grammairiens parce qu'on a trop tendance à dire que les sciences humaines naissent de nos jours, et que jusqu'ici on n'avait pas fait de sciences humaines. C'est faux ; même s'il est vrai qu'on ne les pratiquait pas comme nous l'entendrions de nos jours. Où les faisait-on ces sciences humaines ? Elles ont consisté pendant toute l'Antiquité — pour nous l'Antiquité gréco-latine et grecque surtout— en une théorie de la raison langagière. La tradition grecque a été à l'origine des sciences humaines par la théorie qu'Aristote nous a léguée. Il a été à l'origine de la théorie grammaticale, dont a vécu la tradition jusqu'à la Renaissance, par scolastique interposée. Cette tradition grammaticale, c'était au fond la science de ce que représente l'homme. Pourquoi ? Vous savez très bien que pour les philosophes grecs la différence de l'homme et de l'animal, c'est la raison et que la raison pour eux, c'est le *logos* ; les Grecs nous ont imposé une conception du rationnel qui se trouve d'emblée impliquée dans ce qu'on appelle traditionnellement le langage. La raison, depuis Platon surtout, c'est le verbe. Je crois bien que nous sommes les seuls à nous être démarqués de cette théorie platonicienne de l'identité de la raison et du verbe.

C'est cela que je voudrais vous montrer maintenant, en une espèce de rappel historique à grands panneaux, sans descendre dans le détail.

1. LA RENAISSANCE ET L'HUMANISME

On n'a rien inventé dans la mesure où, chez les Grecs, il y avait déjà des sciences de l'homme. Mais l'homme étant spécifié par sa raison et sa raison identifiable à son verbe, les sciences humaines étaient la science du verbe, c'est-à-dire la grammaticalité, la théorie de la grammaire. Si bien que, quand la Renaissance est arrivée, on a rompu avec une certaine tradition du savoir, tradition qui séparait les arts des sciences. Cependant, au Moyen Âge la situation n'était pas si claire que cela, car la grammaire était mise au même rang que la mathématique ou l'astronomie, et donc le caractère scientifique de la grammaticalité était d'ores et déjà reconnu, même si la conception de la science ne correspondait pas à l'idée qu'on s'en fait aujourd'hui. Mais tout ceci était investi par une pensée à fondement philosophico-religieux, si bien que la philosophie de l'époque était une philosophie *supranaturalis*, avec laquelle Bacon s'est donné la mission de rompre. La rupture de la Renaissance, c'est la formation d'un savoir naturel que Bacon appelait *philosophia naturalis*.

Ce savoir naturel, qui naît à la Renaissance, posait un savoir sur la nature par rupture avec une théologie de la révélation qui pesait sur lui. Mais ce savoir-là [13] portant uniquement sur la nature, on laissait l'homme en dehors de la révolution épistémologique. Autrement dit, nous avons continué, par humanisme interposé, à maintenir l'homme comme objet à part de l'objet scientifique.

Ainsi, la Renaissance est à l'origine de ce qu'on appelle généralement les Sciences. Mais les Lettres ou les Arts, comme disent les Anglais, sont restés à l'écart parce que c'était humain. L'humanisme est cet écart par rapport à une perspective du savoir fondé dans la capacité de naturaliser son objet. Les querelles renaissantes ont toujours porté là-dessus : a-t-on le droit ou pas de faire de ce qu'on observe un objet scientifique, c'est-à-dire un objet naturel ? En ce qui concerne l'homme et son type de fonctionnement, il y a déjà des gens qui, à la Renaissance, ont pensé pouvoir faire de l'homme une lecture naturelle. Cela a été tout ce mouvement médicochirurgical ou, plus exactement, anatomique qui est illustré dans la leçon d'anatomie. C'est chez nous, par exemple, Ambroise Paré. Les hommes de la Renaissance ont essayé de faire de l'homme une approche naturelle, et ils ont eu des tas de démêlés avec l'Église, car il n'était pas question de toucher au corps de l'homme. Cependant il a bien fallu accepter, et, petit à petit, s'est instaurée l'idée qu'on pouvait quand même aborder l'homme par le biais de son corps, mais à la condition d'admettre que l'âme, la psyché échappait à toute perspective véritablement scientifique. Autrement dit, la Renaissance n'a pas fondé la science, mais elle a séparé dans l'objet de la science tout ce qu'on appelle la nature, la culture en étant systématiquement exclue par la tradition philosophique sinon théologique de l'humanisme. L'humanisme, comme vous le voyez, n'est pas nécessairement une anti-science, mais il couvre le champ que la science n'atteignait pas, à savoir le champ de l'humain, de la culture.

Dans ce champ de la culture, il n'y avait pas de difficulté pour que perdurât la perspective d'analyse grammaticale qui s'est transmise depuis les Grecs jusqu'à nous, non seulement à travers la tradition du Moyen Âge, mais également de la Renaissance. C'est arrivé jusqu'à nous, si bien que dans les écoles même les plus élémentaires, la base du savoir sur l'homme reste l'analyse grammaticale. De nos jours tout le monde en rit, il n'empêche que les instituteurs ont sauvé quelque chose de l'humain par l'analyse grammaticale interposée, si sottise qu'elle soit. Il est certain que parler du nom, du verbe, de l'adjectif, des pronoms démonstratifs, etc., cela n'a pas grand sens, et cela ne résiste pas à une approche plus scientifique, telle que celle — et il y en a d'autres — que j'essaierai de vous présenter. Mais il n'empêche qu'ils ont maintenu l'autonomie d'un certain type de savoir, même s'il n'était pas, évidemment, très scientifique. Autrement dit, l'analyse grammaticale qui s'est développée au cours des âges dans les écoles et dans les écoles les plus élémentaires, a sauvé quelque chose des sciences humaines, c'était même au

fond le seul représentant des sciences humaines jusqu'au siècle qui nous a précédé.

Seulement, on ne peut pas empêcher le progrès, et l'homme est apparu comme [14] ressortissant non plus à la nature et à son déterminisme, mais à l'histoire, en sus du langage ; la perspective de l'histoire est une autre approche des choses, qui respectait davantage l'humain. D'où, depuis la Renaissance, jusqu'à l'époque la plus contemporaine, l'importance prise dans l'Université par les départements d'histoire. Ce passage ne s'est pas fait sans mal¹. Donc d'un côté la science sur le modèle physicaliste, de l'autre l'enseignement de l'histoire qui était l'enseignement proprement humain.

Mais où est la scientificité de l'histoire ? Elle ne tient pas au fait de se donner un objet défini ; l'objet défini, on croit savoir ce que c'est, c'est l'homme. Cependant il y a une espèce d'universalisme sous-jacent dans l'esprit de l'historien où qu'il aborde l'homme. Vous trouverez une théorie des universaux chez beaucoup de gens même les plus modernes. Si vous lisez Lévi-Strauss, Chomsky, etc., ils croient aux universaux, chaque civilisation étant un dosage particulier d'éléments qui doivent théoriquement se trouver partout. On vous parle, par exemple, de l'Enfant avec un grand E. Vous cherchez l'Enfant partout, mais l'enfant au Brésil ou chez les Arabes, n'a rien à voir avec l'enfant en Afrique noire ou en Europe. Il faut tenir compte de cette différence. De même quand on dit « la Femme », « *das ewig weibliche* », c'est ridicule ; la femme — Dieu sait que c'est difficile à comprendre —, de toute façon il y en a autant que de types de civilisations. Et c'est pareil pour l'homme, il n'y a plus que Mitterrand et le Pape pour croire aux droits de l'homme en termes d'universalité.

Il me paraît exclu de continuer à parler en termes d'universaux parce qu'on se donne alors l'impression de faire partie d'une histoire universelle dont nous sommes évidemment les meilleurs éléments, les meilleurs élèves ; [15] cette idée-là est carrément néo-impérialiste, qui nous considère, nous, comme les parangons de l'humanité, les autres faisant ce qu'ils peuvent pour nous rattraper, même si on ne le dit pas, bien sûr, par indulgence ; on appelle cela le sous-développement, le tiers-monde, le quart-monde. Finalement, nous nous imaginons être au sommet du développement, et on nous montre des images du Zaïre, du Zimbabwe, de la Somalie, etc... toujours les mêmes images avec des petits êtres décharnés : alors tous les cœurs d'anges s'apitoient. Ce n'est pas du tout que je ne trouve pas cela apitoyant, c'est affreux. Ceci étant dit, ce que je veux vous montrer, c'est simplement que,

¹ Auguste Comte a voulu inscrire les sciences de l'homme comme ressortissant aux sciences de la nature. Selon lui, il n'y a pas de discontinuité entre la nature et la culture. Entre les objets naturels et les objets humains, il ne voit qu'un seuil de complexité. Selon cette perspective comtiste, on arrive enfin aux vraies sciences avec la sociologie, la psychologie etc. Mais elles sont à la remorque de ce qu'on appelle traditionnellement « la science » depuis la Renaissance. C'est cette vieille nostalgie de la science qui s'exprime aujourd'hui dans la manière de concevoir l'abord humain à travers la sociologie et la psychologie après qu'elles se fussent détachées de la philosophie.

dans une certaine perspective de la Science, on a privilégié l'Occident et que, dans une perspective d'universaux, on prétend étendre à l'univers entier la manière européenne et de penser et d'agir ; or cet universalisme-là, qui est la base de ce que nous appelons l'histoire, c'est quelque chose qui, scientifiquement, comme nous essaierons de le montrer par la suite, ne peut [16] plus tenir. Il n'empêche que cette différence, cette spécificité des sciences de l'homme, du savoir sur l'homme par rapport au savoir sur la nature, c'est ce qui a, dans notre enseignement d'une manière générale, fait l'importance des sections d'histoire.

Rien de l'homme n'a échappé à l'histoire. Puisqu'il s'agissait, dans notre propos, du langage traditionnel, demandons-nous comment s'est modernisée, dans les siècles qui nous ont précédés, l'approche du langage. Est-ce que la linguistique du siècle dernier était restée l'analyse grammaticale à la portée des instituteurs ? Sûrement pas. En marge de cette continuité, la linguistique a cru se moderniser, et s'est modernisée d'ailleurs, il n'est pas question de le nier. Mais elle a cru devenir scientifique en acceptant cette perspective de l'histoire qui finalement croit, en s'appliquant au langage, l'expliquer par ses étapes antérieures. C'est l'époque de ce qu'on a appelé la linguistique historique et la linguistique comparative, qui sont des aspects de la scientificité naissante. Pour cela il fallait une histoire documentée, c'est-à-dire une histoire qui s'appuie sur des preuves à travers les âges. Ces preuves, on a cru les trouver dans les manuscrits lorsque c'était écrit ². Cette linguistique historique a contribué largement à donner de l'intérêt au langage. C'est par là que j'ai rencontré la linguistique pendant la guerre. J'ai fait cela avec Vendryes, avec Benveniste. Ces gens-là étaient loin d'être des idiots. Seulement, chaque fois que vous leur demandiez pourquoi on dit comme cela en français alors qu'en latin on disait autrement, ils vous renvoyaient par delà le latin et le grec à l'Indo-européen. Même l'Indo-Européen était encore trop simpliste, il y avait mieux. On a réussi à établir des correspondances comme ils disaient ; ce fut l'origine de la philologie dans laquelle Brugmann, les Allemands ont magnifiquement réussi. On remontait comme cela de proche en proche. J'ai connu un vieux collègue, qui avait trouvé le « nostratique », c'est-à-dire la langue commune à l'indo-européen et au chamito-sémitique. Il s'appelait Cuny, il enseignait à Bordeaux. Il avait pris la notion de « nostratique » à Cicéron (*nostras, nostratis* voulant dire « de notre pays »). Il parlait donc le nostratique (il n'y a que lui qui le parlait), c'est-à-dire la langue supposée être à l'origine de l'Indo-européen et du chamito-sémitique.

² J'ouvre ici une parenthèse pour dénoncer à nouveau un ethnocentrisme. Il y a des tas de peuples dont les langues ne se sont jamais écrites, du moins au sens où nous l'entendons habituellement, or tous les peuples écrivent, seulement on ne reconnaît la qualité d'écriture qu'à ce que nous appelons nous, depuis les Grecs, comme cela : *ta grammata*. C'est cela pour nous l'écriture, mais il y a peut-être d'autres manières d'écrire, il y a une manière dramatique de ritualiser le concept, dont nous parlerons, et qui fait que l'Afrique Noire a toujours écrit, c'est-à-dire que ses messages, elle les danse. Nous étudierons tous ces phénomènes-là, pour nous dégager précisément de cet état d'esprit trop européen.

Pas besoin de vous dire qu'à ce moment-là il en fallait des coefficients et des a, b, c, d avec 1, 2, 3, etc., c'était magnifique. Cela ne voulait rien dire, mais on avait l'impression [17] d'un jeu, d'une combinatoire formidable et algébrique. Ce n'était pas idiot ; ces comparatistes avaient fait un déploiement d'intelligence fantastique. Mais cela nous apprenait quoi ? Vraiment pas grand chose parce que ceux qui connaissaient le nostratique ne savaient plus ni le latin ni le grec, à peine le français. Cette linguistique historique a duré pratiquement jusqu'à nous. Elle a contribué à me former, et elle continue dans nos Facultés, dans toutes les sections dites de Lettres classiques et Lettres modernes. Voilà une des conceptions qu'on conserve du langage, cette conception de la linguistique historique ou comparative.

Or cette manière de concevoir l'abord de l'homme comme historique ne s'est pas appliquée seulement au langage, mais finalement à tout ce qui concernait l'homme. Autrement dit, l'Histoire avec un grand H est devenue l'abord de l'homme quasi universel. L'abord de l'homme ne devenait scientifique que s'il passait par une conception précise de l'histoire. Vous comprenez dès lors l'importance de Marx. Quand Marx a voulu inaugurer les sciences humaines, qu'est-ce qu'il a fait ? Il a dit que l'histoire ne se résume pas à la connaissance documentaire qu'on peut avoir du passé ; l'histoire, c'est ce qui définit l'homme et le définit dans ses profondeurs, dans ses infrastructures. C'est-à-dire que l'histoire ne relève pas tellement de l'historien, l'historien ne fait que rendre compte du caractère historique de l'homme. Autrement dit, il y a un réalisme de l'histoire qui est irréductible à la conception plus ou moins anecdotique que peut s'en faire l'historien. Marx a donc traité de l'histoire, mais d'une autre façon, d'où la conception qu'il a eue d'un matérialisme historique. Matérialisme historique, indépendamment des idées philosophico-politiques qu'on a pu tirer de là, c'était d'abord, si vous lisez Marx, l'idée de faire des sciences humaines, c'est-à-dire d'avoir le culot de transformer l'homme en objet de science. Mais comme l'homme à l'époque ressortissait à l'histoire, il en concluait à la nécessité de modifier l'histoire, en en faisant une particulière qui suppose précisément une résistance de l'homme à lui-même. Cette histoire que l'homme vit, et que Marx a appelée *praxis*, résiste à l'historien qui la décrit. C'est de là que vient cette idée de matérialisme historique, mais l'idée n'en était pas neuve, elle était dans l'air du temps. Cela n'avait rien à voir avec la politique, même si on a tiré de Marx des positions politiques. Voilà pour cette perspective humaniste qui privilégie l'histoire.

Revenons à l'autre aspect, dont je vous ai parlé auparavant, à propos de la sociologie à la mode comtiste, l'aspect scientiste. Il y a toujours eu des gens qui n'admettaient pas que l'homme ne fasse pas, à sa façon, aussi l'objet de la science. La linguistique n'a pas été étrangère à cette démarche. Grammont a été en France (d'autres l'ont imité, mais je crois que c'est lui qui a commencé) l'initiateur d'une linguistique expérimentale. Puisque dans le

langage il y a du son, de l'acoustique, ne peut-on [18] pas faire un abord scientifique, au sens strict, du langage ? Telle est l'origine de ce qu'on a appelé la linguistique expérimentale. C'est celle-là qui a débouché dans les milieux médicaux, surtout à la Salpêtrière. Si vous lisez le livre d'Ombredane, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, vous verrez ce que cela donnait. Les gens ont fait déjà à l'époque un abord des aphasies, mais à travers des conceptions phonético-acoustiques, tirées de Grammont. C'est de là que sort, et chez nous, c'est toujours cela qui alimente, ce qu'on a appelé l'orthophonie.

Mais vous vous rendez bien compte du glissement. Parce qu'au fond les sciences humaines se résumaient encore dans le langage, pour que le langage devienne scientifique il a fallu ou une conception documentaliste de l'histoire, dont le comble chez nous était l'École des Chartes, ou bien alors au contraire une conception expérimentale. Ces expérimentalistes-là ont créé les écoles d'orthophonie. On a un mal de chien à y faire pénétrer autre chose, pas seulement nous médiationnistes, mais les cognitivistes, les « psy » de tous bords. La tradition orthophoniste croit ne devoir prendre dans le langage que ce qui seul, à ses yeux, relève de la science, à savoir : le son. C'est uniquement par le côté apparemment le plus abordable, le plus sensible que le langage s'est trouvé pris dans un réseau pseudo-scientifique qui finalement le ramène à ce qu'on a appelé : l'articulation. Vous voyez où je veux en venir, car aucun concept, y compris les miens, n'est vierge. Cela a toujours traîné ailleurs, tout au moins cela porte les blessures du temps. Je vous parlais du matérialisme historique de Marx qui ne veut guère dire que science de l'homme. Et bien, c'est la même chose ici : le concept d'articulation a subsisté à travers Saussure et surtout mon collègue Martinet. Ils vous parlent de la double articulation. Peu importe pour l'instant qu'elle soit simple ou double, mais ils parlent toujours d'articulation. Le langage, c'est toujours traditionnellement *arthron* en grec, c'est-à-dire le fait d'articuler. En résumé, les linguistes de l'époque, ceux qui m'ont formé, ou bien faisaient de la linguistique expérimentale ou bien parlaient d'autre chose que de la langue que vous parliez, ils savaient tout sur l'Indo-européen. Lisez Benveniste : c'est magnifique. Son système des racines indo-européennes est remarquable, tous les exemples collent, surtout dans la mesure où il ne cite jamais ceux qui ne collent pas. En vieillissant, nous, ses élèves, sommes devenus plus critiques. Nous découvrons tellement de contre-exemples que sa théorie magnifique et vraiment intelligente ne nous paraissait plus démonstrative qu'en ignorant carrément les vides, en ignorant les manques. [19]

Dans les perspectives d'explication du langage qui régnaient à l'époque, il y avait ceux qui s'inscrivaient dans une perspective d'explication historique de plus en plus compliquée avec de plus en plus de coefficients et de combinatoires ; et puis il y avait ceux qui investissaient les hôpitaux avec l'orthophonie. Les historiens, en général, étaient d'origine plutôt littéraire, ils

avaient fait du Grec et du Latin. Les autres, au contraire, étaient, comme on disait, les Modernes. Ils se sont répandus surtout après la guerre. Du point de vue de l'histoire du savoir, c'est important. Chez nous, au moment de Pétain, un certain ministre, qui s'appelait Abel Bonnard, avait supprimé les écoles normales d'instituteurs parce que c'était prétendument un foyer de communisme ; du même coup on a déclaré que le brevet supérieur des instituteurs valait le baccalauréat, et avec le baccalauréat, ils sont montés dans les Facultés. Si bien que dans les Facultés s'est développé un autre mode d'enseignement à la portée de gens qui ne connaissaient ni le Grec ni le Latin, c'est-à-dire qui ne connaissaient pas les classiques, enseignement qu'on a appelé les Lettres modernes. Ces gens-là, qui suivaient les Lettres modernes, n'avaient jamais fait de linguistique historique ou très peu. Ils se sont jetés dans la linguistique expérimentale et plutôt orthophonique, si bien que la linguistique à laquelle nous nous sommes heurté quand nous avons commencé à faire autre chose, fut précisément cette linguistique-là. J'ai pour ma part été formé dans les deux à la fois, linguistique historique et linguistique expérimentale, c'est-à-dire linguistique de type acoustico-phonétique, ou si vous voulez de type orthophonique ; or cette linguistique-là, si j'en ai parlé maintenant, c'est pour n'en plus parler du tout, car je crois que si on veut faire des sciences humaines, il ne faut plus être esclaves de tous ces vieux clichés qui, soit ont maintenu l'homme à part des objets dit naturels, soit ont voulu le naturaliser. Si on veut faire des sciences de l'homme, il faut traiter l'homme comme on traite l'objet de nature tout en respectant sa spécificité, c'est-à-dire le seuil différentiel. L'homme n'est pas un animal, mais il le reste. Autrement dit, il n'est pas question de nier notre animalité, mais il est question surtout de dire que notre animalité nous permet des choses auxquelles le chimpanzé n'a pas accès. Et c'est précisément à cette différence-là qu'il faut consacrer la réflexion si on veut prendre conscience de la ligne à suivre dans la pensée contemporaine en ce qui concerne les sciences humaines. [20]

Je n'ai parlé que de linguistique jusqu'ici parce que c'était, depuis les Grecs, le seul abord de l'homme. Des dissociations s'imposent. Nous ne sommes pas les seuls à le dire, mais presque les seuls à en expliquer la nécessité. Nous refusons catégoriquement de lier l'humain à la seule verbalité. L'humain n'est pas simplement du langage ou même de la représentation naturelle. Nous rompons avec cette idée-là pour donner de la raison une idée infiniment plus complexe, avec des modalités, comme nous le disons, dont l'interférence finit par nous permettre un abord déconstruit, c'est-à-dire véritablement analysé de cet humain, que représente déjà le langage, mais pas le langage uniquement. Désormais nous allons rompre avec cette perspective plutôt historico-expérimentale au sens naïf du terme, qui n'est jamais qu'un humanisme désuet ou une resucée de la science appliquée aux objets de la nature, et nous allons voir comment la théorie de la médiation,

puisque de théorie de la médiation il s'agit, est née à partir d'une rupture qui lui a donné des maîtres sans qui nous ne serions pas là du tout. Il n'est donc pas question encore une fois de dire : « Cela y est ! C'est la Vénus Anadyomène. Nous sommes nés et maintenant tout change ». Ce n'est pas vrai, la rupture épistémologique nous a précédés depuis pas mal de temps et c'est à elle que nous en venons maintenant, à savoir le passage par Saussure, Marx et Freud.

2. LA RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE

Cet excursus dans l'histoire, je l'ai cru nécessaire afin de situer notre position par rapport à la linguistique antérieure qui n'était jamais qu'un aspect, mal compris, de ce qu'aurait pu être les sciences de l'homme. Mais ces sciences de l'homme n'avaient pas d'existence possible avant qu'on ait osé faire de l'homme un objet, or toutes ces tentatives se sont heurtées à chaque fois à diverses autorités et évidemment aussi à des autorités de type clérical. Il ne faut pas se faire d'illusion, la théologie sous-jacente à un certain type d'humanisme empêchait qu'on pût faire de l'homme une approche jugée trop matérialiste.

[21] Actuellement, nous vivons exactement l'équivalent de la Renaissance. Ceux qui ont vécu la Renaissance l'ont vécue comme une catastrophe. Bien sûr, c'est elle qui nous a fait ; par conséquent, c'est une grande époque. Les gens qui l'ont vécue se disaient : « Quel bordel ! », si j'ose dire. Voyez le cas de Rabelais. Lui qui était un des premiers anatomistes de son temps, que nous a-t-il laissé ? Pantagruel et Gargantua, c'est-à-dire des canulars. C'est une naïveté d'universitaires littéraires que de vouloir opposer, à grand renfort de thèses et d'apparats critiques, l'éducation ou la pédagogie de Rabelais à celles de Montaigne, de dissertar sur la tête bien faite et la tête bien pleine. Rabelais et Montaigne étaient parfaitement d'accord. Ce n'est pas parce que Rabelais vous raconte des craques, en disant : on remplit l'esprit de Gargantua ou de Pantagruel comme cela, qu'il était pour. Il était aussi pour l'Abbaye de Thélème. Autrement dit, c'est de la caricature. Vous ne prenez pas *Le Canard enchaîné* en France pour la pensée française, or Rabelais, c'est, par désespoir au fond, *Le Canard enchaîné* de l'époque. Les grands auteurs de la Renaissance n'ont été jugés tels que rétrospectivement. Presque toujours, ce qu'ils ont laissé était plutôt une plainte de tout ce qui se détruisait et ne se construisait pas ; aucun n'a vécu cette époque comme tellement enthousiasmante...même Érasme ; c'est nous qui rétrospectivement disons qu'ils ont réussi quelque chose. Actuellement nous en sommes là, et tous les vieux de mon âge en particulier sont toujours à pleurer sur le monde qui « fout le camp ». Il ne s'agit pas de dire « tout va bien », mais d'apercevoir que le monde mute. À partir du moment où vous comprenez que le monde mute, vous vous rendez compte que ce qui était problème risque de cesser de

l'être. Je prends un exemple, simplement, avant de revenir à la linguistique, vous allez voir pourquoi.

Tout le monde se préoccupe aujourd'hui du chômage. Les jeunes s'inquiètent pour leur avenir. La réponse de l'Université consiste le plus souvent à multiplier les options, les filières. Une fois sur le marché du travail, vous voilà contraints à faire le tour de France, pour essayer de trouver un boulot. Bien sûr il y a un problème de chômage. Avec les progrès technologiques, comme ils disent, on est bientôt arrivé au presse-bouton. Encore cinquante ans et avec trois boutons vous ferez tout le boulot. Le jour où personne ne travaillera plus, j'allais dire que le chômage ne sera plus un problème, il faudra bien qu'on vive autrement. Qu'est-ce qui fait le travail et sa valeur ? Tout simplement le fait qu'il est le moyen de vivre. Mais on n'a pas toujours vécu du travail. Dans l'empire romain, l'économie n'était pas fondée sur le [22] le travail qui était servile et non rétribué. Il n'y avait pas un citoyen Romain qui travaillait : lisez Horace, il vous parle d'*otium*, c'est-à-dire du loisir. Vous me direz qu'il y avait des gars qui faisaient le boulot, c'est une affaire entendue. Mais ce n'était pas de cela qu'on vivait. Tout le problème est là. Alors dans le monde qui vient, le progrès du travail, dont nous parlerons à propos d'ergologie, et qui tient au développement de l'outillage (l'outil étant une manière de faire sans faire), est un moyen de se donner le moins de mal possible pour avoir la plus grande efficacité. Il est bien normal qu'un jour cela vous dispense complètement du boulot, il va falloir y penser. Le vrai problème est d'aborder une société dans laquelle le travail n'aura plus le rôle qu'il a dans la société industrielle. Dans la société industrielle, le travail a une importance énorme comme les capitaux. Mais cette contradiction-là est en voie de disparition. Ce monde-là s'effondre. L'Est communiste s'est effondré. Notre libéralisme est en sursis. Le communisme a fini dans l'insurrection, nous finissons dans l'indifférence. Voyez la participation électorale en France. Les abstentions sont énormes. La plupart des étudiants ne sont même pas inscrits sur les listes électorales, mais on ne les répertorie pas. Ils ne font pas partie des abstentionnistes, cela ne compte pas simplement. Si bien que lorsqu'on annonce 35 %, 40 % d'abstentions, en réalité il s'agit de 60 %. Autrement dit, les Français ne bougent plus, ils se désintéressent du politique. Voilà comment les démocraties vont finir. Ainsi la contradiction de la société industrielle est en train de se résoudre, d'une certaine manière. Non plus au coup par coup en prolongeant les indemnités de chômage ou en mettant les étudiants dans les petits boulots, solutions qui ne sont que des cautères sur des jambes de bois. Le vrai problème est ailleurs, il est dans la mutation de la société et je vous montrerai que ce n'est pas vrai uniquement pour le travail, mais pour l'ensemble des choses y compris pour le savoir. Si vous envisagez les choses comme cela, vous voyez que les problèmes ne sont plus aussi catastrophiques. Il s'agit de les poser autrement, moi je ne vous donne que des problèmes,

mais les problèmes de notre temps. Par conséquent, c'est à cela qu'il faut travailler. Il ne s'agit pas de s'acharner à résoudre des vieilles questions. Elles sont déclassées. Ce monde-là est perdu, on passe à un autre. On est exactement à la même intersection que la Renaissance. La Renaissance rompait avec un monde pour en créer un autre. Et bien nous rompons avec le monde dans lequel nous avons tous été formés, et nous abordons un autre monde dans lequel le savoir fait une place cette fois à l'homme et une place scientifique. On essaie vraiment de faire de l'homme un objet de science, exactement comme on a essayé de le faire pour la nature avec succès.

La Renaissance a inauguré apparemment le développement formidable des sciences de la nature ; nous avons vu nous, au contraire, qu'elle fut la naissance des sciences de l'homme. Donc, vous voyez l'importance de la question que [23] nous avons historiquement située jusqu'ici. Dans 50 ou 100 ans on rigolera de ce que je vous dis maintenant. Mais je crois qu'il faut prendre conscience, et c'est là le but de la théorie de la médiation, que nous sommes au confluent de deux civilisations, une qui meurt, une qui naît. À votre âge, il faut aider celle qui vient, il vaut mieux être le premier des sauvés que le dernier des Mohicans. Il faudra une autre société avec sa droite et sa gauche, ses conservateurs et ses progressistes. Ils conserveront autre chose et ils progresseront autrement. Les sciences de l'homme sont véritablement à un carrefour, elles sont dans l'esprit des gens pratiquement depuis 1900. Seulement, ce n'était pas admis dans l'université. En ce qui me concerne, je n'ai jamais pu faire de linguistique générale au sens où nous l'entendons depuis Saussure. Quand j'étais jeune, c'était la linguistique dont je vous ai parlé, qui m'a été carrément imposée. On ne connaissait même pas le nom de Saussure. Le fonctionnalisme, la phonologie de Troubetzkoy, il a fallu attendre 1945, pratiquement, pour les rencontrer.

Vous saisissez, je l'espère, que cette manière d'envisager l'homme comme objet de science, c'est beaucoup plus qu'une discipline. Il ne s'agit pas simplement d'ajouter des sciences humaines au programme dans les universités. Non, il faut que la totalité de l'université passe aux sciences humaines. Voyez-y une utopie au sens de Thomas More. Je veux dire que dans le monde qui vient on se rendra compte que les sciences humaines ne doivent pas aller chercher leur modèle dans les sciences de la nature comme l'aurait voulu Auguste Comte, mais qu'à l'inverse, c'est dans les sciences humaines que les sciences de la nature trouveront le principe même de la causalité qui les fait scientifiques.

Autrement dit, je crois qu'au fond ce qu'on appelle les sciences de la nature, c'est de l'anthropomorphisme. On l'a reproché à Héraclite, on pourrait le reprocher à toutes nos sciences. Prenons un exemple. On vous dit que les sciences de la nature supposent qu'on soit capable de compter, que la science commence avec le calcul parce qu'elle a commencé avec la géométrie, et que la géométrie, c'est de l'arpentage. Il fallait donc à ce moment-là compter, segmenter, il fallait un principe d'unité, pour dire combien on avait d'ares

dans les champs. Cette manière de voir qui nous a permis de calculer, on l'a étendue à la totalité de la nature. On a essayé de chercher des unités naturelles. Toute la Grèce traditionnelle a cherché précisément à ramener la nature à l'atome, *atomos*, en latin *individuus*, « ce qui ne se divise pas ». Désespérément les scientifiques grecs de l'époque cherchaient précisément l'atome, c'est-à-dire l'indivisible, ils cherchaient un principe d'unité. Mais dans la nature, il n'y a pas d'unité, sinon celle que vous y mettez, vous, homme, parce que vous ne savez pas concevoir autrement la nature, vous ne pouvez pas l'expliquer autrement. Nous en reparlerons. Le principe d'unité est un principe humain. Il n'y a pas d'unité dans la nature, sinon celle que vous y projetez pour pouvoir l'expliquer.

Alors, est-ce la nature que vous saisissez ou l'idée que vous vous en faites [24] pour pouvoir l'expliquer ? C'est selon de tels principes qu'on classe les sciences en disant qu'elles sont plus ou moins exactes. Mais elles changent. L'atome en physique n'est déjà plus « vrai » puisqu'on pratique la fission de l'atome, dont on fait des particules. À ce moment-là, on va aller jusqu'où ? Jusqu'à la pulvérisation intégrale ? Par conséquent n'importe quel principe d'unité peut valoir, on peut multiplier ça. Vous vous rendez compte où la relativité d'Einstein trouve son principe. C'est qu'au fond, il est le premier des physiciens à avoir repéré la relativité des choses parce que finalement la conception qu'on a de l'univers physique est une conception complètement anthropomorphique. Et même ceux qui ne sont pas anthropomorphes, qui sont plutôt du côté de l'histoire, qu'ont-ils fait, sinon essayé d'historiciser le monde ? La théorie de l'évolution, qu'est-ce, sinon le fait de ne comprendre le monde qu'à la condition de lui donner une histoire ? Même la théorie du « big-bang », qui nous paraît monumentale parce que maintenant on se donne les moyens de vérifications et d'expérimentations, est une théorie anthropomorphique.

Je ne résiste pas à vous raconter une petite anecdote. Pour ma dernière année d'enseignement, j'avais fait un séminaire sur Dieu que j'avais appelé : « À Dieu ». Notre évêque à Rennes, avec qui j'ai des contacts, m'a dit que ce n'était pas mon affaire, que je n'avais pas le droit de parler de ça. J'ai dit : « Monseigneur, je rencontre des gens auxquels vous n'avez strictement aucun accès, par conséquent il me paraît que c'est mon devoir, après tout, d'annoncer Jésus-Christ aussi, mais à ma façon évidemment ». Il était vexé que je me mêle de ses affaires, à quoi j'ai répondu : « Monseigneur, cela prouve que les têtes mitrées ne sont pas toujours des têtes chercheuses ». Si je vous parle de ça, c'est parce qu'il est intervenu, à la télé française, sur l'histoire du « big bang », pour placer Dieu avant le « big bang ». Pourquoi Dieu serait-il avant le « big bang » ? Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Dieu n'est ni avant ni après. Il est dedans, s'il existe.

Cette conception évolutionniste (qu'a reprise Teilhard de Chardin en parlant de la coïncidence de l'alpha et de l'oméga) sombre dans la littérature. En d'autres termes, l'univers ou bien on le segmente, on le fragmente, on lui donne une unité pour pouvoir le calculer ou bien au contraire on lui donne des étapes dans ce qu'on appelle une évolution. L'évolution, qui est probable, de

toute façon n'explique rien car, qu'il y ait ou non évolution, le monde ne nous est compréhensible que si on le pose comme tel. Autrement dit, le monde on le mathématise ou on l'historicise. Dans le monde qui vient, si on trouve dans l'homme ce principe même d'explication qui fait qu'il n'est jamais heureux tant qu'il n'a pas démontré, on se rendra compte que finalement ce que, sans le savoir, on a appelé les sciences de la nature c'était une projection de la façon dont on pouvait comprendre la nature. Par conséquent la science ne nous livre pas la réalité positiviste d'une quelconque nature, elle nous remet simplement nez-à-nez avec nous-mêmes. D'une certaine manière nous ne pouvons rien savoir que nous ne sachions déjà. Nous portons en nous l'idée que nous nous faisons de cette nature que nous prétendons expliquer.

[25] Dans le monde qui vient, les sciences de l'homme vont bouleverser le savoir, mais pas du tout en ajoutant un volet oublié. À chaque fois qu'on ajoute épistémologiquement un volet, c'est la totalité qui se remanie. On a trop tendance à croire que le savoir suppose des ajouts, cela c'est l'idée des universités, qui ajoutent indéfiniment des sections supplémentaires. En multipliant les choses comme ça, on risque de ne multiplier que des imbécillités, parce qu'en faisant des spécialités de plus en plus fines, (comme ils disent : de plus en plus pointues), vous saurez de moins en moins de choses et vous ne pourrez plus vous recycler. Cette multiplication suppose, au fond, une conception additionnelle du savoir, or vous vous rendez bien compte qu'ici il ne s'agit plus d'ajouter ; si l'homme devient objet de science, cela bouleverse toute l'idée qu'on se fait de la science en elle-même et par conséquent on ne peut pas fabriquer les sciences de l'homme sans que cela ait une retombée sur ce qu'on appelle traditionnellement les sciences de la nature, y compris sur le langage de la science qu'est la mathématique.

La mathématique, pour moi, c'est de vieilles amours auxquelles je n'ai pas renoncé, la preuve, c'est que je continue de travailler sur les approches de René Thom, dont vous avez probablement entendu parler, et qui mène des recherches sur ce qu'il appelle la théorie des catastrophes. Il veut la fonder dans la morphogenèse, mais, d'une certaine manière, la morphogenèse est aussi un anthropomorphisme ; il vaudrait mieux chercher l'origine de la théorie des catastrophes dans la théorie profondément ethnico-politique de la révolution. Ce sera peut-être sans lendemain, on va peut-être se casser le nez, mais d'autres viendront, dont vous serez peut-être, qui seront plus malins que nous et qui à ce moment-là développeront ce genre de problème. Ce n'est pas du tout la fin du monde, c'est la mutation totale du savoir en ce qui concerne l'épistémologie. Pas question donc, encore une fois, d'ajouter des sciences humaines aux sciences de la nature, mais d'avancer l'idée que les sciences de la nature devront en prendre un coup, y compris la mathématique. On ne pourra plus faire la mathématique comme on l'a faite jusqu'ici, en la confinant dans une approche quantitative.

Cette unilatéralité infecte les sciences humaines, car le scientifique se résume à ce que on peut compter. La sociologie, la plupart du temps, repose là-dessus. C'est le principe des sondages. Ils en ont fait un en France, il y a 4-

5 ans. Les Français préfèrent-ils l'amour ou l'amitié ? Il y a eu des sondages, des chiffres, des pourcentages. Mais qu'est-ce donc que l'amour et qu'est-ce que l'amitié ? Ah, mais la question n'est pas là, vous avez les résultats, dit le sociologue. N'est-ce pas plutôt le compte qui est pseudo-scientifique ? Je crois aux statistiques, mathématiquement c'est génial, mais appliquées à l'amour et à l'amitié, je ne vois pas à quoi cela rime. Et quand Jacqueline de Romilly, helléniste, professeur au Collège de France, siégeant à l'Académie Française, traite de la douceur chez Thucydide, de la patience chez Platon, je me demande ce que sont des concepts pareils. Bien sûr on trouve des textes qui en [26] parlent, mais les termes avaient-ils le même sens pour les Grecs que pour nous ? On n'en sait trop rien. Les concepts n'étant pas définis, si c'est cela les sciences de l'homme, c'est du flou ! Dans ce cas, seule la statistique, le chiffre qu'on ajoute, finiront par faire soi-disant des sciences de l'homme. Mais au prix d'une illusion mathématique, parce que les mathématiciens, sortant de la géométrie, n'ont jamais envisagé que des sciences de la quantité. Et la qualité ?

Dans la prochaine partie, j'essaierai de vous montrer que l'homme fonde, à la fois, *et* la différence, c'est-à-dire la qualité, *et* la segmentation, le dénombrement, c'est-à-dire la quantité. Introduire l'homme dans la science consiste à remonter au principe et de la quantité et de la qualité. Par conséquent on ne peut pas dire que le qualitatif n'est pas scientifique. En ce qui concerne l'homme, c'est impossible, car il faudra l'un et l'autre. C'est parce que, traditionnellement, les sciences, s'appliquant à la nature, ont négligé l'un des aspects ou comme nous dirons, l'un des axes, que finalement les sciences humaines se croient obligées de maintenir cette réduction, et ne s'estiment scientifiques que lorsqu'elles sont quantitatives. Voilà un autre aspect de la modification introduite par l'émergence de l'homme à la scientificité, c'est-à-dire aux sciences humaines.

J'en ai assez dit là-dessus maintenant pour que vous compreniez l'importance que je donne à trois personnages que je considère comme des maîtres, à savoir : Saussure, Marx et Freud. Je ne les mets pas en ordre chronologique, mais dans l'ordre où je les ai moi-même découverts. Ces trois personnages ont ceci en commun qu'ils ont participé de la même révolution, mais chacun à sa façon. C'est cela que je voudrais vous faire voir maintenant.

Saussure a découvert qu'on ne pouvait plus se contenter de traiter du langage en termes purement descriptifs, en s'en tenant simplement au dit, et qu'il y avait une systématisation du dire quelque part. Pour plus de détails à ce sujet, je vous renvoie au livre publié par René Jongen³. Vous y trouverez une introduction à la glossologie, c'est-à-dire à la manière que nous avons de concevoir la linguistique. C'est un livre remarquablement fait et très

³ JONGEN René, *Quand dire c'est dire. Initiation à une linguistique glossologique et à l'anthropologie clinique*, Bruxelles, DeBoeck Université, 1993.

pédagogique, à la différence des miens, c'est pour cela que je le signale. Saussure a trouvé justement que, sous le dire descriptible qu'il a baptisé — c'était ses termes — la parole, il y avait un système du dire sous-jacent, qu'il a baptisé la langue. À la différence de l'animal, le bruit que nous faisons est un bruit articulé, mais ce bruit articulé suppose une organisation du processus même du dire qui, lui, ne se manifeste pas directement, mais seulement indirectement dans la façon dont nous l'exploitons. Il a appelé cela un dépôt dans l'esprit. C'était naïf, mais conçu à la manière de son temps sous l'influence durkheimienne. Quand on a conçu la sociologie, après Comte, au temps de Durkheim, on avait l'impression que le collectif résidait dans ce qui était commun à un ensemble d'individus, une espèce de conscience collective. Saussure, étant de son temps, n'a pas échappé à ça ; il a donc défini ce système du dire comme une espèce de dépôt dans l'esprit. Il [27] était d'ailleurs très ennuyé avec cette conception, il ne savait pas trop comment s'en tirer. Mais enfin, il l'a maintenue. Après lui on a parlé de structure. La structure est saussurienne, c'est lui qui l'a découverte même s'il n'en a jamais parlé, étant donné la manière dont il a imagé son propos. C'est cela qu'il voulait dire, qu'il y a une structure sous-jacente à la manière de parler, or cette structure sous-jacente empêchait de réduire le langage à la description qu'on en pouvait faire.

Puisque le langage à son époque était envisagé surtout sous l'aspect phonétique, la première chose sur laquelle il a insisté c'est que le son, du point de vue de ce qu'il a appelé le signe, n'était pas que réductible à son articulation. Le son comportait autre chose, et ce fut la première différence de la phonétique et de la phonologie. De quelque manière que vous articuliez, un système sous-jacent ne retient que les différences de sons. Si je vous disais : combien y a-t-il de degrés d'intensité dans le langage ? Aucune réponse n'est possible, il y a tous les degrés depuis le plus faible, inaudible, jusqu'à celui qui devient inaudible, de l'autre côté aussi, parce qu'il vous assourdit. Entre les deux, vous ne pouvez pas savoir combien il y a de degrés. Cela varie selon les langues. Il y a des langues qui comme les nôtres, comme le français, ne structurent pas l'intensité, donc on peut faire le bruit qu'on veut ; cela n'y change rien, sinon à l'audition. Il y a des langues qui, au contraire, structurent ce qu'on appelle la hauteur ou la longueur, la quantité. Quand un Latin prononçait *legit*, il signifiait « il lit ». S'il prononçait *lēgit* (e long) : il voulait dire « il lut », et les gens qui ne parlaient pas vite devaient nécessairement allonger la première syllabe du second. Autrement dit, ce qui compte, c'est la différence, non la réalité matérielle. Vous avez beau prendre tous les appareils de mesure, cela n'y change rien. Si je vous dis en Français : un « rat » ou bien un « rrat » (r roulé), vous avez compris quand même. Mais si je vous dis un « rrat » (r roulé), vous direz : « c'est un « pèquenot » ce gars-là, d'où sort-il ? ». Vous saurez alors autre chose que la différence entre le petit animal auquel je fais allusion et dont je dis qu'il ne s'agit pas d'une souris, tandis

qu'entre un « rat » et un « rrat » (r roulé), l'écart de prononciation n'a aucune importance du point de vue de la signification ; la position du « r » articulé d'une manière ou d'une autre ne change rien. Il y a des langues dans lesquelles cela change quelque chose, dans lesquelles cela compte. Cet exemple suffit à démontrer que le système phonologique n'est pas réductible à la description de l'articulation phonétique. Nous devons cela à Saussure. C'est là qu'on s'est rendu compte qu'il y avait peut-être autre chose que le descriptible. Autrement dit, pas question de continuer à faire tout bêtement de l'orthophonie en disant : si vous mettez votre main là et si vous mettez vos coudes sur la table, vous sentez que cela vibre. Mais si vous avez une amygdalite, cela peut faire exactement le même bruit. Tout cela n'est pas faux, mais ce sont des mécanismes du son. Si vous faites de la phonologie, c'est d'un système qu'il s'agit et d'un système inhérent, comme nous le verrons, au signe.

D'autre part, le langage n'est pas que système d'organisation du son, mais [28] aussi système d'organisation du sens. Le langage n'est pas de la pharmacie ou de l'épicerie, il ne consiste pas à mettre des étiquettes. Il consiste à ne pas appeler toutes les choses du même mot. Même avec seulement trois mots à votre disposition, votre langage est complet. Évidemment, ce n'est pas une langue très riche. Même un ordinateur n'a pas grand chose à sa disposition avec le système binaire, il a juste oui et non. Avec un système binaire on arrive à calculer à l'infini ; or nos langues historiques sont beaucoup plus riches que ça. Ce qui compte est que cela passe ou cela ne passe pas. Nous retrouverons donc en sémiologie comme en phonologie la différence et la segmentation. À côté de la structure phonologique existe la structure sémiologique (que je distingue de la sémantique, comme on verra par la suite). Ferdinand de Saussure étant bien de son temps, il insiste surtout dans son cours de linguistique générale sur la phonologie, la différence de la phonétique et de la phonologie, ce qui n'est pas sans conséquence pour l'avenir. Il n'a consacré à la sémiologie que quelques pages, mais il a fini par l'étendre à tout le système culturel. D'où, alors, la fiction qui est sortie de là, avec Barthes et consorts en France, ce qu'ils ont appelé la sémiotique. La sémiotique est le « Radeau de la Méduse » des littéraires qui, se voyant en perdition après 68, ont été ravis de se jeter là-dessus. On en reparlera, je ne vais pas détailler davantage, mais la sémiotique telle qu'ils la pratiquent, et bien qu'ils revendiquent la paternité de Ferdinand de Saussure, ne peut mener à rien qu'à de la littérature qui s'auto-entretient. Nous avons, au contraire, à apprécier chez Saussure ce concept de structure, et une des premières choses que nous avons faites fut d'élaborer un rapport entre la sémiologie et la sémantique, analogue à celui qu'il avait mis entre la phonologie et la phonétique. Nous n'avons pas trahi Saussure, nous avons complété sa théorie du signe en montrant qu'au fond le sens n'était pas plus noble que le son, que ce qui l'anoblissait d'une certaine manière, en nous

faisant accéder au verbal, c'était la structure (c'est-à-dire l'articulation, en termes traditionnels) du son et la structure (c'est-à-dire l'articulation, en termes traditionnels) du sens. Voilà donc pour Saussure. Je ne l'ai pas épuisée, loin de là, mais l'idée de structure, c'est chez lui que nous l'avons prise.

Pour ce qui concerne Marx, j'en ai déjà parlé, je serai donc plus bref. Marx, s'inscrivant dans cette aventure des sciences humaines a considéré que ce qui fait l'homme n'est pas l'historien, mais l'histoire qu'il porte en lui, exactement comme, pour Saussure, l'homme porte en lui la capacité de signe. Il n'appartient pas au grammairien de donner les règles de l'analyse. L'analyse est dans le fonctionnement même de l'homme, c'est le fonctionnement du signe. Pour Marx, de même, l'analyse historique est dans le fonctionnement praxique et vécu de l'histoire. Ce n'est pas l'historien qui fait l'histoire en élaborant toute une manière de dater, etc. L'histoire, chacun de nous, en tant qu'il est homme, la porte en lui, c'est-à-dire qu'il porte en lui la [29] capacité que nous appellerons la capacité de « personne », de citoyen, qui nous distingue du sujet organique que nous représentons dans le troupeau ; chez Marx, c'est la même chose, et donc l'important c'est la résistance intrinsèque de l'homme à l'histoire qu'on fait de lui. La linguistique saussurienne suppose cette résistance intérieure à la signification et la résistance marxiste suppose cette praxis de l'histoire qui ne se réduit pas à l'idée que s'en font les historiens.

Freud nous a révélé ce qu'il a, malheureusement, appelé l'inconscient, que je préfère appeler, je vous dirai pourquoi ultérieurement, l'*implicite*. Il était aux prises avec un certain type de psychologie à visée plus ou moins expérimentale, lui qui était médecin. Sans rompre avec la médecine, sous l'influence de Charcot, il a pensé qu'on ne pouvait plus se contenter de décrire l'homme, mais qu'il fallait rendre compte de ce qui résiste en lui. L'analyse qu'on en fait ne peut plus être l'analyse immédiate au sens des données immédiates de Bergson. Il ne s'agit pas de pratiquer l'intuition, de se regarder à l'intérieur. Nous nous échappons à nous-mêmes. Vous voyez la parenté avec le concept de structure dont j'ai parlé, le concept de praxis chez Marx. Ce concept d'inconscient chez Freud suppose que la psyché n'est pas transparente, que nous avons un double fond, à la différence de l'animal, et que ce double fond nous échappe. Cette résistance de l'implicite à nous-mêmes, voilà ce qui est essentiel chez Freud.

À partir de Saussure, de Marx et Freud, on peut aborder véritablement les sciences humaines parce qu'on a trouvé dans l'homme lui-même ce qui le fait objet de son propre savoir, c'est-à-dire la résistance à lui-même. Jusque là l'homme se décrivait avec les moyens dont il dispose pour décrire tout ce qu'il est possible dans la nature. Mais quand il s'agit de l'homme lui-même, étant donné que là il s'agit de légiférer le législateur, de raisonner sur le raisonneur, vous vous rendez compte à quel point de circularité nous sommes,

s'il suffisait de le ramener à l'idée qu'il se fait de lui-même. [30] Les sciences humaines supposent un point de vérification qui se trouve être inclus dans l'homme lui-même, c'est-à-dire qui nous permette de voir comment cela se détraque. Je prends toujours comme exemple la mécanique. Elle ne s'étudie qu'à travers les pannes de voiture. Quand vous mettez un moteur en panne, tout n'est pas en panne, mais il y a des pièces qui ne peuvent pas être en panne sans qu'une autre en même temps le soit, d'autres au contraire qui restent autonomes, donc on ne répare pas tout. Si on avait comme issue que la marche ou la mort, il n'y aurait pas de mécanique. Elle n'existe que par un système ou une combinatoire plus ou moins complexe dont tous les organes ne tombent pas en panne à la fois. C'est la même chose en ce qui concerne les capacités culturelles, *mutatis mutandis*.

Il faut donc essayer de trouver le modèle sous-jacent à l'ensemble des phénomènes de culture, à commencer par le langage. Comment faire ? Quand est-ce que l'homme culturellement tombe en panne ? Il y a longtemps que naturellement il tombe en panne, auquel cas on va voir le médecin, on ne va pas voir le vétérinaire, par respect humain si j'ose dire. Mais le vétérinaire vous en dirait autant quand il s'agit de l'estomac, des poumons, de la vessie. Quand il s'agit des capacités culturelles, le médecin en général reste assez discret. Seules deux catégories de médecins s'intéressaient à l'homme sous cet aspect : les neurologues et les psychiatres. Il se trouve que l'histoire m'a fait rencontrer des neurologues avant de rencontrer des psychiatres. J'ai rencontré Olivier Sabouraud avant de rencontrer Jacques Schotte et les analystes belges, Antoine Vergote et les autres. Mes rapports avec les gens qui s'occupaient des pannes culturelles ont été imprégnés de neurologie avant d'être imprégnés de psychanalyse, mais je ne récuse ni l'une ni l'autre. Ces deux types de catégorie médicale avaient abordé le langage en voulant aborder ce que l'homme a d'original. Ceux des neurologues qui s'intéressaient à autre chose que la sclérose en plaques, se sont penchés sur les aphasies. Broca, Wernicke et d'autres croyaient en avoir trouvé la localisation exacte. Étant neurologues, ils ont fondé leur étude dans un découpage, qu'ils ont baptisé à la suite de la médecine renaissante : anatomie. Ils ont cru y trouver le fondement du système qui nous permettait d'accéder à la culture. [31], mais de toute façon ils nous ont précédés. J'ai parlé de nos maîtres en tant que maîtres de la pensée. Du point de vue du lieu de vérification dans la clinique ce sont les neurologues qui nous ont rendu le service de nous montrer ce qu'était l'aphasie. Seulement l'aphasie pour eux était liée à une perspective anatomique, qui cherchait désespérément des localisations. Quant aux psychiatres, à quoi s'intéressaient-ils ? À l'homme, par la force des choses à l'homme malade. Qu'est-ce que cela voulait dire être malade, du point de vue psychiatrique ? C'est quand il délire. Donc aphasie d'un côté, délire de l'autre ; aphasie chez les neurologues, délire chez les psychiatres. Ces deux catégories de médecins ne s'intéressaient au langage

que pour essayer de savoir en quoi l'homme pouvait être souffrant. Si les uns ont pratiqué de l'anatomie, les autres ont pratiqué l'analyse, or analyse (en grec *analysis*) veut dire la même chose que *anatomè*, c'est-à-dire découpage, mais comme les uns avaient pris l'anatomie, Freud a entrevu autre chose, qu'il n'a pas appelé symbolique, mais presque, et il a parlé d'analyse qu'il a reliée à la tradition linguistique. Mais il n'a pas renoncé, étant médecin, à localiser son truc, d'où les topiques, *topos* voulant dire en grec : le lieu.

Donc vous voyez là un parallélisme, sur lequel nous reviendrons. Ils ont cherché ce que nous cherchons, nous aussi. Et comme ils se sont trompés plusieurs fois avant nous, cela nous encourage à faire un petit pas de plus. Nous marchons sur leurs traces en nous intéressant d'un côté aux aphasies et à l'anatomie, de l'autre côté, à l'analyse et à ses topiques. Le seul reproche que je fais à tous, y compris à Saussure, Marx et Freud (à Marx, un peu moins que Freud) c'est au fond d'avoir continué à privilégier le logos. Autrement dit, l'homme, pour eux, est resté identifiable au langage ; la raison, c'est le logos, à la fois langage et raison, or cette primauté du logos n'est pas fondamentale, mais un fait d'histoire pure et simple, c'est notre appartenance aux Grecs qui fait ça. Il est temps de rompre avec Platon et consorts. Les cognitivistes, comme les analystes, sont restés logocentriques, mais il n'est pas question de nier leur importance ni aux uns ni aux autres. Sans doute suis-je polémique avec eux tous, mais d'abord avec moi-même. Quand l'analyste parle du signifiant, le cognitiviste parle de la mémoire. La mémoire reste de la représentation mal conçue. C'est bien de représentation qu'il s'agit, mais d'une représentation accessible à l'animalité. Pour Changeux, la mémorisation humaine est un peu plus complexe que la mémorisation animale, mais n'est jamais qu'un degré supplémentaire de complexité, parce qu'il veut la ramener, en bon cognitiviste, à une conception qu'il croit plus scientifique des choses, c'est-à-dire plus naturaliste. Les analystes, eux, ont tendance à foncer vers la littérature, c'est-à-dire dans le signifiant. À la fin, le signifiant devient une espèce de bon Dieu avec un S [32] majuscule. Jamais ils ne parlent du signifié sinon d'une manière alors incongrue du point de vue des linguistes saussuriens. Mais ce n'est pas pour rien que d'un côté, du côté de l'analyse, on ne vous parle que du Signifiant et du symbole, de l'autre côté que de la mémoire. Dans les deux cas nous sommes esclaves d'une représentation dont la verbalisation est identifiée à la raison depuis les Grecs. Il était temps de rompre ; ce que nous ferons sous le nom de « Dialectique et déconstruction ».

[33]

II

DIALECTIQUE ET DÉCONSTRUCTION

1. LES QUATRE PLANS

Après avoir parlé de « La tradition des grammairiens », j'aborde maintenant le thème de « Dialectique et déconstruction ». L'accent mis sur le langage tient à ma propre histoire, mais il me permet aussi de situer l'originalité de ma démarche par rapport aux théories qui ont précédé la théorie de la médiation, et qui ont elles-mêmes une longue histoire. Je vous disais que, depuis les Grecs, la raison a été confondue avec le langage et que la préoccupation de l'homme a été maintenue grâce à la tradition des grammairiens, même à une époque où, surtout depuis la Renaissance, ce qu'on appelle la science ou les sciences ont privilégié la nature comme objet. L'homme n'était pas négligé, mais renvoyé soit à la théologie, soit à la philosophie, soit encore à ce qu'on a appelé l'histoire.

Je vous ai montré comment nous n'étions pas les premiers à opérer une rupture épistémologique par rapport à cette tradition, puisque des gens comme Saussure, Marx et Freud (pour ne citer que les principaux, car il y en a d'autres) l'ont opérée avant nous. Cette rupture épistémologique tient au fait qu'ils ont essayé de rendre compte de la différence entre la capacité qu'a l'homme de se saisir et de se décrire, et la capacité, plus originale encore, de se résister à lui-même. Il en découle qu'on ne peut plus souscrire à une analyse, grammaticale ou autre, de type plus ou moins intuitionniste, par exemple une psychologie bergsonienne s'en tenant aux données immédiates de la conscience. Cette résistance de l'homme à lui-même nous rapproche de Saussure qui parlait de « dépôt dans l'esprit » (et les disciples ont parlé de « structure »), de Marx qui parlait de « praxis historique » et aussi bien de Freud avec la notion d'« inconscient » qui, à une époque où l'on ne parlait que de conscience, a voulu montrer que l'homme avait un double fond. Là où il parle d'inconscient, parce que je le coupe en quatre, je préfère parler d'implicite ; mais c'est exactement dans le même esprit. Lui aussi voulait dire que l'homme est irréductible à la saisie immédiate de ses performances, et qu'il fallait pour l'expliquer approfondir la saisie qu'on s'en donnait afin de faire émerger sous le phénomène non pas le noumène — ce serait trop dire — mais plus exactement le système ou la structure sous-jacente apte à rendre [34] compte de la manière qu'il a de se comporter, or cette structure, et c'est cela qui est important dans la théorie de la médiation, n'est pas considérée par nous comme un autre monde, un super-monde, mais simplement comme

l'intrusion dans l'immédiat d'un « non immédiatement saisissable », d'un médiat, qu'il soit structure, praxis ou implicite.

Notre propre rupture, par différence d'avec ceux qui nous ont précédés, refuse de réduire la rationalité à une seule modalité. Là où par fidélité à la tradition grecque la plupart ramènent toute la raison à la seule raison verbale, au *logos*, nous posons quatre modalités rationnelles. Comment faisaient-ils pour s'en tirer ? Ils ont, bien sûr, trouvé des combines, car un intellectuel n'est jamais en panne. Une fois posé un système, on arrive toujours, à coups de repentirs et d'exceptions, à faire tomber son compte bon (moi aussi), c'est-à-dire qu'on trouve des moyens de montrer qu'on a quand même raison ! Je crois avoir ce degré d'honnêteté — qui repose sur une sorte d'ironie foncière et qui m'a toujours empêché de croire en moi-même — requis pour vous livrer aussi ce qui se passe dans les coulisses. Je ne suis pas médiationniste au point de penser que j'ai toujours raison même si, en l'occurrence, j'ai la faiblesse de croire qu'il est trop simpliste de ramener l'ensemble des descriptions et des expérimentations de la rationalité humaine au seul *logos*.

Voyons ce qui concerne Saussure : il n'y a pas de doute qu'il a voulu ramener la rationalité à ce qu'il avait découvert, à savoir le signe. Considérons ce qu'est pour lui la sémiologie. Dans les pages du *Cours de linguistique générale* où il en parle d'une manière explicite (et qui ne sont pas nombreuses), il traite sous le nom de sémiologie de la quasi-totalité du culturel. Cette sémiologie n'a rien à voir avec la mienne ; chez moi, c'est une structure du sens, c'est-à-dire qu'elle est analyse du signifié, comme sa structure phonologique est une analyse du signifiant. Mais chez lui la sémiologie n'a pas été limitée. C'est l'amorce de ce que Barthes appellera plus tard la connotation. La connotation est un moyen de tout ramener au signe, au langage. C'est une victoire des sémioticiens à une époque — la période 68 — où les littéraires et les philosophes semblaient perdre la direction des opérations. La connotation (parce que de toute façon tout est susceptible d'être représenté et dit) servait à appréhender et la société et l'art et le droit, en les ramenant à une symbolique ou à une signifiante quelconques. Mais notre sémiologie est beaucoup plus restreinte que celle-là. Elle ne vise pas, comme la sémiologie de Saussure ou la connotation de Barthes, à rattacher désespérément au signe la totalité de la culture.

Mais ils en ont tous fait autant. Ainsi Marx a-t-il tenté de rapporter la totalité du culturel au plan sur lequel lui-même il s'était situé et qui correspond à ce que j'appelle le plan de la personne ou de la sociologie, bien qu'il l'envisageât simplement du point de vue d'un échange économique. Il restreignait donc considérablement la sociologie, même si cela pouvait se [35] défendre dans le cadre de la société industrielle où il vivait. De toute façon, Marx a toujours prétendu traiter de la totalité du culturel à partir de ce qu'il appelait lui-même l'infrastructure, le reste étant superstructure. Et l'on connaît la dispute de Staline et de Marr, où il a fallu que Staline intervienne

pour contester le marxisme dogmatique du linguiste Marr qui voulait faire du langage une superstructure. Ils n'ont pas résolu le problème pour autant, car il était mal posé. La superstructure était dans la perspective marxiste l'équivalent de la connotation : le moyen de récupérer l'ensemble du culturel et de le ramener sur le plan où se situait exclusivement, à ses yeux, l'exploration de l'homme.

Quant à Freud et ceux qui sont sortis de lui, ce n'est plus la connotation ni la superstructure qui ont joué ce rôle récupérateur, mais, et c'était génial, la sublimation, telle qu'il en parle dans *Malaise dans la civilisation*. Le désir s'élève de sublimation en sublimation au point qu'Éros n'y retrouve plus ses billes, si j'ose dire ! Le principe de sublimation fournit à Freud le moyen de tout ramener à cette dialectique qu'il avait très bien saisie, celle du désir. Nous ne la contestons nullement, mais nous la remettons à sa place. Freud est donc des nôtres ou nous sommes des siens. Son erreur, analogue à celles de Saussure et de Marx, consista, par le truchement d'un principe un peu fallacieux, à contraindre la totalité du culturel à se plier à ce qu'il en avait justement saisi.

En outre, je reproche à tous les trois, même à Marx, d'avoir donné au langage une importance exceptionnelle et indue. La raison en est à chercher dans la prégnance de la tradition, qui empêchait de concevoir l'homme et sa conscience autrement que sous le seul aspect de la représentation. À cet égard l'amphibologie du terme de conscience est instructive, et elle alimente les dissertations de baccalauréat qui s'évertuent à distinguer conscience psychologique et conscience morale. Il n'empêche qu'à chaque fois qu'est évoqué le terme de conscience, c'est un mélange de représentation et de jugement porté sur la représentation. Voilà un problème, une ambiguïté épouvantable qui se retrouve partout dans nos langues. Ainsi le terme anglais *sentence* veut-il dire à la fois la phrase et le jugement. Un rapide inventaire de vocabulaire montrerait que ces cas ne sont pas exceptionnels, et que nous avons souvent de la peine à distinguer ce qui ressortit au logos, au signe, et ce qui ressortit à ce que nous appelons la norme, d'une manière plus restrictive que le sens commun.

Voilà donc nos ruptures. Nous sommes énormément redevables aux psychanalystes, mais, tout en admettant leur point de vue d'une manière générale, nous dénonçons la réduction à la représentation où conduit la promotion inconsidérée du terme de signifiant. Mais nous rompons aussi avec les cognitivistes dans la mesure où ils nous enferment dans une exploration (qu'ils font d'ailleurs fort bien) de la mémoire. Nous parlerons ultérieurement de la mémoire (au plan III), qui est un type de représentation naturelle que nous partageons avec l'animal et qui, bien [36] évidemment, peut porter sur des phénomènes de culture sans que son principe en soit rendu culturel pour autant. À cela s'ajoute la centration des travaux cognitivistes sur la mémorisation gnossique, au détriment de celle des praxies, des somasies et des

bouliés, qui n'ont pas un moindre intérêt neurologique. Le paysage des sections de psychologie en France reflète cette bipartition : les analystes, d'un côté, qui parlent toujours du signifiant, les cognitivistes, de l'autre, qui traitent de mémorisation, tout cela dans un climat très polémique. J'essaie, pour ma part, de dépasser une différence qui les enferme de manière regrettable, car, sans assouplir leurs critères, ils ne peuvent pas bénéficier des résultats apportés par chacun des deux camps.

Il convient ici que je m'explique brièvement sur mon rapport à Lacan. Il m'est arrivé de dire du mal du signifiant lacanien, entre autres médisances. Mais ce serait faire à Lacan une mauvaise querelle que de lui reprocher l'usage de ce terme. Il a très bien saisi le principe même de la découverte saussurienne, le principe du signe, mais finalement, en s'en servant dans le champ freudien, qui pour moi ressortit plutôt au plan IV, il a continué à entériner la confusion freudienne entre la conscience psychologique et la conscience morale ou, plus exactement, le langage et le discours ; discours qui n'est que cet aspect particulier du langage dans la mesure où ce dernier est soumis à la volonté d'expression, c'est-à-dire au désir de dire. Cette confusion est entretenue dans le signifiant lacanien et n'a pas été levée par les commentateurs de Lacan (par exemple, Anika Lemaire qui fut une des premières à écrire un livre sur lui, à partir d'un mémoire réalisé ici même à l'UCL). À la décharge de Lacan et pour situer les choses historiquement, je dois dire qu'il est plus ancien que moi et qu'il a saisi bien avant moi ce qu'il y avait de génial dans Saussure. Mais il s'en est emparé tout de suite, sans s'enquérir de l'évolution de la linguistique. Lévi-Strauss a fait pareil en ethnologie avec son anthropologie structurale. Ils se sont emparés de la phonologie de Jakobson. Après tout, ils ont fait comme Freud s'inspirant des linguistes de son temps, Bühler et Brugmann. Parmi les Français, Lacan fut un des rares à avoir saisi où pouvait mener la linguistique saussurienne, mais trop tôt et sans plus s'en occuper par la suite. Lacan et Lévi-Strauss ont été victimes de leur précocité. Il aurait fallu qu'ils s'intéressent au devenir de la linguistique qui montre, non seulement chez moi, mais chez d'autres comme Gustave Guillaume, que le signifiant n'est ni plus ni moins important que le signifié. C'est leur réciprocité qui dans le signe, les définit l'un et l'autre. On ne peut pas, à la manière de Lacan, privilégier le signifiant et rejeter le signifié à l'extérieur du signe. Il fait jouer à son signifiant le rôle de la totalité du signe et même davantage. Cette hypertrophie peut s'expliquer par le privilège donné dans une certaine tradition linguistique à la deuxième articulation, l'analyse du son qui paraissait seule digne d'une étude vraiment scientifique. L'importance conférée au système phonologique provient d'une lecture trop rapide de [37] Saussure, dont on a voulu réduire l'apport à l'invention du signifiant. L'accentuation du signifiant provient de l'École de Prague avec Troubetzkoy (les *Grundzüge der Phonologie*) et Jakobson, relayés en France par Martinet. On ne peut donc pas reprocher à Lacan

d'avoir privilégié le signifiant. Il était en plein dans son temps. Étant moi-même un peu plus décalé, je me suis rendu compte de la chose et j'ai cherché à ne pas faire les mêmes erreurs. Mais je veux lui rendre l'hommage qui lui revient pour avoir saisi le principe de la découverte saussurienne.

Je voudrais maintenant vous montrer comment notre perspective nous a permis de nous détacher de cet impérialisme du logos, de ce lien privilégié entre rationalité et verbe.

Notre problème fut de nous donner un lieu de vérification. Ayant commencé par la fréquentation de la clinique neurologique, d'emblée nous fûmes placés devant des phénomènes d'aphasies. L'aphasie était à la neurologie ce que le délire est à la psychiatrie, à savoir le biais par lequel une certaine médecine de l'homme abordait la culture. L'aphasie nous a fourni l'ensemble des pannes qui nous ont permis d'élaborer une théorie restreinte du langage. Cette théorie cherche sous ce qui est immédiatement descriptible le système qui médiatise la performance. Entre ce que nous saisissons et ce qui nous permet de le poser, c'est-à-dire entre la performance et l'instance, existe une contradiction dialectique, sur laquelle nous reviendrons en détail, notamment du point de vue glossologique. La clinique neurologique nous a contraint dans l'étude du langage de poser la différence entre l'immédiat et le médiat.

Prenons dès à présent l'exemple d'un aphasique de Broca, simplement pour montrer l'exploitation que nous avons faite d'une clinique aphasique. Les plus beaux cas d'aphasies de Broca, lorsqu'elles sont phonologiques, produisent des choses comme « tan-tan »... Cela ne va pas loin en matière de communication ! Des fois cependant ils écrivent ce qu'ils ne peuvent pas dire. Mais plaçons nous du point de vue du sens (aphasies sémiologiques). Dans la période qu'on dit stéréotypée les malades répètent à peu près toujours la même chose, par exemple « Vive De Gaulle », même après la question « comment allez-vous ? ». Mais au bout d'un certain temps, lorsqu'elles commencent à récupérer, ces personnes sont capables de dire des énoncés du genre « dimanche promener Mont Saint Michel ». À s'en tenir au niveau descriptible d'une telle séquence, on repèrera l'absence de pronom, d'article, de préposition, soit ce que traditionnellement on appelait les éléments grammaticaux. Vous comprenez pourquoi les premiers descripteurs, dont Broca lui-même, de ce type d'aphasie-là ont pu parler d'agrammatisme. Ombredane, dans *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, parle d'agrammatisme sans rire. À son époque, c'était normal. Mais que faut-il penser lorsque mes contemporains Lhermitte et Signoret réitèrent le propos ? Lhermitte me répondait : c'est ce qu'on aperçoit. Et à la [38] Salpêtrière il y a une bibliothèque entière de rapports sur l'agrammatisme. Il ne nous a pas fallu longtemps pour en dénoncer la caducité. Pourquoi ? Nous avons eu l'idée d'interroger le malade et quand, par exemple, il nous disait « manger pain etc. » nous lui avons demandé : « je mange » ou « vous mangez » ? « je »

répondait-il. C'est curieux, il nous fournissait tout seul l'élément sur lequel portait la question. De même, s'il disait « voir chat » nous demandions : « un chat ou un chat ? ». Sans jamais se tromper il répondait « un ». Autrement dit, pour peu qu'on songe à l'interroger sur l'élément que spontanément il n'avait pas produit, le malade fournissait l'item sans pratiquement jamais se tromper. Comment le dire encore agrammatique ? C'est comme si on vous accusait d'agrammatisme quand vous faisiez un télégramme dans lequel, sous prétexte de payer le moins cher possible, vous vous dispensiez des articles, prépositions etc. Les mettre ne ferait qu'enrichir le postier ! L'aphasique, cela lui ferait une dépense d'énergie terrible de les utiliser, à supposer qu'il le puisse sans y être contraint par la question qui lui simplifie le problème. Car, c'est bien sûr un problème qu'il ne puisse pas se résoudre à les utiliser spontanément, il ne s'agit pas de paresse, mais d'une complexité grammaticale pour lui excessive. Il ne met donc que les éléments qui d'une manière générale sont les plus riches d'information. Mais si la situation clinique confère une richesse d'information plus grande aux éléments manquants, il peut alors vous les fournir sans se tromper. Comment voulez-vous continuer à parler d'agrammatisme dans ce cas ? Le malade a la grammaire à tel point qu'il peut ne pas se tromper quand on le force à choisir l'item omis. Nous étudierons les raisons pour lesquelles le malade ne manifeste pas cette grammaticalité, raisons qui font qu'il ne peut pas combiner trop de choses à la fois : ne pouvant pas faire le paquet, il laisse tomber des éléments.

Cet exemple était simplement destiné à vous montrer comment une réforme de la clinique, c'est-à-dire du mode d'observation, nous a contraint d'apercevoir que celui que nous prenions pour un agrammatique était celui qui possédait le mieux une grammaticalité sous-jacente dont il ne se servait pas lorsque l'information ne portait pas sur ces éléments-là.

La démonstration que je viens de fournir est loin d'être complète. J'ai voulu simplement montrer l'importance de cette modification de l'observation en clinique neurologique, qui taille en pièces une certaine approche des phénomènes lorsqu'elle repose sur une saisie immédiate des données. Il y a quelque chose en dessous de ce qui apparaît et qui est en contradiction avec ce qui se donne à voir. Cette contradiction, que nous avons baptisée « dialectique », voilà l'essentiel à retenir de notre présent propos.

Ceci me permet de préciser en quel sens je parle de clinique. La clinique ne nous intéresse pas pour les mêmes raisons que celles des psychologues, qui abordent le plus souvent la clinique dans l'espoir [39] de rendre service à leur prochain, c'est-à-dire qu'ils essaient de comprendre la souffrance pour mieux y remédier et devenir plus ou moins thérapeutes. Pour ma part, et sans sadisme pour autant, j'aborde la souffrance comme panne des fonctions culturelles, en souhaitant que cela dure un peu pour avoir le temps de les observer. J'essaie de transformer l'approche des phénomènes de culture en

voyant comment cela craque et pourquoi. Notre optique est donc très différente. La clinique expérimentale n'est pas une clinique psychologique au sens thérapeutique du terme, même si elle cherche à leur apporter certains éclaircissements dont ils pourront ensuite tirer parti. J'ai, en tout cas, la conviction, en ce qui concerne les sciences humaines, que sans passer par une clinique expérimentale on ne dit rien, on en reste au niveau de la littérature et de la philosophie. L'homme parle bien de lui-même, mais il ne sait pas ce qu'il dit puisqu'il ne peut pas vérifier les propositions qu'il est amené à faire sur lui-même. Pour exprimer les choses d'une autre manière, je me situerais du côté de la biologie plutôt que de la médecine. Il y a entre elles le même rapport qu'entre les deux cliniques ci-dessus évoquées. Si nous arrivons à faire de l'homme une nouvelle approche scientifique, de l'homme en tant que phénomène de culture, nous ferons une autre biologie. Car, à l'instar des cognitivistes (neuro-psychologues), nous admettons que les phénomènes de culture sont corticalement conditionnés, comme les phénomènes neurologiques naturels, mais d'une autre façon (il ne s'agit pas de « dépôt dans l'esprit », comme s'exprimait Saussure ou d'« objets mentaux » comme dit Changeux). Mais nous n'admettons pas qu'on s'en tienne à une conception insuffisamment critiquée du conditionnement cortical, et dont médicalement on voudrait tirer un parti immédiat. Nous élaborons une autre biologie pour une autre médecine, dont nous ne sommes pas praticiens. Ainsi la psychologie a pour nous un intérêt énorme, mais c'est une autre affaire que cette clinique expérimentale que nous proposons. Celle-ci fait apparaître la nécessité de distinguer le médiat de l'immédiat (dépositivation) et surtout nous a permis de distinguer ce que nous appelons les plans (déconstruction). Ces plans, nous ne les avons pas voulus, ils se sont neurologiquement imposés, notre clinique étant neurologique.

Nous traitons d'aphasies, Olivier Sabouraud et moi, et nous croyions savoir ce qu'était le langage. Pour lui, c'était ce qu'il avait appris de Alajouanine, Déjerine, Pierre Marie etc. ; pour moi, c'était ce que les linguistes m'avaient appris, entre autres, Saussure. Il s'agissait donc de voir comment le langage et le modèle que l'on s'en donne pouvaient supporter l'épreuve de la clinique. Nous avons essayé de faire une classification de ce que nous entendions des aphasiques, en nous inspirant des distinctions saussuriennes (signifiant/signifié). C'est ainsi que nous avons posé des aphasies phonologiques, des aphasies sémiologiques, et tenté de comprendre leurs intersections. Ces questions sont largement développées dans deux [40] thèses encore inédites de Hubert Guyard et Marie-Claude Le Bot. Nous avons également essayé de voir comment rendre compte des définitions de l'aphasie par Wernicke et par Broca dans les termes de la linguistique qu'au début nous concevions encore d'une manière très saussurienne. Nous y reviendrons, mais disons qu'en gros ce qui les oppose, c'est que l'une est particulièrement en difficulté avec les choix (Wernicke) et l'autre avec la combinatoire (Broca).

Voilà, grossièrement présenté, l'essentiel de ce qu'était notre classification et cela ne marchait pas mal pour un grand nombre de cas.

Mais il nous arrivait de faire écrire nos aphasiques, surtout les Broca qui ne disent à peu près rien. Au début, ce n'était presque qu'un moyen de se débrouiller, de passer le temps et de justifier le prix de la consultation ! or progressivement ce qui nous est apparu, c'est qu'il y avait des malades auxquels l'exploitation du graphisme ne posait pas de problèmes particuliers, mais on retrouvait dans leur lecture et leur écriture leurs troubles aphasiques. Cette observation était parfaitement intégrable dans nos tableaux. Mais d'autres ne rentraient pas dans nos catégories et nous nous sommes interrogé. En braquant notre attention uniquement sur la lecture et l'écriture, nous nous sommes assez vite aperçus que les gens qui souffraient de ce genre de difficultés n'étaient pas nécessairement aphasiques. Nous savions qu'on avait décrit dans la littérature des alexies pures, des agraphies sans alexie etc. Nous avons donc essayé de voir s'il y avait une autonomisation possible de la lecture et de l'écriture. En effet, c'est manifestement possible. Nous avons alors raisonné de la manière suivante : il est normal, si l'on est aphasique, qu'il y ait des retombées sur le graphisme d'un langage qu'on n'a plus. On ne peut pas écrire ce qu'on ignore, mais il ne s'agit pas là d'une atteinte spécifique de la lecture et de l'écriture. Par ailleurs des gens ont des atteintes spécifiques de cet ordre sans être atteints dans le langage, or il ne nous paraissait pas possible que dans le cortex il fût prévu qu'un jour on se mît à écrire. Une grande partie de l'humanité n'écrit pas, de même qu'une grande partie vit nu ou à peu près ! Il n'est tout de même pas prévu dans le cortex qu'on enfle des pantalons ou des jupes ! Et quand le neurologue pointait une apraxie de l'habillage et du déshabillage, n'était-ce pas simplement un « artefact » de sa manière d'observer ? Ne serait-ce pas pareil pour la lecture et l'écriture, nous sommes-nous dit. Supposant qu'il y avait une manipulation du vêtement —, car un vêtement, c'est culturel, l'animal n'en a pas — nous avons voulu faire manier aux malades autre chose et nous avons introduit la boîte à outils à l'hôpital. Ce pouvait être un outillage très simple, par exemple une boîte de maquillage. Nos femmes alexiques-agrapiques s'en collaient partout. D'autres malades essayaient d'enflammer un crayon qu'on leur présentait comme une bougie ; aucune apraxie là-dedans, à force de se brûler les doigts, ils pouvaient quelquefois y arriver, avec beaucoup de [41] dextérité. Mais quelque chose clochait quand même : si vous leur tendiez une scie, ils la prenaient aussi bien par la lame et ne savaient quoi en faire ; l'outil, qui incorpore un certain mode d'emploi, n'est plus respecté par ces malades. Nous avons pensé que le mode d'emploi était inhérent à la capacité d'outillage, capacité spécifiquement humaine, culturelle. Ne fallait-il pas y voir l'explication de cette technique aussi inaccessible à l'animal que l'est la capacité de verbaliser la représentation ? Voilà comment cette clinique neurologique nous a permis de déboucher sur ce que nous avons appelé, en

face des aphasies, les atechnies. Par ce terme nous voulions dire que la dextérité n'était nullement en cause, comme elle l'est dans l'apraxie, mais plutôt l'aptitude à se conformer au « mode d'emploi » qui est l'appareillage du geste, de l'activité. C'est ainsi que nous avons posé l'ébauche de notre second plan ergologique. À partir de là il devenait possible d'envisager le langage en tant qu'il est écriture comme quelque chose qui n'a rien de spécifiquement linguistique, mais comme ressortissant à une autre modalité rationnelle, à savoir l'*ergologie*, c'est-à-dire la dialectique technico-industrielle et non plus grammatico-rhétorique. La dissociation entraîne d'importantes conséquences et il est certain que sans clinique nous aurions été incapables d'en saisir la nécessité.

Je vous donne un autre exemple qui fut aussi le fruit d'une découverte occasionnelle. Il nous a conduit à élaborer le plan de la personne (plan III). L'hôpital psychiatrique avait un jour envoyé en neurologie un patient qui leur semblait schizophrène, mais dont le langage était tellement bizarre qu'on aurait pu penser à une aphasie. On l'a longuement et à plusieurs reprises écouté. C'était hallucinant, totalement incompréhensible — ce qu'on décrit dans la littérature psychiatrique comme de la glossomanie. Ce type nous comprenait, mais s'exprimait de cette manière étrange. À force de l'écouter j'avais commencé à repérer la récurrence de certaines séquences et je me suis mis à calculer le coefficient de récursivité, qui était du même ordre que dans une langue normale. Dans une langue normale, nous n'inventons pas tout le temps, il y a des redondances. Chez lui aussi. C'était donc une langue. On devait dès lors pouvoir, pensais-je, induire les règles qui président à la formation des énoncés qui, même incompréhensibles pour nous, ne le seraient pas pour lui. J'ai donc essayé et je me suis mis à parler comme lui. Le malade est entré dans une colère folle et il a fallu que les infirmiers le maîtrisent. Je pense que c'est parce que j'avais osé franchir son « javanais », la clôture qu'il s'était donnée en s'appropriant le langage au point de fabriquer sa langue, qui ne valait que par l'impuissance dans laquelle nous étions d'échanger avec lui. Il n'a pas pu vivre mon effraction, mais cela démontrait qu'il n'avait rien d'aphasique. Sa grammaticalité était parfaite même si elle animait un jargon singulier, dans lequel j'avais pu m'introduire par certains calculs, appuyés également sur quelques confidences qu'il m'avait faites et qui m'avaient mis sur la voie. Nous nous sommes dit alors que nous avons probablement rencontré un phénomène [42] de création de langue. La langue ne serait-elle pas l'appropriation du langage ? Mais, étant dialecticiens, nous avons pensé que normalement on ne fait pas que s'approprier le langage, on le partage aussi, c'est-à-dire qu'on communique. Généralement on ne saisit la langue que sous cet aspect de la communication. C'est la théorie fonctionnaliste qui ne considère que le niveau explicite. Mais si l'homme est obligé de communiquer, c'est parce que d'abord il se singularise. On ne comprend rien le plus souvent à la langue de l'autre, même sans franchir le Rhin ou la

Manche. En fait, c'est une affaire d'analyse. Comme il analyse sa représentation et son activité, l'homme analyse aussi son appartenance à l'espèce et ne parle jamais humain, à la différence du dauphin qui partout parle dauphin. Ce n'est pas une question de punition, de tour de Babel consécutive à une malédiction, mais une question d'analyse : parce que nous nous singularisons, nous nous privatisons, nous sommes obligés de communiquer. Autrement dit, nous passons notre temps à sauter par dessus les fossés que nous avons nous-mêmes creusés. Nous ne négocions que parce que nous avons posé des frontières. Elles résultent de ce moment dialectique de l'instance, auquel on ne peut pas se tenir sous peine de schizophrénie. Mais à l'inverse une communication absolument transparente nous réduirait à l'anthropien.

Cette perspective, qui nous suggérerait de dissocier la langue du langage, nous a tourné vers la psychiatrie, car c'est là qu'on peut rencontrer des problèmes de ce genre, même s'ils ne vont pas tous jusqu'à la glossomanie. Les délires, qui sont le plus souvent très grammaticaux, nous sont apparus sous ce jour d'une extrême singularisation. Notre intérêt pour le langage nous conduisait donc vers l'examen de la « fonction » de communication, plus largement de l'échange, par conséquent sur le terrain de la psychiatrie.

Notre fréquentation des psychiatres a rapidement fait apparaître que dans le langage il y a autre chose que la grammaticalité et que l'échange interlocutif. Comme tout comportement humain, le comportement langagier est ambivalent : en même temps que nous voulons dire, nous voulons cacher. Le message est toujours lourd, non seulement de ce qu'il énonce, mais de ce qu'il annonce. Ayant statut de kérygme (voir Ricœur), il emporte toujours autre chose que ce que nous souhaitons dire. Le mensonge, le refoulement lui sont inhérents (*omnis homo mendax*). C'est ce que Freud a saisi, à travers les tropes, et que nous appelons non plus langage, mais discours. C'était là l'ébauche de notre plan IV. Le langage pris sous l'aspect du discours nous faisait croiser Freud et Lacan. Mais cette théorie du discours s'inscrivait dans le cadre plus large d'un traitement culturel du désir, traitement que nous avons appelé la *Norme*. Cette théorie de la norme ou plus étroitement du discours, rejoint ce qu'ont décrit les analystes. Mais avec les catégories de *Verdichtung* et de *Verschiebung*, assimilées par Lacan à la métaphore et à la métonymie, ils ont confondu les figures au sens rhétorique du terme avec les allégories auxquelles nous condamnons dans le discours un message qui ne se dit pas [43] seulement, mais se donne aussi les moyens de dire sans dire. Cette réserve ne vaut pas que pour le langage discursif, car il y a aussi du faire sans faire, qu'on peut appeler stratagème, quand une activité se fait fébrile. Il y a même, par axiologisation de notre être personnel, de l'être sans être. Du point de vue sociologique, nous sommes en tant que personne dans une scène, que j'appelle *Grundszenen* — ce n'est pas une *Urszene*, car il est illusoire de vouloir trouver une origine du trauma — qui est dans la manière que nous

avons de vivre l'actualité. La scène est dans le concept même de personne, qui traduit le grec *prosopon* qui veut dire le visage, le masque. Dans la moindre situation que nous vivons, une autre situation se joue. C'est la source du transfert, qui se déploie du fait que cette « mascarade » est axiologisée. Il ne suffisait donc pas de neutraliser toute communication en faisant taire l'analyste pour empêcher le dialogue, encore moins la scène et le transfert qu'elle entraîne. Le transfert fut l'os sur lequel Freud est tombé. Sa découverte eut les effets que l'on sait. À tel point que la psychiatrie institutionnelle aujourd'hui s'installe, pour opérer, carrément dans le transfert. Nous rangeons donc le transfert, avec le discours et le stratagème, dans le plan de la norme.

Vous voyez donc comment notre clinique, au départ neurologique puis étendue à la psychiatrie et à la psychanalyse, nous a amené à contester que le langage puisse être un objet scientifique. Non pas qu'il ne soit pas un objet du tout car, bien sûr, chacun croit savoir ce qu'est le langage puisqu'il le pratique tous les jours, mais c'est de la même manière que nous croyons savoir ce qu'est l'eau parce qu'elle nous sert à nous laver, à cuisiner etc. Il a fallu pour en faire la science la réduire à l'hydrogène et l'oxygène. L'idée vulgaire du langage n'est pas condamnable, mais son abord scientifique suppose sa déconstruction et celle-ci est tout le contraire de l'extension induite d'une théorie du Signifiant. Mais pourquoi déconstruire en quatre plans ? Ce n'est pas un chiffre sacré. Il n'y a pas là-dedans quatre évangiles. Pourquoi pas cinq, six ou sept (comme les péchés capitaux) ? L'important n'est pas là, mais dans la décortication et dans le découpage. Si j'en ai vu quatre, c'est peut-être simplement la limite de mon imagination. Il se pourrait qu'il y en ait d'autres. C'est le découpage qui est important, et non plus au sens de l'anatomie, mais de l'analyse, au sens le plus freudien du terme.

2. UNE THÉORIE DE LA RATIONALITÉ

J'ai donc essayé de reconstituer la naissance de nos quatre plans. Ils sont le fruit d'une histoire pleine d'aléas, mais dans laquelle nous avons tenté, à chaque moment, de chercher une certaine cohérence. Sans nous résigner au hasard, nous nous sommes efforcé de comprendre la nécessité des dissociations que la clinique nous imposait. Nous fûmes ainsi obligés de constituer dans le langage quatre « catégories » : le langage au sens strict, l'écriture, la langue [44] et le discours. Mais l'écriture, la langue et le discours n'ont rien de spécifiquement linguistique et nous les avons presque immédiatement conçus comme des retombées sur le langage de quelque chose d'autre, irréductible à la seule logique, mais tout aussi rationnelle. Nous avons été amené à poser, en face du modèle logique de la dialectique grammatico-rhétorique, un modèle technique de la dialectique technico-industrielle, un modèle ethnico-politique de la vie sociale et de l'histoire que nous appelons

modèle de la personne, et un modèle éthico-moral que nous appelons modèle de la norme.

Le terme de glossologie désigne notre modèle grammatico-rhétorique, qu'il importait de différencier de l'ensemble de cet univers disciplinaire, mais pour nous idéologique, que constitue ce qu'on nomme universitairement la linguistique, qu'elle soit historique, comparée, générale etc. Nous devons nous y opposer parce que nous déconstruisons le langage et que nous sommes les seuls à le faire aussi nettement. La glossologie tranche par rapport à une linguistique fourre-tout. Quant au terme de glossologie, je l'ai adopté en référence à la glossématique de Hjelmslev.

La glossologie s'est donc constituée par retranchement ou épuration de la nébuleuse linguistique. Ce qui n'en ressortissait pas intrinsèquement appelait donc d'autres modèles, mais d'une égale rationalité. Il s'agissait, en effet, de rendre compte, par des abords particuliers, de ces diverses capacités qu'a l'homme d'acculturer la totalité de son être : non seulement sa représentation pour en faire de la pensée, mais également son activité pour en faire par l'outil du travail, son « être-au-monde » comme disent les phénoménologues pour en faire par la personne de l'histoire, et enfin son désir pour en faire du droit par la dialectique éthico-morale de la norme. Et c'est pour bien marquer l'équivalence rationnelle entre les plans que nous parlons, à côté de la glossologie, d'ergologie, qui est la science du travail, de sociologie dans un sens un peu plus restreint que son acception actuelle, et d'axiologie, terme forgé sur le grec *axia* qui signifie valeur et auquel, dans notre perspective, nous donnons le sens de norme. L'homme est ainsi quatre fois rationnel en fonction des registres de son expérience, mais il s'agit à chaque fois, dans ses principes, de la même rationalité.

On me pose la question : quel rôle, pour moi, joue l'action ? Tout dépend du sens dans lequel vous prenez le terme. L'action est concernée aussi bien au 2ème qu'au plan IV, mais ce n'est pas de la même action qu'il s'agit. J'allais justement aborder la question des principes de rationalité, ce qui permet d'éclairer votre problème. Traditionnellement on distingue le principe d'identité, le principe de causalité et le principe de finalité. Si l'on pouvait rencontrer un assez large accord sur les deux premiers, c'était la dispute à propos du troisième. S'agit-il de se donner un but ou de s'imposer un destin ? Voilà une de ces obscures questions philosophiques, question qui, savamment entretenue, permet de multiplier les thèses [45] en donnant l'illusion de penser, mais c'est un faux problème, car deux choses s'y trouvent impliquées qui n'ont rien à voir, à savoir le trajet (plan II) et le projet (plan IV). J'oppose, au plan I, comme conséquence du percept, l'objet ; au plan II, comme conséquence praxique de l'activité animale, le trajet ou le fait de se donner un parcours ; au plan III, je parle somatiquement du sujet ; et au plan IV, je parle du projet. Le trajet, la trajectoire n'est pas le projet qui la finalise. La dissociation en plans nous préserve de certains amalgames. Elle nous garde

aussi de privilégier des dichotomies traditionnelles, comme celle du sujet et de l'objet. Une vieille tradition a considéré le sujet comme fondamental, le reste apparaissant comme plus ou moins accidentel. Mais il n'y a aucune raison de privilégier cette « amitié particulière » du sujet et de l'objet. En ce qui concerne l'action, la confusion du trajet et du projet se trahit même dans le vocabulaire : *besogne* et *besoin* ont même racine.

Si nous avons raison de découper en plans comme nous le faisons, entre objet, trajet, sujet et projet il n'y a aucune raison de sélectionner des rapports particuliers. Du même coup nous faisons rupture avec un philosophisme qui, empêchant le découpage, entravait le progrès. Le *logos* restait trop entier. Alexandros Stavropoulos me demandait comment j'articulais le *logos* et le *noûs*. Il est certain que c'est toute la tradition philosophique grecque. Pour moi le *noûs* est plus vaste que le *logos*, il est l'ensemble de toutes ces aptitudes qu'a l'homme de dépasser dialectiquement sa nature pour en faire rationnellement de la culture. Mais le *logos* n'est qu'une modalité particulière du *noûs*. Au plan II, je parle du *tropos* comme modalité rationnelle technico-industrielle, c'est-à-dire du tour de main, de l'aptitude à la manipulation appareillée qui est le propre de l'homme. Voyez les travaux de Leroi-Gourhan : l'homme se définit autant par l'invention de la main que par la pensée.

En bon évolutionniste, Leroi-Gourhan va même jusqu'à dire que l'homme serait né à la main avant de naître à la pensée (redressement du corps avec libération des membres antérieurs, équilibre du crâne sur la colonne vertébrale avec déploiement du cerveau en éventail et développement des lobes). Voilà le mépris profond qu'ont les intellectuels pour le travail des mains, comme si la pensée valait mieux que le travail ! Or la main humaine n'est pas une patte. Notre ergologie n'est ni meilleure ni pire que la glossologie, c'est une autre manière d'être homme. C'est une réhabilitation du travail, non pas au sens de sa répartition sociale, mais au sens de la différence avec l'activité animale, qui est toujours proportionnelle à la puissance que déploie celui qui la manifeste. Par son *tropos* l'homme est capable de dépasser ses puissances naturelles. Et sur le plan III, toujours dans le cadre du même *noûs*, nous posons cette fois le *nomos*, c'est-à-dire la Loi (le « nom-du-père » chez Lacan) qui est une invention de l'homme aussi, une manifestation de la même rationalité que celle qui est à l'origine du *tropos* et du *logos*, et qui se caractérise ici par le fait que l'homme n'a pas seulement l'être que lui donne la nature, car il est capable, [46] en l'acculturant, de transformer sa vie ou son devenir en histoire. La récapitulation de son devenir nie sa naissance et sa mort, puisque l'enfant est dans le désir du père et que la personne persiste après la disparition organique du sujet. Croyants ou pas, nous sommes capables déjà là de poser l'embryon d'une éternité. Dépassant son devenir pour en faire de l'histoire, l'homme accède à l'institution (*instituere* : se donner de l'être), à un être de culture qui procède de la modalité rationnelle

du *nomos*. Enfin nous arrivons à la dernière modalité rationnelle, celle qui, par le dépassement du désir entendu au sens de la liaison des valeurs, nous permet par la norme d'accéder à un autre bien : c'est l'axiologie. Nous y accédons par la capacité d'émerger à cet autre aspect du *noûs* qu'est la *dikè*, dont j'ai un peu étendu le sens grec de justice.

Je n'ignore donc pas le *noûs*, mais je le découpe en modalités au nom d'une théorie scientifique de la raison. Mais il y a plus : cette théorie scientifique, et non plus philosophique, de la raison ne devient possible que parce que nous ne posons plus d'« en-soi » nulle part. Pour moi, même le *noûs* n'est pas une réalité, il est une capacité globale. La seule réalité spécifique de l'humain, c'est la contradiction dialectique. Si elle se pose de quatre manières possibles en fonction du cortex dont nous disposons, il n'empêche qu'il n'y a de réalité nulle part, pas plus dans le *noûs* que dans les choses (les *chrèmata*). En fait, la réalité de l'homme est dans la capacité qu'il a de dépasser la nature dont il dispose, selon les quatre principes rationnels que j'ai évoqués. On va bien être obligé de changer l'exposé des philosophes, y compris des logiciens et surtout des formalistes. Les principes rationnels que j'ai dégagés (*logos, tropos, nomos, dikè*) viennent éclairer les principes d'identité, de causalité et de finalité de la tradition philosophique.

Parce que nous parlons (« causons ») le monde, nous ne pouvons le concevoir que causé. Je ne sais pas s'il y a un déterminisme dans le monde, mais sans déterminisme nous sommes incapables de le comprendre. La causalité est le mode du monde, y compris du monde naturel. Et quand il s'agit de l'homme, le comprendre c'est causaliser la source même de la causalité. Ce qui fait des sciences humaines des sciences complexes : ce sont des sciences au carré. Le principe de causalité est celui qui, tenant à la logique même du langage qui nous permet d'en parler, donne sens au monde, mais à côté, il y a ce que j'appelle le principe de sécurité qui, en raison de notre accès à la dialectique technico-industrielle, nous donne, si j'ose dire, confiance dans l'appareillage, l'outillage et nous permet d'en espérer la pleine efficacité. La sécurité du geste technique, quel que soit le développement industriel au cours de l'histoire, est liée à la rationalité technique inhérente à la manipulation quel qu'en soit le degré de complexité. Voilà quelque chose qu'on a toujours oublié dans les principes de rationalité alors qu'on s'est focalisé sur le principe de causalité.

Quant au *nomos*, il est le principe même de la légalité, très exactement au sens où les analystes lacaniens parlent de la Loi. Celui-là aussi, la plupart des [47] philosophes l'ont négligé. Au niveau de la *dikè* je parle non plus de légalité, mais de légitimité, c'est-à-dire le principe d'autorisation du désir. Je sais très bien que l'homme vit en société et que ses comportements sont codifiés, mais, comme nous le verrons, il se peut très bien que pathologiquement nous soyons atteints du point de vue de la norme sans l'être du point de vue sociologique. Il y a des névroses et des psychopathies qui ont

des retombées sur la vie sociale dans laquelle on s'insère, mais dont le principe échappe à la personne et donc à la loi et ressortit pleinement à la pathologie de la norme. Hors pathologie, nous sommes capables non seulement de désir, mais d'auto-castration du désir, et ceci quelle que soit l'introjection du surmoi (qu'il ne s'agit pas de nier : elle est bien réelle ; mais ce n'est pas elle qui fait la conscience morale). Cette auto-castration est un principe d'autorité au sens latin du terme (*auctoritas*), c'est-à-dire ce qui fonde la validité et l'humanité même du désir. Le terme d'auto-castration n'est pas très adéquat et doit être entendu au sens d'une auto-frustration du désir, car ce qui rend celui-ci légitime est la capacité que nous avons de l'auto-contrôler. La légitimité ne tient pas à la loi, même si la loi la recoupe en permanence. De même que vous ne parlez pas humain, mais toujours dans des langues, de même que vous ne travaillez pas humain, mais toujours dans des styles, ainsi vous n'êtes pas moraux dans l'absolu, mais dans des codes, car tout est recoupé par le social. Il est certain que la morale est fluctuante, cela ne signifie pas du tout qu'elle trouve son fondement dans le social, dans une autorité extérieure à nous-mêmes. Parce que nous portons cette autorité en nous dans la capacité que nous avons d'auto-contrôler notre désir, nous acceptons (ou refusons) les « autorités » établies du fait que nous en sommes intimement complices. La société n'aurait aucun pouvoir sur nous si nous n'avions pas de pouvoir sur nous-mêmes. Ce qu'on appelle le code, qui est à la source de l'éducation, du gouvernement etc., c'est la légalisation du légitime, c'est-à-dire l'interaction de la personne et de la norme, du *nomos* et de la *dikè*.

Voilà ce que sont pour nous les différents principes de rationalité. Ils valent par les contradictions qu'ils instaurent. Si la modalité de cette contradiction est quadruple, il s'agit bien partout de la même contradiction, car c'est notre nature qui coupe les cheveux en quatre tandis que le principe rationnel demeure unique. Ce ne sont donc pas, à vrai dire, quatre principes, mais quatre visages ou aspects de la rationalité, dont aucun ne prime sur les autres.

Je veux aussi insister sur ce qu'il faut entendre par dialectique. La contradiction qu'elle instaure suppose toujours un lien maintenu à la nature qui nous en rend capables : celle-ci fait partie pour nous de la dialectique. Trop de gens réduisent la théorie de la médiation à l'instance et à la performance, c'est-à-dire qu'ils dichotomisent, comme faisait Saussure avec la langue et la parole. Nous trichotomisons. Nous posons (même si nous n'y avons aucun accès direct) le pôle naturel, auquel s'oppose [48] l'instance qui le contredit, mais l'instance à peine née se contredit elle-même dans une performance qui tend à rejoindre le pôle naturel dont nous sommes parti. Vous retrouvez ici, comme chez Hegel ou chez Marx, la dialectique avec ses trois moments de thèse, antithèse et synthèse. C'est important à noter, car cela

signifie que nous refusons de faire de la culture un autre niveau de l'être. La culture est profondément ancrée dans la nature qui nous permet l'accès. La culture n'est pas une réalité, mais la capacité que nous avons de contredire la nature qui nous est donnée, de Dieu ou du hasard peu importe, et dont nous faisons autre chose, autre chose que nous essayons désespérément de fonder. Dans le troisième moment de la dialectique, que nous appelons la référence, nous tentons de surmonter la contradiction et nous rêvons, en vain, de nous reposer dans une réalité positive. La pensée d'Auguste Comte, de Littré et d'autres est toujours là et nous cherchons désespérément une réalité extérieure à nous-mêmes, or si les sciences de la nature se sont profondément transformées par la théorie de la relativité — les sciences de la nature ne se rendaient pas compte qu'elles n'étaient qu'un pur anthropomorphisme et il a fallu Einstein pour montrer à quel point la manière dont on concevait les choses était fondamentalement liée à la façon de nous y situer —, les sciences de l'homme ne peuvent commencer que par la théorie de la relativité, parce que l'homme est l'auteur de la conception que nous avons des choses. Si nous voulons faire des sciences de l'homme, il faut renoncer définitivement au positivisme, c'est-à-dire à la chose extérieure à la dialectique par laquelle référentiellement nous la rencontrons.

D'autre part, au lieu de réinvestir le mouvement référentiel dans les choses, vous pouvez, en le repliant sur lui-même d'une manière dont il faudra définir le rapport à l'esthétique, déclencher un mouvement de conversion qui pose au-delà de l'homme un grand Autre, c'est-à-dire une réalité transcendantale. Vous avez donc d'un côté les positivistes, de l'autre les transcendantalistes, qui cherchent désespérément à situer en dehors de l'homme ou les choses ou un Dieu. Un tel Dieu, s'il est radicalement en dehors de l'homme, n'a plus de rapport avec lui et par conséquent ne lui sert plus à rien. Voilà pourquoi un certain type de théisme est philosophiquement aussi stupide que le positivisme, car on ne peut pas, d'un côté, poser antérieurement des choses qui, en fait, sont notre produit et, d'autre part, poser un Dieu avec un visage qui est déjà le nôtre alors que nous n'étions pas là. C'est par la conversion transcendantale, comme par l'investissement référentiel que l'homme pose Dieu comme il pose les choses. Toutefois, la perspective chrétienne est une des rares, voire la seule, à développer une théologie de l'incarnation. Dans cette théologie, Dieu est si peu surnaturel qu'il s'est fait naturel pour l'homme et a épousé lui-même notre propre destin. Il n'a pas d'autre visage que le nôtre, mais ne peut être reconnu que par conversion transcendantale, comme quand le Christ dit à Philippe, presque dans ces mots : « Tu veux voir le Père ? Regarde-moi ! » [49] L'incarnation mettant Dieu à la portée de l'homme, c'est à l'homme d'avoir ce mouvement d'humilité qui consiste à Lui rendre ce qu'il est. Rendre à Dieu le langage, c'est créer en soi le silence et Lui rendre la parole : c'est la prière. Rendre à Dieu notre efficacité, c'est Le poser comme créateur de toute chose. Rendre à

Dieu cette capacité que nous avons de récapituler le devenir et d'en faire de l'histoire, c'est poser l'éternité même de Dieu et par conséquent la vie éternelle pour l'homme. Rendre à Dieu notre capacité d'auto-contrôler notre désir et par conséquent d'émerger à la liberté, c'est Lui rendre cette liberté dont nous disposons, ce mérite que nous avons pu acquérir et reconnaître qu'il est l'auteur de toute grâce. C'est le pari pascalien : le rapport de la liberté et de la grâce. Si vous êtes croyant, ce n'est pas contester la relativité dont nous parlions. Au contraire. L'être n'est pas fait pour nous au sens d'un « en-soi ». Il n'y a qu'un immense système de rapports, que trop de gens ne peuvent envisager qu'en le positivant ou en le transcendantalisant. Je ne crois, pour ma part ni au positif comme extérieur à nous-mêmes ni à un transcendant qui ne corresponde pas à une conversion de l'homme. Ce n'est pas faire de l'homme la source de toutes choses, mais il est certain que tout commence en nous-mêmes, dans notre capacité d'aller au-delà de nous et de rendre grâce à l'Autre de ce qu'humainement nous sommes.

Voilà pourquoi, au fond, le *noûs* doit être découpé et surtout dépositivé de tout « en-soi », parce que la culture à laquelle nous accédons s'articule dialectiquement avec la nature qui nous en rend capables.

J'en viens maintenant à une autre implication du principe de rationalité. Nous avons construit les modèles du signe, de l'outil, de la personne et de la norme en faisant l'hypothèse que ce qui caractérise l'homme est sa rationalité et que celle-ci n'est pas seulement logique. Mais du même coup nous nous sommes dit que s'il y a de la rationalité dans tout ce qu'entreprend l'homme, il n'y a pas de raison que sa rationalité se multiplie dans ses principes en même temps qu'elle se modifie dans ses modalités. La raison est une dans son principe. Cela nous a semblé, dès lors, nous autoriser à réhabiliter et à restaurer un principe souvent dénigré dans les traités de philosophie et de logique, à savoir : le principe d'analogie. Du temps où j'étudiais la philosophie à Paris, on ironisait sur le principe d'analogie alors qu'on révérait la déduction, l'induction, etc., or je crois que c'est un principe décisif. C'est celui qui est sous-jacent à l'exploitation mathématique d'un modèle. Que veut dire : se donner un modèle ? Ce n'est pas du tout un module à la mode cognitiviste, une tentative de fabriquer un mode d'explication à la portée de l'ordinateur pour voir si cela fait mieux ou moins bien que le cerveau. Il s'agit bel et bien de la cohérence interne du système par lequel on prétend expliquer. On ne peut pas jouer avec cette cohérence en multipliant des hypothèses *ad hoc* en fonction des circonstances d'observation. Il faut respecter le modèle scrupuleusement sans rien y ajouter ni rien en retrancher tant qu'on n'a pas [50] la conviction de s'être « planté ». Ainsi le transfert analogique du modèle du signe sur les autres plans nous a permis de revenir sur lui et de l'affiner, mais c'est parce que, d'abord, son exploitation analogique systématique nous avait ouvert des perspectives qui ont eu des

effets en retour. D'un bout à l'autre, nous avons maintenu contre vents et marées la cohérence interne du fonctionnement du modèle. Simplement il est arrivé que dans telle modalité, tel ou tel principe du fonctionnement rationnel nous apparaisse plus clairement, ce qui rejaillissait alors sur l'ensemble. La systématisme du modèle tel que nous l'avons conçu s'est exprimée par les mots que nous avons employés : signification, fabrication, institution, réglementation. Nous avons alors raisonné de la manière suivante. Saussure, pensions-nous, avait raison de dire que le signe est double, que la structure commence avec le caractère fini du lien ; alors que dans le symbole la relation des objets est sérielle et indéfinie, le signe saussurien arrête la sériation à deux objets qui deviennent chacun le critère de l'analyse de l'autre : ce sont les deux faces du signe, signifiant et signifié, structure phonologique et structure sémiologique. Lorsque nous avons élaboré avec bien des difficultés la modalité technico-industrielle de l'outil, nous avons pensé qu'il devait en être de même de l'outil, s'il s'agissait bien d'un même principe rationnel. Comment pourrait-il y avoir plusieurs raisons ? Donc s'il y a fabrication, il devait y avoir un fabricant et un fabriqué qui se trouvent être eux-mêmes l'analyse respectivement des moyens et des fins, dans le cadre de ce que nous avons baptisé l'instrument, parallèle au symbole. Cela nous a ouvert d'immenses horizons et nous a fait faire un pas de géant en ce qui concerne l'observation des techniques, un pas que nous n'avions même pu faire en ce qui concerne le langage. Autrement dit, à peine créé le modèle technique a été beaucoup plus vite que le modèle logique. Le modèle de l'outil nous a permis des choses que le modèle du signe ne nous avait pas fait apercevoir tout de suite. Cela nous a renvoyé à nous-même, c'est évident, mais voilà comment nous avons pu découvrir quelque chose en maintenant contre vents et marées la cohérence du modèle.

Du même coup nous nous sommes dit qu'en ce qui concerne la personne, la modalité ethnico-politique du social, l'institution doit également donner lieu à l'instituant et à l'institué. Ceux-ci sont l'acculturation, non plus du symbole ni de l'instrument, mais de l'espèce. Qu'est-ce que l'espèce ? Le lien sériel du spécimen et du type : tous nous sommes les spécimens d'un type dont l'achèvement se prolonge dans la mesure où nous proliférons. À cause de notre différence sexuelle, nous copulons et cela fabrique des petits. Le spécimen ne cesse de tendre au type, c'est-à-dire que dans la vie de chacun d'entre nous se joue le destin général de l'espèce. C'est une relation sérielle qui n'en finit pas. Mais s'il en est de l'institution comme de la fabrication, il doit y avoir une analyse réciproque de l'instituant et de l'institué, c'est-à-dire un lien très particulier, et qui rejoindra ce qu'en disent les analystes, de la sexualité et de la génitalité acculturées. Nous verrons tout cela avec plus de [51] détails, mais ce que je veux souligner, c'est que la cohérence du modèle nous a amené à poser des questions qu'on n'avait pas ainsi formulées avant nous, comme celles de la réciprocité entre sexualité et génitalité.

Au plan IV, pour la réglementation, nous avons distingué de la même manière entre un réglementant et un réglementé, c'est-à-dire que nous établissons une relation mutuelle entre l'analyse du prix et l'analyse du bien. Dans la liaison du prix et du bien, ce que nous appelons la valeur, il n'y a pas de limite, on peut toujours chercher plus, mais la spécificité humaine ne commence qu'avec la norme, c'est-à-dire ce rapport réciproque entre l'analyse du prix (réglementant) et l'analyse du bien (réglementé). Voilà ce qu'on appelle les deux faces, qui s'opposent à la sérialité.

Notre conception étant dialectique, nous incluons la nature dans la culture dont nous refusons de faire un niveau de l'homme (ou de l'être). D'autre part, notre conception étant aussi structurale, elle suppose la clôture d'une série. C'est ce que Saussure avait bien pressenti sans l'avoir proprement exprimé. Quand il parlait du lien dans le signe entre le signifiant et le signifié, il n'avait pas cherché à le rapporter à ce que nous appelons le symbole (que nous entendons au sens étymologique du *symbolon* grec et qui n'a évidemment rien à voir avec le sens lacanien, dont nous rendons compte autrement).

Je voudrais conclure maintenant par la mise en évidence d'un autre aspect encore de la rationalité, à savoir non plus la bi-facialité, mais l'axialisation. Saussure l'avait très bien saisie dans le langage et avait été la chercher chez les vieux grammairiens. Toutes les grammaires latines de notre enfance distinguaient morphologie et syntaxe, dont elles faisaient deux chapitres. Morphologie avec toutes les déclinaisons et conjugaisons dont regorgent les langues flexionnelles, et puis la syntaxe à propos de laquelle, comme chacun sait, dans les petites classes on n'était pas bavard. On opposait déjà bien avant Saussure ce qu'on appelait les paradigmes et les syntagmes. Les paradigmes, cela veut dire les modèles (de conjugaisons, de déclinaisons etc.) et les syntagmes, cela veut dire les assemblages (en phrases ou propositions). Il y avait donc, pour le dire axialement, une grammaire verticale et une horizontale, or très curieusement, comme j'ai essayé de vous le suggérer à partir du Broca, les aphasies de Wernicke et de Broca sont des aphasies qui correspondent exactement à cette double analyse. Analyse paradigmatique de l'identité, analyse syntagmatique de l'unité. Je simplifie un peu en disant cela et je rectifierai ultérieurement, car l'analyse de l'identité n'est pas directement liée au paradigme ni l'analyse de l'unité directement au syntagme (paradigme et syntagme résultent en fait de la projection des axes l'un sur l'autre). Mon but ici est simplement de vous faire apercevoir, sans vouloir être trop compliqué, le lien avec vos vieilles grammaires. Grammaire verticale et grammaire horizontale renvoient à une double axialité. Cette double [52] axialité, analyse de l'identité (ou de la différence) et analyse de l'unité (ou de la segmentation et du dénombrement), c'est ce qui est à la base

de la pensée. Il n'y a pas moyen de penser sans différencier et sans décomposer.

Les sciences de la nature, parce que sorties de la mathématique au sens le plus grec (géométrie, arpentage, calcul des surfaces), se sont liées à la quantité. Avec les sciences de l'homme, étant donné que celui-ci est à l'origine non seulement de la quantité, mais de la qualité, on se rend compte à quel point de bouleversement on arrive. Elles vont introduire dans les sciences de la nature ce qualitatif dont celles-ci n'ont jamais su vraiment parler. Nous parlons, nous, d'axe taxinomique (c'est-à-dire d'axe de classement différentiel) et d'axe génératif, au sens le plus chomskyen d'ailleurs, à cette réserve près que la générativité chomskyenne, c'est lui qui la fabrique, tandis que pour nous, c'est le langage en nous qui nous l'impose. Cette générativité, qui nous permet d'engendrer à partir d'un système d'unités qui établit le dénombrement, constitue avec la taxinomie les deux axes fondamentaux de toute structure : l'un n'est pas plus important que l'autre, l'un ne précède pas non plus l'autre. Ceux qui font de la linguistique mathématique se trompent en opposant sémantique et syntaxe, les données sémantiques et la combinatoire syntaxique. À ce moment-là on a l'impression que le système des données, si arbitraire qu'il soit, précède toujours la combinatoire qu'on en fait. Vous verrez que les deux axes ne fonctionnent pas comme cela et la clinique de l'aphasie nous l'a montré. De même qu'il y a un rapport de réciprocité entre les deux faces, il y a un rapport d'interaxialité que la formulation de Ferdinand de Saussure n'avait pas permis de comprendre, formulation qui a été à l'origine de tant de bêtises racontées par tous les sémioticiens.

J'ai fait ici rapidement le tour des caractères principaux qui constituent l'essence même de la rationalité : dialectique, structure, immanence (ou réciprocité). La théorie de la médiation, par l'importance qu'elle a donnée à la déconstruction, nous permet un abord plus scientifique de l'homme ; on fera peut-être mieux, la question n'est pas là, mais pour l'instant, à mon avis, on peut difficilement aller plus loin. Cela nous permet d'étudier la rationalité d'une manière qui n'est plus littéraire ni philosophique, qui se veut scientifique sans prétendre que l'abord scientifique épuise le sujet. Il y aura toujours des philosophes. On dit de la cuisine qu'elle est l'art d'accommoder les restes, la philosophie aussi, car la science n'épuisant pas tout le donné, il y aura toujours des philosophes pour remarquer : vous avez oublié quelque chose, vous avez laissé tomber des miettes. Ils ramasseront, ils philosopheront et il y en aura d'autres comme nous autres qui voudront parler d'une manière plus précise. Les philosophes, en ramassant les morceaux, nous auront rendu service, car nous les auront contraints à les prendre en compte pour chercher à les expliquer.

DEUXIÈME LEÇON

THÉORIE DU SIGNE

Nous entrons dans le vif du sujet. Je vous ai montré pourquoi et comment nous coupons la culture en quatre modalités rationnelles. La clinique expérimentale dont nous nous servons pour valider ou invalider nos hypothèses nous a contraint à déconstruire la raison.

Cette déconstruction, qui nous permet d'opposer à la raison comme signe, la raison comme outil, la raison comme loi ou comme personne, et la raison comme norme, nous allons l'envisager maintenant de manière successive et nous commencerons naturellement par ce que nous appelons le plan I, c'est-à-dire celui du langage, celui de la glossologie.

Vous êtes en majorité des psychologues et, par conséquent, le langage en lui-même ne vous intéresse point. Par conséquent, nous y prendrons simplement ce qui vous permettra de mieux saisir le principe d'analogie et de le voir fonctionner. Je ne vous dirai donc de l'élaboration du modèle du signe que ce qui vous est nécessaire pour comprendre comment nous allons construire, en partant de lui et par analogie, les modèles de l'outil, de la personne et de la norme.

Sous le nom de théorie du signe, nous allons présenter deux panneaux de ce que nous appelons la glossologie. Je traiterai d'abord du passage de la linguistique à la glossologie, et puis de la structure et de la signification. Notre propos comporte donc deux titres : « Grammaire et aphasiologie », et « Structure et signification ». Ensuite, nous traiterons de « L'élaboration de la pensée explicite ». J'ai repris le terme d'André Ombredane — qui a longtemps travaillé en Belgique — pour vous montrer comment la théorie de la médiation traite de l'élaboration du concept. Parcourons donc le passage de la linguistique à la glossologie.

III

DE LA LINGUISTIQUE À LA GLOSSOLOGIE

1. GRAMMAIRE ET APHASIOLOGIE

La différence entre notre mode d'approche du langage et les approches des autres, c'est que ceux-ci ont conservé, tout en la modernisant, l'approche scolaire de l'analyse, c'est-à-dire l'idée traditionnelle qu'on se faisait du langage, même lorsqu'ils parlent [54] du signe. En fait, ils ont tendance à élaborer des modules plutôt que des modèles, autrement dit à profiter du développement des sciences contemporaines pour essayer de rendre compte d'une manière plus élaborée d'un phénomène qui n'était traité jusque-là que par les instituteurs. Ils ont essayé de moderniser l'analyse grammaticale.

Vous savez qu'il y a actuellement deux grandes tendances. Il y a d'un côté une tendance plus ou moins éthologique qui essaie d'expliquer le langage humain par le langage des animaux, dont on nous dit qu'il est si parfait qu'il colle à tous les coups, or un dauphin « parle » toujours dauphin, qu'il soit de l'Atlantique ou du Pacifique, tandis que l'homme ne parle jamais humain. C'est déjà une différence essentielle. Il existe certes quelque chose comme un langage animal ; en particulier, il y a des animaux qui sont dressables au point de pouvoir mémoriser un système qu'on pourrait appeler d'étiquettes. Mais il est important de saisir que ce « langage » n'a rien à voir avec le mode de fonctionnement du langage humain, puisque, précisément, ces étiquettes collent aux choses qu'elles désignent. Autrement dit, le langage animal ressortit beaucoup plus à l'épicerie ou à la pharmacie, il colle à tous les coups : ce qu'on appelle comme ceci correspond à cela. Il n'y a pas, dans le langage animal, de véritables ratés. J'essaierai de vous montrer plus loin que chez l'homme au contraire, il n'y a que du ratage. Vous me direz : « Vous parlez d'un avantage ! » C'est pourtant bien cela qui nous fait penser ! Le langage animal représente donc pour certains un modèle. Ils admettent bien sûr que le langage de l'homme soit plus compliqué, mais certains n'en essaient pas moins d'élever des chimpanzés pour qu'ils apprennent le plus de mots possible, or s'il n'y a pas de doute que leurs chimpanzés peuvent mémoriser, ce n'est pas pour autant qu'ils ont acquis le moindre élément de langage au sens humain que nous définirons un peu plus loin.

L'autre tendance n'est plus éthologique, mais cybernétique. Comme on est capable maintenant de fabriquer des ordinateurs, on essaie de voir si ceux-ci ne peuvent pas plus ou moins rivaliser avec nos capacités corticales. On se demande s'il n'y a pas moyen de réaliser des types de modules qui supposent une combinatoire qui, après tout, puisse représenter ce que fait l'ordinateur en mieux. Mais il est bien évident que l'ordinateur, c'est nous qui le

programmons et que, de toutes façons, l'ordinateur a un type de fonctionnement qui élimine également les erreurs. Si, comme on dit traditionnellement, « *errare humanum est* » ni les modèles éthologiques ni les modules cybernétiques n'admettent, sinon comme à regret, la possibilité de l'erreur. Même ceux qui, parmi les linguistes, ne vont pas jusque là, ont eu tendance à élaborer eux-mêmes, et sur la base de leur propre génie, les modules par lesquels ils interprètent le langage. C'est le cas, chez nous, de Gustave Guillaume. Dieu sait si Guillaume est intelligent. Antoine Meillet lui disait même : « Vous êtes trop malin pour les linguistes, ils n'y [55] comprendront jamais rien ! ». Il y a eu tout un courant de linguistique guillaumienne. Il y a eu également, à Montpellier, un certain Lucien Tesnière, qui a lancé la mode de ce qu'on a appelé les « *stemmata* », c'est-à-dire, en grec, les arborescences. On parle beaucoup de Chomsky avec ses arbres. Eh bien, Tesnière avait commencé longtemps avant, mais l'Amérique l'a emporté sur la France... Tesnière a été complètement oublié derrière les « *stemmata* » chomskyens, c'est-à-dire derrière toute l'architecture des structures profondes et superficielles.

Il y en a d'autres qui, partant directement du sens, ont essayé de voir comment on pouvait rendre compte des rapports de sens et même des rapports grammaticaux. Ainsi, Bernard Pottier avait emprunté à Jost Trier, en Allemagne, ce qu'il appelait les modèles de champs conceptuels. Il mettait tout en abscisse et en ordonnée. Pour donner un exemple amusant, prenons quelque chose qui est resté célèbre : ce qu'il appelait le champ des sièges. Il vous mettait en ordonnée, par exemple, fauteuil, chaise, tabouret, et puis en abscisse, dossier, patte, siège, etc. Il est certain que sous le dossier, le tabouret avait « zéro » tandis que la chaise avait « plus » ; le fauteuil, lui, par dessus le marché, avait des bras, et ainsi de suite. Il jouait donc de cette combinatoire et prétendait rendre compte ainsi de l'organisation du sens, par des modèles qui plaisent évidemment aux mathématiciens, parce qu'à ce moment-là, cela se calcule. Mais ne voilà-t-il pas qu'un beau jour, alors qu'il arrivait au bout de son magnifique champ de sièges, on lui dit qu'il a oublié le pouf... Tout était en l'air ! Des entreprises de ce genre peuvent être géniales, et elles sont souvent très habiles, mais elles mènent à quoi ? Elles dépendent de notre degré d'information ; en d'autres mots, on ne décrit pas alors comment fonctionne le langage, mais comment nous croyons qu'il fonctionne à partir de l'idée que nous nous en faisons. Nous ne voulons pas ainsi dire du mal de tout le monde, mais illustrer et expliciter notre différence.

Prenons encore, en France, le cas de Martinet. Vous avez entendu parler de lui et de son fonctionnalisme. Il vous dit carrément et sans rire que le langage est fait pour la communication... Or il n'y a pas moyen de franchir le Rhin sans ne plus rien comprendre du tout, et la Manche encore moins. Dès que vous franchissez la moindre frontière, à tous les coups vous tombez sur

des becs. Autrement dit, le langage comme moyen de communication, c'est plutôt raté.

En outre, on peut communiquer sans langage, tout le monde le sait sémiotiquement parlant ; et on peut avoir le langage sans pouvoir communiquer, comme c'est le cas, nous le verrons, dans les psychoses. Dans ces cas-là, en effet, que vous soyez glossomane ou que vous déliriez, vous parlez, et vous parlez grammaticalement, mais vous n'êtes plus [56] compris de personne... Par conséquent, dire que le langage a comme fonction la communication, c'est s'empêcher d'envisager le problème d'une manière plus profonde.

En ce qui nous concerne, au lieu de fabriquer des modules plus ou moins ingénieux, nous nous sommes dit que pour savoir comment fonctionne le langage, il fallait passer par l'observation de ses pannes. C'est alors la clinique qui nous a suggéré les modèles à construire. Nous avons essayé de cerner chez les malades, en particulier aphasiques, la façon dont ils s'en tirent, dans les cas où nous pensons que leur grammaticalité, c'est-à-dire ce qui fait la verbalisation, ce qui fait le langage, est atteinte.

Or une chose est manifeste : de la grammaticalité, tout n'est jamais perdu à la fois. Si tout se perdait à la fois, si on ne pouvait qu'être en panne complète ou en parfait état de marche, on n'y verrait rien. Mais il se trouve, heureusement, qu'on ne perd pas toute la tête à la fois, c'est-à-dire que dans la grammaticalité, on perd généralement certains processus et on en conserve d'autres. Alors, à ce moment là, qu'essaie-t-on de faire avec ceux qu'on conserve ? Eh bien, on essaie de sauver la totalité. Autrement dit, quand il y a une pièce qui flanche, l'ensemble y subvient, on essaie de compenser, de ne pas laisser de vide, et évidemment, à ce moment là, cela donne des monstruosité. Mais c'est précisément la fabrication de ces aberrations qui nous montre comment fonctionne la grammaticalité. Nous considérons donc le malade comme un maître en linguistique : c'est lui qui nous apprend comment fonctionne le langage. Dans la mesure où il ne fonctionne pas n'importe comment, nous avons essayé d'induire du comportement, que nous livrons au malade, les règles grammaticales qui président à l'élaboration de ses messages. Il fallait, pour cela, poser un modèle dont le malade déduit le type de comportement qu'il nous propose. Nous avons appelé ces procédures des *Grammaires Élémentaires Induites*, des G.E.I., pour simplifier. C'est ainsi, à partir des G.E.I., que nous faisons depuis de nombreuses années des hypothèses sur la manière dont se manifeste le langage de nos aphasiques.

La différence avec les autres, c'est que nous ne traitons plus à strictement parler de linguistique, puisque là où, pour les autres, le langage est une entité, pour nous, il est à couper en quatre : le langage, en effet, n'a rien à voir avec son écriture ni avec la langue, par laquelle il nous permet de communiquer ni avec le discours ? qui nous permet de dire sans dire. En outre, au lieu d'élaborer des modules certes ingénieux, intelligents, mais externes au

langage, nous essayons de tirer du fonctionnement pathologique du langage les modèles qu'il suggère pour l'élaboration d'une théorie authentique du signe, c'est-à-dire de la grammaticalité.

Voilà pourquoi j'ai tant insisté sur les rapports de la grammaire et de l'aphasiologie. Et s'il y a une chose que nous révèle immédiatement l'observation des aphasiques, c'est le bien-fondé de la fameuse théorie dite, [57] même si elle est mal nommée, de la double articulation. Je vous ai dit que finalement, le langage, le signe suppose la double analyse et du son et du sens, pour en faire ce que Saussure appelle du signifiant et du signifié. Saussure nous a appris que ce qu'il appelait la phonétique, et qu'on a baptisée depuis du nom de phonologie, c'est-à-dire la structure du signifiant, n'avait rien à voir avec l'acoustique, c'est-à-dire la théorie physique du son. Cette différence entre la phonologie et l'acoustique, c'est la même que la différence, dans un système proprement saussurien, entre ce que nous appelons la sémiologie par rapport à ce que d'autres appellent la sémantique ou que certains nomment également l'expérience. Nous disons, quant à nous, que l'expérience, et ce sur quoi se basent les sciences de la nature, n'a rien nécessairement à voir avec le système sémiologique qui, structurant le sens, en fait grammaticalement du signifié. L'homme dispose d'une double structure, celle du signifiant et celle du signifié, qui relèvent toutes deux de l'analyse ou, plus précisément, qui constituent ensemble l'analyse grammaticale. Il s'agit strictement de la même analyse, et dans le son, et dans le sens ; signifiant et signifié sont, ensemble, accessibles au seul homme.

Car si l'animal est capable de faire du bruit et de saisir du sens, il ne peut analyser ni le bruit ni le sens. Cette analyse-là est proprement humaine et ceci nous conduit déjà à corriger le tir de la linguistique traditionnelle pour qui l'analyse portait exclusivement sur le sens. À l'école, on ne vous a jamais appris à analyser le son. Autrement dit, dans la théorie grammaticale sous-jacente à l'enseignement élémentaire, l'analyse portait toujours sur le sens et jamais sur le son, alors qu'en fait, l'un et l'autre ressortissent en même temps à une seule et même analyse.

Cette analyse suppose qu'il y ait, dans les deux cas, structure et pas seulement contenu ; il y a, dans les deux cas, de la forme, le signifiant étant la forme structurale du son, le signifié la forme structurale du sens, mais ce qui est plus important, et c'est ce que l'aphasiologie nous a montré, c'est qu'on peut être en panne de l'analyse phonologique sans être en panne de l'analyse sémiologique et vice versa. Mais dans les deux cas, le langage est pathologique. L'un n'étant pas plus important que l'autre, il n'y a pas une différence de gravité, comme on l'a cru ; il y a simplement une différence d'application de l'analyse, qui porte alors seulement sur l'une ou l'autre des faces du signe. Comment cela s'explique-t-il corticalement ? Cela doit être fondé quelque part, mais pour l'instant, ce qu'on constate en aphasologie, c'est la possibilité d'une sorte de dissolution du signe qui fait que chez

certains malades il n'y a plus qu'une analyse phonologique et plus d'analyse sémiologique ou vice versa.

Je prendrai d'abord un exemple aussi banal que le mot « chat ». Notez que quand je dis « mot », c'est ici un terme vulgaire, scientifiquement approximatif. Mais prenez « chat ». Qu'est-ce que c'est du point de vue [58] phonologique ? C'est *ch* + *a*, puisque vous pouvez dire « chaud », comme vous pouvez dire « chez » ; autrement dit, *ch* et *a* ne marchent pas nécessairement ensemble, du moins en français. Vous avez des langues où cela ne se sépare pas, où *ch* et *a* ne font qu'un seul et même phonème. Nous avons, nous, l'occasion de les découper : comme « chat » n'est pas « chaud », *ch* s'ajoute à *a* et ne se confond pas avec lui. Il y a là une marque particulière. C'est parce que le français distingue cette marque-là de « *ch-ien* », que la différence existe du point de vue du signifié.

Mais sous la moindre des rubriques dans un dictionnaire vous dénombrez généralement un tas de sens. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que cette multitude de sens n'appartient pas au signifié. Si vous prenez un mot comme « opération », et que vous regardiez dans un dictionnaire ce que cela veut dire, vous trouvez opération au sens d'opération mathématique, mais aussi d'opération chirurgicale, d'opération militaire, d'opération bancaire, etc. Le mot « opération » a une multitude de sens. Mais du point de vue du signifié, c'est du même sème qu'il s'agit. Ce n'est pas à vous de dire : « Moi, je l'emploie dans tel ou tel cas ». La grammaire vous impose des relations auxquelles vous ne songeriez peut-être pas spontanément, relations qui s'imposent précisément à tous les locuteurs du français.

Revenons à l'exemple de « chat ». « Chat », c'est deux choses à la fois. C'est à la fois constitué de deux phonèmes et, en même temps, c'est la marque d'un quelconque signifié. Voilà ce que Martinet appelle la double articulation. « Chat » est articulé deux fois. D'une part, « chat » entre dans un lexique qui oppose « chat » à « chien », à « éléphant », à ce que vous voudrez, même à « presse-purée », mais d'autre part, « chat » est aussi constitué de *ch* + *a* qui met en rapport la marque « chat », la marque « chaud », la marque « chez », etc. Vous voyez ainsi que le moindre item linguistique fait appel à l'interaction d'une double analyse, chacune pouvant disparaître en laissant l'autre intacte. Voyons ce que cela va donner.

Supposez qu'un aphasique perde l'analyse sémiologique ; il n'a pas pour autant perdu l'analyse phonologique. L'aphasique sémiologique, s'il est du type Wernicke, comme nous allons le voir tout de suite, jargonne, comme on dit, mais son jargon n'est pas le même que celui de qui aurait perdu l'analyse phonologique. Celui-ci tourne autour. Nous avons ainsi une dame qui souffrait d'une aphasie phonologique pure, sa sémiologie étant parfaite. Elle savait toujours ce qu'elle voulait dire, mais alors pour le dire, il fallait voir... Pour nous dire « domino », elle nous disait « madino », « nodima », etc. Cela tournait comme cela pendant 1/4 d'heure et même quand elle

tombait sur le bon, elle le perdait immédiatement et repartait dans son tour d'horizon phonologique. Mais il y a l'inverse : ceux qui ont un trouble sémiologique sans aucun trouble phonologique, comme ce garçon qui prononçait « chat » (*ch + a*), sans problème, il le lisait même très bien. Seulement, qu'est-ce qui disparaissait [59] chez lui ? C'était l'entourage : à ce moment-là, « chat » pour lui c'était *ch + a*. « *a* » devenait libre ; il n'y avait plus pour lui de frontière et il pouvait aussi bien donner « un achat », etc. Quand on lui disait « cravate », il répétait « cravate, cravate, cravate » ; il le répétait 50 fois très bien et tout d'un coup, si jamais sa main touchait sa cravate, il réalisait : « Ah ! Cravate ! ». Cela ne lui disait quelque chose qu'à partir du moment où il touchait la chose, mais « cravate » n'était rien, autrement dit, ce n'était pas limité ; tout comme « chat », pour lui, pouvait être « achat », « charité », etc. Et dans la mesure où il jargonnait, c'est cela qui venait, parce que même quand il tombait sur le bon élément, sur la bonne séquence, cette séquence, rien ne la limitait comme marque d'un quelconque signifié.

Vous voyez l'intérêt de la clinique, ici de la clinique aphasiologique. On peut perdre l'analyse phonologique ou sémiologique sans avoir aucune altération ni de l'expérience ni du savoir ni de l'articulation.

Mais comment définissait-on jusqu'alors un aphasique de Broca ? Qu'en disait Pierre Marie ? L'aphasique de Broca, c'est celui qui est le plus spectaculaire ; l'aphasique de Wernicke en général jargonne, et il nous occupe donc à plein temps, tandis que le « Broca » n'est pas bavard, il laisse tomber un mot toutes les 10 minutes quand cela tombe ou même il se stéréotypise. Alors, cet auteur vous disait d'un « Broca », que si vous lui demandez de prononcer « le saucisson », il vous répond « te to ti ton ». Un autre, qui s'appelait Xavier, et à qui on demandait de dire son prénom, disait « ke ka cela vié », voilà. Autrement dit, il décomposait tout de cette façon et sans se tromper sur les choix, mais tout était décomposé, plus ou moins unifié. Ce brave « Broca » avait donc un type de prononciation un peu particulier. Pourquoi ? Parce que c'était un « Broca » phonologique. Et Pierre Marie définissait qu'un tel « Broca », c'est une aphasie plus une anarthrie (l'aphasie typique étant celle de Wernicke). Il avait l'impression, comme beaucoup de neurologues, que ce genre de malades avait non seulement une aphasie, mais aussi, manque de veine, une anarthrie, or cet homme qui nous disait « te to ti ton » ou « ke ka cela vié », pouvait très bien nous dire « mes lunettes », avec une prononciation parfaite, lorsque cela venait en situation... Il n'avait donc aucun trouble articulaire. Le trouble qu'on prenait pour un trouble articulaire, c'était un trouble d'analyse et d'analyse à ce moment là, dans la mesure où précisément elle était provoquée par le test.

Ce qu'il est important de saisir ici, c'est l'interaction, chez le normal que nous sommes, de cette double analyse. Il n'y a pas deux analyses, l'une par dessus l'autre, comme Martinet le pense. Il interprète cela en termes

d'économie. Les langues sont si riches, explique-t-il, que s'il fallait autant de marques que de choses à dire, vous vous rendez compte un peu du travail du point de vue de la mémorisation ! Alors, selon lui, les mêmes marques sont élaborées au moyen d'un nombre restreint de phonèmes (en général dans toutes les langues, c'est à peu près 26-27) dont la combinatoire permet de varier considérablement les marques sans avoir à apprendre de [60] phonèmes trop particuliers. En d'autres termes, c'est avec un nombre restreint de phonèmes que sont faits tous les mots d'un dictionnaire. C'est ce qu'il appelle la double articulation : vous avez un lexique, et ce lexique, c'est-à-dire l'ensemble des marques reconnues dans la langue en cause, a des marques qui sont réalisées à l'aide d'un nombre très restreint de phonèmes, dont la combinatoire permet une variété fantastique, ce qui donne, toujours selon lui, une économie considérable du point de vue du dire.

Dans le même ordre d'idées, Jakobson, aux États-Unis, est encore allé plus loin en montrant que chaque phonème était lui-même un condensé, un faisceau de traits pertinents. Il a montré qu'il y a quelques « traits pertinents », comme l'aperture de la bouche, la position le long du palais, la hauteur ou l'intensité du son, etc., quelques traits pertinents dont la combinatoire fabrique les phonèmes. Au total vous avez affaire, chez ces gens-là, à toute une hiérarchie : on commence par les traits pertinents, puis on arrive au phonème, avec le phonème on fabrique ce que Martinet appelle des monèmes, avec les monèmes, on combine ce qu'on appelle des mots, avec les mots on constitue des phrases, avec les phrases on édifie, comme dit Barthes, des énoncés, et finalement, on termine dans les phrases de Proust, qui font une page chacune ; on a donc l'impression qu'il s'agit d'une hiérarchie de plus en plus complexe, or c'est faux : il n'y a pas 36 niveaux, il n'y a, au contraire, que deux « niveaux » d'articulation, deux « niveaux » d'analyse, à savoir : l'analyse phonologique du son et l'analyse sémiologique du sens. La première fait le tri dans l'ensemble de nos capacités phonatoires pour ne retenir que quelques-unes de ces possibilités-là (c'est ce qu'on appelle l'analyse phonologique) et on retiendra là-dedans autant d'éléments que ceux qui servent à distinguer des marques. C'est ce qu'on appelle la pertinence. La pertinence est l'aptitude de certains éléments phonatoires à distinguer du sens ou, plus exactement, du signifié. Et inversement, il n'y a de signifié que s'il est marqué par du son. Nous appelons cela la dénotation. La pertinence définit donc le son, non pas acoustiquement, sur l'observation qu'on en peut faire, mais sur l'utilité qu'il présente pour distinguer du signifié, tandis que la dénotation ne définit du sens qu'en tant qu'il est marqué par du son, or ce sens marqué par du son est très varié : prenez n'importe quel item lexical dans un dictionnaire, vous verrez que tous les mots, comme on dit, ont des sens variés. Ce que nous relevons au niveau du signifié, c'est uniquement le fait d'être marqué par la même marque, c'est-à-dire d'avoir le même dénotant. Voilà ce que couvrent les termes de pertinence et de dénotation.

Cela remet en question des distinctions qui peuvent paraître évidentes. Prenons l'exemple de « fils » et « fille » en français. L'un est soi-disant le féminin de l'autre, mais notre vieux passé de machistes persiste dans les sens des mots. Vous le verrez si vous cherchez par exemple l'article « fils » dans un dictionnaire français : il est infiniment plus court que l'article « fille ». Pourquoi ? Mais parce que « fils » ne peut pas être autre chose que ce qu'il est, [61] tandis que « fille » peut être non seulement le contraire de « fils » : « J'ai été déclarer à la mairie un fils, et puis ce coup-ci, ça y est ! Après cinq garçons, enfin une fille ». Mais quand on dit « elle est restée fille », cela veut dire qu'elle ne s'est pas mariée ; vous ne dites pas « il est resté fils », vous dites « il est resté garçon ». Le terme « fille », en français, couvre aussi bien la descendante femelle que la vieille fille ou même la putain. Vous voyez ainsi que « fille » n'est pas le féminin de « fils », c'est autre chose : le signifié, si vous voulez, de « fille », a une variété d'applications sémantiques beaucoup plus vaste que le signifié de « fils ». On ne peut donc pas simplement dire que l'un est le féminin de l'autre. Il y a là un autre mode d'analyse, qui fait que tout ce qui est couvert par la même marque doit ressortir, du point de vue de l'analyse, au même signifié. Le signifié de « fille » n'a donc pas grand chose à voir avec le signifié de « fils ».

Ce qu'il est important de saisir, c'est tout simplement le fait qu'entre le signifiant et le signifié existe une relation telle qu'on ne peut pas parler normalement sans articuler les deux analyses. Si on n'a pas les deux, on est en panne du signe. En d'autres mots, l'analyse du signifiant n'est ni moins ni plus importante que l'analyse du signifié ; il faut les deux pour parler, elles s'entrecroisent, elles sont en interaction et pas du tout superposées comme des niveaux de complexité ou d'économie. Voilà l'erreur et voilà ce dont la clinique aphasiologique nous a délivré. On ne peut plus dire qu'il y a deux types d'analyse, il n'y a qu'une analyse, dans laquelle la pertinence et la dénotation se trouvent en rapport d'interaction. Le langage normal ne suppose donc pas une juxtaposition du signifiant et du signifié, comme le croyait Saussure, mais une intrication, c'est-à-dire une réciprocité de faces ou, plus exactement, comme disait tout de même Saussure, car il l'avait bien vu, une immanence. C'était peut-être un terme trop philosophique, mais ce qu'il voulait dire, c'était précisément que le signifié analyse le son comme le signifiant analyse le sens. C'est cette interaction du signifiant et du signifié que la clinique nous a révélée.

Il y a un autre aspect qui ne manque pas non plus d'importance : c'est que vous n'avez pas seulement une bifacialité dans cette médiation de la représentation que suppose la théorie du signe, vous avez également une biaxialité. Cette biaxialité, Ferdinand de Saussure l'avait également repérée. Il vous disait que dans le langage il y a deux axes, l'un est l'axe des choix, l'autre l'axe des combinaisons. Choisir, cela veut dire quoi ? Cela veut dire laisser tomber ce qu'on ne prend pas ; il appelait cet axe l'axe *in absentia*. Et

celui des combinaisons, il l'appelait l'axe *in praesentia*, c'est-à-dire l'axe de ce qui est co-présent, de ce qu'on peut combiner. C'est ce qu'on appelle maintenant, d'une part, l'axe vertical, qu'il appelait aussi l'axe paradigmatique et, d'autre part, l'axe horizontal, qu'il appelait l'axe syntagmatique. Nous parlerons quant à nous de l'axe taxinomique : c'est l'axe du classement, par exemple le lexique ; et puis de l'axe génératif, par exemple le texte, que Saussure appelait *in praesentia* ou l'axe de la combinaison. Cet axe, nous l'appelons génératif, [62] au sens mathématique du terme ; il s'agit de l'axe sur lequel s'engendrent le texte et les énoncés sous forme d'une combinatoire d'unités.

L'homme fonctionne par une biaxialité, c'est-à-dire deux axes qui, exactement comme les deux faces, sont en interaction. Les deux axes n'ont absolument aucune dépendance entre eux, mais ils se trouvent en interaction l'un avec l'autre : c'est leur projectivité. La question est de savoir jusqu'où c'est *le même* dans une structure, et à partir d'où c'est *un autre*. Prenez l'exemple suivant : supposez que j'aille chez le tailleur ; il m'apporte un costume, je le mets, et puis je lui dis : « Donnez m'en un autre ». Qu'est-ce qu'il peut comprendre ? Est-ce que cela veut dire : un costume différent ou un de plus ? Autre exemple. Si vous dites : « Les bonnes sœurs dans les couvents, autrefois, avaient le même mouchoir », cela veut-il dire que c'est la même marque qui fournit tout le couvent ou que le couvent est tellement pauvre qu'elles se mouchent toutes dans le même mouchoir ? (Raymond Devos joue d'ambiguïtés comme celles-là. Elles font aussi la joie des philosophes. Combien de thèses ne trouve-t-on pas sur le même et l'autre ?) Dans notre exemple, si vous parliez latin, vous n'auriez pas de problème. En disant « *alius* », cela désigne un costume différent, si j'utilise « *alter* », cela indique un autre, un en plus. Un différent ou un supplémentaire, ce n'est pas la même chose. C'est pareil avec le mouchoir [63] des bonnes sœurs. Si je dis « *idem* » pour dire le *même* mouchoir, cela veut dire un mouchoir comme le mouchoir de la voisine, tandis que si je dis « *ipse* », cela désigne ce mouchoir-là *lui-même* et pas un autre, donc un seul pour toute la communauté. Autrement dit, d'un côté vous avez « *alius* », ou « *idem* », c'est-à-dire l'axe de la différence, et de l'autre « *alter* » ou « *ipse* », c'est-à-dire l'axe de la segmentation, l'axe du dénombrement. D'un côté, vous distinguez de l'identité sur l'axe vertical, l'axe taxinomique ; de l'autre, vous segmentez de l'unité. Finalement, on ne peut donc plus dire que l'un des axes représente quelque chose de plus naturel que l'autre, puisqu'il faut, pour parler, un système du signifié tel que vous vous donniez les moyens à la fois de distinguer l'identique du divers et l'un du supplémentaire. Différence et segmentation, voilà la source des principes d'identité et d'unité qui sont à la base même de la rationalité.

La chose est si importante que l'introduction, dans le domaine scientifique, de ce qu'on appelle les sciences humaines, risque désormais de

modifier les choses. C'est vrai pour les mathématiques, et René Thom convient lui-même que la mathématique n'a plus à se soucier de la seule quantité, mais que ce qu'on appelle philosophiquement la qualité ou l'identité, doit entrer également dans les mathématiques à venir, dans les mathématiques modernes. Il ne s'agit plus de rester à la traîne de ceux qui ont inventé, en Grèce, la mathématique à partir de l'arpentage, ce qui les a menés à la géométrie et finalement à une mathématique quantitative. Il faut aussi une mathématique qualitative, c'est-à-dire une mathématique de la différence et non plus seulement une mathématique du nombre.

Si j'emploie le mot nombre ici, c'est qu'une des conséquences de l'étude que nous avons faite de la clinique aphasiologique a été de mettre en évidence ce que les neurologues avaient bien aperçu, à savoir la différence de ce qu'ils appellent les aphasies de Wernicke et les aphasies de Broca. Cette différence se situe exactement sur nos deux axes. Un aphasique dit de Wernicke est quelqu'un qui a perdu la capacité de choisir, c'est-à-dire la capacité taxinomique d'identifier, et par conséquent de différencier ; au contraire, un aphasique de Broca est un aphasique qui a perdu, lui, la capacité non pas de différencier, mais de dénombrer, c'est-à-dire finalement de segmenter, d'ajouter un à un autre déjà dit. Vous comprenez pourquoi un aphasique de Wernicke, qui a perdu la capacité de choisir, mais n'a pas perdu la capacité de segmenter son texte, mélange tout dans son lexique, mais il combine tout ce qu'il veut dans son texte, et plus le texte s'allonge (tout le monde le sait bien, mathématiquement), plus cela devient probable. Si je vous demande, du point de vue phonologique, à quel phonème du français je pense actuellement, vous êtes incapables de me le dire. Si je vous demande quel est le phonème français qui marche devant « einte », est-ce que vous risquez de tomber plus juste ou moins juste ? Plus juste, par la force des choses, parce que j'ai fait un petit bout de chaîne. Même dans ce cas, il y en a 13 en français qui marchent ; donc avec un peu [64] de chance, vous risquez de tomber juste, comme au tiercé. Et si je vous demande quel est le phonème français qui marche devant « -aintenant », là vous êtes sûrs de tomber juste parce qu'il n'y a que « m ».

Il y a belle lurette que les ingénieurs des télécommunications ont compris le truc. Puisque le truc est probable à ce point, pourquoi le transmettre, puisque de toutes façons, au bout du téléphone, quand une brave dame belge ou française téléphone aux États-Unis à une de ses consœurs, ce n'est pas la peine de transmettre tout cela ? Les dépenses que cela impliquerait ne servent à rien, puisque de toutes façons l'autre reconstituera. Vous comprenez ainsi pourquoi un aphasique qui a des difficultés de choix a tendance à causer, causer, causer, parce qu'il espère toujours tomber sur la solution. Plus le texte s'allonge, plus la probabilité augmente. Voilà pourquoi ils sont bavards ; ils ne sont pas bavards par caractère ou par tempérament, mais parce qu'il y a des difficultés de choix. La probabilité du choix étant

d'autant plus grande que la combinatoire augmente, eh bien ils parlent tant qu'ils peuvent, en espérant tomber dessus. Mais la probabilité ne tient pas qu'à la structure du langage, elle peut aussi dépendre des circonstances sociologiques. On n'est plus alors dans le langage, mais dans la langue, si j'ose dire, c'est-à-dire dans l'usage social du langage ainsi mis en cause. C'est alors une question de savoir communément partagé (*doxa*).

Ce que je veux vous faire remarquer, c'est que ce que nous constatons dans la clinique, est lié à l'exagération par nos patients de la capacité qui leur reste. Ainsi, un aphasique de Wernicke, qui ne peut plus choisir, espère toujours qu'en bavardant, il finira bien par tomber sur le bon choix. Au contraire, un Broca, qui lui ne peut plus combiner, qui ne peut plus ajouter un à un, a tendance à augmenter l'exactitude de ses choix. Je me souviens d'un ancien gendarme, devenu aphasique sémiologique de Broca, et qui devant une image de chaussures, n'a pas dit « godasses », mais « brodequins ». Comme nous nous étonnions, il nous a fait comprendre que chaussures, brodequins, godasses, etc., ce n'était pas du tout la même chose. Quand on lui donnait un ticket de train, il nous faisait la différence entre ticket et billet ; on n'y avait pas pensé du tout. Le ticket, cela se trouvait dans un ensemble, dans un petit carnet, tandis que le billet était établi au nom de la personne. Il ne se trompait pas. Il avait un vocabulaire d'une précision formidable. Seulement, il ne vous disait qu'un mot à la fois et n'allait pas plus loin. Autrement dit, il ne disait quasi rien, mais il avait augmenté la précision de ses choix. Le Wernicke, au contraire, ne se servant plus que de l'axe horizontal, c'est-à-dire de l'axe de la combinatoire, compte sur la combinaison pour compenser l'impuissance même de ses choix.

La compensation se fait donc à chaque fois par ce qui reste. Cela prouve qu'il y a toujours une retombée d'un axe sur l'autre, et c'est cette retombée qu'exploite le malade, pour essayer de compenser le trouble qu'il a sur son axe. On ne peut donc plus faire comme Jakobson et opposer les troubles aphasiques en termes de similarité ou de [65] complémentarité. C'est absolument faux. On n'a pas, d'une part, des éléments similaires qui, d'autre part, se combineraient ; on a deux capacités qui, interférant par mutuelle projectivité, viennent à chaque fois à l'aide l'une de l'autre, si bien qu'on n'a jamais à éprouver un vide. Le vide est tout de suite comblé par le recours au processus qui compense celui qui vient à manquer.

Voici encore un exemple de lecture proposée à des aphasiques de Wernicke ou à des aphasiques de Broca. Il s'agissait de lire « chef-d'œuvre ». Dans la même séance, nous avons consécutivement un « Wernicke » sémiologique et un « Broca » sémiologique ; vous allez voir la différence. Le « Wernicke » nous a dit « chef de gare » et puis il a continué sa lecture ; le « Broca », lui, a dit « patron, travail ». Vous voyez comment ils fonctionnent. Pour l'un, « chef-d'œuvre », il ne pouvait pas le repérer et c'est devenu « chef de gare ». C'est le même qui pour dire « parapluie » vous dit « paraffine ».

Quant à l'autre, il ne peut pas saisir ensemble « chef-d'œuvre », étant atteint sur cet axe-là, et du moment qu'il coupe, chaque élément devient autonome, il le segmente et il vous dit, après réflexion, pour chef « patron » et pour œuvre « travail ».

Je ne vous ai donné que quelques exemples, mais je les crois suffisamment parlants pour vous montrer comment cela nous a fait réfléchir sur ce qu'est la grammaticalité. Ce n'est pas aux grammairiens de nous le dire, c'est, encore une fois, aux malades dans la mesure où le trouble qu'on appelle l'aphasie témoigne non pas de la double articulation, mais de l'immanence des faces du signe, et non pas d'une hiérarchie des axes, mais de la mutuelle projectivité des axes, c'est-à-dire de la compensation mutuelle d'une face par l'autre et d'un axe par l'autre. Il faut tout, strictement tout, à la fois la bifacialité et la biaxialité, pour constituer précisément cette unité profonde du signe.

Nous concluons ainsi ce commentaire du passage de la linguistique à la glossologie. La clinique nous a montré que ce qui est important du point de vue et du signifiant et du signifié, c'est ce caractère de structure dont nous allons parler maintenant, à savoir cette double analyse, immanente et projective. En d'autres mots, les faces et les axes ne peuvent plus être conçus comme étant simplement en intersection ni en superposition. L'analyse, qui est une dans son principe, suppose à la fois l'immanence et la projectivité. Je précise que nous retrouverons dans la construction des modèles des autres plans ce que je viens de vous dire à propos des rapports du signifiant et du signifié, de la taxinomie et de la générativité. Nous retrouverons ces principes sur les plans de ces modalités rationnelles que j'appelle technique, ethnique et éthique. Vous retiendrez donc surtout les principes plus que les exemples ; ces exemples n'ont voulu que vous transmettre les [66] principes que nous exploiterons par analogie dans les modèles ultérieurs.

2. STRUCTURE ET SIGNIFICATION

Je voudrais maintenant vous parler des concepts de structure et de signification. Chez Saussure, le concept de structure existe, mais le mot n'existe pas ; il n'a jamais prononcé le mot « structure ». C'est plus tard qu'on a dit que la linguistique structurale datait de lui. Que veut dire structure ? Structure, c'est précisément cette interaction des faces et des axes qui fait que l'homme, par la projection de sa rationalité, est capable, sur chacun des plans que nous allons explorer, d'aller au delà de ce qui lui est commun avec l'animal. En l'occurrence, puisque nous sommes ici sur le plan de la représentation, il est capable d'aller au delà du percept.

Je vous rappellerai d'abord quelques idées là-dessus. La question du percept n'est pas neuve. Les psychologues s'en sont occupés, mais les neurologues encore plus puisqu'au fond, les neurologues ont envisagée la

théorie de la gnosie, autrement dit de la saisie perceptive, précisément à travers les divers troubles gnosiques, c'est-à-dire les diverses pertes de cette capacité que nous avons de percevoir de l'objet. Vous savez très bien que nous sommes sensoriellement armés d'au moins cinq canaux différenciés. Depuis longtemps, on sait que la vue n'est pas l'audition, que l'audition n'est pas le goût ni le sens tactile, etc. Nous récupérons dans l'univers, de manière animale, un ensemble d'informations dont nous faisons naturellement une espèce de synthèse. C'est cette synthèse qui nous amène à l'élaboration de ce que nous appelons l'objet. Autrement dit, nous avons des canaux sensoriels, ces canaux sensoriels donnent lieu à la perception ; nous ne sommes donc pas seulement doués d'informations de type esthétique, mais d'informations de type gnosique ; à l'aide de ces divers éléments, nous bâtissons de l'objet.

Or chacun sait qu'on peut perdre de l'information d'ordre esthétique sans perdre la conscience de l'objet. C'est ce qui fait que vous pouvez être aveugle, être sourd, n'avoir point de toucher, point de goût, etc. Il peut vous manquer quelque chose, cela ne vous rend pas agnosique du même coup. Et là encore, vous complétez ce qui vous manque. Il est certain qu'un aveugle jouera de son sens tactile et auditif beaucoup plus que quelqu'un de normalement constitué à tous les points de vue. C'est ce qui fait, comme on dit toujours, que les aveugles sont plus facilement musiciens, dans la mesure où ils ont tendance à développer ce qui vient compléter ce qui leur manque. Ceci vous montre que la saisie de l'objet ne se situe pas au niveau sensoriel, c'est quelque chose en plus. La sensorialité et puis la perception sont, j'allais dire, les deux niveaux de la représentation animale. L'animal arrive à l'objet. Il va même beaucoup plus loin, car il peut traiter l'objet, et quand il traite l'objet, il en fait de la série. Comme l'animal n'est pas doué de rationalité, il traite l'objet sériellement, c'est-à-dire qu'il se peut très bien que la saisie d'un objet le renvoie alors à la saisie d'un autre objet qu'il imagine. C'est pourquoi ce qu'on appelle l'imaginaire, au sens sartrien du terme, c'est une relation sérielle [67] d'objets. Et chacun sait que l'animal en est capable : quand il saisit tel ou tel objet, quand il a tel ou tel percept, cela peut lui rappeler tel ou tel autre percept antérieur. Quand le chien voit son maître mettre sa veste ou prendre son fusil, il pense déjà au lapin, même si le maître n'est pas d'une adresse folle. Il a donc traité l'objet d'une certaine manière, un objet 1 le renvoyant à un objet 2 ; et pour peu qu'il ait de l'imagination, l'objet 2 peut renvoyer à l'objet 3, etc.

Il n'empêche que c'est là de la sérialité ; vous n'avez pas ici de structure. Certes, la structure part de cette relation sérielle, qui est une relation d'ordre purement imaginaire (non pas au sens analytique, mais au sens sartrien). Mais que fait l'homme ? Il coupe cette relation sérielle : en arrêtant cette relation à celle plus particulière de O_1 et O_2 , il fait de chacun des deux le critère de l'analyse de l'autre. C'est simplement en se retrouvant mutuellement l'un sur l'autre que l'analyse se déclenche. Voilà la réciprocité.

Voilà l'immanence. O_1 devient le critère de l'analyse de O_2 , et O_2 le critère de l'analyse de O_1 . Si vous appelez O_1 , l'indice, et O_2 le sens, à vrai dire, O_2 devient lui-même, dans la relation sérielle, l'indice de l'autre, qui devient son sens. Il n'y a indice qu'à partir du début, il n'y a sens qu'à la fin. Il y a des gens qui, entre l'indice et le sens, mettent des tas d'étapes. Il n'empêche que n'importe lequel peut devenir l'indice de l'autre, qui est constitué comme son sens ; indice et sens, c'est du même ordre ; simplement, ce n'est pas à la même place dans la série.

Mais lorsque l'homme arrête les choses, c'est-à-dire lorsque l'indice se lie réciproquement, en l'analysant, à un sens qui lui-même l'analyse, on obtient cette relation réciproque ou immanente dont parle Saussure. L'indice — qui est ici l'indice du son —, et le sens s'analysent alors mutuellement dans le signe, comme signifiant et signifié. Le signifiant est donc l'analyse de l'indice qu'est le son et le signifié celle du sens. On aurait pu prendre d'autres indices, c'était théoriquement concevable. Pourquoi n'y a-t-il que le son qui serve dans le langage ? Vous vous rendez bien compte que c'est probablement lié au fait que c'est le canal sensoriel le plus « télé-communicatif », si j'ose dire, parce que s'il fallait parler avec les mains ou avec l'odorat, imaginez le travail ! Il faudrait avoir des petites fleurs dans ses poches pour les sortir, etc., et jouer avec cela comme avec des phonèmes, cela me semble difficile ! D'autre part, si on ne se servait que du tact, cela risquerait d'être gênant, on se palperait au lieu de se parler... bon, ce serait assez compliqué !

Recourir au son, par contre, cela permet, même en travaillant, même en faisant autre chose, de pouvoir, en faisant du bruit, s'exprimer tout de même. Mais il est bien évident que cela pose cependant une petite question : les sourds, enfin les vrais sourds, les sourds profonds congénitaux, qui n'ont jamais eu la moindre notion du son, ils auraient pu, puisqu'ils sont hommes, inventer le langage aussi, à leur façon. Si tous les hommes avaient été sourds, on se serait servi d'autre chose pour parler, l'indice aurait été [68] différent, animalement parlant. Mais comme les sourds ne sont pas la majorité, on les contraint à une rééducation qui les oblige à devenir ce que nous sommes. Autrement dit, on apprend à des manchots à nager la brasse ! Alors, on parle de handicap, mais réfléchissez bien à cette idée de handicap. Lorsqu'il s'agit d'un handicap de type naturel, n'est-il pas fondamentalement créé par la société et, en général, par la majorité ? En d'autres mots, si tous les hommes étaient sourds, il n'y aurait pas de sourds. Il n'y a des sourds, socialement parlant, que parce que presque tous, nous sommes entendants, comme on dit, et par conséquent, les autres, on les considère comme anormaux parce qu'ils n'ont pas les moyens qu'on a, mais ils auraient peut-être développé autre chose si leur cas était général ; comme ils sont en minorité, on les oblige, même avec le langage des signes, à essayer de trouver une combine pour

rejoindre l'analyse d'une sonorité dont ils ne disposent pas. De ce point de vue-là, le handicap est socialement créé.

Ceci étant dit, puisque la majorité fait du bruit, revenons au fait que nous analysons du son indiciel et du sens pour faire du signifiant et du signifié. C'est là qu'est la différence entre la représentation animale et la représentation humaine. Nous partageons avec l'animal la relation sérielle d'objets, qui relève de l'imaginaire, mais nous nous différencions de l'animal en faisant intervenir notre capacité d'analyse qui, isolant la mutualité de O_1 et de O_2 , les analyse ensemble pour en faire du signifiant et du signifié. Et quand je dis qu'on les analyse ensemble, je voudrais vous faire apercevoir quelque chose qui vous fera mieux comprendre ce qu'on appelle précisément le signe. Je dis que l'homme dispose d'une capacité de substituer l'univers logique du signe à un univers déjà désobjectivé par le symbole. L'animal traite déjà l'objet, le perçoit pour en faire du symbole, mais l'homme, en outre, passe du niveau de la Gestalt (au sens des psychologues allemands) à la structure. Le terme de « forme » devient alors très ambigu, car la psychologie de la forme entend par là la Gestalt, alors que quand nous en parlons, c'est à la structure que nous pensons. Encore une fois, nous n'avons pas nécessairement raison, mais il faut s'entendre sur les concepts et montrer que nous ne parlons peut-être pas de la même chose que certaines autres écoles. Pour forme au sens de Wertheimer, je dis « *Gestalt* », et pour la forme en notre sens à nous, je dis « structure ». La structure seule est à la portée et à la dimension de l'homme. Mais qu'est-ce que c'est que cette structure ? C'est un évident, car le signifiant n'est plus du son, le signifié n'est plus du sens. C'est ce qui fait que finalement, l'analyse phonologique persiste même quand vous méditez, quand vous pensez, quand vous parlez intérieurement sans faire de bruit. Ce n'est pas vrai qu'il n'y aurait là que de l'analyse du sens. Il y a aussi de l'analyse du son, mais le phonème, lui, est silencieux. Le phonème est une pure abstraction par rapport au son, c'est du contraste de sons, mais c'est le contraste qui est en cause. Et ce contraste, [69] qu'est-ce que c'est ? J'allais dire : c'est rien. Il en va de même du point de vue du sens.

Le langage animal est toujours plein ; ce qu'on apprend à comprendre ou à dire aux animaux colle avec les choses, c'est pavlovien ni plus ni moins, cela colle avec ce sur quoi on veut qu'ils posent l'étiquette. L'homme a ceci de particulier qu'il ne peut poser d'étiquette sur rien. Même quand on veut parler, on dit toujours autre chose dans le mot qu'on emploie ; le mot vous fait dire quelque chose que vous ne souhaitiez pas dire. Si je vous dis : « J'ai fait une opération », si vous ne me connaissez pas, vous ne pouvez pas savoir ce que je veux dire. Je peux avoir fait mes comptes en me demandant ce que cela fait en francs belges. Je peux être aussi chirurgien et avoir enlevé un appendice ce matin. Si je vous dis : « Garçon, un demi de bière », je vous dis aussi (sans que vous le sachiez, car vous n'y pensez pas, parce qu'en même temps que vous comprenez le signifié des mots, vous savez ce que c'est qu'un

bistrot) : « célibataire, une moitié de cercueil » ; car un garçon est aussi celui qui n'est pas marié, un demi la moitié d'un tout et la bière, en français, c'est aussi un cercueil ! J'essaie de compléter, de dire autrement, pour lever progressivement une ambiguïté que je récusé en tant que locuteur, mais que la grammaire recrée en moi en permanence, car la grammaire, parce que c'est un système, une structure, crée de l'impropriété. Voilà pourquoi tous les mots sont ambigus, tous les mots ont plusieurs sens. On les dit « polysémiques ». Quand vous lisez un dictionnaire, vous voyez que la plupart des mots ont plusieurs sens et à ce moment-là, il faut compter, pour lever l'ambiguïté, sur le contexte. Pour l'ordinateur, il faut que ce soit d'une précision telle qu'il n'y ait pas moyen de s'en tirer autrement. Il faut qu'il puisse tomber sur la solution. L'homme, au contraire, maintient cette ambiguïté-là, qui fait que nous décollons en permanence de la chose à dire. L'animal, lui, colle à la chose à dire. Par conséquent, si on veut, par apprentissage, qu'il la nomme, il faudra qu'il n'y ait pas d'erreur, qu'il tombe juste. L'homme ne tombe jamais juste pour la bonne raison que c'est lui-même qui crée l'erreur. Cette erreur, c'est ce qu'on appelle l'impropriété, ce que Merleau-Ponty appelait le non-sens ; l'homme introduit dans le monde le non-sens, et c'est pour cela qu'il pense.

Si nous ne pouvions que coller aux choses que nous saisissons dans l'expérience, nous aurions la propriété des termes dont rêvait Boileau, quand il disait qu'il faut appeler un chat un chat. Si vous appeliez un chat un chat, vous ne penseriez pas. C'est précisément parce que nous n'appelons pas un chat un chat que nous pensons. L'homme crée des vides, des creux, ce qui amène des bosses et des difficultés, mais lui permet de prendre une certaine distance par rapport à l'objet, distance que ne prend [70] plus l'aphasique, chez qui le signe peut coller à la chose désignée. Je me souviens d'un « Broca », qui ne nous disait rien du tout et qui, tout d'un coup, lançait : « Ah, j'ai oublié mes lunettes ». Immédiatement, on lui demandait « qu'est-ce que c'est ? » Il lui était impossible de le dire ; il l'avait dit dans la situation la plus momentanée, mais aussitôt après, il ne pouvait pas le répéter, c'était impossible pour la bonne raison que le répéter, c'eût été négliger la différence des situations, le devenir dans lequel nous l'introduisons, or l'aphasique a besoin de s'agripper à la situation, il ne peut pas s'en empêcher.

Pour que la chose conserve son nom, il faut que le nom ne coïncide pas avec tel ou tel moment dans lequel nous avons produit le terme que nous utilisons pour la dire. Autrement dit, cette impropriété, ce non-sens, est une nécessité pour penser. Voilà pourquoi nous disons qu'on ne peut pas, comme le voulait Ferdinand de Saussure, opposer dans nos axes des rapports *in absentia* et des rapports *in praesentia*, comme si les uns — et on retrouve cela chez Jakobson — étaient plus importants que les autres parce que tous les éléments s'y trouvaient. C'est faux. Tout est absent en grammaire ; aussi bien

dans le classement que dans la complémentarité. La grammaire ne crée que du vide et ce vide, c'est ce qu'on appelle rationnellement l'abstraction.

L'abstraction fait que rien du système de signe, c'est-à-dire de cette double analyse du signifiant et du signifié qui nous fait parler, ne nous permet de faire coïncider ce que nous avons à dire avec une quelconque expérience. Qu'il s'agisse de la différence ou de la segmentation, c'est-à-dire du système d'identité ou du système de quantité, on ne peut pas se fonder sur ce qui est réellement combiné ou sur ce qui se trouve mutuellement opposé dans la classification pour décider que tout serait finalement positif dans la grammaticalité ; celle-ci est nécessairement négative. C'est ce qui est intéressant, c'est que quoi que vous disiez, vous êtes nécessairement ambigu, parce que vous pensez. Cela n'empêche pas du tout que vous cherchiez, comme je cherche, à être précis, c'est-à-dire que vous essayiez désespérément de faire coïncider les mots que vous exploitez à l'expérience que vous avez à dire. C'est là que nous avons été surpris également par notre clinique neurologique, qui nous a confronté à des aphasiques qui prouvaient qu'il fallait modifier le modèle saussurien. Mais cela nous a apporté aussi d'autres résultats.

Je vous ai dit que les psychiatres de Rennes nous avaient envoyé notamment des malades de type glossomaniaque. Nous nous sommes aperçu qu'il ne s'agissait pas forcément de psychotiques. Je pense à une malade en particulier. Je vous la cite maintenant, par contraste avec l'aphasie. Dans l'aphasie, on peut perdre le langage, c'est-à-dire la grammaticalité, tout en restant locuteur ; l'aphasique peut vouloir dire les choses et il les dit au point parfois de tomber juste, mais il ne peut pas répéter parce qu'il faudrait qu'il se détache des choses qu'il a dites. [71] Autrement dit, l'aphasique perd la capacité de structurer sa représentation, mais cela ne l'empêche pas de chercher à dire les choses. C'est ce que nous appelons l'aspect fusionnel : il colle à la situation de locution, il veut désespérément dire, mais, en lui, cette abstraction, cette distance, cette impropriété, ce non-sens, ne se fait plus pour une raison ou une autre, par défaillance d'une des faces ou d'un des axes, si bien que le malade ne peut plus produire d'énoncés normaux.

Au départ, nous pensions qu'il n'y avait, comme pathologie du signe, que la perte, jamais complète, mais enfin plus ou moins complète de la grammaticalité. Mais quand nous avons fréquenté les psychiatres et que nous avons dû prendre en compte d'autres modes de pathologie, nous avons vu, en psychiatrie en particulier, que la fusion était bien moins fréquente que ce que nous avons baptisé l'autolyse. Nous avons tiré le terme d'autolyse du grec *autolysis*, la désintégration, le détachement. Nous parlons d'autolyse dans le langage des psychotiques ou de certains psychotiques comme les schizophrènes, par exemple, lorsqu'ils s'enferment sur la structure, au contraire du paranoïaque qui, lui, tend à la fusion. Nous avons donc opposé, à partir de ce moment-là, des troubles autolytiques, où le malade s'enfermait

dans la structure, et des troubles fusionnels, or en ce qui concerne le plan I, les neurologues n'avaient jamais envisagé l'autre pôle, c'est-à-dire les cas où au lieu de perdre la grammaticalité, le malade n'aurait plus eu que cela, sans chercher à dire le monde à travers le système grammatical de signes qu'il exploiterait. En effet, vous comme moi, à travers le signe grammatical, qui nie la représentation naturelle, nous essayons désespérément de dire le monde. Et nous avons vu que les aphasiques, parce qu'ils n'ont plus cette capacité grammaticale qui nous permet de nous en distancer, finissent par rejoindre le monde au point de fusionner avec lui. Mais peut-on poser l'hypothèse, nous sommes-nous demandé, d'un trouble dans lequel le malade prendrait la structure du signe pour le monde à dire ? Au lieu de s'en servir pour dire le monde, au lieu de réinvestir la structure du signe dans l'objet que nous avons à dire, est-ce qu'il n'est pas possible de concevoir des malades qui prennent le signe lui-même, qui est une pure abstraction, pour ce qu'ils ont à dire ? À ce moment-là, non seulement ils ne le réinvestissent plus dans rien, mais ils en font précisément l'objet même de leur propre émission.

Nous avons eu alors l'occasion de nous confronter à un certain nombre de patientes tout à fait particulières (notre échantillon était exclusivement constitué de femmes, mais je ne crois pas que ce genre de trouble leur soit réservé). Je n'en évoquerai qu'une. C'était une bonne de curé. Elle avait été hospitalisée à l'hôpital psychiatrique et on disait : « Elle n'a rien du tout, absolument rien, mais elle délire ». Hormis ce délire, psychiatriquement elle paraissait normale, et on disait même que, dans son travail, elle convenait très bien ; seulement elle délirait, elle ne pouvait pas s'en empêcher. On lui [72] a parlé. Elle était donc chez un vieux prêtre qui l'a fait hospitaliser, alors on lui a posé la question : « Qu'est-ce que vous faisiez avant cela ? » « Avant, j'étais à Lyon ». « Ah bon, à Lyon... » « Oui j'étais à Lyon, dans une cage, pas une cage d'or bien sûr, mais vous savez, là où on dompte les fauves, et puis aussi ceux qui sont moins doués ». On n'y comprenait rien du tout, jusqu'au moment où on s'est dit qu'au fond, elle faisait du Boris Vian sans le savoir. Autrement dit, elle employait les mots dans tous les sens possibles et cela faisait des dérivations terribles. Nous avons appris qu'elle avait été surveillante dans une institution libre à Lyon, mais cela devenait la cage à lions : Lyon, la ville, devenait la cage à lions, d'où les fauves, et ainsi de suite. Ensuite, ils avaient eu pitié d'elle et ils l'avaient prise dans le secrétariat épiscopal pour coller des enveloppes, où elle avait remplacé, disait-elle, un autrichien. Et elle nous parlait alors de l'aigle à deux têtes : l'Autriche entraînait pour elle l'aigle à deux têtes. Elle jouait de tous les mots de cette façon. À propos d'un gratte-ciel, elle finissait par dire : « Vous savez, celui qui gratte là-haut », etc. Au moins, à la différence des aphasiques, c'est rigolo. On passait une heure tout à fait agréable et elle était la première à se faire rigoler. Elle se rendait compte du burlesque, mais ne pouvait pas s'en empêcher. Elle ne perdait pas la boule du tout ; elle ne pouvait pas contrôler,

dans son langage, cette fuite en avant d'un vocabulaire qui entraînait des développements qui étaient fonction de la multitude des sens qu'avaient les mots qu'elle employait. Bien qu'un diagnostic différentiel avec une hystérie ne soit pas évident, nous pensions qu'il ne s'agissait pas de cela.

Cela rappelle Boris Vian et *L'écume des jours*, où quand il parle d'un passage à tabac, il ajoute... de contrebande, et où on se rend au bureau des épaves pour voir si l'escalier dérobé n'a pas été retrouvé... Ce que Boris Vian cherchait à faire d'une manière ludique, cette brave femme le faisait malgré elle. Elle avait une manière d'opérer qui faisait que les mots lui échappaient, elle ne pouvait rien en faire, elle ne pouvait pas les dominer... elle parlait et son langage l'emportait, de la manière la plus polysémique possible, dans tous les sens, mais pas dans n'importe quel sens, puisqu'elle ne créait aucun mot ni ne faisait aucune faute de grammaire : cela n'avait rien d'un délire, sa grammaire l'emportait. C'était donc simplement une absence totale de contrôle du langage, elle ne pouvait plus l'investir. Autrement dit, le langage était devenu une finalité en lui-même. Elle parlait pour parler, sans pouvoir rien dire avec ce langage qu'elle exploitait magnifiquement. On pouvait presque prévoir les jeux de mots, ce n'était plus que des jeux de mots, mais pas pour elle, car elle était terrorisée par cette affaire-là, elle était dominée par la chose, et elle ne pouvait plus contrôler ses jeux de mots.

Ce genre de choses nous a mis la puce à l'oreille. On en a cherché d'autres, évidemment, et on nous en a amené comme cela quelques-unes, dont il a fallu reconnaître qu'elles n'avaient rien de psychiatrique au sens [73] traditionnel, mais que, tout de même, le langage n'était pas normal. Comme il y avait une sorte d'autolyse du système grammatical, que le malade ne peut plus réinvestir, nous nous sommes demandé s'il n'y avait pas lieu de situer ce trouble sur le plan glossologique, en contraste avec l'aphasie, qui, elle, est une perte de la capacité de manier la structure grammaticale.

Nous avons baptisé cela, avec un point d'interrogation, la schizophasie, pour désigner une phasie coupée de toute exploitation du système de signes, signes qui, n'étant plus réinvestis, fonctionnent tout de même d'une manière anarchique. Et les malades que nous avons eues s'en rendent compte ; seulement elles ne peuvent plus se dominer, et au besoin elles s'excusent. Cela ressemble un peu à l'errance dans laquelle vous seriez avec une langue étrangère que vous pratiquez mal. Ne sachant pas à quoi les mots se rapportent, vous êtes quasi schizophasie. Nous nous sommes évertué à soumettre ce genre de malades à des énoncés du type « garçon, un demi de bière » et nous avons obtenu des développements fantastiques.

Ensuite, on s'est dit que, comme il y a une aphasie phonologique et une aphasie sémiologique, si les personnes dont je viens de parler souffrent d'une schizophasie sémiologique, il devait y avoir des schizophasies phonologiques. Ce seraient des schizophasies qui se laisseraient entraîner non pas par le sens des mots, mais par l'organisation des phonèmes, c'est-à-dire des gens qui

joueraient sur les ressemblances phonologiques qui permettraient de parler. À titre d'illustration suggestive, j'évoquerai, pour finir, cette autre femme, qui, elle, ne jouait pas sur les mots, mais qui donnait l'impression de produire des calembours par des déplacements de phonèmes ou des opérations similaires. Je lui avais raconté l'histoire de Pénélope (remarquez la récurrence du « P ») attendant Ulysse et qui, à la fin de la journée, était censée dire : « je n'ai même pas le temps de tisser ». Vous voyez ce que cela peut donner... La schizophasie n'a peut-être pas l'importance de l'aphasie, mais il faut noter que le neurologue ne l'avait pas aperçue parce qu'il ne l'avait pas cherchée, et qu'en général, ces patients, on avait plutôt tendance, dans la mesure où on les abritait, à les mettre dans les hôpitaux psychiatriques où on ne savait qu'en faire ; et pour cause, il n'y a là rien de psychotique ni de névrotique. Il y a là quelque chose d'autre qui me semble être exactement l'autre pôle des aphasies. C'est probablement tout aussi corticalement conditionné même si, à ce jour, rien de tel n'a pu être mis en évidence. Cela vous prouve qu'il faut tenir compte, quand il s'agit du langage, non [74] seulement de la double face qui doit être envisagée dans son immanence, c'est-à-dire sa réciprocité, non seulement des deux axes, qui doivent être envisagés selon leur mutuelle projectivité, mais précisément de ce que nous appelons les phases dialectiques.

Le langage n'est possible que parce que nous sommes d'abord, comme l'animal, capables de percept, et que nous sommes aussi, comme lui, capables d'élaborer et de traiter sériellement de l'objet. Mais le langage comme tel tient, et c'est la première phase de la dialectique, à ce que nous introduisons dans l'univers à dire une distance, une impropriété, un non-sens, qui nous amène alors, et c'est la seconde phase, à retrouver cet univers à dire pour essayer, comme nous le verrons dans la suite, de corriger le tir par une pensée explicite, c'est-à-dire une pensée qui, rhétoriquement cette fois, essaie de corriger l'ambiguïté du signe pour lui faire dire les choses. Il est important pour cela de voir qu'il y a des gens qui peuvent perdre toute possibilité d'ambiguïté et donc coller à la situation ; ce sont les aphasiques. Mais inversement, je suis persuadé qu'il y a des malades qui ont un type de trouble, non pas psychiatrique, mais neurologique, auquel les aphasiologues n'avaient jamais prêté attention ; cette schizophasie, dont nous avons parlé, consisterait à prendre la structure tellement au sérieux, pour ainsi dire, qu'on ne peut plus l'investir dans la situation.

Pour ceux qui en souffrent, c'est le non-sens, l'impropriété, le zéro que nous créons grammaticalement, qui devient l'objet de ce qu'ils disent. Et finalement ils ne parlent de rien. Ce sont les mots qui les entraînent, ils en sont victimes. Si la sémiologie est en cause, vous aurez des espèces de jeux de mots ; si c'est la phonologie, cela donne des jeux de phonèmes (paronomases, etc.) d'une manière parfaitement involontaire, ce qui est la source de presque tous les calembours.

Nous parlerons justement des jeux de mots et phénomènes apparentés, dans le cadre de la rhétorique, mais avant de les aborder, il fallait parler des schizophasés, parce que là il n'y a pas de jeu du tout, c'est absolument involontaire. Cela dit, on dirait du Boris Vian, on dirait du Raymond Devos, lorsqu'il parle par exemple de la ville où tout le monde court et interpelle quelqu'un qui va à la banque ouvrir un compte courant. Devos est génial à ce point de vue-là ; il exploite la totalité des sens des mots et cela crée ses histoires. Il n'y a rien au départ, pas plus que chez Boris Vian. Il démarre à vide, si j'ose dire, et les mots créent leur contenu. Il y a des gens qui font cela pathologiquement, strictement sans le vouloir. Ce que nous avons dit nous permettra d'envisager ces problèmes de la pensée explicite et des visées conceptuelles d'une autre façon que celle qui est généralement utilisée. Par ailleurs, ces considérations, que nous avons développées à propos des troubles fusionnels et autolytiques sur le plan glossologique, nous auront préparé à ce que nous dirons de la clinique psychiatrique.

[75]

IV

L'ÉLABORATION DE LA PENSÉE EXPLICITE

Dans l'exposé de la théorie du signe, l'essentiel est de chercher l'intérêt des quelques concepts, des quelques processus qu'il sera ensuite possible de transposer analogiquement pour comprendre les mêmes modèles dans les autres plans. Autrement dit, la théorie de cette dialectique grammatico-rhétorique, qui est l'essence même de la modalité rationnelle que nous appelons logique, est déjà l'annonce de ce qu'il va en être dans la théorie de l'outil et dans la théorie que nous appelons de la personne et de la norme. C'est donc d'une lecture en parabole qu'il s'agit : ce qu'il faut en particulier comprendre est que traiter de l'homme, c'est traiter du rationnel et que traiter du rationnel n'est pas réductible au langage ni au traitement que l'homme fait de sa représentation.

Il est donc nécessaire de dépasser le plan de la représentation, qu'elle soit ou non verbale, pour pouvoir accéder à l'ensemble du rationnel. Cette structure du logos est l'une des originalités de la théorie de la médiation ; c'est ce qui fait que, quel que soit le clivage, celui du cognitivisme avec la mémoire ou celui de la psychanalyse avec le signifiant, nous avons en commun d'échapper dialectiquement à ce clivage et surtout de dépasser le simple plan de la représentation. Il est essentiel de comprendre que, sur ce plan de la représentation comme sur celui de l'activité ou de l'être ou du vouloir, l'homme introduit, dans ce monde naturel auquel il ne cesse de participer, une contradiction que nous appelons dialectique ; c'est-à-dire que l'homme introduit dans le monde, à travers la grammaire, du non-sens, de l'impropriété ou pourrait-on dire, du non-dire

. C'est parce que l'homme ne se représente plus directement les choses qu'il est apte à penser. La pensée consiste d'abord à substituer, à la saisie immédiate des choses, une saisie médiante qui est contradictoire avec le but que se donne tout locuteur de dire l'univers qui l'entoure. Si nous pensons, c'est parce que, précisément, nous sommes capables non pas de n'en rien dire, mais de nier ce que, spontanément, nous en dirions. C'est ce qui permet d'affirmer que la grammaticalité est, en chacun de nous, la capacité d'exploiter l'impropriété ou bien le non-sens pour parler comme Merleau-Ponty, ce non-sens ou cette impropriété qui, réinvestis, transforment le percept en concept. [76] C'est le thème qui sera ci-après abordé, sous le nom, toujours dans la théorie du signe, non plus « De la grammaire à l'aphasiologie », mais de « L'élaboration de la pensée explicite » et qui sera

traitée en deux temps, d'une part « De la parole au concept » et, d'autre part, sous le titre « Les visées et les paramètres de la rhétorique ».

1. DE LA PAROLE AU CONCEPT

La grammaticalité à laquelle nous accédons forme une structure sous-jacente au traitement que nous faisons du percept. Autrement dit, nous avons en commun avec l'animal d'avoir d'une part une sensorialité et d'autre part une gnosie, c'est-à-dire une capacité de construire perceptivement l'objet : ce sont les deux étapes, si j'ose dire, neurologiquement saisissables de la représentation animale. Ce traitement naturel que nous appelons, comme Jean-Paul Sartre, l'imaginaire, constitue ce que je nomme le symbole, lequel n'a rien à voir avec le symbole tel que le définit Jacques Lacan. Dans le symbole, entendu au sens le plus ancien et le plus grec du terme, il s'agit d'une liaison sérielle d'objets, ces objets étant liés comme l'indice par rapport au sens. Il n'y a pas de différence logique entre l'indice et le sens, l'un n'est pas plus important que l'autre sinon qu'il y en a un qui, dans la série, se trouve être plus éloigné que l'autre. Autrement dit, ce que j'appelle sens peut devenir indice d'un autre sens et l'indice lui-même peut devenir sens lorsqu'on le restreint à de l'indice qui précède. Cette liaison, sérielle, n'a rien encore de rationnel ; la rationalité commence par la grammaire, laquelle est une « moulinette » à laquelle nous passons précisément l'objet ou, plus exactement, l'objet traité naturellement qu'est le symbole.

À ce moment, la série s'arrête au sens où elle se clôt sur elle-même par une sorte d'immanence, comme dit Ferdinand de Saussure ou, comme nous disons, de réciprocité, l'un des termes devenant le critère de l'analyse de l'autre. C'est pourquoi le signe a deux faces : le signifiant en tant qu'analyse de l'indice et le signifié en tant qu'analyse du sens. Ainsi, il ne faut pas concevoir le signifiant et le signifié comme des différences de niveaux, mais comme deux analyses qui ne sont telles que parce que chacune des deux fournit un critère à l'autre.

Nous parlons de pertinence comme critère du signifiant et de dénotation comme critère du signifié. Ceci est d'autant plus important que, contrairement à la tradition grammaticale qui fait faire, dans toutes les écoles, des analyses grammaticales ou logiques, mais jamais d'analyses phonologiques, c'est tout un que d'être capable de structurer le son et de structurer le sens. L'un et l'autre sont hors de portée de l'animal : celui-ci n'est pas plus capable de saisie phonologique que de saisie sémiologique, l'une n'est pas plus importante que l'autre ; pour parler, les deux sont nécessaires et les deux à la fois. C'est ce qui est nouveau et remarquablement [77] démontré dans le traité de glossologie de René Jongen. Il y a là quelque chose d'essentiel qui va dans le sens de l'immanence saussurienne, mais aussi bien au-delà parce que, cette fois, cela est expérimentalement fondé dans la

possibilité des troubles linguistiques reposant sur la disparition de l'une ou l'autre des deux analyses. L'une n'est pas plus importante que l'autre ; quand l'une est atteinte, l'autre également, même si c'est d'une autre façon.

D'autre part, ce qui fait la rationalité, c'est l'axialité que Ferdinand de Saussure lui-même avait élaborée. Finalement, nous reprenons à la théorie saussurienne un certain nombre de concepts, mais nous les dépassons, non pas au sens de dire que nous valons mieux, mais dans celui de pousser jusqu'au terme le principe même de leur découverte. Ferdinand de Saussure parlait de deux axes, la tradition également quand elle opposait la nature et la fonction, l'erreur étant de placer la nature d'un côté et la fonction de l'autre, comme si les données préexistaient à la façon que l'on a de les combiner : cela équivaldrait à faire des opérations sur des choses, mais, là, les choses sont encore moins choses, pourrait-on dire, que celles que nous saisissons dans l'expérience, puisque ce ne sont des réalités que parfaitement abstraites. Comment peut-on avoir imaginé qu'il y eût des données préalables sur lesquelles on opère ? Encore fallait-il constituer ces données ; or seul l'homme les constitue. Quand un chien nous entend parler, il n'entend pas plus du phonologique que du sémiologique, ce qui ne l'empêche pas de mettre en rapport du son et du sens : si vous lui dites « va te coucher », il ne va pas dans votre lit. Ceci nous montre que ces deux aspects de la grammaticalité (les faces du signe) sont hors de portée de l'animal, tout comme les deux autres (les axes) : lorsque Ferdinand de Saussure dit que la grammaire est à l'intersection de ce qu'il appelle un axe paradigmatique et un axe syntagmatique, il a une conception trop substantialiste des choses, car il met des choses disjointes, aussi bien les formes flexionnelles des mots comme les conjugaisons ou les déclinaisons, que les dérivations. Il y a là l'équivalent de tout un dictionnaire. Et, sur ces données du dictionnaire, il pose l'axe syntagmatique comme celui des combinaisons nécessaires, ce qui revient à dire que parler, c'est combiner des mots, or d'où viennent ces mots ? D'où viennent les éléments qui, selon lui, appartiennent à l'axe paradigmatique ? Les uns comme les autres sont créés par l'homme, par la raison, par le logos humain, c'est-à-dire que si l'on peut lexicalement faire des oppositions, celles-ci sont précisément le fruit d'une analyse sémiologique, au même titre que, sur l'autre axe dit syntagmatique, les segmentations, or, c'est le découpage qui est humain : il ne s'agit en aucun cas de combiner du prédécoupé ; d'où viendrait-il et qu'est-ce qui permettrait de dire que, précisément, on combine ?

Dans les deux axes que nous appelons, non pas paradigmatique et [78] syntagmatique, mais taxinomique et génératif, c'est le découpage qui est humain, c'est-à-dire le vide ou, plus exactement, comme disent les mathématiciens, le discontinu ou le discret. C'est ce discontinu que nous introduisons dans le monde : le monde, et nous en faisons partie, est continu, mais nous y introduisons un double discontinu, discontinu taxinomique par

différence, par identité et altérité, et discontinu génératif par segmentation, par unité et pluralité.

L'homme n'introduit dans la représentation qu'un double découpage, c'est ce que nous appelons, du point de vue phonologique, le registre et la chaîne ; le registre correspond au fait que, dans l'ensemble des traits phonatoires dont nous sommes capables, nous ne pouvons les répertorier qu'à condition de les différencier, l'un n'étant pas l'autre. D'autre part, il est évident que l'on ne trouve jamais, sauf chez les « Broca » phonologiques, un trait plus un trait plus un trait ; on trouve des ensembles de traits qu'on appelle des unités, c'est-à-dire des phonèmes. Nous disons donc que l'analyse phonologique suppose la différenciation de traits que l'on appelle, depuis Troubetzkoy, des traits pertinents, ce que les Anglais appellent *distinctive features*.

D'autre part, l'axe génératif ou axe de la segmentation, nous permet le découpage en unités, chacune d'elles étant en général un complexe d'identités. Ainsi, les deux axes n'existent que par leur interférence mutuelle, ce que l'on appelle leur projectivité ; c'est-à-dire que les unités supposent en elles-mêmes plusieurs choix à la fois, et inversement les identités sont effectivement différentes les unes des autres, ce qui n'empêche pas qu'une même identité puisse être réitérée sur plusieurs unités : c'est ce que l'on appelle des règles d'accord qui existent dans n'importe quelle langue ; lorsque l'on dit « les chevaux viennent », on met trois fois le pluriel parce que, précisément, l'analyse des unités n'est pas l'analyse des identités. Il n'y a pas de raison, si ce n'est que c'est cela même qui caractérise le français. Ainsi, de même que les deux faces sont absolument indissociables dans leur réciprocité ou leur immanence, les deux axes sont indissociables dans leur projectivité : une atteinte sur l'un a des répercussions sur l'autre.

Ceci est la résultante de l'opposition entre les aphasiques de Wernicke qui ont un trouble taxinomique, c'est-à-dire un trouble du choix des identités et les aphasiques de Broca, phonologiques ou sémiologiques, qui ont un trouble de l'unité : un aphasique de Wernicke, phonologique ou sémiologique, qui a un trouble du choix, aura d'autant moins de difficultés qu'il pourra retrouver le choix correct dans une autre unité ; c'est-à-dire que l'aphasique de Wernicke tendra à bavarder beaucoup pour essayer de tomber sur le bon choix ; inversement, un aphasique de Broca qui, lui, lorsqu'il fait un bon choix, ne peut plus le quitter parce qu'il ne peut plus segmenter des unités, aura tendance à répéter ce choix indéfiniment, si bien qu'il arrive à ne répéter qu'un choix, toujours le même, et ainsi à se [79] stéréotyper. En fait, on peut dire que l'aphasique de Broca correspond au passage à la limite de la syntaxe ; idée qui n'a pas été d'emblée acceptée, car aussi bien les médecins que les linguistes avaient des difficultés à concevoir qu'un agrammatique ou un stéréotypé puissent abuser de la syntaxe, or tout comme le paradigme est le fruit de la projectivité de l'axe génératif sur l'axe taxinomique, il faut

concevoir le syntagme comme la résultante de l'axe taxinomique sur l'axe génératif. Maintenant, cela nous est devenu évident.

En fait cette interférence du registre et de la chaîne, du point de vue phonologique ou du lexique et du texte, du point de vue sémiologique, se justifie dans les différents types d'aphasies et dans leur caractère corrélatif. Mais le raisonnement va au-delà : nous allons le développer du seul point de vue sémiologique pour simplifier l'argumentaire, le choix du point de vue, sémiologique ou phonologique, important peu, puisque c'est de la même analyse qu'il s'agit, appliquée à deux domaines différents.

Étant donné que parler, c'est choisir dans un lexique et segmenter des éléments d'un texte, c'est-à-dire fournir l'unité qui permet le calcul, le problème n'est pas de les combiner, mais d'être capable de les découper : citons l'exemple d'une aphasique de Broca qui nous disait « Vive de Gaulle » ; elle ne parlait pas, à vrai dire, parce qu'elle ne pouvait plus découper « vive » et « de Gaulle », c'est-à-dire que « vive » amenait « de Gaulle », or parler, c'est être capable de découper ou de la différence, c'est-à-dire de l'identité ou du segment, c'est-à-dire de l'unité. C'est cela qui fonde l'analyse ; ainsi, un enfant commence à parler bien avant qu'on ne le pense, mais en général, on ne juge qu'il parle que lorsqu'il parle comme nous, ce qui est une erreur. L'enfant parle dès qu'il dit, sans se tromper, « papa » et « toto ». Et, bien que ce ne soit pas très élaboré du point de vue de la langue, il parle, c'est-à-dire qu'il a le langage logiquement complet ; la comparaison peut se faire avec le système binaire de l'ordinateur qui n'est pas plus performant. Tout un chacun a commencé ainsi, par opposer deux items.

Par voie de conséquence, parler d'un lexique plus ou moins complet, n'a pas de sens. Personne n'a un lexique aussi complet qu'il faudrait pour dire la totalité du monde. Il suffit d'être capable d'opposer deux items, au sens où l'un n'est pas l'autre, pour parler ; il est bien évident que l'enfant progresse rapidement et qu'il devient de plus en plus précis, mais, dès le début, son langage est grammaticalement complet : il y a lexique puisqu'un terme n'est pas l'autre. De la même façon, lorsqu'il dit « papa soupe », il est capable de segmenter au sens où il a découpé deux unités : il a donc le principe de segmentation, c'est-à-dire le principe de l'unité.

Pour parler d'identité ou d'unité, j'ai l'habitude de me référer au calcul ; or la mathématique, dite moderne, a simplement oublié, depuis les Grecs, de traiter de la qualité, c'est-à-dire de l'identité : c'est là une erreur dont quelques-uns commencent à se rendre compte. En effet, la mathématique doit tenir compte et de la quantité et de la qualité ; cela a pu être mis en évidence avec les aphasiques, compte tenu qu'ils éprouvent les mêmes [80] troubles en mathématique que ceux qu'ils ont du point de vue de la grammaire. La mathématique étant de la grammaire, c'est une erreur, qui existe depuis les Grecs, d'opposer les littéraires et les scientifiques. Il y a identité de processus entre parler et faire des mathématiques, identité dont on

ne s'est pratiquement jamais rendu compte parce que l'on a cultivé plutôt l'abstraction que l'élaboration conceptuelle. Être littéraire ou matheux est strictement identique. C'est une capacité de l'homme, qui est potentiellement l'un et l'autre. Un bel exemple clinique nous a été donné par un aphasique agrégé de mathématiques ; il avait exactement les mêmes difficultés pour résoudre des problèmes mathématiques qu'au niveau de sa grammaticalité.

Ainsi, même si un lexique et un texte sont réduits à leur plus simple expression, ils sont logiquement complets : c'est la langue qui s'enrichit et jamais le langage. Le problème de la langue qui fait que c'est de l'anglais ou du français ou du russe, n'a rien à voir avec le problème grammatical. Toutes les langues sont grammaticales, même si elles le sont autrement. Il y a des langues différentes et l'enfant, durant son enfance, ne cesse de changer de langue au fur et à mesure de son imprégnation, dans un contexte bilingue ou trilingue, il sera diglosse ou triglosse. Il ne faut pas confondre le français avec ce que nous lui imposons ; même si ce qu'il dit vient de nous, il en fait son affaire au sens où, comme il est logique, il en tire d'autres conséquences que nous. De même, du point de vue technique, l'enfant a une technicité parfaite ; seulement, comme nous comparons sa technicité à la nôtre, on dit qu'il casse alors qu'en fait, il démonte ; ce qui le met en situation perpétuellement négative, étant donné qu'en général, on n'apprécie la technicité de l'enfant qu'en fonction de critères autres.

Il ne s'agit pas, par ces propos, de défendre l'enfant, mais de montrer que la logique comme la technique n'ont rien à voir avec le degré d'élaboration conceptuelle ou le niveau du développement. Du point de vue de la technique, on entend dire « la naissance de l'art », « la naissance de la technique »... On a ainsi l'impression que l'homme n'a cessé de se compliquer, qu'au début il n'avait pas d'art, pas de technique, or tout comme ils parlaient aussi logiquement, les « premiers hommes » agissaient aussi techniquement que nous, mais avec d'autres signes ou d'autres outils. Autrement dit, puisque c'est le langage et l'art et la société et le droit qui font l'homme, le premier homme, si tant est qu'il y en ait eu un premier, était aussi compliqué rationnellement que nous, il n'y a pas de progrès de ce point de vue.

C'est de cette grammaticalité, qui est la rationalité du verbe par lexique et texte interposés, que résultent le sème et le mot, lesquels sont une négation du percept. Tout sème, même celui de l'enfant, tel « papa » ou « toto », est purement négatif : progressivement, l'enfant se perfectionne et complique son lexique, mais jamais au point d'arriver à dire pour telle chose tel mot, car ce serait, par passage à la limite, la destruction du langage. De même que [81] tant que tout veut tout dire, il n'y a pas de langage, s'il y avait autant d'étiquettes que de choses à dire, il n'y a pas langage non plus. Ce que l'on appelle la visée scientifique, dont nous reparlerons ultérieurement, est, pourrait-on dire, logiquement fautive dans la mesure où, contraignant la

pensée, d'une certaine manière elle l'empêche. Le passage à la limite est le langage des dauphins ou des animaux dressés : ils ne se trompent jamais ; il y a, au niveau de ce que l'on appelle communément le « langage animal », une précision qui atteste qu'il n'y a justement pas langage parce que l'item colle à la chose désignée.

Parler, c'est donc différencier et segmenter, ce qui peut paraître paradoxal si vous lisez Roman Jakobson pour lequel parler, c'est choisir et combiner. Cela est vrai aussi, mais seulement au niveau de la conscience que nous avons des choses, c'est-à-dire au niveau immédiat ; par contre, ce n'est pas vrai médiatement. Et c'est ce qui fait que les sciences humaines sont des sciences du paradoxe : nous sommes en contradiction permanente avec ce que nous souhaitons faire de la culture à laquelle nous émergeons ; nous voulons dire les choses et cependant, nous passons notre temps à dire le contraire. C'est ce qui explique, d'une part, que tous les sèmes sont toujours polysèmes et, d'autre part, que, dans n'importe quel dictionnaire, vous trouvez toujours, comme on dit, une richesse d'interprétation. Tous les mots veulent dire plusieurs choses, car ils sont tous polysémiques.

De la même façon, ce que j'appelle l'unité est également toujours complexe : si l'on prend, par exemple en français, « fut », en négligeant l'accent circonflexe, nous sommes incapables de dire s'il s'agit d'un nom ou d'un verbe ; si l'on prend « le fût », on dira qu'il s'agit d'un nom ; ce qui montre que « le » n'est pas un article qui se rapporte au nom, puisque c'est lui qui le rend tel. C'est donc un élément qui dénote précisément « la nature », comme auraient dit les vieux grammairiens. Mais ce n'est qu'en partie juste, car lorsqu'on dit « il le fut », il s'agit là d'un verbe. En fait, n'importe quelle unité, n'importe quelle phrase que nous exprimons est toujours aussi complexe que cela.

Or il se trouve que dans la tradition, on a toujours analysé — et ce n'est d'ailleurs plus d'analyse qu'il s'agit — plusieurs fois la même chose : par exemple, on fait de « il » le sujet du verbe, alors qu'il ne s'agit d'un verbe que parce qu'il y a « il » ; c'est donc une erreur de dire que « il » n'est pas la marque du verbe. Et l'on peut faire la même démonstration pour l'article, la conjonction, la préposition, etc.

Tout se conditionnant, ce que l'on appelle une unité n'est pas simple : « fut » n'est pas le verbe être ; ce qu'est le verbe être, c'est « il fut » ou « nous fussions »..., c'est-à-dire tout cet ensemble paradigmatique qui a en commun d'être marqué de telle manière que ce n'est pas un nom. Certaines langues, comme le chinois par exemple, ignorent complètement notre différence nom/verbe qui n'est qu'un hasard de l'histoire. De toute façon, quelle que soit la langue, elle est paradoxale, c'est-à-dire qu'il est [82] impossible de juger, d'après le caractère immédiat des éléments, de ce qu'ils sont : ce qu'ils sont ne se détermine que par leur appartenance à un lexique ou à un texte, c'est-à-

dire à des ensembles sémiologiques ou à des unités complexes. Ainsi, ce que l'on appelle une unité est donc un complexe.

Que fait alors le locuteur qui parle, puisque la grammaire en lui conteste lexicalement et textuellement, par une sorte d'impropriété, le monde qu'il a à dire ? Il tend à résoudre le problème qu'il a lui-même causé, en cherchant la solution d'un problème dont il est la source et dont il a fait l'énoncé : c'est ce que j'appelle la rhétorique, laquelle est le contraire de la grammaticalité qui consistait à substituer à l'univers déjà désobjectivé du symbole, l'univers logique du signe ; nous ne nous résignons pas à cela, sauf à être schizophasiques. Tout comme la grammaire est en contradiction avec le percept, le locuteur sera en permanence en contradiction avec la grammaire qu'il porte en lui : cette phase inverse qu'est la performance ou la rhétorique, est une phase de synthèse, laquelle va à l'encontre de cette antithèse qu'a posée précisément la grammaire.

La première phase de la dialectique correspond au percept, la grammaire en est la seconde phase et la rhétorique tente de réinvestir la grammaire dans la réalité à dire sans jamais y parvenir, car, si le rhétoricien que nous sommes se fonde sur une certaine réalité dont il a l'expérience pour contester la grammaire, il n'y parviendra jamais non plus. C'est ce qui explique qu'en cherchant à adapter le lexique, nous faisons du vocabulaire qui est l'inverse du lexique. Dans le lexique, nous avons des listes de sèmes qui sont polysémiques : ce qui veut dire que le sème est une classe de « choses » regroupées sous la rubrique d'un même sème. Inversement, dans le vocabulaire, nous essayons au contraire de regrouper des sèmes sous la rubrique d'un même vocable, c'est-à-dire sous la rubrique d'une identité de situation. Sémiologiquement, l'item « opération » veut aussi bien dire opération chirurgicale, qu'opération bancaire ou mathématique ou même militaire. Au contraire, lorsqu'un chirurgien dit « opération », il dit tout aussi bien « petite intervention », or « opération » et « petite intervention » sont des items qui n'ont rien à voir du point de vue sémiologique, mais, dans une même situation, ils peuvent désigner la même réalité : c'est ce que l'on appelle des synonymes. De même que le sème est polysème, le vocable est synonymique. La synonymie n'a pas d'autre source que l'identité de situation permettant à un ensemble de sèmes de converger : c'est une convergence de sèmes.

Sur l'autre axe, génératif, de même que l'unité que nous avons constituée grammaticalement fait des segments normalement indémontables, puisque chacune des parties fonde l'appartenance des unités en question, nous avons déjà là une complexité interne. Du point de vue grammatical, c'est une unité, mais, pour « dire le monde », c'est-à-dire pour pouvoir précisément rendre compte de la complexité d'une situation, il faut effectivement combiner des unités, comme dirait Jakobson. Si bien qu'il [83] n'est pas possible de ne dire qu'un mot, tel « il vient », sauf si la situation est

suffisamment prégnante pour qu'il n'y ait aucun doute, mais généralement, selon la situation et les nécessités de l'information, on complique, comme on dit, la phrase.

De même que le vocabulaire n'est pas au niveau du lexique, la phrase ne ressortit pas à la grammaire, mais à la rhétorique, c'est-à-dire à la performance : c'est ici le niveau du locuteur, lequel doit corriger la discrétion du texte. Une unité de texte ne suffit généralement pas ; de plus, selon les langues, les mots sont plus ou moins riches : dans certaines langues, les unités grammaticales étant pauvres, il est nécessaire de faire des phrases très longues pour pouvoir tenter de dire la situation que l'on a à dire. Autrement dit, la phrase revient sur le texte pour en corriger la 'discrétion et pour le rendre « plus parlant ». Il y a donc le même rapport entre le vocabulaire et le lexique qu'entre la phrase et le texte.

Une unité de phrase, ce que nous appelons une unité de proposition, n'est pas une combinatoire, comme le dit Roman Jakobson : il s'agit là également d'une coupe. Parler de sélection et de combinaison est erroné, d'une part du point de vue grammatical parce que, de ce point de vue, il y a découpage, c'est-à-dire différence et segment : différencier n'empêche pas l'un ou l'autre sème d'exister puisqu'il ne se définit que comme n'étant pas l'autre, c'est-à-dire que l'autre pèse sur la définition du sème ; et, d'autre part, de la même façon du point de vue rhétorique, car il ne s'agit pas là de sélectionner, mais de choisir, ce qui veut dire exclure : prendre tel mot pour dire telle chose impose d'exclure tous les autres ; de même, dans le cadre de la proposition, il ne s'agit pas plus de combiner, mais d'en découper les termes.

Autrement dit, même rhétoriquement, le locuteur, se posant en contradiction d'un système lui-même contradictoire, le reproduit à l'envers : il est contre-dépendant du système qu'il conteste, si bien qu'en faisant du vocable ou du terme de proposition, il fait respectivement du sème ou de l'unité textuelle à l'envers. C'est ce qui explique que, si longue soit-elle, une proposition est toujours nécessairement coupée en deux parties : c'est ce que l'on appelle le thème et le propos, c'est-à-dire ce dont on parle et ce que l'on en dit, or cette coupe, que l'on appelle coupe prédicative, est celle qui constitue précisément la définition du terme de la proposition : c'est une segmentation au même titre que la segmentation du mot. Ainsi, nous mettons en œuvre deux fois la segmentation, tout comme la différence : c'est ce qui constitue l'analyse. La déconstruction dont parle la théorie de la médiation n'est pas extérieure à nous, elle est en nous : tout locuteur déconstruit, c'est-à-dire « casse » : et c'est parce que nous déconstruisons que nous parlons et que donc, nous pensons.

Ainsi, en tant que locuteurs, nous contestons les unités de texte qui résultent de ce découpage que j'appelle segmentation au niveau de la grammaire, pour constituer les unités de notre énoncé, de notre proposition.

En grammaire, la syntaxe est un moyen d'annuler l'autonomie [84] des unités : on dira que « je regarde » est une proposition indépendante, mais dans la phrase « l'homme que je regarde s'est mis à marcher », « l'homme s'est mis à marcher » est, dira-t-on, proposition principale, « que je regarde », proposition subordonnée. Subordonner veut dire en fait qu'en énonçant « que » devant « je regarde », on annule son caractère d'autonomie en l'incluant dans ce que nous appelons un schème syntaxique, c'est-à-dire que l'on nie, par là même, sa qualité propositionnelle, or l'analyse que l'on fait à l'école, est finalement d'un réalisme naïf, quasi matérialiste : on parle de propositions principale et subordonnée, parce que l'on compte autant de propositions que de verbes. Mais la syntaxe du verbe a ceci de particulier qu'elle nous fournit syntaxiquement le moyen d'annuler son autonomie, ce qui revient à dire qu'une proposition subordonnée n'est plus une proposition du tout !

Autrement dit, si longue que soit la phrase, elle ne comporte jamais qu'une seule proposition qui correspond au thème et au propos des logiciens ; même une phrase d'une page, comportant plusieurs subordonnées telles les phrases de Marcel Proust, ne s'analyse qu'en une seule proposition. Il faut donc les lire en annulant ce qu'il faut annuler et non, évidemment, ce qui est dit ! C'est là l'illustration même de cette différence du texte et de la phrase, c'est-à-dire du texte et de la proposition.

Ce qu'il faut donc comprendre, c'est qu'en rhétorique ou en grammaire, nous sommes dans un même univers, mais un univers deux fois paradoxal. Le paradoxe fondamental qui fait que nous parlons et qui, s'il vient à être perdu, supprime le langage, est précisément la grammaire. Mais la grammaire seule n'est pas ce qui nous fait parler, car nous corrigeons ce paradoxe par un autre, au sens où nous nous mettons en contradiction avec le phénomène qui nous rend capables de parler. C'est là toute l'importance de l'opposition du médiat et de l'immédiat.

En fait, lorsque nous parlons, nous utilisons les deux procédés à la fois, ce que l'on peut illustrer par deux exemples tels « la maîtresse d'école enrhumée » ; qui est enrhumé ? La maîtresse ? Toute l'école ? Ou encore « un cercueil de bois blanc » ; est-ce le cercueil qui est blanc ? Est-ce le bois ? En fait, les deux interprétations sont possibles et relèvent, l'une du rapport que crée en nous la grammaire, l'autre du rapport qu'en tant que locuteurs, nous créons grâce à notre expérience.

Dans le cadre des analyses que l'on fait faire à l'école, on ne peut juger comme fausse une réponse du type « enrhumée » = adjectif qualificatif, féminin singulier, se rapportant à « école » ; car que juge-t-on ? la logique, la grammaire ou la rhétorique de l'élève ? Ce sont deux fonctionnements différents. De la même façon, un enfant qui n'a pas d'expérience, ne sait pas ce qu'est le bois blanc ; la seule chose qu'il sache est que « blanc » se rapporte à un masculin par opposition à « blanche », or étant donné que le

texte propose deux noms masculins, il est contraint là de recourir non plus à sa grammaire, mais à son expérience, laquelle n'est pas nécessairement à la [85] hauteur de sa grammaticalité. « La maison de la culture de Rennes » peut illustrer ce même raisonnement : est-ce « la maison de la culture... de Rennes » ? Ou « la maison... de la culture de Rennes » ?

Ainsi, lorsque nous passons de la grammaire à la rhétorique, nous faisons strictement la même chose à l'envers : d'une part, la structure ou la grammaire est un univers auquel nous nous heurtons constamment parce que nous ne l'épuisons jamais, mais d'autre part, nous ne rejoignons jamais non plus la conjoncture à dire. C'est peine perdue, puisque nous ne sommes des hommes qu'à condition, pourrait-on dire, de rester perpétuellement boiteux ! Structure et conjoncture nous détachent du percept et nous font tenter, mais désespérément, de rejoindre le concept : c'est ce qui fait le langage.

Si l'on prend le versant phonologique, sans perdre de vue qu'il s'agit d'une même analyse, phonologique et sémiologique, l'équivalent de la coupe prédicative des unités que nous fabriquons, du remaniement des unités textuelles en propositions, consiste à remanier des unités phonologiques, c'est-à-dire des unités de la chaîne, en schèmes, à la portée phonétique du locuteur, que sont les syllabes. Faire, dans le signifiant, une syllabe avec sa coupe syllabique équivaut, dans le signifié, à faire une proposition avec sa coupe prédicative. Il est inutile de demander aux acousticiens ce qu'est une syllabe, ils n'en savent rien. Cela se résume pour eux à l'ouverture suivie de la fermeture du bec ! On s'en doutait un peu ! Mais le chien qui aboie en fait autant. Ce n'est pas pour cela qu'il parle.

La conception qu'on a généralement du langage est là modifiée ; le langage n'est certes pas quelque chose de simple, mais il ne suppose pas une complexité de niveaux : c'est une contradiction vécue entre la structure et le concept, une lutte de la structure avec la conjoncture, qui aboutit toujours à ce compromis que nous appelons, de façon plus générale, le concept. Cette conception nous éloigne de celle de Ferdinand de Saussure qui opposait la langue et la parole, la langue comme dépôt collectif dans l'esprit et la parole comme individuelle et soumise à l'histoire. En fait, il amalgamait ce que nous appelons le langage, c'est-à-dire la grammaire et la rhétorique, et ce que nous appelons sociologiquement, et donc sociolinguistiquement, la langue, c'est-à-dire le parler et la doxa, langage et langue ressortissant à deux plans de rationalité distincts, le plan glossologique et le plan sociologique. Les considérations de Saussure sur la synchronie et la diachronie proviennent de cette confusion, dont il faut sortir.

2. LES PARAMÈTRES ET LES VISÉES DE LA RHÉTORIQUE

Dans l'élaboration de la pensée conceptuelle, passer au concept n'est pas sortir de l'ambiguïté, mais contester celle que nous impose la grammaire.

Autrement dit, la grammaire crée de l'ambiguïté et la rhétorique la corrige sans jamais arriver à la simplicité du réel, c'est-à-dire à la pseudo-simplicité [86] de la situation dans laquelle nous nous trouvons investis. Cette situation a bien des dimensions et s'apprécie en fonction de paramètres. Généralement, en termes pseudo-mathématiques, on entend par là des choses telles que la longueur, la largeur, la profondeur...

Ici, du point de vue rhétorique, la situation est toujours complexe et ne se réduit pas à l'objet dont on parle ; en faisant abstraction, pour l'instant, de la présence des autres, puisqu'il n'est pas question, ici, de communication au sens où l'entend André Martinet, il y a, dans une situation, à la fois l'objet dont nous parlons, mais également nos préoccupations : aucun de nous n'est le même émetteur, c'est-à-dire que nous sommes un paramètre de cette situation ; le message que, conceptuellement, nous produisons est la résultante, et de ce que nous sommes, et de l'objet qu'il décrit, mais il est également dépendant de celui à qui nous nous adressons, lequel n'est pas nécessairement celui avec qui nous communiquons : en effet, nous pouvons adresser le message à quelqu'un qui répond ou qui ne répond pas, qui est récepteur, mais non échangeur ; si j'ose dire : un chien ou Dieu, pour prendre des exemples. Autrement dit, tout message est toujours adressé à un paramètre que j'appelle le récepteur qui n'est pas nécessairement celui qui, pouvant devenir émetteur à son tour, échangera le message. D'autre part, il y a un vecteur du message : on ne parle pas de la même façon devant trois personnes et devant un auditoire, c'est-à-dire qu'on prend, là, en compte la taille de la salle... J'ai même connu un collègue (et c'est un bel exemple d'adaptabilité au vecteur) dont le cours durait exactement le temps de la validité du billet de train moitié prix qu'il prenait ! Autre exemple : supposons que vous surpreniez un gamin en train de filer un « copion » à son voisin. Vous pouvez le coller, évidemment. Mais vous pourriez aussi procéder avec lui à une analyse du message en fonction du vecteur. Il n'a pas pu tout mettre sur un timbre-poste, c'est forcément résumé. Que fallait-il mettre pour que l'essentiel y soit ?

Ainsi, le moindre des messages est fonction de l'ensemble de ces paramètres, lesquels peuvent avoir plus ou moins d'importance : les messages scientifiques ont une dominante objectale, au sens où l'enjeu est de vouloir épuiser l'objet ; le message aura ici, comme limites, celles de l'objet ; par contre, un cours pédagogique aura, pour dominante, le vecteur au sens où il s'agit de prendre en compte l'auditoire : le message s'adaptera, dans ce cas, aux capacités de réception des auditeurs qui dépendent, entre autres, de l'âge du public ; le paramètre dominant peut être également l'émetteur lui-même qui « se soulage » et n'a jamais fini de se dire.

De fait, considérer qu'un message n'est bel et bon que lorsqu'il s'adapte exactement à l'objet, c'est-à-dire juger de la pertinence du message en fonction de la seule adéquation à l'objet, comme on le fait dans

l'enseignement, est une erreur. Il faut s'adapter à l'ensemble des paramètres : ne pas s'épuiser dans l'objet, ne pas être lyrique non plus au point de ne [87] dire que soi, ne négliger ni le récepteur ni le vecteur : écrire « gros » lorsqu'il faut faire quatre pages sur un sujet sur lequel on n'a que peu à dire est un bel exemple d'adaptation au vecteur, laquelle ressortit à l'élaboration de la pensée explicite qui se fait dans la lutte contre la grammaticalité et qui nous oblige à substituer un paradoxe à un autre.

Ce combat que nous livrons à la grammaire s'effectue de trois façons ; lorsque nous produisons un message, nous cherchons la transparence des mots à l'égard de la réalité qu'ils sont supposés dire, ce qui se traduit, grosso modo, par deux attitudes différentes : ou nous agissons sur les mots pour les conformer à ce que nous souhaitons dire ou nous agissons sur les choses pour qu'elles deviennent ce que nous en disons. Ces deux attitudes, parfaitement contradictoires, sont constantes dans toute pensée explicite, c'est-à-dire dans toute rhétorique.

Si le rapprochement se fait sur les mots, nous essayons de formuler le message de telle façon qu'il fasse apparaître au niveau du langage les relations que nous croyons saisir dans les choses : c'est ce que nous appelons la rhétorique scientifique qui cherche à être aussi transparente que possible à la réalité que nous avons cru bon d'observer et que nous souhaitons faire apparaître au niveau même de la formulation. Il s'agit de faire apparaître dans les mots la parenté des choses qui se trouve dite par les mots, ce qui est la tendance normale de toute terminologie dite scientifique ; pour exemple, parler d'aphasie, d'agraphie, d'atechnie, c'est rendre compte par le préfixe « a » d'une atteinte, d'un manque. Ainsi, on fabrique des termes qui ont en commun de faire apparaître l'élément auquel la thérapeutique souhaite remédier. La formulation n'est pas pour autant claire, mais elle rend compte d'un classement, d'une catégorisation.

C'est là que l'on peut saisir l'usage du grec dans la terminologie scientifique : la médecine a conservé un certain nombre de termes grecs, non par excès de culture, mais par sérieux, pourrait-on dire ; en effet, cela crée entre le malade et le praticien une certaine distance qui atteste que le médecin domine la maladie puisqu'il en connaît le nom. C'est exactement ainsi que fonctionne tout vocabulaire scientifique et sociologiquement, cela établit une certaine appartenance : le vocabulaire scientifique impressionne par la catégorisation qu'il suppose, par la classification que l'on fait de ces termes. Dans la formule « H₂O », il y a certes de la science, mais ce qu'il importe de repérer, c'est qu'il y a aussi le fait d'appeler l'eau et de l'écrire autrement. Autrement dit, et indépendamment des effets de prestige, qui sont sociologiques et non négligeables, la visée scientifique qui consiste à agir sur les relations des mots pour les conformer aux relations que nous croyons saisir dans les choses, aboutit ainsi à une transformation rhétorique du langage, bien que toute transformation ne se fasse pas obligatoirement : par

exemple, si l'on voulait être cohérent avec la pensée de son temps, avec la pensée actuelle, on ne devrait plus dire « le soleil se couche ». La rhétorique scientifique tend à formaliser de plus en plus [88] la terminologie commune : c'est ce que l'on appelle le métalangage qui n'est autre que la transformation du langage, laquelle vise à le rendre scientifiquement plus adéquat aux relations que l'on croit saisir dans les choses.

L'attitude inverse consiste à agir sur les choses pour les rendre telles ou les faire apparaître telles, qu'elles se conforment à ce qu'en disent les mots que nous employons pour les exprimer. Il ne s'agit plus, ici, de formaliser, mais d'hypostasier. C'est le cas de presque toute la pensée antique : en grec, par exemple, on parlait des nymphes, filles des eaux, pour désigner les petits nuages qui flottaient sur les étangs près de Némée ; ne pouvant pas les expliquer, on les a personnifiés. C'est ce que nous appelons le mythe, qui est, au même titre que la science, un produit du langage. La rhétorique mythique, parce qu'elle ne peut justifier l'emploi qu'elle effectue des mots, fabrique une réalité pour justifier l'emploi qu'elle en fait. Cette visée n'est pas l'apanage des anciens : quand je disais « que la personne persiste, que le cadavre est nié par la société au nom de la permanence de la personne qui est déjà dans le désir du père et qui survit à la disparition du sujet biologique » et que Jacques Lacan répondait « en somme, le cadavre perd ses vers... », il y a, là, un jeu sur les mots qui fait penser tout autant que la rhétorique scientifique ; là où l'une ne peut aller, l'autre intervient.

La visée mythique est à l'origine de tous les dieux et déesses de l'Antiquité ; parler de polythéisme antique est une erreur : on ne s'est pas rendu compte que Dieux et Déesses n'existaient qu'au travers des noms qui les nommaient et qu'on les fabriquait ainsi parce que l'on disposait du masculin et du féminin ; il n'y a jamais eu de neutre. C'était de fait une espèce de personnification qui tenait simplement au fait qu'on avait hypostasié, c'est-à-dire substantifié, précisément des mots en leur donnant un contenu.

Cette visée existe de la même façon aujourd'hui : à Rome, on parlait de la *fortuna virilis* — il y avait même un temple de la fortune virile —, ce qui fait dire que les gens, à cette époque, avaient une mentalité encore mythique, mythologique, mais il s'agit, de nos jours, de la même attitude lorsque l'on parle des Droits de l'homme, en finissant par croire que cela existe. En fait, là où nos concepts sont vides, comme il ne s'agit plus de culture, celle-ci étant la grammaire, la nature « met du plein » ; c'est ce que l'on appelle la métaphysique : ce que l'on n'a pas formalisé par un métalangage, on l'hypostasie par une métaphysique, c'est-à-dire une transformation, une naturalisation. La métaphysique consiste à donner un contenu à ce à quoi on ne peut en donner : la couche d'ozone et la nappe phréatique relèvent de la métaphysique contemporaine. Elles ont remplacé le ciel et l'enfer ! Que veut dire expliquer, si ce n'est expliquer des mots par des mots ? Pour expliquer,

par exemple, le mot « chien », nous pouvons lui donner un nom et dire « c'est Médor », mais nous pouvons également dire « c'est un canidé », « c'est un mammifère » ou « c'est un animal » et au delà de [89] cette explication, nous approchons de la métaphysique en disant « c'est un être » car, au delà de l'être, il n'y a plus rien à dire : c'est au-delà de ce que l'on peut concevoir ; ou il n'y a que des noms propres ou que des termes « aériens » : parler de l'être équivaut finalement à ne parler de rien. La science n'est ni d'un côté ni de l'autre : elle est entre la formalisation et l'hypostase, entre le métalangage et la métaphysique.

La métaphysique a marqué tout un ensemble de choses ; l'exemple de la Pâque, aussi bien la Pâque juive que chrétienne, illustre très bien cela : « Pâque » en hébreu veut dire passage, mais passer peut s'employer au sens de « passer un gué », mais aussi au sens de « passer un tour » et au sens de « passe-moi le sel », or les textes liturgiques de la Pâque correspondent, d'une part, au passage de la Mer Rouge (passer un gué), d'autre part, au passage de l'ange exterminateur qui épargne si l'on a du sang sur sa porte (passer un tour), mais aussi à la convivialité puisqu'on ne peut manger l'agneau seul (passer le sel). La liturgie, finalement, illustre la polysémie du terme hébreu. Quand nous en avons hérité, en tant que chrétiens, nous avons reproduit comme une réalité ce qui, en fait, est précisément l'hypostase de la polysémie d'un terme hébreu. Et l'on ne peut négliger cet aspect-là des choses. Certains comiques, comme Raymond Devos, exploitent cette capacité d'hypostasier la polysémie des mots qui suscite hypostatiquement un univers, même s'ils le font de façon ludique : dans la ville où tout le monde court, il va ouvrir un compte courant à la banque ! La pensée mythique permet de faire exister un certain nombre de choses, ne fût-ce que pour justifier précisément la polysémie fondamentale des mots, car personne ne se résigne à ce que les mots ne correspondent à rien.

Outre les rhétoriques scientifique et mythique ou le métalangage et la métaphysique, il existe une troisième visée : non seulement le locuteur peut essayer de formaliser son message en fonction de la situation à dire, non seulement il peut, inversement, formuler la réalité en fonction des capacités dont il dispose pour la dire, mais il peut également adapter le message à lui-même, c'est-à-dire prendre un premier message comme base du message ultérieur. Il s'agit là d'une visée endocentrique : le locuteur se referme sur sa propre ingéniosité, c'est-à-dire qu'il ne la renvoie pas transcendentement à un extérieur supposé lui en avoir donné la capacité, mais il prend le message lui-même endocentriquement pour modèle de son dire. Le message dit le message lui-même. C'est ce que nous appelons la poétique, le poème consistant, dans un message, à ne dire que le message lui-même. C'est là que l'on peut comprendre l'importance de ce que l'on a appelé traditionnellement la rime et qui vient du terme *rythmos*, lequel a donné le *rythme*. En fait, on n'envisage souvent, en France du moins, la poétique que sous l'aspect

phonologique : faire rimer équivaut à dire phonologiquement quelque chose du même, à introduire dans le second vers quelque chose qui reproduit le premier ; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il ne peut y avoir de premier vers, puisque le premier ne devient vers [90] qu'à partir du second qui le reproduit. La poétique du point de vue phonologique fait partie de ce que l'on appelle la prosodie. Prenons un exemple de Max Jacob. « À Paris sur un cheval gris, à Nevers sur un cheval... vert », forcément. Ce n'est pas une question de fantasme, mais simplement de rime. Mais sémiologiquement, la poétique existe également, par exemple dans le poème « la liberté » de Paul Eluard : lorsque nous lisons « je vous salue ma...France », nous entendons en fait « je vous salue, Marie » ; il est bien évident que dans une culture qui n'aurait pas cette prière-là, cela ne voudrait rien dire ! De la même façon, pour des gens de mon âge, entendre « j'ai deux parrains sur cette estrade » fait entendre « j'ai deux grands bœufs dans cette étable » de Théophile Gauthier. Les premiers vers ne sont pas les premiers vers véritables, ils ne le sont, à ce moment-là, que parce qu'ils s'insèrent sociolinguistiquement dans un type de culture historiquement particulier, ce qui explique que toutes les générations et toutes les cultures n'y participent pas nécessairement.

C'est donc une erreur de restreindre le rythme à l'aspect phonologique : le Nouveau Roman est un exemple d'exploitation d'une poétique sémiologique et non plus phonologique, ce qui explique son insuccès en France, où l'on n'admet le rythme que sous la forme d'une rime aussi riche que possible, c'est-à-dire aussi phonologiquement constituée. De là résulte le fait que les Français ont toujours eu beaucoup de difficultés à accepter une poétique en prose, telle celle de Paul Claudel, laquelle a son propre rythme, dans lequel la sémiologie l'emporte totalement sur la phonologie.

Dans cette visée, le sens engendré ne relève ni de la science ni du mythe, mais de la poésie : rhétoriquement, dans cette esthétique du langage, le rythme est sens. Le rapport des mots est un rapport, au même titre que le rapport des mots et des choses dans la science ou le mythe. De la même façon qu'il y a identité de processus dans la coupe syllabique et dans la coupe prédicative, il y a, qu'il s'agisse de la science, du mythe ou du poème, création de sens.

En conclusion, cette incapacité qu'a la pensée explicite de rejoindre un quelconque objet, un quelconque émetteur, récepteur ou vecteur, est bénéfique au sens où le combat que toujours nous livrons n'est pas une défaite : en nous détachant des choses, la grammaire nous contraint à cet exercice complexe qu'est la pensée ; la pensée cherche en permanence à se délivrer de ce qui nous y contraint, à savoir la distance entre l'abstraction à laquelle nous avons accédé et les choses que nous souhaitons dire. Ce combat désespéré est cependant d'une richesse extraordinaire puisqu'il nous faut en permanence changer d'ennemi, si j'ose dire, c'est-à-dire avoir des rapports différents avec les paramètres et les visées dans lesquels il se situe et

desquels nous ne pourrons jamais sortir victorieux. [91] C'est cela-même qui nous fait homme, non pas de nous avouer vaincus, mais d'avouer que nous avons nous-mêmes posé le problème que nous tentons sans cesse de résoudre. Nous savons, contrairement à d'aucuns, qui ne s'en sont pas rendu compte, que l'homme ne sera jamais victorieux de ce combat-là : si, transcendantalement, vous voulez rendre votre défi à l'Autre, libre à vous ; si vous ne le rendez pas, ce n'est pas grave : ne pas être bien dans sa peau étant la condition pour avoir une âme !

TROISIÈME LEÇON

THÉORIE DE L'OUTIL

Nous allons cette fois envisager la même rationalité, mais sous un aspect complètement différent. Il ne s'agira plus d'une théorie du signe, que bien d'autres avant nous prétendaient avoir faite, mais que nous avons pourtant dû radicalement modifier. Nous nous intéresserons cette fois à l'outil, qui n'a jamais retenu l'attention de personne, parce qu'il se rapporte au travail et non à la pensée.

Or vous savez que la définition de l'intellectuel, c'est surtout de se promouvoir socialement, c'est-à-dire d'échapper au travail. Et c'est un phénomène récent, que l'intellectuel puisse ne pas avoir d'emploi, étant donné qu'autrefois, il ne travaillait pas du tout.

C'est ainsi qu'est apparue la classe des fonctionnaires, puisque les intellectuels avaient un grand mépris du travail. On n'a, dès lors, jamais cherché à expliquer cette capacité qui, autant que la pensée, différenciait l'homme de l'animal ; à savoir le travail, car le travail n'est pas le labeur, il n'est pas nécessairement pénible. Il l'est faute de mieux, mais le devient de moins en moins, puisque l'homme, de même qu'il acculture sa représentation par le signe, analyse son activité naturelle et spontanée par l'outil. Il y a donc entre signe et pensée, et outil et travail un rapport d'analogie. Il nous faut donc concevoir, en plus d'un homo *sapiens*, un homo *faber*.

V

L'OUTIL

1. L'HOMO FABER

Le mot n'est pas de moi. Vous le trouverez dans tous les traités d'anthropologie, et en particulier chez Leroi-Gourhan. Comme tous les anthropologues, il situe l'*homo faber* avant l'*homo sapiens*. Chez eux, comme chez beaucoup d'ethnologues et de psychologues tels Piaget, l'épanouissement de l'homme est appréhendé dans la verbalité, et les autres rationalités sont comprises comme des moyens pour y parvenir. Autrement dit, Leroi-Gourhan raisonne ainsi : l'homme a fini par se dresser sur les pattes de derrière et, ne sachant plus quoi faire des deux autres, il s'est mis au travail ! C'est ce qu'il appelle l'invention de la main, mais, selon lui, cette « invention » précède de loin l'accès à la pensée.

Si j'évoque cette précession, c'est parce que la structure de tout notre système l'enseignement, s'autorise du même argument. Lorsqu'on a affaire à un bon élève, ne dit-on pas qu'il est fait pour un enseignement « long », ne le fait-on pas [94] « monter », pour rendre son esprit de plus en plus abstrait ? Et comme il pense de plus en plus, il en fait de moins en moins. Par contre, quand l'élève n'est pas doué pour penser, on estime alors qu'il a droit à un enseignement « court » qu'on appelle « technique » — le terme est presque une insulte — destiné à lui donner accès au travail.

Or ce que la théorie de la médiation nous fait apparaître, c'est que le plan du travail n'est pas subordonné à celui du langage. L'*homo faber* n'est ni antérieur ni inférieur à l'*homo sapiens*, puisque c'est la même rationalité qui permet la pensée et le travail, par la médiation respectivement du signe et de l'outil. Dans les deux cas, il y a donc bien abstraction. Un ouvrier qui sait manipuler convenablement ses outils vaut un philosophe qui rédige une belle dissertation. L'animal ne peut faire ni l'un ni l'autre. C'est donc une réhabilitation du travail que je vous propose maintenant.

Rappelez-vous ce que je vous ai dit de la théorie du signe. Le système grammatical est présent, quelle que soit la langue parlée. Or les langues n'ont jamais la même histoire et certaines sont bien plus récentes que d'autres. En ce qui concerne le travail, c'est pire encore : si on s'intéresse depuis longtemps à la logique formelle, le travail n'a commencé à faire problème que sous l'aspect de sa répartition sociale. Autrement dit, en général on n'envisage le langage qu'à travers une langue, et généralement la sienne. Et pour nous, francophones, c'est le français qui est le modèle de la bonne conceptualisation et nous rend meilleurs penseurs que nos voisins. Les autres langues à nos yeux font ce qu'elles peuvent : l'allemand est un peu lourd,

l'anglais, pas très précis, etc., mais à l'intérieur de la langue française, il n'y a pas que les Français. Il y a les Suisses et il y a les Belges. Vous comprenez alors le sens de toutes les histoires belges que racontent les Français : « Ils parlent comme nous, c'est sûr, mais ils ne comprennent pas ce qu'ils disent » ! En d'autres termes, on se fait des misères sur l'appartenance à une même communauté linguistique, tout simplement parce qu'on ne veut pas reconnaître que les autres sont aussi français que nous.

En ce qui concerne le travail, cela va plus loin, car on ne cherche jamais à le définir. On l'envisage à la manière des premiers qui s'y sont intéressés, c'est-à-dire ni les intellectuels ni les philosophes, mais les politiques. Et parler du travail, pour ceux-ci, c'était envisager sa répartition sociale. Écoutez Georges Marchais : il oppose toujours capitalistes et travailleurs. Mais qu'entend-il par travailleurs ? Une certaine catégorie sociale, qui d'ailleurs n'existe plus, puisque elle est aujourd'hui confrontée au chômage. Ceux qui actuellement ont du travail sont dits privilégiés par les autres qui luttent pour le leur faire partager. Autrement dit, ils veulent, à titre d'acquis sociaux, prendre le travail des autres.

Vous voyez donc qu'on ne peut aborder l'art, au sens latin du terme, c'est-à-dire l'activité outillée, qu'à condition de le dissocier de ce que j'appelle socioartistiquement le style. Quand je parle de style, cela n'a rien à avoir avec la conception que s'en font les esthéticiens. Je l'entends au sens des Grecs, c'est-à-dire [95] la différence sociologique des formes ou des figures. Je pense donc qu'il existe entre langage et langue le même rapport qu'entre art et style, or le travail, politiquement, n'a été envisagé que sous l'aspect du style, c'est-à-dire sous l'aspect des modes historiques de sa répartition.

J'esquisserai donc une science du travail dont la clinique neurologique nous a contraint à poser la spécificité. Comme je vous l'ai déjà dit, quand nous étudions les aphasiques, on les faisait lire ou écrire, surtout quand ils parlaient peu, or il se trouvait que dès que l'écriture intervenait, certains témoignaient des mêmes difficultés qu'ils rencontraient dans le langage oral, tandis que les autres étaient confrontés à des problèmes qui n'avaient plus rien de commun avec leur aphasie. Alors, ou bien le modèle que nous avions élaboré se trouvait être faux ou bien il fallait séparer — et c'est à quoi nous avons fini par nous résoudre — grammaire et technique. C'est vrai que certains aphasiques présentent des perturbations de la lecture ou de l'écriture, mais celles-ci ne sont que la conséquence de leur trouble du langage. D'autre part, des malades qui ne sont pas aphasiques souffrent de troubles de l'écriture et de la lecture, mais ces troubles ne sont jamais isolés. Contrairement à ce qu'on admettait, nous avons pu montrer qu'il n'existe pas d'alexies ou d'agraphies pures. Le trouble technique se manifeste toujours dans d'autres domaines de l'activité, qu'il s'agisse de manier sa cuillère ou son couteau. Cela ne veut pas dire que ces malades sont incapables de

manger, loin de là ; mais si on leur demande, en situation d'examen, de prendre un couteau ou une fourchette, ils les tiennent à l'envers, reconnaissent qu'ils ne savent quoi en faire, etc. Il est intéressant de voir à quel point de tels malades se laissent piéger par l'artifice qui consiste à isoler la manipulation de son « efficacité » situationnelle. Il n'existe pas de trouble de la lecture ou de l'écriture qui soient purs, puisqu'ils sont toujours liés à un trouble général de la manipulation.

Nous raisonnons ici de manière totalement opposée aux neurologues qui sont contraints de fabriquer, pour chaque activité, un concept nouveau qui en désigne l'incapacité. Prenons le cas de l'apraxie d'habillage. Les neurologues l'ont inventée parce qu'inévitablement ils demandaient à leurs patients de se déshabiller, et ceux-ci en étaient bien sûr incapables ! Avec de tels enrichissements gnosologiques, on n'y comprend bien vite plus rien ! Ce qu'il faut saisir sous la variété des domaines atteints, c'est l'identité du processus en cause, et c'est pour cela que nous avons émis l'hypothèse qu'il devait exister un processus rationnel sous-jacent à l'activité qui en faisait un véritable travail, c'est-à-dire qui consistait en un programme d'activité, un mode d'emploi. C'est ce raisonnement qui nous a permis de constater la différence entre apraxies et ce que nous avons baptisé atechnies. L'aphasique perd le langage, l'atechnique, la technicité, or un apraxique est maladroit dans son habillage, mais ne met jamais sa veste à la place de son pantalon, ce dont est par contre capable l'atechnique qui, par ailleurs, reste adroit, mais n'analyse plus à quoi sert quelque chose. [96] C'est sur cette distinction entre langage et technique que nous nous sommes appuyé. Mais ce qui fait notre particularité, c'est que nous essayons de ne pas projeter sur notre modèle la manière de penser de la langue dont nous disposons. La vocation première de la théorie de la médiation, c'est donc d'aider à ordonner l'imbroglio conceptuel que nous imposent les mots dont nous usons.

Parce que ce modèle du pouvoir, et non plus du dire, que nous avons élaboré, la langue française ne nous permettait guère de le penser dans sa spécificité. En effet, lorsque je dis en français : « je peux », de quel pouvoir s'agit-il ? Doit-on l'entendre au sens de *I can* ou *I may* ou bien, en allemand : *Ich kann* ou *Ich darf* ? Là où le philosophe germanique dispose de nombreux auxiliaires de mode pour déconstruire le phénomène, le francophone risque bien de tout mélanger. Quand ce dernier traite du pouvoir, il est en effet contraint à aborder le même problème, s'il n'est pas attentif aux mots qu'il utilise, au moins de trois points de vue à la fois ; il entendra « je peux » à la fois comme « je suis capable de », « je suis habilité à » et « je me donne la liberté de ». Je veux ici traiter dans ce chapitre de « je peux » dans le premier sens évoqué, c'est-à-dire celui d'un *pouvoir-faire*.

Voici un autre exemple du sort que la théorie de la médiation réserve aux mots. Pensez au rapport qui existe entre les termes *besogne* et *besoin* : le premier est le féminin du second. Et pourtant, nous situons la *besogne* au plan de l'art, et le *besoin* au plan du droit. C'est la raison pour laquelle on ne comprend parfois difficilement : parce que j'essaye d'éliminer dans chacun des mots auxquels je recours la polysémie résiduelle qu'il contient.

D'autre part, si la technique était bien, comme nous le pensions, l'analogie de la logique, nous n'avions aucune raison d'admettre que les principes puissent subir quelque modification que ce soit du fait de leur changement de plan de rationalité. Nous avons donc construit *a priori* un modèle du pouvoir-faire analogue à notre modèle du dire : de même que l'information s'appuie sur l'esthésie et la gnosie, de même, nous avons considéré que l'action présuppose la motricité et la praxie. Dès lors, l'action peut neurologiquement se découper en deux secteurs : des troubles d'ordre moteur, qu'on appelle akinésies (ce sont les paralysies, les hémipariés, les paraplégies) qui n'impliquent nullement l'opération, mais seulement la capacité de se mouvoir. Mais il existe aussi des troubles de la praxie, qui consistent en l'incapacité de diriger son geste. Des malades souffrant de tels troubles sont capables de mouvement, mais ceux-ci sont désordonnés. Cela ne constitue pas un trajet, c'est-à-dire l'analogie technique de l'objet. Tout cela n'est pas bien difficile à saisir. N'importe quel neurologue le sait, même s'il n'emploie pas ces termes dans le sens que nous leur donnons.

C'est donc la clinique des apraxies et des akinésies qui nous a contraint à nous intéresser à l'animal, au contraire de l'analyste, qui ne lui accorde aucune importance. En procédant ainsi, notre souci était de rendre compte à la fois de ce que nous conservons d'animal et en quoi nous le dépassons. C'est pourquoi [97] nous nous sommes de plus en plus tourné aussi vers l'éthologie.

Il nous a en effet fallu rendre compte du fait que, de même qu'il existe un traitement naturel imaginaire de l'objet, qui rend l'animal capable, de manière quasi pavlovienne, de créer des séries d'objets, de même, l'animal est capable de créer des séries de trajet : il peut faire en sorte qu'advienne T_1 pour qu'advienne T_2 pour qu'advienne T_3 , etc. Préalablement à la clôture structurale analogue à celle dont j'ai parlé à propos du langage, chaque trajet peut devenir le moyen de l'autre, qui à son tour devient fin, etc. Ce rapport du moyen et de la fin, l'animal en est tout à fait capable. Et c'est justement par là que s'explique l'activité animale, que j'appelle non plus l'imaginaire, mais l'instinct. Qu'est-ce que l'instinct ? C'est cette capacité animale de pouvoir faire quelque chose pour qu'autre chose advienne : quand le chimpanzé ramasse un morceau de bois pour attraper des bananes, il enfile des trajets. Autre exemple, un chien se couche sur le torchon de la cuisine. C'est lui qui

en fait une couverture. Mais dès qu'il ne l'utilise plus pour se couvrir, ce n'est plus une couverture, tandis que l'homme ne se sert que de choses qui supposent une manipulation particulière, un mode d'emploi. En d'autres termes, pour l'humain, la couverture est abstraite. Un pantalon, même dans la vitrine du tailleur, reste un pantalon, un *pour vêtir*. De même, une maison, c'est un *pour habiter* même quand personne n'y habite. Dès lors, la définition de l'outil n'est pas donnée par ce que l'on en fait, mais abstraitement, par le mode d'emploi qui techniquement s'impose à l'activité de celui qui en vient à exploiter cette capacité-là. L'animal n'est donc pas sans talent ni ingéniosité dans sa poursuite d'une fin, mais l'homme est capable de tout autre chose. Remarquez que le mot *fin*, lui non plus, n'est pas clair. Il véhicule la notion métaphysique de finalité. Ce n'est bien sûr pas ainsi que je l'entends, mais au sens de *pour(quoi) faire*.

Qu'advient-il donc chez l'homme de cette sériation moyen-fin ? Elle passe par une sorte de crible, qui opère le tri du moyen et de la fin. C'est cela la technique, qui est au travail ce que la logique est au langage. L'analyse technique suppose donc que le moyen et la fin se trouvent structurellement définis par leur seule relation réciproque et leur biaxialité, exactement comme dans le cas du signe. Voilà ce que j'appelle, non plus la signification, mais la fabrication, c'est-à-dire cette capacité abstraite qu'a l'homme de techniciser son activité en se donnant des modes d'emploi. Le terme n'a évidemment rien à voir avec la fabrication de parapluies, d'imperméables, etc., dans les usines. Mais il est évident que l'instance technique n'est pas le lieu de l'efficacité.

On s'en aperçoit au contact des malades qui ne peuvent faire autrement que de lier la fabrication à elle-même, exactement comme les schizophasés qui prennent la grammaire pour la chose à dire. Au plan de l'art, il s'agit des schizotechniques que nous avons découverts dans les ateliers d'ergothérapie des services de psychiatrie. Nous les distinguons des atechniques, mais nous ne les confondons pas avec ceux qui, bien que techniquement normaux, sont incapables de collaborer, de partager le travail : je veux parler des schizophrènes. Vous voyez donc l'intérêt, quand il s'agit d'*ergon*, de travail, de [98] le distinguer clairement de sa répartition sociale. L'ergothérapie ne doit donc plus être simplement envisagée comme la compensation d'autre chose : il faut utiliser ces ateliers comme clinique d'observation de l'activité outillée avec une idée du travail suffisamment déconstruite pour élaborer des tests différentiels.

Revenons-en à la transposition analogique du plan du langage à celui de l'art. Je vous disais que la technique n'est pas efficace. Il lui faut donc un analogue de la rhétorique qui contredit la grammaire, et que je nomme, au sens latin du terme, l'industrie, puisque *industria* signifie activité, efficacité productive. Technique et industrie sont les deux phases antithétiques de cette dialectique artistique qui permet à l'homme — analogiquement à la

contradiction grammaticale du sens naturel — de prendre distance à l'égard de l'efficacité animale pour être d'autant plus efficace qu'il ne fait rien. Dès lors, ce qui fait l'homme, c'est le loisir, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Et ce qui le différencie de l'animal, c'est que celui-ci se donne un boulot de tous les diables, puisque son efficacité est proportionnelle à sa puissance naturelle ; l'éléphant fait ce que ne fait pas une puce. Mais l'homme voyage aussi bien sous les mers que dans les étoiles : il est capable de choses auxquelles son espèce ne lui permet pas d'accéder. Chez lui, l'efficacité n'est donc plus proportionnelle à la puissance naturelle dont spontanément il dispose. Par conséquent, il existe une distance incommensurable entre nos aptitudes naturelles et l'efficacité à laquelle nous parvenons grâce à cette permanente contradiction d'une fabrication que nous contestons industriellement en produit. J'entends donc produit dans un sens analogue à celui que je donnais à concept dans le cas du langage. Autrement dit, l'homme oppose dialectiquement une fabrication et une production dont le résultat est la transformation du trajet en produit. Notre modèle est donc pleinement analogique, et c'est cette manière de procéder qui nous permet seule d'avancer considérablement dans l'observation des troubles d'une rationalité dont jusqu'ici personne n'avait vraiment posé le principe, sinon subordonné à la logique. Le loisir, c'est l'analogue de ce que j'appelle le non-sens au plan du langage, c'est-à-dire l'abstraction, cette aptitude que nous avons à prendre distance, à ne pas coller à la représentation.

Nous sommes donc contraints de proposer une construction analogue à celle que je vous ai présentée à propos du signe. Rappelez-vous que le signe, parce qu'il est analyse, et du son et du sens, se fait grammaticalement signifiant et signifié. Techniquement, l'outil, qui analyse du moyen et de la fin, devient le résultat de la combinatoire d'un fabriquant et d'un fabriqué. Moyen se dit en grec *mekhos*, si bien que nous parlons d'un système mécanologique, exactement comme nous parlions glossologiquement d'un système phonologique. Sur l'autre face, nous concevons un système téléologique, puisque fin, en grec, se dit *telos*. Vous me direz que ce sont des termes philosophiques. Quoi de plus normal, puisque nous essayons de vider la philosophie de son contenu pour la faire accéder à la science. Autrement dit, nous confisquons aux philosophes des termes qui ne leur servent plus à rien, et dont d'ailleurs ils n'osent parfois même plus parler. [99] Et puisque nous procédons analogiquement, nous avons fait *a priori* l'hypothèse que les atechnies mécanologiques et téléologiques pouvaient axialement être soit taxinomiques, soit génératives. Cela nous a permis de mettre de l'ordre dans les classifications des neurologues pour qui tout se dit en terme d'apraxies : apraxie constructive, idéatoire, etc. Ils ont fabriqué autant de catégories que d'observations possibles, sans les rapporter à aucun système cohérent, ce qui les met dans l'impossibilité d'expliquer quoi que ce soit.

En ce qui concerne le fabriquant et la mécanologie, le postulat d'une biaxialité nous a imposé de concevoir taxinomiquement le matériau et générativement l'engin. Le matériau n'est pas la matière : si vous utilisez du cuivre pour fabriquer une casserole, vous exploitez ses capacités thermiques ; si vous en faites des cymbales, vous recourez à ses propriétés acoustiques ; le fil électrique exploite sa conductivité. Même s'il s'agit physico-chimiquement de la même réalité naturelle, c'est-à-dire la même matière, l'analyse technique nous montre que dans ce que nous appelons le cuivre se regroupent différents matériaux. Il en va de même dans le cas du phonème [r], qui peut se prononcer de toutes les manières possibles. Avec Joséphine Baker cela donnait : « J'ai deux amou', mon pays et Pa'is ». Je suis ici le même raisonnement : la même matière peut être porteuse de divers matériaux. Il n'empêche que ces matériaux sont toujours combinés dans des unités mécanologiques que j'appelle engins. Un marteau est un engin parce qu'il est la combinaison d'un *pour frapper* et d'un *pour prendre*. Téléologiquement, je distingue la tâche et la machine. Une tâche, c'est, par exemple, un point de tricot. Vous pouvez en faire un pull-over pour vous habiller, une tente pour y habiter, etc. Il ne faut par conséquent pas confondre la tâche et le type de production obtenue. Autre exemple de tâche, le fait de frapper avec un marteau sur quelque chose. Cela peut être aussi bien le marteau et l'enclume du forgeron que les marteaux et les cordes d'un piano. C'est la même tâche qui est en jeu, mais on n'aboutit pourtant pas au même résultat.

Prenons maintenant le problème en sens inverse : on peut mettre un moteur à essence dans une tondeuse à gazon comme dans une voiture : c'est de la même tâche dont il s'agit. Par contre, la voiture se définit par l'exploitation que l'on en fait : une voiture, c'est un moyen de transport, or les moyens de transport sont différents selon les époques. Jadis, quand vous cassiez une roue, vous alliez chez le forgeron pour faire remplacer un essieu. Aujourd'hui, vous allez chez le garagiste qui change un pneu. Y a-t-il un rapport entre le forgeron et le garagiste ? Aucun. Ils procèdent à des tâches différentes qui pourtant produisent le même résultat : se déplacer. Vous entrevoyez donc la différence entre technique et industrie, analogue à la différence, au plan du langage, entre grammaire et rhétorique. L'industrie est l'exploitation des moyens dont on dispose pour *pouvoir faire*. Or ces moyens ne sont pas définissables par le but que nous assignons à notre activité, mais seulement d'une manière abstraite, en ce sens que tout peut toujours potentiellement être fait autrement. Prenons un exemple : en 1914 en Allemagne, au début de la première guerre mondiale, une [100] usine à parfums a été reconvertie en deux jours en fabrique de bombes. Pourquoi ? Parce que le même procédé de fabrication intervenait dans les deux cas, dont les finalités sont pourtant — reconnaissons-le — radicalement différentes.

Vous saisissez donc mieux la différence qui existe entre l'activité animale et le travail humain : nous introduisons du loisir dans notre activité, c'est-à-dire du *ne pas faire*, ce qui transforme radicalement le travail. Nous sommes d'autant plus efficaces que nous en faisons moins. Vous comprenez que le chômage n'est une catastrophe qu'au plan social, puisqu'on avait mis depuis la révolution industrielle tout le monde au boulot. Mais les technologies — le terme, du point de vue de la théorie de la médiation, est impropre — ont permis à l'homme d'en faire de moins en moins, voire même de ne plus rien faire du tout. Autrement dit, technico-industriellement, l'homme a « un poil dans la main ». Le chômage, c'est le destin du travail. Les Romains avaient compris le problème, puisque aucun d'eux ne travaillait. Cela ne les empêchait pas de vivre : ils avaient une économie, mais le travail était servile et non rétribué. Le christianisme a perturbé ce système : « Tout le monde est mon frère, disaient les chrétiens, libérez les esclaves ». Mettez-vous à la place des empereurs romains. Ce n'était pas le message du Christ qu'ils visaient en martyrisant les premiers chrétiens ; ils luttaient plus prosaïquement contre un groupe qui mettait leur économie en péril.

Le travail ne se confond donc jamais avec son efficacité productive, puisque celle-ci est inversement proportionnelle à celui-là. Dès lors, dans cinquante ans, quand toutes les usines seront automatisées, que feront les travailleurs ? Le jour où toute une société est au chômage, le chômage cesse d'être un problème, car un problème ne se résout jamais, il se dépasse.

2. L'ACTIVITÉ DE PRODUCTION

Jusqu'ici, j'ai tenté de vous montrer qu'il n'y avait pas de technique sans industrie, c'est-à-dire pas d'activité humaine sans dialectique impliquant à la fois loisir et efficacité. C'est à l'activité de production que je voudrais consacrer maintenant quelques développements, en l'abordant comme j'ai abordé la désignation dans le cas du langage, c'est-à-dire comme le paradoxe d'un paradoxe.

Trop souvent, sous prétexte qu'il s'agit du moment dialectique de réinvestissement, on se figure qu'on quitte le paradoxe pour rejoindre la réalité. Dites-vous bien que nous ne savons pas ce qu'est la réalité en soi, puisque nous nous manifestons en tant qu'homme en introduisant dans l'univers du vide, du zéro, de l'abstraction, et cela à tous les plans de rationalité.

Dès lors, nous sommes condamnés à éprouver dialectiquement cette rupture, à tenter perpétuellement de corriger le tir, c'est-à-dire non pas à nous conformer à une réalité que nous ne saisissons pas, mais à lutter contre ce moment implicite qui nous travaille en profondeur et qui va à contresens de ce que nous visons. [101] Autrement dit, le refoulement, l'inconscient freudien,

nous le coupons en quatre. À cause de l'implicite du signe, qui est une mise hors sens, le locuteur lutte pour saisir une réalité qui lui échappe en permanence : il contredit rhétoriquement son analyse grammaticale. En ce qui concerne le travail, la production consiste à retourner à l'efficacité. Mais cette recherche d'efficacité n'est pas tant fonction de la situation « réelle » dans laquelle nous sommes activement plongés que de la technique, qui pourtant nous y fait accéder, mais contre laquelle nous luttons. Voilà ce que j'entendais par paradoxe de paradoxe. Ceci est bien entendu valable pour les plans de la société et du droit, que j'aborderai plus tard.

Nous sommes par conséquent, en tant qu'hommes, faits pour transformer la nature. Nous sommes contraints à nous donner la nature, à nous rendre efficaces dans un monde dont nous ne connaissons pas les tenants et les aboutissants. Et cette nature, nous ne pouvons pas la respecter, puisque nous ne pouvons qu'être, à quelque plan que ce soit, en décalage avec elle. Trouvez-vous normal pour se déplacer, de passer son temps à rester assis dans une voiture ? On a des pattes pour se mouvoir et on passe son temps à s'en passer. Vous le voyez, l'homme ne fait rien de ce qu'il pourrait spontanément faire. Voilà ce qu'on peut appeler transformer la nature, se donner une nature artificielle. De ce point de vue, l'univers, pour nous, est un véritable atelier, de la même manière qu'en ce qui concerne la représentation, il est un grand dictionnaire.

L'homme ne peut donc faire autrement que de transformer la nature. Et ce qu'il ne transforme plus, et qu'il croit être la nature, c'est simplement parce qu'il en a hérité. Si on voulait respecter la nature, on marcherait nu pieds, on n'aurait pas de voiture, etc. Autrement dit, on resterait ce que le Créateur est supposé nous avoir fait. Mais nous avons été créés procréateurs en ce sens que nous fabriquons sans cesse la nature à laquelle nous appartenons. Et cela n'a rien d'insultant pour Dieu, puisque nous répondons à notre vocation d'homme en procédant ainsi.

N'en déduisez pas que parce que vous êtes capables de fabriquer quelque chose, vous avez automatiquement le droit de le faire. De même, du point de vue de la représentation, ce n'est pas parce qu'on peut s'informer de tout qu'automatiquement toute vérité devient bonne à dire. J'aborderai ces questions lorsque je développerai la dialectique éthico-morale. Et à ce propos, je partage sur beaucoup de points l'avis de Jacques Testard : on n'a pas le droit de faire tout ce qu'on sait faire. Même si la morale de nos grands-parents n'est plus la nôtre, il ne faut pas pour autant asservir la morale à la technique. Dès lors, de nouveaux problèmes se posent sans cesse en fonction des capacités nouvelles que nous avons techniquement développées. Vous voyez donc bien que la nature n'a pas de valeur éternelle et que nous ne cessons de la fabriquer et d'en devenir nous-mêmes responsables.

J'en viens à la question de l'art, que je n'entends pas simplement au sens des beaux-arts, mais aussi, si j'ose dire, des « laids-arts ». Peu importe, en matière de travail, la manipulation concernée, puisque, de toute façon, dès qu'il y a art, il y a [102] homme, or l'art est automatiquement rangé dans la catégorie du beau, et donc immédiatement annexé par l'esthétique avant même de s'être manifesté comme salissant les mains. Je ne méprise pas du tout les beaux-arts, mais je crois qu'il faut accorder à l'art une place beaucoup plus vaste. Cela n'interdit pas qu'on l'aborde d'un point de vue esthétique, mais il faut avant tout acquérir un langage scientifique pour parler précisément des phénomènes d'art.

Ce qu'il faudrait, c'est parler d'un tableau, non pas en termes de représentation ou d'éprouvé, mais recourir à un langage technique, c'est-à-dire parler de volumes, de couleurs, de formes, en termes suffisamment précis pour qu'on puisse y saisir l'équivalent d'un solfège. Voyez la musique : jamais la partition ne dit si le morceau était triste, gai ou beau, et les musicologues ne parlent qu'en termes de niveaux de technicité. Et ce qui a sauvé les musiciens depuis le Moyen-Âge, c'est qu'on combinait à l'enseignement de la grammaire celui de la musique et de l'astronomie. Ces trois disciplines appartenaient aux mêmes arts. Vous saisissez alors les parentés du solfège et de l'écriture. Bien sûr, le solfège en a dégoûté plus d'un, mais, si vous deviez apprendre à écrire une langue avant de la parler, le supporteriez-vous ?

Malgré tout, le solfège présente l'avantage de permettre de parler de musique de manière cohérente. Mais quand vous parlez de peinture ou de sculpture, comment vous y prenez-vous ? Et en quels termes ? On devrait pouvoir parler de peinture comme on parle de musique. En musique, vous parlez d'intervalles, de notes, etc. Les architectes, tant bien que mal, vous montrent leurs plans et maquettes. Mais les sculpteurs, comment peuvent-ils parler de leur travail ? Il y a par conséquent un effort formidable à faire pour penser une ergologie qui puisse rendre sa place à l'art.

J'en arrive à la question des paramètres de l'ouvrage. Je vous ai montré que rhétoriquement, un message n'était pas unidimensionnel et supposait le rapport à quatre paramètres dont chacun peut varier : émetteur, récepteur, objet, vecteur. Rappelez-vous que le message est plus ou moins lyrique selon que ce qui l'épuise, c'est l'émetteur ; plus ou moins pédagogique si, au contraire, il épuise le récepteur ; plus ou moins objectif ou scientifique selon qu'il vise l'objet. Mais je vous parlais aussi de ceux qui écrivent grand quand ils n'ont rien à dire, visant ainsi une adéquation au vecteur, ce qui, du point de vue du fonctionnement intellectuel, n'est pas plus bête que la parfaite objectivité du premier de classe qui régurgite à l'examen tout ce qu'il a emmagasiné.

Je suis convaincu qu'il existe des paramètres de la production à envisager d'une manière analogue. C'est pourquoi je parle d'exécutant, d'exploitant, de trajet et de vecteur. Par exécutant, je veux désigner celui qui se charge de faire, même s'il n'en a pas eu nécessairement l'intention. De même, rappelez-vous que l'émetteur du message n'est pas nécessairement son auteur ni le récepteur celui qui le reprend à son compte pour pouvoir l'échanger. Il ne faut en effet pas confondre le langage et son partage social. Il y a donc des récepteurs muets. Raisonnons analogiquement. L'exploitant n'est pas l'utilisateur. L'usage, pour [103] nous, est l'analogue, au plan de la société, du message. J'entends donc *usage* dans son sens latin, c'est-à-dire les mœurs, le mode de vie. L'exploitant participe donc en tant que paramètre à l'activité de production, dans laquelle il n'est pas nécessairement passif. L'enfant qui enfle un pull-over que l'on a tricoté pour lui, il le tricote aussi d'une certaine manière, puisque le pull-over est un *pour vêtir*, pour lui comme pour vous. Il ne faut donc pas se figurer que le point de tricot ressortit exclusivement à la compétence de la tricoteuse ; il renvoie aussi, même s'il ne sait pas lui-même l'exécuter, à celui qui est capable de l'exploiter comme tricot, c'est-à-dire comme vêtement.

Si j'insiste sur ces paramètres, c'est parce que, lorsque nous parlerons plus loin de lecture et d'écriture, nous verrons qu'il est absurde de distinguer ces deux activités. Il est naïf de croire que parce que l'écriture a un exécutant, le lecteur bénéficie simplement de sa compétence, or lire n'est qu'une autre façon d'écrire, dans la mesure où c'est aussi exploiter le graphisme et l'écriture. L'exécutant a fabriqué du silence tandis que le lecteur rend la parole au silence puisqu'il lit. Il faut donc concevoir entre lecture et écriture le même lien que celui qui existe entre l'exécutant et l'exploitant qu'on a trop tendance à différencier, parce que, dans notre société, le travail est dévalorisé. On a toujours l'illusion qu'il est fait par d'autres et que nous en sommes plus ou moins les bénéficiaires. Mais être bénéficiaire, c'est être au travail aussi. L'homme, à la différence de l'animal, peut être exploitant de ce que d'autres, sociologiquement, exécutent pour lui. Quant au trajet, il prend en compte la finalité particulière à l'activité. Prenons l'exemple du transport : il variera selon la distance à parcourir, le choix de tel ou tel moyen de transport, le fait d'être seul ou en groupe, etc. Autrement dit, l'ouvrage varie également en fonction du trajet que notre activité rend efficace. Et le vecteur compte lui aussi énormément dans tout ouvrage, mais, là aussi, on n'y prête guère attention. Je vais en dire quelques mots à propos de l'art.

Vous savez que les universitaires ne s'intéressent à l'art que si c'est beau et si on peut en faire de l'histoire. Alors, vous pensez bien qu'ils ne prêtent guère attention à mon ergologie, ma science de l'art. Ils ont tort, car c'est oublier que quand Michel-Ange réalisait les fresques de la chapelle Sixtine, il

était avant tout plâtrier. Il peut sembler trivial de dire qu'une fresque, c'est d'abord du plâtre. Pourtant, si vous ne parvenez pas à aborder cette dimension comme quelqu'un qui sait ce que c'est que travailler parce qu'il sait se salir les mains, vous ne parlerez jamais véritablement d'art, vous ferez seulement l'histoire de l'art des autres.

Quand il s'agit de la peinture, on distingue les miniatures des fresques ou des grands tableaux. Autrement dit, on tient quelque peu compte du vecteur. Pour un peintre au travail, qu'est-ce que le vecteur ? C'est l'espace qu'il se donne à peindre. Van Gogh peignait sur les toiles qu'il avait le moyen d'acheter. De plus, quand il disposait d'un stock important de couleur jaune, il peignait... des tournesols. Prenons un autre exemple, pour mieux comprendre ce qu'est le vecteur. nos églises romanes ne sont en général pas très hautes, [104] contrairement aux églises gothiques. Par contre, leur surface à la base est plutôt importante. On peut formuler en guise d'explication toutes les interprétations esthétisantes qu'on voudra, mais on oublie souvent que les premières, au contraire des secondes, étaient situées à la campagne, où le terrain n'est pas cher. Alors, quand on a voulu faire des églises et des cathédrales en ville, on a dû composer avec le prix du terrain, qui était nettement plus coûteux, étant donné que les environs étaient complètement urbanisés. Alors, on a construit des gratte-ciel, puisqu'on ne fait pas encore payer la hauteur. Il y a du HLM dans la croisée d'ogive !

Vous voyez donc bien qu'interviennent dans l'ouvrage de nombreux paramètres, que les esthéticiens ignorent en général superbement. Alors, ils ne peuvent plus rien dire du tout de l'œuvre, ou pire, tout ce qu'ils veulent !

Mais il ne faut pas tenir compte que des paramètres ; il est important de prendre en compte les visées du réinvestissement industriel. Je vous disais qu'en rhétorique, un concept, puisque la rhétorique est un paradoxe de paradoxe, est la contradiction d'une grammaticalité qui nous met hors sens. De même, l'industrie est la contradiction de la technique qui nous rend tellement artificiels puisqu'à l'extrême, tout ce qu'elle permet de faire ne servirait à rien. En fait, nous essayons par la production de procéder néanmoins à la transformation de la nature ou du monde, pour parler comme Marx. Et l'on peut s'y prendre de deux manières complémentaires.

Ou bien vous agissez sur l'outil de telle manière qu'il puisse s'adapter à l'univers des choses à faire : il s'agit de la visée analogue à la visée scientifique du message, que j'appelle l'empirie. Une fois de plus, j'entends le terme dans le sens que lui donnaient les Grecs : pour Aristote, *empeiria* désignait le savoir expérientiel, dont on tire l'adaptation de la technique dont on dispose. Notez bien qu'aujourd'hui, empirisme a pris un autre sens, ce qui crée de nombreux problèmes. Ce que j'entends par là, c'est ce qu'on entend généralement par industrie, car en quoi consiste l'industrie depuis la période

industrielle ? Non pas à faire quelque chose, mais à faire des outils pour faire quelque chose, c'est-à-dire à transformer l'outillage. Et l'on comprend mieux que l'empirie (ou, comme on dit souvent, l'ingénierie, le génie) fasse si bon ménage avec la science, puisqu'il s'agit de la même visée, bien qu'appliquée à des plans différents. On oppose donc souvent les sciences spéculatives ou fondamentales à l'ingénierie. On entend dire : je fais ingénieur. Mais les ingénieurs devraient plutôt reconnaître qu'ils ne font rien, puisque l'empirie agit sur les outils pour les rendre plus adéquats à l'univers à transformer.

J'en viens à la deuxième manière de contester l'inefficacité foncière de la technique. On peut agir sur l'univers à transformer pour le mettre artificiellement à la portée des outils dont on dispose. Pensez à Neil Armstrong que la NASA a envoyé sur la lune. Il a réalisé un des plus vieux rêves de l'humanité. Parce qu'il y a belle lurette que les Anciens allaient dans la lune. Lisez Horace : sur le Forum, les Romains avaient la possibilité de descendre [105] dans un puits pour apercevoir la lune même en plein midi. L'homme entretient depuis longtemps des rapports avec la lune, mais puisqu'il ne pouvait pas y aller, c'était la lune qui venait à lui. On appelait magie ce rapport au faire. Prenons un autre exemple : quand les Jivaros avaient tué un ennemi, ils réduisaient sa tête pour qu'elle soit à leur disposition. C'était au fond une collection de coupes, comme en fait aujourd'hui le sportif. Pensez enfin à la chasse durant le paléolithique. On peignait des bisons dans les cavernes pour tirer dessus. Puisqu'on ne pouvait pas les attraper très facilement, on les dessinait dans les cavernes et, magiquement, on pensait qu'on les tuerait en tirant sur leurs reproductions. Là aussi, il s'agissait pour les chasseurs de mettre le gibier à leur portée.

La magie est donc à l'empirie ce que le mythe est à la science. La science opère sur le langage par ce qu'on appelle un métalangage, pour le rendre conforme aux choses que vous avons à dire, tandis que l'empirie agit sur les outils pour les rendre de plus en plus efficaces, autrement dit, elle tend à devenir utilitaire, c'est pourquoi je parle dans ce cas d'ustensile. Inversement, le mythe consiste à réduire l'idée qu'on se fait des choses aux mots qu'on a pour les dire : il n'est donc pas un méta-langage, mais une méta-physique.

Dès lors, la magie, puisqu'on y agit sur la réalité pour la conformer aux capacités de l'outillage dont on dispose, produit, non plus de l'ustensile, mais du fétiche. C'est d'ailleurs très exactement le sens portugais du mot : *feitiço* veut en effet dire *ce qui est fabriqué*. Notez que cela n'a rien de spécifiquement religieux. Le fétiche — je ne parle pas ici de fétichisme, qui est à mes yeux un trouble du rapport social —, c'est l'outillage qui vise à mettre la réalité à la portée de l'efficacité de l'outillage dont on dispose. C'est profondément magique.

Il existe une troisième visée que je qualifie d'esthétique. J'y reviendrai par la suite de manière détaillée, mais il me semble important d'en dire d'ores et déjà quelques mots. Je raisonne ici par analogie avec la rhétorique, où vous vous souvenez que le message est poème quand il se prend lui-même pour fin, c'est-à-dire qu'il se donne à lui-même ses propres contours, ce qui fait notamment qu'il rime.

Ne confondez pas cette visée poétique avec la schizophasie, où le malade ne peut s'empêcher de projeter comme une réalité un univers grammatical qu'il ne peut récuser. Artistiquement, il existe une visée plastique en tout point analogue à la visée poétique. J'entends ici plastique au sens du latin *figura*, qui signifie *modelage*. Dans ce cas, l'outillage n'est plus ustensile ni fétiche, mais figure : le geste renvoie à un autre geste avec lequel il crée un certain type de récurrence, c'est-à-dire que la figure ne se juge plus en fonction de son ustensilité ni même de sa valeur magique, mais devient sa propre mesure, comme univers esthétiquement et activement constitué.

Rien n'interdit d'ailleurs qu'un ouvrage ressortisse à plusieurs visées à la fois, l'une n'étant absolument pas exclusive des autres. Je vous disais que dans le poème, le rythme est sens. Mais je ne pense pas seulement à ce que l'on [106] appelle traditionnellement la rime. On peut aussi concevoir de la rime sur du sens. C'est pareil dans le cas des cariatides de l'Érechthéion : bien qu'elles procèdent d'une visée plastique, cela ne les empêche pas en même temps de supporter empiriquement l'architrave. Elles ont donc une double finalité.

Ces quelques notions d'ergologie que j'ai eu l'occasion de vous fournir me permettront d'aborder dans la leçon suivante le problème de la lecture et l'écriture. Je tenterai de vous montrer que la dyslexie n'existe pas plus que l'alexie. Vous me direz que cela n'empêche pas les orthophonistes de rééduquer les enfants que leur envoient en toute bonne foi les instituteurs. Mais il est quand même grand temps de se rendre compte que de tels troubles dépassent largement les domaines de la phonie et de la graphie. Cela ne veut pas dire, je le répète, que de tels troubles n'existent pas, mais qu'il faut les repenser complètement. [107]

[107]

VI

DE L'OUTIL ET DE L'ÉCRITURE

Il s'agit de l'application particulière de la présentation théorique de l'ergologie, c'est-à-dire de la théorie de l'outil, laquelle fait partie intégrante de cette capacité qu'a l'homme d'acculturer la totalité de ce qu'il est. À la différence de l'activité animale, laquelle peut comporter une adresse fantastique, l'homme est capable d'accéder à une activité abstraite qui est le loisir, lequel est la définition même de l'outil : l'outil est ce qui, dans notre activité, introduit du loisir et la rend d'autant plus efficace que nous en faisons moins. L'efficacité, chez l'homme, est proportionnelle, pourrait-on dire, à la « flemme » qu'il développe, beaucoup plus qu'à la puissance naturelle qu'il peut mettre dans son geste. C'est ce que nous appelons l'abstraction sur ce plan : ce n'est plus, comme dans la théorie du signe, de l'impropriété et de la signification qu'il s'agit, mais du loisir et de la fabrication, cette capacité « de ne rien faire » étant réinvestie, pour la rendre efficace, dans ce que nous appelons une activité de production qui est l'industrie.

Il y a une dialectique, donc une rationalité dans le cadre de l'activité, qui n'en fait du travail que pour les mêmes raisons que le signe fait, du langage, une pensée. Le travail est ainsi conçu comme l'équivalent de la pensée ; il n'est ni moindre ni précédent : il ne faut pas imaginer, dans une théorie de l'évolution, que l'on accède au travail avant d'accéder à la pensée ; l'un n'est pas l'autre, certes, mais l'un n'est ni inférieur ni supérieur à l'autre. En réalité, c'est une autre modalité d'une rationalité unique, laquelle repose, dans les deux cas, sur la capacité de prendre une distance par rapport à ce qui est naturel, qu'il s'agisse de la représentation ou de la gestualité. Cette distance à l'égard du naturel, que nous appelons la fabrication et qui se réinvestit dans la production, se manifeste, grâce aux différentes visées et aux différents paramètres de l'ouvrage, d'une façon industriellement plus efficace. [108]

1. LA LECTURE ET L'ÉCRITURE : LE MONDE DU SILENCE

La lecture et l'écriture ont été le point de départ qui nous a permis de constituer l'ergologie. En effet, la clinique aphasiologique nous a contraint, à la fois, à dissocier les troubles de l'écriture et de la lecture de ceux du langage, et à les introduire dans une perspective plus vaste dont la manifestation pathologique est l'atechnie. En fait, on ne parlera pas, dans la théorie de la médiation, d'alexies pures, de dyslexies ou d'agraphies : bien

qu'il puisse y avoir des manifestations de cet ordre, les baptiser ne suffit pas, les cas repérés étant d'autant plus nombreux que l'observation est riche ; or il s'agit, au contraire, de remonter de la variété des cas à l'unité du processus sous-jacent qui permet étiologiquement de l'expliquer.

Par conséquent, parler de l'écriture ou de la lecture, c'est parler de la technique dans un cas particulier où l'appareillage porte sur un contenu qui est déjà culturel, le langage. L'intersection des plans est constante, seule la clinique contraint à les dissocier parce qu'ils sont, pathologiquement, dissociables, mais chez la personne « normale », aucun plan n'est dissocié, ne fonctionne isolément ; les plans fonctionnent en intersection.

Ainsi, parler de l'écriture et de la lecture, c'est parler de l'appareillage du langage. Si, sur le plan glossologique, le langage est culturel, du point de vue de l'activité, il est naturel au sens où nous le produisons avec les moyens dont nous disposons, c'est-à-dire l'appareil vocal, lequel est le moyen, la source de l'activité naturelle du langage. Le langage est donc culturel dans son mode de fonctionnement, mais, comme activité, en tant qu'il s'agit du langage parlé, il s'agit d'une activité naturelle. Si l'on veut la rendre culturelle, il est nécessaire, comme pour toute activité, de l'appareiller pour faire de sa production une activité elle-même culturelle parce que technicisée : il s'agit alors d'un signal de signe. De même que la voiture met les jambes au repos, l'écriture met la voix au repos ; c'est pour cette raison que j'ai baptisé l'écriture *le monde du silence*. L'écriture est finalement l'invention qui nous a rendus muets et qui permet, depuis, de déposer la pensée dans les bibliothèques.

Une bibliothèque est « un garde-manger » au sens où elle crée du silence ; c'est un moyen de fabriquer du silence, lequel fait parler le lecteur puisqu'il rend la voix au silence, pour parler comme André Malraux. Nous avons donc, d'une part, la capacité, qu'est l'écriture, de mettre « au congélateur » le langage et la pensée, et, d'autre part, la capacité, qu'est la lecture, de les « décongeler » de temps en temps.

Par voie de conséquence, faire une étude particulière de la lecture et de l'écriture ne se justifie pas, si ce n'est parce que deux modalités se trouvent être en même temps concernées, à savoir l'acculturation de la représentation par le langage et l'acculturation de l'activité par l'écriture ; à cette donne près, il n'y a aucune raison de privilégier l'écriture comme quelque chose d'extraordinaire et de lié uniquement au langage. De façon [109] plus générale, il n'y a pas de différence fondamentale entre l'écriture, la conservation des aliments, les moyens de transport et l'architecture.

Développons quelque peu cette idée. Dans l'architecture, il s'agit de loger du monde : on peut artificialiser, non seulement de la représentation, mais aussi ce que nous sommes, à savoir du corps ou, plus exactement, car

nous ne sommes pas que du corps, de la personne, c'est-à-dire de l'histoire. Si nous logeons du corps, nous logeons nos contours de sujet, ce qui correspond à faire des niches ou des clapiers, comme on le fait pour loger les chiens ou les lapins. Mais loger de l'homme, ce n'est pas seulement loger du sujet qui mange, qui dort, qui respire ; puisqu'il s'agit de loger de l'histoire, on fait ce que l'on appelle de l'habitat. Faire de l'habitat équivaut à loger de l'histoire, laquelle ne se réduit pas à la corporéité du sujet. C'est pour cette raison qu'il n'existe pas de logements qui ne comportent de place perdue, tels les greniers, les caves qui servent à déposer l'histoire de la famille. Les H.L.M. sont des habitats réduits à la portion la plus congrue, permettant de manger, dormir, respirer et guère plus : on les appelle des logements sociaux dans lesquels on loge généralement des immigrés, c'est-à-dire finalement ceux dont on fait des sous-hommes, mais les sous-hommes n'existent pas, ils ont tous les mêmes droits que nous à être de l'humanité, même si l'on ne reconnaît pas nécessairement qu'ils soient humains. De la même façon, ce sont les banlieues, qui ne sont autres que des habitats à bon marché, qui logent tous ceux que l'on a pas pu mettre ailleurs ; qu'ils se constituent en bandes, c'est-à-dire en mini-sociétés n'est pas étonnant : c'est simplement, pour eux, la manière de montrer qu'ils existent, et qu'ils existent socialement comme groupes. Ainsi, loger de l'homme n'est pas loger du chien : dans ce que nous appelons la schématique, du grec *skhema* — ce qui donne des contours au sujet comme à la personne —, il faut de la place perdue.

On peut faire le même raisonnement, non plus sur le registre tectonique, mais sur le plan vestimentaire : ici, ce n'est plus de l'habitat, mais de l'habit qu'il s'agit. L'habit est une peau de culture, c'est-à-dire l'artificialisation de notre corps, non plus dans le logement, mais dans le vêtement. Habiller un fauteuil équivaut à faire une housse ; entre la housse et la niche, il y a une parenté : on ne loge pas plus de l'homme dans une niche qu'on ne le vêt d'une housse, parce qu'il s'agit de loger ou de vêtir de l'histoire. De la même façon qu'il y a de la place perdue du point de vue tectonique, il y a, du point de vue vestimentaire, du tissu perdu : c'est là que s'explique la mode ; l'homme est du gâchis, la femme, du luxe !

La schématique, au sens tectonique ou vestimentaire, doit certes tenir compte des formes du corps, mais, selon les civilisations, personne n'est logé de la même façon ; ce qui est confortable pour l'un, peut être une prison pour l'autre ; de même, personne ne se vêt de la même manière. On ne respecte pas ce que Leroi-Gourhan appelle « les formes naturelles » du corps parce que l'on essaie toujours de se donner un autre corps, un corps de culture, [110] c'est-à-dire un corps d'histoire, un corps à la mode.

Ainsi, si du point de vue de la schématique, on ne respecte pas la nature, pourquoi respecterait-on le langage que l'écriture est supposée transcrire ? Il est normal que l'écriture ne coïncide jamais avec le message transcrit, et la simplification de l'orthographe relève de la naïveté : il n'y a aucune raison que la graphie ne comporte pas également un luxe. Certes, selon les langues, il y en a plus ou moins, mais l'écriture n'est pas faite, quoi qu'on en dise, pour transcrire la réalité phonologique ou sémiologique du langage.

Puisqu'on ne peut pas isoler l'écriture de l'ensemble de nos productions — on ne parlera que d'écriture, la lecture étant secondaire puisqu'elle ne fait que rendre la voix à l'écriture — et que l'artifice implique qu'on ne fait rien naturellement, mais qu'on le transforme, culturellement parlant, comment peut-on tenter de chercher, dans la graphie, des éléments particuliers qui maintiennent l'écriture dans une quelconque autonomie de production ? Ce qui est autonome est le langage transcrit, mais l'écriture n'est qu'un des aspects de cet artifice par lequel nous transformons tout ce que nous faisons, y compris le langage. Cette transformation explique qu'il n'est pas possible de parler, comme l'a fait Derrida, de grammatologie en disant que ce qui est en cause n'est pas la parole, mais l'écriture ou le graphisme ; autrement dit, il a remplacé l'une par l'autre, ce qui l'a amené à parler de graphème. Mais fabriquer des mots ne suffit pas, la question étant de savoir s'il est opportun de poser l'originalité d'un domaine ; le graphème n'a strictement aucune existence ni plus ni moins que le kinème dans l'étude du mouvement : graphème et kinème ne sont de fait que les descendants d'un structuralisme étroit, or il n'est pas possible de maintenir une quelconque autonomie de l'écriture si on l'inscrit dans une perspective technico-industrielle qui transforme l'activité d'écrire, comme elle transforme celle de se vêtir, de se nourrir, etc.

On ne peut par conséquent autonomiser l'écriture : l'écriture fait partie de l'ergologie. Comme il s'agit d'un recoupement du langage par l'outil, la seule originalité, et complexité, tient au fait que l'écriture est doublement culturelle : l'écriture est une artificialisation, donc une technicisation, du langage qui est lui-même, en tant que langage, logiquement culturel. L'écriture ressortit, non pas à une discipline autonome, mais à un chapitre particulier de la linguistique, laquelle comporte essentiellement la glossologie et l'ergolinguistique. Elle est donc un cas particulier de l'ergologie, un des secteurs particuliers de production de la dialectique technico-industrielle.

En même temps, l'ergolinguistique est elle-même un cas particulier d'un secteur plus important, celui de la signalisation de la représentation, l'écriture étant un signal de signe. On peut artificialiser, non seulement la représentation culturelle qu'est le langage, mais aussi la représentation naturelle : au lieu de montrer quelque chose, on peut soumettre une image, une photographie ; en

voyant l'image, nous ne voyons pas le vrai paysage [111], mais une artificialisation du paysage qu'est la photographie. Les panneaux de la circulation sont également de la signalisation ; le rapport avec l'écriture est le suivant : on signale là, non pas du signe, mais de la consigne. On peut par conséquent signaler de la représentation immédiate, c'est-à-dire tout un monde d'images ; tout ce que l'on saisit comme représentation visuelle peut s'artificialiser, même si on ne l'a pas toujours fait : cela correspond à ce que nous appelons, au sens grec du terme, les icônes — icône voulant dire image —. Il y a toute une industrie de l'image, à savoir de la signalisation de la représentation immédiate, c'est-à-dire de la représentation de l'objet gnosiquement saisi. Les icônes constituent l'ensemble des moyens par lesquels l'homme artificialise sa représentation visuelle, mais aussi sonore, tactile, etc. Nous entrons là dans un univers particulier qui est celui de l'ostension : au lieu de montrer, on présente sous une forme artificielle, par signalisation, des « images » que sont, par exemple, la peinture, la sculpture, etc. La plupart de ce que l'on appelle les arts graphiques, ressortit à cet univers parfaitement culturel qui est un secteur particulier d'exploitation de la technique pour montrer, faire voir, faire sentir, faire toucher ; même dans la cuisine, il y a une part d'iconographie. Si dans l'image vous introduisez le mouvement, c'est le cinéma. Sous le nom ici volontairement trop général d'icône, se trouvent donc concernés de nombreux secteurs.

Mais il existe également d'autres occasions d'indiquer par signal interposé, telle l'indication des professions, des rues : dans une médina, au Maroc, on trouve ce que l'on appelle des enseignes par lesquelles sont signalés des corps de métiers. J'ai déjà parlé des consignes, tels les panneaux du code de la route, qui représentent une signalisation d'ordres, indépendamment de la convention dont nous reparlerons ; c'est une signalisation qui suppose que l'on appaieille, que l'on artificialise l'indication. On peut également signaler de la valeur, tels la monnaie, les billets, mais aussi les galons et les diplômes : c'est ce que nous appelons les assignats. Il y a donc là tout un ensemble de choses qui font partie de la signalisation de la représentation immédiate, c'est-à-dire de la représentation elle-même naturelle.

Si, au contraire, on signale de la représentation médiate, c'est-à-dire de la représentation elle-même culturelle parce que verbalisée, passée au crible du langage, on obtient l'écriture. L'écriture est une artificialisation du même type que l'iconographie, le cinéma, les enseignes, les consignes, les assignats, mais, dans l'écriture, il y a une double artificialisation, car son propre objet se trouve être culturel puisqu'il s'agit du langage. L'écriture a par conséquent un statut particulier dans l'ensemble de ce que nous appelons la déictique,

laquelle correspond à un secteur de production particulier consistant à signaler de la représentation.

Résumons. L'ergologie comporte de nombreux secteurs de production dont le secteur déictique, le secteur schématique, le secteur cybernétique. [112] Le secteur déictique comprend des classes différentes selon que l'on signale de la représentation immédiate ou de la représentation médiée dans laquelle la signalisation porte sur du signe, c'est-à-dire que l'artificialisation porte sur du déjà culturel. Autrement dit, l'écriture est culturelle deux fois ; c'est pourquoi l'ergolinguistique est, de fait, un cas particulier de la déictique qui est elle-même un chapitre particulier de l'ergologie. Cette conception permet de faire sortir les objets dont on prétend traiter d'un isolement qui souvent les magnifie, mais les rend obscurs ; ainsi classés, ils deviennent transparents à une explication, telle celle que nous proposons dans la théorie de la médiation. C'est de cette façon qu'il est possible de représenter la place de l'écriture dans la théorie plus générale de l'ergologie. L'écriture fait partie précisément de la science du travail ; c'est un cas particulier, puisqu'il s'agit du travail de la pensée.

L'écriture qui s'applique au langage n'a pas plus à reproduire la réalité du langage que le vêtement n'a à reproduire nos formes ou l'habitat, la réalité de nos besoins respiratoires ou alimentaires. C'est pour cette raison que l'écriture ne peut jamais être simple au point d'être immédiatement saisissable. Le signe qui est ici artificialisé correspond à du signifiant et du signifié ; mais tout comme le signifiant est dialectiquement en rapport avec du son, puisqu'il n'est que la structure phonologique du son, le signifié, lorsqu'on parle, est réinvesti dans ce qui devient conceptuellement du sens. À la différence de Ferdinand de Saussure pour qui le signe est le rapport du signifiant et du signifié, pour nous, en tant que dialecticien, le signe n'est pas seulement cette double face abstraite constitutive de la signification, mais il inclut la performance, c'est-à-dire le réinvestissement, et dans le sens et dans le son. Dans cette optique, il n'y a pas seulement l'analyse phonologique et l'analyse sémiologique, qui sont de même ordre, et toutes deux hors de portée de l'animal en tant qu'elles sont toutes deux logiques. Disons que ceci correspond au signe saussurien (bien que Saussure en ait parlé en termes d'image acoustique et de concept). Pour moi, le concept est le réinvestissement de l'analyse phonologique et sémiologique dans le son et dans le sens. Si bien que, quand le signe se trouve être artificialisé dans l'écriture, peu importe le « bout » par lequel elle le saisit puisque, de toute façon, ils sont en relation réciproque et que l'un, analytiquement, évoque l'autre et devient le critère de l'autre. Il y aura donc des écritures dites phonographiques, comme la nôtre qui reproduit en priorité notre système phonologique, et des écritures (et il n'y a que deux possibilités) qui, prenant le

signe par le « bout » du signifié, sont sémiographiques, telles celles de beaucoup de langues orientales. Parler d'écriture idéographique ne veut rien dire car, de même que nos caractères n'ont pas du tout la mission d'évoquer exactement la sonorité qu'ils doivent avoir dans la prononciation, de même les signes chinois n'ont absolument pas comme fonction d'évoquer exactement l'objet qu'ils sont censés convoquer. Ainsi, il n'y a pas plus de respect du sens dans les sémiogrammes [113] chinois, que de respect du son dans les phonogrammes français.

S'il n'y a que deux types d'écriture, phonographique ou sémiographique, aucun n'est pur, au sens où ils sont à la fois l'un et l'autre. Transcrire en fonction du son simplement, pour réduire les aléas du signifiant au son, et écrire /sɛ̃/, tel qu'on le fait en transcription phonétique, conduit au problème suivant : est-ce « saint », « sein », « sain », « seing » ? Ainsi, vouloir simplifier l'orthographe est une erreur pour la simple raison que, si elle s'est maintenue à travers les âges, ce n'est pas pour nous compliquer la tâche, c'est précisément pour lever les ambiguïtés d'une graphie qui nous condamnerait à un permanent jeu de mots. Autrement dit, là où la phonographie ne va pas, la sémiographie intervient. À l'inverse, les Chinois qui ont effectivement des systèmes de caractères, ont également des clefs phonétiques.

Ainsi, aucune écriture n'est pure ; elles sont majoritairement phonographiques ou sémiographiques, mais il y a toujours de l'autre dans chacune des deux. Cela est attesté chez les malades : tout comme les malades atehniques qui, eux, perdent l'écriture, les aphasiques, qui ont perdu le langage, ne peuvent ni lire ni écrire tout en n'étant pas atehniques pour autant. Ceux qui ont perdu le signifiant, mais gardé le signifié, conservent quelque chose dans la graphie. Ceux qui, inversement, ont perdu le signifié, mais conservé le signifiant, ceux-là sont certes plus avantagés, car notre écriture est majoritairement phonographique. Mais les malades qui ont une atteinte et du signifiant et du signifié ont cependant conservé le son et le sens ; si bien que, quel que soit le cas de figure, ils interprètent quelque chose et voient tout à fait bien que ce n'est pas une image gratuite : ils procèdent, dans ce cas, par devinettes au sens où ils interprètent l'écrit comme une devinette. Ainsi, le signe normal transcrit est un phonosème, mais selon les cas d'aphasies, il peut devenir un sonosème, un idéophone, etc., et à la limite, il peut n'être plus qu'un idéosone, c'est-à-dire du sens qui passe par du son sans qu'il n'y ait plus aucune analyse du signifiant et du signifié. En fait, envisager une théorie de l'écriture est bien plus compliqué qu'on ne le pense.

De plus, on pourrait croire que l'écriture n'est à la portée que des populations les plus développées, que certaines écrivent et que d'autres n'écrivent pas ; ceci est une erreur : tout le monde écrit, mais non de la même façon. Dire que, dans l'humanité, il y a des peuples qui n'écrivent pas, c'est

juger de l'écriture d'après l'idée que nous nous en sommes faite, par une tradition qui nous vient, comme chacun sait, des Phéniciens, et qui nous a été transmise par les Grecs, mais, en fait, il n'y a pas de peuples sans écriture. Pour le comprendre, il faut se référer aux trois visées rhétoriques.

On a vu que, dans la visée scientifique, il s'agit d'essayer d'élaborer un métalangage qui permette d'agir sur le langage, pour y faire apparaître les relations que l'on croit saisir dans les choses. Le métalangage permet précisément d'algébriser la représentation, de la chiffrer. Le chiffre ne [114] renvoie ni au signifiant ni au signifié, il renvoie directement au concept : le chiffre 8, en français se lira « huit », en allemand se lira « *acht* », etc., c'est-à-dire que chacun le lira linguistiquement à sa façon. Il n'empêche que l'on a tous en commun d'écrire « 8 » pour désigner le même nombre. Ce qui veut dire que l'algèbre, c'est-à-dire le chiffre, renvoie, non pas au signe en tant que signifiant — ce n'est donc pas de la phonographie —, non pas au signe en tant que signifié — ce n'est donc pas de la sémiographie —, mais au sens directement. Autrement dit, le chiffre renvoie directement au concept ; l'algèbre est une forme d'écriture renvoyant directement au concept, quel que soit l'item utilisé pour le dire.

De la même façon, le mythe, c'est-à-dire la visée par laquelle on transforme l'univers en l'hypostasiant pour le rendre conforme à ce que l'on est capable d'en dire, se manifeste également, mais, en général, au lieu de se graphier, il se joue. De même que l'algèbre n'est ni un sémiogramme ni un phonogramme, mais un idéogramme, le mythe, qui a trouvé lui aussi le moyen de s'écrire, est un idéodrame et s'écrit dans le rite. D'ailleurs le chiffre en grec se dit *arithmos* et a la même racine que *ritus* en latin qui veut dire le rite. Le rite est la manière qu'ont d'autres sociétés que les nôtres de graphier leur pensée ; comme leur pensée, en général, n'est pas tellement scientifique, ils la dansent plutôt que de la peindre. Mais dans cette danse, dont on dit que les peuples d'Afrique ont conservé le goût, s'écrit leur tradition. Ils n'ont pas de bibliothèques, dit-on, mais ils sont une bibliothèque vivante ! Le fait que cela se soit transmis de génération en génération, et qu'à chaque période, à chaque occasion, ils jouent avec des masques par exemple, ne correspond pas du tout à un conservatisme déplacé ; c'est, pourrait-on dire, « leur façon de bibliothèque ». De même que nous, nous allons dans le silence de la bibliothèque, eux célèbrent leur société, leur histoire dans la manière dont ils la jouent, dont ils la dansent : c'est une autre forme d'écriture. Ainsi, il est injuste de dire que l'écriture est le gramme, lequel est une invention grecque (*gramma*). En effet, il y a bien d'autres manières d'écrire, non plus la science par le chiffre ou l'algèbre, mais le mythe par le rite ; tout comme le chiffre est l'écriture de la science, le rite est l'écriture du mythe. C'est ce qui explique

que le théâtre grec, à l'origine lorsqu'il n'y avait pas encore d'acteurs et de gens qui se répondaient, a commencé par le chœur qui dansait : c'était d'abord d'une danse qu'il s'agissait et où l'on représentait du mythe. Le mythe se manifestait, s'écrivait par les danses, c'est-à-dire dans la pure tragédie antique, par le chœur. La tragédie était un chœur déguisé (*tragos* voulant dire le bouc) et la comédie, le carnaval de village. Il y a là une manière d'écrire aussi la tradition, d'écrire l'histoire : le rite est une forme d'écriture. Conçue ainsi, il n'y a pas plus de peuples sans écriture que de peuples sans histoire, car s'ils n'écrivent pas de livres, ils dansent ou célèbrent la chose autrement. C'est une erreur profonde de penser que le seul mode d'écriture soit celui que nous avons hérité des Grecs et des Latins. De la même façon, dans la [115] préhistoire, l'étude que l'on peut faire, dans les grottes de Lascaux, par exemple, de la position des bisons et du peu de variété des choses, prouve que, finalement, se trouve là l'équivalent de caractères, c'est-à-dire que leur peinture, elle-même, était une écriture. C'est pour cela que l'on ne peut traiter de l'écriture en l'isolant de toutes les autres manifestations déictiques ; il y a des peintres pour lesquels écrire, c'est peindre. Ce n'est pas aussi éloigné de l'écriture qu'on le pense ; Magritte, par exemple, ne peint pas les choses qu'il voit, mais ce qu'il en pense et, là aussi, il y a une écriture.

Ces considérations doivent nous ouvrir les yeux sur la question de l'orthographe. On oppose cela au ritualisme de certaines populations, comme s'il s'agissait d'un sous-développement, mais, avec le culte de l'orthographe, nous avons également, dans l'Académie française, ce ritualisme qu'on a tant reproché aux autres. Il y a, dans l'orthographe, un ritualisme sous-jacent qui ne dit pas son nom ; et cela n'a pas plus à voir avec le religieux que les mystères du théâtre grec n'avaient à voir avec la religion.

Si nous avons raison de dire qu'il y a autant de modalités d'écriture qu'il y a de visées, tout comme on oppose à la science et au mythe, la visée poétique qui correspond à la capacité que nous avons de prendre notre message lui-même pour modèle, ce modèle que nous reproduisons dans le rythme ; il convient d'opposer à l'algèbre — c'est-à-dire au chiffre —, et au rite, le vers qui est l'équivalent du chiffre ou du rite, et que nous appelons idéomètre ; les calligrammes d'Apollinaire ou d'Aragon, qui présentent ce jeu du vers comme mode d'écriture du poétique, en sont un exemple.

Il peut paraître étrange que, parlant d'écriture, nous puissions négliger d'expliquer que tel mot s'écrit de telle manière ; la raison en est que notre écriture correspond à un cas historiquement particulier d'une manière qu'a l'homme d'artificialiser la totalité de sa représentation immédiate ou elle-même médiata, un cas particulier que nous représentons certes et qui s'est développé, mais qui, finalement, est peu de chose dans l'humanité.

Dans la plupart des religions, la manière de graphier, pour des gens qui, généralement, n'avaient pas de livres, était, outre les drames sacrés, les tympanes des cathédrales, etc., tout simplement la liturgie. Dans l'item « liturgie », il y a le suffixe « urgie » comme dans « métallurgie » : cela veut dire que la liturgie relève de la science du travail, c'est-à-dire de l'ergologie et plus précisément de la science de l'écriture. Pour prendre un dernier exemple : en hébreu, le mot *zacha* veut dire à la fois sentir et se souvenir. Dans le Lévitique, on lit que la prière d'anamnèse — c'est-à-dire la prière où les Juifs s'adressaient au Tout-Puissant en lui rappelant comment Il avait aidé leurs pères dans le passé — était la seule prière accompagnée d'encens, l'encens consistant à faire monter vers les narines du Très-Haut de la fumée qui les rappelait à son bon souvenir. Ce rite, qui était par conséquent une façon de faire se souvenir, était plein de sens, mais lorsque ce rite est passé en Grèce, les Grecs l'ont appelé *anamnèsis*, dans lequel il y a *mimneskein* (grec) et [116] *mens* en latin qui veut dire l'esprit. Autrement dit, pour comprendre la liturgie qui s'était maintenue, on ne disposait plus d'aucun moyen, puisque l'on avait changé de mot pour le dire ; les gestes que l'on utilisait n'ayant plus de signification, c'était la tradition, comme pour l'orthographe. Les liturgies ont ainsi perdu leur mode d'explication comme les mythes. Quand Lévi-Strauss parle des mythes nord-amérindiens, il ne s'est jamais rendu compte que le mythe était le fruit conceptuel de telle ou telle langue que l'on parlait, or tout comme la science voyage et ne respecte pas nos frontières, à l'époque mythique, les mythes voyageaient de la même façon. Mais quand ils étaient séparés de la langue qui leur avait donné naissance, on ne pouvait plus savoir d'où ils venaient, or et beaucoup de gens ne s'en sont pas rendu compte, le mythe est profondément lié à la langue dans laquelle il est né, puisqu'il en est le produit et qu'il n'est jamais que l'hypostase d'un rapport sémiologiquement établi dans une langue.

On parle, dans les pays où le mythe n'a pas voyagé, de peuples totémiques, c'est-à-dire des peuples qui ne mangent pas l'animal dont ils portent le nom, mais si le mot s'est déplacé et qu'on ne le comprend plus, comment pouvons-nous expliquer que certains ne mangent pas telle ou telle chose parce qu'ils en portent le nom et qu'on ne se mange pas soi-même ? Les peuples totémiques sont, de fait, des peuples qui n'ont pas voyagé ; voilà d'où vient notre impression de leur primitivisme. Elle résulte de la naïveté des ethnologues qui, oubliant que généralement les mythes se déplacent, et confondant l'humanité avec cette dérive, croient découvrir dans les pratiques totémiques — là où le mythe est resté sur place — un caractère particulièrement insolite. Ainsi, que ce soit le mythe, que ce soit la liturgie, ces manifestations sont liées profondément à un certain type d'écriture, c'est-

à-dire d'artificialisation de la représentation. On est, certes, bien loin des préoccupations des orthophonistes.

Dans la théorie de la médiation, il n'est plus possible d'isoler, en traitant de l'écriture, notre manière de graphier, car elle entre dans une perspective infiniment plus large de l'humanité. C'est d'autant plus important à comprendre que, lorsqu'on parle d'écriture, on le fait de façon erronée, car l'écriture n'a pas eu toujours le même rôle : c'est sur une dichotomie entre des peuples qui écrivent et d'autres qui n'écrivent pas que l'on a fondé l'histoire, laquelle, dit-on, commence avec l'écriture. Avant cette période, c'est-à-dire lorsqu'on est dans l'écriture des autres, on parle de protohistoire : les Gaulois, dit-on, étaient dans la protohistoire, car ils n'écrivaient pas, mais, de fait, s'ils n'étaient pas dans leur propre écriture, ils étaient dans l'écriture des autres — les historiens grecs et latins en ont parlé — et cela a été mal interprété. Cette manière de voir montre que, finalement, l'écriture a pris chez nous une importance qui a faussé les faits. C'est de cela qu'il va être question ci-après. [117]

2. LA PENSÉE DU ROBOT

Dans la première partie, nous avons traité, sous le nom de lecture ou d'écriture, ce que j'ai appelé « le monde du silence » ; il est certain que l'artificialisation du langage, c'est-à-dire l'activité culturelle nous permettant d'acculturer deux fois le langage par l'écriture, entre dans un univers infiniment plus vaste qui couvre au fond l'appareillage de tous les moyens que nous avons, naturels ou culturels, de nous informer.

Si j'insiste sur ce point, c'est qu'actuellement — et nous allons entrer dans la seconde phase de l'exposé, intitulée « La pensée du robot » —, le problème de la lecture et l'écriture se trouve déplacé, mais pour une autre raison : dans la première partie, il s'agissait de montrer qu'on l'avait trop simplifié parce qu'en fait, nous nous regardons le nombril en permanence en nous disant que nous sommes, nous, civilisés, développés et évidemment les plus développés, par conséquent les autres sont des sous-développés ; on parle du tiers-monde, du quart-monde, etc., tout comme on parle des Français moyens, mais qui accepte d'être un Français moyen ou un Belge moyen ? C'est ridicule de prétendre classer les hommes. Tout homme a accès à la pleine humanité quel que soit son degré, comme on dit, de développement, mais, souvent, ils se développent autrement que nous ne l'avions prévu. Mais c'est ce qui fait que dans les pays — on va encore dire que je fais de la politique, mais l'épistémologie, c'est de la politique — où nous sommes intervenus, c'est nous qui avons créé, sous le nom de colonialisme, précisément le sous-développement : on aurait pu les laisser se développer comme ils étaient, seulement on a jugé et on a voulu les convaincre qu'ils étaient moins que nous ; ils ont donc essayé de nous imiter et en essayant de

nous imiter, ils étaient par la force des choses les mauvais élèves de la classe. Autrement dit, nous avons créé le sous-développement exactement comme nous créons la délinquance en ne reconnaissant pas, dans le phénomène des banlieues, la possibilité de s'intégrer aux gens que nous avons fait venir sous prétexte de faire le travail que les Français ou les Belges ne voulaient pas faire eux-mêmes. Le colonialisme est devenu actuellement le rapatriement de ceux à qui nous étions allés imposer notre culture. C'est le déplacement de la lutte des classes, on n'en est pas sorti !

De la même façon, il faut décaler le problème de la lecture et de l'écriture de cette manière trop métropolitaine de concevoir les choses et l'envisager dans cet immense système consistant à artificialiser de l'information. En fait, l'importance donnée à l'écriture est une importance historique, d'abord parce que l'écriture n'a pas toujours eu la même valeur que maintenant. Dire que les Gaulois n'écrivaient pas est une erreur, ce que l'on a trouvé d'écriture en Gaule, ce sont des écrits commerciaux qui enregistraient des ventes par exemple, tandis que ce qui était cultivé ne s'écrivait pas. L'enseignement était éminemment oral et voulu tel : on mémorisait la culture, on ne [118] l'écrivait pas, l'écriture étant une vulgarisation. Autrement dit, quelqu'un qui écrivait était un vulgarisateur des choses ; il n'était pas question pour les druides de perdre l'originalité de leur travail, et probablement aussi le bénéfice, en le livrant à tout le monde.

Au Moyen-Âge, c'était la même chose : l'écriture n'avait pas l'importance qu'elle a eu après ; il y avait des gens qui écrivaient, mais de la même façon que tout le monde n'est pas charron ; le rapport à l'écriture était de ce style : il y avait des écrivains publics. Les autres n'avaient donc pas besoin d'apprendre à lire et à écrire, parce que ce n'était pas leur métier.

Mais, lorsqu'à la Renaissance, on a lancé l'imprimerie, on a bouleversé les choses : en effet, à partir du moment où il y avait l'imprimerie, il y avait une diffusion formidable de la pensée artificielle, si j'ose dire, c'est-à-dire de la pensée écrite et par voie de conséquence, le pouvoir passait dans les mains de quelques-uns, de quelques éditeurs — pour employer les termes de maintenant — qui devenaient les maîtres complets de l'information. L'information échappait complètement au public illettré, puisque c'était la lettre qui, précisément, prétendait transmettre l'information. D'où ce mouvement scolaire qui a abouti chez nous à Jules Ferry : il a fallu alphabétiser la population pour lutter contre les dangers d'aliénation de l'imprimerie. Là aussi, il y a l'effet des découvertes ; l'imprimerie a été une découverte formidable, mais, tout comme la médecine a fait des mouroirs, l'imprimerie a fait des analphabètes. Avant l'imprimerie, il n'y avait pas d'analphabètes ; les analphabètes sont nés le jour où ils se sont rendu compte qu'ils ne pouvaient pas lire ce que l'imprimerie diffusait ; d'où le fait d'apprendre à lire à tout le monde. Et les écoles ont passé leur temps à faire

lire et écrire. Cela a été le projet scolaire, en France particulièrement, si bien que l'enseignement a abouti à faire des gens qui savent lire et écrire, mais qui ne savent plus parler. Cette manière de voir la chose fait qu'on a, par l'écrit, réduit les gens au silence : les gens, comme on dit, ne se parlent plus, ils lisent !

Maintenant, on a trouvé d'autres moyens que le livre pour informer : ce sont les médias, c'est-à-dire qu'avec les moyens modernes d'information, la radio, la télévision..., on a trouvé un moyen de diffuser, de signaler l'information presque en direct ; il n'y a plus besoin de lire et écrire. Ainsi l'information se fait directement. Ce n'est plus maintenant l'enseignement qui compte, mais le renseignement ; les enseignants, les historiens sont remplacés par les journalistes et les chroniqueurs ; ce sont eux qui créent l'actualité.

De la même façon, on a inventé le minitel, alors pourquoi continuer à apprendre des dates et autres choses dans les écoles, puisqu'il suffit, sans les savoir, d'appuyer sur un bouton ! La calculette ressortit au même principe. On a donc changé de monde, le monde de l'écriture étant quelque chose de complètement terminé. Si ce monde de l'écriture est terminé, c'est tout simplement parce qu'on a remplacé la graphie par autre chose qui ressortit [119] toujours à la signalisation, mais qu'on appelle l'informatique ; pour remédier au fait que les enfants ne lisent plus, dit-on, on implante un peu partout des bibliothèques. Mais pour lire quoi ? Puisque, de toute façon, les enfants regardent la télévision, il faudrait leur apprendre à lire la télévision : c'est le même problème qu'à l'époque de la Renaissance où l'école a dû remédier aux inconvénients de l'invention de l'imprimerie, à condition de ne pas concevoir l'imprimerie simplement comme un progrès, mais comme créatrice d'autres inconvénients ; maintenant, l'école doit remédier aux inconvénients de l'informatique, c'est-à-dire apprendre aux enfants à lire ce mode de signalisation, à le dominer. Et les enfants, d'ailleurs, sont plus techniciens que nous, de ce mode de signalisation.

Cette mutation qui nous fait passer du livre à la télévision n'annule pas pour autant le reste, cela a toujours été en complémentarité : depuis que le monde est monde, on a toujours réparti les cultures en fonction de cela ; autrefois, on disait « les civilisations occidentales sont les civilisations du *fatum*, c'est-à-dire du « dit » ; si l'on prend les civilisations islamiques, ce sont des civilisations du *mektoub*. Autrement dit, chez nous le destin est dit, chez eux, c'est écrit. Sur le plan de l'artificialisation des souvenirs, il y a les archives, mais de la même façon — et on n'y pense pas assez, mais cela relève aussi de la déictique — il y a les populations à monuments : les événements principaux de l'histoire, même quand ils n'étaient pas écrits dans les annales, étaient généralement conservés par ce que l'on appelle les

monuments — *monumenta* veut dire les souvenirs. On avait là une inscription par des bâtiments qui ne relevaient pas de l'habitat, c'était bien de l'architecture, mais de l'architecture signalétique : cela ne faisait pas partie de la schématique, mais de la signalisation c'est-à-dire de la déictique ; une stèle funéraire ou un arc de triomphe ressortissent, non pas à la schématique, mais à la déictique, c'est-à-dire à la signalisation d'une quelconque information. Si, dans l'histoire des peuples, on faisait la part des monuments et des archives, on s'apercevrait que tout cela est complémentaire. On peut même aller au-delà : autrefois, quand on écrivait moins, on donnait dans un contrat sa parole, maintenant, on donne sa signature ; c'est un exemple encore de complémentarité de l'écrit et de l'oral. Cette complémentarité se manifeste souvent dans les livres : à une époque, les livres scolaires ne comportaient que du texte, maintenant, il y a des images, ce que l'on appelle des illustrations ; la part de l'illustration a grandi dans les cinquante dernières années dans les livres scolaires.

Ce rapport du texte et de l'illustration est un sujet passionnant ; or généralement, on ne prend pas conscience de la situation de ce problème particulier dans l'ensemble qui l'explique. Cette complémentarité montre que finalement tout n'est pas toujours parvenu au stade de l'écriture et que d'autre part, l'écriture, telle qu'on l'a conçue traditionnellement dans l'enseignement est, d'ores et déjà, par informatique interposée, dépassée.

C'est important de situer clairement l'écriture dans cet ensemble-là, ne fût-ce [120] que pour suggérer des pistes. La piste que je suis présentement est précisément ce que j'appelle le travail de la pensée.

L'écriture, sous quelque forme que ce soit, ergolinguistique ou plus généralement déictique, est de toute façon une artificialisation de l'information, c'est-à-dire au sens strict — comme recouplement des plans, du plan glossologique par le plan ergologique — un signal de signe ou, plus exactement, une artificialisation, c'est-à-dire un travail, de la pensée. Par voie de conséquence, puisqu'il s'agit d'artificialisation, que cette artificialisation nous fournit une efficacité plus grande par des moyens différents de ceux auxquels nous pourrions recourir spontanément, tout comme la voiture qui nous met au repos, pourquoi, dans le travail de la pensée, le fonctionnement s'opèrerait-il de la même manière que nous le ferions spontanément ? Un ordinateur ne pense pas comme nous, mais il n'empêche que, puisque c'est nous qui l'avons fabriqué, il pense quand même ou, plus exactement, il pousse la pensée infiniment plus loin que la nôtre. L'ordinateur, étant une artificialisation de la pensée, il nous donne par conséquent une efficacité infiniment supérieure et va là où nous ne pourrions même pas atteindre : c'est pour cela que maintenant on peut calculer ce qui se passe dans les étoiles sans pouvoir l'imaginer du tout. On arrive à des résultats qu'il aurait fallu, sans la

machine, des années-lumière pour obtenir. Cela ne veut pas dire que l'ordinateur est plus fort que nous, mais que l'homme est plus fort que lui-même au sens où il a les ressources pour se donner une efficacité que spontanément, c'est-à-dire naturellement, il n'a pas. Le robot, en somme, c'est nous : c'est-à-dire que nous sommes capables d'aller beaucoup plus loin grâce à cela, mais il n'existerait pas seul : il n'est que notre projection artificielle dans une activité dont il n'est pas lui-même responsable, mais que nous prenons, nous, en charge. Il est évident qu'il ne s'y prend pas comme nous, de même que le dentier ne fonctionne pas comme un maxillaire : on ne peut pas identifier la prothèse et le maxillaire ; il s'agit seulement d'arriver au même résultat, voire à un résultat meilleur. De la même façon, le robot n'est ni meilleur que nous ni pire, il pousse plus loin le travail, c'est-à-dire qu'il nous dispense les trois quarts du temps de penser : il est question de profiter de ce qu'il nous apporte ; le moindre homme est capable de dépasser le plus grand robot du point de vue de l'invention, mais non du point de vue de l'efficacité de l'effort fourni. Le robot va plus loin que nous, si bien que cela nous permet de réaliser un fonctionnement de la pensée que nous ne pouvons même pas imaginer : Leibniz le dit et appelait cela « la pensée aveugle » (*cogitatio caeca*) ; le robot a une pensée aveugle, mais une pensée quand même, c'est-à-dire que finalement il est le plus pur résultat de ce qui est la propriété de l'homme ; l'homme, de même qu'il peut artificialiser son langage dans l'écriture, peut, en artificialisant sa pensée, s'en dispenser, tout en en recueillant les fruits. Exactement comme il peut se déplacer sans marcher, il peut cueillir les fruits d'une pensée qu'il n'a jamais lui-même formulée. La pensée aveugle, [121] c'est cela. C'est pourquoi dire « Vive le robot ! » ou « À bas le robot ! » n'a pas beaucoup de sens, puisque le robot, c'est nous.

Il est évident que l'on pourrait, pour compléter cette réflexion, s'interroger sur la manière dont on écrit le français ; que dire sur les rapports des lettres, des caractères ? Nous distinguons, nous, dans la mesure où, dans le cabinet du neurologue, nous essayons d'analyser ce qui se passe, des axes et des faces. Ainsi opposons-nous les graphes aux lettres. Pour simplifier l'exemple, on les prend en script, telles b et p, d et q ; il s'agit de la même chose, mais dans des positions différentes : il faut donc ici distinguer ce qu'il y a de rapport, ce rapport que les malades nous jettent à la figure en permanence. Nous avons des lettres qui présentent des rapports que n'ont pas les phonèmes qu'elles représentent : entre q et d, il n'y a aucun rapport phonologique ; les aphasiques ne feront donc pas le rapport entre *q* et *d*, mais les atehniques auront des difficultés de cet ordre-là dans les agraphies ou les alexies. À la différence des aphasiques qui auront des difficultés d'écriture par rapport aux phonèmes représentés, les atehniques auront des difficultés

d'ordre technique : ils mélangeront là les graphes dans l'exemple choisi, il y a deux graphes, l et o, dont la combinatoire donne ici quatre lettres : p, b, d, q, donc les graphes et les lettres ne correspondent pas à la même chose : cela nous permet de voir chez les atechniques les rapports des graphes, et les rapports des lettres, et de distinguer les atechniques taxinomiques et les atechniques génératifs.

Voilà comment la méthode nous suggère des pistes de recherche qui, en général, s'avèrent fructueuses : lorsqu'elles ne le seront plus, c'est le modèle qu'il faudra abandonner pour en trouver un autre. Ce n'est donc pas de vérité absolue qu'il s'agit, mais d'un mode efficient d'observation ; de même que la couturière choisit les meilleurs ciseaux, on peut dire que, pour l'instant, ce sont nos ciseaux qui fonctionnent le mieux !

Pour compléter l'exposé, je vous dirai que, de la même façon que du point de vue de la rhétorique, il y a trois visées (la science, le mythe et le poème), sur le plan de la technique, il y a également trois visées du point de vue de l'industrie, à savoir : la visée empirique qui fait de l'ustensile, la visée magique qui fait du fétiche et la visée plastique qui fait de la figure. Dans l'écriture, c'est la même chose : l'écriture n'a rien d'original, elle ressortit déictiquement à un secteur beaucoup plus vaste d'industrie où elle répond aux trois visées ; c'est simplement parce que l'on a privilégié son trajet spécifique (à savoir, de véhiculer le langage) que l'on donne finalement à l'écriture un rôle particulier, mais l'écriture est, comme toute l'industrie, soumise à ces trois visées.

L'équivalent de la visée empirique qui fait de l'écriture un ustensile, c'est-à-dire un mode aussi commode que possible de transmettre le message écrit, est ce que l'on appelle l'usuel, tel le livre de poche qui a empiriquement pour fonction de livrer l'écrit le plus clairement, le plus brièvement, le moins cher possible. Cet usuel est au fond l'idéal du moi des éditions de poche !
[122]

Mais outre la visée empirique qui fait l'usuel, nous avons également la visée magique qui fait que l'écriture peut devenir non seulement un ustensile qui vous permet de diffuser le message au moindre coût, mais un moyen d'impressionner la galerie par la valeur de ce qu'on lui propose, ce qui donne ce que l'on appelait autrefois le grimoire ; les gens qui ne savaient pas lire avaient malgré tout un respect infini pour le message écrit. À l'époque où les gens ne lisaient pas, ils respectaient bien plus le livre ; et non seulement, ils le respectaient, mais le livre servait en plus à de nombreuses fins : au Moyen Âge, par exemple, les gens écoutaient le clergé leur raconter l'Évangile, la Bible... Mais ils avaient des évangélistes. Les femmes accouchaient au Moyen Âge en se les mettant sur le ventre. C'était une forme d'accouchement sans douleur ! Le respect qu'on avait pour ces textes de sorcellerie,

d'alchimie..., le respect du grimoire correspondait au respect d'une époque où on ne savait pas ce qu'était le livre.

La visée plastique existe également dans l'écriture ; chez nous, cela n'existe plus guère, mais cela a existé à une époque et existe encore, paraît-il beaucoup, en Chine, c'est la calligraphie, c'est-à-dire la belle écriture. Les Grecs disaient *ta grammata*, qui sont devenus les lettres, et en latin *litterae*, que l'on a traduit par littérature. Si c'est devenu la littérature, c'est parce que l'on n'écrivait que les textes jugés esthétiquement valables. Du même coup *ta grammata* voulaient dire les belles lettres. Et cela est resté à travers nos âges, un peu moins certes, mais nous avons encore les éditions des Belles Lettres. Elles correspondent aux calligrammes, où l'écriture se présente comme une valeur esthétique.

Autrefois, lorsqu'il y avait peu de gens qui écrivaient, être écrivain posait son homme ; alors qu'à présent, tout le monde écrit, ce qui pose un problème aux éditeurs, car cela ne s'écoule plus. On a changé d'époque, mais il n'empêche qu'à toute époque, on trouvera toujours l'usuel, le grimoire et la calligraphie. De même que la science a prévalu sur le mythe, l'empirique sur le magique, l'usuel a prévalu sur la calligraphie : la bibliothèque de gare l'a emporté sur la Bibliothèque comme celle d'Alexandrie ! C'est un rêve d'une autre époque, d'une autre culture, révolue, que de vouloir faire la Grande Bibliothèque ! Il s'agit d'inventer les formes de la civilisation dans laquelle nous entrons plutôt que de rester dans un passéisme terrible qui révère l'Antiquité. Parler d'une Grande Bibliothèque, à notre époque, c'est se faire de la culture une conception dépassée. Tout comme la moralité n'est plus celle des grand-mères, la culture, non plus ! La culture n'est plus le fait simplement des femmes du monde ; la culture n'est pas la tradition, nous en sommes en permanence responsables, ce qui ne veut pas dire qu'il faut mépriser le passé. Mais respecter le passé, c'est s'en servir, c'est-à-dire l'avoir suffisamment intégré pour pouvoir soi-même produire son temps.

[123]

QUATRIÈME LEÇON

THÉORIE DE LA PERSONNE

Après le langage et l'outil, je traiterai à présent de la personne. Et ce que je voudrais vous présenter, c'est une autre manière d'aborder ce problème, manière qui se voudrait plus conforme aux sciences humaines. Nous traiterons d'abord uniquement du plan III (théorie de la personne), et nous l'appliquerons ensuite à son recoupement avec le langage, non pas le langage comme tel ni non plus le langage comme écriture, mais le langage en tant que langue.

Je traiterai de la théorie de la personne en deux parties : « De l'espèce à la société » et « L'ambiguïté du *Dasein* ». Je traiterai de la question de la langue sous l'intitulé « Langue et civilisation », et j'y distinguerai également deux parties : « Dialogue et communication » et « La pensée sans penseur ».

VII

LA PERSONNE

1. DE L'ESPÈCE À LA SOCIÉTÉ

L'*homo politicus* (ou *politikos anthropos* d'Aristote) : je veux par là montrer que, sur ce plan comme sur les plans précédents, nous avons tout intérêt à mettre en relation ce qu'est l'homme avec ce qu'est l'animal, dont l'homme garde tous les caractères, tout en ayant, lui, la capacité de les dépasser dialectiquement. Autrement dit : la rupture ici avec la philosophie tient au fait que nous faisons du plan de l'être — de l'exister — un plan parfaitement analogue aux plans de la représentation et de l'activité. Nous rompons avec Aristote, Saint Thomas et Descartes, qui mettaient l'être au centre du monde. C'était autour de l'être, autour de l'ego (Descartes), autour de la substance (*hypokeimenon*) que s'organisaient les qualités. Les scolastiques opposaient la substance et les accidents ; l'être avait un rôle central.

Je m'expliquerai là-dessus ultérieurement. Il n'est pas question en effet de nier que l'être ait pu donner cette impression d'être fondamental, le reste n'étant qu'accidentel. Il y a une raison à cela, qu'il faut chercher dans le fait que si l'homme accède au signe, à l'outil et à la norme vers deux ans/deux ans et demi, il n'accède à la personne qu'à la puberté. Il y a, comme le dit Lacan, un délai entre la naissance naturelle et la naissance sociale, qui fait que nous n'acculturons l'être que par la participation à une société dans laquelle nous sommes certes nés, mais dans l'histoire de laquelle nous [124] sommes inscrits, or l'homme ne naît à la personne que lorsqu'il prend cette inscription à son compte et qu'il dit : « Maintenant, c'est moi ! »

D'où ce qu'il est convenu d'appeler « la crise d'adolescence », rupture qui fonde l'adolescent dans l'être et le fait émerger de la vie à l'histoire. Cela est vérifiable en toute civilisation, et même en termes de pratiques religieuses. Ainsi, si le baptême chrétien est l'inscription demandée par les parents, la confirmation est la prise en compte par le jeune de cette inscription à laquelle les parents l'ont soumis. Je ne nie pas ce délai entre d'une part la naissance biologique et d'autre part la naissance sociale, qui nous constitue comme personne, mais au point de vue du fonctionnement rationnel, délai ou pas, la personne « fonctionne » analogiquement comme le signe, comme l'outil, comme la norme.

Pour ce qui est par ailleurs de la perspective clinique, la théorie de la médiation s'y inscrit, non pas dans un but directement thérapeutique, mais pour essayer de théoriser l'acculturation de l'être, comme nous avons théorisé l'acculturation de la représentation et de l'activité. À l'origine, étant parti de

la neurologie, nous ne posons pas les questions de l'être, mais uniquement celles de l'aphasie. C'est donc par cette clinique du langage que nous avons commencé. Cette clinique nous a d'emblée posé des questions, et elle nous a obligé à accepter que le langage ne constitue pas un objet scientifique homogène. Le langage a un certain type de fonctionnement — glossologique — mais cela ne l'empêche pas de ressortir aussi à l'ergologie, science de l'outil et du travail, dans la mesure où nous sommes capables d'appareiller le langage, comme nous appareillons notre marche, mais au lieu de faire de la voiture, nous faisons de l'écriture. L'écriture est l'appareillage du langage. Elle ne peut dès lors pas ressortir à la même clinique que celle du langage lui-même. D'où ce que nous avons appelé les troubles de la lecture et de l'écriture, qui n'existent pas neurologiquement comme isolés, mais qui ressortissent tous à une technie.

Or nous faisons à présent un pas de plus. Nous nous sommes rendu compte que certains malades psychiatriques nous étaient simultanément présentés comme aphasiques. Et pourtant ils n'entraient dans aucune de nos catégories aphasologiques ! Ce qui nous a permis de découvrir que le langage comme langue — c'est-à-dire le langage comme approprié par la personne — est autre chose que le langage lui-même. Le fait de parler telle ou telle langue, c'est toujours du langage, il y a toujours une grammaticalité sous-jacente, mais ce n'est pas de la même langue qu'il s'agit. Ainsi, de même qu'il a fallu séparer l'écriture du langage, de même va-t-il falloir séparer la langue — c'est-à-dire l'appropriation que la personne fait de sa façon de parler — du langage lui-même. Nous y reviendrons ultérieurement. Ce que j'ai simplement voulu rappeler ici, c'est comment notre clinique, qui nous a obligé de poser la question du délire, nous a finalement poussé vers la psychiatrie. Là, nous avons trouvé enfin des malades qui témoignent d'autres troubles, qui se manifestent [125] linguistiquement, certes, mais pas seulement linguistiquement, non plus par des aphasies, mais par des délires.

Or je crois qu'on peut maintenant faire du délire une autre approche, à travers une perspective scientifique qui décortique la langue du langage. La langue, c'est bien du langage, mais le langage trouve son principe d'explication ailleurs que dans la langue, tandis que la langue trouve le sien dans l'appropriation que l'homme, en tant que personne, fait de son propre destin. Ainsi, la langue fait partie de ce mode ethnique d'analyse que l'homme fait de son espèce. Voilà pourquoi je parle de l'espèce et de la société. On a trop tendance à penser qu'on est tous de la même espèce, tous des anthropiens. Et il faut passer son temps à courir après notre identité profonde. Actuellement, on nous parle avec insistance des « droits de l'Homme », comme si l'homme était partout l'Homme ! On cherche tellement l'union, la communication, finalement la transparence, qu'on a tendance à nier ce qui précisément nous fait homme.

Procédons par analogie. Dans le langage, ce qui nous fait homme, ce n'est pas l'exactitude du dire. Il ne s'agit pas de faire de l'épicerie ou de la pharmacie, en disant : tel produit porte tel nom. En langage, aucun « produit » ne porte aucun nom. Tout est ambigu, tout est impropre, fondamentalement. Et le locuteur passe son temps à corriger l'impropriété ou le hors-sens qu'il a lui-même suscité. La dialectique, elle est là ! Cette contradiction, nous la vivons dans le savoir, nous la vivons dans l'activité. Les gens qui dans le savoir voudraient une précision telle que finalement tout ait un nom, cela ferait des épiciers ou Boileau, qui disait : « Il faut appeler un chat un chat ! » Si on appelle un chat un chat, on ne pense plus. Il n'y a plus de poètes, et nous sommes contraints à l'épicerie. De même, pour l'activité : l'homme n'est pas réductible à l'efficacité réelle dans la transformation qu'il fait du monde. S'il l'était, sa puissance serait proportionnelle à ses aptitudes naturelles, à l'instar de l'éléphant, qui ne fait pas ce que fait une puce. Si l'homme fait des choses qui sont hors de sa portée naturelle, c'est parce qu'il a inventé l'appareillage, c'est-à-dire l'outil. Et, de même que le signe est fondamentalement impropre, de même l'outil est fondamentalement loisir. C'est parce qu'il est loisir, capacité qu'a l'homme de ne rien faire, que vous pouvez vous déplacer sans bouger. Ce loisir est fondamental dans la dialectique que j'appelle la dialectique de l'art, c'est-à-dire la dialectique technico-industrielle, définitoire de l'outil.

Ce que je viens de dire vaut analogiquement : on ne peut plus définir sociologiquement l'homme par la capacité qu'il a de se serrer les coudes, par le fait qu'il rejoindrait tous les anthropiens, or on a toujours considéré la séparation comme une catastrophe : voyez la tour de Babel, voyez la conception qui déplore dans la variété des langues une dégradation de l'énergie. De même, au plan II, quand on envisage nos sociétés, on dit que ce sont des sociétés de production, on veut produire de plus en plus : le loisir est exclu ; d'où la catastrophe qu'est la disparition du travail. [126] Le chômage est une catastrophe internationale, parce qu'on a tellement eu l'habitude de privilégier le boulot, et jamais les loisirs, que finalement on s'affole quand on ne fait plus rien, et que les gens s'ennuient. À la retraite les gens meurent d'ennui et voyagent pour s'occuper. Alors qu'en réalité nous ne sommes pas faits pour le produit, mais pour le loisir. De même sommes-nous faits pour la pensée, c'est-à-dire le fait de ne pas coller à ce que nous disons. Et du point de vue de l'existence, on n'est pas fait pour coller à l'existence, on n'est pas fait pour coller à l'espèce ; l'animal, oui. Quand on parle du langage animal, voire de la langue animale — quand un dauphin de l'Atlantique rencontre une dauphine du Pacifique, ils se comprennent et tout se passe sans histoires. L'homme, par contre, n'a justement que des histoires, parce qu'il a inventé l'histoire : il a inventé les ruptures qu'il doit transcender. De même que nous sommes capables d'impropriété et de loisir, de même sommes-nous, du point

de vue de l'existence, capable de ce mode particulier d'analyse qu'est l'analyse ethnique (du grec « ethnos », racine indo-européenne du réfléchi). L'ethnique désigne l'être soi-même.

Ce n'est pas une catastrophe que de se séparer. C'est le fait de se poser la question : « Qui suis-je ? » Il s'agit de se constituer un soi, dont nous passerons notre temps à contester les réductions, pour essayer d'étendre à l'ensemble le bénéfice de ce à quoi nous avons émergé. Mais si le problème de la communication se pose pour l'homme, c'est parce que d'abord nous avons créé le fossé que nous avons à sauter. La dialectique, elle est là. C'est pour cela que je l'appelle dialectique « ethnico-politique ». Ethnos, l'ethnicité n'est pas un malheur, ce n'est pas le résultat d'une catastrophe, c'est le fruit d'une analyse. Et cette analyse, qui constitue pour nous l'émergence à l'ego, elle nous contraint en permanence à nous reposer la question de notre appartenance biologique à l'espèce, si bien que nous sommes perpétuellement entre ce vide intérieur, que nous appelons notre ego, notre moi, et cette appartenance à laquelle biologiquement nous ne pouvons rien, qui consiste à retrouver en nous, précisément, les frontières de l'anthropien.

Ici aussi, on a malheureusement tendance à occulter le vide et à privilégier le plein. Nous avons vu, sur le plan du langage, qu'on a tendance dans l'enseignement à favoriser non pas la réflexion, mais l'érudition. On veut que tout colle, on veut saisir les choses, on veut que tel mot veuille dire telle chose... À partir du moment où vous obligez les gens à dire « c'est cela », vous en faites des érudits, non penseurs. C'est la même chose sur le plan II. On ne parle que de productivité, mais pas de loisir, d'où le problème du chômage. Il en va de même sur le plan III. On ne parle que de communication et de convergence, mais on ne parle jamais de rupture. Cette capacité de rupture, cette *Spaltung*, c'est ce qui nous fait fondamentalement homme. La communication humaine consiste d'abord à prendre en compte le fait qu'on se sépare de l'autre, et qu'ensuite on se réconcilie. Nier dès le départ cette capacité de dire non, c'est nier l'ethnicité. À notre époque, on nous parle tellement d'œcuménisme [127] qu'on finit dans le confusionnisme le plus total ou alors on va du côté des intégristes. Mais on n'admet plus la différence.

Du point de vue politique, c'est pareil : les droits de l'homme, l'homme étant partout l'homme ; or ce n'est pas vrai : l'homme, c'est précisément celui qui peut dire à un autre homme : « Tu n'es pas comme moi ! » Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas ensuite qu'il transige ; oublier ceci aboutirait à... la Yougoslavie, l'ethnicité y devient « épuration ethnique », parce qu'on n'a plus l'occasion de manifester sa différence. Alors qu'avant on insistait sur la différence, on insiste à présent tellement sur la communication, comme sur la productivité, que finalement on ne sait plus où l'on en est et que, n'ayant plus d'ethnicité nulle part, on aboutit à des catastrophes comme en Yougoslavie. Au nom du principe ethnique, on dit : « Tu n'es pas comme moi ». Et c'est la

faute à notre société, qui ne pense qu'en « paquets » ; je ne vois pas à ce moment-là ce qui justifie notre existence comme hommes. Voilà pourquoi être un homme, c'est être *politicus*, c'est-à-dire capable de faire des communautés d'un autre ordre, des communautés sociales.

Ainsi, parti de la neurologie, nous avons été contraint, pour traiter des troubles de la personne, d'aller vers les psychiatres. Les malades traités en psychiatrie n'ont pas non plus « perdu la raison », car, bien que délirants, ils ne font pas de fautes de grammaire pour autant. Et pourtant ils ne sont pas compréhensibles. Il y a donc au niveau de la communication quelque chose d'autre qui se dit là. Mais vous voyez, à ce moment-là, la complication des choses. Peut-on encore séparer la neurologie d'un côté (le corps), et, de l'autre, la psychologie ou la psychiatrie (l'esprit) ? Si on conçoit les choses comme cela — le corps comme une sorte d'enveloppe (le *soma* en grec), et puis la psyché à l'intérieur —, il est certain que la psyché vue comme cela ne peut pas être objet de science.

Or tout concourt à prouver que cette capacité que nous avons de nous donner autre chose qu'un corps bestial tient à cette manière dont nous sommes constitués, qui fait que notre corps n'est pas un corps de veau, mais un corps d'homme. Ce n'est même pas un corps de chimpanzé, non seulement parce que nous avons un type de cortex infiniment plus complexe que le sien, mais surtout parce que nous pouvons très bien admettre le concept d'un seuil : à partir d'un certain niveau de complication corticale, on accède à un autre univers, à un autre mode de présence au monde. Cette présence au monde est une présence que nous appelons « rationnelle », c'est-à-dire que, du point de vue de notre être, comme du point de vue de notre représentation et de notre activité, nous sommes capables d'accéder à autre chose, qui est d'un ordre parfaitement abstrait, si bien que ce corps dont nous disposons comme l'animal, nous, nous en faisons autre chose. L'animal, comme nous, en fait du sujet, mais il y a un degré de complication. Si vous prenez les « corps » au sens le plus minéral du terme, ils sont certes « découpables », mais le découpé ne change rien à la [128] nature des choses, alors que, dès qu'il s'agit de végétal, le découpage tue. Dans le minéral, il n'y a pas d'in-dividu (en grec : *a-tomos*). Dès le monde végétal, il y a de l'individuation, c'est-à-dire qu'on est dans l'incapacité d'en séparer les éléments sans minéraliser, sans retourner à un règne inférieur. L'individuation est liée au végétal, mais l'animal, au-delà du végétal, a déjà ce qu'on appelle un corps, un soma. Le soma, au fond, n'est pas un donné spontané, c'est ce qui nous confère déjà une certaine unité de sujet. C'est ce qui fait qu'un mouton a deux yeux, quatre pattes, etc. Prenez un arbre, combien a-t-il de feuilles, de racines, etc. ? C'est indénombrable, car le végétal n'a pas accédé au corps, c'est-à-dire au sujet. Il n'y a corps que lorsqu'il y a un certain type d'organisation interne. Dès qu'il y a corps, on a déjà un embryon, non pas d'analyse, mais de sectorisation, en

précisant un dedans et un dehors. Seul l'animal a un dedans et un dehors. Le corps, c'est cela. Cette conception a même une importance médicale. Elle a conditionné la médecine pasteurienne. Qu'est-ce qui faisait qu'on était malade, puisque l'organisme était supposé aller bien ? On a dit : « Pasteur nous a délivrés de la génération spontanée ». Mais Pasteur nous a surtout embarqués dans une impasse, dans la mesure où on a cru que la maladie venait toujours de l'extérieur. S'il y avait une guerre avec l'organisme, c'est de l'extérieur que cela venait. Les virus, voilà les agresseurs. Tandis que, maintenant, on se rend bien compte que ce n'est pas par agression extérieure que le corps souffre, mais par non-défense. Tous les mécanismes immunologiques, cela compte. Il y a des gens qui sont malades non pas parce qu'on les agresse, mais parce qu'ils ne se défendent pas. Il y a là quelque chose de nouveau pour la médecine. Elle s'ouvre sur un autre univers, moins pasteurien que le premier. Celui-ci n'a pas perdu sa valeur, mais on va vers autre chose.

En fait le sujet (soma) est un seuil dont le franchissement nous permettra d'accéder à autre chose. Certains parlent du corps et de son environnement. Mais les deux sont la même chose. Vous avez l'environnement de votre corps. Quand un papillon est sur une rose, il n'est pas sur la même rose que vous. N'ayant pas le même corps que vous, il n'a pas le même environnement non plus. On ne peut rien réifier. Il n'y a rien de réel, sinon des rapports. Et cette manière de voir la chose vous permet de mieux comprendre que la médecine et la biologie traditionnelles ont aussi énoncé quelques sottises, dans la mesure où elles énumèrent des fonctions du corps : les fonctions digestives, les fonctions respiratoires, etc., et les fonctions génitales, or les fonctions génitales ne sont pas des fonctions comme les autres, puisqu'elles reproduisent la totalité des autres. Les fonctions génitales ont quelque chose de très particulier, qui tient à ce que notre sujet se trouve être sexué. Et il faut être deux pour en faire un. Il faut une liaison sexuelle pour que cela puisse déboucher sur une reproduction de l'espèce. De même que, dans le plan I, je vous ai parlé du symbole, qui est la liaison sérielle de l'indice et du sens ; et que vous avez, sur le [129] plan II, l'instrument, qui est la liaison sérielle du moyen et de la fin, de même, du point de vue de notre mode d'existence, il y a aussi quelque chose que nous partageons avec l'animal, à savoir : l'espèce, qui est exactement l'équivalent analogique de l'instrument et du symbole. L'espèce, ce n'est pas, comme pour Linné, une commodité descriptive. L'espèce est une fonction, c'est un traitement sériel du sujet. De même que le symbole est un traitement sériel de l'objet, que l'instrument est un traitement sériel du trajet, je crois que l'espèce est le traitement sériel du sujet. Il se trouve que dans S_1 , S_A et S_B , puisque nous sommes sexuellement différenciés, ensemble font S_2 . Et S_2 , S_3 , S_4 et S_5 : ce n'est jamais fini, c'est indéfini, parce que c'est mathématiquement d'ordre purement sériel.

Mais si vous acceptez de penser que cette sérialité, là encore, l'homme est capable de l'interrompre en choisissant de mettre en rapport de réciprocité analytique S_1 et S_2 , comme il l'a fait pour O_1 et O_2 , ainsi que pour T_1 et T_2 , alors cette relation réciproque de S_1 à S_2 conditionne l'interprétation qu'au niveau personnel — c'est-à-dire au niveau social — nous ferons de ce qui nous permet d'assurer le devenir de l'espèce, à savoir : la sexualité et son rapport avec une génitalité qui se trouve avec elle en relation nécessairement réciproque. Si nous avons raison de faire de l'immanence, comme disait Saussure, ou de ce qu'on appelle maintenant précisément la réciprocité, le principe de l'analyse dans le signe et dans l'outil, il n'y a pas de raison de n'en pas faire aussi le principe de l'analyse au moment du passage du sujet à la personne.

Qu'est-ce que la personne ? C'est une acculturation et de S_1 , et de S_2 , c'est-à-dire, à la fois de la sexualité par laquelle nous assurons le devenir de l'espèce, et de cette espèce même, dont nous créons sociologiquement le modèle. C'est pour cela que dans le signe nous parlons de signifiant et de signifié, dans l'outil, de fabricant et de fabriqué. Nous parlons ici — dans cet être de culture que nous substituons au simple sujet dont nous partageons la biologie avec l'animal — d'instituant et d'institué, qui sont pour nous les deux faces réciproques immanentes de l'institution (du latin *instituere* : « donner l'être »). L'homme accède à un être de culture par analyse et de sa sexualité et de sa génitalité. Appelons la sexualité *sexus*, et la génitalité *partus*. Nous sommes capables, par acculturation réciproque et du *sexus* et du *partus*, d'émerger à ce que j'appelle le *nexus* et le *munus* (*nexus* : le nœud, le lien ; *munus* : le service rendu).

Animalement, nous sommes capables d'accouplement sexuel. Mais culturellement, nous ne cessons d'abstraire cette appartenance sexuelle, que par ailleurs nous ne nions pas. Toute société a comme un de ses principes d'abstraire la sexualité. Aucune société n'admet la bestialité, n'admet la rencontre de fortune. C'est ce qu'on appelle traditionnellement le principe de l'inceste. L'inceste est à entendre ici en son sens exclusivement sociologique, sans le confondre avec ce qui s'y indique de prohibition et qui, à nos yeux, ressortit au plan axiologique. La prohibition [130] est une affaire de refoulement du désir, tandis que l'inceste dont nous parlons ici est une question de définition, de délimitation. Il n'y a pas en effet de rapport nécessaire entre la constitution dont vous disposez (plan III) et, d'autre part, les besoins qu'elle crée (plan IV). Pour faire la biologie de l'estomac, vous n'allez pas faire de la gastrologie en disant que vous n'aimez pas les bananes, etc. — c'est-à-dire, faire l'inventaire de vos nausées et de vos appétits. Les désirs que suscite l'estomac certes s'expliquent, mais l'estomac ne se réduit pas à l'inventaire de ses pulsions. C'est pareil pour la sexualité. C'est ce qui fait qu'on a toujours distingué, dans l'Église, la chasteté de la continence.

Quand on parle d'inceste, c'est une affaire de définition. L'inceste, au fond, veut dire le manque de chasteté, dont le principe repose finalement sur la différence entre le sexe social et le sexe biologique. Quelle que soit la moitié, comme dit Lévi-Strauss, moitié A, moitié B, vous aurez toujours des mâles et des femelles, parce que la sexualité est naturellement double, et que pour pouvoir être abstraite et culturellement contestée, il faut qu'elle soit au moins double — en fait, elle est toujours plus complexe. La société minimale, c'est une société avec deux moitiés tribales. De toute façon, ce qui fonde l'inceste, c'est que le sexe social n'est jamais le sexe biologique et que si vous n'épousez pas votre mère, votre fille, votre grand-mère, c'est parce qu'elles sont sociologiquement de même sexe. Inversement, si vous prenez quelqu'un dans l'autre moitié tribale, même s'il est de sexe biologique identique, il est sociologiquement d'un autre sexe que vous.

Vous comprenez d'où sort l'homosexualité. L'homosexualité est d'abord mal nommée, car l'homosexuel ne prend pas son frère et va, lui aussi, chercher ailleurs. Il faut par conséquent dissocier la sexualité de culture de la sexualité naturelle. La sexualité de culture fait que si vous appartenez à la moitié A, les mâles et les femelles de cette moitié sont réputés de même sexe. Si vous voulez devenir fécond, il faut donc aller chercher de l'autre côté, à la limite n'importe quel mâle, n'importe quelle femelle. Il est bien certain que c'est là de l'abstraction et que si vous voulez rester fécond, il vaudra mieux choisir quelqu'un qui naturellement est un peu différent de vous. Cela prouve que nous ne sommes jamais réduits à cette abstraction culturelle à laquelle nous émergeons, puisque nous sommes contraints par la nature de nous replonger dans une sexualité cette fois naturelle qui nous rendra féconds. Dans cette perception, l'homosexuel est quelqu'un qui est devenu tellement cultivé qu'il oublie le réinvestissement. Ceci n'est pas un jugement moral. Nous ne sommes pas sur le plan IV, mais sur le troisième : question de définition des relations, or la sexualité sociale n'est pas la sexualité naturelle. D'où l'inceste.

De même, la génitalité naturelle n'est pas la génitalité culturelle. Il y a longtemps que Freud a montré que, dans les civilisations, la génitalité n'est pas la paternité. Dans l'ancienne Grèce préhomérique, quand un enfant naissait (par le *tokos*), il n'était pas nécessairement socialement [131] reconnu (par le *gonos*). C'était le père qui, le prenant sur ses genoux, le reconnaissait comme appartenant à la cité (cf. la parenté entre *gonu* [genou] et *gonos* [naissance sociale]). Tout petit n'est pas nécessairement un fils. Même dans la Bible. Certes, les analystes ont beaucoup insisté sur le meurtre du père, mais on oublie le meurtre du fils. Ainsi l'histoire d'Abraham et d'Isaac. Le Tout-Puissant demande à Abraham de Lui sacrifier Isaac, enfant né dans sa vieillesse, son premier-né. Abraham n'a pas hésité. Heureusement l'ange a arrêté son bras ! Certes, tout cela est symbolique, mais cela voulait dire : pour

qu'Isaac devienne fils, il faut qu'il ne t'appartienne plus ; il faut que tu aies renoncé à lui, que tu aies accepté de tuer le fils. Le problème des parents est bien plus fréquent que celui des fils. C'est plutôt les pères ou les mères qui n'acceptent pas de tuer le fils ou la fille, qui veulent que cela reste toujours leur petit, qu'ils hyperprotègent. Mais il y a un moment de « renoncement » nécessaire dans la vie, et c'est cela qui est fondateur, qui est définitoire. Autrement dit : la paternité n'est pas la génitalité. C'est ce qui fait que l'éducation n'est pas l'élevage, et en particulier que le service rendu à l'autre ne consiste pas simplement à s'occuper du tout petit, à le laver, le faire marcher, etc., à le gaver. On ne peut pas restreindre ce type de rapport aux seuls hommes (mâles), si on veut que la génitalité s'acculture en paternité. Cette paternité n'est rien d'autre que l'invention de la division, non pas du travail, mais des services rendus. L'homme est capable dans le groupe de rendre des services : je te fais ton pain, tu me fais mes chaussures. Cette division du travail, dont parlait tant Durkheim, est valable depuis le début. Et ce que Freud enseigne sous le nom de paternité, c'est cela même. C'est pour cela que je préfère au terme de paternité le terme de *munus*, c'est-à-dire le service rendu.

Ce que l'homme a inventé, c'est celui avec qui on peut nouer des nœuds sociaux — c'est le pair —, en même temps que celui grâce auquel on peut rendre des services au groupe — c'est le père, c'est-à-dire le parent, qu'il soit père ou mère. L'invention de la personne, c'est le pair et le père. La personne, au-delà de la sexualité et de la génitalité, consiste à avoir élaboré les deux. C'est la vieille conception ethnologique de la famille : du parage et du lignage. Et les concepts analytiques d'inceste et de castration parlent de cette même chose, mais il ne faut pas les séparer. Il ne faut pas mettre d'un côté éros et de l'autre thanatos ou l'agressivité (cf. Adler). Il s'agit au contraire des deux faces de la même analyse. Freud et Adler avaient tous les deux raison, tous les deux avaient aperçu quelque chose qui ressortissait à une réalité abstraite d'analyse : inceste/castration, *nexus/munus*, pair/père. Cette analyse peut par ailleurs être poussée à son point culminant. Ainsi, le célibat religieux peut être considéré comme le passage à la limite de cette abstraction dont l'homme est capable, en séparant déjà le mariage de l'accouplement. Le mariage n'est pas une rencontre de fortune. Il n'est surtout pas l'accouplement. Certains poussent cette abstraction du *nexus* jusqu'à son point culminant : c'est le célibat religieux ; l'état [132] religieux, c'est le mariage mystique.

Sur l'autre face, dans le *munus*, nous situons cette capacité qu'a l'homme de pousser l'abstraction de l'élevage jusqu'à l'échange des services les plus abstraits, sans nécessaire rémunération. C'est la paternité : non pas l'état de pair, mais le ministère. Le *ministerium* désigne le fait de rendre service (*minus/minor* « plus petit », celui qui rend service). Le ministère

sacerdotal est de même le passage à la limite de cette paternité, au sens analytique du terme. Ainsi, d'un côté, l'état, et de l'autre, le ministère.

De même aussi, la question de l'être est concernée par la double Annonciation de l'Évangile. Marie répond à l'ange qu'elle « ne connaît pas d'homme », c'est-à-dire qu'elle fait confiance et qu'elle renonce précisément à la biologie de l'accouplement. Quant à Joseph, en renonçant à choisir le nom de son fils — l'ange apparu en songe lui a dit : « Tu l'appelleras Jésus » —, renonce à ce que l'enfant soit sociologiquement son fils. Si Marie et Joseph sont devenus comme couple *theotokos*, c'est parce qu'ils ont précisément renoncé à la totalité de ce qui fait la naissance humaine, et la biologie et la sociologie. Marie a renoncé au *tokos*, devenant *theotokos* ; Joseph a renoncé au *gonos*.

Pour le signe, ce qui fait la phonologie, c'est la pertinence, et ce qui fait la sémiologie, c'est la dénotation. Sur le plan de l'être, nous avons la même chose : d'un côté ce qui fait le pair, c'est la contribution au social — quand je suis membre de la cité, j'y contribue ; et, de l'autre côté, il y a la rémunération, c'est-à-dire que le *munus*, le service rendu, est normalement rétribué, rémunéré. Ainsi, le chômeur a des assistances, mais il n'a plus de rémunération.

Les deux faces — *nexus* et *munus* — ne peuvent être dissociées ni surtout hiérarchisées. Si Freud parle de « sexualité infantile », mais non de génitalité infantile, c'est sans doute qu'il pense que la sexualité précède la génitalité. Cela ressemble étrangement à Martinet, en linguistique, qui croit que la phonologie précède la sémiologie — comme si l'enfant commençait l'analyse du son avant celle du sens. En réalité, c'est d'une même analyse réciproque qu'il s'agit. Appliqué au plan de l'être, cela veut dire que ce qui se transforme à la puberté, c'est et la sexualité et la génitalité. Aucune des deux n'est anticipable par l'autre. Les deux sont définitives et du sujet et de la personne, dans la mesure où elles s'acculturent par l'inceste (*nexus*) et la castration (*munus*).

Dans notre société actuelle, nous avons d'une part, du côté du *munus*, une crise de l'emploi, et d'autre part, du côté du *nexus* et de la parité, une crise du mariage. Emploi et mariage sont les deux faces de la même institution, institué et instituant. La crise n'est pas morale, mais sociale. Dans un cas, c'est du rapport à l'autre dont il s'agit (parité), dans l'autre, de la relation à autrui (paternité). C'est ce que Sartre voulait dire lorsqu'il parlait de l'être et de l'être-pour. Être dans la relation à l'autre, c'est finalement cesser de se définir par le contenu de son propre sujet, pour se définir par [133] son statut et sa notabilité. C'est une forme de mort ou d'absence, car émerger à la personne, c'est émerger à l'abstraction ; la personne n'est jamais là où est le sujet. Je puis avoir une maison sans y être jamais ; ce qui n'empêche aucunement que ce soit mon domicile. Sur l'autre face, par contre, c'est une

question de dette (Sartre). Nous avons une dette à l'égard d'autrui. C'est cette dette — et non le bénéfice que nous tirons des choses — qui conditionne notre rapport social. Quand le père l'acquitte à l'égard de son fils, le fils n'a pas à la rembourser, car c'est la dette qui constitue la paternité du père.

C'est la mort et la dette qui, constituant les deux faces de la même personne, nous font sociaux. Capacité d'abstraction, qui détermine que, dans toute société, jamais la personne n'a les limites temporelles, spatiales ou de milieu, du sujet. La personne est toujours hors du temps, hors de l'espace et hors du milieu. Nous tendons vers une éternité, ubiquité, homogénéité sociale. C'est ce qui fait que jamais la personne n'apparaît ou ne disparaît avec le sujet. L'enfant est dans le désir du parent. Et partout il y a le rituel des « obsèques » (du latin *obsequia* : « cela continue »), cérémonie dans laquelle on dit : « Tu n'es pas mort ». Rite qui atteste que la personne n'est pas morte avec le sujet. En d'autres mots : l'éternité des croyants est déjà en germe dans la personne, à laquelle nous accédons par la société.

Nous désignons les deux faces ethniques par les termes d'ontologie et de déontologie. L'ontologie désigne le système de l'être que nous nous donnons dans l'instituant. La déontologie définit le devoir, le principe de devoir à l'égard d'autrui. Précisons qu'il s'agit du devoir sur le plan III, et non du droit sur le plan IV. Il faut en effet éviter à tout prix les fausses relations. Dans ce système qui coupe en quatre, non seulement le sujet n'est pas l'objet, mais également le langage n'est pas la langue ni le devoir le droit. Devoir et droit, légalité et légitimité, sont deux choses complètement différentes. Nous verrons que la liberté se situe sur le plan IV (celui de la norme), c'est-à-dire cette capacité que nous avons d'auto-contrôler notre désir. Le fait que par ailleurs la société codifie le droit, c'est-à-dire en fasse du devoir, est une affaire de sociologie, non d'axiologie. La société ne peut nous donner non la liberté, mais l'autonomie et l'indépendance.

2. L'AMBIGUÏTÉ DU DASEIN

Ainsi il y a, d'une part, le sujet, et le traitement naturel du sujet que représente la genèse (l'espèce) ; mais d'autre part, nous rencontrons la question de l'émergence humaine, par inceste et castration interposés, à cet être abstrait de culture qu'est l'institution, qui acculture et la sexualité et la génitalité, sans pour autant y renoncer. Ce qui veut dire qu'ici aussi il y a émergence à une dialectique. Émerger à l'inceste et à la castration n'empêche pas que nous restions naturels ; la sexualité et la génitalité doivent dès lors [134] s'inscrire dans la nature à laquelle nous n'avons pas cessé d'appartenir et ce par une sorte de phase inverse de la dialectique qui nous est constitutive. Autrement dit : nous sommes capables de nous dégager de la genèse pour émerger à un autre mode d'existence abstrait qu'est l'institution, mais celle-ci ne se manifeste performamment que réinvestie dans la nature, dont elle

fait de l'histoire et de la convention. De même que le réinvestissement du signe dans la représentation en fait de la rhétorique et de la pensée, de même que le réinvestissement industriel de l'outil transforme le monde et en fait du travail, de même, dans le plan de l'existence, le réinvestissement politique de la personne transforme le monde en histoire.

Pourtant, si nous sommes capables de nous dissocier de cette existence à laquelle nous participons comme l'animal, ce n'est pas pour parvenir à une essence. C'est cette erreur-là qui explique la révolte phénoménologique ou existentialiste. Trop de philosophes posaient une essence ou une substance face à l'existence. D'où la tiraient-ils ? Certes, le croyant pose Dieu à l'origine des choses, mais scientifiquement on ne peut faire comme si on ignorait la manière dont nous sommes amenés à poser l'essence. L'essence est un vide, vide de l'inceste et de la castration, qui nous confère une existence abstraite et que nous ne cessons de réinvestir conventionnellement dans l'existence, pour en faire ce que Lacan appelle de l'« insistance » (du latin : *insistere*). Nous sommes dedans. Nous sommes « embarqués » (Pascal). Ce sont là des parentés philosophiques de la théorie de la médiation : Heidegger, la phénoménologie, l'existentialisme en tant que révolution contre une philosophie trop essentialiste et transcendantale. Mais nier l'essence au profit d'un existentialisme est également une erreur. Nous ne sommes pas qu'existence. Nous sommes contestation de l'existence, ce qui peut, certes, donner l'illusion de l'essence, mais pour nous l'essence est aussi abstraite que la signification (plan I) qui ne se manifeste jamais que réinvestie dans la désignation. Et de même que la fabrication ne se manifeste jamais que dans la production (plan II), de même, l'essence — l'institution — ne se manifeste jamais que réinvestie dans la convention, et c'est cela qui fait l'histoire.

L'histoire est un conflit permanent. Ainsi, il ne s'agit plus de continuer à opposer indéfiniment une psychologie et une sociologie. La première est trop fréquemment envisagée comme une étude de l'individuel, la seconde comme une étude du collectif, or lorsque les psychologues parlent de la psyché, ce n'est plus le sujet qu'ils envisagent, mais déjà un peu notre personne. Et celle-ci est par rapport à la société ce que le signe est par rapport à la pensée ou l'outil par rapport au travail. La personne n'est ni individuelle ni collective. Elle est le fruit de la dialectique du singulier et de l'universel. Le conflit de l'histoire fait que nous ne cessons de dire : « je ne suis pas toi ! » et en même temps : « je négocie avec toi, ne fût-ce que pour que tu apprécies ma différence ! » Le conflit est praxiquement vécu, comme dirait Marx, au sein même de nos [135] communautés et de chacun d'entre nous. Chacun d'entre nous, à la fois, est personne et ne cesse pas d'être sujet. Nous participons de plusieurs types d'échanges à la fois : échanges de type métabolique, échanges de type environnemental — par exemple d'autres me transmettent la grippe —, qui sont échanges naturels, entre sujets ; enfin, échanges de

personne, c'est-à-dire échanges sociaux. Ces derniers se laissent envisager tous azimuts : échanges d'informations, de mots, de biens, de femmes, etc. On peut tout échanger. Et ce qui conditionne les échanges sociaux, c'est que l'homme seul accède à la capacité de se donner un lui-même singulier et fondé sur l'appropriation. Et tout comme seuls le non-sens ou l'impropriété du signe nous font penser, de même l'appropriation ou la propriété, par lesquelles nous singularisons notre existence sociale, nous ne cessons de les dégorger. Le problème du « veux-tu partager avec moi ? » ne se pose que parce que l'homme a inventé le concept de propriété au sens de « c'est à moi ! » C'est parce que nous nous approprions que nous sommes obligés de rendre. Donc double capacité à la fois de nous singulariser et de nous universaliser. L'histoire est une opposition du singulier et de l'universel. Dans cette perspective, on n'a que faire d'une science du psychisme individuel ou du psychisme collectif. La psychologie, traitant de la personne, est en réalité une sociologie clandestine. La sociologie, si elle est de type durkheimien, cherche désespérément une conscience de groupe : elle est alors une psychologie nostalgique. Si par contre elle se contente de compter et de faire des statistiques, c'est encore plus grave, car on ne pose plus la question de savoir ce qu'est un phénomène social. On s'imagine qu'il suffit de compter pour que le problème social soit posé.

Institution et convention, nous les portons perpétuellement en nous. C'est pourquoi je parle de « l'ambiguïté du *Dasein* ». On parle généralement de manière extrêmement ambiguë de la « situation », même Heidegger. En effet, si on ne sépare pas, comme nous le faisons, le sujet et la personne, on ne peut comprendre la dialectique. On continue au contraire à opposer l'individuel et le collectif ou bien — autre dérive — on pose des universaux *a priori*, comme le font Lévi-Strauss ou Chomsky : la variété des sociétés est un dosage divers des mêmes ingrédients. En réalité, il n'y a d'ingrédients nulle part, sinon comme résultats de nos négociations. Il y a des choses plus ou moins universelles, d'autres plus ou moins singulières, mais nous ne sommes jamais réductibles à ce où nous sommes, quand nous sommes et dans quoi nous sommes comme sujets.

Quant aux paramètres de la rhétorique et de l'industrie, nous les retrouvons également ici, sociologiquement, dans le cadre du réinvestissement conventionnel de cette institution que nous portons en nous. L'homme émerge institutionnellement à l'ego, et cet ego, il le réinvestit dans la situation naturelle, dans l'environnement dans lequel il est placé. L'ego est une pure abstraction, une irréductibilité qui n'est pas « le désert intérieur du moi », mais ce vide qui fait que nous ne coïncidons [136] jamais avec ce que nous sommes. Comme nous le verrons ultérieurement, c'est pourtant ce vide intérieur qui nous fait poser l'acte de foi, la conversion transcendantale, c'est-à-dire rendre à Dieu la responsabilité de ce vide que nous sommes en nous-

mêmes capables de créer. L'au-delà n'est pas en consolation de ce qu'on a raté sur terre. Dieu n'est pas le trop-plein qui serait réponse au vide de l'ego. Dieu ne peut combler, ayant été lui-même à l'origine de la capacité que nous avons de créer du vide en nous-mêmes. Dieu n'est pas un transcendantal, puisqu'il s'est fait Lui-même nature. Il s'est mis à notre portée pour nous dire : ce vide intérieur, qui te permet de chercher autre chose, éternellement tu le vivras, et tu le vivras sans souffrance, mais comme recherche permanente. Tu ne seras jamais comblé, car ce serait contradictoire avec ce qui te fait homme. Ce qui nous fait hommes, c'est d'avoir en nous créé le vide, c'est-à-dire l'appétit d'autre chose.

L'abstraction de l'ego, ce vide intérieur que l'homme se crée à l'égard de l'animal, nous ne cessons par ailleurs de le réinvestir, mais dans la réalité de l'échange. Et dans le moindre des échanges, nous retrouvons les paramètres du « moi », du « toi », du « il » et du « on ».

Cela veut dire que nous réinvestissons le vide de l'ego dans ce que nous pouvons vivre comme étant « ma petite affaire », comme étant « moi », mais également comme étant « toi », avec qui j'accepte d'échanger parce que je considère qu'on a quelque chose en commun, à savoir « toi », qui es celui à qui je confère la personne que je m'attribue ; également, comme étant « il », c'est-à-dire celui à qui « toi » et « moi » attribuons la personne dans le fait qu'on s'y réfère comme telle, « il », nécessairement absent, objet de la conversation de « moi » et de « toi » ; enfin comme étant « on », l'ambiance personnelle, c'est-à-dire le contraire de l'environnement, le social par excellence, le groupe en tant que vecteur de nos échanges. L'ego étant une pure abstraction, je ne mets pas de rapport particulier entre l'ego et le moi. Bien qu'appartenant à la même flexion latine — *ego* et *me* —, il n'y a pas lieu de privilégier le rapport ego/moi au détriment des rapports ego/toi, ego/il et ego/on. Si on veut faire de la sociologie, il faut considérer l'ensemble de ces rapports. Le « moi », le « toi », le « il » et le « on » constituent ensemble les paramètres d'investissement d'un seul et même ego abstrait.

Dès lors, investissement ambigu du Dasein, qui fait qu'en même temps que nous sommes, nous ne cessons d'être sujet et sommes déjà personne. C'est ce qui constitue l'histoire, qui se passe dans un devenir général de l'espèce auquel nous n'échappons pas : les catastrophes naturelles par exemple, mais qui, intervenant dans l'histoire, précisément deviennent événements, c'est-à-dire interprétés de manière « civilisée » et assumés par l'homme. Mais il en est de la convention comme de la rhétorique ou de la production : il y a des visées distinctes. Par exemple, nous savons qu'il n'est pas possible de vivre en société sans qu'il y ait une « droite » et une « gauche ». Il existe une parenté entre, d'une part, la droite et la gauche, et, d'autre part, la [137] science et le mythe (plan I) ou l'empirie et la magie (plan II). Comme l'histoire est une transformation d'un devenir — qui

passe — en une espèce d'éternité — où cela se récapitule — cette dernière devient le modèle du devenir, c'est-à-dire des choses qui passent. Comme le *Dasein* est ambigu, de deux choses l'une : c'est comme si nous étions dans deux trains. Ce que nous cherchons à faire, c'est à synchroniser les deux trains : ou on cherche à les faire marcher à la même vitesse ou au contraire on cherche à arrêter le train pour qu'on soit enfin dans l'absolu, dans le stable. Nous passons notre temps à rechercher une stabilité dont nous empêchons la survenue. Cette contradiction se vit de deux manières ou bien je dis : j'ai fait une petite société, mais elle a une visée universelle, c'est-à-dire que j'agis sur l'ethnie, pour en abattre les frontières trop particulières et l'étendre à l'humanité — c'est alors une politique de gauche, qui consiste à agir sur notre mode d'organisation locale pour essayer d'en étendre les frontières à l'humanité ; ou bien, au contraire, je dis : si vous voulez être un homme, faites comme nous ; on vous ouvre les bras, mais transformez-vous ; devenez comme nous sommes, c'est-à-dire des modèles d'humanité — c'est alors d'une politique de droite qu'il s'agit, qui consiste à agir sur le monde, pour le faire entrer chez nous par une sorte d'ésotérisme — au sens strict du terme —, qui ramène l'humanité de manière « colonialiste » et « impérialiste » dans ce que nous sommes. Comme cette double visée concerne l'ensemble des phénomènes sociaux, je parle ici de « politique anallactique » et de « politique synallactique ». La première est de droite, elle va à contre-courant, politique conservatrice et de la coutume. La seconde consiste à faire marcher les trains à la même vitesse et à rejoindre l'humanité en abattant ses propres frontières : politique perpétuellement en cours de remaniement de la constitution, politique non de coutume, mais de révolution.

Mais il y a une troisième visée sociale, visée endocentrique esthétique. Ici, l'usage se prend lui-même pour fin — exactement comme dans le poème, le message se prend lui-même pour modèle (plan I) ou que l'ouvrage se prend lui-même pour modèle dans l'œuvre plastique (plan II). Ici, au plan social, il s'agit des cérémonies, dans lesquelles toute société célèbre son être ensemble. C'est ce que j'appelle : la visée chorale ; ce qui est visé, ce n'est plus ni la préservation de la coutume ni le remaniement de la constitution, mais la cérémonie. N'importe quel type d'institution a ses cérémonies, depuis les défilés militaires — où les gens marchent au pas pour marcher au même pas — jusqu'aux kermesses. Les trois visées — anallactique, synallactique et chorale — sont visées distinctes d'une même politique.

Il est par ailleurs intéressant de remarquer qu'être personne ne nous empêche pas d'être sujet. Notre *Dasein* est toujours ambigu. Les vieux sociologues allemands avaient vu juste quand ils opposaient à la *Gemeinschaft*, la *Gesellschaft*. La *Gemeinschaft*, nous la partageons avec les animaux. Même les oies peuvent vivre en *Gemeinschaft*. La *Gesellschaft*, [138] par contre, n'est à la portée que de l'homme. Le fait d'émerger à la

Gesellschaft ne nous empêche pas d'appartenir toujours à la *Gemeinschaft*, ne nous empêche pas de rester sujet ni d'avoir un corps.

Marx avait vu juste quand il définissait l'histoire comme une praxis, c'est-à-dire comme quelque chose à quoi l'homme ne peut rien, puisque c'est pour lui définitoire. La praxis historique chez Marx vaut la découverte de l'inconscient chez Freud. Autrement dit, il y a une résistance. L'histoire, ce n'est pas l'historien qui la fait. Nous sommes des historiens. Chacun de nous, par son émergence à la personne, est, comme dirait Teilhard de Chardin, l'alpha et l'omega. C'est pour nous que les choses, les événements, le devenir doivent prendre sens. Le sens de l'histoire, c'est notre projection dans l'univers. Nous ne pouvons pas vivre l'univers sans le récapituler et, si nous sommes croyants, sans lui donner sens en Dieu. Cette récapitulation est d'abord le fruit de ce à quoi nous sommes capables d'accéder en passant de la *Gemeinschaft* — sans la quitter — à la *Gesellschaft* : en passant de ce que Marx appellerait le rapport de force à l'arbitrarité de la Loi.

Marx parlait toujours de « rapports de force », terme qu'il a été chercher dans la physique, or les échanges humains sont au-delà des rapports de force, bien que cela les suppose. Nous aboutissons à une autre conception de la loi, qui n'est plus simplement la loi physique, bien que la loi physique la conditionne, mais la Loi au sens le plus abstrait du terme. C'est presque la Loi dont parle Lacan, à ceci près que nous la coupons en quatre. Mais il a quand même vu juste, dans la mesure où l'homme ne ressortit pas à la physique des rapports de force, mais à l'historicisme d'une loi qui est arbitraire parce qu'elle porte en elle notre signature.

Nous passons notre temps à créer du singulier pour pouvoir l'échanger et fabriquer en permanence un universel toujours provisoire. Dialectique du singulier et de l'universel, qui fait que la personne n'est personne d'autre et en même temps essaie d'échanger avec tout le monde. C'est ce qui fait que nous essayons de nous donner des contours ; bien que cherchant au fond à être singuliers, nous cherchons à nous éterniser, nous cherchons à pratiquer l'ubiquité et l'homogénéité du milieu. La lutte des classes... ma « parité » ou instituant, c'est exactement le concept marxiste de classe — à condition de ne pas le réduire à la société industrielle. De l'autre côté, le ministère, c'est le concept de métier.

Quand Marx réduisait la lutte sociale à la lutte des classes, il n'envisageait que le cas particulier du rapport du capital et du travail. Mais sa pensée va infiniment plus loin. Il illustre cela par les exemples de la société industrielle, si bien que cela a été politiquement compris comme le principe d'une révolution liée au rapport social des classes, or mon concept de révolution va beaucoup plus loin. Dans la mesure où l'histoire suppose cette dialectique du singulier et de l'universel, à laquelle nous accédons socialement par la personne, l'histoire est un conflit permanent. On disait

autrefois que la nature a horreur du vide. Nous disons maintenant que la culture a horreur du plein, c'est-à-dire que ce que rationnellement nous introduisons dans le monde, [139], c'est le vide, le zéro, et c'est par là que nous l'identifions, que nous le segmentons et que nous le calculons. L'invention du zéro, c'est l'homme. Ce vide que nous impose la culture, fait que, finalement, il n'y a pas en histoire de période stable. Ce qui est permanent chez l'homme, c'est le conflit, c'est la différence, qu'on est contraint par destin de transcender en permanence. On ne cesse de se créer de l'inimitié. C'est tout autant aussi l'impropriété grammaticale du signe ou le loisir technique de l'outil, c'est-à-dire le fait de ne rien faire. Ici, sur le plan social, ce que l'homme invente, c'est l'hostilité. Les Romains définissaient le *civis* comme le contraire de l'*hostis*. C'est parce que on avait le même ennemi qu'on devenait concitoyens. On ne se ligue jamais que contre !

Je crois à la permanence nécessaire du conflit, à la permanence nécessaire de l'*hostis*. Si on ne se donne pas des points d'opposition, on ne peut pas non plus fédérer un peuple, C'est cela qui est passionnant à notre époque. On est en train de vivre une crise sociale, mais c'est une crise qui affecte la quasi-totalité de l'humanité. Une vraie sociologie, c'est d'abord une sociologie de la pagaille et du conflit, une sociologie non de la lutte pour la vie, mais de la lutte pour l'histoire.

[140]

LANGUE ET CIVILISATION

L'observation clinique du langage nous a contraint à séparer du langage lui-même (dont s'occupent les neurologues et dont les pathologies sont l'aphasie et la schizophasie) non seulement l'écriture, mais également la langue. Nous sommes les seuls à faire cela : nous dissociions la langue du langage. La plupart des gens refusent cette distinction, et cependant je leur dis : ce qui fait la langue, c'est la capacité qu'a l'homme de s'approprier le langage, comme il a la capacité aussi de s'approprier l'art ; ce qui donne lieu à ce que j'appelle le style (au sens de « style roman », « style gothique », etc.), or cette capacité qu'a l'homme de s'approprier le langage ne ressortit pas à la même modalité rationnelle que celle qui lui permet justement de verbaliser sa représentation par le signe. Ce dont il s'agit ici, c'est de la dialectique du singulier et de l'universel, c'est-à-dire de l'appropriation et en même temps de l'échange et de la communication. Cette dialectique-là ressortit non pas à la modalité rationnelle et logique du signe, mais à la modalité ethnico-politique de la personne. C'est pourquoi, pour étudier les troubles de la langue, et pour bien les autonomiser, il a fallu que nous nous tournions non plus vers les aphasies ou les schizophasies ni vers les schizotechnies ou les atechnies, mais vers la clinique psychiatrique des délires, aussitôt répartis en schizolalies et écholalies. Néanmoins, ces délires n'ont rien à voir avec des troubles du langage. Chez ces malades, en particulier chez les psychotiques, quel que soit leur type d'altération, et bien qu'ils soient ou complètement incompréhensibles ou difficilement compréhensibles, ce qui est altéré, ce n'est pas la grammaticalité, mais la communication. Certains poussent la singularité à un point tel qu'ils arrivent à une quasi-glossomanie, d'autres poussent la communication à un point tel qu'ils frisent la transparence, or la langue, en tant qu'elle ressortit à la clinique de la personne, peut être envisagée soit sous l'aspect d'une idiomatisation extrême (d'une idiotie, car l'*idiotès* grec désigne celui qui est particulier au point même de n'être plus communicable ou d'un idiolecte, comme disent les américains), soit inversement sous l'aspect d'une transparence extrême (d'une écholalie beaucoup plus fréquente, qui pousse au contraire ce sens de la communication jusqu'à une transparence telle qu'il n'y a plus rien de singulier ni d'original).

Mais ce qui m'intéresse, c'est que la construction du modèle de la [142] personne nous a d'abord obligé à envisager la personne comme l'acculturation à la fois de la sexualité et de la génitalité, dans ce que nous avons appelé la classe et le métier, le parage et le lignage, le *nexus* et le

munus. Et elle nous a obligé ensuite à tenir compte à la fois et du rapport à l'autre (que nous avons appelé l'instituant), et de la relation à autrui que nous avons appelée l'institué. Autrement dit, au-delà de cet être que nous tenons de notre nature, c'est-à-dire de notre biologie, et qui somatiquement s'appelle le sujet, nous sommes capables, en l'évidant doublement, de nous construire de la personne et donc d'émerger à la société, c'est-à-dire non plus à la vie ni aux rapports de force, mais à l'histoire, c'est-à-dire précisément à un mode d'existence où le temps, l'espace et le milieu se récapitulent. C'est ce qui nous permet de dissocier les troubles de l'instituant et les troubles de l'institué, les troubles du rapport à l'autre et les troubles de la relation à autrui, que j'appelle troubles de l'altération et de l'aliénation.

J'ai repris ici le vieux terme d'aliénation : un aliéné, c'était quelqu'un qui n'était plus, comme disait le droit romain, *compos sui*, c'est-à-dire qui n'était plus maître de lui-même. Celui qui ne dispose plus de lui-même appartient à autrui : il est aliéné, comme on dit « aliéner un bien », or l'aliénation désigne l'ensemble des troubles relatifs à la pathologie de l'institué — en gros : les psychoses —, tandis que l'altération, qui est rarement posée par les psychiatres, désigne les troubles du rapport à l'autre, troubles dans lesquels est en cause l'acculturation de la sexualité, et uniquement de la sexualité, non pas en tant que désir sexuel, mais en tant que participant de notre institution.

C'est pourquoi nous situons dans ces troubles du rapport à l'autre (ou de l'instituant) les perversions. On sait que les perversions sont liées, précisément, à la sexualité. Ainsi le fétichisme. Il n'y a pas de fétichisme animal. Pour qu'il y ait fétichisme, il faut avoir accédé à un type culturel de sexualité, dans lequel précisément la sexualité sociale n'est pas la sexualité naturelle, et où, par conséquent, coucher avec la chaussure ou le parapluie de celle dont on prétend avoir les faveurs, c'est exactement comme coucher avec elle, c'est-à-dire qu'on a, au niveau de la perversion, une acculturation de la sexualité telle que finalement l'être et ce qu'il possède sont définissables ensemble comme étant la sexualité sociale, et non pas seulement la sexualité naturelle.

Plutôt qu'une affaire de pénis, c'est fondamentalement une affaire de propriété. Ce qui implique que le voyeurisme ou l'exhibitionnisme sont pour nous, non pas une question de morale, mais d'abord une question de personne ou encore de pudeur qui, au fond, consiste à avoir la propriété de ce que je montre ou de ce que je ne montre pas. Autrement dit, un exhibitionniste ou un voyeur vous montre ce que vous ne devez pas voir ou cherche à voir ce que vous ne voulez pas lui montrer. C'est de toute façon une question de propriété. C'est pour cela que c'est aussi variable que [143] les civilisations, aussi variable que les sociétés : il y a des gens qui vous montrent plus facilement leur postérieur que leurs yeux. Tout dépend des civilisations. Par

conséquent, on ne peut pas lier la propriété du corps à un certain type d'organe qui a l'air de hanter les Européens. Dans cette différence de la sexualité naturelle et de la sexualité sociale, il y a beaucoup plus que ce qu'en disent généralement nos manuels de psychiatrie. D'un côté, nous avons les grandes psychoses comme troubles de l'institué, et de l'autre, les perversions comme troubles de l'instituant, qui sont fondamentalement liées à la propriété, c'est-à-dire à la sexualité sociale plutôt que simplement biologique. Que va chercher Don Juan ? Pas n'importe quelle femme, mais la femme du copain, la femme qui est, comme dit le droit romain, *in manu*, dans la main de l'autre, c'est-à-dire possédée. Autrement dit, ce n'est pas la femme qu'il cherche, mais la possession de l'autre... C'est une autre conception de la sexualité, sexualité acculturée, qui ne doit pas être confondue avec son préalable naturel. Il y a là une réduction européenne du culturel au naturel, qui fait que les perversions ont connu un mauvais sort dès le départ.

Perversions et psychoses sont, à mon avis, les troubles de l'inceste et de la castration, c'est-à-dire troubles de la personne en tant que rapport à l'autre (altération) et en tant que relation à autrui (aliénation).

En passant à présent à ce que j'appelle : « Langue et civilisation », nous n'allons pas quitter le sujet, car la langue n'est jamais que l'interférence du plan de la société (ou de la personne) sur le plan du signe. La langue est une question d'appropriation et de communication du signe. Évidemment, ce n'est qu'un petit exemple d'appropriation et de communication, puisque, comme le disent Lévi-Strauss et les ethnologues : « Échanger, c'est échanger des mots, des biens, des femmes, etc. » Disons que pour un linguiste, sociolinguistiquement et non pas glossologiquement —, car le langage n'est pas en cause, mais son appropriation sociologique, la sociolinguistique n'étant qu'un cas particulier de la sociologie —, la langue est tout de même un champ particulier d'échange, et donc de communication. C'est tellement vrai que, de même que la clinique neurologique s'est fondée sur l'aphasie pour aborder l'homme, ainsi la clinique psychiatrique traditionnelle s'est fondée sur le délire. La sociolinguistique de la langue permet aux psychiatres et psychologues qui nous fréquentent d'aborder les délires d'une manière plus affinée que la tradition ne le leur permettait. Il ne s'agit plus simplement de dire : « il y a le délire, puis il y a le délire lucide... » Il y a en fait beaucoup plus de formes de délire, beaucoup plus de variétés. C'est pourquoi une réflexion sur la langue ne peut que cliniquement nous rendre le service de nous permettre d'aborder le délire d'une manière plus scientifique et plus constructive.

Je parlerai, sous le titre général de « Langue et civilisation », successivement de « Dialogue et communication », et puis de « La pensée sans penseur ».

[144]

I. DIALOGUE ET COMMUNICATION

Comme je viens de l'indiquer, la sociolinguistique n'est qu'un chapitre de la sociologie. La sociolinguistique a pour objet le fait de transmettre par le langage de l'information. Mais on peut aussi se transmettre une information naturelle, c'est-à-dire une information qui ne soit pas déjà elle-même acculturée par le langage. Vous pouvez échanger des gestes, des cadeaux, vous pouvez échanger toutes sortes de choses, le langage n'étant alors qu'un des contenus, précisément, de notre échange. Il est même rare que la langue soit isolée comme telle. Prenez des occasions sociologiques d'échange, par exemple l'échange de coups, l'échange polémique (l'échange ne consiste pas simplement à donner une poignée de main à son voisin ou à lui donner la charité s'il fait la manche), or qu'échange-t-on dans les échanges polémiques ? On peut y échanger des coups, coups de poing par exemple. Mais on peut aussi outiller ou appareiller son poing. À ce moment-là, on se fabrique des armes, dont la facture ressortit pour nous au plan II : à l'art, c'est-à-dire à la dialectique technico-industrielle.

Mais vous pouvez également échanger des « engueulades », qui par exemple seront simplement des cris. Il n'empêche que ces cris ne sont pas n'importe lesquels. Regardez chez certains peuples, les cris de guerre. Ces cris étaient de la communication : on savait à qui ou à quelle tribu on avait à faire, chacune de ces tribus étant connue par son cri de guerre, mais ici, ce n'est pas à vrai dire de sociolinguistique qu'il s'agit, mais plus exactement de sémiotique. La sémiotique, c'est précisément un échange d'informations, mais un échange d'informations naturelles, c'est-à-dire : l'échange lui-même est culturel parce qu'il est socialisé, mais le contenu échangé reste naturel, non acculturé. Mais quand il s'agit d'échanger des mots : à ce moment-là la représentation n'est plus un cri, mais elle est elle-même acculturée en du langage. Ainsi, la sociolinguistique n'est qu'un sous-chapitre d'une sémiotique, qui est elle-même un chapitre d'une sociologie de l'échange d'informations. L'échange d'informations est infiniment plus vaste que l'échange d'informations sociolinguistiquement définies comme langue. Mais on ne peut pas traiter le problème de la langue sans l'avoir sémiotiquement inclus dans un ensemble plus vaste dont l'exemple que je viens de vous donner illustre précisément le rapport. Dans les combats homériques de l'Iliade, on peut voir que les combattants systématiquement consacrent une vingtaine de vers à s'insulter, pour passer ensuite aux coups. Entre les deux apparaît une formule constante, qui permet de passer de la période d'échange de mots (« ces armes à longue portée ») à la période d'échange de coups. Nous voyons qu'ici la sociolinguistique intervient dans un échange polémique beaucoup plus vaste et sémiotique.

[145] Autre exemple : l'échange médical, thérapeutique. Vous aviez, surtout il y a quelques décennies, des médecins qui vous disaient : « Pas la peine d'exposer votre cas. Taisez-vous ! ». Vous n'étiez plus qu'une chose dans leurs mains, chose qu'ils examinaient, mais qui n'avait pas droit à la parole, or il vaut mieux tomber sur un médecin un peu causant, qui prend le temps de parler de choses et d'autres, et qui surtout vous parle comme à un être humain avec lequel on a des échanges normaux. Par quoi je veux simplement indiquer que la plupart des échanges sont des échanges mixtes. Il en va de même de l'échange pédagogique qui peut être parole ou parole et projection de diapositives ou encore de la liturgie, qui peut être parole et gestuelle ; et même de l'échange séducteur qui passe par lettres et cadeaux.

Ainsi la sociolinguistique ou l'échange de mots, n'est pratiquement pas isolable : cela fait partie d'un ensemble plus vaste. Mais restreignons à présent l'observation à ce que l'on appelle, justement, les langues.

Que sont les langues ? Ou qu'est-ce qu'une langue ? Disons d'abord ce qu'elles ne sont pas, mais que pourtant certains linguistes s'imaginent qu'elles sont. Certains linguistes se sont mis, tels des botanistes, à classer et à compter les langues, se heurtant d'une part à des questions insolubles (par exemple : les dialectes sont-ils des langues ?) et opérant d'autre part des classements qu'on peut qualifier d'artificiels et de superficiels, en ce sens que la question fondamentale : « Qu'est-ce qu'une langue ? » n'est jamais posée. À titre d'exemple, on peut évoquer le classement en langues monosyllabiques, agglutinantes et flexionnelles (classement auquel se mêle par ailleurs une nuance évaluative), les langues flexionnelles étant facilement considérées comme les « meilleures » ou les « plus évoluées » ! Sans excès d'embarras, on passait alors à d'autres critères, par exemple géographiques, pour regrouper des langues exotiques (amérindiennes, noires, australiennes...).

Une autre classification n'est pas mieux fondée, celle qui prétend distinguer des langues vivantes et des langues mortes. Le français et le japonais sont déclarés langues vivantes, le latin et le grec, langues d'autant plus mortes qu'elles sont de moins en moins enseignées, mais de mon point de vue, ce qui définit la vie ou la mort d'une langue, ce sont les échanges que nous avons avec elle, or en France (et en Belgique), le grec, par exemple, est en pleine « vie » et n'en finit pas de mourir ! Le vocabulaire médical est plein de grec : une odontalgie, c'est pire qu'un mal de dents ! Ce qui confère au médecin une certaine autorité et le sépare du public ! J'ai souvenir d'un stagiaire en médecine qui avait cru faire savant en décrivant une aphasie en termes de « aménorrhée du langage » ! Évidemment, un truc comme ça, on ne s'en remet pas facilement ! On pourrait multiplier les exemples à l'envi de ces mots fabriqués plus ou moins du latin et du grec et qui traînent dans notre langue, par snobisme, mercantilisme ou à toute sorte d'autres fins. En d'autres

mots, la culture [146] classique persiste, et le grec et le latin non seulement ne sont pas morts, mais même économiquement font vivre...

Mais il y a encore plus grave : le linguiste André Martinet, par exemple, est convaincu que « le » français existe. Il entreprend de dresser « le » système phonologique « du » français. Comme s'il existait des phonèmes partagés par tout le monde ! Or cela n'est pas le cas. Parce qu'une langue est toujours un ensemble hétérogène et qu'elle ne se constitue que par rapport à une altérité extérieure. Cela se vérifie autant dans le temps que dans l'espace ou en termes de différence sociale. Pour la dimension temporelle, on nous dit : « le français est sorti du latin ! », mais quel jour ? Quand l'a-t-on baptisé ? Le latin n'a cessé de se transformer. On ne cessait de dire, probablement, autrement, mais sans s'en rendre compte ! Jusqu'à l'époque de Charlemagne, où l'on s'est rendu compte que ce qu'on parlait alors était différent du latin de Cicéron. C'est dû à Alcuin qui a imposé à l'école le latin classique. Du même coup on s'est aperçu que le latin parlé n'était plus celui de Cicéron. En réalité, le français et le latin sont nés le même jour, car ils sont nés de leur opposition mutuelle, à la renaissance carolingienne. Le français a comme date de naissance celle du latin, puisqu'il n'est devenu français que lorsque le latin s'est séparé de lui. Depuis, il n'a cessé d'évoluer. On vous dit que c'est du français depuis la Chanson de Roland et le Serment de Strasbourg, etc., et qu'aujourd'hui, c'est toujours du français : ce que je parle est aussi du français. Mais lisez la Chanson de Roland : vous verrez que ce n'est tout de même pas le même ! Mais entre les deux, on a tous les intermédiaires, et du moment qu'on a les intermédiaires, on dit : « C'est de la même langue qu'il s'agit ». Mais je vous défie de lire un texte du douzième siècle ! Le français, est-ce le mien, est-ce celui du douzième siècle ? Ce n'est ni l'un ni l'autre ! Mais puisqu'on le parle tout le temps, cela reste d'un bout à l'autre du français. Et selon que vous êtes pessimiste ou optimiste, vous envisagerez la manière dont vous parlez comme de l'archaïsme ou au contraire comme du néologisme décadent.

De même, du point de vue spatial. Quand les Romains nous ont envahis, on parlait latin à Paris, à Bourges, à Grenoble, etc., à Florence, et jusqu'à Rome. Quelle est alors la différence spatiale du français et de l'italien ? Si la chaîne était restée continue, on ne pourrait pas vous dire où cela commence, où cela finit. Mais il se trouve que Hugues Capet, chez nous, a tellement centralisé la France que le parisien s'est finalement répandu dans tout le pays. Si bien que le parler de Sologne, c'est du dialecte pour eux. Vous avez donc d'un côté le parisien, qui s'est répandu partout, ce qui a réduit les autres parlers à l'état soi-disant de dialectes et de patois.

Ensuite, vers le douzième siècle, est venu s'y heurter sur les Alpes l'italien (toscan). Le français et l'italien sont nés le jour où tous les deux sont entrés en conflit sur les Alpes. Mais tous les intermédiaires, dans la mesure où

ils persistaient, étaient du français aussi. Seulement la France est [147] tellement centralisée qu'elle a essayé de réunir ces différences-là : le dialecte, on l'a appelé patois. Au fond, il a fallu donner à tout le monde la honte de ce qu'on parlait, pour qu'on puisse parler comme à Paris.

Du point de vue social, enfin, c'est pareil. Quel rapport y a-t-il entre les gens du monde qui disent à une brave dame du seizième arrondissement : « Mes hommages, chère amie, etc. », et un gars qui dit : « Salut, p'tite tête ! » C'est du français, mais ce n'est pas le même français ! Dans un cas on vous dira : « C'est de l'argot ». Et dans l'autre : « C'est du français distingué ». Mais quelle est la différence ? En fait, tous les étages s'y trouvent, mais cela ne crée l'argot que lorsque cela vient à se rencontrer dans un salon du seizième où un gars vient casser le coffre-fort ! À ce moment-là, il y a des rencontres qui s'opèrent, et c'est cela qui crée de l'argot. Toutes ces différences sont des différences nées d'une confrontation surmontée.

Qu'est-ce dès lors qu'une langue ? C'est au fond un ensemble social d'acceptions entre lesquelles il n'y a ni diachroniquement ni diatopiquement ni diastratiquement, aucune solution de continuité.

Autrement dit, le français est l'ensemble de toutes les variantes entre le latin et ce qu'on parle maintenant ; c'est en même temps l'ensemble de toutes les variantes plus ou moins dialectales à l'intérieur de nos frontières actuelles jusqu'au flamand, allemand, italien, etc. ; et c'est encore, du point de vue des strates ou des couches sociales, l'ensemble des variantes sociales, qui peuvent d'ailleurs être très éloignées les unes des autres.

Cette manière de voir les choses vous montre qu'au fond une langue n'est pas un ensemble homogène. L'hétérogénéité est une chose importante du point de vue sociologique. On ne peut pas dire : « Le Français avec un grand F, c'est telle et telle chose. » Le français, c'est une masse de différences, entre lesquelles il y a moins de différences qu'au-delà des frontières : c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais alors vous me direz : « mais au-delà des frontières, ce n'est pas irrémédiable, la séparation ? » Eh bien non ! Et c'est ce qui fait, comme on le verra plus loin, qu'il faut, comme on dit, se traduire. Traduire, c'est justement essayer de franchir les différences. Mais les différences, nous les avons déjà à l'intérieur, et la moindre conversation est déjà une traduction.

Si vous ne dites pas : « Il y a des langues qu'on essaie ensuite, pour les classer, de mettre en rapport », alors vous comprendrez mieux ce qu'est cette dialectique du singulier et de l'universel. Cela veut dire qu'il en est du langage comme des biens, comme des femmes, etc. : à chaque fois, on tente de se les approprier, mais à chaque fois aussi il faut dégorger, il faut rendre, il faut communiquer, c'est-à-dire franchir la frontière qu'on s'est à soi-même donnée, car on ne peut pas se résigner à ces divergences, au risque de n'être plus compris de personne. Nous passons notre temps à créer des différences qu'il nous faut partager. Voilà la dialectique. On ne peut dès lors plus dire :

« Il y a du français, il y a de l'anglais, etc. ». On ne peut plus, non [148] plus, dire l'inverse, nier les différences au profit d'une commune identité. C'est pourtant ce que pratique la linguistique comparative, qui, à coup de correspondances entre langues différentes, s'évertue à retrouver ce qui les regroupe et à reconstituer, dans leur (pré)histoire, leur souche une et commune. C'était là une manière ingénieuse de nier l'histoire des langues sous prétexte de la faire. Les correspondances en effet (par exemple entre le latin *est*, le grec *esti*, le sanscrit *asti*, l'allemand *ist*, le français *est*, etc.) servent à démontrer que là où il y a apparemment des différences, il y a en réalité une profonde unité. On en arrive finalement à insinuer que, là où le commun des mortels croit que nous parlons des langues différentes, nous parlons en réalité la même langue, mais sans le savoir. De telles conceptions participent de ce que j'appelle un universalisme impérialisant.

A mes yeux, on ne peut plus parler d'une langue comme d'une réalité. Certes, une langue est une réalité descriptible, mais elle ne se constitue pas comme objet de science. Une langue, c'est un fourre-tout de différences, mais des différences entre lesquelles il y a une certaine tolérance, parce que toutes sont acceptées à la fois ou à peu près.

Le mot « accepté » est justement le mot fondamental en langue. Nous disons d'un mot qu'il est pris dans telle « acception ». Je réserve le terme de « sens » au plan glossologique ; pour le plan III, dont participe la langue, je parle d'« acception ». L'acception est précisément ce qui nous permet de tolérer un certain nombre de divergences. L'acceptabilité consiste en divergences tolérées. L'acception n'est donc pas le sens, mais précisément la variété admissible pour être compris dans une communauté.

Avec le passage du sens à l'acception, nous passons de la locution à l'interlocution. Le problème de l'interlocuteur n'a strictement rien à voir avec le problème du locuteur. Le locuteur, parce qu'il est capable d'émerger à l'impropriété du signe, est obligé de corriger cette impropriété pour essayer de dire quand même le monde qui se présente à lui, avec autant d'exactitude que possible. La dialectique glossologique est la dialectique logique de la grammaire et de la rhétorique.

En ce qui concerne l'acception, il ne s'agit plus de locution, mais d'interlocution. Il s'agit de savoir jusqu'où la différence que nous ne cessons d'instaurer peut rester recevable pour que l'autre l'accepte aussi. La dialectique à laquelle la langue participe est exclusivement la dialectique ethnico-politique de la personne. Il n'y a pas de doute que cette tendance à la divergence et à la singularité — à l'idiome ou à l'idiomatization en quelque sorte, c'est-à-dire au particularisme de langue — est absolument constante et constitue la base de la dialectique. Il est dès lors faux de dire que le langage a comme fonction de communiquer, car précisément nous ne cessons, comme pour l'ensemble des produits de nos échanges, de nous l'approprier, c'est-à-dire de l'idiomatizer — de l'« idiolecter », diraient les américains — pour être ensuite contraints précisément de le partager. Mais la singularisation

précède, si j'ose dire, le partage. Le partage n'est au fond que [149] l'autre phase dialectique de la performance, c'est-à-dire la phase d'investissement par laquelle on corrige les divergences que l'on a soi-même instituées. Ce double mouvement vous montre qu'au fond vous ne pouvez atteindre ni l'une ni l'autre ni l'idiomatisme parfaite ni non plus la communication totale.

Il n'y a pas d'idiolecte pur, pas de système pur. Prenez un français du 10^{ème} arrondissement de Paris. Eh bien, le français qu'il représente n'a rien de « pur ». Au contraire, c'est une pagaille de grammaticalités hétérogènes. Par exemple, il dit d'un côté : « j'aime, nous aimons, vous aimez », et de l'autre « je dis, nous disons, vous dites ». Ce n'est pas de la même règle qu'il s'agit. Autrement dit : les logiques grammaticales sont hétérogènes.

Le français est une pulvérisation de grammaires différentes, mais qui ont toutes en commun d'être acceptées par les mêmes interlocuteurs. Ce n'est pas parce que quelqu'un est tout seul que son idiolecte serait plus pur que le moindre des idiolectes représentés par la langue en chacun d'entre nous, mais d'autre part et à l'autre bout, il n'y a pas non plus de *koinè*, c'est-à-dire de langue commune, de langue à laquelle tout le monde accéderait et que nous aurions tous en partage commun. C'est l'utopie de l'esperanto et des langues dites universelles qui, visant à l'universalité, cessent d'être des langues. En effet, le concept de langue est un concept dialectique. C'est un équilibre toujours provisoire entre une tendance à la divergence, qui singularise et idiomatise, et une tendance à la convergence du communautaire, toujours susceptible d'être remanié et rediscuté.

Mais l'acception n'est pas seulement provisoire, elle est par ailleurs double. Rappelons-nous : la langue est appropriation de langage, mais le langage n'y intervient qu'au titre de contenu particulier. Ce qui est en cause, c'est la dialectique de la personne, sous son double aspect d'instituant et d'institué. Ce double aspect, tout le monde le sent vaguement, mais on ne l'a jamais théorisé. C'est pourquoi je dis que la langue est à la fois *parler* et *doxa*. Le parler concerne le fait qu'une langue suppose qu'on s'accorde, malgré les divergences, sur un certain nombre d'éléments qui nous permettent verbalement d'acculturer la représentation. Toute langue est parler, c'est-à-dire des manières historiquement particulières de grammaire et de dictionnaire. Mais il y a autre chose. Comme on dit, il faut aller dans le pays. L'enseignement des langues est un enseignement raté, puisque au fond, il faut aller dans le pays pour le compléter. Ce n'est pas seulement pour le compléter, c'est pour savoir à quoi les gens s'intéressent. Même quand vous parlez bien une langue étrangère, cela ne suffit pas. Il faut savoir en outre de quoi les gens du pays parlent. Autrement dit, parler, ce n'est pas simplement utiliser les mots d'une communauté, c'est aussi s'intéresser au même savoir, c'est-à-dire à l'ensemble de ce qu'on peut appeler des idées reçues, une *doxa*. Cette manière de voir nous fait comprendre que dans toute langue vous avez à

la fois une appropriation et un partage, et que ceux-ci portent aussi bien sur du mot que sur du savoir.

[150] Mais le concept d'appropriation fait à la fois figure et écran. Prenez le terme « nom propre ». Certains disent : il y a des noms propres et des noms communs. Changeux dit : « Il y a des malades qui perdent la mémoire des noms propres ». Certes, comme les cognitivistes, je crois au conditionnement cortical. Seulement, conditionnement de quoi ? Là, par exemple, ils disent : une amnésie des noms propres. Mais qu'est-ce qu'une amnésie, qu'est-ce que la mémoire ? Cela n'est pas clair neurologiquement parlant. D'autre part, qu'est-ce qu'un nom propre ? Un nom propre, c'est quand vous êtes tout ravi d'avoir votre premier enfant, que vous allez le déclarer à la mairie et que vous dites je l'appelle, X. Ici, c'est vous seul qui avez l'occasion de dénommer l'univers. C'est un nom propre, parce que c'est vous qui décidez de l'appeler comme cela. Mais quand un entrepreneur désigne un produit, il le baptise lui aussi. Vous pouvez généraliser : l'eau par exemple, c'est à nous, c'est français quand on le dit en français. Autrement dit, toute la langue est une appropriation, mais en général, toute appropriation est plus ou moins collective, et il est rare qu'on ait l'occasion précisément de dénommer les choses d'une manière exclusivement propre. Dans l'onomastique traditionnelle, ce qu'on appelle les noms propres, ce sont les noms qui désignent des lieux-dits, des familles ou des prénoms. Mais dites-vous bien que dans une langue tout est propre et tout est sale aussi, dans la mesure où c'est plus ou moins commun. Dans une langue, tout est à la fois propre et commun. Quand vous lisez dans les journaux la liste des prénoms des enfants nouveau-nés, chacun pourrait paraître original (et c'était bien l'intention des parents de singulariser la naissance), mais il se trouve qu'ils sont tous originaux de la même manière et deviennent finalement aussi des noms communs ! On ne peut donc pas opposer nom propre et nom commun. Même ces catégories-là n'existent pas comme telles.

Je ne suis pas contre l'usage des ordinateurs, mais on peut leur faire compter n'importe quoi, un peu comme dans la statistique. En France, il y a trois ou quatre ans, on a fait une statistique : « Les Français préfèrent-ils l'amour ou l'amitié ? » Il y a eu des pourcentages. Les mathématiciens étaient ravis, ils disaient : « Vous voyez, les sondages, cela donne des résultats. ». Je dis : « Oui, mais qu'est-ce que l'amour et qu'est-ce que l'amitié ? » On n'est pas plus renseigné. C'est pareil pour l'amnésie des noms propres. La différence, c'est que le cognitiviste croit savoir ce qu'est un nom propre, tandis que moi, je dis qu'il faut d'abord savoir de quoi on parle et ce qu'on compte. Tant que nous n'aurons pas défini nos données, nous perdons notre temps.

Ce que je viens de vous dire concernant les noms propres vaut aussi pour ce qu'on appelle les idées reçues ; non pas le parler, mais la *doxa*. J'emploie

ici le terme de proverbe, mais applicable à autre chose que simplement des cas comme : « Qui veut voyager loin, ménage sa monture ». Quand nous parlons, nous n'utilisons pas notre génie propre. Aucun de nous n'a de génie. On fait feu de tout bois, on ramasse tout ce qui traîne. Ce que nous [151] disons a toujours été dit par d'autres que nous, nous le reformulons et nous l'exploitons. Autrement dit, de même que tout est nom propre, de même tout est plus ou moins proverbe. En d'autres mots : on ne peut plus faire des catégories particulières de ce qui se trouve être, et dans le parler et dans la doxa, à la base même du parler que nous utilisons. Dans ce que nous disons, il y a toujours un brin de singularité, et il y a toujours aussi du partage de mot et de sens, c'est-à-dire d'acceptabilité.

Vu comme cela, le problème de la communication ne se pose plus de la même façon. Le problème de la dialectique du singulier et de l'universel, c'est-à-dire de la traduction, se pose autant dans le cas spectaculaire du français et de l'allemand, que dans celui du français de Paris et du patois de Sologne, que dans celui de la moindre de nos conversations. Ce qui fait défaut ici, c'est une théorie correcte de la traduction. C'est parce qu'on part de l'idée fautive que les langues existent. La langue devient une instance, or les instances (même les instances freudiennes) ne sont toujours que le produit de nos déchirures, si j'ose dire. La langue n'existe pas, il n'existe que des ensembles plus ou moins importants de divergences et de convergences. J'ai parlé de la nécessité de l'ennemi pour fabriquer du social. Il en va de même des langues. Ce qui fait les langues mutuellement étrangères, ce sont au fond les divergences non surmontées. Mais elles sont toujours surmontables quand même, par un effort de traduction, qui n'est jamais que l'exploitation d'une nécessité qui se trouve déjà dans la moindre conversation. Le problème de la traduction, vous le vivez en permanence, dans un ménage par exemple. D'où viennent les scènes de ménage, sinon d'erreurs de traduction ? Personne ne dit exactement ce que dit l'autre. Lorsque les mêmes mots sont dits, aucun des interlocuteurs ne les prend exactement comme les prend l'autre. C'est cela qu'il faut arriver à surmonter et à dépasser. Autrement dit, dès qu'il y a communauté humaine, vous avez à la fois la déchirure et le pansement. Le pansement n'est que la traduction, mais cette traduction ne peut pas se théoriser si l'on n'a pas déjà théorisé la conversation. Dans la moindre des conversations se pose le problème et de la langue et de la traduction.

Ainsi, le langage peut être envisagé comme contenu d'autres dialectiques, de la dialectique technico-industrielle ou de la dialectique ethnico-politique. Et ce que nous avons envisagé du traitement ethnico-politique du langage (plan I) — que j'appelle la langue —, nous pouvons l'envisager de même du traitement ethnico-politique de l'art (plan II) — que j'appelle le style — ou encore du traitement ethnico-politique de la norme éthico-morale (plan IV) — que j'appelle le code. Dans ce dernier cas, ce n'est

pas de morale qu'il s'agit, mais de sa codification. Autrement dit, le recouplement des trois autres plans par le plan III aboutit précisément à illustrer la même dialectique ethno-politique, soit par la langue, soit par le style, soit par le code. Ce n'est pas le code qui définit la moralité. Mais la moralité, en même [152] temps qu'elle fonde la légitimité au plan IV, se légalise dans les sociétés en code au plan III. C'est pour cela que je parlais des civilisations, en ce sens que l'analyse ethnique que nous faisons de notre appartenance à l'espèce fonde des civilisations, et ces civilisations se manifestent par une variété des codes, des styles, des langues. L'illustration que j'en ai proposée, portant sur du langage, se manifeste en de la langue. Mais j'aurais pu le faire tout autant en termes d'économie, d'échange de n'importe quoi. Autrement dit, on peut varier effectivement les illustrations. Si j'ai pris celle de la langue, c'est parce qu'elle est celle des cliniques neurologique et psychiatrique. Ainsi le modèle de la personne appliqué au délire nous a permis d'affiner la clinique du délire non seulement par la séparation du parler et de la doxa, mais également par la séparation des deux axes : d'un côté, l'axe taxinomique des identités ou des différences, de l'autre, l'axe génératif des unités et des contrastes.

Toute langue a deux axes : un axe *onomastique* et un axe *horistique*. Qu'est-ce à dire ? L'onomastique concerne la différence qui fait que nous disons « de l'eau » là où les anglais disent « *water* ». Chaque langue a une onomastique particulière. Cela n'implique pas sa grammaticalité qui, étant de langage, est là à tous les coups, mais il n'empêche qu'aucune langue n'a les mêmes grammaticalités et ce qui les différencie est justement ce que j'appelle « onomastique ». Mais il y a l'autre axe, que j'appelle « horistique » (du grec *horizein* : délimiter). Quand on parle, le message glossologiquement comporte à la fois du lexique (choix de sèmes) et du texte (organisation en mots). L'onomastique n'est pas le lexique, mais, sociologiquement, ce que le lexique a de singulier : ce qui fait que le lexique français n'est pas le lexique anglais. De même, ce que j'appelle l'horistique — la délimitation — désigne, non pas ce que le message comporte de texte, mais le fait que le plan n'est pas réductible au texte. Le plan du message n'est pas le texte. Le texte, quel qu'il soit glossologiquement, est toujours un ensemble syntaxiquement ordonné de mots, mais sociologiquement, la manière dont vous organisez l'ensemble du texte que vous livrez dans un article, une dissertation ou un livre, suppose que vous soyez capables de théoriser ce que l'on appelle plus généralement le récit.

Trop de linguistes essayent de passer directement de la linguistique à la théorie du récit. Le récit est la capacité qu'a l'homme d'ordonner ses messages de manière telle qu'ils puissent décrire de l'événement, les choses qui se passent, etc. Le récit n'a rien à voir avec le langage, mais avec le plan, c'est-à-dire qu'il appartient à cette appropriation du langage par la personne

qui en fait de l'onomastique et de l'horistique. C'est si vrai que précisément nous avons pu clarifier cliniquement le concept de récit par ce que nous livrent les psychotiques. On peut analyser le délire en termes non pas de texte, qui reste intact, mais de récit. Le « récit » ou « plan », désigne exactement ce que l'on appelle la composition, c'est-à-dire une récapitulation du dire. S'il y a dissertation, c'est parce que nous sommes histoire, non seulement locuteurs, mais aussi interlocuteurs. Et en tant qu'interlocuteurs, nous [153] avons nos manières de mots — l'onomastique —, et en même temps nous avons notre manière d'organiser notre dire ; c'est la composition. L'histoire, disons-nous, récapitule le temps. Qu'est-ce qu'une dissertation ? Il y a une introduction, des parties, une conclusion. Dans l'introduction, vous dites des choses de ce qui va venir ; dans la conclusion vous reprenez quelque chose de ce qui a été dit. De toute façon, c'est le serpent qui se mord la queue : vous ne sortez pas de la même chose à dire, c'est une récapitulation du dire, une composition. Le terme est certes ambigu : ne dit-on pas de personnes qui se disputent qu'elles peuvent arriver à composer, entrer en composition ? Néanmoins, c'est de la même réalité qu'il s'agit lorsqu'on parle d'une composition littéraire. Ne compose que la personne, non pas le locuteur, mais l'interlocuteur, c'est-à-dire celui qui est capable d'arbitrer les échanges, parce que, étant capable de se dissocier et de diverger, il est capable aussi de converger, de communiquer. J'insiste sur ce double sens de « composition », car je crois qu'il n'est pas gratuit.

La langue — c'est-à-dire le recouplement du dire par la personne — n'est ni une opacité telle que cela friserait la glossomanie du schizophrène ni non plus une transparence telle que cela friserait l'écholalie du paranoïaque. En fait, toute langue est la dialectique à la fois de l'idiome et de l'entretien, Il y a toujours une part de singularité et une part d'échange d'informations. Il n'y a pas de systèmes purs. Il n'est dès lors pas question de considérer qu'on puisse simplement les mettre en rapport. En fait il n'y a que du clivage, et celui-ci, à chaque moment historique, fabrique des instances toujours provisoires, toujours à remettre en cause. On ne peut donc pas faire une théorie de la traduction en disant : « Il y a des langues, il faut les traduire ». Cela n'est pas vrai ! La moindre des langues suppose, pour être langue, et à tous les niveaux, cette dialectique du singulier et de l'universel. Certes, si nous prenons « les langues » (français, anglais, etc.), les mêmes phénomènes se passent. Mais pourquoi privilégier les phénomènes en fonction du niveau auquel nous les saisissons ? Le phénomène ne change pas de mode de fonctionnement selon qu'on le saisit d'une manière macroscopique ou microscopique. Le problème de la traduction est parfaitement solidaire du phénomène de séparation, c'est-à-dire de dialectalisation. Toute langue est à la fois dialecte et traduction. Même les ingénieurs de la traduction automatique se sont rendu compte qu'un programme pour traduire de l'anglais en russe ne pouvait servir à traduire du

russe en anglais. Autrement dit, ils ont découvert le thème et la version. Ces mêmes ingénieurs ont fabriqué des moyens artificiels de traduction qui ressemblent étrangement aux bonnes vieilles recettes des jésuites. Quand on traduisait « César devait soumettre la Gaule », ils ne nous demandaient pas de mettre cela directement en latin, ils nous demandaient de le « tourner » de manière à pouvoir le traduire en latin. Il fallait dire : « La Gaule était devant être soumise à César » ou encore : « César disait, si cela eût été à bien à Rome (double datif), la Gaule être devant être soumise à lui [154] même ». C'est du mauvais français, mais qui permet de faire du bon latin ! Dans la traduction automatique, on se sert d'artifices du même genre...

Mais la vraie question est de savoir quels mécanismes président à ce qu'est traduire. Et ce ne sont malheureusement pas les linguistes qui y contribuent. Ainsi, un linguiste comme Roman Jakobson distingue traduction interlinguistique, intralinguistique et intersémiotique. Les deux dernières n'ont certainement rien à voir avec ce qu'est traduire. Il appelle « intersémiotique » le fait que vous pouvez serrer la main à celui à qui vous dites : « Bonjour, comment allez-vous ? ». Il y a ici mélange de parole et de sémiotique, c'est-à-dire davantage une espèce de complémentarité dans l'échange qu'une affaire de traduction. Jakobson appelle « traduction intralinguistique » le fait que « célibataire » veut dire « personne non-mariée », or ceci non plus n'est pas une affaire de traduction, mais d'exploitation de la polysémie du mot langagier (plan I). Glossologiquement, tout mot est polysémique, susceptible dès lors d'être toujours remplacé par d'autres mots. Par « traduction interlinguistique », enfin, Jakobson entend le passage de l'anglais au russe ou du français à l'allemand, etc. Ce n'est pas là une théorie sérieuse, qui exigerait que l'on rapporte le phénomène de la traduction à ce qui en pose la question, et qui est à la base de la moindre de nos conversations.

Ce qui est plus ennuyeux, c'est que dans la pratique tout semble avoir contribué à éliminer la *Spaltung*. S'il est vrai que la nature a horreur du vide et que la culture a horreur du plein, il est vrai aussi qu'on ne peut empêcher les gens d'essayer de pousser la performance à son point culminant. Ainsi, du point de vue du langage, on essaie de pousser l'érudition jusqu'au point de trouver un mot pour chaque chose qu'on a à dire. Autrement dit : on pratique l'érudition, ce qui nous dispense de penser. Sur le plan II, le loisir qu'est l'outil, au lieu de l'explorer comme tel, on essaie de le rendre tellement efficace qu'on augmente finalement la productivité au détriment même du loisir. On y cherche alors le plein de la consommation. Il en va de même sur le plan social. Au nom de la communication, on nie la singularité et l'idiomatisme, on nie l'ethnicité, qu'on prend pour un fléau. On nous parle par exemple de sectes religieuses, et, du point de vue politique, on nous parle de purification ethnique. Non pas que j'encourage ce genre de choses, il

n'empêche que, si cela devient un élément de crise, c'est parce qu'on n'admet plus la différence. On n'admet plus que cela se sépare, au nom d'une communication qui nous fond les uns dans les autres. On nous prend pour du sucre !

Du même coup, s'il n'y a plus de singularité dans l'univers, il ne reste que de soi-disant universaux ; ce n'est plus de l'État, c'est du tas ni plus ni moins. Parce que tout contribue à rechercher la fusion, on ne peut pas résoudre le problème de la traduction, car on nie ce qui le provoque, à savoir : la diversification. Si vous lisez Ferdinand de Saussure, quand il vous parle du [155] langage, il vous dit : « Il y a la langue et la parole ». Mais, à la fin de son *Cours de Linguistique Générale*, il reconnaît : « Il y a quand même des langues ». C'est bien embêtant qu'il y ait des langues ! Cela remonte à Babel. Et même, vous raconte-t-on sans sourciller, il y a une dégradation de l'énergie au fur et à mesure que les émigrations se sont opérées ; les gens, s'étant éloignés les uns des autres, ont fini par ne plus parler pareil. Saussure appelle cela « l'esprit de clocher », qui s'oppose, à ses yeux, à la force d'*intercourse*. Saussure défend la force d'*intercourse*, et rend l'esprit de clocher responsable de la différence des langues. Dans son esprit, le langage se passerait bien de la variété des langues. Ce n'est pas qu'il soit pour l'esperanto, mais, j'allais dire, presque ! Vous avez également tous les héritiers de Saussure.

À mon avis, toute conception ou théorie qui occulte le moment fondateur de la différence et de la segmentation passe à côté de la question de la traduction. Ce sont pourtant de telles conceptions qui inspirent la linguistique comparative. Comme je l'ai déjà indiqué, établir des lois de correspondance entre langues différentes — par exemple, montrer que le verbe français « tuer » correspond au verbe latin *tutare*, protéger, par le détour de l'action consistant à « éteindre » une flamme en la couvrant (*tutare ignem*) — c'est en substance affirmer que ce qui est différent est en réalité la même chose. C'est condamner l'« esprit de clocher », qui sépare. Même chose dans les théories informatiques. Ce qui différencie y est considéré comme du bruit, c'est parasite. Mais les langues ne sont que le produit d'interférences ! Même chose encore dans la tradition scolaire, où la divergence devient fautive... Tous veulent éliminer la différence, pourtant constitutive de la dialectique ethno-politique du singulier et de l'universel. Les ingénieurs l'éliminent, parce qu'ils y voient des parasites, les théoriciens des langues, parce qu'ils y voient de l'esprit de clocher, la tradition scolaire, parce qu'elle y voit des fautes. Prenons un exemple précis, qui illustrera du même coup la distinction entre langage et langue. On demande à l'écolier, dans le test de Wechsler, de dire ce qu'est une « espagnolette ». Réponse : « une petite espagnole » ! Réponse aussitôt jugée fautive ! Mais le censeur sait-il seulement ce qu'il mesure ? Mesure-t-il la capacité logique d'établir des rapports grammaticaux — et, de ce point de vue, l'espagnolette est à l'espagnole ce que la maisonnette est à la

maison — ou mesure-t-il le degré d'information dont l'enfant dispose par rapport à la langue du milieu qu'il fréquente ? Il faut à mon avis savoir ce qu'on mesure et ne pas mélanger des critères et des modalités rationnelles d'ordres différents.

2. LA PENSÉE SANS PENSEUR

Il faut aller encore plus loin, car non seulement la différence est condamnée d'une manière systématique par la pédagogie, mais on n'a pas non plus mesuré l'impact que pouvait avoir sur l'économie générale du [156] savoir cette capacité de faire de la différence, même si elle est jugée fautive. Vous connaissez le dicton : « le traducteur est un traître » (« *Traduttore, traditore* »). « Heureuse faute » que celle qui nous permet de dépasser nos propres compétences pour poser des problématiques auxquelles autrement nous n'aurions pas accès.

Prenons un exemple qui s'inscrit dans la tradition théologique. Dans Saint Paul, il y a un passage qui parle de « la foi sans les œuvres ». Quand Saint Jérôme a traduit le texte grec en latin, il a traduit : « *fides sine operibus* ». Mais le grec avait deux mots distincts pour le seul mot latin *sine* : *aneu* et *choris*. L'un (*aneu*) voulait dire « sans » au sens de « à l'exclusion de », l'autre (*choris*) « sans » au sens de « indépendamment de ». Si l'on dit des anges qu'ils sont des esprits « sans » corps (en grec : *aneu somatos*), c'est de sens exclusif qu'il s'agit : les anges n'ont pas de corps. Si je dis que je peux faire telle chose sans l'aide d'un autre, je veux dire que je le peux « indépendamment » (en grec : *choris*) de cette aide, qu'elle y soit ou qu'elle n'y soit pas. Saint Paul voulait dire : la foi *indépendamment* (*choris*) des œuvres. Pour lui, la foi n'excluait pas les œuvres. Mais il essayait de mettre à part la foi et les œuvres. Dans le texte grec, c'était limpide. Mais la traduction latine est devenue ambiguë.

Or Luther, à la Renaissance, a confronté la Vulgate latine avec le texte grec. Traduisant en langue allemande, il a tenté de prendre en compte la différence des deux mots grecs, en ajoutant dans le texte allemand le mot *allein* : « sans les œuvres seules » (« *ohne die Werke allein* »). Luther a été condamné par Rome pour avoir ajouté un mot au texte sacré !

Condamnation malheureuse, certes. Sans vouloir en faire, bien entendu, le seul déterminant du schisme, il n'empêche que la phrase en question a provoqué une insurrection dans l'Église. Il en est sorti une double pensée théologique, catholique et protestante, c'est-à-dire un enrichissement de la pensée théologique et philosophique. Ne voilà-t-il pas une erreur — heureuse faute — qui nous a fait penser ! En d'autres mots : notre désaccord nous a fait infiniment plus penser que ne l'aurait fait un accord venu trop tôt. C'est cela que j'appelle « la pensée sans penseur ».

Pensée théologique, qui n'est pas le fruit d'une vraie réflexion, mais d'une polémique. Combien de polémiques sont responsables de ce qu'elles apportent à la pensée de chacun des adversaires ? Le désaccord peut bénéficier à la pensée, même en l'absence de tout vrai penseur.

Les exemples sont légion, mais prenons celui, fameux, de la traduction par Saint Jean du verbe hébreu *dabar* qui désigne autant la parole que l'acte, de sorte que dans le *dabar* du Dieu de la pensée juive, il y a et le signe et le créateur. En traduisant par le grec *logos*, Saint Jean dénature la pensée juive en la mettant à la mode du temps, à l'instar du concept de « structure » chez nous, il y a quelques décennies. Bien que choisi surtout pour sa « rentabilité » immédiate, le concept de *logos* a néanmoins contribué à la réflexion : pensée sans penseur. [157]

Il en est de même de la théorie de la médiation qui, loin d'apporter la vérité, apporte surtout une autre manière de penser ni meilleure ni pire, mais qui, étant autre, vous enrichit de sa différence et des problèmes que celle-ci crée en vous. La vérité n'est pas quelque chose qui se recueille, mais quelque chose dont on est responsable. C'est pourquoi aussi il faut se donner un lieu de vérification, qui est pour nous une clinique expérimentale. Il s'agit ici de « vérifier » cliniquement si le théoriquement dicible éclaire ou si au contraire il crée des obscurités. Et si cette vérification clinique nous donne raison, cela ne veut pas dire qu'on possède la vérité, mais seulement qu'on dispose d'une clef un peu moins mauvaise pour ouvrir les cerveaux.

Je ne regrette pas d'avoir illustré la dialectique ethno-politique par l'historicisation du langage en langue. Il est plus amusant de parler de langue, c'est à dire d'échange d'informations, que d'échange de produits, de femmes, etc. Tout simplement parce que du point de vue de la culture occidentale, cela donne plus d'ouvertures intéressantes sur notre culture européenne.

Quand je parle de « pensée sans penseur », je parle d'un rapport qui a produit des rencontres auxquelles on n'avait point songé. La seule chose importante, c'est que les questions posées nous donnent envie de réfléchir et de pousser plus loin nos propres manières de « problématiser » les choses.

Certes, ce n'est pas très conforme à une pédagogie qui vise à soumettre votre compétence à des examens de « comices agricoles » et à voir si oui ou non vous êtes des « belles vaches primées ». Mais dans la mesure où j'aurai contribué à vous faire un peu réfléchir, vous comprendrez qu'à ce moment là on vous considère non pas comme des élèves en train d'être fabriqués, mais comme des humains ayant accès à la personne à part entière. Et à ce titre, vous êtes parfaitement responsables du savoir comme vous êtes responsables de l'économie belge ou française en achetant plus ou moins dans une grande surface. Tous, nous avons notre part de responsabilité dans le groupe auquel nous appartenons. Cela fait partie de notre rationalité au même titre que le signe, avec lequel trop de gens confondent la raison. La raison n'est pas que

le signe. Elle est beaucoup plus vaste que le signe, dans la mesure où notre main n'est pas une patte, et où la personne n'est pas sujet naturel. Je définis la personne au sens d'une entreprise : c'est une raison sociale.

Dans la prochaine leçon, nous aborderons, non plus la théorie du signe, de l'outil ou de la personne, mais la théorie de la norme (plan IV). Ensuite, nous reviendrons sur l'ensemble pour traiter du délai d'émergence à la personne chez l'enfant. Enfin, nous traiterons des problèmes de l'esthétique, et de la conversion transcendantale et des problèmes théologiques.

CINQUIÈME LEÇON

THÉORIE DE LA NORME

La théorie de la médiation est certes une théorie comme une autre, mais je voudrais que vous la viviez autrement que comme une doctrine opposable à d'autres doctrines. La théorie de la médiation a ceci de particulier qu'elle essaie de faire la synthèse et de fournir un moyen d'articuler, pour votre temps, le savoir. Il s'agit surtout d'un moyen d'envisager la problématique du temps et de substituer à l'idée de progrès le concept de problème, c'est-à-dire de projet (en grec : *problema*). Une société sans projet est une société morte.

« *Morale sans obligation ni sanction* » : ce n'est pas de moi, mais de Jean-Marie Guyau dans son « Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction », qu'a lue Nietzsche. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que la morale ne ressortit pas à une quelconque pression d'un surmoi, à une quelconque autorité extérieure à nous-mêmes, à un pouvoir exercé politiquement par la société ; la morale est essentiellement un mode d'analyse de notre propre désir. Certes, cette rationalité n'est pas autonome : elle ne se manifeste chez l'homme, si jeune soit-il, qu'encadrée par ce qu'on appelle un code. Mais ce code n'est jamais que la légalisation — au sens social, du plan III — d'une capacité que nous avons d'autocontrôler notre propre désir et qui nous rend complices de notre éducateur ou de notre gouvernant. Autrement dit, à la différence de l'animal que vous pouvez dresser, l'enfant, dès deux ans environ, quand il émerge à la liberté, cet enfant est éduicable et pas seulement dressable, parce qu'il porte alors en lui ce sens du bien et du mal qui n'a rien à voir avec l'environnement ni avec la coercition de ses éducateurs.

Comme vous le voyez, nous nous fondons sur la dissociation possible des plans III et IV, c'est-à-dire du plan de la loi et du plan de la règle, du plan de la société et du plan du droit. Et vous comprenez l'intérêt de cette manière profondément nietzschéenne de voir la morale. Mais vous savez le tour [160] que cela a joué à Nietzsche, qu'on a accusé d'immoralisme, or cet immoralisme dont on l'accusait quand il parlait de la volonté de puissance tenait à ce qu'il ne confondait pas la capacité qu'a l'homme d'exercer un pouvoir sur lui-même et la pression sociale qui le rend conformiste. J'ai repris cette idée nietzschéenne et nous allons en traiter maintenant de deux façons : nous parlerons d'abord du *nolo*, qui est un terme repris à Spinoza et fabriqué à partir du latin *nolle* : ne pas vouloir, et puis, nous traiterons de la *licence*.

IX

« MORALE SANS OBLIGATION NI SANCTION »

1. DU NOLOIR OU D'UN AUTRE PLAISIR

Je vous ai montré sur chacun des autres plans les capacités que nous partageons avec l'animal et comment nous nous en distinguons en les analysant humainement. Ainsi, la conscience (plan I), la conduite (plan II) et la condition (plan III) s'organisent-elles naturellement autour de la sensorialité et de la gnose, de la motricité et de la praxie, de la proprioception et de la somasie. En ce qui concerne les phénomènes de comportement (plan IV), nous partageons avec l'animal ce qu'on a appelé la *libido*. Nous prenons ce mot dans le sens le plus latin, qui désigne l'ensemble de ce qui vous pousse à vouloir, l'ensemble du désir. Nous ne l'entendons donc pas dans un sens particulièrement analytique ni dans un sens spécifiquement sexuel. Si vous lisez Saint Thomas, vous verrez que le libidinal n'a rien de proprement sexuel ; c'est simplement l'ensemble du désir.

En ce qui me concerne, je parle plutôt du *quod libet*, en latin : ce qui plaît. La différence entre l'animal et l'homme, c'est qu'à ce *quod libet* que nous partageons avec l'animal, nous sommes capables de substituer le *quod licet*, ce qui est permis, ce qui est autorisé, non pas par une autorité extérieure à nous-mêmes, mais par la capacité que nous avons de nous auto-contrôler.

Je vais donc vous parler du passage du *quod libet*, partagé avec l'animal, au *quod licet*, qui nous est propre. Ce passage est une invention proprement humaine. Il ne s'agit pas exactement d'accéder au sens du Bien et du Mal, car le mal a comme propriété de ne point exister. Comme le disent Aristote et Saint Thomas, il n'y a pas de mal : ce sont les systèmes dualistes, manichéistes, qui ont inventé le Mal. La pensée thomiste a toujours rejeté le mal ; il n'existe que le Bien, un plus ou moins grand bien. Plus précisément, ce dont il s'agit, c'est de la capacité qu'a l'homme d'accéder à un autre Bien.

Considérez l'organisme : il n'y a pas véritablement, à ce niveau, de terminaisons nerveuses douloureuses ; la douleur n'intervient que sur certaines terminaisons comme un feu rouge. Au fond, la douleur dans l'organisme, c'est une bonne chose. Au niveau naturel, nous sommes voués au plaisir, c'est-à-dire à la satisfaction animale de la libido. Cependant, nous pouvons accéder parfois à des plaisirs supérieurs, si bien que le plaisir [161] inférieur nous apparaît alors comme quelque chose d'un peu gâché. Mais la différence avec l'animal, c'est précisément que nous sommes capables d'accéder à un plaisir d'un autre ordre. Nous ne passons pas au sens du Bien et du Mal, nous passons à un plaisir auquel l'animal n'a pas accès. Cette

incapacité de fonder dans la nature l'idée de douleur fait de celle-ci un véritable accident, et personne ne recherche la douleur. On ne peut pas dire qu'on ait le sens du plaisir et le sens de la douleur ; quand le plaisir rate, cela donne de la douleur. Il s'agit ici non pas d'information, mais de mise en branle, d'émotion. L'émotion, cela nous déclenche ; nous cherchons tous un certain type de plaisir. Et de même que j'opposais la motricité à la praxie, j'oppose l'affect à la pulsion. Notez que je donne ici des sens préanalytiques.

Que sont les affects ? C'est une espèce de radar naturel, que l'on désigne du nom de tropisme au niveau végétal. C'est la gamme de toutes nos tonalités affectives de la plus agréable à la moins agréable. Neurologiquement, cette capacité peut venir à manquer, on parle alors d'apathies : on ne ressent rien, on n'a plus d'affect.

La pulsion est une gestaltisation de ces affects. L'homme et l'animal font de ces affects de la pulsion, de la même manière qu'ils font de la motricité de l'opération, autrement dit de la praxie.

La pulsion, c'est du projet. Au plan I, on partage avec l'animal la capacité de construire de l'objet, au plan II du trajet, au plan III du sujet par la somatisation de la proprioception ; au plan IV, nous faisons du projet par cette transformation des affects en pulsion. Cela leur donne une certaine direction. Quand on en manque, c'est de l'aboulie. Il y aurait la possibilité neurologique et clinique de saisir des cas d'apathie (c'est-à-dire de non-affect) où la boulie reste intacte, et inversement, des cas d'aboulie où les affects restent intacts : ceux qui en sont touchés ne sont pas capables de fuir la douleur qu'ils éprouvent. Il y a, par exemple, le cas de cette dame qui disait « cela me brûle » quand elle mettait la main sur son fer à repasser, mais elle l'y laissait jusqu'à ce que cela fume.

Venons-en maintenant au traitement naturel du projet. L'animal déjà exploite et traite le projet. Je vous ai parlé, sous le nom de symbole, du traitement naturel de l'objet, sous le nom d'instrument du traitement naturel du trajet, sous le nom d'espèce du traitement naturel du sujet (pour moi l'espèce n'est pas une commodité descriptive comme chez Linné, c'est une fonction). L'animal, comme nous, est capable d'un traitement naturel — donc sériel du point de vue du mode de fonctionnement — du projet : je parle ici de valeur. L'homme et, comme lui, l'animal sont capables de renoncer à un plaisir immédiat pour un plaisir moins immédiat, mais qui à ce moment-là rapporte davantage, satisfait davantage. La valeur, c'est le fait d'enfiler des projets, de lier P_1 à P_2 dans la mesure où P_1 est plus petit que P_2 et P_2 plus satisfaisant que P_1 ; c'est une liaison non plus de l'indice et du sens, non plus du moyen et de la fin, mais ici du prix et du bien (j'entends « bien » avec un b minuscule). Il s'agit d'une liaison sérielle : la satisfaction d'un [162] projet est sacrifiée à la satisfaction jugée plus importante d'un autre. C'est ce qui détermine l'effort, et l'effort animal. L'animal est capable d'effort ; pour

avoir plus, il est capable de souffrir un peu. Cet effort n'a rien de particulièrement humain, il peut être identifié à l'intérêt, au sens latin où *interest* veut dire qu'il y a de la distance, de la différence. On diffère la satisfaction pour en obtenir une plus grande, pour obtenir, comme dirait Marx, une plus-value. Le concept de plus-value n'est pas lié à l'échange ; ce concept de plus-value, d'intérêt, c'est ce qui nous meut : non seulement nous sommes ordonnés au projet, mais par intérêt interposé nous sommes capables d'effort. Cette valeur est ce que j'appelle *désir*.

Ainsi le désir (*desiderium* en latin) nous est commun à nous et à l'animal ; il consiste à ordonner ses satisfactions et en différer la plus importante, renonçant d'avance à celle qui pourrait la compromettre. Vous voyez que jusqu'ici j'ai essayé de placer des termes comme intérêt et désir dans l'animalité. C'est que trop fréquemment, quand on parle de morale, on confond avec ce terme-là toutes les restrictions, toutes les « abstinences », or mon propos est de vous montrer que l'abstinence est une forme de l'abstraction, elle est proprement humaine, elle n'a rien de particulièrement religieux. La religion n'est pas spécifiquement concernée dans la moralité. Elle ne ressortit pas à cette moralité stricte issue du jansénisme qui semble fonder la totalité du fonctionnement humain sur une abstinence qui est trop abstraite ; l'homme n'est pas fait pour la restriction. S'il la vise, c'est en vue d'un autre plaisir, de la même façon que sur le plan du signe vous ne vous contentez pas de l'abstraction, qui, en fait, vous permet de dire autrement l'univers que vous percevez, et donc de le concevoir.

De même ici, cette abstinence, ce noloir, c'est-à-dire ce « ne pas vouloir », cette nolonté, est pour nous fondamentale. Il y a quelque chose, dans notre nolonté, du refoulement freudien, mais le refoulement freudien, portant sur la totalité, a un impact plus vaste. Ce que Freud appelle l'inconscient, nous le coupons en quatre plans, alors qu'il n'en voit qu'un. Nous parlons, nous, d'implicite : l'homme est capable implicitement de lutter contre son percept d'une certaine manière, par ce qu'on peut appeler l'inconscient dans un sens plus strict et restreint que l'usage psychanalytique, de lutter par le loisir contre son efficacité, de lutter encore par cette espèce d'absence ou de mort du sujet dans la personne contre le *Dasein* trop prégnant qui l'insère dans son environnement et, au plan IV, contre la pulsion, par l'abstinence inhérente au noloir. Cette nolonté, qui a la figure de ce qu'un analyste appellerait l'inconscient, est donc un des aspects de l'implicite.

Sur le plan du comportement, c'est elle qui nous fait homme. L'animal n'est pas capable d'émerger au noloir. Celui-ci crée en nous une abstinence qui ne se réduit pas à la satisfaction différée, mais implique un refus de la jouissance. Et ce refus ne constitue pas pour l'homme une espèce d'impuissance, mais la voie d'accès à un autre plaisir. Trop souvent les gens jugent la morale et l'abstinence qu'elle implique comme étant une affaire de

[163] pauvres types, d'impuissants, mais les vrais impuissants sont ceux qui n'ont pas de contrôle de leurs propres désirs. En ce sens, les vrais impuissants sexuels sont ceux qui couchent tout le temps. C'est une impuissance à l'égard de soi-même. À mon avis, ce qui nous fait homme, c'est, sur le plan du vouloir, l'abstinence, qui ne nous abstient pas de tout, mais qui fait que tout est mesuré. C'est la quatrième figure de l'abstraction que nous avons déjà envisagée trois fois. La raison, nous l'avons vu, c'est l'abstraction. Et nous l'avons abordée sur le plan de la personne, comme raison sociale ; sur notre plan IV, la raison se fait rationnement. On imagine trop la société comme une société de gavage, de surconsommation ; or si on veut que la société soit une société d'hommes, il faut que cela soit une société de gens qui s'auto-rationnent.

On ne peut pas confondre la loi (plan III) et la règle (plan IV). La règle, c'est ce qui, chez l'homme, gouverne son désir et y introduit un auto-rationnement, une prohibition (vous remarquerez que je ne parle pas d'inhibition, qui, elle, est pathologique). La prohibition n'est pas nécessairement le fait d'autrui, d'un pouvoir extérieur à nous-mêmes ; le principe de la prohibition, nous le portons en nous. C'est pourquoi il est nécessaire de corriger ce que Lévi-Strauss et d'autres, dans la perspective de l'anthropologie structurale, ont dit de l'inceste. Ils parlent de la prohibition de l'inceste. Mais l'inceste n'est pas une question de prohibition, de rationnement, c'est une question de raison sociale, de définition (au sens latin), de délimitation, qui fait que la sexualité sociale n'est pas la sexualité biologique. L'homme délimite sa sexualité comme sa génitalité. La prohibition, elle, porte sur le désir. Il faut distinguer les deux questions, car une fois que l'inceste est défini, c'est-à-dire que la sexualité se trouve socialement définie, le problème moral du respect de l'inceste reste posé. Il est des gens qui se rationnent et d'autres qui ne se rationnent pas. Et ce rationnement porte aussi bien sur le désir alimentaire que sur le désir sexuel. En d'autres mots, le contrôle de la vie sexuelle n'est pas du même ordre que cette définition sociale de la sexualité qu'est l'inceste. Vous voyez ainsi l'intérêt de ne pas confondre les plans III et IV. Bien sûr, dans la réalité, tous les plans interfèrent et se confondent, mais il y a lieu de les distinguer théoriquement dès lors qu'il est cliniquement possible de dissocier des troubles de l'abstinence ou de la prohibition, c'est-à-dire du rationnement, des troubles de la raison sociale, c'est-à-dire de la personne ou de la personnalité.

J'ai essayé, dans les étapes antérieures, de vous montrer la différence que nous faisons entre le langage et la langue, qui est une appropriation du langage et ressortit à la sociolinguistique, qui n'est qu'un chapitre de la sociologie. De la même façon, j'ai distingué l'art et le style, qui désigne la manière dont l'art est approprié par la société. Je distinguerai maintenant le droit et le code. Le droit se fonde sur la capacité d'auto-contrôler notre désir,

mais il n'est jamais vécu comme tel. De même qu'on ne parle jamais [164] humain, mais toujours dans une langue, de même que l'art se présente dans des styles, de même le droit ne se manifeste que dans des codes. Langues, styles, codes renvoient à la manière de s'approprier le signe, l'outil et la norme ; c'est le recouplement par le plan III de la totalité des autres.

La morale n'existe donc pas en soi, mais sous forme de codes. C'est en ce sens-là que Pascal disait : « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». Il en concluait que la moralité était quelque chose d'illusoire ; or il y a là une erreur profonde, car le droit n'est pas le code, qui n'en est jamais que la socialisation. Dans les universités, ce qu'on appelle le droit, c'est le droit codifié, celui des juristes, qui, en moralistes qui s'ignorent, ne mettent presque jamais en cause la raison de la moralité, sa spécificité culturelle, ce qu'elle a de spécifiquement humain (le raisonnement). Un des rares à échapper à cette confusion est Hans Kelsen avec sa tentative d'élaborer une théorie pure du droit, dans laquelle il fut aidé par le « génie » de la langue allemande qui distingue différents auxiliaires de mode tels que *dürfen*, *können*, *müssen*, etc. Il faut bien saisir, concernant le désir humain, ce qu'il a d'animal pour bien faire apparaître que l'humain introduit du rien, du zéro, de la négativité. Il introduit, au cœur de la libido, de l'abstinence, qui instaure la dialectique éthico-morale de la réglementation et de l'habilitation (nous avons parlé de la dialectique logico-rhétorique, de la dialectique technico-industrielle et de la dialectique ethnico-politique, qui nous singularise et qui en même temps nous oblige à la communication, dialectique de l'institution et de la convention). Et cette réglementation, bien entendu, peut et doit se codifier. C'est ce qui explique que Freud était embarrassé avec la notion de surmoi, qui était opérante, au titre de la codification, pour les névroses, mais pas pour les psychoses, or vous savez très bien, cliniquement, que les névroses ou les psychopathies ont des retombées psychotiques et inversement : ce qui se donne à voir est parfois en contradiction avec l'étiologie que l'on suppose, Freud l'avait bien repéré et cela l'a conduit à distinguer *Verdrängung* et *Urverdrängung*. Je pense qu'il cherchait à différencier ce que nous avons essayé de définir comme étant la double capacité de l'homme d'analyser son propre désir, et en même temps d'en soumettre l'analyse à une loi qui l'inscrit dans un code.

La dialectique éthico-morale suppose donc d'abord une phase éthique, celle de la renonciation, de l'abstinence, de la non-consommation. Certes, l'homme passe son temps à se satisfaire quand même, malgré les interdits. Mais les interdits sont d'ordre éthique, au sens grec. Le plaisir humain est un plaisir refréné, qui passe par une abstraction et nous fait ainsi accéder à autre chose que les satisfactions immédiates. Il ne s'agit pas de se torturer et de jouer à l'ascète, mais de respecter en nous cette capacité que nous avons de nous contrôler. L'éthique nous contraint par conséquent à soumettre notre

désir à une quelconque abstinence. Quant à la morale, elle va, pour moi, dans le sens du plaisir, c'est le moyen de se satisfaire dans le respect des règles. Il n'y [165] a, par conséquent, de morale qu'hédoniste. Nous avons vu comment la rhétorique nous permet de dire le monde malgré l'impropriété qu'instaure la signification et comment l'industrie essaye de corriger les excès du loisir qu'implique la technique pour le rendre de plus en plus efficace et aboutir au produit. Je vous ai montré également qu'au niveau ethnico-politique, nous passons notre temps à corriger politiquement les excès de la singularité que nous créons ethniquement. Nous tentons ainsi de retrouver une communication parfaite, qui est hors de portée. La communication se présente comme la correction politique de cette singularisation ethnique. Sur le plan de la norme, on a affaire à la même dialectique : il n'y a pas de réglementation éthique sans l'habilitation morale qui nous donne la possibilité de nous satisfaire. Vous ne pouvez pas renoncer à tout, vous pouvez simplement, du point de vue moral, vous satisfaire dans le respect des règles, à ne pas confondre avec les lois.

Pour ce qui est des faces, nous avons vu comment la personne articulait l'instituant et l'institué (qui analysent respectivement la sexualité et la génitalité). De façon analogue la dialectique éthico-morale, de réglementation et d'habilitation, porte sur les deux faces du désir. Celui-ci est le lien qui s'établit naturellement, et donc déjà chez l'animal, entre un prix et un bien, autrement dit entre une satisfaction à laquelle on renonce pour l'avènement d'une autre. Ce lien du prix et du bien s'analyse sous le nom de réglementant et de réglementé. L'éthique nous impose la double analyse et du prix et du bien.

L'analyse du prix est ce que j'appelle l'*expiation*, l'analyse du bien ce que j'appelle la *restriction*. J'attire d'abord votre attention sur l'expiation. J'ai pris exprès des termes qui traînent dans la littérature moralisante, d'abord pour inquiéter un peu le public, et d'autre part parce que je les crois profondément vérifiables. Expiation : il y a un rapport en latin entre *pius* et *pignus* (la garantie, le garant). Quand on disait « Hadrien le Pieux », ce n'est pas qu'il était spécialement religieux, mais c'était un homme toujours en règle, or cette garantie, c'est elle qui est analysée dans le prix. Cette analyse, on la fait tous, et en même temps que celle du bien. Notons que, en ce qui concerne le signifiant et le signifié, quand on parle, on fait l'analyse du son et l'analyse du sens en même temps, or en matière de réglementant et de réglementé, c'est-à-dire la double analyse éthique qui nous permet précisément d'accéder à la norme, cet autre plaisir, on oublie en général la première, et quand on parle d'expiation, c'est toujours dans l'après coup. L'expiation, c'est la valeur sacrifiée pour obtenir une valeur supérieure ; or cette valeur sacrifiée, on attend généralement qu'on nous l'impose, on ne l'a qu'à titre rétrospectif, que lorsqu'on a d'abord fait la connerie. Elle vient

généralement à titre de réparation pour un acte délictueux : on se satisfait d'abord, puis on paye le prix plus ou moins contraint et forcé. Cette manière de payer l'amende après coup est un phénomène profondément social, qui n'a rien de moral. Moralement, l'expiation est absolument contemporaine de la restriction. [166] On ne peut pas se permettre n'importe quelle satisfaction, c'est la restriction au niveau du réglementé, mais d'autre part, vous devez toujours en payer le prix. Il y a une gamme des prix (Marx en a parlé). On fixe aussi la gamme des amendes, et cela Marx n'en a jamais parlé, les économistes non plus.

Ce qui est plus important, c'est qu'il y a des gens qui ont conservé cette contemporanéité de l'expiation et de la restriction : ce sont les religieux. Dans les ordres monastiques, on fait pénitence pour les péchés que l'on n'a pas nécessairement commis et, comme disent les théologiens, on expie le péché du monde. Autrement dit, ils s'accordent des pénitences pour des actes ou des satisfactions qu'ils ne se sont pas accordés ; ils font donc mystiquement pardonner les autres. Notre laïcisme a effacé cela. Si vous relisez les vieux traités de morale, par exemple ceux faits par les Jésuites au XVII^e siècle, vous verrez que la psychanalyse n'a rien inventé. Freud se trouve déjà dans les vieux traités de morale et dans les vieux traités à l'usage des confesseurs du XVII^e. L'amende, on la doit même quand aucun pouvoir ne nous l'impose ; elle est cette souffrance que l'on paye pour une satisfaction supérieure.

Il est certain que cette dialectique éthico-morale n'a jamais été clairement différenciée de la dialectique du plan I. C'est ce que je reproche à Freud et à Lacan, dans la mesure où ils ont parlé d'inconscient, car la conscience, pour moi, est au plan I. Ici je ne parlerais pas non plus d'inconduite ni d'incondition, mais d'incomportement d'une certaine manière. Freud a télescopé le plan I et le plan IV, et Lacan aussi quand il nous parle de signifiant, car ce qu'ils ont envisagé, c'est la dialectique éthico-morale appliquée au langage, que nous appelons le discours. Nous souscrivons à peu près à tout ce qu'ils ont raconté, à condition de ne pas parler de langage et de signifiant car, pour nous, c'est au plan I. Il y a dans leur manière de voir une confusion : la tradition a toujours eu du mal à dissocier le plan I du plan IV.

Voyez les dissertations sur la conscience psychologique et la conscience morale. Le mot *sentence* illustre aussi cela : en anglais, c'est la phrase et chez nous, c'est la sentence du juge. C'est pourquoi il est important d'épurer le vocabulaire. Si on continue de mélanger ses pinceaux dans les mots qu'on emploie et si on continue à leur donner ainsi une imprécision que d'aucuns soignent avec un sens poétique certain, à ce moment-là, cela n'ira jamais. C'est ce qui fait la difficulté de la théorie de la médiation. Tout le monde me dit « Vous êtes dur à lire ». Oui, parce que quand j'emploie un mot dans un sens, il le garde. J'aimerais bien que, scientifiquement, on n'appelle pas tout

et n'importe quoi de la même façon. C'est là un problème grave. Il faut dissocier les choses. C'est un service qu'on pourrait rendre aux analystes que d'épurer leur vocabulaire.

Nous verrons qu'il y a une clinique qui dépasse largement le langage, une clinique du « cens », c'est-à-dire de la censure : il s'agit des troubles d'inhibition (les névroses) ou bien de dépendance (les psychopathies). Ces troubles, que les analystes ont envisagé d'une manière louable, sont, malgré [167] les retombées du plan III, des troubles cliniquement autonomisables. Le modèle que nous en proposons peut être utile aux analystes, car il peut permettre une clinique plus affinée, une clinique non pas du délire, mais de ce qu'on appelle la fabulation.

Cette séparation fonde pour nous, du point de vue de la théorie, beaucoup plus que ce qu'en disent les psychologues ou les psychiatres. Pour eux, ce qui est intéressant, c'est la clinique. Le modèle que je vous propose permet de mettre un peu de clarté dans ces troubles qui peuvent affecter le langage : les délires ou les fabulations. Mais le langage n'est pas seul en cause et d'ailleurs il ne l'est qu'indirectement. Je crois qu'il est possible de mettre en évidence l'intérêt de dissocier une clinique sociologique de la légalité (du *nomos* : la loi) d'une clinique axiologique de la légitimité (de la *dikè* : la justice). La légalité n'est pas la légitimité, ce qui n'empêche pas les deux de se recouper. Vous pouvez porter un jugement de légitimité sur la légalité, vous pouvez également légaliser la légitimité, en codifiant le droit. Mais vous vous rendez bien compte de l'intérêt de la clinique au-delà de la thérapeutique des névroses et des psychopathies, des perversions et des psychoses. Moi, ce qui m'intéresse, c'est d'arriver à donner un fondement scientifique et à la sociologie et à l'axiologie. La sociologie héritée d'Auguste Comte s'est décrochée, comme un continent, de la philosophie et a essayé de se rendre plus ou moins scientifique par l'introduction des statistiques, mais elle n'est pas devenue la science humaine qu'elle devrait être.

Je crois qu'il n'y a pas de sociologue, à l'avenir, qui ne doit avoir son laboratoire, et son laboratoire, ce sont les psychoses et les perversions ; d'autre part, il n'y a pas d'axiologue, de véritable juriste, qui ne doit s'intéresser désormais non plus uniquement à la codification du droit, mais au fondement spécifique du droit, qui est l'abstinence et qui se fonde dans une clinique axiologique, de la légitimité. Donc pas de sociologues qui n'aillent voir les psychiatres et pas de juristes qui ne fréquentent les analystes. D'ailleurs, il y en a un qui est bien connu en France, un certain Pierre Legendre dont vous avez peut-être lu quelques textes, qui est juriste et analyste aussi. Voilà quelqu'un qui pense bien, en dépit d'un style un peu alambiqué. Nous sommes tous les deux dans l'usine à traiter les déchets, puisque, l'un comme l'autre, nous sommes à la retraite. Il a compris lui, comme moi-même, qu'il y avait un lien entre la psychanalyse et le droit.

2. LA LICENCE

Après vous avoir parlé du nolo, je voudrais aborder maintenant l'autre panneau de la norme, la licence, en jouant sur l'ambiguïté du terme, qui n'est pas pour rien ! Je vous ai dit que la morale est hédoniste, qu'elle va dans le sens du plaisir puisqu'elle est le correctif au châtement que nous nous imposons, autrement dit, le moyen de nous satisfaire malgré les bâtons que nous nous mettons dans les roues. Voilà ce que veut dire la [168] licence, quand on vous donne une licence d'enseignement ou même en Angleterre, un permis de conduire (*driving licence*) : c'est une permission. Mais certains poussent la permission un peu loin, d'où le sens extrême de licence, dans la mesure où ils s'autorisent tout. « Licence » est donc ambigu, et c'est sur l'ambiguïté du terme que je voudrais ici vous faire réfléchir, car c'est l'aspect moral et non plus éthique de la théorie de la norme qui est engagé.

Il s'agit ici de nous satisfaire, c'est-à-dire de ne pas renoncer à notre animalité, qui nous oblige à éponger nos pulsions, tout en respectant en nous notre humanité, c'est-à-dire la raison, ici le rationnement. Le moindre de nos comportements se fait ainsi au risque de la transgression. Je ne parle pas d'infraction, car l'infraction est à l'égard de la loi ; le délit est une transgression légalement pénalisable, mais la transgression se situe au niveau même du désir, c'est le raté de cette dialectique éthico-morale qui nous rationne, mais qui nous satisfait malgré tout, qui nous autorise par conséquent à une certaine licence. Le risque de la transgression, nous le courons tous les jours, de même qu'en matière de langage nous courons tous les jours le risque d'une propriété des termes telle qu'elle nous fait friser l'épicerie ou la pharmacie, c'est-à-dire l'étiquetage, or celui qui pense, parce qu'il emploie des mots, dit toujours autre chose que ce qu'il dit. Il en va de même ici. Ce qui est curieux, c'est que dans la tradition, cette conception du risque de la transgression, cette conception du droit comme étant le fruit de la contradiction d'un rationnement et d'une satisfaction, s'est toujours imposée sous le nom de sacré. Le sacré évoque les perspectives religieuses, mais c'est simplificateur de les identifier. De même que la pensée peut être mythique ou scientifique, de même le droit peut être plus ou moins religieux. Il n'empêche que le concept de sacré, dans les vieilles civilisations, c'est le concept de droit ; il est imprégné de religiosité, certes, mais il n'est pas à confondre avec la religion. Le sacré, c'est le droit, et en face vous avez le profane, en latin : *profanus*, ce qui sort du temple. Profaner, c'est faire sortir du temple, c'est trouver les moyens de se satisfaire tout de même, tout en respectant le sacré, puisque cela a toujours un lien avec le *fanum* ; l'interdit qui pèse sur les comportements de l'homme. Cette sacralité recoupe tous les plans dont nous avons parlé jusqu'ici.

Dans le sacré, vous avez toujours de l'ineffable : c'est l'interdit de dire ; vous pouvez, mais vous ne vous autorisez pas à le dire, et puis la société, qui codifie les choses, peut très bien codifier l'interdit qui vous empêche de dire. Cet ineffable n'a pourtant jamais empêché les gens de dire quand même. Ainsi les litanies (hébraïques) consistent-elles à dire Dieu sans jamais prononcer son nom. (On peut aussi donner une multitude de noms à la Vierge, c'est une manière de la nommer sans jamais l'appeler par son nom). Lisez la Bible : d'un bout à l'autre, depuis la Genèse jusqu'à la fin, il ne fallait jamais nommer le Seigneur. Et quand Moïse, poussé par le peuple (« Eh bien, dis-donc, toi qui es bien avec lui, va lui demander comment il s'appelle ! »), est allé l'interroger, Il lui a répondu : [169] « Si on te le demande, tu diras que tu n'en sais rien ! », et c'est comme cela qu'Il lui a dit « Yahvé » : je suis celui qui suis. Cela veut dire, je suis tout et je n'ai pas de nom. Et c'est, au fond, parce que le sacré a souvent la figure de l'ineffable, qu'on a inventé des prières litaniques qui consistent à dire Dieu sans jamais le nommer. Le sacré, même dans le cadre de la religion, reste un élément juridique, ce qui est interdit.

Au plan II, on a de l'inutilisable, car le sacré porte alors sur la dialectique technico-industrielle, sur l'outillage, sur l'appareillage. Cela donne les vases sacrés dans lesquels il n'y a rien et auxquels vous ne pouvez pas toucher. Il existe tout un mobilier liturgique qui est un ensemble d'appareillages, y compris les églises. Qu'est-ce que c'est qu'une église ? Avant même qu'elle soit construite, c'est d'abord un *aduton*, un endroit qu'on ne foule pas, dans lequel on ne va pas. Ce terme a précédé celui de *nemos*, qui a donné en latin *nemus* : le bois sacré. Pourquoi le bois ? Parce que le *nemos* était l'endroit où on ne pouvait pas aller, qu'on ne pouvait pas cultiver, où donc il poussait n'importe quoi. (Notons au passage que *nemos* vient de *nemein* qui veut dire partager. *Nemos* était aussi bien le pâturage que son contraire, la forêt. L'un n'étant pas l'autre, ils sont partagés). Dans le *nemos* (forêt), tout poussait en désordre, c'était impénétrable et on en a conclu que c'étaient des bois sacrés. Le temple a pris le même nom, c'est l'endroit où on ne pénètre pas. Les Musulmans se déchaussent, les Chrétiens se découvrent, etc. Qu'est-ce donc un lieu sacré ? C'est un lieu qu'on ne foule pas. De même qu'est-ce que c'est que des personnages consacrés ? Ce sont des personnages intouchables. Cela n'est pas confiné dans le domaine religieux — voyez en Inde avec les parias —, partout il y a des intouchables. Le personnel religieux consacré n'est pas celui qui n'a pas le droit de se marier, mais celui qu'on n'a pas le droit d'épouser, c'est très différent. Ils sont intouchables parce que sacrés. On peut aussi se demander comment consommer l'intouchable ou l'inutilisable. De même qu'on n'entre pas dans un endroit sacré de n'importe quelle manière, mais sans chaussures, en se découvrant, etc., de toute façon autrement qu'en des lieux normaux, de même, le pain et le vin consacrés,

c'était autrefois ceux auxquels on n'avait pas le droit de toucher. Mais il y avait la consommation de l'intouchable, qui était la communion.

Cette dialectique éthico-morale n'est pas uniquement religieuse, mais elle est liée à la morale, qui dans les temps anciens n'était autre que le sacré. Et il n'y avait, disais-je, pas de sacré sans profane. La profanation n'avait pas le même sens qu'on lui donne maintenant : c'était le moyen de se tirer d'affaire avec les restrictions imposées par le sacré. Le concept de religion, pour la plupart des gens ce n'est pas tellement une question de foi ou de connaissance, de théologie, c'est une question morale. Cette assimilation du religieux et du moral ne date pas du jansénisme ni même du judéo-christianisme. Elle est bien plus ancienne et vient du latin. Lisez Lucrèce et Cicéron. Cicéron vous raconte des « craques », quand il vous dit que religion [170] a la même racine que *religare* : relier le monde des hommes et le monde des dieux. Il est un peu comme notre Littré pour ce qui est des étymologies ; il ne pouvait pas se résigner à ce que les mots n'aient pas leurs quartiers de noblesse. Lucrèce est plus près de la réalité en évoquant les rapports de *lex* et de *religio*. Il vous dit « *mihi lex est* » : il y a pour moi indication de faire telle ou telle chose. Et le contraire : s'il y a pour moi contre-indication à faire telle ou telle chose, alors c'est « *mihi religio est* ». *Religio* veut dire « contre-indication ». Vous comprenez le rapport du religieux et du moral, car cette contre-indication est devenue « j'ai scrupule à ». Vous comprenez le caractère moralisateur du concept de religion dans nos pays. Chez les Grecs, c'était différent : la religion n'avait rien à voir avec ce caractère d'interdit.

Il y a donc une tradition latine qui souligne le double aspect de la dialectique éthico-morale : quand on parle de *sacerdos* et de *sacrilegus*. *Sacerdos* : c'est celui qui impose le caractère sacré, le prêtre (non pas ici au sens du *presbus* grec) est celui qui sacralise, qui impose le caractère sacré. *Sacrilegus* (*legere* : enlever) est celui qui enlève le caractère sacré, c'est le profanateur, le sacrilège. Le sacrilège n'était pourtant pas nécessairement condamnable. Nous le pratiquons tous, dans la mesure où nous communions à des espèces intouchables, prononçons des noms divins ineffables, etc. *Sacerdos* et *sacrilegus* se trouvent intimement liés dans le cadre d'une même dialectique. Il est impossible d'ailleurs de séparer les noms religieux et les noms plus ou moins insultants. « Nom de Dieu » peut être très respectueux, cela peut être une prière, mais cela peut être aussi un juron. Généralement, il y a un lien profond entre la prière et le juron, qui tient à la parole interdite. La formule d'imprécation consiste à dire sans dire, finalement à dire quand même. Parler, c'est oser s'exprimer, dire sans dire ; on n'est pas loin de l'analyse, on n'est pas loin de la cure, avec le fait de porter ce poids d'interdit et de dire tout de même l'interdit, de « fastualiser » le *nefas*.

Rappelons-nous, sur le plan de la personne, que tout dans la langue suppose une appropriation du langage ; par conséquent dire « de l'eau » plutôt

que « *water* », cela veut dire que l'eau m'appartient. On ne peut pas séparer les noms propres des noms communs, sinon que les noms propres sont ceux qu'on a soi-même exploités pour baptiser son gosse ou un produit. Il en va de même ici, et il n'y a pas lieu de faire de l'imprécation ou de l'interjection une partie spéciale du discours ni d'imaginer comme une certaine Nancy Huston un traité de « jurologie ». Tout discours est une profanation, tout discours suppose du juron. Cela fait partie de notre dialectique éthico-morale qui pèse sur le langage comme sur la totalité de notre conscience, de notre conduite et de notre condition. Cela fait partie de ce besoin de transgression, de cette recherche de licence qui nous oblige non pas à cultiver l'infraction, mais à nous satisfaire malgré l'interdit que nous tentons désespérément de respecter. Ce lien de la hiérolalie et de la coprolalie — le fait de dire des noms sacrés ou de dire des cochonneries — a été bien vu par certains analystes comme Pierre Legendre. Si vous admettez cela, [171] vous voyez que nous passons notre temps à essayer de nous satisfaire sans en avoir l'air, en respectant avec adresse, avec habileté, les interdits que nous nous sommes imposés.

L'important, c'est de saisir que l'autre panneau de la dialectique qui est en contradiction avec le nolo, c'est ce panneau dont le non-respect produit ce qu'on appelle la transgression, qui n'a rien à voir avec l'infraction. La chose est d'autant plus difficile à saisir que, quand on pratique un peu la clinique des névrosés ou des psychopathes, on se rend compte à quel point ces gens-là, qui souffrent d'un trouble de la règle et non de la loi, essaient de masquer leur trouble par une référence explicite à la loi. Si Pierre Legendre a pu parler de l'amour du censeur chez le névrosé (le névrosé croit qu'il n'a jamais bien fait et croit qu'on doit lui donner la fessée !), c'est en tant que cet amour du censeur est la référence permanente à la loi. Le névrosé a une crainte bleue de la transgression et recherche l'appui du pouvoir, son censeur. Mais même les délinquants, qui loin d'être inhibés sont dépendants et transgressent en permanence, ont tendance à se grouper en gangs ou en bandes. La mafia respecte à l'intérieur l'*omertà*, le code d'honneur. D'une certaine façon, les délinquants ne sont pas délinquants en ce sens qu'ils ne rejettent pas la société, ils la recherchent ; ils essaient de se regrouper avec d'autres qui partagent la même transgression parce qu'une transgression partagée n'est plus une infraction, mais devient la loi du groupe. Si on les appelle délinquants, c'est parce que la société ne sait qu'en faire ! On passe son temps à les renvoyer du juge au médecin. Faut-il les mettre en prison ou les hospitaliser ? Une telle manière de voir tient à ce qu'on ne distingue pas suffisamment l'infraction de la transgression, car ils ne cultivent pas l'infraction. Au contraire, quand ils la cultivent, c'est en général en groupe, ce qui masque leur transgression ; il n'y a pas plus sociaux finalement que les délinquants.

Le problème des rapports de l'infraction et de la transgression s'est posé récemment en France à propos de l'affaire du sang contaminé. C'est le problème de la responsabilité et de la culpabilité. Pour nous, la responsabilité est au plan III : il n'y a responsabilité que par rapport aux autres, à la collectivité, à la loi. La culpabilité, elle, renvoie (je ne dirai pas à soi-même, car cela aurait l'air encore d'opposer le soi aux autres) à l'aptitude humaine et rationnelle d'auto-contrôler notre propre désir (au plan IV). Comme le dit Saint Augustin : « *Felix culpa !* ». Il faut développer le sens de cette culpabilité-là, qui fait notre grandeur et qui nous a valu un tel rédempteur. On a péché et on demande le pardon du péché, dit-on, mais c'est le péché lui-même qui vous sauve quand vous adhérez à Celui qui vous en dispense en le prenant sur Lui-même. Il s'agit de donner tout son poids à la revendication de la culpabilité, or à propos de l'affaire évoquée, Georgina Dufoix, alors ministre des Affaires sociales, a dit : « Responsable, mais pas coupable ». Moi, je dis : coupable quand même, mais coupable d'avoir revendiqué une responsabilité qu'elle n'était pas capable d'assumer. C'est là qu'est le [172] problème actuellement.

Envisageons ce que Sartre appelle « les chemins de la liberté » : la liberté, qu'est-ce que c'est ? Ce n'est pas ce que nous accorde le monde ni ce que nous accorde la société, c'est la liberté à l'égard de notre propre désir, à l'égard de l'ensemble de nos propres pulsions. La liberté, c'est la capacité que l'on a de s'auto-contrôler. La liberté, on peut l'avoir même en prison. On peut vous enlever la possibilité de manifester cette liberté, cela ne vous l'enlève pas pour autant en tant que telle. S'imaginer qu'on peut l'obtenir dans la rue en manifestant contre telle ou telle instance, c'est revendiquer autre chose que la liberté (qu'aucun pouvoir ne peut donner), plutôt l'autonomie, l'indépendance. La liberté — lisez Saint Paul — vous l'avez ou vous ne l'avez pas en vous-même ! Et cette liberté est même la seule « Valeur » avec grand V, non plus au sens animal (la valeur inhérente à la capacité que nous avons par le lien sériel du prix et du bien de cultiver l'intérêt, la plus-value), mais au sens du Bien avec un grand B, celui qui nous rend libres, religion ou pas. Si vous êtes religieux, alors cette liberté, vous en rendez grâce ; la liberté devient la Grâce.

En fait, la liberté, c'est cela le Bien. Pour Platon, il y a trois valeurs : le Bien, le Beau, le Vrai. Quant à moi, je vous dirai que le Vrai, c'est la valeur naturelle du langage, d'un message : sa valeur naturelle, c'est sa vérité, car c'est le message lui-même qui est culture et Platon ne s'est pas rendu compte de cela. Dans le cas de la vérité, ce n'est donc pas la forme qui est culturelle, mais uniquement le contenu. Il s'agit là de la valorisation naturelle du fait de culture qu'est le message. La valorisation naturelle de notre activité, de l'ouvrage, c'est l'ophélimité, pour reprendre le terme de Pareto. En ce qui concerne la vie sociale, la valorisation naturelle de ce fait de culture qu'est la

socialisation, c'est l'équité, la justice. Tout comme on dit que toute vérité n'est pas bonne à dire, je pourrais dire que toute ophélimité (du grec *ophelos* : utile) n'est pas nécessairement bonne à faire (qu'on songe à certaines manipulations génétiques) et que toute justice n'est peut-être pas bonne à rendre. L'équité, la justice, qui constituent l'idéal des démocraties, ne sont pas nécessairement une valeur en soi. En tout cas, en tant que valeur, cela ne nous permet pas nécessairement d'accéder à la seule valeur humaine qui nous fait libre, le Bien. Quant au Beau, j'en fais quelque chose de tout à fait à part, dont nous parlerons plus tard dans ce cours. Il résulte d'une visée endocentrique recoupant la totalité dialectique des opérations qui nous font homme.

Venons-en alors aux visées morales. Nous avons, sur le plan du langage, relevé trois visées rhétoriques, à savoir scientifique, mythique et poétique. Sur le plan de l'outil, dans l'industrie, nous avons opposé les visées empirique, magique et plastique. Sur le plan III, nous avons opposé dans la politique les visées synallactique, anallactique et chorale. Du point de vue moral, nous rejoignons aussi la tradition, car la morale consiste en la transgression qu'on peut se permettre. Il y a des gens ou plutôt des [173] comportements qui tendront à réduire la force de leur désir à la capacité qu'ils ont de l'auto-contrôler, comme dans le stoïcisme : c'est l'ascétisme, la visée ascétique. Il s'agit d'y réduire son propre désir à ce que le raisonnement éthique peut nous permettre d'assumer. Le stoïcien lutte en permanence contre son désir. C'est un point commun avec le jansénisme. Il y a là une telle action sur soi-même que finalement cela vous coupe tout désir ; vous êtes alors sûr de ne plus fauter. Mais il existe d'autres tendances plus accommodantes, comme la morale épicurienne, que stigmatisaient les stoïciens en parlant des pourceaux d'Épicure. Exactement comme Pascal condamnait la morale des Jésuites ou casuistique, la morale au cas par cas ; nous parlons de la visée casuistique, qui consiste à assouplir un peu la règle pour ne pas se priver de tout et s'octroyer des satisfactions légitimes en fonction des circonstances. Et puis, il y a aussi l'esthétique morale ; c'est la morale à laquelle personne ne pense, la morale héroïque, celle du beau geste, de l'acte gratuit, de la privation pour la privation. Ce n'est pas plus moral au sens religieux du terme qu'au sens sportif. L'exploit fait partie de la visée héroïque.

En concluant ces « chemins de la liberté », j'ai laissé ouverts quelques espaces sur lesquels nous reviendrons, en particulier le problème du Beau. J'aborderai pour terminer un aspect du code. Il faut admettre que la légalisation du droit, qui aboutit au code, soit le fondement même de ce qu'on appelle politiquement la loi. Ce n'est pas la loi comme on en parle à propos de la loi de la pesanteur ni la loi au sens sociologique, qui montre statistiquement qu'un groupe adopte un certain comportement, il s'agit ici de la loi politicienne, c'est-à-dire l'acte du gouvernement, qui suppose une

codification du légitime, une légalisation du légitime. J'appelle cela, au sens aristotélicien, l'hégétique (du grec *hegeisthai* : gouverner). Autrement dit, il y a lieu de faire une théorie du gouvernement. Qu'est-ce que c'est qu'un gouvernement ? C'est un certain type de pouvoir qui, par accord ou par dynastie, par majorité ou par majesté, vous impose un certain type de comportement, de décision légitime, or pour cela, pour que des hommes osent décider pour les autres, encore faut-il qu'ils soient capables de décider pour eux-mêmes. En fait quand quelqu'un revendique dans la société un pouvoir gouvernemental, c'est au fond un pouvoir d'éducation, mais un pouvoir de légalisation de la légitimité, de politisation de l'éthique. C'est très curieux de voir que ceux qui sollicitent le pouvoir sont parfois des gens qui n'ont aucun pouvoir sur eux-mêmes et qui aspirent à l'avoir sur les autres. C'est Isée ou Isocrate, je ne sais plus lequel, qui disait : « Je ne donnerai jamais le pouvoir dans la cité à celui qui n'est pas capable de l'exercer sur lui-même et sur sa famille ».

Je veux vous montrer ainsi à quel point le ministère du chef, à la différence de tous les autres ministères, des autres métiers, consiste à exercer le métier de la décision pour les autres. Le ministère du chef supposerait normalement un comportement profondément éthique chez celui qui [174] revendique la légalisation de cette légitimité. Le chef exerce le métier de la décision pour les autres. Être chef, ce devrait être n'accéder au pouvoir qu'à condition d'avoir moralement la capacité de l'exercer. Ce profil ne ressemble guère, il faut bien le dire, à la conception technocratique qu'on se fait aujourd'hui du gouvernement. On peut voir un symptôme de cette dérive dans le surgissement un peu partout des « affaires ». Au nom de quoi des gens immoraux gardent-ils le pouvoir ? Il faut le leur refuser massivement. Il faudrait peut-être qu'on prépare des citoyens à gouverner autrement qu'en leur faisant suivre les cours de telle ou telle « Grande École ». On y trouve beaucoup de pauvres types qui ont toujours fait plaisir à la maîtresse depuis l'âge des bâtons ! Ils ne se sont jamais construits, préparés qu'ils étaient depuis le début pour le pouvoir. Comment s'étonner que dans ces conditions la politique dégénère ? On n'ose plus aujourd'hui prendre de décisions, on fait, comme on dit, de l'humanitaire. Chez nous, le nouveau Christ, c'est Kouchner qui va en Somalie porter des sacs sur le dos. Les sacs, les sacs... Ce sont les autres qui les portent, lui les porte pour la photo ! Cette glissade vers l'humanitaire prouve qu'au fond on a mauvaise conscience et que le problème moral du chef est d'une cruelle actualité.

[175]

X

DIRE SANS DIRE

J'ai déjà traité du modèle du plan IV, de la dialectique éthico-morale de la réglementation et de l'habilitation ou du noloir et de la licence. Je ne reviens pas sur les détails. Vous avez vu qu'au fond cette dialectique n'apporte rien de nouveau à la rationalité sinon une modalité cliniquement distincte. Cette quatrième modalité est définitoire de la règle, de la censure ou encore du cens. Elle donne à l'homme cette capacité d'auto-contrôler son propre désir, qui, certes, peut devenir, par interférence avec la loi ce que j'appelais un code, c'est-à-dire être soumis à un surmoi. Mais le surmoi n'est pas plus définitoire de la norme que le flic n'est définitoire de la conscience morale.

En ce qui concerne les circonstances cliniques justifiant l'exploitation de ce modèle, qui n'est fait que pour affiner l'observation, je vous ai dit qu'il s'agissait de tenir compte d'un type de clinique différent de celui dont j'avais au départ l'habitude, puisque j'ai commencé par la clinique neurologique. Je ne suis venu qu'après à la clinique psychiatrique. C'est de là que provient la différence que nous faisons des plans III et IV. Cette clinique nous a contraint à différencier un modèle de la loi et un modèle de la règle, un modèle de la personne et un modèle de la norme. Il ne s'agit pas ici d'aphasie ni non plus de ce que nous avons appelé, dans le cadre de l'écriture, schizolexie ou alexie. Il ne s'agit même plus non plus de cet investissement particulier que suppose le délire, qui ressortit à ces doubles pathologies (de type schizo- ou écholalie) que l'ethnique, par autolyse et par fusion, nous a permis d'opposer. Il ne s'agit pas non plus d'une clinique du langage comme tel ni de l'écriture ni de la langue, mais il s'agit d'une clinique de la fabulation ou clinique du discours, dans laquelle la psychanalyse nous a depuis longtemps précédé. Ce qui nous obligera à mieux préciser nos rapports avec elle.

Le discours, dans l'exploitation que nous faisons du mot, est restreint à cet aspect particulier du langage en tant qu'il est soumis à la dialectique éthico-morale, c'est-à-dire à cette faculté qu'a l'homme, étant homme, de rationaliser son désir de dire. Le discours détermine qu'il y a volonté d'expression, et que de toute façon, quoi que nous disions, nous disons toujours sans dire.

Pour pasticher un peu le titre qu'a donné René Jongen à son livre *Quand dire, c'est dire*, j'appelle mon exposé : « Dire sans dire ». [176] Son traité de glossologie s'appelle *Quand dire, c'est dire*, puisqu'il s'agit de prendre pour objet d'une science le fait de dire ; autrement dit, c'est le langage qui

s'occupe de lui-même. Ici, il s'agit tout au contraire de dire ce qu'est dire sans dire, car il s'agira non du langage comme tel, mais du dire sous l'aspect particulier de l'abstinence que nous faisons de la satisfaction du vouloir dire, mais tout en nous satisfaisant tout de même, en disant autrement.

Nous en traiterons de deux façons. D'abord, je parlerai de la parole d'un psaume qui dit que « tout homme est menteur », « *omnis homo mendax* ». La deuxième partie traitera de « l'analyse du propos ».

1. « *OMNIS HOMO MENDAX* »

Nous sommes ici sur un terrain tout à fait proche de la psychanalyse. Cela ne veut pas dire que les psychanalystes se reconnaîtront dans les propos que je vais leur faire tenir. C'est dans leur domaine que nous allons opérer, mais ce domaine, je le restreins volontairement. Il n'y a pas de doute que ce que je vous dis là correspond à ce que Freud pensait, mais, victime de l'ambiance et de la pensée philosophico-psychologique de son temps, il croyait, en traitant de ce que j'appelle le discours, traiter de la totalité du langage. À son époque, c'était normal.

Je trouve que Lacan aurait pu faire un petit effort supplémentaire, il a été admiré trop tôt, si bien qu'il a cru devoir rester conforme à lui-même. Quand il a parlé de signifiant, cela simplifiait trop le problème ou, plus exactement, cela ne le modernisait pas assez, parce qu'il maintenait un lien privilégié entre le plan I et le plan IV. Exactement comme, dans le langage traditionnel, la conscience, et donc l'inconscient dont parle Freud, étaient à la fois conscience psychologique et conscience morale. Vous avez là une vieille conception, et je crois que la théorie de la médiation a raison de dissocier clairement — bien que tout ceci se recoupe — le discours du langage. Le discours, c'est du langage en tant qu'il est soumis, comme d'ailleurs tous les désirs, à la volonté de s'exprimer. Ce désir se trouve éthiquement restreint, nous obligeant à une sorte d'abstinence du dire, qu'il faut contradictoirement dépasser pour néanmoins dire sans l'avoir véritablement dit. Voilà pourquoi tout message, indépendamment de la manière dont le grammairien peut l'analyser, est menteur. Le moindre message est lourd à la fois de ce qu'il énonce et, comme dit Ricœur, de ce qu'il annonce. Dans le moindre de nos messages, même le plus naïf, même le plus sot, il y a toujours à la fois satisfaction de notre propre désir de nous exprimer, et désir de cacher quelque chose. C'est le désir d'enfouir par une sorte de refoulement, bien que celui-ci ne soit qu'un aspect de cette négativité que rationnellement nous vivons quatre fois. Je vous ai parlé d'impropriété, de loisir et d'absence. Ici, nous parlons d'abstinence, qui est une autre forme de la négativité ou de l'inconscient, que j'appelle, pour ma [177] part, l'implicite. C'est cette autre forme de négativité, ici, du non-

dire, du noloir dire, qui nous condamne à mentir. Le vouloir dire comme volonté de s'exprimer comporte du mensonge.

Je vous ai dit que lorsque l'on parle du nom propre, trop fréquemment, on en fait une catégorie particulière dans le cadre de l'onomastique, et, plus généralement, dans les parties du discours, mais dès que vous parlez une langue, c'est toute la langue qui devient propre à une communauté, si ce n'est à un individu singulier. Par conséquent, le nom propre n'est pas une catégorie particulière, c'est l'appropriation du langage.

C'est la même chose ici, au niveau de l'expression. Toute expression est une variété de l'exclamation. Tout message est un cri qui est supposé nous exprimer. Cette expression n'est jamais satisfaite par la manière linguistique dont nous la formulons. Il faut toujours, sous le message explicite, chercher un autre implicite que celui de la grammaire. Cet autre implicite donne lieu à une autre analyse, et vous voyez où je veux en venir, car la psychanalyse, qu'est-ce, sinon chercher sous le discours explicite du patient, qui est supposé ne pas contrôler son dire, quelque chose d'autre dont on peut l'aider à prendre conscience. Reste à voir si la prise de conscience le guérit ! Il n'empêche qu'il est vrai que sous le message explicite il y a toujours un autre implicite que la grammaire, et c'est cet autre implicite qui fait que tout discours est menteur.

La psychanalyse s'est souvent posé la question suivante : « Peut-on faire une psychanalyse d'enfant ? » (Cf. Françoise Dolto). Après tout, pourquoi pas ? Si vous acceptez que l'enfant ait du retard par rapport à l'adulte, du retard par rapport à la personne à laquelle il n'a pas accédé avant la puberté, il est certain que de ce point de vue là, il n'a de personne que la vôtre. Il vous porte en lui comme idéal du moi. Mais par ailleurs, l'enfant dès deux ans et demi a émergé au signe, à l'outil et à la norme. Par conséquent le message de l'enfant est aussi menteur que le nôtre, même s'il l'est plus naïvement.

J'attire votre attention sur le mensonge enfantin ; c'est le même mensonge que le nôtre, mais il est plus facile à déceler parce que moins habilement dissimulé. L'enfant ne le rend pas aussi clandestin, en raison de sa non-émergence au social, que ne pourrait le faire un adulte. Il ne se cache pas tellement de l'autre, mais de toute façon son discours est aussi menteur et même encore plus que le nôtre parce que plus naïvement caché. Le mensonge enfantin, parce qu'il est mêlé de naïveté, ne doit pas d'abord être abordé comme un problème moral. Mais si l'enfant est capable de mensonge, il doit être analysable au sens de l'analyse du discours. Les psychanalystes, en dehors de leurs prétentions, n'ont pas accès directement aux psychoses ou aux perversions, mais il n'y a pas de doute que dans le cadre des névroses et maintenant des psychopathies, il soit possible, même avec des enfants, d'écouter leurs messages et de les aider à accéder, en deçà de leur propres mensonges, à ce qui se dit sans vouloir se dire.

Si véritablement tout discours est menteur, pourquoi voulez-vous qu'on [178] parle comme le fait Lacan d'un palimpseste ? C'est-à-dire d'un manuscrit qui a été gratté et sur lequel on a réécrit. Lacan se rend bien compte que le message est menteur, mais il dit : « Grattez, vous trouverez la vérité quelque part ». C'est comme s'il y avait un double fond et qu'en plongeant un peu, en revêtant en quelque sorte un scaphandre, on pouvait descendre au fond. Il parle de palimpseste, mais il parle aussi de chapitres oubliés et s'il fait ça, c'est pour s'inscrire dans la perspective freudienne qui est une perspective du XIX^e siècle, une perspective historiciste avec tous les stades d'intégration, oral, génital... et avec toutes les régressions possibles. Alors, automatiquement, vous avez une conception évolutionniste, historiciste, psychogénétique avec laquelle je ne suis pas d'accord.

Cette conception, à mon avis, doit être dépassée, car les chapitres oubliés, les traumas d'origine, cela fait un peu péché originel. Maintenant, même les religions modernes ne parlent plus de péché originel, elles parlent de péché d'origine, au sens où Lacan parlait d'origination. Le principe d'origination, chacun de nous, en tant qu'il est personne, le porte en lui-même. Finalement, nous sommes tous à l'origine du monde. Adam, c'est nous, et Ève, celle avec qui nous vivons. La pomme, on se la farcit tous les jours. Le trauma d'origine, c'est de la blague. Le trauma, nous le portons en nous. Quand Freud nous parle de la *Urszene*, la scène originelle, moi je dis *Grundszenen*, la scène fondamentale. Mais pour accéder à cette scène fondamentale, je ne crois pas qu'il faille parler ni de palimpseste ni de chapitre oublié. Il n'y a ni endroit ni envers dans le discours, pas plus que dans l'ensemble de notre comportement, il y a simplement duplicité. Quel est le plafond ? Quel est le sol ? Cela revient strictement au même, de toute façon c'est double. Si le message humain est, grâce à son intersection avec la norme, un discours, c'est parce qu'il est à double fond, mais je ne peux pas vous dire quel est l'endroit et quel est l'envers ; ce qui le rend humain, c'est sa duplicité. Ce que le message énonce n'est pas ce qu'il annonce.

Si j'ai raison de poser le discours en ces termes, vous devez vous rendre compte qu'à ce moment, il faut le situer dans cette dialectique éthico-morale qui nous permet d'opposer la réglementation à l'habilitation ou ce que j'appellerai au niveau du discours et en des termes plus linguistiques, la *réticence* et l'*allégorie*. La part d'abstinence, la part de rationnement dans ce besoin de nous exprimer, c'est la réticence. Tout message est lourd d'un non-dit. Ce non-dit ne nous est pas nécessairement imposé par le groupe bien que cela puisse être le cas. De même que personne ne « parle langage », mais que tout le monde parle des langues, personne ne « veut morale », mais tout le monde applique plus ou moins des codes partagés par une même communauté. Il est bien certain que le *nefas*, l'interdit peut être partagé par le groupe. Mais chacun porte en soi des interdits plus ou moins singuliers. De

toute façon le concept d'interdit est lié à la réticence qui, même recoupée par la sociologie, n'est pas réductible à la pression d'un quelconque surmoi, d'un quelconque flic ou d'une quelconque loi. [179] Cette réticence fait que, dans le cadre du réglementant, vous avez réticence au niveau de certains mots que vous employez pour parler.

C'est exactement ce que Freud a saisi quand il a parlé du tabou. Le malheur, c'est qu'étant donné sa conception plus ou moins évolutionniste des choses, le tabou qu'il voulait situer chez chacun de nous, il a été en chercher la source dans les sociétés primitives. À vrai dire, chacun a ses tabous. Il y a des mots que l'on ne peut pas dire, des mots tabous que l'on partage avec une certaine communauté ou qui sont plus ou moins propres à chacun. Nous sommes toujours ici au niveau du réglementant, c'est-à-dire de l'analyse du gage, l'analyse du prix que l'on paye pour avoir le droit de s'exprimer. Dans cette analyse du gage vous avez du linguistique qui est « taboué », et en même temps, il faut bien s'en tirer pour se satisfaire et le dire tout de même. Comment se satisfaire ? Freud n'en a pas parlé dans ces termes, mais nous dirons par l'euphémie, « le bien dire ». Mais s'il y a « bien dire », c'est parce qu'il y a défense de dire, pas nécessairement, encore une fois, défense collectivement exprimable, mais défense vécue par chacun d'entre nous, choses qu'on ne se permet pas de dire. Nous employons des mots qui ne sont là que pour masquer ce que l'on ne se donne pas le droit de dire, mais que l'on veut exprimer quand même.

L'euphémie, c'est le moyen que j'appelle allégorique, *allégoreuein* en grec signifie « dire autrement ». L'*allégorie* consiste à dire quand même, malgré l'interdiction qu'on se donne de dire. Donc, du point de vue de la réticence et dans le cadre du réglementant, le tabou marche avec l'euphémie.

Du point de vue du réglementé, c'est la même chose. Rappelez-vous, quand nous avons étudié la langue, je vous ai dit que la langue, du point de vue de l'instituant, c'est du parler, et du point de vue de l'institué, c'est de la doxa, c'est-à-dire des idées reçues, les idées auxquelles nous participons, comme les proverbes, les adages etc. Eh bien ici, c'est pareil ! Lorsque nous voulons nous exprimer, nous frustrons nos messages au niveau du réglementant par le tabou et au niveau du réglementé par ce que j'appelle l'*anathème*, entendu au sens strict. L'*anathema*, en grec, c'est le rejet de quelque chose. Plus haut, lorsque l'on a parlé du tabou, on ne pouvait pas dire n'importe quel mot ; à présent, il s'agit de ne pas pouvoir parler de n'importe quoi, or très curieusement, cet anathème, Freud n'en a pas parlé non plus. Il a parlé de l'inverse, de la manière dont on s'en tire lorsque l'on « anathématise » l'ensemble d'un message. L'anathème nous condamne, dans la mesure où on veut le dire quand même, à ce que Freud a très justement appelé le *Witz*, le mot d'esprit. Tout dans le discours, dans la mesure où il est réticence, se trouve être tabou et anathème et, dans la mesure où il est

allégorie, se trouve être euphémie et mot d'esprit. Tout ce que Freud raconte sur le mot d'esprit, j'y souscris intégralement.

[180]

Tout ce qu'il raconte sur le tabou, j'y souscris de même, à ceci près qu'il remonte trop aux origines de l'humanité et qu'il a l'air de nous en dispenser ou alors de le pathologiser. Vous vous rendez compte qu'il n'a oublié que deux choses, l'euphémie et l'anathème. Il met en rapport le tabou et le mot d'esprit. Si je souligne la différence, c'est pour que vous ne confondiez pas les deux modes d'approche. En effet quand nous parlons avec les mêmes termes, ils n'ont pas exactement le même contenu, puisque nous ne les situons pas dans le même type d'ensemble conceptuel. Le tabou et le mot d'esprit chez Freud sont moins exclusifs que dans mon modèle puisque, pour moi, le tabou est à l'euphémie ce que l'anathème est au mot d'esprit.

Vous voyez mieux, je l'espère, ce qui dans le langage ressortit à des modalités rationnelles différenciables. Quand j'ai parlé au plan I de la constitution du message, je vous ai dit que tout message est le produit de l'interaction d'un lexique et d'un texte. Le *texte* ressortit à la glossologie ; un aphasique peut être malade soit du lexique soit du texte. En ce qui concerne l'écriture, le texte devient ce qu'on appelle la *ligne*. Quand on écrit, il faut toujours que cela soit disposé en ligne, cela peut prendre l'allure des calligrammes d'Apollinaire ou de la persienne d'Aragon. Le message, ergologiquement, se dispose en ligne. Au niveau de la langue, quand le langage est onomastiquement approprié et horistiquement segmenté, le message devient récit. C'est-à-dire une sorte de dissertation dans laquelle les concepts se récapitulent et déterminent un *plan*. C'est précisément cela qui est atteint dans le délire. Dans le délire le langage lui-même n'est pas atteint et la plupart du temps l'écriture non plus. Ce qui est atteint, c'est le plan, parce que lié à l'appropriation du langage par la personne. Cela implique que vous pouvez avoir le même trouble que le délire qui va se manifester, par exemple, pour un architecte psychotique dans la manière dont il va construire ses maisons sans plan. On aura un délire schizotechnique, comme il existe un délire schizolinguistique.

Nous en arrivons au dernier aspect qui est inhérent aux phénomènes de discours. Le discours est le résultat de l'interférence entre le langage et cette capacité que nous avons d'auto-contrôler notre désir de dire. Ce qui fait, autant par les réticences que par les allégories qui le constituent, que le message n'a pas seulement un plan, mais un *propos*. Le propos n'est ni le plan ni la ligne ni le texte, bien que tout cela s'y trouve inclus, mais ce qui dans le discours témoigne de cette espèce d'orientation du dire qui veut poindre malgré toutes les réticences qui pèsent sur notre volonté de nous exprimer. Chaque fois que nous parlons, nous prenons le risque de la transgression. C'est ce qu'avait bien compris André Breton ; l'écriture

automatique des surréalistes, c'est en quelque sorte l'invitation des analystes aux analysants. « Parlez sans restriction ; tâchez de faire sauter toutes les gênes... ». André Breton avait saisi cela. Je ne sais pas si c'est toujours possible de faire sauter tout ce qui cale, mais enfin c'était l'objectif : [181] échapper aux malices du discours pour arriver sous l'allégorie à déterminer la part du *nefas*, de l'interdit et de la réticence. Freud avait saisi cela, mieux que la plupart des linguistes. Mais il a tellement eu d'influence que beaucoup de linguistes, lassés de la théorie de la grammaticalité, sont passés à la sémiotique et à la pragmatique. Ils ont eu tort parce que c'est la grammaticalité qui spécifie le langage.

Notre glossologie ennuie beaucoup de linguistes, mais ce n'est pas aux linguistes de faire le langage, et ce n'est pas le changement de théorie qui va changer la nature des choses. Quand vous entendez Kristeva parler de linguistique, elle ne parle que de discours, mais elle prétendra qu'elle parle de linguistique, de signifiant et de tout le diable et son train. C'est quasi une malhonnêteté d'éliminer un aspect du langage qui n'est ni plus ni moins riche, mais qui est autre que ce qu'ils en disent, or dans la mesure où les sémioticiens s'abritent derrière Freud et Lacan (surtout Lacan, parce que Freud, ils ne l'ont lu que par Lacan interposé), ils s'embarquent dans toute l'histoire des tropes. Les tropes, c'est un vieux terme de rhétorique, c'est ce qu'on appelait dans le temps les figures de style. *Tropoi*, en grec, signifie les tours, les manières de parler.

Si Freud a marché dans cette théorie des tropes, c'est parce que les Brugmann, Max Müller etc., qui étaient ses amis linguistes, lui ont apporté la théorie du langage qu'ils avaient à l'époque. Dans la mesure où Freud voulait traiter du discours et des déviations qu'il suggère, il a parlé des tropes et même d'une manière axialisée comme nous en parlons. La *Verdichtung* et la *Verschiebung*, c'est la métaphore et la métonymie. Tout le vocabulaire freudien a été impressionné par un certain type de linguistique qui n'était pas idiot. Mais il l'a transposé dans le domaine qu'il étudiait et il a dit « les tropes sont un fait du discours ».

Pour moi, c'est un fait de langage, ce n'est même pas un fait de rhétorique comme le pensent certains qui parlent de figures de rhétorique. C'est la grammaire qui est purement figure. La grammaire, c'est la structure d'impropriété, les mots ne cessent de vouloir dire autre chose que ce qu'ils disent. Quand nous parlons, nous essayons de dire les choses d'une manière aussi exacte et conforme que possible à ce que nous croyons être la réalité, si bien que la rhétorique au contraire conjure les figures ; là se trouve le ressort de la métaphore et de la métonymie. La métaphore consiste à employer ce que j'appelle l'idionyme pour le pantonyme. L'idionyme, c'est le particulier dans un système logique d'inclusion. Le pantonyme, c'est le terme plus général. Par exemple, si vous dites à propos de Mao-Tsé-Toung : « Le de Gaulle des

Chinois », c'est une métaphore parce que vous voulez dire le chef des Chinois et que pour nous les Français, le chef, c'était De Gaulle. Vous avez transposé le particulier pour en faire le général, si j'ose dire. La métonymie, vous la pratiquez toute la journée, c'est utiliser le développement pour la source. Quand vous faites une proposition, vous construisez les mots les uns avec les autres et vous [182] pratiquez toute une subordination au niveau rhétorique (nous parlons d'expansion). Vous ordonnez les termes de la proposition entre ce qu'on appelle l'holonyme et l'hyponyme, ce qui se trouve être soumis, subordonné. Un exemple : nous parlons en France des « Facultés des Lettres et des Sciences Humaines ». Qui a jamais dit cela ? Il n'y a qu'au Ministère qu'on parle comme ça. Quand des étudiants parlent entre eux (supposons les étudiants « de lettres et de sciences humaines »), ils disent : « Tu vas à la fac ce soir ? ». Ce n'est pas la peine de parler des « lettres et de sciences humaines », ils sont tous dans le même paquet. S'il y a un mélange des facultés, ils demandent : « T'es aux lettres ou aux sciences ? ». Autrement dit, personne ne parle jamais de « la faculté des lettres et des sciences humaines ». Tout le monde dit « la fac » ou « les lettres ». Quand on dit « la fac », vous vous rendez compte que vous employez le mot total pour l'ensemble de ses subordinations, autrement dit, vous employez l'holonyme pour l'hyponyme. Si au contraire vous dites « les lettres », vous employez l'hyponyme pour l'holonyme. Tous les rhétoriciens connaissent le truc. Quand on dit : « Il y a cent voiles dans le port », on veut dire qu'il y a cent bateaux à voile. Si vous dites « cent bateaux », cela colle, c'est l'holonyme. Si vous dites « cent voiles », vous placez l'hyponyme à la place de l'holonyme. On fait cela tout le temps. Quand vous dites : « je bois un verre », il est bien certain que vous ne buvez pas le verre. Par ces exemples, vous vous rendez compte que des tropes, vous en faites toute la journée et, finalement, c'est la grammaire qui vous le permet. Rhétoriquement, vous vous arrangez en fonction de la situation pour être clair, pour éliminer les tropes, conjurer les figures.

Par contre, quand vous passez au plan IV qui est le plan du discours, il devient évident qu'il ne s'agit plus de tropes au sens de la métaphore et de la métonymie, de la *Verdichtung* et de la *Verschiebung*. Il est question du propos et à partir de ce moment, il n'est plus nécessaire de recourir à ces fameuses figures. Même le message le plus innocent est menteur. Quoi que je dise, il y a toujours quelque chose d'autre dessous. Il ne s'agit pas d'apprécier la qualité littéraire du message en évaluant si c'est plus ou moins métaphorique ou métonymique. Pour un analyste, là n'est pas la question, pour lui, tout discours est lourd de réticence et d'allégorie. Parler à ce propos de figure de style, c'est idiot. Pas question d'envisager la chose sous cet aspect littéraire, puisque qu'il s'agit de fabulation, et non plus de délire (plan III) ni de texte (plan I).

J'en arrive à ce que le modèle de la théorie de la médiation peut apporter à la clinique cette fois psychiatrique et dans le sens analytique, puisque précisément l'analyse a privilégié le discours. À partir de là nous allons, parallèlement au délire, développer une clinique de la fabulation. Je définis le délire comme trouble de l'acception et donc du consensus, [183] (j'emploie « sens » au plan I, « acception » au plan III et « cens » au plan IV). Vous pouvez avoir autolyse ou fusion de la langue. Il y a des gens qui ont tendance à singulariser leur langage au point de friser la glossomanie. D'autres au contraire ont la langue si transparente que finalement il n'y a plus de communication, il y a fusion. Il ne s'agit plus ici, au plan IV, d'un trouble de l'acception ou du consensus, mais d'un trouble du « cens », du *nefas*, de l'interdit. Il y a des gens qui dans leur désir de s'exprimer cultivent la réticence jusqu'à l'inhibition, vous avez là le parler des névroses. J'appelle cela la *schizorrésie*, en utilisant une des racines du verbe « parler » en grec, de *rhesis*. La schizorrésie est cette espèce d'autolyse de la réticence, qui frise l'inhibition chez le névrotique. D'autres, au contraire, ont tendance à cultiver la transgression et si possible tomber dedans. Ces gens ne visent plus la transparence, mais la dépendance. Ils ne peuvent s'empêcher de dire véritablement ce qu'ils veulent dire. Il n'y a plus ni interdit ni réticence, si bien que l'allégorie devient transparente et s'ils ont envie de dire m..., ils le disent.

Freud avait saisi cela, notamment dans ce qu'il raconte sur le juron. Seulement, il n'a pas saisi que le juron n'a rien linguistiquement de particulier. Le juron, c'est le discours transgressif à son point culminant sur la face du réglementant. Le juron est la transgression du tabou, le passage à la limite de l'euphémie. Lorsque nous euphémisons, nous essayons quand même de dire sans dire. Il y a des gens qui vont jusqu'au bout du dire, il s'agit du juron. On ne peut pas faire des listes de jurons, c'est aussi variable que les gens. Cela existe collectivement, mais chacun a les siens. Le juron, c'est au fond un raté de l'euphémie. Mais il n'y a pas que le juron. Du point de vue du réglementé, puisque nous sommes condamnés également par l'allégorie au *Witz*, au mot d'esprit ; le raté du mot d'esprit, c'est le lapsus. Nous sommes là en plein dans ce qu'a observé Freud, reclassé et complété à peine différemment, et cela dépeint exactement l'attitude de la théorie de la médiation à l'égard de la psychanalyse freudienne. Nous la reprenons intégralement à notre compte, en croyant devoir la compléter sur certains points, parce que nous sommes originellement linguiste et que nous ne sommes plus ni Müller ni Brugmann.

Les psychanalystes intelligents ont compris que l'analyse contemporaine ne pouvait pas, sans rien rompre avec son passé freudien, ne pas bénéficier des progrès d'une linguistique plus moderne. C'est la même attitude que celle de Freud, simplement avec des gars plus jeunes. Il n'y a pas de contradiction,

il y a une simple mise à jour, qui consiste à exploiter une clinique de la fabulation, une clinique du juron et du lapsus, c'est-à-dire du raté de l'euphémie ou du mot d'esprit. C'est ce que j'appelle encore une clinique de la *schizorrésie* et une clinique de la *parrésie*. La schizorrésie, c'est l'autolyse du discours, le culte de l'inhibition, de l'impuissance à dire, qui se manifeste dans le tabou et l'anathème. Il est assez facile de relever tout ce dont le discours est lourd, à savoir tout ce qui ne peut pas s'y dire. On relève petit à petit de quoi il retourne. De l'autre [184] côté, vous avez les gens qui, au lieu de tendre à l'inhibition, tendent à la transgression maximale et c'est ce que j'appelle la parrésie. En grec, cela veut dire le fait de tout dire. J'ai repris ce mot à Démosthène qui disait cela en accusant d'autres orateurs : « Ces gars-là, ils disent tout et n'importe quoi ! ». Cette parrésie, c'est au fond le langage du psychopathe qui ne peut se retenir de cultiver la transgression et finit par dire strictement n'importe quoi.

Si j'ai insisté sur la clinique de la fabulation, c'est pour vous montrer à quel point le modèle que je vous propose avait pris en charge justement la nécessité clinique de rendre compte de l'ensemble des troubles du langage, sans faire comme les autres en disant que c'est le seul langage qui est en cause. La différence entre le modèle de la théorie de la médiation et les autres, c'est que pour nous le langage n'existe pas ou plus précisément, il n'existe pas d'emblée en tant que concept scientifique. Quand on emploie le terme, il faut lui donner cette valeur spécifique de modalité rationnelle qui témoigne de la capacité logique. C'est pour cela que nous ne parlons jamais de linguistique. Nous parlons de glossologie, de l'ensemble des capacités qui font que nous parlons logiquement avec les moyens dont nous disposons.

D'autre part, le langage peut donner lieu à d'autres analyses qui l'intéressent, mais qui ne lui sont pas spécifiques. Les troubles de l'écriture font partie de troubles infiniment plus généraux que sont les troubles de la technicité. On n'a eu aucun mal à fourrer cela dans la tête des médecins. Étant donné qu'il s'agissait de travail et de technique et que tout le monde s'en désintéressait, ils ont très bien accepté la chose. Ils veulent bien de l'atechnie et de la schizotechnie, mais par contre, où cela présente des réticences, c'est lorsque l'on s'est intéressé au langage tel que les psychiatres avaient cru pouvoir le saisir. Alors là, c'est tout un problème, parce que déjà, à l'intérieur de ce monde « psy », les gens ne sont pas d'accord sur le rapport entre ce que j'appelle le délire et la fabulation, entre les psychoses et les perversions d'une part, les névroses et les psychopathies d'autre part. La difficulté ici, c'est l'inertie de la clientèle, cela tient à ce qu'à l'intérieur de ce monde auquel nous nous confrontons, il n'y a déjà pas d'union. Nous nous confrontons donc à une espèce de « marais psy », parce qu'on ne sait pas à qui on s'adresse, on ne sait pas à qui on s'oppose. Tout le monde là-dedans est de bonne volonté,

mais il y a un manque de conceptualisation dont la théorie de la médiation voudrait vous délivrer.

On a du mal à mettre un peu de clarté dans des concepts qui sont généralement gros de sens. Par exemple, le mot communication, il faudrait le bannir du vocabulaire français. Tout passe là-dedans, même les entreprises parlent de communication. Si communiquer, c'est simplement être ensemble, alors, il y a tellement de manières différentes de l'être ! Voilà à quoi sert la théorie de la médiation ; à clarifier ce genre de problème. Pour en revenir au langage, c'est en nous intéressant aux délires et aux fabulations que nous avons rencontré cet univers des « psy », et je crois que c'est un service que nous avons à leur rendre que de leur apporter cette [185] dissociation volontairement stricte des plans III et IV, quitte ensuite à assouplir les choses.

Quand vous avez un trouble sur un plan, il se compense en général par la retombée sur l'autre plan, et ce qui se donne à voir n'est pas ce qui étiologiquement cause la panne. C'est pour cette raison que nous parlons de médiation. Il faut savoir dépasser l'immédiat. Et s'il y a des gens qui en ont l'habitude, c'est bien les analystes et c'est ce que nous partageons avec eux ; ce souci du médiat, de ce qui est en dessous, de l'autre aspect des choses. L'aspect caché, le non-dit, n'est pas simplement un fond qui authentifie la chose, on ne saura jamais quel est le désir authentique. Ce n'est pas la peine de se dire que le désir se formule ou pas. Lacan a été embêté avec toutes ces histoires, et c'est de là qu'est sortie l'histoire de « la demande ». La demande était alors la formulation du désir, etc. Mais tout ça, c'est une manière de récupérer nos plans. Je crois qu'avant de récupérer, il faut d'abord décortiquer, démonter, exactement comme quand vous voulez changer un pneu. La théorie de la médiation ne sert qu'à démonter ce qui n'est pas perdu ensemble et après cela on pourra y voir un peu plus clair. Je n'ai d'exclusive contre personne, il s'agit au contraire de profiter de la richesse d'autrui. Cela ne peut se faire que dans un certain ordre ; autrement, c'est comme au tiercé, dans le désordre vous ne gagnez pas cher du tout.

Pour résumer, la clinique du délire, c'est le langage des psychoses et des perversions ; selon les pôles, il s'agira de schizolalie ou d'écholalie. C'est vrai que nous en avons finalement peu parlé, mais on ne peut pas tout dire en deux mois. Et puis, maintenant que vous m'avez entendu, lisez-moi, vous trouverez que je suis moins illisible qu'on le prétend. Vous verrez qu'il y a de la rigolade en dessous, il faut me lire comme un discours. Tout ce que je vous ai raconté sur la schizolalie et l'écholalie, c'est une manière d'aborder le délire. La manière d'aborder la clinique de la fabulation passe, à mon avis, par une théorie sérieuse de ce que j'appelle la ou les schizorrésies et la ou les parrésies, c'est-à-dire le culte de l'inhibition ou le culte de la transgression en matière de discours.

2. L'ANALYSE DU PROPOS

J'ai commencé par définir le propos comme étant ce que nous livre le discours. Ce que les analystes analysent n'a rien à voir avec le signifiant parce que cela n'a rien à voir avec le texte, mais cela a tout à voir avec ce que je nomme le propos. C'est bien de langage qu'il s'agit, mais le langage n'est ici qu'un contenu. L'analyse à laquelle se livre l'analyste concerne dans le langage la volonté d'expression. Il y a entre eux et nous, en particulier entre la théorie de Freud et la nôtre, non seulement des ressemblances, mais une parenté, dans la mesure où, sans Freud, je n'existerais point ; l'inverse n'étant pas vrai. Je crois aussi que nous représentons par rapport à l'analyse contemporaine ce que Müller et Brugmann ont représenté pour l'analyse au [186] temps de Freud. Autrement dit, la linguistique contemporaine peut rendre service à la psychanalyse contemporaine. Un point qui nous distingue, c'est cette différence des plans III et IV.

J'y reviens en détail, car non seulement le discours est confondu avec le langage par signifiant interposé, mais aussi cette dissociation des deux plans nous invite à distinguer la sexualité comme constitution, de la sexualité comme désir. Voilà quelque chose que nous considérons comme fondamental. Bien entendu, dans la mesure où vous êtes faits comme vous l'êtes, que certains ont des pièces en trop et d'autres pas assez, cela nous permet de nous accoupler et qu'étant faits de cette manière, nous avons des désirs sexuels. Mais cette constitution ne définit pas pour autant notre désir. De la même manière que si nous avons des désirs gastronomiques, c'est parce que nous avons un *gaster*, un estomac, du point de vue du désir, il n'y a rien, dans la sexualité, de plus fondamental que dans l'alimentation. Si vous voulez faire une hiérarchie des pulsions, vous vous rendez bien compte que cette hiérarchie est simplement le résultat de la confusion des plans III et IV. La superposition de ces deux plans a fini par faire confondre l'estomac avec l'appétit et la nausée. Si vous n'aviez pas d'estomac, vous n'auriez ni appétit ni nausée ; mais, ni l'un ni l'autre ne sont définitoires du fonctionnement gastrique. C'est la même chose pour la sexualité. Le désir sexuel est un désir entre autres, mais rien n'autorise une hiérarchie des pulsions sinon la subordination d'un plan à l'autre par l'intermédiaire d'un surmoi. Toutes les topiques sont une manière d'essayer d'organiser désespérément le « truc ». Je crois qu'il faut admettre l'autonomisation clinique des différentes modalités rationnelles ou, autrement dit, les différents plans. Je voulais simplement préciser nos rapports avec l'analyse. Vous pouvez très bien opter pour l'analyse plutôt que pour nous, la question n'est pas là, j'essaie d'être clair sur ce qui nous différencie sans pour autant porter de jugement de valeur.

J'en arrive donc à l'analyse du propos. Cette analyse du propos est au fond le but de la cure. Les analystes, bien avant nous, ont analysé le discours. Si vous lisez Freud ou Lacan sous l'aspect de l'axiologique qui est

l'analyse du langage à la lumière de l'axiologie, vous vous rendrez compte que c'est de l'analyse de discours et que sur ce terrain, ils nous ont précédé. Nous pouvons conserver leur type de pratique, car ils ont raison de chercher sous le discours le propos qui est en train de se dire à l'insu de l'analysant qui se trouve sur le divan. Ceci ne marche que dans les cas de névroses, puisque c'est chez eux que l'excès de refoulement devient pathologique. Il y a des gens qui prennent le refoulement pour une maladie, mais il ne devient pathologique que dans l'excès. Pour ce qui est des psychopathes, les analystes ne s'en sont pas tellement mêlés. Pour l'instant, c'est une clientèle qui leur échappe. Ils ont tort, parce que des névroses, il y en a de moins en moins [187] avec le recul de l'éducation judéo-chrétienne. Par contre, l'éducation moderne et laxiste fabrique des psychopathes en pagaille. Où vont-ils aller, chez le juge ou chez le « psy » ? Il vaudrait mieux le « psy » quand même, c'est moins grave ! Je vois que là, il y a tout un champ de manœuvre pour une psychanalyse rénovée. De la même façon que la psychanalyse peut, comme je le disais à propos de Françoise Dolto, s'emparer sans scrupule de ce champ de manœuvre que sont les enfants, car je crois qu'il est possible, à condition de dissocier la norme de la personne — autrement dit, de dissocier le discours de la langue —, d'étudier le problème de la réticence et de l'allégorie à travers le mensonge enfantin. Je crois qu'il est possible de récupérer l'enfant dans la clientèle analytique.

Il y a quelque chose que je voudrais faire apparaître et qui est beaucoup plus important. Freud a tellement bien saisi que le langage n'était pas seul en cause, qu'il a presque aussitôt parlé d'un type de représentation qui n'est pas linguistique, et qui est le rêve. Il a compris que l'interdit ne portait pas seulement sur la représentation verbale, mais sur la représentation naturelle elle-même. C'est génial, de mon point de vue. Il a montré que l'interdiction, le refoulement ne portait pas seulement sur le dire, mais sur le représenter lui-même, qu'il soit naturel ou culturel. Il y avait là une extension fantastique, exactement comme au plan III, il n'y a pas que l'interlocution comme type d'échange. Les autres types d'échange, je les baptise du nom de *sémiotique* qui est le fait de communiquer par autre chose que le langage. Ce qui n'empêche pas de communiquer de façon parfaitement humaine. La sociolinguistique n'est à considérer que comme un chapitre particulier de la sémiotique. De même ici, l'axiolinguistique n'est jamais qu'un cas particulier de l'analyse de la manière dont on refoule une partie de la représentation la plus naturelle. Le rêve en fait partie, et l'on peut dire que l'axiolinguistique est un chapitre particulier de ce que j'appelle l'*apophantique*, c'est-à-dire la manière de ne pas laisser paraître (*apophainein*). L'apophantique est à l'axiolinguistique ce que la sémiotique est à la sociolinguistique. Vous voyez la parenté entre les freudiens et nous ; nous récupérons la totalité de ce qu'ils avaient envisagé, mais nous le groupons autrement. Je veux vous montrer

comment ce groupement différent les tire d'embarras. Quand Freud parle du rêve, il est embêté : dans la mesure où il faut qu'il parle du langage, il finit par associer le rêve et la manière dont on le raconte, le lendemain matin. Ce problème-là tient à ce qu'il n'a pas une idée suffisamment claire et déconstruite du langage. Je veux simplement vous montrer que dans la perspective freudienne, le langage n'est pas seul en cause, mais toute la représentation naturelle et culturelle (verbale). L'étude du discours n'est qu'un aspect de la chose, l'étude du rêve en est un autre. L'étude du rêve ne doit pas simplement passer par la manière dont le patient sur le divan rapporte les rêves qu'il est supposé avoir eus, car cela [188] fausse tout, puisque le langage intervient. Vous me direz, comment le savoir ? C'est là le problème ! Mais de toute façon, avant même qu'il ne soit verbalisé par le patient, il y a quelque chose dans le rêve, et je crois que Freud avait raison sur ce point. Une apophantique serait un chapitre nécessaire de toute axiologie.

Mais il y a encore plus que cela. Tout le monde, surtout depuis 68, se réfère au privilège de la représentation. Je l'ai reproché à la plupart des doctrines actuelles qui ont été impressionnées par la linguistique. En Europe, on s'est emparé du langage d'une manière formidable, parce que dans les Facultés de lettres qui ne traitent que de mots, cela a représenté leur « Radeau de la Méduse ». À l'époque on se disait : « Il n'y a plus d'étudiants pour « les lettres », parce qu'il n'y a plus de débouchés ». Comme tout le monde disait que le langage était important (et le signifiant et la sémiotique, etc.), automatiquement les littéraires se sont rengorgés. Ils se sont dit qu'ils servaient au moins à quelque chose, qu'ils étaient la science explicative du tout. C'est aussi à cette époque que l'on a commencé à relire Saussure ; il avait parlé, dans quelques pages, de sémiologie. Ce n'est pas ce qu'il a fait de mieux parce que cela a donné naissance à tous les sémioticiens, Barthes etc. Toute la sémiotique, c'est de la rigolade, de la récupération littéraire et désespérée de sciences humaines en voie d'élaboration. Tout cela ne rime à rien. En fait, le langage n'a pas l'importance qu'on lui a accordée, c'est une des modalités du rationnel et en ce qui concerne l'analyse dont on vient de parler, le langage n'est pas seul en cause, puisque le rêve lui-même est apophantiquement concerné. Le langage a une place quasi exagérée dans l'analyse puisqu'à la différence de la médecine traditionnelle, l'analyse ne s'occupe que de faire parler.

Il y a un recours exagéré au langage, mais tous les analystes ne fonctionnent pas de la même manière. Il y a aussi des gens qui se sont mis à faire du psychodrame, par exemple Moreno. Ils n'ont pas tort non plus, car dans la mesure où j'ai raison de dissocier le discours de la langue en disant que le discours n'est jamais qu'une axiologisation du langage, vous pouvez aussi axiologiser l'art, et l'activité la plus naturelle (le trajet), vous pouvez fourrer de la norme dans votre activité, qu'elle soit appareillée ou non. Cette

variété d'axiologisation de l'activité, c'est ce que j'appelle le *stratagème*. Dans ce que vous faites ergologiquement parlant, il n'y a pas que du faire, mais de même qu'il y a du « dire sans dire », il y a du « faire sans faire ». C'est avec Jean Oury que j'ai développé la notion de stratagème. Je l'ai convaincu que lorsqu'une mère de famille attend les résultats de ses enfants, si elle tricote, elle ne s'arrête pas nécessairement aux mesures qu'elle a prises sur le gamin. Elle tricote pour se passer les nerfs ; c'est un « faire sans faire ». C'est comme pour le discours. L'efficacité n'est plus la première chose recherchée dans cette activité, il y a autre chose et il faut donc prendre en compte le stratagème.

Mais il y a plus que ça, ce que je veux vous montrer maintenant, c'est [189] quelque chose qui est familier aux analystes. Si je vous ai parlé d'Oury, c'est pour faire référence à la clinique de La Borde et à la psychiatrie institutionnelle du vieux père Tosquelles. Il a toujours défendu au nom de la psychiatrie dite institutionnelle, ce qu'on appelle le transfert. C'est très important. Ils m'invitent chaque fois pour que je leur en parle ; à la fin, ils ont fini par adopter mon langage. Le transfert est pour eux fondamental, mais ils sont tombés dessus comme sur un accident. Pour Freud aussi cela a été le cas. Dans la cure, Freud s'est dit tout à coup : « Il y a quelque chose qui se passe, il me prend pour son père ». Autrement dit, il y avait une autre scène qui se jouait. Cela l'a fait réfléchir, mais il avait tendance à s'y casser les dents puisqu'il avait bien cru éliminer l'aspect dialogue, l'aspect communication, et qu'il pensait susciter un discours quasi automatisé. Il voulait que l'analyste, en étant muet comme une carpe, ne compte pas, mais qu'il parle ou qu'il se taise, Freud s'est rendu compte qu'il était là. C'est comme quand vous avez le téléphone, même si vous êtes aux abonnés absents, vous avez le téléphone quand même. Si vous n'êtes pas dans la maison qui vous appartient, vous y êtes domicilié, même si vous n'y êtes pas résident. C'est le même processus. Vous faites partie du dialogue, même si vous êtes muet comme une carpe. C'est ce que les analystes ont fini par découvrir ; ils sont tombés sur un bec de gaz, puisque le dialogue s'établissait, même dans le silence du partenaire.

Le phénomène du *transfert* vous montre que ce qu'on axiologise, ce n'est pas nécessairement le langage, voire la représentation, ce n'est pas seulement l'activité, le faire pour « faire sans faire », mais c'est également le phénomène existentiel résultant de l'investissement performantiel politique de la personne. Cette *insistance*, comme l'appelle Lacan, soumise à la norme peut créer un « être sans être », un « exister sans exister ». C'est cela qu'on appelle l'autre scène. Quel que soit le type de communication que vous établissez avec l'autre, en dehors de la scène qui se joue il y a toujours une autre scène en dessous. J'emploie le terme de scène exprès parce qu'il évoque le théâtre, et ce théâtre, nous le jouons en permanence. Quand, dans la théorie de la médiation, je vous parle de « personne », c'est la traduction de *persona*,

qui veut dire en quelque sorte le porte-voix. Mais c'est aussi la traduction du grec *prosopon* : le masque. La personne, c'est le masque du sujet, c'est une scène que nous vivons en quelque sorte deux fois ; il y a la scène que nous jouons et celle que nous ne jouons pas ou que nous jouons sans la jouer. C'est là l'essence même du transfert. Le transfert n'a rien d'un accident, il est fondamental puisqu'au même titre que le stratagème ou le discours, il témoigne de la normativité appliquée à la totalité du culturel. Vous voyez que c'est une restriction un peu exagérée que de ne pratiquer la cure qu'au niveau du discours parce que cela oblige les analystes à se rapporter à la formulation que fait le patient de ses rêves, par exemple. Là, à mon avis, il y a quelque chose à corriger. D'ailleurs, il n'y a plus de raison pour que l'analyse soit purement confidentielle, elle peut porter en même [190] temps que sur le discours, sur le stratagème et sur le transfert. C'est cela qui est mis en scène dans le psychodrame. Il faut aller beaucoup plus loin. L'analyse du discours ne doit pas être réservée aux seuls cas de discours pathologiques. En ce qui concerne la théorie de la médiation, c'est ceux-là qui sont fondamentaux, puisque c'est dans la clinique et dans la pathologie que nous cherchons la vérification des hypothèses que le modèle nous permet de formuler.

La psychanalyse pratique l'analyse du discours pathologique, mais il existe aussi cette manière de lire les textes sacrés comme inspirés. Cela donne lieu à l'herméneutique qui est une variété de l'écoute analytique. Ricœur, qui a toujours pratiqué l'exégèse, parle dans le cadre du discours tel que je le définis de *kerugma*, de kérygme, ce qui est annoncé par le héraut, et d'herméneutique, autrement dit, l'interprétation ou l'exégèse. Pour l'ensemble des gens qui s'intéressent, au delà de la cure, à l'analyse du propos, et en particulier pour les esprits religieux qui ne veulent pas lire leurs textes simplement au pied de la lettre, mais y chercher la parole même de Dieu, pour ceux-là, l'exégèse fait partie axiologiquement de l'analyse du discours.

Je voudrais terminer en rectifiant le tir en ce qui concerne mon attitude vis-à-vis des littéraires que je prends souvent pour des farfelus. Les littéraires s'amuse avec les mots. Pourquoi pas ? N'empêche que l'on pourrait faire une analyse intelligente de la littérature. Ce que je viens de vous dire de l'exégèse vaut pour toute critique littéraire. Si vous essayez de savoir ce que veut dire l'auteur, ce n'est pas l'analyse grammaticale qui vous le dira. Il est sûr qu'il écrit dans une langue et selon les contraintes qui sont propres à celle-ci, ce n'est pas ce qui le rend littéraire. *Krinein* en grec veut [192] dire juger, c'est bien du plan IV qu'il s'agit. Le critique littéraire, comme l'analyste, comme l'herméneute, comme l'exégète, n'essaye pas de démêler le texte ni la ligne ni même nécessairement le plan, mais il cherche à définir le propos de l'auteur. Par conséquent l'enquête doit porter non pas sur ce qui est dit, mais

sur cette part de non-dit qui permet une analyse critique du discours pour nous livrer l'intention profonde de l'auteur. Souvent, lors d'une interview, les journalistes demandent à l'interviewé : « Qu'est-ce que vous avez voulu dire ? », mais les trois-quarts du temps il n'en sait rien, et s'il le savait ce serait même dangereux. C'est au critique littéraire lui-même de se donner analytiquement les moyens de percer dans le discours de l'auteur ce qui ne veut pas se dire et qui détermine l'intention profonde du dire. À mon avis chaque critique littéraire devrait passer par la psychanalyse. Je crois que la psychanalyse, outre sa fonction thérapeutique, a une fonction énorme dans ce champ de l'éducation des critiques littéraires, ils apprendraient enfin à se débarrasser de l'analyse bêtement grammaticale et ils pourraient chercher dans un texte l'intention de son auteur.

La critique, dans ce sens, rejoindrait la cure et l'exégèse puisqu'elle serait à la poursuite de l'intention. Vous me direz que, s'il faut être psychanalyste pour faire un prof de littérature, où va-t-on ? Oui, on va ailleurs. Le monde est en train de muter, et si vous êtes assez inertes pour respecter les disciplines telles qu'elles sont organisées, alors vous continuerez à vous emmerder savamment. Il faut au contraire essayer, par une véritable révolution du savoir que j'appelle l'épistémologie, de prendre les contacts nécessaires pour enrichir l'approche que vous faites des textes que l'on vous soumet.

Puisque je parle de littérature, vous me demanderez quelle est sa place dans mon modèle. Je vous répondrai : « nulle part et partout ». Si véritablement vous considérez la littérature comme l'esthétique du langage, nous l'avons envisagée au plan I comme une des visées de la rhétorique. La rhétorique scientifique ou mythique s'oppose toujours à ce que j'ai nommé la visée poétique. Le message, en devenant adéquat à lui-même, trouve sa propre résonance, son propre sens. Et de ce point de vue, la rime, c'est du concept. La rime est sens authentiquement. La littérature comporte de la poétique, mais elle comporte aussi de la plastique dans la mesure où le langage s'écrit. L'écriture peut être, au niveau industriel, ordonnée à chacune des trois visées, à savoir : empirique, magique ou plastique. La littérature au sens magique, c'est le grimoire. À l'époque où personne ne savait lire, cela n'empêchait pas les femmes de se mettre un évangile sur le ventre pour accoucher. Elles n'en tiraient aucun profit quant à la lecture ni à la critique de textes, mais le grimoire avait une efficacité magique. Il y a une forme empirique du livre, c'est le livre de poche, le livre à la portée de toutes les bourses, le livre tombé dans le commerce. Mais il y a également une visée plastique dans l'écriture. C'est cette visée qui a fait que dans certaines civilisations beaucoup plus que chez [193] nous, il y a un effort considérable de calligraphie, c'est l'idée de la belle écriture, des « belles lettres ». La civilisation chinoise a toujours cultivé la calligraphie. Chez nous, cela a existé

à l'époque des manuscrits lorsqu'il y avait des miniatures et des lettres initiales. Au plan III, le langage est langue et par conséquent soumis aux trois visées dont nous avons parlé : la visée anallactique, synallactique et chorale. Du point de vue anallactique, la langue, c'est l'idéologie. C'est le savoir inerte et conservateur auquel s'oppose synallactiquement l'épistémologie qui se définit comme le savoir en marche qui réfléchit toujours sur la méthode utilisée pour pouvoir non seulement la perfectionner, mais même la contester. J'oppose l'épistémologie à l'idéologie. Il y a également une visée esthétique de la langue. C'est ce que tout le monde appelle, mais sans le mettre en rapport avec les deux autres visées, l'anthologie. *Anthos*, en grec, signifie la fleur. L'anthologie, ce sont les plus beaux textes, ceux que l'on reprend, que l'on cite et que l'on récite. Ces textes font partie doxiquement des idées reçues, des textes reçus, des textes que l'on respecte et que l'on cite. La littérature, par conséquent, comporte en plus de la poétique et de la calligraphie un aspect de citation que j'appelle anthologie. On arrive au plan IV. Je vous ai parlé des trois visées morales ; la visée ascétique, la visée casuistique, et la visée héroïque. La visée héroïque appliquée au discours donne la littérature risquée. La littérature, c'est ici précisément le fait de cultiver le risque, non pas de transgresser ni d'être inhibé, comme en pathologie, mais de friser la transgression jusqu'au vertige. La littérature, par la force des choses, cultive l'histoire grivoise parce que, c'est là précisément le risque. Il s'agit de « dire sans dire » et de prendre le risque maximum. Comment peut-on arriver à dire, à suggérer, sans l'avoir vraiment dit ? Voilà la question de la littérature. Elle est toujours au bord du gros mot, toujours au bord du lapsus. La littérature, c'est fondamentalement l'histoire grivoise et il n'y a pas de littérature qui ne soit cochonne. Je vous ai parlé plus haut du mensonge enfantin. Et bien l'histoire cochonne commence dès l'enfance ; l'enfant est capable de littérature, mais une littérature de son âge. Je vous disais que son discours est grossièrement menteur, il en va de même pour sa littérature, elle a son âge qui est celui du « pipi-caca ». Lorsque l'enfant se grise de gros mots qu'il risque, c'est déjà un littérateur, un écrivain en puissance. Mais là non plus on ne le laisse pas s'exprimer librement, on tue en lui ce qui en ferait peut-être un marquis de Sade, un gars qui arriverait à « dire sans dire », mais en le suggérant. Combien de Madonna avez-vous empêché d'exister, qui sait ! Vous avez dans la littérature le passage à la limite du mot d'esprit. Dans son travail sur le *Witz*, Freud donne une définition de la littérature à laquelle je souscris entièrement. Nous rejoignons aussi ce que Nietzsche disait à propos du gai savoir. La littérature, c'est essentiellement le gai savoir et vous voyez que la théorie de la médiation ne dit pas autre chose. La littérature, c'est le pipi-caca, c'est l'histoire grivoise, c'est la cochonnerie, mais d'une certaine [194] manière une cochonnerie distinguée puisqu'elle ne va jamais jusqu'au bout de ce qu'elle suggère. Il y a une jouissance

vertigineuse, un peu vicieuse, mais malgré tout humaine dans la mesure où nous frisons la transgression en la dominant de telle façon que nous n'y succombons point.

Si vous voulez travailler dans cette direction-là, vous vous rendez compte que l'écriture est dépassée. On n'écrit plus guère, il n'y a plus que les universitaires pour écrire encore. Les jeunes ne lisent plus, ils regardent la télé. On a changé de moyen d'information, on est passé en quelque sorte de l'enseignement au renseignement. La littérature d'actualité fait qu'à une époque où tout s'accélère, on a une littérature rapide. Comment fait-on pour exploiter le mot d'esprit dans cette littérature rapide, puisqu'il n'y a pratiquement plus de développement. En général tout l'esprit est dans le titre. Regardez les films ! Ils parlent de moins en moins, on épargne le discours pour jouer sur la photographie. Mais l'esprit est dans les titres. Actuellement, c'est là que se trouve la littérature, ce n'est plus dans le développement ni dans le baratin. C'est cela que j'appelle la littérature rapide. Vous me direz que c'est une drôle de conclusion pour l'analyse du propos, mais je crois que nous sommes au cœur du sujet. Nous sommes en pleine communion avec l'analyse, mais une analyse rénovée. Et au delà de l'analyse qui ne s'adresse qu'aux cas pathologiques, je crois qu'en reliant tout cela avec l'exégèse et la critique littéraire, nous pouvons carrément renouveler l'analyse du propos.

Un peu plus loin, nous parlerons de ce que j'ai intitulé « Devenir ce que nous sommes », en empruntant encore une fois à Nietzsche, pour traiter des questions d'apprentissage, de la question « des deux enfances ». Je pourrai apporter mon propre cas aux cliniciens que vous êtes, puisque je tiendrai compte de l'enfance et de la vieillesse. Je tiendrai compte aussi des méthodes d'apprentissage sous le titre « La maison de correction ». Nous verrons tout cela avant de passer à une étude plus philosophique des différentes opérations portant sur la dialectique.

SIXIÈME LEÇON**DEVENIR CE QUE NOUS SOMMES**

Nous avons fait le « tour des plans » et je vous ai montré comment le modèle s'est secrété petit à petit lui-même dans la mesure où la clinique nous a contraint à soulever des questions qu'au début nous ne nous posions pas. Il a donc fallu décortiquer ce à quoi nous avons commencé par croire, c'est-à-dire nous rendre compte que le langage scientifiquement n'existait pas plus que l'eau, qu'il fallait réduire à H₂O. Nous nous y sommes employé et ce n'est pas seulement le langage qui en a pris un coup, mais également l'art, la société et le droit, c'est-à-dire l'ensemble des facultés qui nous distinguent de l'animal qui, n'ayant pas le même cortex, n'accède biologiquement et physiologiquement qu'à un certain nombre de fonctions. Nous les partageons avec lui, mais nous prenons aussi une distance qui peut s'exprimer par le terme de rationalité. Cette conception ne nous ramène pas à la philosophie, car pour nous, la raison est d'abord et surtout éclatée ou éclatable. Le tour du propos, à partir de maintenant, deviendra non pas plus philosophique, mais plus épistémologique, car c'est sur la méthode elle-même, dont je vous ai montré comment elle s'était constituée, que nous allons réfléchir.

Nous traiterons d'abord de problèmes de formation, parce que nous ne parvenons pas à l'homme d'un seul coup, que se pose la question de l'émergence à l'humanité, mais également de la dégénérescence. On ne commence pas par être immédiatement homme, mais selon certaines conditions, et puis l'homme dégringole parfois avant le dernier soupir. Nous traiterons donc de ce que Nietzsche appelle « devenir ce que nous sommes ». C'est le mot « devenir » là-dedans qui est important, dans la mesure où il s'oppose à l'être, vieille dichotomie sur laquelle a vécu la philosophie traditionnelle. « Devenir ce que nous sommes », voilà ce qui conditionne les années d'apprentissage, étudiées sur un mode plus ou moins clair par diverses méthodes de formation, d'éducation ou de rééducation. Nous aborderons la question d'abord sous l'égide des « deux enfances » et puis de ce que j'appelle « La maison de correction ».

J'annonce déjà les prochaines leçons. Sous le titre de *La raison dans tous ses états*, nous irons de l'« anthropo-biologie » à l'« anthropo-théologie ». C'est toute une analyse [196] de la rationalité et du rationalisme à laquelle nous nous livrerons. Pour terminer, afin de vous montrer ce qu'implique la théorie de la médiation, je traiterai d'un nouvel « esprit des lois », par allusion au titre de Montesquieu. Il s'agira de montrer comment on peut, non pas l'adapter, mais le remanier complètement, pour en faire quelque chose qui puisse servir à notre temps. Mais que veut dire servir ? Car la théorie de la médiation ne correspond à aucune filière, ne vous donne accès à aucun métier. Elle ne vous place nulle part ; en ce sens, elle ne sert à rien si ce n'est à vous-même.

XI

LES DEUX ENFANCES

1. L'ÂGE DE RAISON

La théorie de la médiation n'a rien d'une doctrine, elle ne sert pas à vous imposer un certain type de savoir, ce que j'appelle un cataplasme, mais voudrait vous aider à devenir un peu plus ce que vous êtes, c'est-à-dire à vous interroger sur vous-mêmes, sur vos capacités de réflexion et non pas d'encaissement, de gavage, comme les oies du Périgord. Cela ne vous apprend rien, sinon, petit à petit, à vous connaître un peu moins mal vous-même. Voilà à quoi je prétends servir : je ne vous apprend rien du tout que vous ne sachiez, j'essaie de vous l'apprendre d'une autre manière, c'est-à-dire de vous laisser réfléchir sur vous-même, sur votre abord du savoir et de la société d'une manière plus cohérente, alors que le plus souvent, dans l'enseignement, on juxtapose des disciplines sans s'inquiéter de savoir quelle est leur articulation.

Si j'ai essayé de vous démontrer le modèle tel que nous avons pu le constituer, ne prenez pas ce modèle pour une dogmatique. Voyez-y simplement, au fond, et c'est ce qu'il a conservé de mathématique, un ensemble cohérent dont les paramètres par leurs combinatoires peuvent chercher à retrouver la complexité des phénomènes auxquels vous êtes confrontés. N'est-ce pas cela que vous espérez d'un savoir qu'autrement vous ne dominez pas ? Autrement dit, l'université n'est pas faite pour préparer des examens, mais pour vous préparer vous-mêmes à la vie. C'est bien plus compliqué. Là on ne met pas de notes ; seulement on est soi-même la note à la sortie. Voilà pourquoi je baptise mon propos « devenir ce que nous sommes ».

Venons-en donc aux « deux enfances ». En m'exprimant ainsi je ne fais que rejoindre la sagesse populaire selon laquelle, au bout d'un certain temps, plus avancé pour certains, plus tardif pour d'autres, « on retombe en enfance ». L'expression signifie qu'on ne garde peut-être pas toutes les capacités de l'homme jusqu'au terme, que cela dépend des gens et des circonstances. Par conséquent, il y a quelque chose probablement de commun entre l'émergence, d'un côté, et la dégénérescence, de l'autre. Autrement dit, l'homme n'est pas un absolu. Dans ces deux enfances, nous commencerons par la première qui est, à vrai dire, mal nommée, quand on se contente de l'appeler traditionnellement « âge de raison ». L'enfant fait ce qu'il peut pour émerger à ce qui sera un jour reconnu, vers 7-8 ans, mais finalement, en gros, vers la puberté, comme « l'âge de raison ». Pourquoi ne lui reconnaît-on la raison qu'à ce moment-là ? Après tout ce que nous avons pu raconter des modalités rationnelles, c'est-à-dire du clivage biologique des façons d'aborder

[197] l'homme, il n'est plus possible de parler de l'âge de raison comme si l'enfant ne devenait humain, pleinement humain, qu'à la puberté, puisque, de toute façon, le signe, l'outil, la norme précèdent de loin la personne. Rationnel, l'enfant l'est peut-être déjà dès sa naissance, puisque maintenant tout semble témoigner du fait qu'il naît, même s'il ne peut pas tout de suite en manifester la capacité, avec le signe, l'outil et la norme. Il est certain, et c'est tout le problème de l'éducation, qu'il n'est pas reconnu comme tel, car ses performances ne sont jamais reconnues comme valides que dans la mesure où elles reproduisent les nôtres. C'est ce qu'on appelle l'adulto-centrisme, c'est-à-dire cet impérialisme de l'adulte qui, chargé de l'éducation de l'enfant, ne le reconnaît comme homme que lorsqu'il lui ressemble. Il est vrai qu'à ce moment-là, c'est le désespoir, puisque, quand l'enfant commence à lui ressembler, c'est pour s'y opposer. Seul, par conséquent, un aspect de la raison n'émerge pas dès le départ. La rationalité, innée en son principe, ne se manifeste pas dans toutes ses modalités à la fois. La rationalité sociologique, c'est-à-dire l'émergence à la personne, ne s'accomplit qu'avec ce qu'on appelle « le décalage pubertaire », dont Freud, Lacan et d'autres ont abondamment parlé. L'enfant met un certain temps à passer lui-même de l'ordre de la genèse, c'est-à-dire du développement, à l'ordre de l'histoire. Ce passage de la genèse à l'histoire, c'est ce qui analytiquement sépare le petit du fils. Un de mes collaborateurs, Jean-Claude Quentel, a publié un livre intitulé *L'enfant*⁴, dans lequel il a essayé de faire le point sur ce que nous élaborons à Rennes à ce propos.

C'est une chose bien connue que l'enfant, n'émergeant pas à la totalité de l'humain, est déjà un petit d'homme sans être pour autant fils. Il ne peut être fils que (et c'est un premier préalable) reconnu comme tel, car jamais la naissance biologique n'inscrit l'enfant dans le social. Je rappelle ce que j'ai déjà dit : dans la culture grecque archaïque, l'enfant n'était pas né lorsque sa mère accouchait, mais lorsque son père le prenait sur ses genoux. Du même coup, le père lui appliquait le *gonos*, c'est-à-dire la naissance sociale. Dans quelque civilisation que ce soit, jamais le *tokos* ne correspond au *gonos*, c'est-à-dire que le fait de mettre au monde n'est jamais le fait de mettre dans l'histoire. Dans toute société, des rites inscrivent l'enfant dans l'histoire et non seulement dans la genèse. Là aussi, le culturel rencontre le naturel. Il ne se peut pas qu'il n'y ait pas une naissance naturelle, mais jamais l'enfant naturel n'est, en même temps, enfant de culture, c'est-à-dire enfant d'histoire, enfant reconnu. Sans parler ici d'une manière religieuse, mais simplement sociale, on peut dire que cette reconnaissance de l'enfant s'accomplit dans les rites baptismaux. C'est toujours une question de baptême, car la naissance sociale s'opère quand on confère le nom. Aussi vous disais-je, l'autre jour, qu'on ne se rend pas suffisamment compte que, dans l'Évangile,

⁴ *L'enfant, problèmes de genèse et d'histoire* (De Boeck, « Raisonances », 1993)

l'Annonciation ne concerne pas seulement la Vierge, mais encore Joseph à qui l'ange dit : [198] « Tu l'appelleras du nom de Jésus ». En obéissant à cette injonction, Joseph renonçait au *gonos*, il renonçait à conférer le nom. Je ne sais pas si vous vous rendez compte, parce que la société n'est plus la même, à quel point c'était humainement blessant pour le père de se reconnaître hors course, de n'être pas, sociologiquement, le collateur du nom. Cette manière de voir débouche ensuite sur tous les autres rites qui, à la puberté, contribuent à insérer l'enfant dans la société et qu'on appelle rites d'initiation. On pourrait dire que l'enfant s'y baptise lui-même. Il revendique, cette fois, son appartenance à la société, alors que dans le « baptême » (au sens social où nous l'entendons) le parent avait conféré le nom. À l'initiation, l'enfant se confère le nom.

La vieille liturgie d'autrefois, celle de la confirmation, entérinait cette affaire, sans trop savoir pourquoi. Elle demandait à l'enfant de choisir lui-même son nom de confirmation. La confirmation de la liturgie chrétienne est bien un rite d'initiation. L'enfant se prend en charge socialement, c'est-à-dire émerge à l'histoire et non plus seulement à la vie. Il passe de la genèse à l'histoire. On pourrait objecter en demandant ce qu'il en est avant que l'enfant ne passe à l'histoire, étant entendu qu'il n'est pas qu'un être de physiologie. Dans la mesure où l'enfant est reconnu, dès son arrivée, comme fils, il porte en lui le parent que vous êtes, aussi bien père que mère. Le parent est dans l'enfant, dès le départ. L'enfant est bien homme, mais par procuration. C'est-à-dire que l'enfant est déjà citoyen, non pas pour l'avoir choisi, mais pour le recevoir de vous dans l'histoire de qui il se trouve inscrit. C'est ce que les analystes appellent l'idéal du moi. Vous êtes en tant que parent dans votre enfant. Il est homme à plein statut, mais par vous, par procuration, parce qu'il est dans votre histoire. Il n'est donc pas hors histoire, mais dans votre histoire qui n'est pas encore la sienne, bien qu'histoire quand même. Ce n'est déjà plus un petit, dans la mesure où c'est un fils. Il est dans votre histoire, et c'est pour cela qu'il est important de comprendre le fameux texte où le Tout-Puissant demande à Abraham de sacrifier Isaac, de sacrifier son premier-né. Il s'agissait, au fond, de tuer le fils, ce dont les analystes n'ont guère parlé, alors qu'à la suite de Freud ils parlent toujours de meurtre du père. Tuer le fils est aussi important et même bien plus compliqué. Il y a beaucoup plus d'enfants qui accèdent directement au meurtre du père que de parents qui acceptent le meurtre du fils, c'est-à-dire de considérer que ce fils n'est pas fait pour eux. C'est eux qui ont une dette à son égard et, en tant que fils, l'enfant n'a absolument pas à l'assumer, cette dette. Il est fait pour autre chose. Voilà déjà un aspect de l'enfance. L'adulte, le parent est dans l'enfant. C'est ce qui fait tout le problème des enfants sans parents, des enfants dont le parent est toujours plus ou moins un délégué, qu'il soit de l'Éducation nationale ou de la rééducation sociale ou de l'aide sociale. Cela pose des problèmes énormes dans la mesure où l'enfant ne sait pas à quelle histoire se vouer. Dans ces cas,

l'enfant tend à rester du petit, tant qu'il est refusé par [199] tous et n'est inscrit dans aucune histoire. Il faut par conséquent à l'enfant, si contraignant que cela puisse être, un idéal du moi, quitte à le rejeter par la suite. Mieux valent des parents trop rigides que pas de parents du tout. La seule manière pour le gosse d'émerger à l'histoire est celle-là. Le problème du parent rigide est chez le parent qui tend à considérer que l'enfant lui doit tout et qui ne peut l'imaginer autre que ressemblant. Bien sûr, cette possessivité n'est pas aisément reconnue, en vertu de laquelle hors de la ressemblance point de salut. Cette inscription de l'enfant dans l'histoire du parent fait que, même si l'on reconnaît plus ou moins que l'enfant sait parler sans l'apprendre de nous, il ne peut manifester sa capacité de langage que dans notre langue, qui s'appelle justement langue maternelle. L'enfant n'a de langue que celle de l'Autre, c'est-à-dire du parent. D'où l'importance de la culture des parents. Il en va de même pour l'outil et pour la norme. L'enfant, malgré sa capacité d'art, au sens où je l'entends de capacité de manipuler de l'outillage, ne peut la manifester que dans le style, c'est-à-dire sociologiquement, dans le cadre d'un art organisé socialement, cadre familial et social que lui impose l'adulte et donc le parent. C'est pareil du point de vue de la norme. L'enfant, qui a émergé à la norme, c'est-à-dire, comme on disait dans le temps, au sens du bien et du mal (je vous ai dit ce que j'en pensais), ne peut en témoigner que dans son respect du code social. De même qu'on dit « langue maternelle », il faudrait dire « style maternel », « code maternel ». D'où l'importance de faire la différence entre l'élevage et l'éducation. Dans la mesure où l'enfant est capable lui-même de signe, d'outil et de norme, il est d'avance complice de la coercition que le parent lui impose. Étant donné que l'adulte, le parent est déjà en lui à titre d'idéal du moi, l'enfant, d'avance, même quand il rouspète, s'y soumet, puisqu'il ne peut témoigner de sa propre compétence (pour parler comme Chomsky) que si l'occasion lui en est donnée, par l'inscription dans une langue, un style et un code auxquels il n'a pas lui-même adhéré. L'enfant vit une éducation dont il est parfaitement complice, mais il la vit nécessairement comme une coercition. Si gentils que vous soyez, vous lui imposez ce que vous êtes et du même coup, vous l'empêchez d'être un enfant-loup puisqu'il s'inscrit dans une histoire, fût-ce à son corps défendant. De toute façon, cette capacité de signe, d'outil et de norme, dans une langue, un style et un code maternels, fait que l'éducation n'est pas de l'élevage ou du dressage. Il ne s'agit pas de dresser le gosse, puisqu'il est implicitement complice de la civilisation dans laquelle vous l'inscrivez. Voilà pour l'idéal du moi.

Il faut maintenant rencontrer une autre objection, selon laquelle à la puberté on est enfin adulte. C'est aussi une erreur car, de même que le parent est dans l'enfant dès le départ à titre d'idéal du moi, de même l'enfant ne vous quitte pas, il devient. À l'âge où vous émergez à la dialectique de la personne, l'enfant reste une dimension de cette personne. Il est ce naturel qui persiste en

vous, dont vous devez en permanence vous [200] délivrer sans y parvenir jamais. Cette dialectique, ce conflit interne que vous vivez, est le conflit de l'adulte que vous souhaitez être et de l'enfant qui persiste en vous. En chacun de nous, l'enfant est ce « naturel » qui, comme disait Boileau, « revient au galop ». Il n'y a absolument pas moyen de se délivrer du gosse que nous sommes. Moi, je le sens toujours frétiller.

C'est une illusion de penser qu'on puisse être enfin adulte pour la bonne raison qu'on n'est jamais arrivé à être quelqu'un. Impossible de dire : « Voilà, moi, j'ai réussi, j'ai terminé, je range mes bouquins, etc., je suis ». Vous ne serez jamais. Vous cherchez à être en permanence. Vous passez votre temps à « devenir » ce que vous êtes, mais puisque, d'un côté, le parent est toujours dans l'enfant à titre d'idéal du moi, que, de l'autre, l'enfant persiste en chacun de nous quand nous nous croyons adulte, à titre de dimension dialectique de la personne, vous vous rendez compte qu'il ne s'agit plus à proprement parler d'un devenir, et en aucune façon d'une genèse. Nous sommes donc amené à récuser la perspective psychogénétique qui continue à admettre que l'enfant nous précède dans la vie. Il ne nous précède pas, car nous sommes en lui quand il n'a pas encore abouti, et il est en nous quand nous croyons être parvenus à nous en détacher. L'enfance n'est donc pas une étape de la personne, qui, comme telle, ne connaît pas d'étapes.

Voilà ce que je voulais commencer par dire et qui me paraît important, non seulement du point de vue de la théorie de la médiation, mais d'une manière beaucoup plus générale. Il se déduit de ce que nous venons de dire que c'est une erreur de vouloir faire une spécialité de la psychologie de l'enfant, au nom des différences dont il témoigne par rapport à nous. Il en va ici comme de ce qui se passe en médecine avec la spécialisation pédiatrique. L'enfance serait-elle une maladie ? Mais on fait de même avec les femmes et la gynécologie, les vieillards et la gériatrie. Être femme et vieux, sont-ce des maladies ? Cette façon de répartir des spécialités médicales risque bien de ne reposer que sur un préjugé social et semble insinuer que seuls les hommes dans leur période d'activité, entre le début de leur carrière et la retraite, sont des gens normaux, médicalement normaux. S'ils tombent malades, on s'évertuera à les guérir. Les autres, le gosse, la femme, le vieux, c'est presque comme s'ils étaient malades par nature ! J'ai rapproché l'enfant de ces « enfants de culture » (la femme, le vieux) pour vous aider à vous dégager d'une perspective génétique. L'enfant est quelque chose d'important parce que nous sommes en lui à titre d'idéal du moi. Il reste, non comme étape, mais dimension de la personne à laquelle nous aspirons sans jamais dialectiquement y parvenir. On peut alors mieux situer le problème de ceux qui n'arrivent pas, pour une raison quelconque et quelles qu'en soient les conditions, à assumer ce passage de la genèse à l'histoire. Cet échec atteste des troubles de l'émergence, que j'appelle des troubles de carence. Ils sont à distinguer, psychiatriquement parlant, des troubles de la détérioration. En

effet, des [201] gens tournent fous, alors que d'autres n'arrivent jamais à être raisonnables. Certains, dès le départ, semblent avoir quelque chose qui les coince pour émerger normalement à l'humanité tandis que d'autres, qui avaient l'air normaux, tout d'un coup dégringolent. Les psychiatres ont remarqué depuis longtemps tous ces troubles de la détérioration, qu'ils ont baptisés psychoses ou perversions, névroses ou psychopathies etc. (je ne dis pas que tout est clair, mais psychiatriquement, c'est bien observé). Il faut cependant se demander s'il est légitime d'assimiler aux troubles de la détérioration les troubles de la non-émergence. La comparaison avec la pédiatrie peut, ici encore, nous éclairer. Les gosses peuvent contracter les mêmes maladies que nous (tuberculose, cancer etc.). Mais ils développent aussi des maladies quasi spécifiques (coqueluche, varicelle, des petites maladies qui leur sont presque réservées), pour lesquelles on parle de « maladies infantiles ». Dans le domaine psychiatrique, il y a des gosses qui n'ont pas de veine et qui développent des psychoses anticipées... c'est comme cela qu'on a parlé de psychose infantile. Le terme lui-même ne correspond pas à grand chose. Au fond, on se dit : « C'est une psychose, mais elle n'est pas comme les grandes psychoses. Il y a quand même quelque chose d'un peu plus petit, d'un peu plus raté ». En quelque sorte, c'est la coqueluche de la psychose ! Cette manière de voir fait parler de psychose infantile. Si les observations et descriptions en sont intéressantes, il faut tout de même se demander si le terme de « psychose » est bien adéquat.

La question est encore plus pertinente à propos du terme d'autisme, qui a fait florès depuis que les Américains s'en sont emparés. *Autos*, en grec, veut dire « soi-même ». On attribue aux autistes un trouble qu'ils ne peuvent pas avoir puisqu'ils n'ont pas émergé au soi. N'ayant pas émergé à la personne, il semble contradictoire que, dans leur cas, on puisse parler d'autisme. Disons qu'ils n'ont pas réussi à être « autos », mais de toute façon cette carence n'a rien à voir avec la désintégration schizophrénique ou paranoïde ou paranoïaque de la personne. En fait, le trouble est mal baptisé, même s'il correspond à quelque chose. Mes collaborateurs rennais qui s'intéressent à l'enfant (Quentel, Quimbert et autres) ont convenu que ce n'était pas une question d'autisme, au sens strict, *autos*, c'est-à-dire de personnalité, mais qu'il devait y avoir autre chose dans ces pathologies. Comme ils m'avaient entendu parler du *soma* que nous partageons avec l'animal, c'est-à-dire de la constitution physiologique du sujet, que j'opposais à son acculturation dans la personne, ils ont cherché à concevoir l'autisme comme une *asomasie*, c'est-à-dire la non-constitution du corps. Mais j'ai dû un peu les freiner contre la tendance à vouloir faire entrer dans l'*asomasie* tout ce qui est décrit sous le terme d'autisme. Ce serait exagéré. D'ailleurs l'*asomasie* n'est pas si simple. L'hypothèse montre le caractère heuristique du modèle, mais ne dispense pas d'une nécessaire prudence dans son exploitation. Le raisonnement était le suivant : de même que vous avez des agnosies qui ne sont pas de l'aphasie,

des apraxies qui ne sont pas de l'atechnie, il y a une [202] non-constitution du sujet, donc une asomasie, qui n'est pas nécessairement à mettre sur le même plan que les troubles de la personne que représentent pour nous les perversions ou les psychoses.

L'asomasie, disais-je, n'est pas simple. Est-elle une ou plurielle ? Vous savez que les neurologues ont décrit plusieurs types d'agnosies et d'apraxies. On n'est pas agnosique ou apraxique globalement. Est-on asomasique globalement ? L'analyse des plans nous suggère qu'il est impossible que l'asomasie soit univoque dans son mode de dysfonctionnement. Il doit y avoir plusieurs formes d'asomasie, ne serait-ce qu'à cause du principe du recoupement des plans. Je vais y venir. Précisons d'abord en quoi consiste le fait de se donner un soma. C'est se donner un dedans et un dehors, non pas s'approprier les choses, mais constituer l'environnement du corps. Il n'y a pas de doute que la neurologie traditionnelle ne s'en est pas beaucoup occupée puisqu'elle anatomisait le corps sans se soucier de l'appréhender en lui-même. Elle en a bien un peu parlé à travers, par exemple, la négligence de l'hémicorps, le schéma corporel ou l'image du corps, qui est la représentation qu'on s'en donne. Mais dans l'ensemble la neurologie traditionnelle ne s'est pas beaucoup occupée du corps, or le corps lui-même suppose qu'on se donne un dehors et un dedans, et qu'on incorpore ; il y a des données qu'on incorpore et des données qu'on n'incorpore pas, avec les troubles afférents. On peut incorporer de la représentation. À ce moment-là, vous la mémorisez. Mais vous pouvez incorporer de l'activité, ce qui donne de l'habitude ou de la valorisation, qui devient ce que Janet appelle de la contention.

A la différence de Changeux, je ne crois pas qu'il y ait, dans le paléocortex, une quelconque place prévue pour la mémoire. Isoler la mémoire des troubles de l'habitude ou de la contention, relève d'une illusion cognitivo-centriste qui privilégie indûment la représentation. Les troubles de type asomasique peuvent par conséquent prendre des formes beaucoup plus variées qu'on ne le suppose en général, y compris mes élèves.

D'autre part, de même qu'au plan I vous pouvez avoir des troubles non pas gnosiques, mais déjà esthésiques comme la cécité ou la surdité, au plan II des troubles moteurs sous forme de paralysies qui n'ont rien à voir avec des apraxies, il doit y avoir, en dessous des troubles asomasiques, des troubles plus simples qui ressortissent non pas au sujet, mais à l'organisme de l'individu et ce sont probablement les troubles qu'on a appelés de la proprioception. Notre histoire d'asomasique se décortique donc par tous les bouts. Il y a des troubles plus simples que l'asomasie : alors que les négligences de l'hémicorps sont probablement des troubles de la somasie, il existe des troubles de la proprioception. Il n'ont rien à voir, à mon avis, avec les troubles d'ordre asomasique qui sont déjà plus complexes.

Il faut encore se demander si cette asomasie est la condition de la non émergence à la personne. À mon avis, c'est trop simple de penser cela, trop

simple de ramener l'autisme à l'asomasie, c'est-à-dire à la non-définition du [203] corps. Des agnosiques émergent quand même au langage. Par conséquent, l'émergence à la personne est-elle conditionnée par l'émergence au soma ? Ce n'est pas certain du tout. Il y a peut-être d'autres moyens de s'en tirer. De toute façon, c'est une question qui se pose et qu'on ne peut pas réduire d'un coup de stylo.

La prudence s'impose et dans la vieille psychose infantile dont on parlait, même si le terme est critiquable, je crois qu'on ne peut pas confondre l'asomasie avec la non-émergence à la personne. D'autres phénomènes, probablement, conditionnent cette émergence à la personne. Des gens ont un soma correct, qui cependant n'émergent pas à la personne. Pourquoi ? Peut-être parce qu'ils n'ont pas ce qu'il faut pour acculturer ce soma dont ils disposent, mais peut-être aussi parce que, placés dans un certain type de conditionnement social, de milieu, certains éprouvent beaucoup de mal à tuer le père. De même qu'il y a des parents qui ne tuent pas l'enfant, et qui ne l'aident pas à devenir fils, on rencontre aussi nombre d'enfants qui collent tellement à leurs parents qu'ils n'arrivent jamais à tuer le père.

Voilà pourquoi je disais que dans la psychose infantile (qui dépasse l'asomasie telle que nous la définissons à Rennes, et qui devrait être baptisée autrement, mais doit persister, à mon sens), vous avez les troubles d'émergence à la personne indépendamment même de leur corporéité. Ces troubles d'émergence à la personne rejoignent les troubles analytiques du meurtre du fils ou du père. Ces troubles-là posent la question de la contrainte du milieu. Dans cette forme d'autisme (pour autant qu'il faille conserver ce terme), il faudrait ranger, selon moi, les surdoués, qui sont généralement le produit de leur milieu, car dans la mesure où tout éducateur pratique, même sans le vouloir, l'adulto-centrisme, il contraint le gosse à devenir ce qu'il est puisqu'il est l'idéal de ce que le gosse va devenir. Cette soumission de l'enfant à l'histoire que, pour lui, nous représentons est, dans certains milieux, poussée à tel point que, pour peu que le gosse s'y prête et qu'il soit perroquet, il devient automatiquement un excellent perroquet. Il apprend tout et finit par être polytechnicien à 8 ans ! Qu'est devenue Minou Drouet, la poétesse de 5 ans, dont parlait toute la France ? Rien du tout. Elle ne pouvait rien devenir, elle était déjà. Les surdoués, qui sont tout de suite, en réalité ne sont jamais ; c'est au fond la seule forme réelle d'imbécillité. Ce sont les gens qui, pour faire plaisir à toute la famille, finissent par fonctionner avec automatisme. On retrouve l'*autos*, vous voyez, mais sous la forme ici d'un faux « self ». Cet automatisme est un des aspects de l'autisme auquel Bettelheim n'a peut-être pas pensé. En général, on ne s'afflige que quand le gosse ne parle pas, et on le soupçonne d'autisme. Mais quand il parle trop bien et finit par faire un prof de fac à 15 ans, il faut s'inquiéter. C'est un malade.

Le concept d'enfant n'étant pas définissable comme une réalité physiologique ou biologique, mais comme une réalité sociale, vous

comprenez pourquoi, dans toute société, quelles qu'en soient les raisons [204] économiques, l'adulto-centrisme ne cesse de repousser le délai pubertaire, socialement parlant. Dans toute société, on trouve une tendance à repousser l'âge de l'accès à la condition d'adulte, à ce qu'on appelle la majorité légale. C'est un effet de l'adulto-centrisme qui va conditionner les phénomènes éducatifs. Dans nos sociétés dites développées, il est rare que le délai pubertaire s'achève justement à la puberté ; on retarde l'entrée dans le social à la majorité. Il est rare que l'infantilisation ne soit pas pratiquée comme ce qu'on croit être un mode de formation.

Dans beaucoup de sociétés qu'on croit être primitives, lors de l'initiation générale, le gosse devient adulte, c'est-à-dire participe à la cité, prend plus ou moins un métier, peut prendre femme, devient un nubile. Il entre dans la société comme adulte. Chez nous, dans nos sociétés surdéveloppées, l'enfant n'entre pas encore dans la société. Il est adulte, mais la société ne le reconnaît pas comme tel. Comme injustice sociale, on ne peut pas faire mieux. Peut-on agir autrement ? C'est un autre problème. Il n'empêche que l'adolescence n'est pas une question médicale. Rien dans notre biologie ne définit l'adolescence.

La sociologie, par contre, en est complètement maîtresse. Combien de temps dure l'adolescence ? Jusqu'à la majorité légale ? Autrefois, c'était 21 ans, maintenant 18. En réalité, c'est de la fantaisie. Si véritablement la fin de l'enfance est l'entrée dans la société, elle doit aujourd'hui se prolonger sérieusement, puisque maintenant, quand vous avez fini vos études, vous n'entrez pas dans la société, parce que vous êtes plus ou moins chômeur ou demandeur d'emploi. On trouve des enfants de 35 ans qui n'arrivent pas à se placer, et comme on accélère la retraite de l'autre côté, vous avez maintenant des enfants de 50 ans. Cela se rapproche. On va bientôt faire le pont !

Dans la société qui ne veut plus de personne, l'enfance change de sens. Ce n'est pas un problème biologique, mais un problème social. L'adolescence est l'affaire de nos sociétés surdéveloppées. L'infantilisation d'un sujet dont le langage, l'art ou le droit sont purement méconnus, au nom de la société, voilà ce qui crée artificiellement l'adolescence et condamne les enfants au servage. Ils entrent dans une société qui ne veut pas d'eux, mais qui, finalement, en profite et en fait des esclaves. Revoyons ce que veut dire *puer* en latin. Cela désigne à la fois l'enfant et l'esclave. Il fallait que le *puer* soit *filius* et il ne pouvait l'être que dans le cadre d'une *familia*. Mais pour ceux qui n'avaient pas de famille, cela ne les empêchait pas de s'accoupler, de faire des petits. Ils faisaient des *pueri* exactement comme les familles patriciennes. Seulement, ils n'appartenaient pas à une famille. Ils appartenaient à une *proles*. La *proles*, cela veut dire ce « couple proliférant ». Il y a une *proles* animale comme il y a une *proles* humaine. C'est le fait de faire du petit. Autrement dit, les prolétaires sont des gens sans famille, des gens qui, comme on disait dans le français du siècle dernier, ne sont pas nés. Biologiquement,

bien sûr, ils le sont, mais sociologiquement non. Vous [205] voyez comment la sociologie contribue à la définition de l'enfant.

Vouloir faire une psychologie de l'enfant comme si l'enfant était biologiquement à part, c'est insister sur des différences mineures pour contribuer à ne pas le traiter en adulte. C'est pire que la pédiatrie, car le médecin, c'est vrai, a affaire à la coqueluche et il doit vacciner, etc., mais le psychologue de l'enfant, à quoi a-t-il affaire ? À rien, sinon à sa propre existence, qui produit l'enfant. Parce que si finalement il y a des enfants qui s'attardent dans l'enfance, c'est beaucoup moins dû à l'enfant lui-même, le plus souvent, qu'aux méthodes utilisées pour l'encadrer et le faire advenir. Autrement dit, nos méthodes contribuent, psychologiquement, à prolonger l'enfance au-delà de ses limites les plus naturelles.

Ce servage dont je parle à propos de l'enfance a été dénoncé par Marx, en plein XIX^e siècle. Il a dénoncé le travail des gosses à l'usine. Mais où les mettez-vous à présent ? Vous ne les mettez plus à l'usine, mais à l'école. Vous voyez les malheureux gosses de deux ans et demi qui se baladent avec leurs couches « Pampers » sous le bras quand ils vont à l'école maternelle ! Et c'est parti pour un bon bout de temps. Si on ne les met plus à l'usine, on les case à l'école et à tout ce qui est para-scolaire... au cheval, à la peinture, à la danse, au piano etc.. Et si on leur laissait un peu la paix ! Qu'ils aient cinq minutes pour souffler. Ils sont véritablement au bain. Laissez-les donc un peu se chercher, dans le doute sur eux-mêmes, et finalement chercher ce qui leur plairait dans la vie. Après tout, ils peuvent la transformer plutôt que d'essayer de multiplier les conformismes. Bien sûr, les enfants varient avec les milieux sociaux. Tous ne sont pas égaux, parce que nos milieux ne le sont pas. Ceci est inévitable, mais il ne faudrait pas qu'à l'âge où l'enfant devient adulte, c'est-à-dire à la puberté, on le colle dans des établissements qui contribuent à l'infantiliser.

Par ailleurs, tant que l'enfant n'a pas lui-même la capacité d'être responsable de son choix, tant que la langue, le style, le code sont maternels, il est soumis à l'obéissance. De toute façon, vous êtes des tyrans, et il a besoin de la tyrannie que vous lui imposez. Quand maintenant des gens veulent traiter le gosse comme une personne, y compris l'embryon presque, et comme Tomatis, se pencher sur tous les ventres de mère pour écouter ce que cela dit déjà, etc., de qui se moque-t-on ? À vouloir traiter le gosse comme une personne, dès le départ, on l'empêche carrément d'y advenir. Autrement dit, je ne crois pas que les parents soient trop sévères ou pas, cela varie selon les civilisations. De toute façon, c'est notre boulot, il faut accepter de n'être pas aimé pour que le gosse puisse un jour nous congédier tranquillement et sans scrupule. À mon avis, voilà la contradiction : on traite le gosse, à l'âge où il n'a pas accédé à l'histoire, comme une personne humaine, comme un citoyen à part entière, et quand il le devient, on l'empêche de l'être, en repoussant, sans cesse, la date de la majorité. C'est carrément de l'asservissement. On a

transposé l'esclavage. Ce n'est plus l'usine, ce n'est plus l'atelier, mais c'est l'école et l'université. [206]

2. VIEILLESSE OU SEIGNEURIE

Il me semble vous avoir parlé, tout en en contestant le nom, de l'âge de raison. Je voudrais traiter maintenant de vieillesse ou seigneurie. J'ai pris le terme « seigneurie », que j'ai découvert en Belgique ; je n'imaginai pas que vous appeliez ainsi vos maisons de vieux. Pour nous, c'est très honorable. En France, ils ne savent pas comment appeler cela. Ils n'osent pas dire « asile de vieillards », mais recourent à des métaphores du genre « les feuilles d'automne », etc. Ce n'est jamais vraiment quelque chose de bien émoustillant.

En ce qui concerne le phénomène de l'« ancien », voilà justement l'essentiel : de même que j'ai contesté la définition de l'enfant comme une étape dans une psychogenèse ; de même, je voudrais contester l'idée trop biologique ou, plus exactement, physiologique, qu'on se fait du vieux, de l'ancien.

Je vous parlais des pédiatres ; il y a depuis peu des gériatres. On n'aurait jamais osé, quand j'étais enfant, parler d'un gériatre, d'un spécialiste des vieux. Pourquoi ? Parce que le vieux n'existait pas comme tel. Dans les fermes françaises, autrefois, le vieux restait le maître de céans, l'ancien était respecté comme tel, même quand il avait perdu la tête. On ne cherchait pas des établissements pour s'en débarrasser, comme depuis que les femmes travaillent. Le vieux restait maître du lieu. Ce faisant, nous rejoignons la plupart des sociétés. Dans la plupart des sociétés, le pouvoir appartient précisément à l'ancien. L'ancien n'est pas discuté. Pourquoi ? tout simplement parce qu'il est, non pas celui qui est vieux, mais celui qui n'a pas d'âge, c'est-à-dire celui qui ne meurt pas. Vous savez bien qu'analytiquement l'enfant est dans le désir du père, disons du parent, c'est-à-dire que la personne en nous précède l'apparition physiologique du sujet. Il n'y a pas besoin, pour être là en tant que personne, d'être [207] physiologiquement né. D'autre part, à l'autre bout, la personne ne disparaît pas au moment de la disparition biologique du sujet. Toutes les civilisations en sont là. Je vous parlais du rite du baptême ou de l'initiation. Toutes les civilisations disposent de tels rites qui ont pour fonction de nier la disparition de la personne, alors même qu'il y a disparition physiologique du sujet.

Il n'y a par conséquent ni naissance ni mort. Si vous acceptez que l'histoire soit la récapitulation du temps (et de l'espace et du milieu, mais prenons le temps) elle est, comme dit Teilhard de Chardin, la coïncidence de l'alpha et de l'oméga. C'est-à-dire que finalement, il n'y a ni début ni fin ou, plus exactement, le début annonce ce qui va suivre, et ce qui suit reprend ce qui a déjà été. L'histoire est une récapitulation qui, sociologiquement,

s'inscrit dans un calendrier. Tous les ans, vous fêtez les mêmes fêtes, les mêmes anniversaires ; tous les ans, nous en sommes au même point. Le calendrier n'est pas seulement le temps qui se récapitule, mais c'est la négation même de la mort. Cette négation du temps, non plus de la naissance biologique, mais de la mort biologique du sujet, est à l'origine des rites les plus répandus, les rites que les Romains appelaient *obsequia*, ce qui veut dire « suite » en latin ; non seulement parce qu'un cortège suit le défunt qu'on inhume, mais parce qu'au fond, la vie continue. Vous croyez qu'il est mort parce que vous ne le voyez plus. Il est disparu, d'accord, mais vous allez continuer à le nourrir. Des traces de ces rites se retrouvent chez nous à la Toussaint avec ses chrysanthèmes. Dans nos civilisations classiques, on apportait de quoi manger, on logeait même le mort dans les pyramides, où l'on trouve tout un mobilier. Cela voulait dire que celui qui, physiologiquement, était disparu, n'était sociologiquement pas mort. Autrement dit, la personne persiste.

Du même coup, vous comprenez que dans la plupart des civilisations, avant que la nôtre ne le médicalise, le vieux étant précisément celui qui ne peut pas mourir, n'a pas d'âge, il soit unanimement respecté. C'est ce qui fait que le terme grec pour dire « vieux », *presbus*, est à l'origine de celui de « prêtre ». Qu'était le prêtre sinon l'ancien de la tribu ? Même jeune, il était considéré comme l'ancien, dans la mesure où, portant en lui les marques du statut qu'on lui conférait, il gardait l'autorité. Le seigneur, c'est l'ancien. Seigneur féodal ou sénateur bourgeois, c'est toujours de seigneurie qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une vieillesse non pas physiologique, mais respectable, en un mot, d'une antiquité respectée. De là provient ce qu'on appelle le culte des ancêtres. Qui consistait en quoi ? Sinon à témoigner, précisément, du fait qu'ils ne disparaissaient pas. Vous comprenez alors l'importance des *Lares* (dieux protecteurs du foyer domestique chez les Romains) dont la permanence, que certains voulaient plus ou moins parapsychologique, était en général manifestée par des portraits. Tous les ans, à Rome, chaque grande famille trimbalait les portraits de ses ancêtres.

Ce culte des ancêtres n'est pas spécifique à l'antique société romaine. [208] Songez aux sociétés noires et à leurs danses masquées. Ceux qui dansent ne sont pas untel et untel, mais la totalité de la famille, la totalité des ancêtres qui persistent à travers les masques qui, eux, témoignent de la personne. Le masque, tel est bien le sens de *prosopon* en grec, *persona* en latin, d'où dérive notre terme de « personne ».

Le culte des ancêtres se manifeste aussi, liturgiquement, par la collation du nom. J'en parlais à propos du baptême et de la confirmation. Dans le baptême, l'adulte choisit le nom pour l'enfant et l'enfant, ensuite, choisit le sien propre ou tout au moins, même si maintenant il n'en change plus, il choisit d'adhérer au nom qu'on lui a donné, de le confirmer. Si nous considérons le problème de la collation du nom, non plus du côté de l'enfant,

mais du parent, c'est-à-dire du choix que l'adulte opère pour l'enfant, il apparaît que ce choix, dans la plupart des vieilles sociétés, n'est pas libre, et même dans nos sociétés, il n'y a pas si longtemps qu'il l'est devenu. Cette liberté frise la caricature dans des pays nouveaux, sans tradition, comme les Etats-Unis. C'est tout juste s'ils ne confèrent pas à leurs enfants des prénoms comme des marques de lessive ! Ils inventent sur le tas, mais c'est un signe de leur civilisation, plus exactement de leur absence de civilisation. Chez nous, on donnait traditionnellement le nom de tel ou tel des antécédents, qui « revenait ». Cela signifiait : il survit en celui-ci. Un nombre restreint de noms, toujours le même contingent, étaient successivement déployés au fur et à mesure des conséquences de la génitalité. On n'inventait pas sur place. Chacun n'était pas citoyen par lui-même, mais par le fait — et c'est important analytiquement — qu'il joue dans la pièce un rôle qu'il n'a pas lui-même créé. Ce rôle qu'on vous assigne d'acteur social, auquel chacun parvient, ce n'est pas vous qui l'inventez. Une pièce se joue même si on peut changer les acteurs. Il y a différents acteurs, et même on renouvelle le stock, mais il n'empêche que c'est toujours la même pièce qui se joue avec le même nombre de rôles.

Vous voyez ici la fameuse *Szene* dont parle la psychanalyse. Parler de l'*Urszene*, c'est encore admettre un reliquat de psychogenèse. À vrai dire, ce n'est pas la peine d'invoquer un traumatisme d'origine, pas plus qu'un péché originel : le péché, il est de fondation, il n'est pas celui du Père Adam. Le Père Adam, c'est nous. De même, il n'y a pas besoin d'imaginer une *Urszene* et de chercher ce qu'on a bien pu faire autrefois ou nos parents, pour être comme ci ou comme ça... (ce qui reviendrait à se demander quand on a la grippe, où on a bien pu l'attraper). Trop d'analystes cherchent de la sorte où ils l'ont bien pu attraper, le trauma. Ils le portent en eux. Il n'y a pas besoin d'*Urszene*, car tout homme porte en lui une *Grundszen*e, c'est-à-dire une scène fondamentale dont il joue le rôle en même temps qu'il le vit comme sujet. Le sujet ne fait que donner un contenu au rôle personnel que nous sommes amenés à jouer dans la société à laquelle nous adhérons.

Donc, culte des ancêtres, collation du nom, tout cela témoigne du fait qu'il ne faut pas confondre ancien et vieillard. À vrai dire, sociologiquement, il [209] n'y a pas d'âge et l'ancien témoigne, par l'autorité qu'il exerce, du fait que le temps ne passe pas. Toute société enferme un embryon d'éternité. L'affirmation de la vie éternelle n'a rien de grotesque. Elle n'est que la positivation de ce que nous sommes, historiquement, supposés vivre. Vu comme ça, l'âge doit être exclu du social même si la médecine moderne, soi-disant pour soulager les misères, mais en fait pour les confirmer, nous enferme dans une perspective de petits vieux, dans laquelle on prend l'âge pour une maladie, et une maladie quasi honteuse.

En parlant de la première enfance, j'ai évoqué la question de l'autisme. Mais c'est peut-être aussi un vrai problème et un vrai scandale que cette

dissociation sur l'autre versant, que j'appelle une dégénérescence, et qui n'a rien à voir avec une détérioration. Il ne s'agit pas des grands troubles psychiatriques, mais, comme il s'agissait dans l'autisme ou dans la psychose infantile (termes dont nous avons dit ce qu'il fallait en penser) d'une non-émergence ou d'une carence, il s'agit ici d'une carence par dégénérescence et en aucun cas d'une détérioration (au sens que j'ai donné à ce terme, à savoir : trouble de la dialectique). Il arrive qu'on se pose la question de la schizophrénie chez un petit vieux. C'est de tout autre chose qu'il s'agit en réalité. Il faut dissocier la carence sous la forme de la dégénérescence, comme sous la forme de l'émergence, des troubles de la détérioration qui peuvent résulter, du reste, d'atteintes cérébrales diverses, encore mal cernées à l'heure actuelle.

Je crois qu'il faut envisager la seconde enfance, c'est-à-dire la dégénérescence, de la même manière qu'on envisage l'enfance. De même que, chez l'enfant normal, il n'y a pas d'enfant, puisque l'adulte est dedans, chez le vieillard normal, il n'y a pas de vieux puisqu'il est éternel. Mais il est bien évident qu'il y en a qui n'ont pas de veine. De même que certains gosses n'arrivent pas à émerger à la personne, on trouve des vieux qui perdent la personne avant de perdre le sujet, c'est-à-dire des vieux qui deviennent gâteux.

Nous aurions besoin ici d'une théorie du vieillissement pour y voir plus clair. On évoque les maladies de Korsakoff et d'Alzheimer, mais il règne dans le domaine le plus grand désordre. Quand on parle, par exemple de Korsakoff, on songe tout de suite à des troubles de mémoire, toujours pour la raison qui nous fait privilégier indûment la représentation. La mémoire des noms propres est plus fragile, comme on le constate chez tous les vieux. C'est peut-être une question de sélectivité, car ils ne disparaissent pas tous. Un désintérêt pourrait éventuellement expliquer le caractère antérograde de l'amnésie en question. Ceci nous invite à relativiser le privilège accordé à la mémoire dans le syndrome de Korsakoff. Quant à la maladie d'Alzheimer, rien n'est plus mal défini. On n'en connaît pas le conditionnement cortical exact. On parle de multilésions.

Finalement, le vieillissement n'est un concept ni scientifique ni médical. Il va falloir décortiquer là-dedans et, exactement comme la non-émergence [210] peut tenir soit à un manque de proprioception, soit à un manque de soma, soit encore à la non-émergence à un *autos* parce qu'on n'a pas la capacité d'y accéder ou parce que, contraint par le milieu, on ne peut pas faire autre chose qu'un surdoué, il va falloir, en ce qui concerne le gâtisme, introduire bon nombre de distinctions. Mais on trouve déjà dans la littérature pas mal de données dont il s'agit maintenant de faire le tri.

Ce qui est intéressant est de voir dans quelle mesure on peut perdre la personne sans perdre le sujet. C'est là que la théorie de la médiation peut rendre service parce que la déconstruction que nous opérons peut vous

permettre de formuler le problème autrement. Si j'ai raison de dire que la personne n'est pas le sujet, il y aura lieu de poser des cas dans lesquels le sujet survit à la personne ou inversement peut-être, où la personne survit au sujet.

Nous avons mis sur pied avec Hubert Guyard un groupe de travail qui étudie des cas de jeunes cérébrolésés. Ce sont des traumatismes de la route ou du travail, qui n'ont rien à voir avec les troubles neurologiques traditionnels qui généralement respectent des territoires corticaux. Ici le cortex est assez franchement démolé et on a affaire avec de multiples lésions. Nous avons pu répertorier des cas, chez ces jeunes, où la personne survit au sujet. Il restent absolument normaux psychiatriquement parlant, tout en ayant des troubles du sujet, c'est-à-dire que, en tant que personne, ils échangent, ils communiquent, alors qu'en tant que sujet ils ne sont pas là. Par exemple, certains peuvent parfaitement vous dire où se situent Paris et Lyon. Ils ont une conception sociologique correcte de l'espace. Mais si vous vous avisez de leur faire dessiner une carte, ils mettent Marseille à la place de Bruxelles et Paris à la place d'Alger. La dissociation est totale entre leur présence sociale et leur présence physique. C'est là que le *Dasein* se fracture, ce qui montre qu'une conception phénoménologique et heideggérienne de l'être-au-monde reste trop univoque.

Il arrive aussi que la personne s'en aille quand le sujet persiste. S'en va-t-elle d'un seul coup ou progressivement ? Retrouve-t-on là les conditions d'une genèse ou, plus exactement, d'une dégénérescence ? Je le crois. De même que l'enfant mûrit progressivement, dans cette phase d'imprégnation dont nous avons parlé, ainsi dans la phase de dégénérescence, les vieillards dégringolent progressivement. Là, nous retrouvons les conditions naturelles des dysfonctionnements d'ordre physiologique, c'est-à-dire qu'il est probable que la disparition de la personne est conditionnée par une altération progressive du cortex, qu'Alzheimer n'a pas mal vue, sans qu'on puisse préciser exactement où. Le sujet peut sembler rester intact alors que la personne se retire progressivement. Le malade a l'air d'entrer dans un sommeil social qui l'isole de plus en plus du milieu.

On comprend dès lors l'importance du milieu. Pour l'enfant le milieu compte énormément dans la mesure où l'adulte (ou le parent) est dans l'enfant à titre d'idéal du moi. Si l'enfant n'a pas de parent, si les parents divorcent, s'il est confié à l'Assistance Publique, à l'aide sociale, il est certain [211] que cela lui pose des problèmes énormes. C'est la même chose pour le vieux. L'hospice n'est pas le meilleur moyen pour lui de continuer à exercer ses capacités. Il est possible que les conditions économiques ne le permettent plus ni les conditions familiales, mais les vieux seraient moins vieux s'ils restaient en contact avec les jeunes. C'est pourquoi les problèmes de la retraite sont graves dans la mesure où on crée, je ne dirais pas artificiellement, mais sociologiquement, les problèmes auxquels, ensuite, on exige que la

société vienne remédier. Je vais venir à cette question de la retraite, mais je voudrais dire d'abord quelques mots du handicap.

Je constate d'abord que, le plus souvent, le handicap est une création sociale, au sens où la société l'entretient tout en le stigmatisant comme tel. Dans la nature, il n'y a pas de handicap, car la sélection naturelle a tôt fait d'écartier les moins aptes. Dans la société humaine, et c'est un bien, on les conserve, mais on leur fait sentir leur déficit. Ils le sentent parfois d'eux-mêmes, c'est évident, quand il résulte d'un accident. Mais dans le cas de déficits congénitaux (surdité, cécité, etc.) ce n'est que par comparaison avec les valides que le handicap est ressenti. Je me souviens avoir entendu des sourds de naissance se plaindre d'avoir été éduqués à « écouter ». Si on se met en tête de les aider, ces handicapés, il faut vraiment le faire et les intégrer. Trop souvent, on se contente de rendre service à ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas s'en occuper. Ce qu'on appelle aujourd'hui « aide sociale » a pris le relais des œuvres de miséricorde d'autrefois. Est-ce avec la même générosité ou pour entretenir une population qui donne du travail aux travailleurs sociaux ? À cela s'ajoute l'incohérence de regrouper sous la même enseigne du handicap toutes sortes de déficits. Les institutions pour l'enfance inadaptée sont à cet égard très hétéroclites, alors que personne ne songerait à mettre des cardiaques en gastro-entérologie. On procède souvent à des regroupements sans discernement et l'on prétend remédier à un handicap que la société elle-même entretient. Je ne mets pas en cause les bonnes intentions, mais je me demande si nous ne devrions pas essayer, avant même toute remédiation, d'y voir un peu plus clair scientifiquement.

Revenons à la vieillesse. Isoler les vieillards, que ce soit dans des seigneuries ou des mouirois, c'est ne pas reconnaître la responsabilité de la société dans un mal qu'elle a elle-même créé, à savoir le monde non plus des handicapés, mais des gâteaux. Toute question de dysfonctionnement mise à part, la société crée très évidemment une vieillesse sociale, légale, tout comme elle crée une majorité légale. Dans aucune société l'enfant n'est reconnu adulte à l'âge où il le devient physiologiquement. Plus la société se développe, plus se repousse l'âge de la majorité par rapport à l'âge de la puberté. Il en est de même pour la vieillesse : plus les sociétés économiquement se développent, plus on avance l'âge de la retraite. Il ne faut pas se leurrer, l'allongement des études est sans doute dû, en partie, à un accroissement de complexité des compétences à acquérir, mais il relève aussi d'une stratégie de mise à échéance de la responsabilité. On vous [212] occupe avec des études multiformes et surtout incohérentes, c'est-à-dire qu'on essaie de justifier cette infantilisation dans laquelle on vous enferme pour que vous ne deveniez pas adultes trop tôt. De même, on cherche à justifier comme on peut l'anticipation de l'âge de la retraite, parce qu'il s'agit de se défaire de ceux qui encombrant une société qui n'a plus besoin d'eux. Cette retraite est toujours présentée, bien sûr, comme une espèce de générosité. Qu'elle

apparaisse comme un répit, le temps des hobbies ou comme un trou, la retraite pose problème dans notre société. On n'est homme, au plein sens du terme, que par la participation au social. Mais dans une société industrielle, celle-ci ne s'atteste que par le travail.

Le problème de la retraite ne se posait pas au Moyen Âge. Un chevalier, par exemple, ne travaillait pas. Horace, qui vantait à Rome l'*otium*, c'est-à-dire le loisir, n'a jamais rien fait de ses dix doigts. Ces gens-là ne s'ennuyaient pas pour autant. Nous, au contraire, quand nous ne faisons plus rien, nous avons l'impression d'être indignes, de toucher non plus un traitement, mais une allocation qui prend des airs de R.M.I. (revenu minimum d'insertion). Vous voyez comment la société crée le handicap. Pour les vieux, c'est ça. Dans cette anticipation qu'on appelle la retraite, on est immédiatement pris comme un bon à rien, à qui on fait l'aumône. Vous tendez la bourse, vous faites la quête, la « manche », auprès d'une société qui vous récuse, mais consent à vous aider à vivre jusqu'au bout. Voilà comment cette société assume sa responsabilité à l'égard du vieux.

Ce n'est pas étonnant qu'une telle société fasse des pédiatres et des gériatres. Elle essaie de nous faire croire qu'il y a quelque chose de naturel dans le freinage de l'émergence à la personne que j'appelle une infantilisation et, à l'autre bout, que le vieux n'est plus bon à rien, alors qu'il était considéré, autrefois, comme l'ancien. La société crée le problème du vieillissement. Remarquez le rôle nouveau de l'Université dans ce contexte. La bonne « alma mater » héberge des étudiants attardés, sophistique des filières et accueille le troisième âge. Autrement dit, l'université gère l'ensemble des problèmes dont la société ne peut plus se sortir. Cela ne veut pas dire que l'université soit plus habile, mais qu'elle est la bonne-sœur nouvelle qui, comme Saint Vincent de Paul dans le temps, remédie aux maux de la société.

[213]

Ce problème de la gériatrie et de la pédiatrie est un problème artificiel parce qu'il n'est pas biologique, mais majoritairement sociologique. C'est le même problème, à deux facettes. Dans un cas, il s'agit de repousser l'émergence de la majorité, dans l'autre, d'anticiper le gâtisme. On ne peut donc pas traiter des vieux sans traiter des jeunes, et c'est pourquoi j'ai parlé des deux enfances. Mais ces deux enfances posent des problèmes graves, dans la mesure où ni l'enfant ni le vieillard ne sont des étapes de l'homme. Dans un cas, l'enfant est déjà-là, dans l'histoire de l'Autre, avant même de naître, tandis que le vieux est toujours là, même quand il n'est plus bon à rien, jusque dans le culte des morts. La dissociation que je fais entre le sujet et la personne vaut dans les deux cas ; dans le cas d'un raté de l'imprégnation ou dans le cas d'un gâtisme avancé, donc d'une anticipation, le même problème se pose : la dissociation de la personne et du sujet.

La question est la même, qu'il s'agisse d'une enfance ou de l'autre, qu'elle se pose aux pédiatres ou aux gériatres. Laquelle ? Dans la mesure où,

maintenant, nous sommes techniquement armés pour faire vivre à peu près n'importe quoi, tout peut venir au monde. Autrefois sévissait une mortalité infantile terrible ; l'équilibre démographique se faisait sans problème puisque, quand on en fabriquait 13, il en restait 2. À ce moment-là, la nature se défendait. Maintenant, quand on en fait 2, il en vient 4. Il y a plutôt un trop-plein. Selon les civilisations, selon le degré de développement, peut-on accepter cette prolifération ? En outre, les progrès techniques de la médecine sont tels qu'on sait d'avance si celui qui va venir sera normal ou non.

Cette conjoncture inédite pose les questions de l'avortement. Je ne plaide pas en sa faveur, pas plus que pour l'euthanasie, je signale seulement un problème moderne, consécutif à un changement de société, qui interpelle la maîtrise de l'homme. Ce serait illusion d'imaginer qu'on puisse s'en tirer en prêchant tout bonnement le respect de la nature, voire de la « nature humaine ». L'homme est transformateur de la nature, y compris la sienne propre. Cela n'élimine certes pas la question des limites morales de ses actes, mais les situations sont rarement simples. Il suffit de songer aux femmes bosniaques qui ont été violées. Doivent-elles garder le fruit du viol ? C'est quand même un problème. Il y a tout de même là une différence de la personne et du sujet. Si tout est personne, d'accord. Mais c'est personne aussi par l'acceptation de l'homme et de la femme. On ne peut pas faire l'économie, l'impasse sur cette question-là, quel que soit le degré de moralité dont vous disposez. À l'autre bout, convient-il de maintenir des légumes à coup de tuyaux, dans une pseudo-vie, avec des électroencéphalogrammes quasi plats ? Les soins palliatifs, la mort dans la dignité, oui, mais un acharnement thérapeutique envers et contre tout, est-ce humain ?

Le problème est donc grave et, à certains égards, nouveau. On ne pourra [214] pas le résoudre du jour au lendemain. Il ne faut pas avoir là-dessus des idées trop arrêtées, et un approfondissement des sciences humaines pourrait nous aider à y voir un peu plus clair. Il ne suffit pas de dire, pour être en avance, que l'on tranche comme ceci ou comme cela. Tant qu'on n'en aura pas fait le tour, qu'on n'aura pas rencontré tous les risques que cela suppose, conduit un raisonnement rigoureux à la manière d'un Jacques Testard, par exemple, c'est une question qui se posera avec insistance. On ne la résoudra pas en se référant simplement à l'avis du patient. Le sujet n'est plus responsable au moment où il adresse à son médecin une demande de mourir qu'il lui arrivera, le cas échéant, de révoquer. Souvent, cela veut dire : « Empêchez-moi de souffrir, que cela s'arrête ». Cela ne veut pas dire qu'il ait pris une option métaphysique.

On voit bien que traiter des deux enfances, c'est traiter de la même chose, puisqu'il ne s'agit pas de genèse. Voilà ce qu'on peut déduire du modèle médiationniste de la personne. Si nous excluons la psychogenèse, au sens strict du terme, nous sommes obligés d'impliquer l'enfant et l'ancien comme dimensions de la personne dans la personne que nous sommes. Par

conséquent, c'est notre destin historique qui se trouve être ici en cause, et pas seulement le devenir de notre sujet. Nous échappons par la personne au devenir qui, lui, suppose le développement du sujet. La personne ne se développe pas. Elle était déjà là et elle persiste dans l'être. Lorsque le sujet est en panne par rapport à cette personne-là, a-t-on le droit, qu'il s'agisse de la sage-femme ou des pompes funèbres, d'empêcher que cela vienne ou d'accélérer le départ, qui de toute façon n'est pas celui de la personne, mais du sujet ? À qui peut-on poser la question de l'euthanasie ? Au patient ? Sa personne n'est plus là. À la famille ? Elle le prend en charge, en effet, comme un enfant, et c'est elle qui porte de manière privilégiée, mais non exclusive, le poids de sa responsabilité.

Je termine sans vous apporter de solution. Pas plus que les autres je n'en dispose, et je revendique seulement le droit de poser une problématique très vaste en attendant des jours meilleurs qui puissent, je l'espère, en raison des progrès de la pensée, mieux nous éclairer.

Dans les leçons suivantes, je parlerai des problèmes d'éducation et de rééducation.

[215]

XII

LA MAISON DE CORRECTION

Il s'agit de devenir ce que nous sommes. La question ne se pose pas en termes de devenir adulte, puisque le devenir ne s'oppose pas à l'être. Nous ressortissons au devenir en tant que nous sommes vivants, mais dans la mesure où nous accédons à la personne, le devenir et l'être coïncident. L'acculturation du devenir nous introduit déjà dans un embryon de ce que les croyants appellent la vie éternelle. L'enfant est dans le désir des parents. De même l'ancien n'est jamais vieux, il n'a simplement pas d'âge. En tant qu'émergeant à la personne, nous sommes hors de l'espace, du temps et du milieu, tout en nous y replongeant dialectiquement sans cesse. Nous vivons ce conflit intérieur durant toute notre existence.

En ce qui concerne le rapport enfant/adulte, la différence entre une perspective fondée dans l'évolution, comme pour Piaget, et la nôtre, c'est que pour Piaget, l'enfant, l'adulte et l'adolescent sont des étapes de la genèse de l'humain, alors que pour nous, ce sont des dimensions de l'histoire. Cela implique que ces dimensions sont permanentes, puisque l'adulte est déjà dans l'enfant au titre d'idéal du moi, et que l'enfant persiste dans l'adulte en tant que ce naturel dont l'adulte n'arrive jamais à se libérer complètement. L'adulte vit dialectiquement le conflit entre ce qu'il ne cesse d'être et ce qu'il aspire à être. Personne ne peut dire: « Je me souviens de mon enfance », puisque dans notre enfance, notre père était là, et quand nous sommes adultes nous-mêmes, nous continuons à être enfant.

Cela a des conséquences sur ce que l'on appelle la formation, l'éducation. En raison du caractère un peu « flicard » de toute éducation, j'ai intitulé cette deuxième partie, après avoir traité des deux enfances, « La maison de correction ». Il va être question des moyens de formation, d'éducation, d'apprentissage.

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que l'on a essayé de spécialiser ces termes. Que veut dire « enseignement » ? Il s'agit à proprement parler de la « mise en signe ». C'est ce qui nous amène progressivement à parler correctement et à pouvoir tout dire, à dominer un certain savoir. Quand on parle d'apprentissage, on fait généralement allusion au plan II. En France, c'est l'équivalent de l'enseignement court, c'est-à-dire l'enseignement pour les moins doués, qui iront plus vite au travail que les superdoués, qui feront de longues études. L'apprentissage a toujours, hélas, une connotation péjorative. Un autre terme encore, l'instruction, que l'on rangerait au [216] plan III, si l'on voulait lui attribuer une place dans le modèle. L'éducation enfin, avec une connotation de formation morale, réfère au plan IV.

Vous voyez que ceux qui ont traité de la formation avaient déjà plus ou moins prévu mes quatre plans ! Pour l'instant, je ne vais pas traiter de cela en respectant cette différence des plans. Puisque l'on assiste chez l'homme à une plus lente maturation du sujet, ce qui entraîne une émergence plus tardive à l'abstrait qu'est la personne, c'est sur le plan III qu'il faut envisager le problème de la formation, quelle qu'en soit la modalité sur les autres plans.

Nous allons d'abord parler de ce que j'ai appelé « les années d'apprentissage ». Ensuite, nous traiterons « des méthodes et des techniques de rééducation ». Il y a beaucoup de psychologues qui interviennent dans ce genre de métier. Ils participent à la formation et souvent à la rééducation.

1. LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

Quel est celui qui par sa fonction est chargé de la formation générale des gens ? Je ne sais pas comment on l'appelle en Belgique, mais en France, c'était l'instituteur. Le terme était bien choisi : *instituere* est de la même racine que *stare*, de la même racine qu'« être » et que « institution ». L'instituteur ne faisait pas autre chose que ce que l'on a isolé comme étant une discipline particulière, l'instruction civique. Il faisait du jeune un citoyen. Maintenant, on ne parle plus d'instituteurs.

Sous l'occupation, Pétain et ses ministres ont eu peur que les écoles d'instituteurs, qui étaient très laïques, deviennent des foyers de communisme et de gauchisme. Ils ont supprimé le brevet supérieur que passaient les instituteurs et ils leur ont donné l'équivalent du baccalauréat. C'est Abel Bonnard qui a promulgué cette réforme. Elle a eu comme effet qu'il y a eu de moins en moins d'instituteurs, puisqu'ils filaient tous dans les facultés. Les instituteurs qui sont restés se sont rendu compte qu'ils occupaient le plus bas échelon de la hiérarchie, d'où la dynamique qui fait que tous les instituteurs sont devenus profs de fac. Et comme ils ne savaient ni le latin ni le grec, on a créé en France les « lettres modernes ». Les instituteurs veulent à présent qu'on les appelle « professeurs des écoles ».

Les instituteurs avaient un type de formation qui les préparait à parler de tout : grammaire, maths, géographie, histoire. C'était l'enseignement général de toutes les connaissances, du bagage nécessaire pour que le petit campagnard puisse exister dans son village. Et cela réussissait, en général, assez bien.

Si je vous raconte cela, c'est pour vous montrer que la prétention peut nuire à la réalité des choses. L'instituteur avait une véritable fonction, car c'était lui qui introduisait le jeune dans l'institution et du même coup en [217] faisait un citoyen. Alors que maintenant l'instruction civique est une pseudo-discipline, en marge de toutes les autres, où l'on raconte la constitution, les élections, etc. S'y greffe, en outre, l'instruction sexuelle qui n'est ni plus ni moins que des sciences naturelles, où l'on vous raconte les amours du

poireau. C'est une stupidité que d'avoir isolé l'instruction civique en tant que discipline. C'était la seule fonction de l'instituteur.

Mais si l'instruction consiste à fabriquer du citoyen, cela implique qu'il faut aussi concevoir les moyens de le faire, C'est pour cette raison que les instituteurs étaient en général très liés à l'État. La plupart avaient le sens de leurs responsabilités, c'était des notables et ils avaient élaboré des méthodes dont les autres enseignants ignoraient tout. Ils reprochaient aux profs dans les lycées et dans les facs de ne pas savoir enseigner, et ils avaient raison. Les instituteurs avaient appris ce qu'ils appellent la pédagogie, le fait de conduire l'enfant jusqu'à la puberté, jusqu'à l'âge adulte. Dans cette conduite de l'enfant, l'instituteur était l'organe en quelque sorte de cet adulto-centrisme que tout le monde dénonce, y compris ceux qui me suivent. Mais étant donné que l'enfant n'adhère pas à la loi que nous faisons porter sur lui, il la vit nécessairement comme une coercition. Par ailleurs, il est inscrit dans l'histoire de l'adulte, qui en prend la responsabilité et l'inscrit dans sa propre histoire. L'enfant accède ainsi, dans une certaine mesure, à la personne de l'autre et de l'autrui. Comment l'enfant peut-il témoigner de sa capacité rationnelle et innée d'accession au signe, à l'outil et à la norme sinon par l'occasion que nous lui donnons d'accepter notre langue, notre style et notre code ? C'est à travers ce que nous sommes que nous pouvons le former.

Je sais qu'il y a des gens qui prétendent qu'il ne faut pas contraindre l'enfant. Mais de toute façon, pour lui, tout est vécu comme une coercition, puisqu'il est inscrit dans l'histoire de l'adulte et qu'il n'est pour rien dans la loi que nous lui imposons. Que cette loi soit plus ou moins drastique n'a vraiment pas d'importance, puisque, quoi que vous fassiez, l'enfant est dans une « maison de correction ». Je ne crois pas qu'en étant plus tendre ou en évitant de le contraindre, on aide l'enfant à accéder plus vite à la personne. Plus vous le traiterez tôt en personne, moins facilement il y accèdera. Un gamin bien dressé accède plus vite à la personne qu'un gamin qu'on ne dresse point. Le contraire est une illusion de l'éducation moderne laxiste. Il ne s'agit pas non plus de leur botter le derrière toute la journée, mais les paires de claques que j'ai reçues ne m'ont pas fait courber pour autant. Elles n'ont pas réussi à me dominer. Il n'y a donc pas lieu d'avoir mauvaise conscience de les contraindre, puisque l'adulte, par son existence même, contraint l'enfant. C'est ce qui fait qu'un enfant ne ressemble pas à un autre, car il dépend du milieu, du lieu, de la civilisation...

Dès lors, parler des droits de l'Enfant n'a guère de sens, pas plus que de parler des droits de l'Homme ou des droits de la Femme. Tout dépend des civilisations : il n'y a pas de femme, d'homme ou d'enfant universels. Il n'y [218] a pas d'universaux réifiées. Qu'on y tende, oui, mais on n'y parvient jamais tout à fait.

Il y a des excès dont il faut se garder. Dans la formation de l'enfant, certains ont parfois l'impression de tomber sur des sujets plus faciles et

peuvent avoir la tentation d'en faire des petits génies. Je vous disais l'autre jour que les surdoués, c'est d'abord et surtout des malades ou plutôt une affaire d'ambition des familles. On ne les rencontre pas dans tous les milieux, peu par exemple dans les milieux défavorisés. Trop souvent l'enseignement, surtout en Occident, consiste à pratiquer la compétition, dans la mesure où ce que l'on veut, c'est que tel gamin d'une famille soit meilleur que celui d'une autre famille. La compétition commence déjà tout petit. C'est à qui se gavera le plus, comme les oies du Périgord. Le gosse le plus apprécié à l'école, c'est celui dont on n'entend pas parler, celui qui ne fait pas de bruit, c'est l'éponge. Plus il encaisse, plus on le dit « bon élève ». Un gosse qui est attentif, c'est un gosse qui ne s'intéresse à rien. On dit : « Il ne regarde pas les mouches voler », c'est un tort ! Il faut qu'il regarde les mouches voler, il faut qu'il s'intéresse au monde dans sa totalité. Il faut éviter la soumission, l'éponge, et le gavage des oies, mais de toute façon, la pédagogie étant la formation du citoyen, le formateur aura ce caractère de flic, qu'il le souhaite ou non.

L'enseignement primaire n'est pas un échelon dans la pyramide du savoir. Au delà de l'instruction civique et de la formation du citoyen, que peut-on faire ? Quand l'enfant arrive dans la première classe du collège (en France c'est la 6^{ème}), il a 11-12 ans, et est généralement pubère. Cela correspond à l'initiation, à la confirmation dont nous avons parlé. C'est l'âge où il est potentiellement adulte. C'est précisément l'âge où l'on sépare les gars des filles, où l'on commence à avoir plusieurs professeurs, et où l'on commence à apprendre les langues étrangères.

À ce propos, certains affirment qu'il faut apprendre les langues étrangères tout petit, parce qu'après, c'est plus difficile, puisqu'on a déjà la sienne. C'est confondre deux choses. Lorsque vous êtes enfant, que vos parents parlent une, deux ou trois langues, ce sont vos parents qui sont bilingues ou trilingues, tandis que pour vous, vous vivez cela comme des registres d'une seule et même langue. C'est toute la différence entre le bilinguisme et la diglossie. Le bilinguisme se définit comme le fait de posséder deux langues. La diglossie, c'est le fait de manier ce qui est vécu par l'adulte comme deux langues. Mais pour l'enfant, il n'y a pas de différence, c'est juste une complication de registres à l'intérieur d'un seul et même système. Par exemple, j'ai moi-même vécu une dizaine d'années en Irlande et en Angleterre avant de rentrer en France. Mon fils ne parlait qu'anglais, bien que nous parlions le français à la maison. Il comprenait ce qu'on lui disait en français, mais il répondait en anglais, parce qu'il allait à l'école en Irlande ou en Angleterre. Lorsqu'il est arrivé en France, il nous disait : « *It's funny, they speak like you !* », (« C'est marrant, ils parlent comme vous »). Il sentait [219] une différence, mais quand il parlait, il disait : « Quoi c'est cela » pour « what is it for ? », sans se rendre compte qu'il passait d'une langue à l'autre. Dans son cas il n'y a pas eu bilinguisme, il a eu plutôt une difficulté à sortir de la diglossie fondamentale dans laquelle nous l'avions mis malgré nous. C'est

donc jouer la comédie que de faire parler une autre langue dès l'école maternelle à des enfants qui, de toute façon, quand ils rentrent à la maison, ne parleront pas cette langue artificiellement apprise. On ne fait pas des bilingues à cet âge-là. Ce n'est qu'une fois que l'enfant est adulte que l'on peut multiplier les disciplines et lui enseigner des langues qu'il va pouvoir opposer à la sienne, et du même coup, entrer dans la société. Nous ne sommes plus dans le registre de l'instruction civique. C'est cela, l'enseignement au sens strict.

L'enseignement est pratiqué dans les collèges et dans les lycées à un âge où l'enfant est devenu un adulte en puissance. On tend à traiter le petit comme une personne dans l'éducation laxiste contemporaine, alors qu'il ne souffre pas d'être couvert par des flics. Mais c'est à l'âge où le gosse a émergé à la personne qu'on ne le traite plus de façon laxiste et que l'on joue les flics. C'est dans ce que j'ai appelé « l'enseignement » que l'on a tendance à pratiquer le bourrage de crâne, les concours et les compétitions. Formation par concours qui mène généralement aux classes préparatoires. Lorsque vous demandez à des jeunes de 18-20 ans ce qu'ils font, ils répondent : « On est en prépa ! » Prépa à quoi ? On ne sait pas. Généralement, ils vivent dans un petit univers ouaté et superprotégé dans lequel ils font des concours et ils terminent à l'E.N.A., l'École Nationale d'Administration.

C'est l'âge où il faudrait laisser à chacun, dans la mesure où il accède à la personne, un brin d'originalité. Il faudrait encourager et cultiver cette part d'originalité. Chacun de nous a quelque chose à dire et a sa petite bulle à faire crever à la surface de l'humanité. À mon avis, ce que j'appelle « l'enseignement » devrait rester indifférent à toute question de filières et de débouchés. Autrement dit, pour moi, un professeur n'est pas fait pour donner un métier, il est fait pour former de l'homme. Il est là pour aider chacun, le nain comme le géant, à faire un pas. Ils ne feront pas le même pas. Mais si, à la fin de l'année, le nain a fait un pas, il a gagné quelque chose en humanité.

Voilà pourquoi je citais Nietzsche : « Devenir ce que nous sommes ». La volonté de puissance est en chacun de vous, à chacun de vous de faire un pas. Quant à la filière pour avoir un métier, il ne faut pas plus de deux ou trois ans pour l'apprendre, il suffirait de demander aux entreprises de payer les investissements, les salaires, et en plus de la formation. Ce n'est pas le rôle de l'université de préparer au métier, c'est un détournement de la profession universitaire. Elle est là pour tirer de chaque « vache » le meilleur de son « meuglement », si j'ose dire.

L'idée de compétition, c'est la lutte sociale transférée ! Jules Ferry ne disait-il pas que l'instruction est un moyen de promotion sociale ? Selon que l'on [220] est de droite ou de gauche, on restreint ou l'on accroît l'élite. Les ministres socialistes de l'éducation nationale voulaient quatre-vingt pour cent de bacheliers. Les conservateurs déplorent qu'il n'y ait plus d'élite dans ce cas, qu'il faut dix pour cent de bacheliers. Mais le problème n'est pas là.

Avant la révolution, il y avait des ordres de chevalerie, où le premier grade était le baccalauréat. La bourgeoisie qui s'est révoltée en 1789 a donné le baccalauréat comme premier grade de l'accession à la bonne société. Le bac, c'est-à-dire les études, était ce qui socialement promouvait.

C'est la même chose en ce qui concerne le partage du travail. Autrefois, les syndicalistes voulaient le partage du capital, maintenant, ils veulent le partage du travail. Le travail est devenu ce dont certains sont nantis. Les syndicalistes reproduisent la lutte du capital et du travail à l'intérieur même du monde du travail. Pour la promotion sociale, c'est le même phénomène. L'enseignement n'a rien à voir normalement avec la promotion sociale. Il devrait se distinguer de la pédagogie, qui n'a pas à avoir mauvaise conscience d'être « flicarde ». Le professeur, quant à lui, devrait, dès que le jeune a 10-12 ans, être de moins en moins « flic » et de plus en plus respectueux de la personne, à laquelle chacun accède différemment, et aider chacun en le connaissant, avec ses difficultés propres, avec sa famille..., pour le former dans son sens et pas dans le nôtre.

Il y a encore autre chose qui modifie la perspective de manière importante. C'est qu'actuellement, dans l'enseignement, on continue à privilégier l'écriture. Ainsi, à l'école primaire, c'est l'orthographe qui détermine le meilleur élève. La « bonne » écriture l'emportait sur tout le reste, et on retrouve cette orthographe dans l'enseignement. Seulement, l'écriture a changé. On continue à dire : « Ils ne lisent plus ! », c'est la grosse peine des instituteurs. Mais dites vous bien qu'au Moyen Âge personne ne lisait. Même les gens les plus huppés dans la société étaient des incultes de ce point de vue. Ce qui ne les empêchait pas d'exercer le pouvoir, et de faire appel à des secrétaires. Les intellectuels n'étaient pas respectés, c'était en quelque sorte des « scribouillards ». À partir du 16^{ème} siècle, l'école a eu un rôle énorme. Lors de l'invention de l'imprimerie, le pouvoir était aux mains de quelques imprimeurs qui disposaient de la totalité du savoir. C'est l'école qui a désaliéné la population en l'alphabétisant. L'école a contribué, non pas à instruire, mais à désaliéner la population. Elle a permis au peuple de prendre en main l'information. Ce n'était pas un progrès de l'intelligence, mais un progrès dans l'accès à l'information. C'était profondément démocratique.

Maintenant, les enfants regardent la télé. On a changé de moyen d'information. On a l'écran à la place des livres, et il nous donne des informations toutes les heures de la journée et de la nuit. Pourquoi voulez-vous que les enfants recourent à de tristes livres sans images ! Les bouquins de mathématiques, de nos jours, sont presque des bandes dessinées. Le mode d'information moderne n'est plus l'enseignement, mais le [221] renseignement. C'est manifeste pour l'enseignement de l'histoire, dont on peut se demander à quoi il sert encore, puisque si vous voulez savoir les dates de Charles-Quint ou d'autre chose, dans les vingt secondes vous les avez sur « Minitel » ? C'est comme pour la calculette : est-il encore nécessaire

d'apprendre les quatre opérations puisqu'elle les fait pour vous ? J'exagère exprès pour que vous vous rendiez compte que les moyens de diffusion de l'information ont changé, ce qui entraîne que l'information a changé, elle aussi.

On dit généralement que l'histoire commence avec l'écriture. Les peuples sans écriture sont, dit-on, des peuples sans histoire, sauf s'ils rentrent dans l'histoire de l'autre en se distinguant, comme les Gaulois en réveillant les oies du Capitole. On appelle cela de la protohistoire ! Quand nous avons traité du plan II, je vous ai dit que l'écriture n'était pas nécessairement ce que nous, occidentaux, appelons comme cela, à savoir : le graphisme des lettres, idéogrammes ou idéophones. Je vous disais que la danse et le rite sont aussi une forme d'écriture. Tous les peuples écrivent, et il serait faux de penser que l'écriture existe uniquement de la manière dont nous l'avons conçue. Mais il y a pire ! Lorsqu'on lie l'histoire avec l'écriture, cela impliquerait, dans la mesure où l'on est en train de changer de mode d'écriture, que l'on change le concept d'histoire. Pour la plupart des gens, l'histoire est un retour au passé. Mais puisqu'en émergeant à la personne, on émerge à cette capacité de récapituler le temps, il n'y a ni passé ni avenir. Notre jugement porte en permanence sur l'éternel, ce qui implique qu'il est possible de faire une histoire de l'actualité. Tous les jours, on sait ce qui se passe partout et dans le même temps. On peut penser que bientôt les journalistes vont remplacer les profs. Les profs sont des archéologues qui vivent de la mise en conserve du savoir dans les livres. Et les bibliothèques ne sont ni plus ni moins que des congélateurs où l'on entrepose le savoir. L'écriture crée du silence auquel le lecteur rend la parole, c'est-à-dire le bruit. Mais actuellement, le savoir s'expose toute la journée.

Le renseignement l'emporte sur l'enseignement et le journaliste sur le prof, qui n'a qu'un savoir conservateur. Le prof reliait son propos à la tradition, et enseignait ce qu'il fallait savoir, en faisant de ses élèves des garde-manger du savoir antérieur. L'enseignement a pris un coup dans l'aile. Bien sûr, le renseignement a ses défauts, et notamment le manque de réflexion. De toute façon, même ce renseignement « irréfléchi » convient à la formation de ceux dont on est chargé. Dans la mesure où l'on dit : « Ils ne lisent plus, ils regardent la télé », c'est précisément cela qu'il faut leur apprendre : à regarder la télé. Si la télé est ce qu'elle est, c'est parce que le public n'a pas d'exigences. Nous sommes des illettrés à l'égard de la télévision, mais les enfants voient quelque chose dans la publicité ou dans les films. Ils savent les interpréter plus loin que l'histoire racontée, ils voient comment c'est fabriqué. Les jeunes sont harmonisés à leur temps, alors, plutôt que de leur faire des cours d'histoire, pourquoi ne pas les [222] mettre au courant de l'actualité, les en faire discuter ? Vous allez dire que j'exagère une fois de plus, mais c'est exprès, pour vous montrer que le vrai travail de l'enseignant contemporain devrait être d'initier l'enfant à son temps.

J'irai plus loin. Que l'enseignement soit public ou privé, qu'il soit confessionnel ou d'État, il fait partie authentiquement du pouvoir, parce qu'il est une modalité de ce que j'appelle la curatelle. La curatelle, c'est le pouvoir exercé sur quelqu'un qui ne peut pas exercer la totalité des droits de la personne à laquelle il a pourtant émergé. Tant que l'enfant n'a pas émergé à la personne, il n'y a pas de curatelle à l'école. Mais qu'en est-il de l'étudiant ? L'étudiant ajourne son entrée dans la vie et dans la société. On entend dire : « C'est normal qu'un médecin gagne bien sa vie, après toutes les études qu'il a faites ! ». Cela signifie que le sacrifice qu'il consent en reportant l'application de ses droits de personne est compensé, dans la suite, par un statut supérieur. C'est symbolique de la condition de l'étudiant. L'étudiant est celui qui ajourne l'exercice de ses droits d'adulte pour pouvoir les exercer ensuite dans une situation supérieure.

La situation didactique fait partie de cette condition de curatelle, dans laquelle il convient de ranger aussi la situation de malade. Lorsque l'on est malade, on a beau avoir émergé à la personne, d'autres décident pour nous. Lorsque le chirurgien vous a endormi, il n'y a que lui pour décider s'il faut couper à droite ou à gauche. Vous vous abandonnez dans ses mains, et, de ce point de vue, tout malade est un objet. La situation thérapeutique, et même celle que vous serez amenés à vivre, puisque vous faites de la psychologie clinique, vous met dans un rapport tel que le patient est un objet entre vos mains. Même si c'est pour traiter de sa personne, il est un objet dans la mesure où vous prenez à votre charge pas mal de ses droits. Dans la situation didactique et la situation thérapeutique, vous prenez en charge la personne de l'autre. Il y a une troisième situation de curatelle, c'est la situation pénale. Dans toute société, il y a des gens à qui l'on retire la personnalité civique.

Ces trois modalités sont les trois cas où quelqu'un, bien qu'ayant émergé à la personne, n'en exerce pas nécessairement les droits, soit par mise à échéance, soit par situation thérapeutique, soit par suppression pénale. Cela fait partie, en reprenant le mot à Cicéron, du pouvoir modulaire. Au 18^{ème} siècle, avant la révolution, Montesquieu avait fait une sorte de tableau général des pouvoirs tels qu'il les envisageait dans le cadre d'un État. Il y avait le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. La Révolution française, en coupant la tête du roi, a séparé le pouvoir exécutif du pouvoir législatif. C'en était fait du bon vouloir du roi, la loi devenait le fait des citoyens. Mais on n'a pas touché au judiciaire.

Or actuellement, en France il y a l'achèvement de la révolution. En 68, l'insurrection des universités a montré la contestation du pouvoir didactique. Très récemment, vous aviez tous les huit jours les infirmières et [223] les médecins dans la rue. Même, et c'est nouveau, les juges manifestent aussi. Vous avez une insurrection de tous ceux qui exercent le pouvoir modulaire. Cette révolution sans guillotine n'est en quelque sorte que l'achèvement de l'autre et l'accomplissement de l'insurrection contre la curatelle.

Je voudrais vous montrer ce qui met en évidence la parenté qui existe entre ces trois pouvoirs modulaires. Actuellement, on passe de l'un à l'autre. Le didactique a tendance à passer le drapeau au thérapeutique. Quand des enfants avaient des difficultés scolaires, on tentait de les résoudre à l'intérieur même du pouvoir didactique : on envoyait ces enfants prendre des leçons supplémentaires, par exemple. Maintenant, on les envoie chez le logopède ou le « psy », et, si c'est plus grave, on consulte un médecin. Chez nous, ils ont créé ce qu'ils appellent des Instituts médico-pédagogiques (IMP), ce qui fait que plus personne ne fait de fautes d'orthographe dans les classes, puisque si les gamins en font trop, ils sont expédiés dans ces institutions ! Les difficultés scolaires deviennent des handicaps médicalement ou psychologiquement traités. De même en ce qui concerne le pouvoir pénal. Actuellement, les juges démissionnent, ils placent les enfants dans des établissements. Il y a des exceptions, comme ce gosse de 6 ans que l'on poursuit à Marseille pour tentative de viol. Mais en général, on n'ose plus juger les enfants et même les jeunes de 15, 16 ans. Cela va dans le sens de la disparition de l'ordre ou de ce que l'on appelait autrefois les « valeurs morales ». C'est en permanence que vous avez ce glissement possible entre l'enseignement, la médecine et la justice. Actuellement, tout glisse vers le médical. Mais ce n'est pas meilleur pour autant. Car, comme chacun sait, la médecine est traditionnellement vétérinaire, on n'accepte plus de difficultés proprement humaines et on envoie cela, sinon à l'abattoir, du moins à l'hôpital. Heureusement les psychologues maintiennent un peu l'autonomie de l'humain.

Conçu comme cela, l'apprentissage a une autre figure. Il ne s'agit pas de renoncer à former de l'homme et à former l'homme que nous sommes dans les enfants qui nous sont confiés. Il s'agit, à partir du moment où ces enfants n'en sont plus, où ils sont adolescents, de ne pas entretenir cet artefact de l'adolescence, qui permet à la société de remédier aux maux qu'elle a elle-même créés. L'adolescence n'existe pas en soi, c'est un fait de société. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas, au niveau clinique, des souffrances liées à cet âge. Mais ces souffrances sont provoquées par cet artefact. Et plutôt que d'essayer d'y remédier, il faudrait que la société s'interroge sur le droit qu'elle a ou non d'imposer ses brides sur l'adolescent et l'empêcher de s'élever. [224]

2. LES TECHNIQUES DE RÉÉDUCATION

J'espère n'avoir choqué personne par mes précédents propos. J'aime provoquer, dans la mesure où cela vous permet d'advenir à vous-même, de prendre parti, d'être ce que vous êtes, pas simplement par soumission, mais parce que vous l'avez décidé. Quand je dis du mal de l'institution, de l'Église, il ne faut pas vous méprendre. Personnellement, je suis catholique pratiquant et j'y crois dur comme fer, mais je n'aime pas que le Pape m'impose quelque chose, je tiens à rester un homme libre, j'essaie de témoigner de cette liberté,

et j'espère ne scandaliser personne en disant cela. Je respecte le Pape, mais je ne crois pas qu'il y ait quelque part un « robinet » du Saint Esprit. Il souffle en moi comme en vous. Chacun doit assumer sa propre humanité.

C'est dans ce sens que j'essaie de vous faire comprendre comment on peut former de l'homme. Cet homme, d'un bout à l'autre, a une double dimension dans l'histoire. D'abord, il pèse sur le destin de l'enfant, qui n'arrive jamais à tuer le père. Et même lorsqu'il le tue, ce n'est jamais le même qu'il tue. Ensuite, l'adulte porte en lui l'enfant qu'il a été et qu'il ne peut retrouver, puisqu'il le vit en permanence et qu'en plus, il s'en garde comme de la peste. Dans la mesure où l'âge adulte ne comporte pas nécessairement la reconnaissance de la personne, puisqu'il y a l'artefact sociologique de l'adolescence, il est certain que cela crée des problèmes. Ceux-ci sont issus de la différence entre la pédagogie, qui suppose le flic, et la didactique, qui supposerait au contraire un certain respect de ceux que l'on forme pour qu'ils deviennent ce qu'ils sont et non ce que nous sommes.

Je voudrais vous parler maintenant des techniques de rééducation, qui tendent à vous remettre dans le droit chemin du citoyen quand vous l'avez quitté. Nous envisagerons d'abord la chose sous l'aspect du « déchet scolaire ».

C'est un terme qui est couramment employé en France. J'y ai déjà fait allusion, lorsque je vous disais que l'on avait tendance à se débarrasser de ceux qui ne peuvent pas suivre, à les considérer comme des malades. On les confie à des soi-disant spécialistes, qui essaient de les ramener dans le droit chemin. Cette idée de droit chemin est vieille comme les rues, dans l'enseignement. Quand la théorie de la médiation sépare les plans, elle a raison du point de vue de l'explication théorique, mais dans le fonctionnement normal, tout est dans tout. Le plan IV, la norme, pèse normalement sur la totalité des autres plans. C'est ce qui fait que l'on parle d'« ortho-... », car on a une idée normative de la manière de savoir, de faire et d'être. Quand je parlais de « flic », ce n'est pas tout à fait gratuit. Dans les écoles, on a toujours employé un vocabulaire moralisant : « qui aime bien, châtie bien », « mettre en pénitence », « un pensum »... Il était toujours question de châtiment, de pénitence, de punition. La terminologie éducative était celle des confesseurs. Il y avait un curé défroqué qui dormait [225] dans chaque éducateur, jusque dans l'instituteur le plus laïque.

Il y avait aussi une fantastique confiance dans les vertus du savoir, dont on croyait qu'il allait nous délivrer des impuissances, des incartades et des fautes de la norme. Il y avait là une confusion entre le plan I et le plan IV, et cette confusion, les psychologues l'avaient entérinée lorsqu'ils discutaient des rapports entre la conscience psychologique et la conscience morale. Tout l'enseignement reposait sur cette confusion. On s'imaginait qu'il suffisait d'accéder à une représentation plus affinée pour échapper à la faiblesse humaine. Cela vous explique le vers de Victor Hugo : « Ouvrez des écoles,

vous fermerez des prisons ». Il est naïf de penser qu'il suffit d'instruire pour nous sauver de la criminalité. Mais cette idée traîne encore dans nos écoles et, de manière plus large, dans nos sociétés. J'ai entendu à la radio, récemment, que l'on veut ouvrir une école de formation pour les prostituées. C'est un métier comme un autre, qui ne se pratique pas n'importe comment et qui, surtout, permet à ces personnes d'accéder à des niveaux supérieurs et de ne pas traîner dans les rues. On a l'impression que l'accès au savoir, à la scolarité, doit délivrer de l'ensemble des faiblesses humaines.

Cette façon moralisante de voir la culture se retrouve même chez Piaget. Il a l'air de dire que l'on passe d'une affectivité débridée à une intelligence plus abstraite, de plus en plus hypothético-déductive. C'est, une fois de plus, croire que l'accession à la verbalité guérit de la faiblesse humaine. C'est cette naïveté qui a multiplié les établissements de rééducation pour les plus faibles. Les Instituts médico-pédagogiques, en France, sont presque aussi nombreux que les écoles. Les écoles sont de moins en moins fréquentées puisqu'on n'y accepte plus que les enfants dits normaux. Et ces derniers sont de plus en plus rares, puisque les instituteurs ne supportent même plus quelques fautes d'orthographe. On retrouve dans les I.M.P. tous ceux que l'école a renvoyés : un enfant qui fait trop de fautes d'orthographe, un autre qui a des difficultés avec les problèmes de géométrie, mais aussi ceux qui ont des problèmes d'autisme. Il n'y a aucune homogénéité quant à l'étiologie et au trouble. On dit d'eux qu'ils sont handicapés. Qu'est-ce que cela signifie ?

On ne fait rien pour les soigner, et comment le pourrait-on, puisqu'ils n'ont en commun que leur impuissance scolaire ? Dans ces handicaps, il y a une masse de déchets scolaires qui tiennent moins à des troubles authentiques qu'à l'impuissance des enseignants à traiter les cas qui leur sont soumis. Il est vrai que les enseignants sont débordés par le nombre, mais les méthodes sont mauvaises. Autrefois, quand quelqu'un n'était pas comme les autres, on ne s'en occupait pas, il y avait l'idiot du village, il y avait les alcooliques... Il y en avait peut-être moins, mais on supportait surtout parce que c'était localisé. Maintenant, on regroupe tout et on en fait des handicapés sociaux. La société a mauvaise conscience, elle s'est rendu compte qu'elle était responsable de tous ces maux, alors, elle s'est donné des [226] auxiliaires. C'est la mauvaise conscience de la société que l'on paye dans l'apparition des établissements dans le style des I.M.P. Et comme les psychologues devaient avoir du travail, ils sont rentrés dans tous les boulots qui traitent la mauvaise conscience de la société. Cela témoigne d'un problème sociologique.

L'adolescence, c'est aussi, vous disais-je, un artefact d'une société qui a repoussé l'âge de l'accès à la personne, à la majorité légale. Il y a plus ou moins d'adolescents selon le type de société. En Afrique le problème se posait infiniment moins que chez nous. Chez eux, actuellement, le problème se pose aussi. S'ils ont les mêmes problèmes que nous avec l'adolescence, ce n'est pas parce qu'ils l'ont découverte. C'est l'introduction de notre système d'enseignement qui leur a fabriqué des « ados ». Autrefois, avec l'initiation,

ils accédaient directement à la société. Ils devenaient en même temps nubles et professionnels. L'adolescent, dans sa crise, tend à exhiber sa sexualité et à refaire le monde professionnellement. Il est normal qu'il revendique ce précisément à quoi il ne peut accéder à cause de nous. Notre mode de fonctionnement a contribué à créer des problèmes nouveaux aux Africains. Là-bas, les gosses qui suivent à l'école, viennent ensuite faire leurs études en Europe. Les autres, qui ne suivent pas très bien, n'ont pas l'appui des psychologues, rééducateurs, logopèdes..., si bien qu'on les renvoie au guérisseur traditionnel. Du même coup, cela crée un double niveau historique : il y a les européens et les autres, qui sont plus africanisés que jamais. Cela classe deux sortes de citoyens : ceux qui auront le pouvoir et qui ne seront plus qu'à peine africains, et les autres, qui subiront le pouvoir des premiers pour le malheur de tout le monde.

Un autre exemple de l'artefact social. C'est le problème des délinquants qui comparaissent devant les juges. La question est de savoir s'il faut les envoyer chez le médecin, chez le psychologue ou en taule. On les déclare asociaux. Vous avez entendu parler du problème des banlieues, comme les Minguettes à Lyon, du problème des bandes ? Mais s'ils sont en bandes, ils ne sont pas si asociaux que cela ! Ils essayent de compenser leurs faiblesses quant à leur propre liberté en masquant leur transgression, en niant qu'elle soit une infraction ou un délit, or une transgression partagée devient la loi du groupe. C'est ce qui se passe pour la mafia. Il n'y a pas plus respectueux qu'un mafioso de la loi de l'*omertà*. Ils sont plus sociaux que nous. Cela montre bien que le *nomos* n'est pas la *dikè*, que la loi n'est pas la norme. Si l'on considère que les délinquants sont asociaux, alors il faut les mettre en prison. Mais les juges se rendent bien compte que ce n'est pas aussi simple que cela. Je songe à un cas exemplaire. C'est un homme de 40 ans, il est marié et père de deux enfants. Il a commencé à boire comme un trou, à jouer toute la journée. Il a divorcé. Ses enfants ont une pension alimentaire payée par les grands-parents. Il vend, quand il peut, les meubles de la propriété des grands-parents. Que peut-on faire avec lui ? Tout le monde a essayé de rendre service à la famille. Tous les psychiatres auxquels je me [227] suis adressé m'ont dit que s'il n'avait pas de demande, on ne pouvait rien faire. C'est évident qu'il n'avait pas de demande, il ne se trouvait pas malade ! Il a été hospitalisé parce qu'il s'était tiré une balle dans le ventre. Je me suis arrangé pour qu'il soit transféré en psychiatrie. Et là encore, le psychiatre me disait qu'il ne pouvait rien faire sans demande, mais finalement, vous vous rendez bien compte qu'il y a non-assistance à personne en danger !

Il faudrait que des psychologues intelligents réfléchissent pour monter une clinique pour psychopathes. Les névrosés peuvent toujours aller se faire soigner chez le psychanalyste. Il n'y a pas de doute qu'il y aura de moins en moins de névrosés avec le recul de l'éducation judéo-chrétienne. Par contre, puisque l'éducation laxiste et contemporaine multiplie les psychopathes, il y a là tout un marché à prendre !

Dans ce cadre, la médecine devient l'alibi d'une société. Le problème du handicap est souvent un faux problème. Il y a évidemment des gens qui souffrent, à qui il manque quelque chose. Mais il faut d'abord distinguer si le manque est congénital ou s'il est venu après. Des aveugles congénitaux ne souffrent pas de leur cécité. Des sourds de naissance ne souffrent pas de leur surdité. Il faudrait définir le handicap, ce n'est pas simplement le fait qu'il manque quelque chose. Et puis, il faudrait savoir ce qui manque particulièrement, en ce qui concerne non plus les troubles de la motricité ou de la sensorialité, mais les troubles proprement humains. Comment définit-on le handicap pour cette catégorie de troubles ? Tant que l'on s'abritera derrière une conception globalisante de la souffrance, on ne pourra pas rééduquer.

J'en arrive à quelque chose de plus important et surtout de plus typique de l'époque contemporaine. Le glissement du pouvoir didactique et du pouvoir pénal vers le pouvoir thérapeutique est repérable au niveau de la société. Je vous disais que le pouvoir modulaire est un des trois grands pouvoirs, avec l'exécutif et le législatif, or au niveau du gouvernement, il y a un glissement du politique vers l'humanitaire. On ne fait plus la guerre, on demande le droit d'ingérence. L'héroïsme, ce n'est plus Douaumont, ce n'est plus exposer sa vie, c'est plutôt l'humanitaire ! Vous vous rendez compte que du point de vue politique tout a versé dans une espèce de misérabilisme. On a pitié de la souffrance, on veut bien envoyer des soldats, [228], mais si un ou deux sont touchés, c'est une catastrophe ! C'est vrai pour chacun d'eux. Mais lors des guerres précédentes, Dieu sait qu'il en est tombé, des gars ! On n'a pas fait le détail, c'est épouvantable, mais si on fait la guerre, c'est comme ça. Il ne fallait pas la faire. Maintenant on pleure sur tout. D'abord sur soi-même, sur la misère de chacun, et finalement ce n'est plus de la politique que l'on fait, mais de l'humanitaire ou ce que l'on appelait autrefois la miséricorde. Je n'ai rien contre cela, c'est une nécessité quand on ne peut pas faire mieux. Si on veut faire des sciences de l'homme, il faut, pour pouvoir intervenir efficacement, savoir ce qu'est l'homme, son mode de pensée, son histoire...

Qu'est-ce que veut dire « gouverner » ? Prenez Mitterrand qui se rend à Sarajevo, en ayant l'air d'avoir pris des risques ou Kouchner se faisant filmer par la télévision américaine avec un sac de riz sur l'épaule. C'est spectaculaire, mais cela ne sert à rien. Tout le monde sait bien que ce n'est pas lui qui a déchargé les sacs ! C'est d'un ridicule achevé, et je ne comprends pas comment les gens ne s'insurgent pas ! On nous prend pour des imbéciles, cette pseudo-générosité universelle ne sert strictement à rien, si ce n'est à faire pleurer les bonnes sœurs.

Ce passage du politique à l'humanitaire, le passage des œuvres sociales aux œuvres de miséricorde, c'est pour moi le témoignage de la fin d'un monde qui ne comprend plus rien au pouvoir démocratique. La Révolution a liquidé la royauté et a instauré la démocratie. Maintenant, tout le monde dit que la démocratie a du plomb dans l'aile. Je la crois aussi finie que la

monarchie. Le monde est en train de muter du point de vue de l'organisation du pouvoir. C'est cela qui est intéressant pour notre propos. Derrière le problème de rééducation se trouve le problème modulaire du rapport du gouvernant et du gouverné. Si l'on s'élève au-delà de la souffrance individuelle et du handicap, on se rend compte que c'est le rapport général du gouvernant au gouverné qui est problématique. Je vous disais que la pédagogie est, au fond, de l'instruction civique. L'enseignement, quant à lui, ne peut pas se dissocier du traitement du citoyen. Et le traitement du citoyen est, au plus haut niveau, ce qu'Aristote appelle l'*hégétique*, le gouvernement.

Il en est du chef, dans une société, comme des autres métiers. Le chef a pour ministère de décider pour les autres. Tout comme, analogiquement, le boulanger a comme ministère de faire le pain pour les autres. Ce métier de chef s'exerce sur des gens qui ont la capacité de décision, mais qui la lui remettent. Lorsque l'on parle de formation, d'instruction, d'apprentissage, d'éducation, c'est du pouvoir politique de décider pour d'autres qu'il s'agit. C'est un cas particulier de tout acte de gouvernement.

Nous sommes passés de l'instruction civique dispensée par l'instituteur au défenseur des institutions qu'est le chef et qui exerce le pouvoir de gouvernement. Mais ce pouvoir de gouvernement ne peut pas s'exercer n'importe comment. On a pensé un moment que ce qui conférait le pouvoir [229] était de droit divin, l'appartenance à une famille, à une dynastie. La majesté se transmettait de père en fils. La démocratie a cherché le pouvoir non plus dans la majesté, mais dans la majorité, le plus grand nombre. On a cherché à fonder la principauté, le gouvernement, dans la majesté ou dans la majorité. La majesté est liquidée, la majorité le sera bientôt ! Vers quoi d'autre va-t-on ?

Regardez ce qui se passe à l'Est. L'excès de la contradiction de la société capitaliste disparaît avec le communisme. À l'Ouest, le capitalisme est mort, on n'ose même plus en parler, on ne parle plus que de libéralisme. Il est moribond, lui aussi. C'est par conséquent la totalité de la contradiction de la société industrielle qui est en train de disparaître. On va vers un nouveau monde. La question est de savoir si l'on va y être acculé ou si on va le construire. Il y a des signes d'une mutation profonde. Qu'il s'agisse de l'exercice d'un pouvoir pour les enseignants, les médecins, les juges ou au niveau plus général des gouvernements, il s'agit d'un seul et vrai problème : le choix du chef.

La dissociation des plans III et IV intervient dans la définition de ce qu'est un chef. Si l'on essaye de faire métier d'un savoir, le savoir est au plan I, mais le métier du savoir est au plan III et donne ce que l'on appelle des disciplines. Elles sont l'organisation sociale du savoir du plan I. Pour ce qui est des métiers, c'est le même raisonnement. L'organisation du faire, de la capacité que l'on a, au plan II, d'une manipulation technico-industrielle, nous fait artisan. La définition du métier varie selon les sociétés, et c'est ce qui fait

qu'il y a différents artisans. Il y a aussi une organisation sociale du vouloir, qui crée des métiers du vouloir, de la décision. La décision nous rend libres à l'égard de notre propre désir, elle rend notre désir légitime. Le contrôle que l'on exerce sur soi-même nous rend libres. Si l'on veut faire un métier de cette liberté, il s'agit de pouvoir accéder pour soi-même à cette liberté. Il s'agit, non pas, comme dans les disciplines, de légaliser des connaissances, non plus, comme dans l'artisanat, de légaliser des compétences, mais bien de légaliser des désirs légitimes. Autrement dit, pour être chef il faut pouvoir légaliser des libertés. Le seul qui devrait pouvoir solliciter le ministère de chef est celui qui, étant libre à l'égard de son propre désir, cherche à exercer sa décision en délégation de celle des autres, puisqu'il peut légaliser la légitimité de son propre désir. Je reprends les paroles d'Isocrate : « Quiconque n'est pas capable de faire régner en lui-même et dans sa famille l'ordre humain, ne devrait pas solliciter le gouvernement de la cité ». Il n'est pas tellement étonnant qu'il y ait tant d'affaires en politique, si les politiciens cherchent autre chose que la dignité qui leur permettrait de solliciter nos suffrages. Je pense que c'est là le problème majeur de notre époque. Je ne prétends pas que nos anciens Présidents ou que les Rois de France, étaient mieux du point de vue de leur capacité à légitimer leur propres désirs, mais je pense que c'est la condition de l'exercice du pouvoir. De même que vous ne pouvez pas [230] légaliser une incompétence artisanale, pourquoi voulez-vous que le chef n'ait pas à légaliser la liberté qu'il exerce à l'égard de ses propres tendances ?

Le vrai problème est un problème de codification de l'éthique qui joue un tel rôle dans nos sociétés, où tout le monde parle d'humanitaire et plus tellement de politique. On en réfère à tous les coups aux « comités d'éthique ». Mais ce n'est qu'une assemblée de personnes auxquelles on demande l'avis sur des problèmes qu'elles n'ont jamais su poser. Il ne suffit pas d'être moral, il faut encore avoir compris ce qui se passe en soi quand on est libre, et alors l'appliquer.

Il faut réfléchir sur la relation profonde dans le cadre du code entre la légalité et la légitimité, entre la loi et la norme. On a trop simplifié tout cela. Et la confusion des plans III et IV n'aide pas à sortir de cette confusion. Cela dit, la faiblesse est humaine et le meilleur des dirigeants ne saurait en être exempt.

Indépendamment du problème du chef, qui devrait être l'éducateur par essence, il y a la question de ce qu'il dirige, à savoir l'État. Qu'est-ce que ce concept d'État ?

Ce concept nous vient des Romains. Les Grecs n'avaient pas ce concept, ils pensaient en terme de *kratos*, de pouvoir. L'idée d'État est une idée très peu dynamique, *status* voulant dire que cela ne bouge pas. Ce concept est parfaitement défini chez Tacite : « *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* » (« Là où ils font le désert, ils appellent cela la paix »). Les Romains anéantissaient les autres populations et régnaient dessus en appelant cela la

pax romana. Ce que les Américains ont fait dans le golfe, la *pax americana*, ce n'est pas autre chose — conception naïve du rapport des choses. Les Américains ont donné mauvaise conscience aux Européens à propos des colonies, mais d'une certaine façon, ils ne font pas autre chose que des colonies. Ils entretiennent une conception très romaine de la paix et de l'État. On disait autrefois : « L'ordre règne, même à Varsovie ». Vous aviez là une conception de l'État comme quelque chose de stable, qui ne bouge pas.

Mais, est-ce que gouverner, c'est maintenir l'ordre ? Quand Gorbatchev a été mis à la porte par Eltsine, il avait une idée différente de ce que gouverner veut dire, il parlait de Perestroïka, la direction du mouvement. C'était peut-être une manière prophétique d'assurer l'ordre sans le maintenir, mais en dirigeant le mouvement. Est-ce que la vraie nouveauté politique de notre temps ne serait pas cette rupture avec l'ordre romain qui a pesé et fait souffrir tous les peuples de la Méditerranée. Il s'agirait d'une autre manière de gouverner, comme, auparavant, je vous parlais d'une autre manière d'enseigner. Nous sommes toujours à l'intersection des plans III et IV. Ce n'est pas la légitimité qui fait la légalité ni la responsabilité qui fait la culpabilité.

Il y a donc beaucoup à prendre dans cette intersection des plans que la [231] théorie de la médiation dissocie, pour mener une réflexion sur les problèmes d'éducation et les problèmes de gouvernement, qui sont équivalents. Lorsque l'on parle de politique, on est sur le plan III. Les « comités d'éthique » se situeraient sur le plan IV. En fait, nous sommes à l'intersection de la dialectique ethno-politique avec la dialectique éthico-morale. Cela pose des questions complexes, surtout parce qu'on avait relégué les problèmes du plan IV, depuis près d'un siècle, dans des questions religieuses. Il va falloir revenir sur ce problème. Il ne faut pas non plus être simpliste et penser qu'on ne fait des chefs qu'avec des saints. Mais je crois que le problème éthique est aussi celui de l'éducation et du gouvernement.

Dans la suite, nous traiterons de ce que j'ai intitulé « La raison dans tous ses états ». Nous parlerons de l'anthropobiologie et de l'anthropothéologie. Nous traiterons donc de l'humanité dans toutes ses dimensions : l'homme, son corps et Dieu.

SEPTIÈME LEÇON**LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS**

Mon propos touche à sa fin. J'avoue que je vous regretterai, et j'espère que ce sera réciproque. Puisqu'il ne reste que deux cours, je vais vous entretenir de la « philosophie » sous-jacente à la manière que nous avons, dans le cadre de la théorie de la médiation, de poser la question de l'homme.

Nous parlons souvent d'anthropologie clinique. Le terme n'a rien d'extraordinaire. Il signifie simplement, comme je vous l'ai dit, que nous essayons, pour ne pas trop philosopher, de trouver un lieu de vérification des hypothèses que nous formulons. Autrement dit, c'est comme si nous appréhendions la mécanique à travers les pannes de voiture : dans le cas des fonctions culturelles, nous essayons de définir et de valider — ou d'invalider — les propositions que nous sommes amené à faire sur l'homme par l'étude des pathologies de ces fonctions.

Ceci dit, la théorie de la médiation n'est pas une doctrine à opposer à d'autres doctrines. Très fréquemment, nous sommes vécu comme polémique ou séparatiste. C'est vrai, mais pas comme ceux qui s'en plaignent le croient. En général, on constate en sciences humaines une tendance formidable au suivisme. J'entends dire : « Il y a Lacan, Szondi, Gagnepain, etc. ». Bien entendu, je suis très honoré d'être mentionné à côté d'eux, mais la question n'est absolument pas celle-là. Il ne s'agit pas du tout d'opposer une doctrine à d'autres. Ceux qui confèrent à une théorie le statut de doctrine, ce sont les suiveurs, qui réifient la pensée d'un maître. Lacan, par exemple, n'avait pas une pensée si fermée que ses disciples l'affirment aujourd'hui. Il est ridicule d'opposer une doctrine à une autre doctrine.

Mon objectif est, au contraire, de vous montrer que les sciences de l'homme n'existent pas, qu'elles sont encore à faire, et que c'est à notre génération qu'incombe cette tâche, à l'orée de ce troisième millénaire. Un monde nouveau s'ouvre à nous dans la découverte des sciences humaines, comme celui de la Renaissance s'est inauguré par la naissance des sciences de la nature. C'est cela qu'il nous faut construire. Vous comprendrez alors qu'il est bien moins important d'instituer une nouvelle doctrine que de fournir un modèle proprement mathématique. Toutes les sciences en sont là, y compris les sciences de l'homme, dans la mesure où il faut se donner un modèle pour poser les hypothèses à vérifier ou à invalider. C'est dans [234] cette mesure-là que la théorie de la médiation doit devenir pour vous un moyen de lire le monde dans lequel vous allez vivre. C'est donc bien davantage un moyen

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

d'accoucher de vous-même que de vous opposer à d'autres types de savoirs, qui ne devraient pas être plus dogmatiques que le mien.

Je voudrais donc encore une fois tirer les conclusions de ce parcours des plans que nous avons opéré ensemble jusqu'ici, en vous parlant de la raison dans tous ses états. Nous évoquerons d'abord ce que j'appelle l'anthropobiologie, et ensuite, l'anthrothéologie. Tout le monde me dit, depuis un certain temps : « On sent que cela vous travaille. Quand nous parlerez-vous de Dieu ? ». En fait, j'en ai parlé tout le temps sans nécessairement m'en donner l'air, mais là j'aborderai la question plus spécifiquement. Pour l'instant, je voudrais traiter d'anthropobiologie.

L'ANTHROPOBIOLOGIE

1. ENTRE STRUCTURE ET RÉALITÉ

Ce qui est fondamental dans notre système, c'est l'importance accordée au conditionnement cortical. Certains en ont même déduit que j'étais matérialiste. D'autres se sont figurés que, sans être matérialiste, je me revendiquais du cognitivisme. Je ne suis pourtant pas cognitiviste, puisque quand je parle de conditionnement cortical, je ne l'entends pas dans le même sens qu'eux. Il ne s'agit pas pour moi de faire du cortex une sorte de garde-manger, rempli de petites boîtes. Qu'il s'agisse de circonvolutions ou de neurotransmissions, là n'est pas mon propos. Ce qui m'intéresse, c'est que, de toute façon, les phénomènes de culture, à commencer par le langage dont je me suis occupé le plus, sont corticalement conditionnés. N'entendez pas ce conditionnement au sens étroit d'une localisation corticale, à laquelle aujourd'hui plus personne ne croit.

J'entends par conditionnement cortical le fait que si vous ne constatez pas tel ou tel type de trouble cortical, vous n'observez jamais telle perte du langage. Et si la pathologie nous incite à cliver la raison en quatre modalités distinctes, ces modalités néanmoins doivent être considérées comme formellement analogues. Il n'y a pas de raisons d'imaginer que la nature fasse des miracles. Il doit exister partout, même si on en est actuellement au stade des hypothèses, un certain type de conditionnement. Vous me direz que cette affirmation remet en cause la psychologie telle qu'on la conçoit. Mais depuis la Renaissance, la psychologie a été obligée de se défendre simultanément contre des sciences de la nature trop matérialisantes et une philosophie trop éthérée. Elle est donc toujours assise entre deux chaises, prête à se livrer à des analyses spéculatives ou à sombrer dans un cognitivisme plus ou moins mécaniste. Je pense donc contribuer à sauver la psychologie en la défendant contre elle-même, c'est-à-dire contre le passage à la limite d'un côté comme de l'autre. En d'autres [235] termes, je reconnais qu'il existe un domaine propre à l'humain, sans pour autant ignorer la biologie dans laquelle il s'inscrit. Dès lors, je verrais très bien une nouvelle biologie — que Freud, déjà, appelait de tous ses vœux — opposée à la physiologie qui n'est à mes yeux qu'une médecine vétérinaire. Mais comme vous venez de la philosophie, vous résistez nécessairement à cette proposition, qui vous donne le sentiment de perdre quelque chose d'important.

Quant à moi, je crois qu'on peut très bien admettre l'existence d'un conditionnement cortical qui ne soit pas réduit à une simple localisation ni, comme le pensait Leibniz, à un parallélisme ou même à une correspondance

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

ou une symétrie. Il s'agit donc de rendre compte que ce qui caractérise l'homme, comme tel, est corticalement conditionné, même si entre ce cortex et celui du chimpanzé, il existe un seuil, une *Spaltung*. Il ne s'agit donc pas de faire de l'homme, comme s'y emploie Changeux, un chimpanzé compliqué, mais de toute façon, la rationalité s'inscrit dans les capacités corticales. Voilà ce que j'appelle le conditionnement cortical : c'est l'inscription de la raison dans notre biologie.

Vous avez pu, j'imagine, saisir cette inscription biologique de la raison dans notre découpage en plans. Ces plans de la représentation, de l'activité, de l'être et du vouloir, nous les partageons avec l'animal. Autrement dit, il n'y a pas que la structure à laquelle nous émergeons qui est susceptible de se cliver en quatre modalités : il en va de même de la *Gestalt*, dont les quatre aspects sont aussi conditionnés par un cortex que nous partageons avec l'animal. Dès lors, ce qui différencie langage, art, société et droit, ce n'est pas la raison humaine. Celle-ci reste une dans son principe, quel que soit le plan dans lequel elle se manifeste. Le tétramorphisme de la capacité rationnelle est dû à la *Gestalt* en nous qui, comme chez l'animal, se diffracte. C'est donc la neurologie qui nous permet de saisir cette quadruple capacité : nous ne perdons jamais simultanément toutes nos aptitudes rationnelles. La rationalité dispose toujours d'un quelconque « Radeau de la Méduse ». Un aphasique, par exemple, n'est pas fou, pas plus que n'est aphasique un schizophrène glossomane. La logique de ce dernier est irréprochable, même s'il dysfonctionne du point de vue de la personne, puisqu'il est incapable de contrôler l'acculturation de ce sujet qu'il ne cesse d'être, en même temps que l'animal. Ceci dit, vous comprenez que ce qui constitue la rationalité, c'est son principe d'abstraction : notre différence avec l'animalité, c'est qu'à chaque plan nous en décollons. Si j'insiste si souvent sur le vide, le zéro, le rien, c'est qu'à la différence de l'animal qui est plein parce que la nature, comme chacun sait, a horreur du vide, nous émergeons, quant à nous, à une culture qui a horreur du plein. Nous avons inventé le zéro, c'est-à-dire l'abstraction.

J'irai même plus loin. On sait depuis Lacan qu'on émerge moins précocement à la personne qu'au signe, à l'outil et à la norme. L'enfant de deux ans témoigne du plein exercice de ses capacités logique, technique et [236] éthique, mais il lui faut attendre la puberté avant d'émerger à la personne. Du fait de ce délai, on a tendance à considérer que celle-ci est différente des trois autres rationalités. En fait, depuis Platon, ce plan III est conçu comme celui qui fonde l'ensemble des autres capacités, qui ne seraient que les accidents de la substance dont nous saisissons la lente maturation, voire la dégénérescence à l'autre bout, dans la deuxième enfance. Et cette maturation, comme le faisait remarquer Régnier Pirard, n'est autre que celle du sujet ; on n'en finit pas de naître, et ce n'est pas d'une seconde naissance

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

qu'il s'agit, mais, disait-il — et je crois qu'il a raison —, d'un étirement physiologique du sujet. Au fond, tout semble montrer que le signe, l'outil, la norme sont innés. Les neurologues s'accordent aujourd'hui sur le fait que l'enfant dispose à la naissance de tout l'appareillage neuronal nécessaire au fonctionnement de ces trois rationalités. Cependant, l'aptitude au langage, à l'art ou au droit ne peut jamais se manifester respectivement que dans la langue, le style ou le code, lesquels s'acquièrent par imprégnation.

On comprend alors pourquoi l'enfant met environ deux ans à manifester une aptitude pourtant innée. Et la personne, comme principe d'abstraction, est aussi innée que les autres rationalités. Seulement, il se trouve que chez l'homme, à la différence de la plupart des animaux, la naissance n'en finit pas. C'est le sujet qui s'étire et la personne, comme principe, est là dès le départ, mais elle ne peut pas se manifester. Cela ne signifie nullement qu'on émerge plus tardivement à la personne. Voilà qui renouvelle la distinction inaugurée par Wundt et les théoriciens de la forme entre *Gestalt* et structure. La *Gestalt*, étant animale, donne lieu au symbole, à l'instrument, à l'espèce, et à la valeur. Tout cela, nous en sommes capables comme l'animal, mais il nous est possible, en plus, de gestaltiser souvent des choses qui elles-mêmes sont culturelles et auxquelles l'animal, quant à lui, n'a pas accès.

Notre apport à la notion de structure, sur quoi je vais insister maintenant, c'est cette capacité de décollage, de distance qui fait que la *Gestalt* ne nous suffit à aucun point de vue. Au plan I, nous dépassons la gnosie (à laquelle participe l'animal, qui perçoit) par la phasie, c'est-à-dire cette capacité de verbaliser notre représentation. Au plan II, nous dépassons la capacité pratique d'opération — la construction du geste, au sens de Liepmann — par notre aptitude à fabriquer de l'outil, à inventer, non pas l'impropriété, mais le loisir. Au plan III, nous sommes capables de dépasser ce qu'on appelle le sujet, c'est-à-dire non seulement le corps, mais aussi tout l'environnement corporel —, car quand on se construit un intérieur, on pose simultanément un extérieur. C'est cette frontière gestaltique que nous dépassons en émergeant à la personne, à la capacité de créer de l'environnement social qui n'est jamais réductible à l'environnement corporel. Et enfin, au plan IV, où nous accédons comme l'animal à la valorisation, qui permet le sacrifice de projets à [237] d'autres projets et qui rend l'animal capable d'effort, mais toujours pour une satisfaction à échéance, nous sommes, en tant qu'humains, capables en plus, par abstinence, d'émerger à cette non-satisfaction qui devient un autre ordre de plaisir. Vous comprenez maintenant que le conditionnement cortical n'est pas l'essentiel, mais la base même de notre propos, et justifie pour nous la présence permanente de la clinique.

Je voudrais insister maintenant, en parlant de dysfonctionnement rationnel, sur cette pathologie propre à l'homme qui, à mes yeux, ne tient pas à la rationalité, mais seulement à son conditionnement. Si nous pouvons

parfois dysfonctionner dans le désordre, c'est-à-dire perdre la capacité de manifester la raison sur un plan alors qu'elle se maintient sur les autres, en général, on ne perd heureusement pas toutes ses capacités à la fois. Tous ceux qui travaillent sur la question du dysfonctionnement rationnel admettent que la raison nous fait passer de la sérialité — je parle ici en mathématicien — à l'immanence et à la biaxialité. L'animal, comme nous, est capable de sériation, c'est-à-dire d'enfiler des objets dans le symbole, des trajets dans l'instrument, des sujets dans la genèse ou l'espèce, et des projets dans le désir ou la valeur.

Cette sériation n'a rien d'abstrait. Il s'agit au contraire à chaque fois d'une mise à échéance de caractère infini. Il est certain que l'homme s'appuie sur cette capacité. Mais qu'en fait-il ? Il y fait intervenir une analyse dont la caractéristique est d'être finie, si bien que, dans le lien symbolique de l'indice et du sens, l'objet 1 et l'objet 2 sont désormais en rapport réciproque. Autrement dit, l'homme, à la différence de l'animal, interrompt la série ; O_2 devient le critère d'analyse de O_1 , et réciproquement.

Ce que Saussure appelait l'immanence — nous disons plutôt la réciprocité des faces — consiste en cette clôture du symbolique sur le lien réciproque des objets O_1 et O_2 . Nous distinguons donc, à la différence des sémioticiens, le symbole de ce que Saussure a nommé le signe. C'est cela que je reproche à tous les sémioticiens : leur signe, c'est du symbole. Ils n'ont jamais compris, n'étant pas mathématiciens, la différence du sériel et de cette conception abstraite que nous avons de la médiation. Il ne s'agit pas du tout de dire, comme beaucoup, qu'un phonème est fabriqué avec des traits distinctifs, les *distinctive features* dont parlent les anglo-saxons. Avec ces traits, on ferait ensuite du phonème, avec le phonème, des syllabes, et avec les syllabes, des monèmes, comme dirait mon collègue Martinet, et enfin, avec les monèmes, des mots. Et ainsi de suite : avec les mots on construirait des termes propositionnels, de là, des énoncés, puis des phrases complexes à la Proust, etc. Leur sémiotique n'a pas de limite.

Si vous voulez faire des sciences humaines, il vous faut d'abord rompre avec cette perspective de littéraires issus de mai 68. Si vous voulez qu'existent des sciences humaines, il faudra [238] donc que vous les fassiez vous-mêmes. Vous allez y passer un siècle, comme à la Renaissance pour fonder les sciences de la nature. Mais mieux vaut que vous participiez à cette entreprise plutôt que de rester à la traîne ou pleurer sur un monde qui s'en va.

Et cette manière de voir les choses vous montre qu'analogiquement, il existe le même rapport qu'entre signifiant et signifié, dans le cadre de l'outil, entre fabriquant et fabriqué, dans celui de la norme, entre réglementant et réglementé, mais encore, au plan III, dans le cadre de la personne, entre instituant et institué, c'est-à-dire entre l'acculturation de la sexualité et celle de la génitalité. Vous comprenez alors pourquoi je m'indigne toujours contre

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

cette fameuse sexualité infantile. Cela ne signifie pas que Freud n'ait pas mis le doigt sur quelque chose d'essentiel, mais pourquoi ne parle-t-il pas également de génitalité infantile ? Car c'est à la totalité de la personne que l'enfant n'émerge pas, et sa sexualité, comme sa génitalité, existe déjà parce qu'il est ainsi constitué : les gamins ne sont pas des gamines. Et ni la sexualité ni la génitalité, n'étant assumées par la personne, ne peuvent permettre à l'enfant d'accéder immédiatement à la société des adultes. Dès lors, c'est une absurdité d'avoir privilégié la sexualité infantile en négligeant l'autre aspect. C'est d'ailleurs une des raisons de la critique d'Adler, lorsqu'il a opposé à la sexualité freudienne la question de l'agressivité et de l'infériorité ; au fond, Freud et lui avaient tous les deux raison, il suffisait de les conjuguer.

Ce que je viens de vous rappeler de la réciprocité des faces me permet d'aborder la biaxialité de chacune des faces du signe, de l'outil, de la personne et de la norme. C'est ce que nous appelons la capacité de taxinomie et celle de générativité. Mais pour nous, la générativité n'est pas celle de Chomsky. Ce n'est pas l'inventivité du linguiste qui doit rendre compte du langage par les moyens que celui-ci met à sa disposition : Chomsky explique le langage par la logique dont ce langage le rend capable. Il se tient donc par les cheveux pour s'empêcher de se noyer. C'est ce que l'on appelle la circularité la plus parfaite. Si, au contraire, vous essayez de comprendre véritablement comment fonctionnent la logique, la technique, l'éthique et l'éthique, comme nous essayons de le faire, c'est seulement par le biais du malade que vous pouvez observer quelque chose, quand cela ne marche plus. Et ce malade ne se débrouille pas si mal, étant donné qu'il dispose d'autres modalités rationnelles qui viennent à sa rescousse : en général on ne perd pas tout le signe, mais soit le signifiant, soit le signifié ni tout l'outil ni toute la personne ni toute la norme ; il subsiste toujours des moyens de compensation. C'est donc la manière dont le malade boite qui nous intéresse.

Ce que je viens de vous dire vaut également pour nos axes. Moi-même, j'ai mis vingt ans à essayer de faire comprendre qu'un axe ne s'ajoutait pas à l'autre. Si vous lisez Saussure et Jakobson, vous verrez ça. Ils parlent de la paradigmatique et de la syntagmatique : au fond, ils ont l'impression qu'il y a un lexique et puis qu'ensuite ce lexique est combiné [239] syntagmatiquement. Quelle niaiserie ! C'est là qu'en est restée la linguistique mathématique, à l'exception de quelques rares mathématiciens, comme René Thom, qui, quant à lui, a très bien compris qu'il fallait penser autrement. Mais pour la plupart des autres, la sémantique n'est qu'un stock d'items, et la syntaxe, les règles combinatoires, plus ou moins « algébrisables », de la manière d'opérer sur des éléments. Donc, d'abord des éléments, et puis des opérations, or l'observation des malades nous a conduit à concevoir une interférence de la taxinomie et de la générativité, dont procèdent précisément le paradigme et le syntagme. Mais les malades ne perdent pas à la fois la

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

taxinomie et la générativité : dans le cas d'une générativité sans taxinomie, ils causent sans plus s'arrêter. Inversement, les aphasiques de Broca disent toujours le même mot. Tout ceci a une signification, non seulement clinique, mais aussi théorique : il y a interdépendance des axes (c'est pour cela que je parle de biaxialité) comme des faces. Et ce qui fait la rationalité, c'est cette interdépendance : elle est, à la différence de la sérialité gestaltique, et parce qu'elle se referme sur soi, l'ensemble de ce à quoi nous accédons, la matière de sa propre capacité. C'est du travail sur le vide, le zéro, l'abstrait. Du travail sur l'abstrait. Alors, en quoi peut consister le dysfonctionnement de cette abstraction ? Je reprendrai ici les termes des psychologues : il y a des gens qui, dit-on, perdent la réalité. Mais ils ne perdent jamais totalement cette réalité. Dialectiquement, il n'y a ni structure ni réalité, mais contradiction mutuelle de l'une et de l'autre. C'est à ce paradoxe que Freud s'est laissé prendre. Il a posé des instances : le ça, le moi, le surmoi, la réalité, mais où va-t-il donc les chercher, sinon en les positivant ? Autrement dit, il n'a pas discuté la condition d'existence de ces instances. Et ce qui fait les instances, c'est l'homme qui, parce que dialecticien, crée de la contradiction entre une structure qui est vide et une réalité à laquelle il n'a pas accès.

Or il y a des gens qui ont accès, si j'ose dire, à l'une ou à l'autre ou bien, tels les aphasiques et les atehniques, ils perdent la capacité d'émerger à la structure et deviennent le jouet des circonstances. Je parle ici de troubles fusionnels ; ou bien, inversement, ils réifient la structure, mais, dans les deux cas, la dialectique s'arrête, que ce soit par perte de la structure ou de la réalité. Autrement dit, un malade de ce dernier type, que j'appelle autolytique, prend l'analyse pour la réalité et devient réificateur, métaphysicien. Il dit, fait, veut ou est son analyse. Nous n'admettons donc qu'un double dysfonctionnement rationnel : soit par perte, soit par réification de la structure. Et si la neurologie est simple parce qu'au fond, elle n'a qu'une référence lésionnelle, la psychiatrie, par contre, n'a pas de référence du tout, si bien que les psychiatres se sont enlisés dans une description des troubles de plus en plus fine, mais qui ne leur permet plus de saisir réellement les dysfonctionnements présents à la base de ces troubles (car il est illusoire de prétendre pouvoir les expliquer en les réduisant aux circonstances de leur apparition). Dès lors, là où nous [240] sommes soupçonné par les neurologues de compliquer les choses, beaucoup de psychiatres et de psychologues ont l'impression que nous simplifions indûment leur discipline. Je ne le pense pas. Mais il est vrai qu'en situant à notre manière perversions, psychoses, névroses et psychopathies, en les ordonnant à un modèle qui nous permet de les dissocier facialement et axialement, nous réduisons ce dysfonctionnement rationnel à quatre possibilités, pas plus. Toute la psychiatrie doit rentrer là-dedans ou nous devons changer de modèle. Vous me direz qu'il n'est pas exclu que le modèle ne vaille rien ! C'est vrai. Mais avant d'en changer, il faut voir

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

jusqu'où celui-ci peut fonctionner. C'est à quoi nous nous employons : nous tentons de voir comment les questions naissent du modèle et pas du tout de l'ingéniosité de ceux qui l'utilisent.

Venons-en maintenant, après les questions du conditionnement cortical et du dysfonctionnement rationnel, à ce que j'appelle les opérations explicites, car nous ne saisissons de la dialectique que sa partie manifeste, et c'est bien peu de chose : l'instance n'apparaît jamais, mais seulement la performance qui, dans le phénomène, contredit l'instance qui nous permet de le poser.

C'est pour cela qu'en clinique aphasiologique, nous avons cessé de mesurer les productions du malade en nous basant sur la grammaire de l'instituteur. Cela ne servait strictement à rien. Il a fallu que nous tentions cliniquement, et donc expérimentalement, d'élaborer, d'induire la grammaticalité à partir du comportement du malade. La procédure est valable à tous les plans. Pour les psychiatres, c'est une invitation au travail, mais un travail d'un autre style. Il est certain qu'ils ne sont pas théoriciens, mais veulent surtout soulager leur prochain. Pour moi, par contre, moins le malade guérit, plus je suis content, parce que cela me donne le temps d'étudier son trouble. Ne voyez là aucun sadisme, mais seulement la préoccupation d'un théoricien.

Rien ne nous est donc accessible que la performance. Prenons le cas du langage. Qu'est-ce que la rhétorique sinon le travail du locuteur sur la structure qui le fait émerger au langage ? Autrement dit, la rhétorique n'est le lieu d'aucune originalité. Voilà pourquoi on ne peut pas être malade de la rhétorique. C'est parce que l'homme est spontanément capable d'abstraction qu'il passe son temps à essayer de combler le vide qu'il a lui-même créé dans son dire, son faire, son être ou son vouloir. Par exemple, c'est parce que nous sommes grammaticalement capables de paradigme et de syntagme que nous sommes logiquement capables d'inclusion et d'intégration. L'homme passe son temps, par la performance, à essayer de restructurer en fonction de la conjoncture ce qu'il croit saisir.

C'est pour cette raison que j'ai insisté sur la profonde analogie de ce que j'ai appelé rhétoriquement le mythe et la science, industriellement la magie et l'empirie, politiquement la droite et la gauche et la morale ascétique et la morale hédonique. Il s'agit à chaque fois de la restructuration d'une [241] structure à laquelle l'homme accède dans sa totalité, même si, ultérieurement, se produisent des pannes dans telle ou telle modalité.

Mais lorsque j'ai abordé la question de l'analogie des performances rhétorique, industrielle, politique et morale, j'ai volontairement passé sous silence l'existence d'une visée endocentrique. Pourquoi ? Étant donné, paradoxalement, son extrême importance ; la visée endocentrique est en effet la preuve que le principe rationnel ne se multiplie pas, contrairement à l'animalité qui est en nous. Le clivage modélise — modalise — la rationalité

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

avec les pannes diverses que cela suppose. Mais la visée endocentrique ne se multiplie pas, quel que soit le plan auquel vous l'envisagez. C'est en quelque sorte la Rationalité avec un grand R. C'est ce que l'on appelle généralement l'esthétique bien que le terme soit mal choisi : *aisthèsis* en grec signifie plutôt perception. Le mot a par conséquent quelque chose de proprement représentatif, ce qui induit bien évidemment les esthéticiens en erreur. On tend alors à lier l'esthétique à la façon dont on perçoit et conçoit les choses, et l'on en vient à prendre pour la rationalité technique, le langage qu'on tient à son propos. Une fois de plus, on subordonne ici la totalité du rationnel, à savoir aussi bien le *tropos*, le *nomos* et la *dikè*, à la précellence platonicienne et cratylienne du logos, or je crois que si vous voulez faire des sciences humaines, il faut faire éclater cette rationalité, qui n'est pas réductible au logos, au verbe.

Ceci dit, vous comprenez qu'il ne peut pas exister de trouble spécifique de la visée endocentrique, mais comme la visée endocentrique est profondément liée au fonctionnement rationnel, on observe dans l'ode, la fresque, la fête ou l'exploit, une capacité rationnelle particulière d'auto-structuration de la performance. Et comme il ne peut exister de trouble que de l'instance, par perte ou réification, comme la performance n'invente rien et ne consiste qu'en la restructuration, l'application de la structure à elle-même, il y a donc des cas où cette application de la structure à elle-même atteint, comme l'adultère chez Brassens, son point culminant. L'auto-structuration du message se fait poème : c'est pour cela que je parlais d'ode. De même, l'ouvrage, plastiquement, devient par exemple fresque, l'usage, fête ou cérémonie, c'est-à-dire célébration de l'être ensemble, ce qui est une forme de politique à part entière. Enfin, l'exploit consiste en une auto-structuration de ce que j'appelle le suffrage.

Et cette visée endocentrique, non seulement je ne la découpe pas selon les plans, bien qu'elle se retrouve en chacun, mais elle a une importance particulière — qui n'a rien à voir avec la conversion que je vais bientôt aborder — étant donné son lien privilégié à notre fonctionnement rationnel. L'esthétique ou, plus exactement, la visée endocentrique, c'est au fond l'auto-structuration de la performance où message, ouvrage, usage et suffrage deviennent à eux-mêmes leur propre mesure, c'est-à-dire mesure de l'équilibre de l'œuvre. À ce moment-là, et seulement à ce moment, l'homme fait œuvre. Ce qu'il dit, fait, est ou veut ne se disperse pas tous [242] azimuts, mais réalise un parfait équilibre — et ne cherchez aucune intention métaphysique dans mon propos, puisqu'il s'agit au contraire de se prendre comme mesure de soi-même. La visée endocentrique, c'est en somme la rationalité à son point culminant.

2. L'ANGOISSE EXISTENTIELLE

Je voudrais tirer les conséquences de ce que je vous ai exposé jusqu'ici, à savoir cette situation inconfortable dans laquelle se trouve tout homme dans la mesure où il n'a inventé que le vide, le rien, le zéro. Situation très inconfortable, puisque il n'y a pas d'être dans cette négativité malgré l'illusion de substance que peut nous donner le retard d'émergence à la personne. Et pourtant, même à ce plan, il n'y a pas plus de réalité que de structure, seulement leur contradiction mutuelle. Voilà pourquoi, vous ai-je dit, je ne crois pas au « ça », au « moi » ou à la réalité, pas plus qu'aux localisations corticales au sens strict du terme. Chez l'animal, soit. Mais ce ne sont pas les localisations qui font la rationalité. Trop souvent, on croit que j'ai mis en évidence quatre plans de rationalité. Mais la rationalité ne se multiplie pas. Il est certain qu'étant rationnels, nous restons quand même des animaux, ce qui nous contraint bien évidemment au réinvestissement. La rationalité échappe aux plans. Ce qui la fonde, c'est la réciprocité des faces et leur biaxialité. Dès lors, je rejette toute localisation *stricto sensu* de la rationalité. Et il n'existe pas davantage de topiques, parce que celles-ci, pour Freud, n'étaient, reconnaissons-le, qu'un relent de localisation neurologique.

Tentons de mesurer les conséquences de cette situation inconfortable dont je viens de vous parler, et que j'appellerais volontiers l'angoisse existentielle. Si je m'exprime ainsi, ce n'est pas seulement par fidélité à mon vieux maître phénoménologue Heidegger, mais aussi parce que l'angoisse en question résulte de cette situation inconfortable de l'homme qui est en quelque sorte le cul entre deux chaises, entre structure et réalité. Certains ne peuvent le supporter. Et si je fais ici allusion aux phénoménologues, c'est parce qu'ils ont été les premiers à contester l'essentialisme abusif de la philosophie qui les précédait. Autrement dit, ce n'est pas moi qui ai inauguré le refus d'entériner une pensée trop aristotélicienne, essayant de ramener « le chien court » à « le chien *est* courant » parce que l'être semblait détenir quelque chose de substantiellement fondamental. C'est le fameux *hypokeimenon*, reléguant tout le reste au statut d'accident. Les premiers à rompre avec cette manière de penser ont été les phénoménologues dont s'est inspiré l'existentialisme français. Mais Sartre n'a été qu'une queue de comète : au fond, il n'a compris que très vaguement ce qu'était la phénoménologie. Il l'a baptisée existentialisme sans se rendre compte de la contre-dépendance du terme à l'égard de l'essentialisme qu'il contestait. La philosophie traditionnelle, abreuvée de théologie, jusques et y compris dans [243] la *philosophia naturalis* de Bacon, a toujours été fondamentalement essentialiste, qu'elle soit laïque ou déiste. C'est cet essentialisme clandestin qu'ont récusé Sartre, et surtout les phénoménologues allemands.

En fait, la philosophie essentialiste d'Aristote à Descartes reposait sur cette confusion de la genèse et de l'histoire, laquelle a servi de refuge à la

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

pensée philosophique de la fin du XIX^e siècle. À l'époque, on commençait à voir s'ébranler les bases de l'essentialisme et on s'orientait vers la recherche historique. Pour lutter contre l'angoisse de cette perte, on projetait l'homme dans l'histoire conçue comme une genèse. Les sciences de l'homme se sont donc inaugurées dans l'histoire, mais dans un sens très particulier. Il s'agissait de la recherche d'un *étymon* ; en grec, cela veut dire « vrai ». Dans cette recherche de l'étymon, il s'agissait de trouver une vérité antérieure à ce qui nous fait humain. Ce raisonnement est fondé sur la même illusion que celle, théologique, dont je parlerai à propos du péché originel. Vous vous rendez bien compte de ce qui subsiste du péché originel dans le trauma d'origine freudien, comme dans sa conception plus ou moins archaïsante de la structuration progressive ou par stades. À mon sens, la psychanalyse vaut mieux que cela. Autrement dit, elle porte en elle les traces du XIX^e siècle qui l'a vue naître. Le primat accordé à la sexualité amalgamant d'ailleurs constitution et appétit sexuels — comme si l'estomac pouvait être confondu avec la faim — résulte lui aussi d'une certaine conception religieuse que l'on pourrait qualifier de janséniste. Autrement dit, on en revient toujours aux sixième et neuvième commandements. Il y a là quelque chose de profondément ecclésiastique, si j'ose dire, parce qu'européen, dans la pensée freudienne, bien qu'elle ait indéniablement mis le doigt sur quelque chose de fondamental.

La pensée de la fin du XIX^e, tout comme d'ailleurs celle de notre époque, est une pensée inquiète, parce qu'elle a pris conscience de la faillite de l'essence et qu'elle en est venue à douter de la valeur même de ce qui est ancien, c'est-à-dire de la valeur de l'étymon, du plus ancien. Certains, pourtant, s'y attachent encore parce que, au fond, la question qui tracasse tout le monde, c'est « qui suis-je ? », mais dialectiquement, nous avons vu qu'être et devenir, c'est la même chose. La question « qui suis-je ? » n'est pas plus fondamentale que « qu'est-ce que je deviendrai ? » Et si nous sommes inquiets quant à notre destin, c'est parce que nous ne sommes pas des animaux. Nous sommes assis entre deux chaises.

Et si la pensée médiationniste s'inscrit dans cette perspective phénoménologique, je reproche néanmoins à l'existentialisme sartrien, qui s'en est inspiré le premier, sa contre-dépendance : en effet, les phénoménologues n'ont pas déconstruit leur concept de situation ou *Dasein*. Dès lors, ils n'ont fait que le substituer à l'être, à l'*hypokeimenon* qu'ils ont récusé, or leur être-là est un et homogène. Nous acceptons, quant à nous, ce *Dasein*, ce concept de situation, mais nous le déconstruisons, puisque nous savons qu'il existe quatre modalités rationnelles. Et, de même [244] que nous contestons l'idée d'une *réalité*, parce que nous y sommes quatre fois confronté, nous contestons également cette *situation* qui, chez Husserl comme Heidegger, est contre-dépendante de l'essence qu'elle conteste. À l'essence

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

qui ne peut avoir de réalité — sinon comme mode de contestation de la situation, dans laquelle nous nous trouvons — nous opposons dialectiquement l'existence, dans laquelle nous nous réinvestissons. Nous ne parlons donc ni d'essence ni d'existence, mais d'« insistance », laquelle suppose l'investissement dans la situation, c'est-à-dire aussi bien dans un univers qu'on perçoit qu'un univers auquel activement on s'adapte, un univers qu'on vit et un univers qu'on désire. Autrement dit, le concept de situation est à déconstruire : ce que nous avons fait pour l'instance, nous le faisons également pour cette pseudo-réalité, puisque un pôle de la dialectique n'a pas plus de réalité que l'autre. Vous comprenez qu'on puisse comparer notre démarche à la théorie de la relativité généralisée d'Einstein en physique. Ce par quoi finissent les sciences de la nature, c'est-à-dire la théorie de la relativité, c'est par là que s'inaugurent les sciences de l'homme.

Si vous allez jusqu'à faire éclater la raison — d'où mon titre : la raison dans tous ses états, on pourrait même dire : la raison dans tous ses éclats ! — vous admettez que la situation humaine est absolument inconfortable et que nous cherchions à fuir ce que nous sommes, c'est-à-dire non pas l'être, mais cette contradiction que nous introduisons nous-mêmes dans l'univers. C'est ce que j'appelle la quête de l'absolu, c'est-à-dire, étymologiquement, ce qui est détaché de nous. Ce que nous cherchons, désespérément, comme des noyés, c'est un point fixe. Voilà pourquoi je parle toujours du « Radeau de la Méduse » : on ne peut se résigner à ce flottement généralisé qui nous caractérise, on veut tendre la main vers quelque chose ou quelqu'un ; or cet absolu, tout le monde le cherche et il n'y a que deux manières de le trouver : ou bien en hypostasiant la structure ou bien en hypostasiant la référence, L'hypostase de la structure à laquelle émerge l'homme consiste à projeter, derrière elle, Quelqu'un de plus grand, avec un grand Q, si j'ose dire ou un grand Autre, comme dit Lacan, ce qui est plus respectueux. Et ce Quelqu'un qui est supposé nous fonder, c'est l'absolu théiste, ce Dieu à visage humain, mais en mieux, c'est-à-dire que Dieu, dans le théisme — ou les théismes, car il y en a autant que de civilisations —, n'est jamais que l'Homme à son point culminant. Vous comprenez pourquoi, dans la plupart des religions du globe, en imaginant l'au-delà — j'y crois pourtant, mais pas comme cela — on imagine l'inversion des emmerdes, comme dirait Aznavour. Pour nous qui vivons ici-bas, l'au-delà, c'est mieux. Si vous avez crevé de faim, vous boufferez à volonté !

Aujourd'hui, nous avons des théologiens modernes qui ne croient plus au Ciel et à l'Enfer, mais à la couche d'ozone ou la nappe phréatique. C'est du pareil au même : l'homme, pour se sécuriser dans un destin qu'il a lui-même troublé, ne cesse de vouloir lui échapper, de faire la plongée à l'envers, de filer vers les astres et de trouver l'Autre, c'est-à-dire d'inventer [245] ce qu'il est, mais en mieux, et c'est toujours forcément décevant.

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

Dans la science, c'est pareil, bien qu'à l'inverse du théisme, on y croie non pas à l'absolu de la structure, mais à celui de la réalité : on positive alors le monde. Les choses, les positivistes ne doutent pas un seul instant de les avoir rencontrées ! C'est ainsi depuis Auguste Comte, qui prétend avoir fondé les sciences humaines. Un de ses disciples, Littré, écrivait : « Ce qui est au-delà du savoir positif (...), c'est un océan (...) pour lequel nous n'avons ni barque ni voile (...) ». Mais en avait-il davantage pour aller dans l'en-deçà ? Le positivisme d'un côté, le théisme de l'autre ! Sur quoi cela a-t-il débouché de nos jours ? D'un côté, surtout en France, sur le fanatisme, de l'autre, sur la libre pensée. *Fanum* en latin veut dire temple. Dès lors, ce fanatisme est une porte ouverte sur tous les intégrismes et les fondamentalismes. Quant à moi, je crois que l'un et l'autre, fanatisme et libre-pensée, sont également irrationnels. Si j'ai raison de dire que la raison est dialectique, il est certain que la situation est inconfortable et nous condamne précisément à quêter l'absolu. Ceux qui réifient cette dialectique, d'un côté comme de l'autre, cessent d'être des hommes. Autrement dit, théistes et positivistes, fanatiques et libres-penseurs, sont trop sûrs d'eux ! Une telle sécurité sociale, si j'ose dire, n'a rien d'humain.

Vous vous rendez bien compte que c'est cette insécurité qui a toujours servi de moteur dans le monde religieux à la pensée sur Dieu. Tout le monde s'interroge là-dessus, même sans le dire. Même ceux qui disent qu'ils n'y croient pas ne le font jamais avec sécurité. La pensée religieuse a toujours comporté des théologiens et des mystiques. Les théologiens tendent à formuler Dieu, mais d'une manière qui nous soit rationnellement accessible, si bien que beaucoup de théologiens font de Dieu un objet. Ils le chosifient et considèrent donc leur théologie comme une discipline parmi d'autres. Rien n'est plus faux. La théologie recoupe toutes nos disciplines, exactement comme la visée endocentrique : en plus de la théologie, il existe donc une théotropie — notamment dans la liturgie et les sacrements —, une théonomie, qui fait qu'il y a des églises, et, enfin, une théodicée. Autrement dit, il n'est pas question de faire de la théologie une discipline autonome, puisqu'elle pénètre toutes les autres. Cela ne veut pas dire du tout qu'il ne faut pas être théologien, mais seulement lutter contre la tendance, chez certains théologiens, à rationaliser leur mode d'approche de Dieu en le réifiant. C'est pourquoi se produisent régulièrement des réactions mystiques affirmant que Dieu ne se réduit pas à une chose. Dieu [246] ne peut davantage être prouvé que l'Univers, puisque aucun des deux pôles ne peut être réifié. Il ne s'agit plus, chez les mystiques, de prouver l'existence de Dieu, mais de l'éprouver. Autrement dit, on est partagé entre la catéchèse et l'extase.

La théologie depuis Saint Thomas est devenue très scientifique. Le projet thomiste, qui m'a beaucoup influencé, consistait à qualifier Dieu en termes aristotéliens. C'est une manière de faire. Mais vous vous rendez bien

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

compte qu'à une époque mythique, Dieu se disait tout autrement. Dans ces mythes, il faut dissocier la part de la mythologie et celle du phénomène religieux : à ces époques, il y avait aussi les Mystères. Il n'y avait pas que Zeus, Héra, et toute la ribambelle de l'Olympe. La religion grecque, la vraie manière de vivre, c'étaient les mystères d'Éleusis, réservés aux initiés après une longue formation. À Rome, c'était pareil. Lisez Cicéron, qui ne croyait absolument pas aux dieux, ce qui ne l'empêchait pas d'être un esprit religieux. Il le témoignait autrement que la majorité de ses contemporains.

Ceci dit, que ce soit par un bout comme par l'autre, une telle quête de l'absolu reste vaine, parce qu'elle nous sort de nous-mêmes et ne nous contraint qu'à réifier un pôle de la contradiction qui nous fonde, or nous sommes humainement acculés au scepticisme ou à la conversion.

Autrement dit, la réification des pôles n'est porteuse d'aucun espoir. Le théisme, qu'il soit monothéisme ou polythéisme, n'a pas plus de valeur pour l'homme que le positivisme. Dans les deux cas, on dépose les armes en renonçant à sa propre rationalité. À vrai dire, nous n'avons guère le choix. Je me réfère ici à Pascal qui parlait de pari ; nous sommes devant un pari entre le scepticisme (de toute façon, je ne sais pas) et la conversion (si je ne sais pas, un Autre me livre peut-être ce que je dois savoir). Quelle que soit l'issue de ce pari, nous n'échappons jamais à la rationalité, puisque nous ne pouvons que poser un acte proprement humain ou nous nous enfermons dans un scepticisme poli qui de toute façon ne nous guérit pas de notre angoisse ou nous adhérons, par la foi. Mais que veut dire la foi ? Pas du tout une sécurité. Simplement que nous acceptons de rendre hommage à Dieu de ce que nous sommes. Mais ce Dieu lui-même, nous ne le chosifions pas davantage que nous ne sommes choses nous-mêmes. En d'autres termes, il s'agit d'un mouvement de l'homme sur lui-même ou de la rationalité sur elle-même, qui nous fait non pas poser, mais chercher un Dieu, ce qui est très différent. Nous ne Lui attribuons ni contours ni finitude. Nous ne disons même pas qu'Il est infini, par contraste avec notre finitude (comme dans la démarche de Blondel qui, à mes yeux, reste immanentiste).

Et quand je dis rendre hommage, c'est au sens de « rendre grâce », « dire merci », c'est-à-dire très exactement le sens du terme eucharistie, qui est le sacrement du merci. Mais ce qui nous sépare aussi bien des théistes que des positivistes, c'est que le Dieu que nous posons ne présuppose pas nos propres limites dans la mesure où il les dépasserait lui-même. Il est le fruit [247] même de la rationalité dont nous pensons dans la foi qu'Il nous l'a donnée. Autrement dit, la foi n'est jamais qu'un retour à l'envoyeur et ne se réduit pas aux manières qu'on a de la formuler. En disant cela, nous passons d'une anthropobiologie, c'est-à-dire d'une biologie inaccessible au chimpanzé et qui conditionne cette capacité que nous avons d'être rationnels, à une anthropothéologie, c'est-à-dire une théologie qui, loin de fonder la religion

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

dans l'irrationnel, fait de la décision de l'homme qu'on appelle la foi, l'adhésion à une façon de convertir la rationalité sans y renoncer le moins du monde ! Ainsi conçue, la foi est le passage à la limite, avec tous les risques inhérents au pari, de la rationalité.

Considérer la religion comme irrationnelle ne mène nulle part et ne correspond pas à l'époque qui est en train de s'ouvrir. Mais pour comprendre le caractère rationnel de la religion, il faut renoncer à parler simplement d'un Dieu de la Genèse et concevoir un Dieu de l'Histoire. Je donne à ces deux termes exactement le même sens que celui que je leur ai conféré en critiquant la pensée de Piaget. Le Dieu de la Genèse, c'est le Dieu conçu comme antérieur au big-bang. Dieu, avant le big-bang, s'ennuyait ; tout à coup, il s'écrie : « big bang ! », cela démarre, et en avant la musique ! J'exagère à peine. Combien de gens n'ont-ils pas cette idée-là de Dieu ? Il est à la fois avant le big-bang et au terme de notre parcours. Un jour viendra, si vous êtes sages, où vous le retrouverez, où vous coïnciderez avec lui. Voilà pourquoi on entend souvent dire que les sagesse orientales ne sont pas religieuses. Bien sûr, il ne faut pas trop s'arrêter au polythéisme quelque peu envahissant qui les caractérise, mais quand les orientaux parlent de nirvana, d'anéantissement, cela évoque le rien, le zéro auquel nous nous référons. Par conséquent, il faudrait peut-être relire ces mystiques orientales en ne les dépouillant pas trop vite de leur aspect mythologique sous prétexte qu'elles formulent le divin autrement que nous.

Il faut y voir également la foi en un Dieu qui n'est pas à notre image. C'est pour cela que le Christ disait : « Enseignez toutes les nations », puisque son message peut s'adapter à chacune. C'est cela le Dieu de l'incarnation, le Dieu de l'histoire, celui qui se met lui-même à la portée de l'homme, puisque l'homme ne peut pas se faire Dieu. Dieu se fait Homme pour que l'homme soit Dieu. La perspective du salut prend alors une tout autre résonance. On ne s'anéantit plus dans un Être qui aurait la Raison, qui serait le Verbe, mais on s'accomplit dans un Dieu qui n'a jamais fini d'être. Il ne s'agit pas du tout d'une infinitude qui contredirait notre propre finitude. Il ne faut plus concevoir Dieu comme irréductible à nous, puisque c'est Lui qui s'est réduit à nous par l'incarnation. Se faisant homme, il fallait bien qu'il s'inscrive dans l'histoire. Mais cette histoire, c'est l'Histoire avec un grand H, celle de l'humanité. C'est cette inscription dans l'histoire — et cela, seul le christianisme l'a bien compris — qui rend vaine toute recherche de Dieu en dehors de nous-mêmes. C'est pourquoi le Christ répondait en ces termes à Philippe qui le sommait de lui montrer le Père : « Quiconque m'a vu a vu le Père ». [248]

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

Voilà pourquoi, après avoir parlé d'anthropobiologie, je vais aborder l'anthropothéologie, c'est-à-dire une théologie de l'incarnation, de la mise en viande. Une théologie de l'incarnation, c'est une théologie faite pour l'homme ni plus ni moins.

[249]

XIV

L'ANTHROPOTHÉOLOGIE

J'ai déjà insisté — quand j'ai parlé de l'anthropobiologie — sur la sous-jacence biologique, et corticale même, des conditions de l'humanité. J'ai dénoncé le ridicule qui consisterait à opposer la psychologie à la biologie ; à vrai dire, il faut, comme en rêvait Freud, tendre vers une autre biologie : biologie proprement humaine, et pas seulement vétérinaire, incluant à titre de sous-ensembles une physiologie que nous partageons avec l'animal et une psychologie dont l'animal est exclu. Vous me direz que les éthologistes vont rouspéter en considérant que je ne tiens pas compte de la psychologie animale ; disons que je n'appelle psychologie que l'ensemble des fonctions dont le conditionnement n'est une affaire ni de localisation ni de parallélisme, comme nous le disions plus haut.

De l'anthropobiologie, nous allons passer maintenant à ce que j'appelle l'anthropothéologie, un domaine qui pour beaucoup fait question, pour tout le monde d'ailleurs, mais que certains croient pouvoir résoudre par la négative ou par une réponse positive, c'est-à-dire le domaine de la foi ou de ce que j'appelle la conversion.

En passant de ce côté-là nous ne quittons pas pour autant les conditions humaines d'existence, car la foi, j'essayais de vous le montrer, n'a rien d'une irrationalité, elle est au contraire le passage à la limite de la rationalité humaine, dans la mesure où elle rejette à la fois le théisme et le positivisme, c'est-à-dire cette espèce d'hypostase-réification des deux pôles de la dialectique. Ce qui fait l'homme, c'est la dialectique, la contradiction entre des pôles qui n'ont aucune réalité positive. Il n'y a pas de doute que le fait de se tenir au cœur de cette contradiction est pratiquement invivable. La plupart des gens, par peur de vivre ou par angoisse existentielle, cherchent désespérément un quelconque absolu. Il y en a qui le trouvent dans une réification de l'instance, en donnant à Dieu notre visage, en mieux ; ce sont les théistes, qu'ils soient mono- ou poly-théistes, au fond cela ne change pas grand chose. D'autre part, il y a ceux qui hypostasient la réalité à laquelle, par la performance, nous ne pouvons cesser de nous confronter, dans la mesure où nous restructurons en permanence la structure qui crée cette abstraction, cette distance à l'égard de la nature. Nous essayons donc soit de donner à Dieu un visage, soit, au contraire, d'hypostasier, de réifier, de positiver la réalité à la manière d'Auguste Comte et tous ses disciples. En fait, je crois qu'il faut assumer le risque que suppose la dialectique que nous vivons et

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

[250] qui nous définit. Et dans la mesure où la question se pose à nous, il s'agit simplement de savoir si nous nous résignons à cette angoisse, à ce scepticisme ou si, au contraire, par la foi nous rendons grâce à Dieu de ce que nous sommes. Cette « action de grâce » ne veut pas dire du tout qu'il s'agit d'en appeler à Lui pour combler le vide dont Il est supposé nous avoir donné la capacité. Autrement dit, Dieu ne peut être tenu pour le plérôme de cette kénose que nous serions seuls à vivre, de cet évidemment, de ce néant, de ce zéro que nous introduisons dans l'univers. Il ne s'agit pas d'attendre de Dieu qu'il nous comble, mais qu'il représente le passage à la limite de cette dialectique que nous sommes, et ce passage à la limite, par la foi, nous Le fait poser comme trinitaire.

Parler d'anthropothéologie, c'est encore une fois prendre en compte la totalité de ce que nous sommes ; nous sommes des bêtes, c'est vrai, mais nous ne sommes pas que cela ; nous sommes des bêtes un peu spéciales capables d'émerger à la rationalité. Mais la théologie chrétienne a ceci de tout à fait typique, qu'elle n'a jamais oublié la chair ; le Salut s'inscrit dans la chair. C'est Dieu qui, à ce moment-là se faisant homme, rend l'homme Dieu. Autrement dit, la théologie chrétienne a ceci de particulier qu'elle est une théologie de Dieu qui se met lui-même à la portée de l'homme, une théologie de l'Incarnation. Et vous savez très bien que les chrétiens croient non seulement à la résurrection de l'esprit, mais aussi à la résurrection de la chair. C'est le Patriarche Eutychès, qui au fond ne croyait guère à la résurrection de la chair, et qui sur son lit de mort, dit la tradition, se prenait la chair à deux mains en disant : « C'est avec cela que je vais ressusciter ». Il avait raison ; l'anthropothéologie, c'est éminemment une théologie de l'Incarnation.

Je diviserai donc mon exposé sur l'anthropothéologie en deux. Dans un premier temps, nous parlerons du « mystère de l'incarnation » ; dans un second temps, nous parlerons de « la perspective trinitaire » dans le cadre de la théorie de la médiation. Il ne s'agit pas ici d'un cours de théologie, mais d'articuler la théorie de la médiation non seulement avec la pensée scientifique, mais avec la théologie.

Je vous ai dit comment nous concevons la science. Nous rompons avec la tradition de la Renaissance qui avait opposé la science de l'homme et la science de la nature, car finalement, les sciences de l'homme imposent dès le départ une relativité généralisée à laquelle aboutissent les sciences de la nature, grâce à Einstein après quatre siècles d'évolution. Nous commençons par là où les autres finissent, mais nous verrons qu'en revenant sur les sciences dites de la nature nous pouvons, grâce au modèle de la théorie de la médiation, nous rendre compte de ce qu'elles comportent d'animisme. Il y a un positivisme foncier chez la plupart des naturalistes ou des physiciens. Ils ont l'impression que la nature existe ; comme Frossard pour Dieu, ils l'ont rencontrée, or la nature, rien ne nous dit qu'elle est ce que nous en faisons. La

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

seule manière que nous avons de l'aborder, c'est la façon que nous avons de la rationaliser, c'est-à-dire d'introduire ce qui nous [251] permet de la comprendre. Nous ne saurons jamais ni ce que nous sommes nous-mêmes ni ce qu'est la nature. Nous ne pouvons saisir que l'entredoux, la dialectique qui contredit l'un et l'autre. Pour revenir à l'articulation de la théorie de la médiation avec la théologie, il s'agit de montrer que non seulement la foi n'est pas irrationnelle, mais qu'elle est le seul élément du pari pascalien : foi ou scepticisme. Autrement dit ou on est sceptique ou on pratique ce que j'appelle la conversion transcendantale ; le transcendant pour nous n'a rien d'un absolu détaché de ce que nous sommes, il est au contraire un retour à l'envoyeur : nous rendons grâce à Dieu de ce que nous sommes, et nous ne demandons pas de transformation.

1. LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION

Il y a une différence énorme entre Prométhée et Jésus-Christ : Prométhée a volé le feu de Zeus, Jupiter ; tandis que, si vous lisez Saint Paul, non seulement Jésus-Christ n'a rien volé, mais il s'est dépouillé de tout, y compris de sa ressemblance à Dieu. Il s'est humilié jusqu'à la mort, la mort de la croix... En fait Prométhée est allé chercher ailleurs ce qu'on n'avait pas sur la terre. Cette fois, au contraire, en Jésus-Christ, l'initiative vient de Dieu. Voilà la différence avec l'humanisme. Du même coup, vous vous rendez compte que c'est la fin d'une surnature. La surnature, c'est un vieux concept qui, théologiquement, n'a plus de fondement maintenant. C'est une invention non pas du Moyen Âge (car au Moyen Âge il n'y avait pas cette opposition entre la science et la théologie), mais de la Renaissance. Bacon, à la Renaissance, a opposé la libre pensée, le savoir nouveau sur la nature, au savoir sur l'homme ou sur Dieu, qui n'était plus un savoir naturel. Si bien que Bacon a prôné, pour l'ensemble des sciences de la nature, le nom de *philosophia naturalis*. Il opposait cela à *supernaturalis*, c'est-à-dire au surnaturel. Dans le surnaturel, il plaçait toute la théologie. Les philosophes, qui ont toujours été le derrière entre deux chaises, n'étaient pas des scientifiques au sens de la Renaissance, mais n'étaient plus non plus des théologiens, puisqu'ils traitaient d'un type de savoir qui n'était plus fondé sur la surnature et dont ils n'avaient pas trouvé le fondement. Ils parlaient alors d'essence. L'essence, c'est un reste d'une divinité mal comprise, si bien que la philosophie, depuis la Renaissance jusqu'à la phénoménologie et l'existentialisme, était une théologie clandestine. Il faut remercier les phénoménologues et même Sartre d'avoir, sous le nom de phénoménologie ou d'existentialisme, rompu avec cet essentialisme qui n'était qu'un surnaturel clandestin.

La rupture est énorme, mais ce n'est qu'une rupture. Il faut essayer de construire autre chose. Mais de toute façon, c'est le procès de cette opposition simpliste de la nature à la surnature. Pourquoi ? Parce que maintenant, il y a

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

un troisième larron. Qu'est-ce qui fait l'originalité de l'homme ? C'est sa culture. Si bien que là où auparavant on opposait nature [252] et surnature, il faut intégrer le troisième larron, à savoir la culture. Donc, si vous avez une opposition de la nature et de la culture, il ne se peut pas que la théologie ne modifie pas non plus son mode d'approche, dans la mesure où maintenant elle ne défend plus une surnature par simple contraposition à la nature, mais que va-t-elle faire de la culture ? Et c'est cela qui est des fois un peu lamentable quand on voit les oukases du Vatican qui enjoignent de respecter la nature. L'homme n'est pas fait pour respecter la nature ; puisqu'il est culture, il est fait pour la transformer. Cela ne l'autorise pas à faire n'importe quoi, c'est une évidence. Mais encore faut-il ne plus s'exprimer en termes opposant nature et surnature dans la mesure où la culture a conquis son droit à l'existence scientifique. Donc, fin d'une théologie de la surnature et d'autre part, fin d'une certaine conception des choses. Nous disions à la fin du sous-chapitre précédent que l'on ne pouvait plus maintenant se contenter d'une conception du divin comme antérieur au fameux big-bang. Autrement dit, Dieu là-dedans s'ajoute à la nature surnature. Si vous comprenez ce que la théorie de la médiation propose comme théorie de la culture, nous ne mettons Dieu à aucun des deux bouts ni avant ni après. Pour reprendre la parole du Christ dans l'Évangile : s'il y a un Royaume pour le croyant, le Royaume est déjà là ; « Le Royaume est en vous », disait le Christ. Autrement dit, il n'y a pas besoin de l'attendre, de tirer la langue en disant : « Quand est-ce que cela va venir ? » ; s'il y a un Royaume, il est déjà là. Comme disait Saint Paul : « Vous êtes déjà sauvés ». Vous me direz : « Il viendra bien un jour où cela changera » ; à tel ou tel âge, vous rendez les armes, si j'ose dire. Mais il n'empêche que vous n'attendez pas cela pour obtenir le Salut ; le Salut, vous y êtes ou vous n'y êtes pas.

C'est une autre conception des choses. Voyez la façon dont généralement on nous parle du ciel et de l'enfer, de l'au-delà. L'au-delà, on attend que cela vienne ; on attend la vallée de Josaphat, etc. Mais finalement pourquoi attendre puisqu'on y est déjà ? Cette perspective génétique qui fait qu'il faut attendre, les marxistes en ont repris le truc, ils attendent le « grand soir ». Quand vient-il ? Jamais, forcément. Il ne s'agit pas d'attendre que cela vienne si nous sommes déjà là et si, par la foi, par cette conversion transcendante à laquelle je faisais allusion, nous sommes déjà sauvés. Cette perspective attentiste s'est encore compliquée du fait de l'histoire.

On a opposé le jugement particulier au jugement général, l'individuel au collectif. On entend dire : « Quand je meurs, moi, ce n'est pas fini, le monde n'est pas fini, il faut attendre le grand soir où tout sera fini ». Alors quoi ? On va y repasser en justice ? Entre le jugement particulier et le jugement général on a imaginé une salle des pas perdus comme à la Chambre des députés. Comme on ne sait pas quoi faire une fois mort, mais pas encore sauvé

complètement avant le Jugement Dernier, il faut donc une salle d'attente ; c'est ainsi que fut inventé au XII-XIII^e siècle le Purgatoire. Et puis encore, les enfants non baptisés, qu'est-ce qu'il fallait en faire ? Ce furent les limbes. Vous vous rendez compte un peu ! Cependant, ce discours sur l'enfer, le ciel [253] et le purgatoire n'était pas absolument ridicule. Il a aidé les gens à vivre et à penser pendant un certain temps. Mais on ne peut plus trimballer cette mythologie ; ce n'est pas cela le Christianisme, ce n'est pas cela la religion ; ou vous adhérez ou vous n'adhérez pas. Si vous adhérez, vous êtes sauvé ; quiconque croit en moi, dit le Christ, vit, (on lui fait dire « vivra », mais en araméen, le futur et le présent, c'est pareil) ; quiconque ne croit pas, meurt. Autrement dit, je crois que l'homme a la chance du Salut, mais c'est à lui de prendre la décision ; s'il adhère, il vit, c'est-à-dire qu'il participe à la vie éternelle de Dieu ; s'il n'adhère pas, il meurt comme un chien qu'il redevient ni plus ni moins. Ce n'est pas la peine qu'il y ait un enfer ou n'importe quoi ; à la limite pour quoi faire ? Il ne s'agit pas ensuite de reprocher à Dieu qu'il y ait des damnés ; il n'y a que des sauvés, mais les sauvés, comme il est dit, sont le petit reste dont parlait Isaïe, ceux qui, en toute bonne foi, adhèrent.

Si le Verbe s'est ainsi fait Chair, si le Royaume est en nous, si le Transcendant se met, par l'Incarnation, à notre portée, en revêtant la chair, Dieu prend le risque de l'homme, c'est-à-dire qu'il s'inscrit purement et simplement dans l'histoire. Prenant le risque de l'homme et s'inscrivant dans l'histoire, il est bien évident qu'il faut qu'il naisse à une certaine époque ; alors pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? Peu importe. De toute façon, s'inscrivant dans l'histoire, il faut choisir une date et un lieu, d'où l'importance de Noël. Si vous lisez les Évangiles à propos de Noël, vous pouvez remarquer l'insistance mise par les évangélistes, une insistance quasi juridique, pour bien préciser que c'est dans la lignée de David, à Bethléem où les prophètes avaient prévu qu'il naîtrait, etc. Autrement dit, il y a une insistance lourde sur tout ce juridisme, toute cette déclaration de naissance qui entoure l'apparition du Christ à Bethléem. « Il est fils de David, il naît à Bethléem ».

Mais en même temps, il naît d'une femme qui ne connaît pas d'homme, et il naît d'un homme qui n'a pas donné son nom. Il naît sans naître. Autrement dit, la différence que font les psychanalystes entre génitalité et paternité, elle est là mieux illustrée que partout ailleurs. Et c'est la parole d'Isaïe par laquelle on célèbre l'introït de la messe du jour de Noël. « *Puer natus est, filius datus est* » ; Lacan n'aurait pas dit mieux. Là, c'est Isaïe. « Un enfant nous est né, un fils nous est donné ». Voilà la différence de la natalité et de la filiation. On ne remarque pas assez qu'il s'agit d'une « naissance sans naissance ». Il naît, d'accord, mais ce qui naît là n'est pas seulement un petit, c'est autre chose, c'est un fils, c'est-à-dire que là, de manière exemplaire, la paternité et la génitalité se différencient. Et d'ailleurs, dans le récit du

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

pèlerinage au Temple de Jérusalem, le Christ répond à ses parents tourmentés qui ne pouvaient pas encore comprendre grand-chose : « Il faut que je sois aux affaires de mon Père ». Cela voulait dire quoi ? Que cette descendance à laquelle spontanément on pense, ce n'est pas de celle-là qu'il s'agit ; il s'agit d'autre chose. D'un bout à l'autre de sa vie, il en fut ainsi. Un jour qu'on lui signalait la présence de sa mère et de sa famille, il répondit : « Mais qui sont ma mère, mes frères, etc. ? » D'un bout à [254] l'autre, tout en étant né dans des conditions très précises, il n'a cessé de contester l'occasion de cette naissance au nom d'un autre engendrement, de cet engendrement de Dieu lui-même, de l'Emmanuel.

Mais du moment où il naît, il lui faut mourir. Lisez Saint Paul à ce sujet : il a insisté sur la nécessité de la mort. Combien de gens auraient voulu qu'il ne mourût point ! Ce n'est pas parce qu'il était Dieu qu'il ne devait pas mourir. Dans la perspective de l'Incarnation, il fallait qu'il y ait un commencement et une fin. Mais si le commencement n'en était pas un, puisque le fils ne coïncide pas avec le petit, de même quand il meurt, c'est sans mourir. D'où Pâques. Pâques, c'est la mort avec la Passion dans tous ses détails. Les détails de la naissance, c'est presque une déclaration à la mairie (d'ailleurs, c'est en allant se déclarer à la mairie que la Vierge a été obligée d'accoucher dehors). La passion, c'est le récit de la mort, mais par le détail. On sait tous les détails, toutes les souffrances ; c'est tout juste si on ne compte pas les épines. Cette insistance sur la souffrance et sur la mort correspond à l'insistance sur les conditions même juridiques de la naissance. Mais ce n'est pas pour rien non plus que le Christ meurt précisément à la Pâque qui veut dire « passage ». Les rites de sa mort sont les rites du passage : passage de la Mer Rouge, mais aussi passage au sens de l'évitement des premiers nés d'Israël épargnés parce qu'on avait mis du sang de l'agneau autour des portes. Autrement dit, parce que sa mort est pascalle, sa mort n'est pas une mort. Qu'il y ait tombeau vide ou pas, (et c'est intéressant aussi l'insistance sur la description du tombeau vide avec les linges pliés, les femmes qui n'ont pas eu le temps de mettre les aromates, etc.), de même que sa naissance suppose un rapport lui préexistant, de même sa mort est une mort sans mort. Et d'autre part, à propos du sens de la résurrection, voyez les récits de l'Ascension chez au moins deux évangélistes. Vous avez quelque chose de tout à fait particulier ; le Christ disparaît comme un astronaute, les anges regardent les apôtres épiloguer là-dessus et leur disent : « Qu'est-ce que vous avez à lever la tête vers les cieux ? C'est par terre que cela se passe. » Autrement dit, pas besoin de regarder en l'air ; il n'est pas au ciel, il est là, et il a dit : « je serai là jusqu'à la consommation des siècles ». C'est par terre que les choses se passent. Pas la peine de regarder en l'air, vous risquez de dégringoler. Sa mort n'est pas une mort au sens strict du terme ; et donc, du coup, par la foi, la

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

nôtre non plus. Ce n'est pas au ciel que cela se passe, c'est toujours et perpétuellement ici-bas.

Alors vous voyez que, puisque Dieu se fait homme, pour que l'homme se fasse Dieu, mourir n'est pas filer en dehors de la vie, même si physiologiquement, et psychologiquement même, tout se détraque. La biologie dont nous disposons et que nous convertissons par la foi, nous fait rendre grâce de la totalité de ce que nous sommes. Si bien que rendre l'âme n'est pas rendre l'esprit sans le corps, d'une manière platonicienne. Pour Platon, il y avait le soma, et dans le soma, un petit oiseau, la psyché, qu'il ne savait pas trop où fourrer. Si bien qu'au total, on avait l'impression que rendre l'âme, [255] c'était rendre le souffle, et que l'esprit s'échappait et quittait sa prison charnelle. Si la manière dont je vous présente la chose comme conversion transcendantale de ce que nous sommes est correcte, ce que nous rendons sous le nom d'âme, c'est la totalité de ce que nous sommes, corps et esprit. D'où la résurrection de la chair, mais d'où aussi le fait que dire « rendre l'âme », par exemple, c'est un pléonasme, puisque nous n'avons d'âme que si nous rendons à Dieu l'hommage de ce que nous sommes. « Rendre l'âme », c'est par conséquent dire deux fois la même chose. N'a d'âme que celui qui la rend. Celui qui la garde n'en a pas. L'âme, c'est ce que nous sommes lorsque nous faisons hommage à Dieu de notre esprit et de notre corps ensemble. « Rendre l'âme » est donc un pléonasme, puisque nous n'avons d'âme en Dieu que si nous la lui rendons.

La religion chrétienne, telle qu'elle est, quelles que soient ses sectes et ses églises, est une religion éminemment d'Incarnation. Il s'agit cette fois d'inscrire Dieu dans notre histoire et de la lui rendre. Mais trop de gens s'en tiennent là. Et en Occident, en particulier, plus que dans l'église orientale, on s'en est tenu à cette perspective théologique de l'Incarnation. Dieu s'est fait homme, puis finalement on s'en tient là. Et si cet homme peut s'incarner au Vatican, il n'en sort plus ; il est prisonnier là-bas, et on ouvre le robinet de temps en temps pour qu'il puisse s'exprimer. À vrai dire, cette perspective-là est une perspective trop incarnée, car l'Incarnation est plus que cela ; l'Incarnation, ce n'est qu'un début. Si Dieu s'incarne dans notre histoire, c'est pour que nous lui rendions l'hommage de cette histoire. Et c'est cela le Salut. Le Salut consiste de la part du croyant à rendre à Dieu la politesse. Si Dieu prend l'initiative de l'Incarnation, c'est l'homme qui lui en dit « merci ».

Mais il faut voir les choses plus loin, car si Dieu s'inscrit dans l'histoire, c'est parce que l'homme est histoire. Dieu s'inscrit non seulement à Nazareth, non seulement aux premières années du christianisme, mais il s'inscrit dans la dialectique ethnico-politique, qui est la dialectique séparant notre vie sociale de la vie de l'espèce. Nous avons dit qu'à la différence du dauphin qui parle toujours dauphin, l'homme ne parle jamais humain. L'homme est complètement différent selon les ethnies auxquelles il participe ; c'est-à-dire

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

que dans la dialectique ethnico-politique constitutive de la société, jamais les communautés humaines ne coïncident avec l'espèce. C'est ce qui fait que les droits de l'homme ne sont jamais donnés d'avance. On ne peut qu'y tendre, mais c'est utopique, car de toute façon, pour être homme, en même temps qu'on tend à la communication, on tend à la singularisation ; on ne peut pas échapper à cette ethnicité dont on dit maintenant que c'est une purification ethnique. Cela ne veut pas dire que les Yougoslaves n'exagèrent pas dans la singularisation. Il y a des causes historiques pour cela. Mais en fait, sous le nom de communication actuellement, on tend trop à assimiler l'ensemble des hommes, à nous ramener à l'Humain avec un grand H. Cet humain-là est parfaitement [256] inhumain, car notre rationalité se manifeste aussi dans notre arrachement à l'espèce : de même que nous analysons logiquement notre représentation, techniquement notre activité et éthiquement notre désir, nous analysons ethniquement notre appartenance à l'espèce. Et du moment que Dieu a pris l'initiative de se faire homme dans l'histoire, il était fatal et normal que finalement, s'inscrivant dans la perspective ethnico-politique, il ne s'inscrive pas dans une perspective immédiatement vaticane, mais dans une perspective qui admet la tendance à la singularité, en même temps que la tendance à l'universalité. Selon les tendances politiques des différents continents et de nos différents pays, l'impérialisme a pu nous pousser les uns ou les autres à parler de catholicisme, c'est-à-dire d'universalité, d'œcuménisme maintenant, d'orthodoxie au sens de la bonne doctrine, etc. À vrai dire, tout ceci est une ambition normale, mais qui ne doit pas faire oublier que si nous tendons à partager les valeurs chrétiennes, il subsiste l'autre aspect de la dialectique, à savoir cette tendance qui nous fonde dans l'humain et qui consiste à singulariser nos approches de Dieu.

Autrement dit, nous ne sommes pas d'emblée dans la communion, qui ne suppose pas le conformisme, qui ne suppose pas du tout que nous nous soumettions tous au même diktat ; cela suppose, au contraire, une variété d'inscriptions dans les civilisations. Si Dieu s'est inscrit dans l'histoire, Il a couru le risque de l'homme et de ses divisions. C'est ce qui fait qu'il n'y a pas de secte sans mission, mais pas de mission sans secte non plus. Quand d'ailleurs vous lisez l'Évangile, vous trouvez ce paradoxe. Il est fréquent que le Christ dise : « Ne dites pas cela aux juifs » ; et puis à côté, il vous dit : « Allez enseigner toutes les nations ». Cela fait partie de ces contradictions qu'il a multipliées. Cela veut dire qu'on ne peut pas pratiquer sous le nom de religion une religion sans appartenance. Combien de gens disent : « Moi, je crois en Dieu, mais je ne pratique pas ». Il n'y a pas de religion purement spirituelle, si vous êtes chrétien en tout cas. La religion s'inscrit nécessairement dans l'histoire. Par conséquent, dire : « Moi, je crois, mais je ne pratique pas », à la limite, c'est factice ; pour la bonne raison que la foi suppose l'inscription dans une église. Cela ne signifie pas que la religion se

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

réduise à cette église-là. Un jour, au cours d'un repas, un évêque me disait : « Monsieur Gagnepain, vous croyez quand même que notre religion est la seule vraie ». Je lui dis : « Monseigneur, le français est-il la seule langue ? » Cela l'a un peu interloqué. Je lui dis : « Si vous étiez né à Calcutta, vous seriez bouddhiste probablement... moi aussi. Notre rapport à Dieu ne changerait pas pour autant ».

Nous sommes inscrits dans une histoire. Par conséquent, le rapport à Dieu prend les allures de l'histoire, il épouse les civilisations. Et il est normal que personne au monde n'ait exactement le même type historique de rapport à Dieu. Autrement dit, le lieu de notre naissance, l'inscription par nos parents sur les registres de baptême... (moi, personnellement, et vous tous ici ou presque, vous êtes des catholiques ou des orthodoxes), tout cela nous n'y sommes pas pour grand chose ; cela tient à [257] l'inscription dans l'histoire. Il y a un côté sectaire et varié, par la force des choses, parce que c'est historique, et un côté également missionnaire, c'est-à-dire un désir de partager ses convictions. Il est certain que les églises cherchent maintenant le dialogue œcuménique. Mais il faut d'abord bien repérer où les divergences se situent ; il n'est pas sûr qu'elles soient primordialement théologiques. Songez aux querelles entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient. En fait, vous vous rendez bien compte que c'est la liquidation de l'empire d'Occident et d'Orient qui a fait ce que nous sommes. Une fois séparés, pour ne pas avoir l'air d'imbéciles, il nous a fallu justifier théologiquement nos différences ; à ce moment-là, pour avoir l'air de grands garçons, nous avons insisté sur les raisons de nous séparer. En général, les justifications théologiques venaient après des circonstances historiques. De même, par exemple, le protestantisme ; pourquoi est-il né au 16^{ème} siècle ? Mais c'était la liquidation de l'Empire Romain Germanique. Après ce lien de l'Empire d'Orient et d'Occident qui a craqué, il y avait l'autre ligne, séparant le nord du sud, l'Empire Romain Germanique... Vous avez entendu parler de la Ligue hanséatique. Les gens du Nord ne supportaient plus le poids de Rome. Le protestantisme a été alimenté par les finances de la Ligue hanséatique. Et du même coup, il a bien fallu qu'on justifie notre séparation si bien que sont nées les théologies proprement tridentines (concile de Trente), catholique, d'un côté, et protestante, de l'autre. On a justifié, toujours après coup, la diversification qui était une diversification purement historique, sociale...

Ce n'est pas d'abord pour des raisons théologiques que nous nous sommes séparés, mais les théologies ont suivi la diversification des sectes ; et ces sectes sont presque toujours le résultat de nos dissensions historiques. Cela ne veut pas dire du tout qu'il ne faut pas discuter entre théologiens, mais il faut mesurer où se trouve la séparation, D'ailleurs, maintenant qu'on se serre les coudes, vous avez remarqué qu'on reparle d'œcuménisme. Alors évidemment on cherche les raisons de se mettre d'accord ; avec les

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

protestants, on a réussi à ré-écrire l'Épître de Saint Paul « la foi sans les œuvres... », en disant « la foi, indépendamment des œuvres », pour traduire *choris* et non pas *aneu*. Alors, maintenant qu'on est à peu près d'accord, on trouve la raison dans les textes de justifier cet accord. Ce n'était pas de la mauvaise volonté, ce n'est pas non plus de l'hypocrisie, mais cela prouve à quel point la pensée théologique est tributaire des mouvements mêmes de l'histoire. Toutes ces vicissitudes sont des conséquences, précisément, de l'Incarnation. Et il est évident que parler de catholicisme a quelque chose de bien moins religieux que de profondément romain. Notre catholicisme missionnaire est sorti de l'impérialisme romain. Saint François Xavier est allé au Japon à l'époque des grandes découvertes ; les missions sont nées avec les grandes découvertes.

Quant à l'orthodoxie des Slaves — l'orthodoxie, cela veut dire « la vraie doctrine » —, ce n'est pas beaucoup plus gentil pour les autres que le catholicisme qui veut dire « l'universalité ». Par la force des choses, cela ne [258] laisse pas beaucoup de place à la réflexion personnelle. Autrement dit, tout le problème est de sauver le singulier contre des universaux trop rapides. Il est certain que nous sommes à la fois ou, plus exactement, contradictoirement, sectes et missions. Il n'y a pas moyen d'être religieux sans s'inscrire dans l'histoire, ce qui implique que d'autres que nous ont à Dieu un rapport non pas moindre que le nôtre, mais ils l'ont autrement.

Et c'est précisément cette inscription dans l'histoire qui se justifie à ce qu'on appelle la Pentecôte. La Pentecôte est une fête très particulière. C'est elle qui fait comprendre autrement l'Incarnation. L'Incarnation, telle qu'elle est comprise, et en particulier en Occident, a été enfermée entre Noël et Pâques. Pour nous, l'histoire du salut semble se terminer là ; pour nous, la Pentecôte, c'est juste l'occasion d'avoir un lundi de Pentecôte comme congé. L'Esprit, on y croit, mais on le récite, c'est tout. L'Église Romaine n'en fait pas un gros usage, donc de la Pentecôte non plus. Mais qu'est-ce que la Pentecôte ? La Pentecôte veut dire : bien que le Christ soit né à telle époque, en tel lieu, à Nazareth, il n'est pas que ce petit gamin de Nazareth. Le Christ est pour tous. Voilà pourquoi Saint Paul disait : « Il n'y a plus désormais ni juifs ni grecs ni scythes ni esclaves... » Le Christ disait, lui : « Enseignez toutes les nations ». Et la Pentecôte vient l'illustrer de la manière suivante : quelle que soit la langue que parlent les Apôtres, chacun les comprend dans sa langue. L'Incarnation, dans la mesure où c'est l'inscription de Dieu dans l'histoire, ne pouvait être que locale et momentanée. Mais la Pentecôte change tout ça, dans la mesure où elle ouvre cette perspective du Salut. Si Dieu s'est inscrit dans l'histoire, si Dieu s'est fait homme, c'est pour que l'homme se fasse Dieu, par l'acceptation de ce don et par le merci qu'il Lui rend. Du même coup, la Pentecôte complète les deux autres fêtes. Noël et Pâques sont, au fond, les deux bouts de l'Incarnation ; la Pentecôte, c'est la

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

transformation de l'idée que l'homme risque de se faire de l'Incarnation en arrêtant le Salut à l'histoire. Non seulement nous sommes et nous restons dans la genèse en tant qu'animaux ; non seulement en tant qu'hommes, nous émergeons à l'histoire, mais parce que Dieu s'est inscrit dans l'homme et dans l'histoire, cette histoire devient l'économie plus générale du Salut. Vu comme ça, vous vous rendez compte qu'on ne peut pas réduire la perspective chrétienne simplement à l'idée d'incarnation au sens strict et historique du terme. Si Dieu s'est fait histoire, c'est pour que l'histoire devienne Salut de l'homme. Et vous comprenez alors l'importance d'un autre phénomène qu'est ce qu'on appelle l'antisémitisme.

Il est certain que l'antisémitisme a des causes parfaitement historiques. Vous savez bien qu'une certaine façon de concevoir le commerce autrefois, chez les moralistes occidentaux, c'était de l'identifier à l'usure. Tout commerce et tout échange d'argent passait presque pour du vol. Dans l'Église occidentale, on condamnait l'argent. Les Juifs ne tombant pas sous cette condamnation-là, eux, ils faisaient du commerce. C'est par eux qu'on a eu [259] des tas d'échanges ; ils commerçaient et gagnaient de l'argent. Et quand ils en avaient et que le Roi de France n'en avait plus, on faisait des pogroms. Autrement dit, quand le Trésor Royal était à sec, on allait pêcher dans la bourse de ceux qui n'étant pas chrétiens, n'avaient pas de raison de s'interdire le commerce. Il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'il y avait ici une raison purement, basement, économique, mais il n'y a pas que cela, bien entendu, comme source de l'antisémitisme. Les Juifs disaient : « Nous sommes le peuple de Dieu ; nous sommes Ton peuple et Tu es notre Dieu ». Il y avait les Juifs et les Goyim, c'est-à-dire les nations. « Tu seras Mon peuple et je serai ton Dieu ». On comprend dans cette perspective que Chouraki s'en prenne en permanence à Saint Paul à cause de « la circoncision du cœur ». Au premier concile de Jérusalem, quand la plupart des Apôtres étaient timides quant à la manière de témoigner du Message, des gens comme Saint Pierre, par exemple, disaient : « On va circoncire les Gentils avant de les baptiser ».

Alors Saint Paul a dit : « Mon vieux, si tu veux faire ça, tu ne feras jamais passer le message. Il ne faut pas être si exigeant, il ne faut pas les circoncire, il y a aussi la circoncision du cœur ». C'était déjà du Symbolique à la mode de Lacan. Il ne s'agit pas de devenir juif pour être chrétien. Il y a une autre manière plus symbolique de faire. Pour être chrétien, il ne s'agit pas d'être juif de l'histoire ; il faut dépasser l'histoire. Et Saint Paul oppose l'Israël de l'histoire à l'Israël de la promesse. Dieu s'est incarné, c'est vrai, dans l'histoire, et cette histoire, c'est chez les juifs, à côté de Sion. Cette Incarnation-là, à la Pentecôte, ne se trouve pas niée, mais elle perd ses frontières. Autrement dit, la Pentecôte, c'est l'ouverture. Né dans l'histoire, Dieu ne peut pas s'y tenir puisque, s'il naît dans l'histoire, c'est pour faire de l'histoire de l'homme le Salut général. Du même coup, c'est faire de l'Israël

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

de l'histoire (qui a eu sa fidélité avec les aléas que nous racontent les prophètes) l'Israël de la promesse, c'est-à-dire la Jérusalem des Cieux. Voilà tout le sens du christianisme par rapport au judaïsme ; les chrétiens sont les juifs de la promesse. Les autres sont restés les juifs de l'histoire. Quand les juifs revendiquent une priorité, au fond, ils y ont droit dans l'histoire. Mais du point de vue du Salut, c'est la promesse qui sauve, c'est la transformation de l'histoire en Salut, or il y en a qui s'accrochent désespérément à l'histoire sans absolument vouloir s'ouvrir au Salut. Dieu reconnaîtra les siens, c'est une évidence, mais historiquement, je crois que c'est là la source de l'antisémitisme. Pour les juifs les plus fidèles, les chrétiens sont les voleurs de Dieu, qu'à leurs yeux on arrache à Israël. Voilà un exemple de sacrifice, de cette souffrance que provoque la dialectique ethnico-politique.

L'antisémitisme n'en est qu'un petit aspect ; il est profondément lié à la différence de la fidélité judaïque, qui est une fidélité à la promesse dans l'histoire, et de la foi chrétienne, qui est l'adhésion au Salut. Je crois qu'il y a beaucoup plus dans cet antisémitisme qu'une polémique et même qu'une contradiction théologique. Il y a d'un côté l'attachement à l'histoire, de l'autre, le pari pour le Salut. [260]

2. LE DIEU TRINITAIRE

J'ai insisté sur le caractère assez particulier de la religion chrétienne, de nous présenter théologiquement Dieu comme prenant lui-même l'initiative de se mettre à la portée de l'homme en s'inscrivant dans l'histoire ; et nous amenant, par ce que j'appelle la conversion, à lui rendre grâce de cette initiative et à transformer notre histoire en économie du Salut. J'en arrive, dans cette optique-là à envisager cette conception que les chrétiens sont les seuls à avoir, même si d'autres s'en sont approchés dans les mystiques orientales, la conception d'un Dieu « trine ».

Elle a fait couler de l'encre. Il est certain que, dans les Évangiles, on entend parler du Père, du Fils et de l'Esprit. Mais évidemment, on a eu tendance — car c'était dans la pensée du temps — à essentialiser, à substantialiser ce qu'on s'était mis à appeler des personnes. Certains ont tendu — et cela a créé des tas de disputes théologiques — à mettre trois Dieux dans un seul. Ils ont été accusés de polythéisme. D'autres, comme les Monophysites, ont contesté la double nature du Christ. Tout ceci tenait à ce que, n'ayant pas encore la conception de ce que nous appelons la dialectique, comme inhérente à la rationalité humaine, ils avaient un mal de chien à transmettre un message qui dépassait nettement la pensée du temps, et qui posait Dieu comme lui-même dialectique, dialectique dont nous serions l'image ; une dialectique à trois pôles, exactement comme la nôtre. C'est pour cela que je voudrais vous présenter cette perspective trinitaire moins comme un dogme — c'est pas mon rayon, c'est pas à moi de faire ça, je n'ai pas

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

mission d'Église — que comme l'ensemble concevable des relations de Dieu avec l'homme. C'est un ensemble clos, au sens mathématique, puisqu'il s'agit de cette triple relation d'un seul et même Dieu, mais dont l'unité n'est absolument pas une homogénéité, mais la richesse d'une dialectique. Nous l'envisagerons sous l'angle de chacune de ces relations, si bien que les trois paragraphes de mon exposé auront pour titre : « au nom du Père », « au nom du Fils » et « au nom de l'Esprit ».

Reconnaître Dieu comme Père, c'est le reconnaître dans son rapport général à la nature, à laquelle nous appartenons, comme celui qui l'a créée et donc nous a créés. Le fait que nous soyons, nous, un peu particuliers dans les êtres de la nature, puisque nous avons une nature capable de prendre distance à l'égard d'elle-même, et d'introduire dans son sein une contradiction que nous appelons dialectique, et qui nous permet l'accès à la culture, ce fait ne nous empêche pas de continuer à être des bêtes à ce point de vue-là et à ressortir de cette nature dont nous rendons hommage à Dieu. Nous rendons globalement l'hommage à Dieu de ce qui nous environne et de nous-mêmes. À ce moment-là, reconnaître Dieu comme Père, c'est reconnaître ce type de relation particulier qu'est la relation de créateur à l'égard, et de nous-mêmes, et de la nature à laquelle nous ne cessons de [261] participer.

C'est là que, comme disait Saint Paul, nous sommes la voix de cette création qui crie « Abba », c'est-à-dire « père ». C'est pourquoi, dans les psaumes, la liturgie nous fait chanter : « Les cieux-mêmes célèbrent la gloire de Dieu ». Toute la Création crie « Abba », c'est-à-dire « père », mais il n'y a que l'homme qui puisse formuler la chose. La nature entière, par la foi de l'homme, reconnaît Dieu comme son créateur. C'est tout l'esprit — et vous allez voir pourquoi j'emploie ce terme-là — de la Genèse. J'utilise exprès ce terme-là, qui peut paraître ambigu, non seulement parce que la Genèse est le premier livre de la Bible, mais parce que la genèse, c'est aussi ce qui s'oppose à l'histoire, au sens où nous en avons débattu quand nous n'avons cessé d'opposer Piaget et la théorie de la médiation. Vous me direz que Piaget, c'est mon hérétique, mais malgré tout, Piaget défend la genèse et je défends l'histoire. Il n'y a pas de doute qu'une certaine conception vétéro-testamentaire tend à privilégier le rapport de l'homme à Dieu dans la genèse, c'est-à-dire le rapport de création. Il faut dire que le récit s'y prête. Cependant, il est plein d'enseignements. Je m'en tiendrai au récit de la Création. Ce récit nous dit qu'après nous avoir créés, Dieu amena les bêtes à l'homme pour qu'il vît comment les nommer. Dès le départ, grâce au Créateur, c'est l'homme qui nomme non seulement les bêtes, mais les choses. Le Tout-Puissant qui a créé le monde, qu'est-ce qu'il fait ? Il se sert de l'homme pour inventer quoi ? Le langage. Ensuite, il l'établit dans le jardin d'Eden pour qu'il puisse le garder et le cultiver. Autrement dit, qu'est-ce qui arrive là ? Non plus le langage, mais l'art ; non plus la pensée, mais le travail.

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

Le travail n'était pas d'abord considéré comme un travail forcé (ce caractère pénible est, dans le récit, lié à la faute), il faisait partie de la Création de l'homme. L'homme est créé langage ; ce n'est pas Dieu qui nomme les choses. Ce n'est pas Lui non plus qui cultive le jardin. Il place l'homme dans un jardin pour qu'il puisse le cultiver, le faire fructifier. D'autre part, le texte dit encore : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » ; c'est ni du langage ni de l'art qu'il s'agit, mais ni plus ni moins de l'embryon même de la société. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; donnons-lui une compagne ». Et puis enfin, il y a la fameuse scène sur laquelle tout le monde a insisté, surtout en Occident, parce que c'est la seule qui ait affaire à la moralité, à savoir le récit de la tentation.

Vous voyez combien il y a de plans, là. Il y a les quatre plans de la théorie de la médiation : il y a le langage, l'art, la société, puis dans le plan IV, cette capacité qu'a l'homme d'émerger par la norme, non plus à la responsabilité, mais à la culpabilité. Autrement dit, il s'agit cette fois non de la pensée ni du travail ni de l'histoire, mais de l'accession à la liberté. Dieu, après avoir fait tout le boulot, n'avait pas fini ; il fallait qu'il fasse l'homme, et il a fait l'homme à la fois pensée, travail, histoire et liberté. Mais la tradition occidentale surtout n'a guère insisté que sur le plan IV, c'est-à-dire sur le plan de la conquête par l'homme de cette maîtrise de soi, de cette maîtrise du désir, qui ne pouvait s'accomplir qu'à travers la tentation ; pas besoin de diable pour ça. Mais finalement, le diable nous a [262] rendu service ; c'est lui qui a été l'instigateur de la liberté, car sans la faute, comme dit Saint Augustin, il n'y a pas de rédempteur ; sans faute, il n'y a pas de liberté. « *O felix culpa !* » disait Saint Augustin. Au lieu d'insister sur le fait qu'on avait fait des conneries et qu'on en portait le poids, à vrai dire c'était l'invention, la création même de notre liberté. Relisez le texte de la Genèse dans ce sens-là, vous verrez sa richesse. Par la tentation, Dieu nous a créés libres. Lire la Genèse dans cet esprit-là, c'est véritablement mieux peser tout ce dont nous devons rendre grâce au Père. Dieu nous a créés ce que nous sommes, et pas simplement les molécules dont nous sommes constitués. Il nous a créés langage, art, société, droit ; Il nous a créés médiateurs au sens strict, au bon sens du terme. Il avait déjà créé les quatre plans ; je n'ai rien inventé du tout, comme vous le voyez !

J'en viens maintenant à vous parler non plus « au nom du Père », mais « au nom du Fils ». Reconnaître Dieu comme Fils veut dire qu'on change complètement de relation à ce même Dieu, à ce seul Dieu. L'homme dont vous voyez qu'il a reçu, dans l'ensemble des êtres, les capacités qui lui sont propres, cet homme a un autre rapport à Dieu que le rapport de Père ; il a un rapport de Fils. Lisez bien les textes : le Christ se dit toujours fils de l'homme. Et quand Pilate lui demande : « Tu es le Fils de Dieu ? » « C'est toi qui le dis », répond-il. Autrement dit, Dieu se donne en tant que Fils, Il se donne

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

comme Fils de l'homme. Son rapport n'est plus simplement à la nature qu'il a engendrée. Mais ici son rapport est à la culture, à laquelle il a permis à l'homme, comme je viens de vous le montrer dans la Genèse, d'accéder. Dieu a un rapport privilégié à l'homme, qui met celui-ci à part de la nature sur laquelle Il lui a permis de régner. Le rapport de l'homme à Dieu devient un rapport plus compliqué que celui que nous avons à son égard à travers la nature à laquelle nous participons ; Dieu en même temps entretient avec nous un rapport de Fils.

Ce rapport de Fils est également prévu dans les textes, et dès la Genèse. Il est prévu à partir du Déluge. Si vous lisez le récit du Déluge, vous verrez que nous retrouvons avant le Déluge les conditions qui ont précédé la Création, nous retrouvons le Chaos, où les cieux et la terre sont confondus. Mais grâce à Noé, qui a sauvé l'humanité, et d'ailleurs pas seulement l'humanité, mais la nature aussi, c'est l'homme, avec ses capacités proprement humaines, qui à ce moment-là prend en charge et la nature et la culture. Que fait Dieu après le Déluge ? Il resépare les Cieux de la Terre et Il donne comme signe de sa promesse l'arc-en-ciel. « Je me souviendrai du contrat que j'ai signé d'une certaine manière avec toi ». Autrement dit, nous changeons là de testament, nous entrons dans une autre perspective, celle de la promesse, celle de ce qu'on appelle l'Alliance (la *diatékè* comme disent les anciens Grecs, le *testamentum* comme disaient les Romains). Nous entrons dans cette perspective juridique que les Hébreux appelaient le contrat. Ce contrat signé avec Noé sera renouvelé avec Abraham, quand il a partagé la vache et qu'il passe entre les moitiés (car en hébreu le même mot [263] veut dire « l'alliance », mais aussi « séparer »). Quand Dieu s'engage avec l'homme d'une manière très particulière, il s'engage par contrat ; dès ce moment-là Dieu entre dans l'histoire de l'homme. Dans la Genèse, Dieu crée l'homme ; à partir du Déluge, et ensuite avec Abraham nous entrons dans la réalisation de l'Incarnation ; l'Incarnation est commencée par l'arc-en-ciel de Noé à titre de promesse. À partir de ce moment-là, le rapport de Dieu à l'homme n'est plus simplement un rapport de Père, donc un rapport de genèse, c'est un rapport de promesse. Cette promesse nous l'avons en Noé, nous l'avons en Abraham et elle se réalise, comme l'ont montré les Prophètes, qui ont été les étapes de la chose, si vous voulez, précisément dans l'Incarnation à Nazareth.

Donc, vous voyez que si on envisage la chose comme ça, on comprend le rôle, dans le cadre de l'attente messianique, du peuple choisi, comme on dit, le peuple élu ; il fallait bien qu'il y en ait un, puisqu'il fallait encore une fois qu'il y ait un temps et un lieu. On comprend comment ce peuple élu a été le dépositaire d'un rapport particulier de Dieu à l'homme, un rapport de contrat, un rapport d'Alliance, un rapport de Promesse. Et du même coup, l'histoire changeait de cap, car au lieu de se développer simplement, l'histoire

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

naissait, car elle était un retour du temps sur lui-même, c'est-à-dire une perpétuelle anamnèse. Là est le rôle de la mémoire. C'est là, à partir du Déluge, à partir d'Abraham, grâce à cette perspective de l'alliance et du contrat, que la genèse se fait anamnèse.

L'Incarnation ne commence pas en Jésus-Christ à Nazareth ; elle est déjà en promesse depuis Noé. Certes, l'histoire de Noé, il n'y a pas de doute que c'est du mythe, mais il n'empêche que c'est la reprise de la Genèse pour nous montrer par un deuxième récit que la création de l'homme est plus compliquée que la création de la nature. La création de la nature est le rapport que nous avons à Dieu-Père ; la création de l'homme est un rapport de la culture dont nous lui rendons hommage. Dieu, en même temps que le Père denotre nature, est le Fils et l'acmé, c'est-à-dire l'achèvement même de notre culture dont Il nous fait la promesse, transformant ce qui n'était qu'une genèse, c'est-à-dire une succession, en promesse, c'est-à-dire en une attente. Autrement dit, ce qu'on appelle l'histoire sainte est déjà l'économie générale du Salut. Voilà l'acte de foi : l'histoire est devenue histoire sainte. Telle fut la perspective d'un seul peuple dans l'humanité — le peuple juif — dont nous sortons. Dans la mesure où pour nous l'Incarnation n'est pas achevée, nous vivons dans le temps de la Promesse.

Vouloir en rester à l'histoire serait négliger la perspective du Salut. Dès maintenant, vous vous rendez bien compte que ce rapport à Dieu comme Fils de l'homme, en qui notre culture est rachetée, c'est un rapport qui transforme notre culture elle-même, dans la mesure où s'inscrivant dans notre histoire, le Fils de l'homme, comme chacun sait, reste maître de cette histoire, maître de la culture. On vous dit : « Le Fils de l'homme est maître même du Sabbat », c'est-à-dire que même l'arbitrarité des conventions, même l'arbitrarité de la loi lui est soumise. En tant que Dieu présent dans notre histoire, Il la [264] transfigure également. Et c'est par là que sur chacun des plans, dont Dieu en tant que Père est créateur, sur chacun des quatre plans nous pouvons en Christ rendre hommage à Dieu des capacités qu'il nous a ainsi données. Nous sommes langage, nous sommes parole... Eh bien, si vous rendez précisément la parole à Dieu, vous en faites la prière. Si c'est Dieu à ce moment-là qui parle dans le silence de l'homme, sa parole devient oracle, comme disent beaucoup de religions. Autrement dit, la prière est d'abord le silence intérieur. Il y en a qui font du bruit dans la prière, mais ce bruit, comme les litanies par exemple, n'est fait que pour créer le silence intérieur.

Or ce silence intérieur, c'est la condition même de la parole de Dieu ; Dieu prend la parole dans le silence de l'homme. Lisez par exemple l'histoire de Samuel qui va réveiller le grand prêtre. La prière débouche toujours dans l'écoute : « Écoute... écoute Israël » ; c'est exactement le sens de la prière : il ne s'agit pas de baratiner ; il s'agit d'écouter. Autrement dit, nous qui parlons tant, nous acceptons de nous taire, de rendre la parole à l'Autre, avec un grand

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

A comme dit Lacan. Si vous le mythifiez un peu, c'est l'oracle ; dans la perspective hébraïque et babylonienne, c'était l'ange. À chaque fois que Dieu parle à l'homme, il envoie un ange. Mais qu'est-ce que veut dire *angelos* ? Cela veut dire : « la nouvelle » ; cela veut dire, en un mot, « Dieu nous met au courant de telle chose » ; c'est tout ce que cela veut dire. Il n'y a pas besoin d'imaginer une masse de volatiles, qu'ils soient bons ou mauvais. L'*angelos* est au fond la parole que Dieu nous adresse ni plus ni moins, comme à la Vierge à l'Annonciation. Autrement dit, rendre à Dieu cette capacité que nous avons de parler, rendre à Dieu la parole, c'est la prière, c'est l'oracle.

Mais si sur le plan II, vous rendez grâce à Dieu non seulement de votre activité, mais aussi de l'habileté technique dont vous disposez, des merveilles techniques auxquelles vous pouvez accéder, à ce moment-là, vous en faites autant de miracles, car rendre grâce à Dieu de l'habileté technologique formidable de l'homme (comme disent certains), c'est lui rendre hommage des capacités qu'il nous donne et qui relèvent toutes non plus de l'oracle, mais du miracle. À ce moment-là, l'hommage à Dieu de l'ensemble de nos possibilités, n'est plus du point de vue glossologique, mais ergologique. Donc, il ne s'agit pas de condamner l'homme parce qu'il fait faire des choses épouvantables et qui peuvent aboutir à des accidents... et alors ! Dès qu'on a inventé la voiture, on a inventé les accidents de la route. Quoi qu'on fasse, il y a du dégât. Mais il n'empêche que c'est cela qui nous fait humain, et qu'il faut rendre grâce à Dieu, j'allais dire — et là vous allez voir à quel point j'exagère —, même de notre habileté pour trouver des trucs anticonceptionnels, etc. Cela ne veut pas dire qu'il faille les pratiquer, mais cela veut dire qu'il nous a créés assez finauds pour inventer des tas de trucs qui transforment notre nature et nous permettent d'agir sur elle d'une manière technique alors que spontanément, nous ne serions pas capables d'en faire grand chose, et que nous pourrions simplement la subir. Autrement dit, [265] dans les condamnations vaticanes, il y a trop souvent au nom du moralisme des condamnations sur quelque chose qui non seulement nous rend humains, mais nous rend semblables à Dieu. Nous pouvons nous donner presque un autre corps. Beaucoup maintenant, avec les recherches génétiques, etc. s'effraient et s'indignent. Vous vous rendez compte, disent-ils, on va bientôt pouvoir changer de sexe, on va bientôt pouvoir changer d'espèce... Et alors, c'est formidable ! L'homme participe à la Création ; Dieu nous a créés créateurs et procréateurs. Cela ne veut pas dire du tout qu'il faille faire n'importe quoi ; de même qu'on dit : « Toute vérité n'est pas bonne à dire », tout ce que nous savons faire n'est pas bon à faire. Mais en soi, c'est formidable, de participer à la Création au point de pouvoir transformer, à condition de choisir, encore une fois, la nature que nous avons reçue, car Dieu, pour nous, n'a pas qu'une relation de Père, mais une relation de Fils ;

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

c'est-à-dire qu'Il est lui-même l'instigateur de la culture à laquelle, miraculeusement, ici, nous participons.

Et si nous nous plaçons au plan IV, de quoi s'agit-il ? Il ne s'agit plus de rendre à Dieu l'hommage du langage ou du concept, l'hommage de l'art ou du produit, mais il s'agit de rendre à Dieu l'hommage du droit c'est-à-dire du sacré, qui n'a rien de religieux, comme je vous le disais, à l'origine ; c'est rendre à Dieu l'hommage de notre vertu, car si, sur le plan I, par le langage, nous accédons au concept, sur le plan II, par l'art, nous accédons au produit, sur le plan IV, par le droit, nous accédons à la vertu, ce qui fait la conversion transcendante où l'attitude de foi, l'attitude du croyant est de rendre à Dieu l'hommage de la vertu à laquelle Il nous permet d'accéder, c'est-à-dire du mérite que nous croyons avoir acquis. Ce qui nous sauve n'est jamais le mérite ; c'est la grâce que nous rendons à Dieu ; et c'est cela la grâce. La vertu résulte de la capacité que nous avons d'auto-contrôler notre désir. Mais ce n'est pas la vertu qui nous sauve, c'est le fait d'en rendre grâce à Dieu. Voyez le jeune homme riche dans l'Évangile ; le Christ lui fait réciter le décalogue qu'il respecte parfaitement. « Et bien, alors qu'est-ce que tu attends ? Viens, suis-moi ». Alors... parce qu'il avait de grands biens, il ne l'a pas suivi ; et le Maître fut triste. » Pourquoi ? Parce qu'il avait toutes les vertus. En fait, celui qui est sauvé, c'est le larron, au calvaire, qui n'avait aucune vertu ; et qui est sauvé par le seul sacrifice du Christ. La voilà, la grâce ! La grâce, c'est quoi ? C'est l'hommage que nous rendons à Dieu, par Christ interposé, de notre liberté. Donc, vous voyez bien que la liberté ne s'oppose pas à la grâce, comme le croyait Pascal. La grâce, c'est tout simplement l'hommage de notre liberté, comme la prière est l'hommage de notre pensée, et comme le miracle est l'hommage de notre activité. Autrement dit, c'est la totalité de notre culture, à travers tous ces plans, que nous rendons à Dieu, et sur le plan III, c'est l'âme que nous rendons. Finalement, c'est parce que Dieu est Fils de l'homme que nous pouvons, en Lui, Lui rendre hommage non plus de notre nature, mais de notre culture : « Dieu, Fils de l'homme ».

[266] J'en arrive à un troisième aspect que l'Occident néglige davantage que les Églises orientales, car l'Occident avait un sens de l'ordre qui était plus romain qu'autre chose, et très peu grec, finalement. Ce sens de l'ordre a un peu occulté, un peu oblitéré cette troisième relation de l'homme et de Dieu, à savoir « au nom de l'Esprit ». « Au nom du Père », « au nom du Fils », « au nom de l'Esprit ».

« Au nom du Père », c'est la Genèse ; « au nom du Fils », c'est l'Incarnation, l'histoire débouchant sur l'action de grâce dans l'économie du Salut, mais justement, cette économie du Salut, elle ne vient pas comme cela toute seule, car la capacité d'y adhérer par la foi, à qui la devons-nous ? À Dieu, toujours, mais à Dieu comment ? À Dieu par l'Esprit. L'Esprit, c'est

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

précisément cette troisième relation de Dieu à l'homme. Il est Père, en tant qu'il nous crée. Il est Fils, en tant qu'il nous rachète et qu'il nous permet de lui rendre grâce de notre culture. Mais Il est Esprit dans la mesure où Il nous accorde par la foi d'accéder à cette conversion transcendante qui nous permet ecclésiastiquement, et quelles que soient les sectes, et malgré les missions, de retourner à Lui, c'est-à-dire de ne pas nous résigner à cette initiative de Dieu, qui est son inscription dans l'histoire, mais de transformer notre histoire à son image dans une économie plus générale du Salut.

Finalement nous entrons là dans la perspective qu'envisageait le Christ, lorsqu'il disait : « Ah, ça, je ne peux pas vous le dire maintenant, vous ne pourriez pas le porter, l'Esprit viendra qui vous enseignera toute chose ». Il disait aussi : « Il est bon que je disparaisse » et « Si le grain ne meurt, le blé ne peut lever », etc. Le Christ a toujours insisté sur la nécessité de sa disparition. Quand Pierre lui dit : « C'est toi Dieu », « Retire-toi de moi, Satan » fut la réponse. Autrement dit : Dieu, on y va. Dieu n'est jamais là, même si Jésus dit à Philippe : « Quiconque m'a vu a vu le Père ». De toute façon on ne peut pas dire : moi j'ai vu, j'ai fait sa photo d'identité, c'est terminé. À chaque fois qu'on se fait une image de Lui, il faut la déchirer, Dieu est toujours plus loin. Autrement dit, la quête de Dieu est absolument sans fin. C'est sa quête qui est infinie, non pas son visage ni même son être. D'une certaine manière, son être est la quête qu'on en fait. Donc c'est par là, à mon avis, que le pneumatisme oriental (*pneuma* voulant dire précisément : l'esprit) nous enseigne quelque chose.

C'est là le bénéfice que nous avons à tirer d'une réflexion qui chez les orthodoxes va de soi, parce que finalement l'Esprit pour eux a toujours eu cette réalité vivante dans une l'Église où chacun se sentait chargé du poids de la parole, c'est-à-dire de la continuation de l'incarnation. L'incarnation ne s'est pas faite en Jésus-Christ seulement. Jésus-Christ a été, encore une fois, le rapport de Dieu à notre histoire, mais ce n'est pas en cela que se résume l'incarnation. L'incarnation est continuée, précisément dans l'Église, quelle que soit la secte dans laquelle se manifeste historiquement cette l'Église, l'Église, en tant que corps mystique, est animée par un seul et même Esprit, c'est-à-dire par l'Esprit même de Dieu. Vous voyez donc que la perspective trinitaire non seulement n'est pas du [267] polythéisme, mais au fond le passage à la limite de la dialectique à laquelle nous-mêmes accédons.

J'ai fait allusion à la fameuse querelle du *filioque* en vertu de laquelle l'Esprit procéderait du Père et du Fils. Les orthodoxes n'ont jamais pu encaisser ça. Elle repose sur un contresens. Pour dire « il procède », les Grecs disent *ekporeuetai*, qui a une valeur quasi dialectique, quasi métaphysique. Nous disons en latin *procedit* : marcher devant, marcher devant les autres. Vous avez là la même querelle que nous entretenons avec Piaget, c'est le rapport de la genèse et de l'histoire. Les responsables à travers l'histoire du

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

dogme proprement catholique ont insisté sur les étapes de la Révélation. Comme je vous l'ai dit, la Révélation a commencé par être la Genèse. On est ensuite passé de la Genèse à l'Histoire avec l'Incarnation et puis, au nom de l'Esprit dans l'Église, nous passons précisément à l'économie du Salut. Dans la genèse, le Père se manifeste. Ensuite, déjà attendu à travers toute la Bible, Dieu finit par se produire à Nazareth, et apparaît cette fois en Jésus-Christ, c'est-à-dire comme Fils. Et c'est lorsque ce Fils disparaît, qu'apparaît enfin l'Esprit. Autrement dit, la révélation génétiquement, dans le devenir du peuple juif, s'est manifestée à trois reprises, d'abord comme Père, ensuite comme Fils, ensuite comme Esprit. C'est le fondement de la fameuse procession sur laquelle le dogme catholique s'est élaboré, tandis que les Grecs ont conçu la chose autrement parce qu'ils étaient aidés par la langue. D'une certaine manière, il ne s'agit plus d'une perspective de la genèse de la révélation, mais de la conversion permanente de l'histoire. Je crois que c'est cela que nous apprend le pneumatisme oriental. C'est précisément le passage de la Genèse, de la Révélation à la conversion permanente de l'histoire. J'insiste là-dessus, parce que la Révélation n'est pas notre fait. Qu'on y saisisse temporellement des étapes dans le devenir général de notre espèce, c'est une évidence, et cela fait donc des étapes successives, tandis qu'en ce qui concerne mystiquement notre rapport à Dieu, dans l'Esprit, ce rapport est celui d'une incarnation ecclésialement continuée.

La communion ecclésiale, si restreinte, si singulière qu'elle puisse parfois apparaître ou si universelle qu'elle puisse tendre à être, dépend des civilisations et dépend du moment de l'histoire. Il faut croire profondément que c'est toujours du même Esprit qu'il s'agit, que cet Esprit en Christ respecte notre histoire, mais qu'en même temps il nous contraint dans l'économie du Salut à la transcender en permanence. Quelle que soit donc notre appartenance ecclésiale, il faut voir toujours plus loin et plus haut, et cette manière de voir plus haut consiste justement à relativiser un peu les appartenances historiques. C'est peut-être là la coulpe que nous devons battre, nous autres, chrétiens catholiques, c'est-à-dire chrétiens occidentaux. Qui a raison ? En fait l'histoire nous a créés ce que nous sommes et là-dedans nul n'est coupable, nul, non plus, vertueux. Nous ne pouvions sans doute pas faire autrement, mais il n'y a pas de doute que la perspective dans laquelle nous nous enfermions était une perspective arrêtée. [268] Pourquoi dogmatiser ? Je ne dis pas qu'il faille que chacun pense comme il veut, mais si la parole est vivante et si Dieu continue dans l'Esprit de s'incarner, chacun de nous peut annoncer Dieu. Il faut bien des balises, on ne peut pas laisser n'importe quel fou s'exprimer au nom de Jésus-Christ. Ce qu'on appelle l'Église, comme toute société se divise en sectes et cherche à coloniser en faisant des missions (maintenant moins, d'ailleurs, car n'ayant plus de colonies, on ne cherche plus non plus à convertir et à planter la croix avec le drapeau), et c'est très

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

instructif de voir à quel point on suit l'histoire, mais c'est normal. Seulement, dans cette mesure, on voit aussi que finalement, l'Église en tant qu'institution visible a, par la force des choses, le visage de la société.

Finalement, il faut bien une hiérarchie. Mais cette hiérarchie, quelle est sa fonction ? Quand on vous dit : « Tu es prêtre pour l'éternité », j'y crois aussi, mais qui est prêtre ? Vous savez que dans la Bible (lisez à ce sujet l'épître aux Hébreux), il y a toujours l'opposition entre le sacerdoce lévitique, il en faut, et le sacerdoce dit de Melchisédech à propos duquel on chante : « Peuple de prêtres, peuple de rois ». Il faut toujours une hiérarchie, il faut toujours une organisation, c'est évident. Mais il ne faut pas non plus que le sacerdoce lévitique fasse oublier le sacerdoce de Melchisédech, c'est-à-dire cette participation à l'incarnation de tous les chrétiens, quels qu'ils soient, quel que soit leur niveau ou leur profession.

C'est pour cela que, personnellement, je me permets, comme je peux, d'annoncer Jésus-Christ à ma façon dans le cadre de ma profession. Je mers de l'influence que j'ai sur mes étudiants. Vous me direz : c'est vicieux. Pourquoi ? Puisqu'ils me font confiance à un certain point de vue professionnellement parlant, pourquoi ne me feraient-ils pas confiance là aussi ? Ce sont eux qui m'ont posé l'année dernière la question : « Comment pouvez-vous croire en disant ce que vous dites ? » J'ai répondu : « Je n'ai pas mission d'Église, je vais vous dire, je vais vous livrer en toute humilité, avec toutes les approximations que cela peut supposer, ce que je crois ». Ils étaient contents, cela créait entre nous un autre type de rapport. À ce moment-là, ils disent : « S'il y croit, ce ne doit pas être aussi sot que ce que je croyais d'après ma grand-mère ». C'est une manière aussi d'annoncer la parole de Dieu. La parole de Dieu à travers les professions. Je disais un jour à l'ancien cardinal de Paris, Mgr Veuillot, que j'avais connu à Rome : « Je comprends très bien le sacerdoce ministériel, il en faut, pas question de contester ça, mais quand vous cherchez à introduire des prêtres partout, plutôt que de faire des prêtres enseignants, des prêtres médecins, si au fond vous acceptiez de conférer le sacerdoce à des enseignants, à des médecins, à des avocats, à des cordonniers, à des boulangers, c'est-à-dire au total de reconnaître la possibilité de manifestation sacerdotale à travers les métiers ? On n'aurait pas l'impression d'une espèce de ghetto qui s'infiltrerait à travers les professions, on aurait l'impression à ce moment-là, dans le cadre de chaque profession, de [269] permettre à certains d'annoncer à leur manière Jésus-Christ. Ils ont contact avec des gens auxquels les clercs, au sens lévitique, n'ont pas toujours accès ». Ce n'est pas un vœu, c'est simplement une suggestion.

Non seulement je crois que l'Église n'est pas perdue, mais qu'il faut que pas mal de choses mutent, cela se fera petit à petit. Nous avons avec les orthodoxes, comme je pense que vous le concluez maintenant, de nombreux points communs, bien plus que ceux par lesquels l'histoire nous a séparés.

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

Maintenant, l'histoire nous rapproche, profitons-en, essayons d'élaborer non pas une théologie commune dans un sens absolument libertaire, il ne s'agit pas de ça, mais de moins nous pencher sur nos polémiques passées pour, dans l'Esprit, tenter de dépasser cette contradiction-là. Il ne s'agit pas de jouer les Drewermann, si intéressant que puisse être son propos : devant une telle attitude, le Vatican automatiquement le condamne, et lui automatiquement fait l'esprit fort. Je ne suis ni pour l'un ni pour l'autre, parce qu'il faut être méfiant, il ne faut pas non plus que l'Église perde les pédales. Je crois que pour que l'Église n'ait pas dans certaines grandes occasions à perdre les pédales, il vaudrait mieux une tolérance un peu plus vaste, qui permette aux laïcs d'exister. Les laïcs, vous savez, c'est le peuple de Dieu ; laïque est le vieux mot pour dire peuple, avant qu'on utilise en latin le terme de *populus*. Pourquoi pas ? C'est un autre rapport encore une fois à l'histoire et au salut.

Cette perspective trinitaire qui fait que Dieu a avec nous une triple relation nous permet de répondre mieux à une question que posait Einstein. À quelqu'un qui lui demandait s'il croyait en Dieu, il répondit : « Dites-moi d'abord ce que vous entendez par là, et je vous dirai si j'y crois ». Je pense vous avoir dit ce que j'entends par là. Je ne prétends pas que c'est la vérité, je n'ai ni mitre ni tiare, mais je crois sincèrement que Dieu doit se dire actuellement, et qu'on peut le dire autrement. Seulement à ce moment-là, il faut vous rendre compte que Dieu passe dans cette perspective trinitaire. Dieu est au fond la conversion de notre propre dialectique. Autrement dit, il ne faut pas envisager, comme on l'envisageait autrefois également, la *kénose* par rapport à un quelconque *plérôme*. C'était une erreur qui tendait à opposer le vide au plein, comme si le plein était supérieur au vide. Je crois que ce qui nous constitue, ce qui fait l'incarnation, c'est précisément cette kénose vécue par Dieu lui-même, qu'a accomplie en lui-même le Christ qui s'est dépouillé de tout. C'est cela qui nous constitue. Et c'est cette kénose que nous rendons à un Dieu qui ne peut pas la combler, car si Dieu était vraiment le plérôme dont rêvent certains, il serait vraiment le parfait bouche-trou dont a pu rêver Maurice Blondel, qui a d'ailleurs été condamné pour immanentisme. Vous savez que pour Blondel — je caricature un peu — Dieu avait fait en nous un trou et les dimensions du trou devaient nous permettre de mesurer Dieu. Dieu ne se mesure pas. Il n'est pas là pour boucher le trou qui se fait en nous ; ce trou Il ne le bouchera jamais, mais en fait Il l'assume lui-même, Il le transcende [270] précisément par cette dialectique trinitaire à laquelle je viens de faire allusion. Cette conversion transcendantale du vide dont j'ai jusqu'ici parlé, il n'est pas question de l'envisager comme l'espoir d'un plein, car si Dieu nous comblait, si Dieu nous remplissait, finalement Il ne respecterait pas ce que nous sommes, ce que précisément il a respecté par l'incarnation.

Dans la leçon suivante, nous passerons à un autre exercice ; il ne s'agira plus ni d'anthropobiologie ni d'anthrothéologie : je parlerai d'un nouvel

LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

esprit des lois. Je reprendrai l'*Esprit des lois* de Montesquieu pour vous montrer comment une autre idée plus complexe de la rationalité doit nous permettre de contester toutes ces vieilles histoires philosophiques de déterminisme, de causalité, de finalité, etc. Il faut introduire là-dedans l'arbitrarité, car même le déterminisme est arbitraire, puisque c'est la seule façon que nous avons d'accéder à une nature dont nous ne connaissons jamais précisément l'identité.

[271]

HUITIÈME LEÇON

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

La théorie de la médiation n'est pas une doctrine comme une autre, une doctrine qui viendrait se heurter à d'autres. En effet, à partir du moment où vous multipliez les doctrines autour d'un objet, cet objet ne peut plus être scientifique, car il précède alors la manière proprement scientifique de le construire. La science commence avec la construction de son objet. C'est cela que j'ai voulu vous faire entendre depuis le début. La théorie de la médiation n'est pas là pour vous impressionner par la complexité de son modèle ; élaboré pendant 35 ans, il n'a certes plus sa simplicité de départ. Avec la théorie de la médiation, il ne s'agit pas de vous gaver, mais de vous apprendre à penser. Le modèle est surtout fait pour être dominé par chacun d'entre vous, petit à petit. C'est à chacun d'en faire sa propre affaire, en fonction de ses besoins, de son avenir, de sa formation.

J'en arrive donc à la conclusion. Après être passé par les différents plans, après avoir réfléchi sur les modalités rationnelles, je voudrais à présent faire la synthèse, afin d'arriver aux principes les plus profonds qui sous-tendent les mécanismes admis par le modèle. Autrement dit, c'est davantage à une prospective que je voudrais à présent vous ouvrir, à l'espoir que vous avez, vous, de participer à la construction de la théorie de la médiation. Celle-ci en effet, loin d'être une affirmation doctrinaire de savoir déjà fait, est bien davantage une exigence de savoir à faire.

Je traiterai de cet aspect prospectif en développant une réflexion critique à partir du « nouvel esprit des lois » dont parle Montesquieu. Montesquieu a cherché à fonder scientifiquement les lois et les sociétés, qu'il considérait comme dépendantes de paramètres tels que le milieu, l'espace, l'époque et les types de civilisations. Ce que je voudrais montrer, c'est qu'une foule de choses se trouvent confondues sous un tel concept de « loi ». Il en découle que ce concept n'est pas un concept scientifique, et qu'il doit être pour cette raison réinterrogé et déconstruit.

Je traiterai de cela en deux points, que j'intitule successivement : « Du hasard et de la nécessité » — titre que je reprends à Jacques Monod —, et « De l'utopie ».

[272]

XV

DU HASARD ET DE LA NÉCESSITÉ

1. DE LA NÉCESSITÉ

C'est en traitant du hasard et de la nécessité que je voudrais essayer de déconstruire le concept de loi, qui à mon avis n'a, comme tel, strictement aucun sens scientifique.

Parler du concept de loi, c'est parler du refus scientifique de ce que l'on peut appeler l'aléatoire. Quand Monod parle « du hasard et de la nécessité », ce qui est sous-jacent, c'est la conviction que le monde est ou l'un ou l'autre, or pour l'homme, le monde n'a véritablement que le visage qui nous permet de le comprendre.

Pour un dialecticien, la question du « Qu'est-ce que la Réalité ? » est tout aussi illusoire que la question du « Qu'est-ce que nous sommes ? » Vous ne serez jamais que la contradiction, c'est-à-dire cette espèce de distance ou de vide que l'homme crée dans sa propre existence et qui lui donne cette angoisse existentielle dont on cherche désespérément à sortir, non pas par le théisme ou le positivisme, mais par le scepticisme — pour ceux qui se résignent — ou par l'acte de foi, c'est-à-dire par la conversion transcendantale qui nous permet de rendre à Dieu l'hommage de ce que nous sommes, sans pour autant que cela ne change notre nature. Il n'est pas question ici de nous surnaturaliser, mais de rendre grâce de la nature que par la foi Dieu est supposé nous avoir donnée.

Autrement dit, scepticisme ou acte de foi, il n'y a pas d'autre issue. C'est le pari pascalien. Il n'y a pas à se poser de questions sur ce qu'est la nature, pas plus que sur ce que nous sommes. Il ne s'agit pas de dire : « La nature suppose une nécessité, et il y a du hasard parce qu'on la comprend mal, etc. » Il est bien évident que cette idée de nécessité est une invention humaine, car, si le monde n'était pas posé comme nécessaire, nous n'aurions aucun moyen de l'inventorier. Le hasard n'est pas une réalité métaphysique. Le hasard est ce qui résiste à la nécessité, qui est pour nous la seule façon de concevoir, de produire, d'organiser et de nous soumettre l'univers où nous introduisons la rationalité. Il ne s'agit pas de mettre un grand H à hasard ni un grand N à nécessité, car ils ne sont finalement jamais que la conséquence de l'intervention de l'homme dans l'univers, dont il est comptable. Et ce que l'on appelle le hasard, c'est simplement le fait que nous ne puissions pas épuiser cet univers. Il y a toujours quelque chose qui résiste. Voilà pourquoi aussi

nous insistons sur une vérification clinique, comme lieu qui nous permette de vérifier les propositions que nous faisons.

Nous avons vu, à travers les quatre plans, que la rationalité sépare l'homme de l'animalité, bien qu'il soit aussi animal, mais animal d'un type un peu particulier, qui, tout en fonctionnant comme l'animal, émerge à un mode de fonctionnement infiniment plus complexe ou, plus exactement, émerge à un autre type de fonctionnement, qui suppose le passage de la sérialité à la structure.

L'animal traite sériellement son objet, son trajet, le sujet qu'il est dans l'espèce, et son projet. Enfilant les uns aux autres (dans la gnosie, des objets, [273] dans la praxie, des trajets ; dans la somasie, des sujets ; et dans la boulie, des projets), l'animal témoigne de son aptitude à dépasser ces capacités. Autrement dit, l'animal n'est pas stupide. Dans la mesure où il n'a accès ni à la pensée ni au travail ni à l'histoire ni au droit, il est obligé d'exploiter au maximum ses capacités et de pousser au plus loin les possibilités naturelles qu'il partage avec l'homme.

Mais l'homme, à la différence de l'animal, émerge au principe de structure que Ferdinand de Saussure a appelé le principe d'immanence, et que j'appelle moi-même le principe de réciprocité. Ce principe de structure ou de réciprocité est très exactement ce qui clôt la série. Ainsi au plan I du signe langagier : l'objet 1 et l'objet 2 qui constituent la liaison sérielle naturelle de ce que nous appelons le « symbole », deviennent, dans la structure, critères de leur mutuelle analyse. C'est précisément cela qui définit le signe chez Saussure. Dans le signe saussurien, il y a du signifié analysé par le signifiant et du signifiant analysé par le signifié, c'est-à-dire que chacune des faces devient le critère de l'analyse de l'autre. Voilà ce que trop de sémioticiens et de linguistes n'ont pas compris, lorsqu'ils superposent des niveaux d'analyse. Ils parlent du signe en disant : « Il y a les traits pertinents qui font les phonèmes, qui eux font des syllabes, ces syllabes font des mots, les mots-monèmes font des phrases, etc. ». Autrement dit, de niveau en niveau, il n'y a pas d'arrêt.

Or la rationalité est précisément l'inverse. Il y a arrêt, et c'est cet arrêt qui nous constitue. La *Spaltung* est là, dès le départ, dans ce qui sépare la structure de la sérialité. La sérialité est une enfilade comme les perles ou les grains d'un chapelet. La rationalité commence lorsque l'analyse de l'un des grains devient le critère de l'analyse de l'autre : signifiant et signifié, fabriquant et fabriqué, instituant et institué, réglementant et réglementé sont en relation réciproque. C'est cela, cette fermeture de la structure sur elle-même, cette capacité d'auto-structuration, qui est l'essentiel de la raison humaine.

A la différence de la *Gestalt*, qui est une configuration — objet, trajet, sujet et projet —, la structure est une analyse réciproque — signe, outil, personne et norme. Mais dans la structure intervient, outre le principe de

réciprocité, un autre principe : celui de la « diérèse », c'est-à-dire de la séparation ; séparation double : on ne peut séparer que l'un de l'autre. Mais l'autre est à entendre d'une part au sens latin de *alius* — c'est-à-dire : différent —, et d'autre part au sens latin de *alter* — c'est-à-dire : distinct, supplémentaire, un de plus. Si l'on raconte que les religieuses d'un couvent ont toutes « le même mouchoir », cela peut vouloir dire soit qu'elles ont toutes un mouchoir « semblable » (non différent) à celui de la voisine, soit au contraire que le couvent est si pauvre qu'un seul mouchoir doit être assez grand pour l'ensemble des religieuses (un seul, pas un de plus, pas un deuxième), or la structure suppose les deux : d'une part, un système qualitatif de différences, où quelque chose est défini par opposition et par exclusion de l'autre différent ; d'autre part, un système quantitatif de contrastes et de « complémentarité », où quelque chose est définie [274] par non-confusion avec de l'autre supplémentaire. En quoi s'indique aussi que dans la structure les choses ne se définissent pas par ce qu'elles sont, mais, précisément, par ce qu'elles refusent.

La distinction de cette double analyse est importante quand on considère ce qu'est devenu le langage des sciences de la nature. Ce langage, c'est la mathématique, or la mathématique est née de la géométrie, elle-même née de l'arpentage. Seul l'aspect quantitatif a été développé, et celui-ci est considéré comme fondateur du langage ordinaire de la science. Il en découle que dans les sciences humaines aussi on croit trop souvent suffisant de traiter quantitativement des phénomènes dont on veut rendre compte.

Or la quantité n'est pas le seul « argument » de la science. Si nous faisons des sciences de l'homme, c'est de la totalité du quantitatif et du qualitatif dont il va falloir rendre compte, du point de vue de la rationalité : l'homme est à l'origine du 1+1+1, c'est-à-dire de la segmentation, et à l'origine de la qualité, c'est-à-dire de l'un excluant l'autre, de la différenciation. C'est ce qui fait que dans notre modèle nous parlons d'un principe de diérèse, qui articule deux axes : un axe taxinomique ou de classification, et un axe génératif qui nous permet le calcul et le comptage, et la combinaison à partir d'un système d'unités qu'on s'est donné.

Et le langage, au fond, est une mathématique, mais une mathématique plus complexe que celle utilisée communément. Il s'agit d'une mathématique totale, de la qualité et de la quantité. Il n'est donc pas question de s'enfermer dans une tradition qui, à mon avis, fausse les choses du point de vue de l'homme. Ce n'est pas par exemple à la linguistique à décider si elle doit être générative ou taxinomique, mais à la logique langagière elle-même, qui est les deux à la fois. Il faut dès lors fonder la « diérèse » à la fois sur la taxinomie et sur la générativité. Il n'y a pas moyen de traiter du langage, de l'art, de la société et du droit sans qu'à chaque fois intervienne cette diérèse de l'exclusion et de la segmentation.

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Ce que je viens de dire exige que soient réinterrogées certaines conceptions coutumières qui négligent de prendre en compte ce principe de diérèse. Ainsi, en glossologie, les questions du paradigme et du syntagme. Déjà Ferdinand de Saussure parlait d'un axe du paradigme et d'un axe du syntagme, entendant le premier comme collection d'items, et le second comme un calcul fait à partir de ces items. Dans une telle conception, on postule d'abord un corpus de données dites « sémantiques », ensuite une combinatoire de ces dernières, appelée « syntaxe ». Conception sauvage, qui bâcle la seule question décisive, à savoir : la question dont l'objet soit la rationalité, c'est-à-dire ce qui fait le principe taxinomique d'identité et de différence, et ce qui fait le principe génératif de segmentation, d'unité et de pluralité. D'une part, la différence ne doit pas être confondue avec la sélection, comme d'autre part, la supplémentarité, le principe d'unité ne doit pas être confondu avec le calcul ou la combinatoire. La combinaison permet la sélection, les principes d'unité et d'identité sont des principes liés. [275] Il est important ici de situer notre propos par rapport aux grands principes rationnels dont nous parlent les philosophes : principe d'identité, principe de causalité et principe de finalité.

Première observation : on oublie le principe d'unité, qui est pourtant le seul principe sur lequel fonctionnent les sciences de la nature, les seules jusqu'ici à revendiquer ce caractère scientifique, or le principe rationnel, nous venons de le voir, c'est le principe d'identité et d'unité. Indépendamment de cette immanence ou de cette réciprocité dont nous parlions, vous avez à tenir compte, non plus au nom du principe de l'immanence, mais au nom de celui de la diérèse, à la fois de l'identité et de l'unité. J'insiste un peu là-dessus parce qu'au fond, c'est là quelque chose de fondamental dans une théorie de la rationalité. En sciences humaines, quelle que soit l'approche choisie, expliquer l'homme, ce n'est pas se contenter de faire l'inventaire des occasions de manifestation ou des occasions de dysfonctionnement, c'est aussi essayer de le reconstruire en deçà. À travers notre modèle, nous essayons de rendre compte de ces principes fondateurs, c'est-à-dire du fait qu'il est possible de construire pour les sciences de l'homme un modèle étiologiquement convaincant, c'est-à-dire un modèle enfin explicatif.

Ce sur quoi je voudrais insister maintenant, c'est précisément sur l'identité du raisonnement à travers les modalités que déjà nous impose l'animalité.

Ainsi, pourquoi quatre plans ? Essentiellement, et cela d'un point de vue neurologique, parce que, lorsqu'il y a atteinte lésionnelle, cela se casse en quatre : agnosie, apraxie, asomatie et aboulie ; cela n'est rien de nouveau. La seule chose que j'ajoute, c'est que le cortex de l'homme a ceci de particulier — et qui le fait différent du chimpanzé — qu'il lui permet d'accéder à la rationalité. Et il s'agit bel et bien de la même rationalité, quels que soient les

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

plans au niveau desquels elle se manifeste, quelle que soit la modalité sous laquelle les dysfonctionnements neurologiques nous permettent d'en apercevoir les difficultés.

Il y a quelque chose là d'essentiel, qui est que le raisonnement reste absolument le même à travers les modalités distinctes que nous impose l'animalité. Cela ne veut pas dire du tout que je renonce aux plans. Au contraire, c'est cela qui nous permet justement cette déconstruction que je prône en permanence. Il faut « casser » et déconstruire. Aucune science n'est possible sans déconstruction. Bien sûr, cette opération est plus ou moins facilement réalisable. Ainsi, quand il s'agit de l'eau, vous pouvez toujours faire des expériences et séparer l'hydrogène de l'oxygène. Mais quand il s'agit de l'homme, il n'est pas question de le casser « pour voir ». Alors, on attend que cela se casse tout seul. Et précisément, c'est selon les quatre plans que les cassures se produisent.

Or encore une fois, quel que soit le plan, la rationalité reste la même dans son fonctionnement. C'est pour cela que, quand je parle de raisonnement, j'en parle du point de vue logique sur le plan I, mais également du point de vue technique sur le plan II, sans qu'il y ait pour autant de raisonnement au [276] sens traditionnel du terme. Quand on parle de raisonnement, on se figure qu'il s'agit d'une dialectique représentative, et on a l'impression qu'un ouvrier, un bon artisan ou un artiste sont obligatoirement obligés de « penser » ce qu'ils font. Non. Bien sûr : la pensée est le propre de l'homme, mais pas plus que le travail, l'histoire ou la liberté. Tout cela est également rationnel. Pour devenir humain, cela ne doit pas nécessairement passer par la représentation, c'est-à-dire finalement par la conscience.

L'homme est rationnel sur chacun des quatre plans, ce qui lui permet de ne jamais perdre la raison d'un seul coup. On peut avoir des pannes sur tel ou tel plan, sans en avoir sur d'autres. Et du même coup, une panne sur un des plans peut être masquée par les autres plans. C'est ce qui fait, par exemple, que psychiatriquement un pervers, un psychotique peut présenter des retombées névrotiques, et inversement un névrosé peut présenter des retombées psychotiques. Il faut se méfier de ces retombées, de ces compensations qui viennent masquer le phénomène et qui peuvent nous tromper cliniquement dans l'observation du cas, mais qui sont aussi l'expression du fait que finalement on n'accepte jamais d'être infirme ! C'est comme quand vous boitez. Une de vos jambes dysfonctionne, et vous vous arrangez avec l'autre pour compenser. C'est en ce sens que nous parlons, dans la collection que nous inaugurons chez l'éditeur De Boeck, de « raisonnances », c'est-à-dire des différentes façons de raisonner, à savoir que la faculté humaine rationnelle est à envisager quatre fois.

Tout ceci nous permet d'ajouter à l'idée que nous nous faisons de l'humain un troisième principe : outre les principes de l'immanence et de la

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

dièrèse, le principe de l'analogie. Quel que soit le plan sur lequel se manifeste le dysfonctionnement rationnel, il n'y a pas de raison d'admettre que l'univers fasse des miracles. Si vous utilisez un modèle et que vous voulez qu'il soit scientifique, il faut que ce soit à partir du modèle que vous réalisiez les hypothèses qui vous permettraient ou non la vérification. Autrement dit, il ne s'agit pas de dire : « je suis clinicien, j'ai une expérience clinique de 40 ans, voilà un beau cas, qu'est-ce que j'en fais ? ». La compréhension que vous aurez du cas sera très probablement fonction du regard que vous aurez porté sur lui. Il n'y a pas d'objectivité empirique. L'objectivité est le résultat de la construction du système. Cela ne veut pas dire que le système vaille en soi ; le système, c'est comme un panier, et le meilleur panier, c'est celui qui vous épargne des voyages pour ramener des pommes. Le modèle doit être le plus simple possible, et finalement les questions doivent venir du fonctionnement du modèle, plus que de la richesse de l'observation.

Le principe d'analogie vous fait comprendre que, quel que soit le plan sur lequel vous vous situez, vous aurez à tenir compte, sous le nom de loi, de choses qui se manifestent de manière différente, mais qui du point de vue rationnel fonctionnent de la même façon.

Au plan I, le raisonnement se réfère à ce qu'on appelle le *logos* « langage » ou « mot », en grec. Autrement dit : au plan du signe langagier, le [277] fonctionnement rationnel est dit être un fonctionnement logique. Et c'est cela qui fonde ce qu'on appelle communément la causalité. Par conséquent, il est inutile de se pencher sur l'univers en essayant d'en trouver la source. C'est parce que nous parlons l'univers, parce que nous le « causons », qu'il est déterminé. Il y a bel et bien un rapport entre « causalité » et le fait de « causer ». Le déterminisme est une fonction langagière et de conceptualisation. Du point de vue du *logos*, le principe rationnel est le principe logique de causalité, qui fonde le déterminisme. Il ne s'agit pas de croire ou non, au déterminisme, car l'homme ne comprend que par là. Et quand cela résiste un peu, on dit : « C'est le hasard », c'est-à-dire que l'on n'a pas pu aller jusqu'au bout de la nécessité.

Mais il n'y a aucune raison de s'en tenir là. Si la rationalité passe par les quatre plans, il s'agit de l'envisager sous quatre aspects, sans que cela ne modifie en rien l'analogie de ses principes. Ainsi, au second plan : qu'est la rationalité au plan de l'art ? Elle est ce que nous appelons le *tropos*, c'est-à-dire le « tour de main ». Le *tropos* est à l'activité animale, ce que le *logos* est à la représentation animale. Le *tropos*, c'est ce qui fait que la main de l'homme n'est pas une patte.

Malheureusement, on admet de façon générale, en référence à la théorie de l'évolution, une conception historicisante de l'homme où l'on insiste sur un avant et un après. Tout aurait commencé avec la patte qui, par « libération » des membres antérieurs, aurait donné la main, c'est-à-dire

l'accès au travail. Mais l'épanouissement ultime de l'homme n'aurait eu lieu qu'avec l'accès à la pensée. Ce qui signifie qu'au terme de cette genèse on se retrouve avec une main qui est encore une « patte » ! Notons que cette explication évolutive participe d'une conception qui dévalorise l'outil au bénéfice du signe, et qui par exemple donne lieu à des considérations telles que : le travail, c'est fait pour les classes inférieures, pour l'enseignement court...

Quoi qu'il en soit, la conception évolutive n'est ni plus ni moins que le triomphe du signe sur l'outil. Tout au contraire, pour la théorie de la médiation, l'outil vaut le signe et le travail est aussi rationnel que la pensée. Le travail est l'équivalent de la pensée du plan I. Et le *tropos* est tout autant une nécessité sur son plan que le logos l'est sur le sien. Cela veut dire que la main de l'homme n'est pas une patte, et qu'à la différence de la gestualité animale, le geste de l'homme émerge à l'outil, c'est-à-dire au loisir. La praxie animale n'est pas dépourvue d'efficacité, mais celle de l'homme, parce qu'elle émerge à l'outil, rend notre geste d'autant plus efficace et sûr. C'est le principe tropique — et non plus logique — ou, plus exactement, technique, c'est-à-dire le principe de sécurité, et non plus de causalité. Et cette émergence, qu'il s'agisse d'outil ou de signe, n'est pas une affaire d'évolution, de silex ou de parole plus ou moins primitive, mais d'émergence à un principe de rationalité. L'homme n'a jamais ni plus ni moins parlé ni plus ni moins outillé : il a parlé et outillé dès le départ. Il en va de même de l'enfant, qui dispose de la totalité logique du langage dès l'instant où « papa » n'est pas « toto », c'est-à-dire dès l'instant où il a la maîtrise du principe logique de différenciation. [278] Le principe de sécurité est aussi important que le principe de causalité. Celui-ci est déterministe parce que logique, celui-là tient au *tropos* et est techniquement ce que l'on appelle stochastique ; *stochazomai* en grec signifie « probabiliser ». Le geste humanisé est un geste sûr : même nos ancêtres de la préhistoire avaient l'impression de transformer l'univers et d'en avoir la maîtrise outillée. L'outil, quel que soit son profil historique, permet de tout faire, de même que le signe langagier, quel que soit son visage particulier, permet de tout dire.

J'en arrive au plan III, le plan du *nomos*, de ce que l'on appelle généralement la loi. Nous avons cette fois le principe de légalité. Ce principe de légalité est ce que Ferdinand de Saussure avait remarqué quand il disait : « La langue est arbitraire. » Le principe de légalité ou d'arbitrarité, c'est exactement la même chose. Il n'y a pas de différence rationnelle entre arbitrarité, la causalité et la sécurité, car c'est toujours de la même nécessité qu'il s'agit. Mais cette fois d'une nécessité dont l'homme est lui-même le fondateur. Nécessité non plus déterministe (I) ni stochastique (II), mais proprement statistique (plan III).

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Contractuellement, nous participons à des habitudes ou des décisions que la singularité de la personne nous oblige légalement à fonder. C'est par la dialectique qui fonde la personne, dialectique du singulier et de l'universel, que l'homme analyse son appartenance à l'espèce. En tant que personne, l'homme ne cesse de courir après la singularité, tout en créant ainsi le problème dialectique de la communication, qui consiste à sauter les fossés qu'il a lui-même creusés. Du même coup, c'est parce qu'il tend au singulier qu'il tend à l'universel. Ainsi, à l'opposition naturelle de l'individuel et du collectif, la théorie de la médiation substitue la contradiction dialectique du singulier et de l'universel, qui condamne nos communautés à l'arbitrarité totale. L'espèce n'est pas arbitraire, mais nécessité biologique. Les communautés humaines, par contre, parce qu'elles sont le fruit de notre analyse, ne cessent précisément de témoigner à la fois de nos singularités et de nos efforts désespérés pour être universels. C'est ce qui fonde l'arbitrarité comme nécessité, mais nécessité statistique.

Quand je parle de statistique, ce n'est pas en un quelconque sens restrictif, qu'il s'agisse de pourcentages ou de calculs. Il s'agit ici non seulement de faire des calculs, mais surtout sociologiquement de définir les données pour prendre en compte, du point de vue humain, non plus seulement le déterminisme — c'est-à-dire la causalité — ni seulement la stochastique — c'est-à-dire la sécurité —, mais la statistique — c'est-à-dire arbitrarité légale.

Et j'en arrive enfin à la dernière forme du raisonnement : non plus le logos, le tropos ou le nomos, mais ce que j'appelle la *dikè* qui est le fondement même du droit. Qu'il s'agisse de langage, d'art, de société ou de droit, dans les quatre cas nous avons un même principe de rationalité, qui a pris jusqu'ici les formes de la causalité, de la sécurité et de la légalité, et qui prend maintenant l'aspect de ce que j'appelle la légitimité. [279] La légitimité, c'est ce qui fonde non plus la pensée, non plus le travail ni l'histoire, mais précisément le droit, c'est-à-dire la liberté. De même que l'arbitrarité de la loi fait partie de la nécessité humaine, la légitimité — dans la mesure où elle fonde la liberté, où elle nous pose à part des êtres animaux auxquels nous ne cessons cependant de ressembler — est précisément ce qui nous fait accéder à une autre nécessité, mais cette fois par contrôle de notre propre désir, et non plus par soumission à une loi ou à un surmoi.

Cela ne veut pas dire que j'évacue le surmoi. Au contraire, si l'enfant est éduicable et non pas seulement dressable, c'est précisément parce que l'éducateur trouve en lui un complice. L'enfant, même s'il est contraint, participe à l'éducation dans la mesure où, ayant émergé à la norme, il peut se soumettre au surmoi, à la loi. Mais ce n'est pas cette coercition extérieure qui le rend libre, mais exclusivement cela qui rend légitime son désir, et qui est l'accès au contrôle du désir. Cette liberté est elle aussi une nécessité, cette fois fondatrice d'un univers de projets. Par elle, l'homme émerge, non plus au

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

déterminisme, à la stochastique ou à la statistique, mais à l'ordre réglementaire ; je reprends ce terme à Montesquieu.

C'est pourquoi aussi il convient de distinguer la loi (plan III) de la règle (plan IV), car la personne n'est pas la norme. Encore faut-il préciser que « distinguer » veut dire que c'est pathologiquement dissociable, ce qui n'empêche aucunement que les raisons distinctes interfèrent. Dans le « comportement », qu'il soit pathologique ou « normal », tout interfère et tout fonctionne simultanément. Donc, la loi ressortit à l'ordre de la personne, et la règle ressortit à l'ordre de la norme. C'est cela qui fonde la légitimité.

Or lorsque communément on parle de « loi », on a tendance à n'y voir que la loi au sens naturaliste du terme. Il y a alors prégnance de ce qu'on a appelé le syllogisme, c'est-à-dire la combinatoire des mots, or celle-ci est certes constitutive de la pensée, mais non de la raison humaine, qui n'est pas réductible à la seule pensée. La raison implique et la pensée, et l'art, et la société, et le droit, c'est-à-dire non seulement la causalité déterministe, mais également la sécurité stochastique, la légalité statistique et la légitimité réglementaire. La liberté, par exemple, est tout aussi nécessitante que l'ordre naturel déterministe auquel le monde accède par le simple fait que l'homme s'efforce de le « causer » et de l'expliquer. En d'autres mots : le plan langagier n'est ni plus rationnel ni plus important que les autres, et il est temps de rompre avec le glossocentrisme ambiant qui tend à le privilégier. Le raisonnement dit « hypothético-déductif » — c'est-à-dire alimenté non par l'observation, mais par le fonctionnement intrinsèque du modèle — doit être tenu, si l'on ose dire, quatre fois. En outre, c'est la science qui, traitant de la nature, introduit la rationalité. Et lorsqu'elle traite de l'homme, la rationalité est déjà aussi dans l'objet. Ainsi, les sciences humaines sont rationnelles deux fois : rationalité au carré.

On voit dès lors à quel point de confusion on en est lorsque, avec le même terme de « loi », on parle de la loi de la chute des corps, de la pesanteur ou [280] d'Ohm, de la loi Lang, de la loi des échanges, échanges de biens, de mots ou de femmes, etc., etc. On emploie le même terme, on croit qu'il est clair et qu'en se rapprochant de la mathématique on arrive à davantage « scientifier » l'univers. Les échanges dont parlent les économistes ne sont pas qu'une affaire de calculs, mais proprement une réalité sociologique, au même titre que par exemple la réalité de la traduction, dont le principe explicatif n'est pas le langage (qui n'est que le contenu échangé), mais bel et bien la rationalité légale de la personne sociale.

De même aussi a-t-on opposé à la « logique » qui se ramenait au syllogisme, c'est-à-dire à l'explication logique en termes de causalité déterministe, la « finalité », concept censé reprendre tout le reste dont je vous ai parlé : sécurité, légalité et légitimité. Dans cette conception, la causalité ne faisait guère problème : elle est ce qui rend compte de l'univers naturel, ce qui

le clarifie, même si c'est anthropomorphique. Mais le concept de finalité n'est pas clair du tout, or c'est celui qui devient fondamental dans les sciences de l'homme. À condition de le décortiquer et d'y distinguer ce qui doit l'être. C'est précisément à cela que sert notre modèle : la « finalité » n'est pas une, mais il convient d'y séparer la sécurité, la légalité et la légitimité.

On ne peut plus opposer, comme on le faisait autrefois, le déterminisme et la liberté. Si j'ai raison de comprendre la liberté comme ce qui fait l'homme par cette réglementation de son propre désir qui le fait accéder à un autre plaisir, alors il en découle qu'elle est une forme de nécessité comme le déterminisme et dont l'homme est l'auteur, mais qu'elle n'est pas située ni ne se manifeste de la même manière.

2. L'INTERFÉRENCE DES PLANS

Le principe d'analogie pourrait s'appeler principe d'homologie, car il s'agit, non pas simplement de passer d'un plan à un autre, mais de faire apparaître le fait que, quel que soit le plan concerné, c'est à chaque fois de la même rationalité qu'il s'agit. Mais le terme d'analogie se justifie néanmoins. Il est à entendre au sens de Platon, dans la mesure où justement il ne s'agit pas de déductivité, mais de transposition : quel que soit le plan envisagé, il faut toujours penser aux autres plans. Non pas en se substituant aux compétences des autres, mais en ayant à chaque fois une notion suffisante des autres plans : quelle que soit la spécialité, quelle que soit la proposition que l'on est amené à faire, il faut absolument que cela se retrouve sur les autres plans. Il n'y a pas de miracle ni dans l'univers ni dans la transposition. Mais cela explique aussi que, passant à un autre plan — passant par exemple, comme nous l'avons fait, de la neurologie à la psychiatrie, de la question langagière et des aphasies à celles de la personne et de la norme, des psychoses, névroses et psychopathies —, les difficultés rencontrées dans la construction de ces nouveaux modèles peuvent remettre en cause les principes antérieurement élaborés et obliger à y revenir et même à les revoir. [281] C'est donc de l'interférence des plans que je voudrais vous parler maintenant.

On l'a vu, le concept de loi est des plus ambigus. La déconstruction et l'analogie des plans nous ont permis de distinguer en une même nécessité : le logos, le tropos, le nomos et la dikè. Il va s'agir à présent de réfléchir au « jeu de lois », c'est-à-dire de penser des lois plurielles.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'analyse n'est pas qu'une opération intellectuelle, et que l'ordre du monde n'est pas une pure affaire de causalité. Tout homme, parce qu'il est rationnel, analyse ; qu'il s'agisse de sa représentation, de son activité, de son existence ou de son désir. Le signe, l'outil, la personne, la norme sont des modalités d'une seule et même analyse. L'analyse ne commence pas avec la science ou la « théorisation » scientifique ; l'analyse, par exemple, de l'outil ou du travail ne survient pas au

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

moment où les intellectuels commencent à s'interroger sur le travail des autres. C'est le travail lui-même qui est une analyse, à la différence de l'activité animale. L'objet humain de toute science humaine est déjà analyse. De sorte que faire de l'ergologie — la science du travail —, c'est faire l'analyse d'une analyse.

Il en va de même pour la sociologie. Marx disait : « Ce n'est pas l'historien qui fait l'histoire », car l'histoire est une praxis, c'est-à-dire qu'elle est dans l'homme, qui est lui-même histoire. Et s'il ajoutait que le sens de l'histoire est dans le prolétariat, ce qui doit nous intéresser, c'est qu'en disant cela, il faisait éclater les structures auxquelles on s'était habitué et réintroduisait la révolution, c'est-à-dire la seule chose qui soit humaine dans l'histoire. En effet, ce que l'homme apporte dans l'existence, c'est, par la dialectique ethnico-politique, le conflit qui fait l'histoire. La stabilité n'est jamais que provisoire. L'histoire est constitutive de la condition humaine. Elle est une praxis, et elle est fondamentalement révolution, chambardement permanent. Ce n'est pas l'historien qui fait la dialectique ethnico-politique qu'est l'histoire, mais l'homme en tant que personne sociale. L'historien ne fait que formuler une analyse que font spontanément les communautés humaines. Autrement dit, l'histoire est une manière d'analyser au même titre que le travail et la pensée. Et encore une fois : ce n'est pas la pensée de l'histoire ni la pensée du travail ni celle de la liberté, qui font que cela ressortit à la rationalité humaine. Le fait de penser la rationalité n'y change rien, si ce n'est qu'il la double.

Et le fait qu'il ne soit question que d'« anthropologie » et de « connaissance » de l'homme risque de faire perdurer le privilège logocentrique, c'est-à-dire la logique et la pensée. L'éducation est imparfaite si elle n'est qu'« intellectuelle ». Si on veut former l'homme, c'est tout à la fois qu'il faut former. Il ne s'agit pas de se limiter à le faire « penser » ; ou alors on ne forme que des bavards. Il s'agit de développer la totalité de ses possibilités d'analyse : penser, travailler, vivre d'une manière humaine et historique, dominer son propre désir.

Quant à l'anthropologie elle-même, elle est ce qui se substitue au vieux terme de « psychologie ». Les psychologues ont été les premiers à se détacher d'une perspective trop philosophique de la psyché, et ils ont commencé par [282] expérimenter. Ils ont été les premiers à oser réaliser une approche de l'homme différente de celle qui était autorisée depuis la Renaissance, où seule la nature était soumise à la science, non l'homme. Première approche scientifique de l'homme, qui néanmoins, se faisant de la science une idée naturaliste, avait tendance à le naturaliser, alors que la perspective actuelle tend à mon avis au contraire : à restaurer l'originalité de l'humain, et même à contester le bien fondé de l'anthropomorphisme fondateur des sciences de la nature.

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Cela veut dire aussi que si nous arrivons à vraiment inaugurer des sciences de l'homme, cela ne sera pas sans conséquences pour les sciences de la nature elles-mêmes. Il va même falloir opérer une redistribution infiniment plus générale du savoir. Avec l'anthropologie clinique ou psychologie, l'abord de l'homme doit se faire par les quatre biais de ce que j'appelle le « neuro-tunnel » : glossologie, ergologie, sociologie, et axiologie. Et je proposerai — dans l'esprit d'ailleurs de Freud — que dans une biologie nouvelle il y ait deux catégories : d'une part, une physiologie, qui fonde un abord vétérinaire de l'homme, et d'autre part, une (ou la) psychologie, qui couvre les aptitudes proprement humaines (ce qui exclut qu'il y ait une psychologie animale) et qui comprend les quatre chapitres déjà maintes fois énumérés de la glossologie, de l'ergologie, de la sociologie et de l'axiologie ; aucun de ces chapitres n'étant supérieur à un autre, ce qui signifie simplement que l'on ne peut pas parler de tout à la fois.

Mais il est possible de compliquer encore un peu les choses. Nous le savons, parler d'anthropologie, c'est parler de la science de l'humain. Mais comme l'humain lui-même est rationalité, c'est le simplifier que de tout ramener à la « logie ». D'ailleurs, quand je parle de science du travail (ergologie), de science de la société (sociologie), de science du droit (axiologie), j'ajoute la glossologie, qui n'est au fond rien d'autre que la science de la science.

Faire de la glossologie, c'est faire la scientificité de ce qui nous donne le moyen de fabriquer de la science, à savoir : le logos, le signe, le langage. Si nous pouvons faire la science de l'outil, de la personne et de la norme, rien ne nous empêche de faire aussi la science de cela même qui nous donne la capacité de science, et qui est le langage. C'est la glossologie, où la faculté de langage se trouve être appliquée à elle-même. La glossologie n'est plus la linguistique. D'abord, parce qu'elle prend en compte la redondance qui la constitue, et qui est que le langage s'y prend lui-même pour objet. Ensuite, parce qu'elle a sa vérification clinique dans les aphasies. Enfin, parce que, déconstruisant son objet, elle se donne les moyens de ne pas confondre ce qui fait le langage « langage » (à savoir : sa logique grammatico-rhétorique) avec ce qui le fait ou écriture ou langue ou discours. La déconstruction impose d'imputer le fait d'écriture à l'art et à l'ergologie, le fait de langue à l'histoire et à la sociologie, le fait de discours à la norme et à l'axiologie.

Il en est du langage comme de l'eau qui ne devient chimique qu'à partir de H₂O. De même a-t-il fallu « casser » le langage pour qu'on puisse se rendre compte qu'on ne pouvait pas tout étudier à la fois ni parler la bouche [283] pleine. Ainsi, la glossologie ramène le langage à ce qu'il est lui-même : dialectique grammatico-rhétorique, fondatrice de la logique qui lui permet d'acculturer la représentation.

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Et si j'ai raison de dire que l'homme est rationnel non seulement sous l'aspect du logos au plan I, du *tropos* au plan II, du *nomos* au plan III et de la *dikè* au plan IV, à ce moment-là, il n'y a aucune raison de ne parler que d'anthropo-*logie*. On doit pouvoir parler aussi d'anthropo-*tropie*, d'anthropo-*nomie*, et d'anthropo-*dicée*.

Prenons l'anthropotropie. Si l'homme peut non seulement faire la science des choses, mais s'il est capable aussi d'appareiller, il peut alors tout appareiller ou « tropiser », pas seulement la nature, mais également l'homme qu'il est. L'homme tropise la nature par exemple par l'agriculture, qui est essentiellement une modification des équilibres naturels. L'homme se tropise lui-même ou ce qu'il est naturellement en se donnant un visage qu'il n'aurait pas spontanément. Ce qui se manifeste par exemple dans ce que j'appelle la déictique. Par l'écriture, plus récemment l'informatique, l'homme tropise son langage ; de même qu'il tropise par la chaussure sa marche et par la voiture sa capacité naturelle de déplacement. Il tropise son être-au-monde par ce que j'appelle la schématique, c'est-à-dire aussi bien l'habit que l'habitat. Nous nous fabriquons par là une peau de culture et un environnement de culture. Le vêtement suppose toujours du chiffon perdu, il n'est pas la peau. De même l'habitat n'est pas une niche de chien, et tout habitat suppose de l'espace perdu ou, plus exactement, l'espace social n'est pas l'espace naturel, de même que le vêtement n'est ni la peau ni une housse.

L'anthropotropie nous permet donc d'appareiller l'homme que nous sommes. On peut même faire un pas de plus et, au plan II, parler d'ergotropie. Si l'anthropologie nous permet de faire la science des facultés humaines, y compris la faculté de « logie » elle-même (glosso-logie), l'anthropotropie nous permet d'appareiller non seulement la nature et l'homme lui-même, mais également, en l'homme, le travailleur qu'il est. C'est ce que j'appelle l'industrie. L'industrie produit de l'appareillage. Elle est, dans la dialectique de l'outil, le moment performantiel de notre activité acculturée, par opposition au moment instantiel, que j'appelle « technique ». L'industrie ergo-tropique dont il est question ici est très proche de l'industrie de la « société industrielle ». Elle est le fait que l'homme agit sur ses instruments et ses outils pour les perfectionner. Ce que l'ergotropie prend pour trajet de notre activité technique, ce n'est ni la nature ni nous-mêmes, mais notre outillage lui-même, dont nous disposons pour appareiller la nature et nous-mêmes. Agir sur l'outillage, c'est exactement comme, pour la glossologie, penser le signe. La glossologie pense le signe, l'industrie tropise l'outil.

Au plan III, nous aurons l'anthroponomie. [284] La dialectique ethno-politique nous sépare autant qu'elle nous rapproche : nous ne cessons de contracter, de négocier, de composer. Cliniquement, un trouble psychotique de la personne se manifeste dans le fait qu'on ne peut plus composer — au

sens strict du terme — : il y a délire, incapacité de récit. Cela oblige à poser la question du récit, et plus précisément la question de savoir si le récit a quelque chose à voir avec le texte. La clinique ici montre que récit et texte sont indifférents parce que distincts. L'aphasique, fût-il du type stéréotypé de Broca, fait un récit correct, alors que ce n'est jamais le cas d'un délirant. Pourquoi ? Parce que le texte, en tant qu'ensemble fini de mots, ressortit à la logique langagière, alors que le récit a à voir avec la composition. Et c'est parce nous sommes historiens — l'histoire étant récapitulation du temps et de l'espace — que nous sommes à même de faire de nos textes et de nos messages de la dissertation, que nous pouvons partager dans le dialogue.

Ce qui est capital dans la dissertation, c'est qu'il y a un ordre qui préside, qu'il y a un plan. Et c'est précisément ce plan qui n'existe plus dans le délire. Cliniquement, on a pu mettre en évidence que le glosso-maniaque reste capable d'une parfaite logique langagière, mais qu'il a une langue un peu bizarre, dans la mesure précisément où elle n'est que la sienne et qu'il pousse la singularité à un point tel qu'il est le seul à se comprendre.

Ici de même, l'homme est capable d'anthroponomiser la totalité de ses appartenances, capable d'analyser non seulement son appartenance à l'espèce et de pratiquer cette légalité qui témoigne de l'arbitraire des communautés qu'il fabrique, mais également chacun des autres plans, y compris le plan anthroponomique lui-même. Ainsi, de même que nous avons la glossologie et l'ergotropie, nous avons à présent la socionomie. La socionomie renvoie au fait que la société ne vit pas seulement de contrats, mais qu'elle crée aussi la possibilité de les faire. C'est l'activité constituante : l'assemblée constituante n'est pas une assemblée comme une autre, elle ne fait pas des lois qui visent la solution de difficultés dans tel ou tel domaine, mais c'est une assemblée qui prend des décisions sur elle-même, qui, au fond, travaille à sa propre constitution.

Au plan IV, enfin, nous parlerons d'axio-dicée, c'est-à-dire essentiellement : une critique des valeurs, de la norme. La critique — pas seulement critique intellectuelle ou verbalisable, mais réaction — peut s'appliquer non seulement au reste du monde et à l'homme lui-même, dans ses messages, ses ouvrages ou ses usages, mais aussi à la critique elle-même, à la réaction elle-même devant ce qu'on se donne comme valeurs ou devant la liberté à laquelle plus ou moins on accède.

Comme on le voit, la rationalité de l'homme déborde la pensée, déborde le langage et le signe. Elle emporte à travers les quatre plans tout ce qui distingue l'homme de l'animal : le *logos*, le *tropos*, le *nomos* et la *dikè*. Cela signifie d'une part qu'il y a l'anthropologie — science humaine, qui est encore à faire —, mais aussi, d'autre part, que les mutations et les transformations ne portent pas seulement sur le seul savoir, mais également sur le *tropos*, sur le *nomos*, et sur la [285] *dikè*. Il s'agit d'agir sur bien autre

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

chose encore que la seule anthropologie, et notamment : sur l'anthropotropie, sur l'anthroponomie et sur l'anthropodicée.

Je voudrais conclure ce chapitre par une réflexion sur ce que j'appelle la visée endocentrique. S'agissant d'une visée performantielle, nous retrouvons l'endocentrisme sur chacun des plans : visée poétique au plan I, visée plastique au plan II, visée chorale au plan III et visée héroïque au plan IV. La visée endocentrique est par définition indépendante des plans, et elle est fondée dans la seule auto-structuration de la performance : soit le message se prend lui-même pour objet, l'ouvrage se prend lui-même pour trajet, l'usage se prend lui-même pour sujet ou le suffrage se prend lui-même pour projet. C'est cette auto-structuration de la visée endocentrique qui donne l'impression de quelque chose qui transcende l'ensemble de l'humain et qui frise ce que Kant recherchait en parlant de « raison pure ».

Mais il y a surtout autre chose qui me gêne, à savoir le glossocentrisme qui trop souvent s'insinue dans l'esthétique. Beaucoup de gens s'imaginent que l'art ou l'esthétique, doit passer par l'idée que l'on s'en fait, par la verbalisation et la conscience, alors que neurologiquement l'homme n'est pas que conscience, mais également conduite, condition et comportement. L'homme est ces quatre plans, qui sont acculturés, séparément, mais homologiquement, comme langage, art, société et droit. On a par conséquent tout intérêt à rompre avec le suffixe « -logie » de l'anthropo-logie des sciences humaines, qui contribue à privilégier la représentation et la pensée. De même, les « esthéticiens » auraient intérêt à changer de terme, qui est trop perceptuel (*l'aisthèsis* grecque désigne la « sensation »), et qui par là fausse le raisonnement dans la mesure où l'on a tendance à croire que le meilleur artiste est celui qui pense le plus son art.

Vous voyez donc que finalement par cette visée endocentrique nous sommes ramenés au vrai problème que pose la théorie de la médiation. C'est, entre autres, le problème déjà posé par Kant de l'opposition entre raison pratique et raison pure.

DE L'UTOPIE

Je placerai ce chapitre sous le signe de Montesquieu. En effet, ce dont il s'agit dans la théorie de la médiation, c'est d'une transformation complète de l'esprit, comparable à celle qui a présidé à la Révolution française et qui au fond ne faisait que parachever la Renaissance. Nous contribuons, nous aussi, en toute modestie, à démolir le monde qui s'achève, et à vous aider à en construire un autre. C'est pour cela que je prends le modèle de Montesquieu, pour vous dire que ce que nous faisons, c'est un peu ce qu'il avait déjà essayé à son époque.

Il est néanmoins évident qu'il nous faut maintenant construire autre chose, car, parler de « Loi » comme on en parle habituellement, c'est entretenir une confusion terrible sur un concept ambigu qui ramenait l'ensemble de la rationalité à trois principes : le principe d'identité, le principe de causalité, et le principe de finalité.

Je vous ai déjà montré qu'isoler l'identité de l'unité, c'était entériner philosophiquement l'existence d'un univers qui échappait aux sciences de la nature, lesquelles s'étaient emparées de la quantité, donc de l'unité. Les philosophes ne parlaient jamais de l'unité, dont ils auraient dû s'occuper pourtant aussi : ils ne parlaient que de l'identité, or parler de l'une sans l'autre, c'était absolument contraire à ce principe de diérèse qui nous condamne rationnellement à définir le monde à la fois en le classant et en le dénombrant, c'est-à-dire par la taxinomie et la générativité.

Nous avons d'autre part montré que le principe de causalité se ramène à la logique ou au syllogisme tout simplement, parce que, au fond, il préside à la science, qui est la manière dont nous disposons pour nécessiter un univers indifférent et qui n'est, quoi qu'en dise Jacques Monod, ni hasard ni nécessité. La nécessité, c'est notre influence dans le monde ; le hasard, c'est ce qui nous résiste. Certes, nous ne cessons de le réduire, mais quand on le chasse par la porte, il revient par la fenêtre ! C'est dire que finalement, dialectiquement, nous vivons toujours ce procès du hasard et de la nécessité. Seulement, il ne faut pas réduire la nécessité à la causalité : ce serait privilégier le langage, donc le verbe.

Si c'est l'homme qui est, au fond, responsable dans le monde de cette nécessité causale qu'on appelle le déterminisme, il est aussi — par la stochastique, par la statistique et par le règlement — auteur d'autres nécessités qui ne s'opposent pas à la première, mais qui ont en commun de [288] n'être pas exploitées par les sciences de la nature, et qui, par

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

conséquent, ont été abandonnées aux philosophes, qui n'ont cessé d'alimenter leurs thèses et leurs dissertations sous le nom de principe de finalité. Nous récupérons le principe de finalité et nous essayons de lui donner, non pas un sens, mais plusieurs. Il était absolument impossible de le comprendre si on ne commençait pas par le déconstruire entre le principe de sécurité, qui engendre non pas le déterminisme, mais la stochastique, le principe de légalité — avec toute l'arbitrarité que cela suppose et qui engendre le principe statistique, fondateur du social — et le principe de légitimité qui par le règlement nous donne accès à cet autre mode de nécessité intégralement humaine, qui est au fond la résolution, et la source même du gouvernement.

C'est par conséquent d'une autre conception de la loi qu'il s'agit, conception qui n'est ni plus ni moins scientifique, mais qui déconstruit le concept au point de faire apparaître, précisément, dans l'ensemble de l'univers, la responsabilité — j'allais dire quasi intégrale — de l'homme. S'il y a nécessité, c'est à nous qu'elle tient dans l'univers. En conséquence, ce n'est pas la peine de se demander : « Que pourrait bien être l'univers sans moi » ? Rien ! L'univers n'est qu'un pôle de notre dialectique comme nous le sommes nous-mêmes. Ce qui nous est difficile à saisir, c'est cette contradiction dialectique qui fait que nous serons toujours, de ce point de vue aussi philosophiquement, « le cul entre deux chaises » ! De cette position inconfortable découle l'angoisse existentielle dont nous avons parlé ailleurs.

Dans cette leçon, je souhaiterais traiter, non pas du hasard et de la nécessité, mais de l'utopie.

Au XVI^{ème} siècle, Francis Bacon, dans son traité *De la philosophie naturelle*, avait fait un peu ce que nous essayons de faire. Il a permis précisément à ses contemporains d'accoucher de ce savoir qui a donné naissance aux sciences de la nature, rejetant le reste dans la philosophie ou la théologie.

Or, actuellement, en faisant les sciences de l'homme, nous essayons de transformer l'esprit et de la philosophie et de la théologie, et en même temps de créer un rival à ces sciences de la nature qui étaient si fortes de leurs certitudes. Du même coup, à la surnature, si tant est qu'il en reste, nous opposons, non pas seulement la nature, mais la culture. L'univers que nous aurons à créer n'est pas celui des sciences de la nature, mais celui des sciences de la culture. Toutes les sciences, y compris celles qui se croient exactes, seront affectées par ce projet. Mais pourquoi l'utopie ? Vous vous rappellerez qu'en même temps que Bacon, Sir Thomas More a rédigé, non pas un traité de philosophie naturelle, mais son *De Utopia. De l'utopie*, c'est-à-dire de cet endroit sans précision vers lequel nous courons... Autrement dit, l'auteur a essayé, non pas comme Bacon d'établir les principes du raisonnement nouveau, mais au contraire, de faire un immense [289] projet du monde vers lequel nous allions. Il est fort intéressant de noter que Thomas

More avait imaginé ou fait l'hypothèse de la plupart des choses auxquelles nous sommes parvenus aujourd'hui.

Aussi, dans ce dernier entretien, je voudrais le prendre pour modèle, et essayer, comme lui, de proposer autre chose. Je souhaiterais en effet qu'au niveau du savoir, au moins, vous entriez, à travers la théorie de la médiation, dans une nouvelle perspective, parfaitement utopique, qui n'a rien de dogmatique, mais se propose comme une clef qui vous permettra d'ouvrir la serrure du monde dans lequel vous êtes appelés à vivre.

C'est précisément de l'utopie que nous allons parler en deux points : « le parti pris de l'épistémologie » et le « human engineering » ou « ingénierie humaine ».

1. LE PARTI PRIS DE L'ÉPISTÉMOLOGIE

Je suis souvent accusé de mégalomanie : il m'est reproché de vouloir refaire le monde sans m'occuper de ce qui précède, de dire du mal de tout le monde, de polémiquer incessamment, etc. Mais si je polémique, ce n'est pas par goût, c'est par nécessité. J'ai en effet éprouvé, avant vous, du dégoût pour un univers de gavage, d'érudition, un univers dans lequel on a cru m'apprendre bien des choses et où je réussissais, hélas ! Mais je me suis rendu compte que réussir dans cet univers-là ne prouvait aucune forme d'intelligence. L'intelligence est ailleurs : elle ne consiste pas à se gaver de l'antérieur, mais à apprendre à réfléchir.

Ce que je propose a l'air effectivement ambitieux : changer tous les savoirs ! Je me suis rendu compte en effet que tout était à refaire, car on ne peut toucher à rien sans faire mouvoir le tout.

Pour nous, le savoir n'est pas comme un château de cartes où les disciplines se constituent et se juxtaposent les unes à côté des autres, et généralement contre les autres. Ainsi, par exemple, la psychologie était naguère incluse dans les études de philosophie. Puis, l'on vit naître « la psychologie expérimentale », avec ses laboratoires et ses mesures. Puis naquit la sociologie. Mais comme il y avait des questions « *borderline* », on inventa ensuite une discipline intermédiaire : la psychologie sociale... Le savoir se constitue donc comme un meuble dont nos disciplines seraient les tiroirs. Mais on ne peut modifier un tiroir sans modifier du même coup la totalité de l'équilibre du meuble.

Par ailleurs, aujourd'hui, les disciplines ne correspondent plus à des finalités précises : aucune ne conduit à un vrai métier, et pour vivre nous faisons autre chose que ce que nous avons appris. Ainsi donc, non seulement les disciplines sont en retard sur le monde professionnel, mais aussi, dans la mesure où elles sont mutuellement conditionnées, on ne peut en toucher une sans remettre tout le savoir en question. Dénoncer cette [290] situation n'est point de la mégalomanie, mais de l'indiscipline.

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Ce qui nous intéresse dans le présent propos n'est point la connaissance en tant que principe rationnel et logique d'organisation de l'univers, mais politiquement — car c'est bien de politique qu'il s'agit — la sociolinguistique ou l'organisation du savoir à travers les langues que sont les disciplines.

Nous appelons *doxa* cette organisation sociale du savoir dans le cadre d'une civilisation donnée. Chaque civilisation organise à sa manière les choses qu'elle enseigne ou « les disciplines ». C'est pour cela qu'apprendre une autre langue n'est pas seulement changer de mots pour dire les mêmes choses, mais changer de choses à dire. La *doxa* suppose donc une organisation du savoir à travers des disciplines, c'est-à-dire « les choses que l'on enseigne », or la société répartit ses métiers autrement que l'Université. Cette dernière essaye de temps à autre de s'ajuster au monde en inventant de nouvelles disciplines qui correspondraient aux nouveaux métiers.

L'Université a pourtant une fonction bien précise : quelle que soit son époque, elle a à former de l'homme, indépendamment des filières professionnelles. L'université ne prépare pas à un métier : les entreprises devraient se charger, en plus des investissements et des salaires, de l'organisation des apprentissages des métiers. En continuant de fonctionner en termes de disciplines, l'Université témoigne d'un conservatisme fantastique. Ce conservatisme dans le domaine du savoir, nous l'appelons idéologie, en donnant à ce terme un sens politique.

Socialement, nous distinguons trois visées politiques : une politique de droite, conservatrice, que nous appelons anallactique, une politique de gauche, progressiste, que nous appelons synallactique et enfin une politique qui privilégie l'esthétique du groupe ou la célébration festive de l'être ensemble et que nous appelons chorale. Si l'on oppose les politiques synallactique et anallactique du point de vue de l'organisation du savoir, nous appelons idéologie l'organisation conservatrice du savoir, et épistémologie l'organisation progressiste du savoir.

Les philosophes se sont emparés, à tort, du terme « épistémologie », en ont fait une discipline en plus de la logique, et chaque Université lui réserve une chaire. Mais l'épistémologie ne peut avoir de chaire ! Elle est « l'épine dans la chair », contestation permanente du savoir acquis. C'est la politique du savoir qui renverse le type d'organisation conservateur que nous appelons idéologie. La théorie de la médiation est une méthode pour entrer dans cette perspective progressiste du savoir. Elle nous propose, comme dans le pneumatisme orthodoxe, où l'esprit fait toute chose nouvelle, de faire toute chose nouvelle dans le cadre du savoir. Si l'idéologie est disciplinaire, au sens quasi carcéral, l'épistémologie est libératrice dans la mesure où elle remet en cause le principe d'organisation du savoir.

Il ne s'agit pas de vouloir tout mélanger : un peu de psychologie, un peu [291] de médecine, un peu de latin, un peu de philosophie... Cette

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

pluridiscipline est un moyen pour les conservateurs de maintenir leur système en prétendant le moderniser. Ils brouillent les cartes, mais c'est toujours du même jeu qu'il s'agit. La théorie de la médiation propose de changer et de cartes, et de jeu ! Elle prône, non pas un dosage de disciplines en fonction d'options différentes, mais l'indiscipline, c'est-à-dire une révolution au point de vue du savoir. La révolution est en effet une transformation de la société et une mutation de l'homme. Cette mutation, la théorie de la médiation propose de la vivre au niveau du savoir, et c'est précisément cela l'indiscipline que prône notre épistémologie.

Il y a un autre moyen, fréquent dans nos Universités, qui pourrait donner l'illusion d'un progrès du savoir. Il consiste à se tenir au courant, par une espèce de curiosité, de toutes les doctrines émises. Il ne s'agit pas d'opter pour une nouvelle méthode ni d'essayer de la vivre, mais de juxtaposer aux doctrines connues une de plus, comme un collectionneur qui ajoute une pièce rare sur sa cheminée. Pour une question donnée, par exemple la sexualité infantile, on se contente de ce qu'en dit Freud, Ferenczi, Lacan, Gagnepain... Certes, j'en ai aussi parlé, mais je ne voudrais pas entrer dans la liste. Ceux qui procèdent ainsi nous font croire que ce dont ils parlent existe d'une manière objective parce qu'ils juxtaposent les points de vue sur la chose... Cette juxtaposition nous fait croire qu'il existe un objet en soi avec différentes manières de le penser. Pour l'épistémologie, c'est l'habit qui fait le moine, et il n'y a pas de moine en dessous ! L'objet de notre épistémologie est précisément la manière dont l'objet est construit. Il serait naïf de penser qu'il existe une objectivité quelque part, indépendante de la manière dont l'objet est construit.

La juxtaposition des doctrines en sciences humaines donne l'illusion que l'Homme existe, que la Culture existe... Tant que l'on ne se libère pas de cette illusion, on ne fait pas œuvre de science : on ne fait que de la philosophie, et d'un très mauvais goût. Il est donc vain de confronter des doctrines sous prétexte d'objectiver quelque chose. C'est de la boulimie de savoir et non de la gastronomie, qui, elle, suppose le choix ! Le but des études n'est pas de ramasser tout ce qui est servi ou de faire le bilan de toutes les connaissances acquises et qui sont d'ailleurs presque toujours les mêmes. L'engorgement ou l'érudition est le propre des imbéciles. L'important est d'oser opter pour un point de vue.

Je ne dis pas qu'il ne faille pas s'informer : l'information est une nécessité. Mais il faut savoir choisir en raison de la conviction qui se sera développée en vous. C'est par ce choix qu'il y a l'espoir d'être vous-mêmes, de devenir ce que vous êtes, comme dirait Nietzsche, de pouvoir exister du point de vue intellectuel. Malheureusement, l'Université ne prépare pas à cela : elle ne fait que des savants !

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

L'important, j'insiste, est de choisir l'unité d'un même regard sur la variété des objets. Adopter un seul et même regard, quels que soient les objets [292] qui nous intéressent, c'est ce que la théorie de la médiation essaye de faire. Pourtant, même ce savoir-là dans lequel je vous propose d'entrer, il faut le prendre avec des pincettes ! En effet, quand on parle des sciences de l'homme ou de manière générale d'anthropologie, c'est toujours d'anthropologie qu'il s'agit, du logos, du savoir, donc de la pensée, or dans le monde qui vient, cette priorité de la pensée, du langage, du verbal auquel Lacan a donné tant d'importance, ne sera plus de mise. Non pas qu'il faille lui enlever sa valeur (sans pensée, nous ne serions pas des hommes), mais il existe d'autres façons (tropie, nomie, dicée) d'être homme et auxquelles il convient de rendre leur pleine singularité. Il n'est plus question donc, sous le nom d'anthropologie, de réduire l'humain à sa seule approche par le savoir.

Il n'y a certes de science que parce que nous sommes langage. Aussi, le seul raisonnement causal, c'est le syllogisme, or le raisonnement logique qui est à la base de la science ne change pas du seul fait de s'appliquer à l'homme. C'est pour cela que le terme de « vérification » n'est pas bien choisi, parce qu'il pourrait laisser entendre que nous voulons coller la vérité dans l'expérience. La vérité résulte toujours du frottement du langage et de l'expérience, l'un n'étant pas plus sûr que l'autre. Autrement dit, c'est de la confrontation des deux que jaillira provisoirement la vérité. La réalité n'est pas vraie non plus. La vérité est issue de la confrontation précisément du langage et de ce pôle de la réalité dans lequel nous ne finissons jamais de nous investir. Dans la mesure où il y a science, l'important ne doit pas porter sur la richesse des observations : cela ressortit à l'empirisme. Ceux qui disent : « J'en ai tellement vu... » ou les psychiatres qui évoquent de « beaux cas... » s'abusent eux-mêmes. Ce qui a de l'intérêt, ce n'est pas le cas, mais le modèle que vous exploitez pour le rendre intelligible.

La science étant syllogistique, son intérêt, c'est le logos, ce qu'on appelle précisément la forme. Autrement dit, ce qui est fondamental dans la science, c'est la mathématique inhérente à la procédure d'explication. C'est le modèle qui compte et il doit l'emporter systématiquement sur l'empirisme de l'observation. Le modèle seul est étiologique : il essaye d'expliquer par des causes les processus observables. Mais quand il s'agit de l'homme, où ce qui se donne phénoménalement à voir est en pleine contradiction avec l'instance qui nous permet de le poser, on comprend que l'explication de l'humain ne puisse se trouver au lieu de sa manifestation observable. Il nous faut au contraire élaborer, de manière hypothético-déductive, le cadre par lequel nous prétendons expliquer ce qui se donne à voir : cette explication est ce que j'appelle un modèle.

Dans les sciences humaines, ce modèle essaye de correspondre à la rationalité humaine incorporée. Dire qu'elle est incorporée ne signifie pas

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

[293] qu'elle est dans le corps, mais qu'elle est immanente, inhérente à notre objet d'étude. Les sciences de la nature, elles, sont « vierges » : il n'y a pas de rationalité dans la nature, sinon celle que nous y projetons. Faire la science de l'homme, au contraire, c'est faire la science d'un raisonneur, c'est raisonner sur de la raison, faire des lois sur des lois...

J'ai appelé autrefois cette rationalité, rationalité « incorporée ». Je préfère aujourd'hui utiliser le terme de « praxis » que Marx appliquait à l'histoire. Je partage avec Marx cette conception de l'histoire comme conflit ou comme révolution permanente, mais selon moi, cette praxis, nous l'éprouvons à chacun des plans des sciences humaines. Quelle que soit la modalité par laquelle on aborde l'humain, — par la glossologie, l'ergologie, la sociologie ou l'axiologie —, la rationalité, ce n'est point le descripteur ou l'explicateur qui la crée : elle est inhérente à l'objet que l'on essaye d'expliquer. Par conséquent, elle se retrouve deux fois : dans le mode d'explication et dans l'objet expliqué. C'est ce qui fait que bien souvent on prend le mode d'explication pour la réalité de l'objet. Nous ne pouvons éviter de penser ce que nous expliquons, mais du même coup, nous y projetons les mécanismes de notre propre pensée. La praxis par conséquent est essentielle dans le cadre des sciences humaines. Sans elle, sans hypothèses, il est inutile de croire observer des choses. Ce qui est observé peut avoir une richesse formidable, mais cette richesse est empirique et non étiologique.

Un exemple, grossi exprès, illustre ce fait que l'observation à elle seule n'est pas étiologique. Supposons par exemple que l'on observe dans le même établissement six malades souffrant en même temps de psychose et de cors aux pieds. Que peut nous apporter une pareille observation ? Qu'il existe un rapport entre psychose et cors aux pieds ? Il est donc important d'élaborer des hypothèses de recherche à partir du modèle.

Il faut exploiter le modèle à fond, en tirer le maximum, sans le compliquer inutilement. Ceux qui ont « le sens du réel » et qui à chaque observation « améliorent » leur modèle, quittent la logique et succombent à l'empirisme. La puissance d'un modèle tient à ce qu'il reste aussi simple que possible, à ce qu'il ne soit pas modifié, même quand l'on varie à l'infini les manifestations. C'est pour cela que nous pouvons comparer le modèle à un panier : le meilleur panier est celui qui vous permet de rapporter toutes les pommes à la fois, vous épargnant les voyages...

Qu'il s'agisse donc de traiter de glossologie, d'ergologie, de sociologie, d'axiologie et même de théologie, la seule manière de procéder est précisément d'élaborer un modèle — et c'est cela la théorie de la médiation — qui vous permette de vérifier les lois que vous élaborez sur les lois.

Il ne s'agira donc pas d'hypostasier des instances. Ce à quoi nous accédons, par la rationalité humaine, c'est précisément à cette distance, à cette

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

contradiction dialectique qui pose des pôles, mais qui n'en réifie aucun. Pour ma part, je ne suis ni théiste ni positiviste. Je ne peux donc pas dire « il y a la matière et le reste » ou « il y a Dieu et le reste ».

La seule réalité est cette [294] contradiction entre des instances dont nous prenons le parti de ne réifier aucune. L'on nous dira que la seule manière d'être tranquille est d'avoir un point fixe : eh bien, il nous faut en faire le deuil. Certains se résignent à ce deuil : ce sont les sceptiques. D'autres ne s'y résignent pas et cherchent par la foi, non pas un point fixe, mais à rendre hommage à l'Autre, comme dit Lacan, de leur avoir permis d'accéder à son vide.

Nous ne pouvons décrire les phénomènes humains comme si nous étions capables d'objectiver l'homme, étant donné que nous le sommes nous-mêmes. Ainsi, quand nous parlons de langage cliniquement atteint dans l'aphasie, nous ne décrivons ni ne comptons les articles ou les prépositions qui manquent. En effet, nous avons réussi à montrer que le plus Broca des aphasiques était capable de fournir les articles et les prépositions à condition que l'information passe là-dessus. Si on ne l'y contraignait pas, il ne les mettait pas, et ceux qui se contentent de relever les observations vous parlent d'agrammatisme. En réalité, l'agrammatisme n'existe pas.

Nous fabriquons et présentons au malade des tests pièges. Le piège étant fonction du modèle, nous essayons de comprendre comment le malade fonctionne à partir des pièges qu'on lui tend. En conséquence, nous ne décrivons pas sa pathologie à travers la grammaire apprise à l'école primaire, mais à travers la grammaticalité qui persiste chez lui et dont nous faisons l'hypothèse. Cette grammaire, nous l'appelons G.E.I., grammaires élémentaires induites.

Pour faire de l'ergologie, de la sociologie, de l'axiologie, nous souhaiterions élaborer des T.E.I. (techniques élémentaires induites), des L.E.I. (lois élémentaires induites) et des R.E.I. (règlements élémentaires induits). Nous cherchons non pas à décrire les cas à travers la normalité, mais à travers l'hypothèse que nous faisons sur leur trouble. Notre méthode cherche à être scientifique : elle n'est pas parfaite, nos résultats ne sont pas toujours convaincants ; il n'empêche que nous construisons les données. Il est trop facile en effet d'enregistrer simplement ce que produit le malade : il suffit de modifier les appareils pour prétendre affiner les résultats. De nombreux psychologues expérimentaux procèdent ainsi, avec leurs ordinateurs et leurs résonances magnétiques... Mais le seul résultat est que l'on compte de plus en plus. Est-ce scientifique pour autant ?

Pour revenir à l'agrammatisme, les chercheurs de la Salpêtrière ont rempli toute une bibliothèque de livres où ils se contentent de compter les articles chez leurs malades. La conclusion est toujours la même : très peu d'articles... Mais à quoi sert-il d'accumuler toute cette pseudo-information ?

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

N'auraient-ils pas mieux fait de construire d'abord leurs données avant de calculer ? Les calculs ne sont pas faux : ce que je récusé ici, c'est l'ignorance des chercheurs qui ne se sont pas rendu compte qu'il y avait quelque chose qui leur échappait ; or ce qui leur échappe dans l'homme, c'est l'homme. Par conséquent, si vous voulez faire des sciences humaines, encore faut-il, [295] d'abord et surtout, construire les données avant de prétendre les calculer, car il ne suffit pas de calculer : encore faut-il savoir quoi calculer...

Les sciences de l'homme en sont encore aux balbutiements. Étant donné l'inertie du savoir contemporain, elles mettront longtemps (cent ans ?) pour être des sciences. Ce que je propose ne sera pas admis tout de suite ; cependant, je crois que c'est la vérité, provisoire bien sûr, la vérité comme projet du savoir... C'est dans ce sens-là qu'il faut s'engager : médiation ou non, nous ne saurons jamais ce qu'est l'homme qu'à travers le modèle que nous aurons construit pour l'expliquer.

Vous m'objecterez que l'on ne peut pas prétendre réduire le destin de l'homme précisément à l'évolution de son savoir. C'est pour cela que j'ai parlé d'anthropotropie, d'anthroponomie, et d'anthropodicée. Mais pour nous en tenir au domaine du savoir, il est sûr que le développement des vraies sciences humaines — celles qui prennent le chemin que nous prenons, notre « neuro-tunnel » — aura des conséquences sur la distribution de l'ensemble du savoir.

Ce n'est pas seulement d'ailleurs aux sciences de l'homme (glossologie, ergologie, sociologie et axiologie) que je touche : je voudrais également dévirginiser les sciences dites « de la nature », car elles se sont prises trop au sérieux. L'on vous dit partout : les sciences de la nature... cela marche ! Regardez, on va sur la lune ! Mais qu'est-ce qu'on y trouve ? Soi-même ! Cela valait le déplacement !

Avec le développement des sciences de l'homme, il faudra bien que les sciences de la nature se remettent à leur place. Certes, elles ont été les premières à se développer — j'allais dire : parce qu'elles étaient les plus faciles —, mais maintenant, puisque nous en sommes à expliquer l'homme lui-même, il devient évident que l'homme est à la source de la science. Il n'y a science que parce qu'il y a homme, et au fond, la nature n'existe que parce qu'elle a le visage que nous lui donnons.

Les sciences de la nature se prennent pour *la* science d'une réalité, or cette réalité a notre visage ! Comme nous donnons notre visage à Dieu, les sciences de la nature donnent à la nature notre propre visage. Si nous parlons de déterminisme, c'est parce que, précisément, nous la déterminons, nous la nécessitons. C'est une forme d'animisme. On doit donc reconnaître l'anthropomorphisme foncier des sciences de la nature : elles sont le reflet de l'homme. Mais alors, comment pourrions-nous encore nous appuyer sur elles et les prendre comme modèle des sciences de l'homme ?

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Il est vrai que de passer à l'homme, la science ne change pas de principe ; la rationalité, du point de vue de l'explication est toujours logique, syllogistique, déterministe, causale, et d'autre part, expérimentale. Autrement dit, Claude Bernard avait raison, toute science, y compris les sciences de l'homme doivent être expérimentales. Toutefois, du fait que [296] l'homme devient un objet de science, l'univers lui-même « régresse », et loin de prendre les sciences de la nature comme modèle de l'explication de l'homme, c'est sur les sciences de l'homme — quand elles seront vraiment nées — que l'on s'appuiera pour rendre compte des sciences de la nature. En effet, le fonctionnement de la nature est fonction de la manière dont nous la comprenons.

Albert Einstein l'a réellement compris ! Or c'est très curieux qu'Einstein arrive à la relativité à la période de plein épanouissement des sciences de la nature, tandis que pour les sciences de l'homme, même balbutiantes comme elles le sont aujourd'hui, c'est par la relativité qu'elles sont obligées de commencer. Au fond, nous nous rendons compte que cette relativité généralisée est véritablement l'explication du monde. L'anthropomorphisme des sciences de la nature étant reconnu, elles devront à l'avenir modifier leur comportement et apprécier différemment leur importance, puisque nous avons rompu avec l'humanisme. À la Renaissance, le concept de science s'opposait à celui d'humanisme : l'homme était à part, et à la limite, le savant pouvait anatomiser son corps, mais il ne fallait pas toucher à l'homme, à ce qui était le plus humain dans l'homme et qui était réservé à une approche philosophico-théologique. Nous avons rompu avec cet humanisme-là : nous ne mettons plus l'homme à part... Au nom de quoi allons-nous continuer à prendre les sciences de la nature comme modèle de la science alors que la nature n'est que notre fille ?

Prenons l'exemple des concepts qui expriment l'unité et l'indivisibilité et que l'on persiste à qualifier de scientifiques. Nous avons montré que l'identité et l'unité sont des propriétés de la rationalité humaine. Il n'empêche que l'on cherche toujours anthropomorphiquement à trouver des unités dans la nature. C'est ainsi que dans le règne minéral on nous parle du fer, du plomb, du phosphore..., dans le règne animal, on nous dit un chien, un tigre..., et même dans le règne végétal on différencie telle plante, telle fleur... Autrement dit, les savants essaient de trouver de l'individu, quelque chose qui ne peut se découper sans changer de règne, c'est-à-dire sans se minéraliser. L'individu ne faisait que traduire le grec *atomos* : l'indivisible. Mais aujourd'hui l'atome n'est plus indivisible, et cela affecte beaucoup les sciences de la nature qui trouvaient dans « l'unité » une sécurité illusoire. En effet, du moment qu'elles privilégiaient le calcul, elles avaient besoin de l'unité, du segment... Elles ont projeté ce segment dans l'univers en oubliant que ce segment n'existe pas, qu'il n'est que le fruit de la théorie que l'on se

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

donne. Par conséquent, dès que l'on change de théorie, on change aussi de manière de compter, et l'on trouve un autre univers. C'est cela finalement le principe de la relativité !

La théorie de l'évolution est un autre exemple qui illustre l'anthropomorphisme des sciences de la nature. Darwin et ses disciples ont voulu en effet historiciser l'homme. Parce que l'homme est histoire, mais que celle-ci se confond à leurs yeux avec la genèse, ils ne le comprennent [297] que dans une conception génétique de l'histoire, et cette conception génétique appliquée à l'univers donne la théorie de l'évolution. L'important n'est pas qu'elle soit vraie ou fausse, mais qu'elle est à revoir, comme la théorie de l'atome.

Vous comprenez donc que ce sont des concepts de ce genre — qui se prétendent scientifiques — qui sont remis en cause dans notre savoir. On ne peut plus nous dire : la science, c'est de la mathématique... La mathématique, tout langage en fait partie. La distinction classique entre forts en thèmes et forts en maths est trompeuse : il s'agit de la même chose, même si, malheureusement, l'école déforme de telle manière que des premiers elle fait des poètes, et des seconds des calculateurs. Cela ne peut nous empêcher de saisir ce qu'il y a de fondamentalement mathématique à la fois dans le savoir sur l'homme et le savoir sur les choses. On comprend que les sciences de l'homme entraîneront un changement de physique, mais aussi de mathématique.

C'est ce que tente déjà René Thom, avec sa théorie des catastrophes. Contrairement aux mathématiciens pour qui la biologie est une science peu sérieuse, il a d'abord essayé de se fonder sur la morphogenèse pour rendre compte mathématiquement des catastrophes. S'il s'appuie, comme il commence à le faire, sur la théorie humaine de la révolution, cela donnera tout à fait autre chose, car à la base de la théorie des catastrophes, il n'y a pas que la morphogenèse, il y a aussi la théorie de la révolution. Cela nous montre encore une fois que le vrai bouleversement du savoir ne laissera aucune discipline à l'abri : elles muteront toutes.

Au-delà de la vanité de l'interdisciplinarité que nous évoquions auparavant, il n'y a même plus de raison — sinon pratique dans la mesure où cela fournit encore des métiers — de mettre les scientifiques d'un côté et les littéraires de l'autre. Pour nous, cette distinction n'est plus valable. Pourquoi ne pas déjà initier un enseignement ingénieux, où il ne s'agirait plus de transmettre des informations, mais de transformer complètement la manière d'aborder le savoir ? Or, vous arrivez en Faculté déjà pleins, trop pleins de savoir... Vous n'entrez pas à l'Université pour vous remplir : vous êtes déjà pleins. Aussi, un bon professeur est celui qui rend votre esprit disponible, qui crée en vous le vide ou le désir d'acquérir un autre regard sur les choses, qui vous débloque. Un bon professeur est un tire-bouchon, rien de plus !

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Vous l'aurez remarqué, je suis loin du rationalisme scientifique des positivistes. Je ne suis pas non plus comme Marx — d'ailleurs lui, il ne l'était guère — pour un matérialisme historique, mais pour un spiritualisme historique, car finalement, ce n'est pas la matière qui compte, mais la spiritualité. S'il n'y avait pas d'homme, le problème de la matière même ne se poserait pas. La vraie philosophie de l'avenir, et c'est là mon utopie, n'est pas de se réduire à ces sciences de la nature, qui ne peuvent plus guère progresser maintenant, car elles n'étaient que le fruit d'un [298] anthropomorphisme ; ce n'est pas non plus de se satisfaire naïvement de ce que l'on croit être la grosse nouveauté, à savoir les sciences humaines. Les sciences de la culture remettent aujourd'hui en question la distinction des philosophes entre nature et surnature. La vraie philosophie de l'avenir, c'est un spiritualisme dialectique. La dialectique est le propre même de la rationalité et, au fond, même la matière n'existe que parce que l'homme s'en pose au moins la question. Nous ne pouvons donc continuer à donner la priorité dans la science à un matérialisme que l'on appelle dialectique, car la dialectique, c'est nous !

2. *L'INGÉNIERIE HUMAINE*

Je vous ai dit que l'épistémologie est une position évolutive ou, plus exactement, révolutionnaire, du savoir. Cette mutation du savoir n'est jamais qu'un aspect de la mutation de la société dans laquelle nous vivons. Aussi, il serait vain de chercher à saisir les difficultés rencontrées dans notre société les unes après les autres : je propose plutôt de les rattacher dans la cohérence à un modèle identique.

En effet, on pourra d'autant mieux y remédier qu'on y aura réfléchi dans la cohérence d'un modèle, au lieu de pleurer, comme nos hommes politiques, sur chaque difficulté prise isolément, sans se rendre compte de ce qui fondamentalement les lie toutes. C'est sur ce lien qu'il faut agir, et non chercher des résultats épars dans chaque domaine où se manifeste une difficulté ou une souffrance.

C'est justement de cela que je voudrais vous entretenir dans cette seconde partie sous la rubrique de l'ingénierie humaine. Les ingénieurs sont la conséquence même de connaissances scientifiques — au point de vue de la nature — un peu mieux définies. Il est certain que l'on agit d'autant mieux sur la nature que l'on en connaît mieux le fonctionnement. Par transposition, si véritablement la scientificité ne change pas du fait de s'appliquer à l'homme, il me semble évident qu'on agira d'autant mieux sur l'homme que l'on en connaîtra mieux les lois au sens où je les entends, c'est-à-dire cette multitude de nécessités fragmentées en quatre plans.

L'on agira d'autant mieux sur l'homme que l'on aura mieux saisi le modèle sous-jacent à sa manière de fonctionner. C'est pourquoi je prône ici et pour l'avenir des modes d'intervention sur l'homme qui s'inspirent d'un

modèle comme celui de la théorie de la médiation, un modèle à la fois simple et cohérent qui permet de comprendre le fonctionnement humain. C'est cela que j'appelle ingénierie humaine. Il est évident que je ne prône pas la nomination d'ingénieurs à la direction de nos communautés !

De toutes façons, nous n'avons pas attendu la théorie de la médiation pour intervenir sur le destin de l'homme. Actuellement, il y a au moins trois métiers qui [299] interviennent sur ce destin et qui se disputent le pouvoir sur l'homme : les professeurs, les médecins et les gouvernants. Je voudrais vous faire apercevoir l'urgence et la possibilité de fabriquer d'autres professeurs, d'autres médecins ou thérapeutes, et d'autres gouvernants.

« Autres professeurs », c'est d'abord ne plus privilégier dans l'enseignement, comme je le disais au sujet de l'anthropologie, précisément l'enseignement, c'est-à-dire la mise en signes. Le terme d'enseignement est appliqué à n'importe quoi, même à l'initiation au travail ou à l'apprentissage d'un métier. Ainsi, parle-t-on d'un « enseignement court » qui prépare les moins doués au travail, tandis que les plus doués, destinés à l'Université, deviendront des « intellectuels ». L'université qui vient devra d'abord rompre avec les intellectuels, car leur « bavardage » n'est pas la seule façon d'être homme. Il n'y a pas que la capacité de la parole qui fait l'homme : il a aussi la capacité de dominer son travail, la capacité de vivre socialement, et celle de se maintenir (de se tenir en main) ou de s'auto-contrôler, or beaucoup d'intellectuels sont incapables de travailler, incapables de vivre en société ; sinon qu'en organisant de pseudo-révolutions comme en mai 68, ils n'ont pas la moindre responsabilité sociale et ils n'ont aucun souci d'auto-contrôler leurs désirs. La formation des jeunes est infiniment plus vaste que ce que l'on appelle l'enseignement. Elle ne se réduit pas à apprendre à lire, à écrire et à compter : il y a plus que cela.

L'université qui vient devra, c'est un deuxième aspect de ma critique, rompre avec l'érudition, le trop-plein ; elle devra également rompre avec la recherche des plus-pleins d'entre les érudits. Je privilégie le zéro, le vide, le néant, alors que l'enseignement actuel privilégie les esprits remplis. Cela me rappelle d'ailleurs les dissertations de ma jeunesse sur la comparaison des systèmes éducatifs de Rabelais et de Montaigne. On nous disait alors que l'idéal pour Rabelais était une tête bien pleine, tandis que Montaigne plaide pour une tête bien faite. Montaigne avait bien raison de privilégier une tête bien faite, mais nos enseignants avaient tort de penser que Rabelais parlait sérieusement : il écrivait *Le canard enchaîné* de son époque. L'on oublie qu'il était l'un des meilleurs médecins de son temps, même s'il n'a laissé aucun ouvrage sur ses connaissances médicales. De même que l'on ne cherche pas des théories politiques dans *Le canard enchaîné*, on s'égare en cherchant des théories pédagogiques dans les écrits de Rabelais. Il était trop intelligent, beaucoup plus que Montaigne, pour prendre au sérieux les têtes bien pleines.

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

Un enseignement qui ne privilégie que les têtes bien pleines est pourtant ce que l'on trouve dans « les écoles de préparation ». Préparation à quoi ? À n'importe quoi ! Peut-être à rien ? Les jeunes y sont soumis à un bourrage de crâne avant de passer un concours comparable à la sélection de la meilleure vache du pays... Même les professeurs d'Université sont recrutés sur comparaison de leurs mentions : la meilleure note... [300] C'est exactement le contraire qu'il faudrait faire : chercher non pas le meilleur, mais « le différent » ! Il faudrait exploiter nos différences, plutôt que de nous épuiser à comparer et à retenir « les meilleurs » intellectuels.

Notre système d'enseignement, non seulement gave les « meilleurs » comme les oies du Périgord, mais aussi, par dessus le marché, il pénalise celui que l'on juge « mauvais ». Et pourtant, combien de derniers de classe sont devenus de grands savants ? Einstein, pour ne citer que celui-là, n'était pas brillant en physique ! Certes, il y a toujours une part de légende dans l'histoire des « grands », mais il est fréquent que des étudiants « mauvais », parce que leur formation leur est indifférente, se débloquent et atteignent une performance spectaculaire quand ils ont compris l'intérêt de leurs études : ils avaient peut-être du bon sens tout simplement ! Aujourd'hui, la grande occupation des professeurs est de distribuer des notes aux bons élèves et de pénaliser le bon sens ! Je me réjouis d'être délivré de la corvée des examens. Mais de toutes façons, je n'ai jamais comparé un étudiant avec un autre : il me suffisait d'apprécier pour chacun —, mais pour cela il faut connaître ses étudiants — le pas franchi entre le début et la fin de l'année. La mention ne s'appliquait pas aux réponses données, mais au pas franchi.

On pourrait comparer l'enseignement d'aujourd'hui à la police routière. Au départ, avant l'écriture du code de la route, ces policiers étaient là, comme des signaux gestuels, pour faciliter la circulation. Aujourd'hui, ils se cachent dans le fossé et les petits chemins, traquent le conducteur et l'accablent de contraventions... Ils sont devenus les percepteurs qui alimentent le trésor ! De la même manière, les enseignants sont comme la police : ils n'aident plus l'éducation, ils sont devenus ceux qui sanctionnent pour que fonctionne bien le système. Et pourtant, le système devrait fonctionner dans l'intérêt des étudiants, et non l'inverse ! Quand le système est entretenu pour lui-même, il génère de l'inertie : les choses durent, et c'est cela la contre-révolution.

La révolution pour nous, c'est de lutter pour devenir un peu plus soi-même. Pour cela, et du point de vue de l'enseignement, l'important est d'amener les gens à opter. Le but de l'Université, à mon avis, c'est l'option, l'adhésion à quelque chose...

Adhérer à la théorie de la médiation ne signifie pas devenir esclave de ce que nous disons. Vous pouvez adopter notre système sans être obligés d'en tirer les mêmes conséquences, sans penser ce que nous pensons. Il ne s'agit

pas de nous reproduire ! L'essentiel est de vous apprendre à vous passer du livre ; comme disait Gide à son disciple : « Nathanaël, jette mon livre... »

Il nous faut aller vers une autre médecine et d'autres thérapeutes. Aujourd'hui, en effet, la médecine de type biologique ou physiologique [301] est fort développée ; l'anatomie — ou un certain type de découpage du corps — a fait des progrès énormes. Et pourtant, les médecins s'intéressent peu au corps comme tel, sans doute parce qu'ils ne le saisissent qu'en pièces détachées, généralement après le décès. Paradoxalement, ce sont les psychologues, les spécialistes de l'esprit, qui s'intéressent au corps. Le problème du corps se pose, et pour nous, la question ne relève pas seulement de l'anatomie ou de la physiologie. Pour l'homme, l'unité de l'individu animal est à la fois somatique et environnementale, mais aussi personnelle et sociale. Une approche physiologique ne peut donc pas suffire à rendre compte de la totalité de ce que nous sommes : il nous faut une approche psychologique.

Malheureusement, la psychologie tend, soit à se confondre avec une certaine physiologie et à devenir une manière complexe d'envisager le chimpanzé, soit à s'éthériser dans la littérature comme dans certaines écoles analytiques. La psychologie que nous prônons doit éviter à la fois de sombrer dans un cognitivisme « chimpanzéique » et de s'éthériser dans une analyse tellement céleste que finalement elle ne rejoint plus l'humain. Ce sera une psychologie qui tient compte du conditionnement cortical qui la permet : c'est-à-dire que le cortex de l'homme n'est pas le cortex du chimpanzé ! Nous connaissons le conditionnement cortical du langage et de l'art (au sens de la théorie de la médiation) : pourquoi n'y en aurait-il pas pour la société et pour le droit, c'est-à-dire pour la personne et pour la norme ?

Notre psychologie doit passer par ce que j'appelle « le neuro-tunnel » : non pas qu'elle imite la neurologie — toujours prise soit comme modèle soit comme adversaire — ni qu'elle se complaise dans une sorte de nirvana étiologique qui n'a d'autre fondement que la compétence de l'observateur.

Partons d'un exemple. J'ai parlé, récemment des problèmes du couple ; j'avais intitulé ma conférence « Corps à corps », pour provoquer un peu l'assistance, car le mariage n'est pas l'accouplement. Qu'il y ait des souffrances du couple ne nous renseigne pas sur la question essentielle : qu'est-ce que le couple ? Le couple varie en effet avec les civilisations, qui peuvent être polygames ou monogames, tolérer ou rester indifférentes envers les couples homosexuels, encourager ou non, la fidélité... Tout cela peut entraîner des souffrances dans le couple. Qu'il y ait des spécialistes du soulagement de ces souffrances ne rend pas le concept de couple plus scientifique. Il faut d'abord savoir sur quoi on agit !

J'essayais de montrer — dans ma conférence — que la crise actuelle du mariage et la crise de l'emploi sont la même chose. La crise sociale, selon

qu'elle affecte l'instituant ou l'institué, aura le visage du concubinage ou du chômage, du divorce ou du licenciement, mais c'est toujours le même problème. Tant que l'on ne saisit pas cela, comment pourrait-on y remédier ?

Les thérapeutes y remédient au coup par coup : ils procèdent par gentillesse, par charité... et la médecine devient dans ce sens-là humanitaire : elle [302] se contente, comme chez l'abbé Pierre, d'une parole vraie ou d'actes de générosité. Mais scientifiquement, on ne peut se contenter d'une « parole vraie » : encore faut-il l'étayer sur un modèle qui justifie ce qu'il dit ! L'important n'est point d'offrir des dons généreux à ceux qui souffrent ni de faire entendre des paroles généreuses, mais de savoir comment remédier aux maux que la société elle-même a engendrés. En effet, les établissements où travaillent les thérapeutes regorgent des rejets de la société. Autrement dit, la société ayant mauvaise conscience, elle se donne les moyens de remédier aux maux qu'elle a elle-même occasionnés : cela n'est ni médecine ni thérapie. Que le thérapeute ait une âme charitable pour s'occuper du malheur d'autrui ne le rend pas plus efficace : il le serait d'autant plus qu'il saurait sur quoi il agit.

Il n'est donc pas question, au nom de la générosité, de faire l'impasse sur les causes de la souffrance auxquelles l'on doit s'attaquer si l'on veut qu'elle ne se reproduise plus. D'autres thérapeutes misent tout sur le physiologique, et cherchent la racine de la souffrance dans les gènes et les cellules. Ils nous proposent une médecine vétérinaire. Pour nous, la psychologie doit retrouver la physiologie dans une seule et même biologie, celle dont je rêve et dont rêvait Freud. Le physiologiste agit sur l'homme : il ne manipule pas les gènes comme l'on extrait des cors d'un pied. Pourtant, la formation des médecins sacrifie tout à la physiologie et à l'anatomie et n'accorde point de place aux sciences humaines. Ces sciences devront faire partie intégrante du cursus des nouveaux médecins : un médecin n'est pas un vétérinaire ! La clinique universitaire de demain devra réconcilier physiologie et psychologie dans une autre biologie.

S'il y a une profession qui intervient sur l'homme alors qu'elle ne connaît rien à l'homme, c'est bien celle de nos gouvernants. Les professeurs et les médecins prennent du temps à se former : ils font des études... ; les gouvernants eux, n'ont que du génie ! Autrefois, leur recrutement était dynastique : le fils succédait simplement à son père. À force d'observer comment procède son père, il s'accoutumait à sa profession : il avait comme un droit d'habitude. Aujourd'hui, on procède par élection, et malheureusement on élit n'importe qui !

Les gouvernants doivent pourtant, constitutionnellement de temps à autre, et législativement la plupart du temps, arriver à décider pour ceux qui sont supposés leur avoir confié le pouvoir. Mais nous leur confions ce pouvoir à la légère ! L'élection est un mode démocratique de délégation de pouvoir

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

qui a ses avantages, mais l'abstention, du moins en France, est particulièrement élevée. La majorité des citoyens ne votent plus ! En réalité, ils ne s'enthousiasment plus aux discours des politiciens : ils ne souhaitent que le changement.

Le nœud du problème est dans ce que j'appelle, selon un terme repris à Aristote, l'*hégétique* : c'est-à-dire le gouvernement. Ce gouvernement, c'est à l'intersection de la personne et de la norme que je le situe ou plus [303] précisément à l'articulation de la loi (plan III) et de la règle (plan IV). La dialectique éthico-morale qui nous permet l'auto-contrôle se codifie dans le cadre d'une société. En effet, de même que nous ne parlons jamais humain, que le langage se fait langue, et que l'art se fait style, de même la morale (la légitimation de notre désir) est régulièrement codifiée, c'est-à-dire légalisée. Gouverner, c'est prendre la décision pour les autres. Mais justement, encore faut-il qu'il y ait décision ! Car, la décision, personne ne peut nous la dicter : elle résulte chez chacun d'entre nous de la capacité que nous avons de contrôler notre propre désir, qui devient du même coup légitime. En légalisant cette légitimité, nous donnons le droit à certains de décider pour d'autres, qui renoncent à décider eux-mêmes, alors qu'ils en sont parfaitement capables.

Le principe du gouvernement est dans cette légalisation du légitime. Mais alors, quel gouvernant peut revendiquer le droit de faire régner l'ordre dans la cité, s'il ne peut le faire régner dans son propre cœur ? Si la majorité des élus sont illégitimes, c'est-à-dire incapables de légitimer leur désir, ce n'est point le vote du peuple — la légalisation — qui les rendra légitimes. Les « scandales » de nos politiciens proviennent essentiellement de ce que, la plupart du temps, nous légalisons de l'illégitime.

Comment pourrions-nous donner une certaine compétence à l'homme d'État ? L'École Nationale d'Administration, de notre point de vue, ne sert strictement à rien, sinon à placer ses ressortissants à des postes intéressants. Elle fabrique des administratifs, mais non les hommes de pouvoir dont nous avons besoin. Elle ne donne aucune compétence sur l'homme ! Elle insiste sur l'économie et la statistique, et très peu sur les sciences humaines. Ce faisant, sans pour autant être d'obédience marxiste (loin s'en faut !), elle admet que l'économie est l'infrastructure indiscutable du social, or cela n'est vrai que dans la société industrielle. Certes, il y a toujours eu de l'échange : de mots, de biens, de femmes... Mais ces échanges, ces alliances, ces contrats... se colorent différemment selon les civilisations et selon les temps. Que l'échange économique ait pu devenir fondamental à notre époque n'engage point ni l'époque précédente ni celle qui suivra. Le Moyen Âge n'avait absolument pas d'infrastructure économique. À Rome, le travail était servile et non rétribué : les citoyens libres en étaient épargnés. Le privilège de « l'économie » fait durer le système, au lieu de le transformer. Quand la gauche parle du « partage du travail », elle dénonce ce fait que certains

LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

gardent du travail quand d'autres sont au chômage : elle est jalouse des nantis. Le travail étant source de revenus, en le réclamant pour tous, la gauche plaide pour un nantissement capitaliste, et finalement sa contestation fait durer la société qu'elle conteste.

La formation des nouveaux gouvernants devra partir de la négation de ce privilège de l'économie. Je suis persuadé que nous allons vers un monde où le travail n'aura plus l'importance qu'il a aujourd'hui. Nous aurons de moins en moins besoin de travailleurs pour veiller au fonctionnement des [304] usines. Mais à quoi s'occuperont les autres citoyens ? Il est évident qu'ils devront trouver d'autres moyens de vivre que le travail. Si la forme de société qui privilégie le travail n'a rien de nécessaire (elle est historique), pourquoi nous y cramponner à tout prix ? Il faudrait plutôt en être conscient et prendre les décisions qui nous permettront d'en sortir sans trop de souffrances.

D'où l'importance, si l'on veut agir sur le monde et ses convulsions, d'un modèle qui nous permette de le comprendre d'abord. On verra alors, même si cela peut sembler bizarre, qu'il est impossible d'agir sur l'emploi sans agir en même temps sur le mariage ! Pour les « psy », le mariage est une affaire de sentiments, d'affectivité etc. Pour nous, parce que c'est un phénomène social, le mariage est le correspondant, dans l'instituant, de l'emploi dans l'institué.

C'est là un exemple qui vous montre combien une vraie formation scientifique devrait permettre aux hommes qui interviennent sur les autres, non seulement d'être plus efficaces, mais surtout d'être plus pertinents ou plutôt, impertinents !

CONCLUSION

Le devoir d'impertinence...

La théorie de la médiation n'est rien d'autre qu'une révolution. Elle n'est point une doctrine, mais une rupture avec une forme sclérosée du savoir. Vous ne l'aurez pas comprise si vous la prenez tellement au sérieux, si vous en faites « la » doctrine à opposer à toutes les autres, si vous croyez qu'elle vous donne « la » vérité sur l'homme. Une pareille attitude serait désespérante ; il n'y a pas de vérité sur l'homme : chacun d'entre nous se l'élabore comme il peut...

Je vous propose simplement un modèle, un type de réflexion qui vous permettra d'exister personnellement et vous dissuadera du culte qui pourrait entourer la théorie de la médiation.

Je ne suis point prophète. Et si vous prenez *Du vouloir dire* au sérieux, sachez que j'ai déjà préparé *Du vouloir rire*, qui ne sera publié qu'à titre posthume. En le lisant, ceux qui me prennent au sérieux se demanderont ce que j'ai voulu dire ou si je ne me suis pas moqué du monde !

Au fond, c'est à chacun d'entre vous de conclure...

SOMMAIRE

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

PREMIÈRE LEÇON : CULTURE ET LANGAGE

I - LA TRADITION DES GRAMMAIRIENS.....	12
1. LA RENAISSANCE ET L'HUMANISME.....	12
2. LA RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE.....	19
II - DIALECTIQUE ET DÉCONSTRUCTION.....	31
1. LES QUATRE PLANS.....	31
2. UNE THÉORIE DE LA RATIONALITÉ.....	41

DEUXIÈME LEÇON : THÉORIE DU SIGNE

III - DE LA LINGUISTIQUE À LA GLOSSOLOGIE.....	52
1. GRAMMAIRE ET APHASIOLOGIE.....	52
2. STRUCTURE ET SIGNIFICATION.....	63
IV - L'ÉLABORATION DE LA PENSÉE EXPLICITE.....	73
1. DE LA PAROLE AU CONCEPT.....	74
2. LES PARAMÈTRES ET LES VISÉES DE LA RHÉTORIQUE.....	83

TROISIÈME LEÇON : THÉORIE DE L'OUTIL

V - L'OUTIL.....	92
1. L'HOMO FABER.....	92
2. L'ACTIVITÉ DE PRODUCTION.....	99
VI - DE L'OUTIL ET DE L'ÉCRITURE.....	106
1. LA LECTURE ET L'ÉCRITURE : LE MONDE DU SILENCE.....	106
2. LA PENSÉE DU ROBOT.....	116

QUATRIÈME LEÇON : THÉORIE DE LA PERSONNE

VII - LA PERSONNE.....	124
1. DE L'ESPÈCE À LA SOCIÉTÉ.....	124
2. L'AMBIGUÏTÉ DU DASEIN.....	134
VIII - LANGUE ET CIVILISATION.....	141
1. DIALOGUE ET COMMUNICATION.....	144
2. LA PENSÉE SANS PENSEUR.....	156

CINQUIÈME LEÇON : THÉORIE DE LA NORME

IX - « MORALE SANS OBLIGATION NI SANCTION ».....	160
1. DU NOLOIR OU D'UN AUTRE PLAISIR.....	160
2. LA LICENCE.....	168
X - DIRE SANS DIRE.....	175
1. « OMNIS HOMO MENDAX ».....	176
2. L'ANALYSE DU PROPOS.....	186

SIXIÈME LEÇON : DEVENIR CE QUE NOUS SOMMES

XI - LES DEUX ENFANCES.....	197
1. L'ÂGE DE RAISON.....	197
2. VIEILLESSE OU SEIGNEURIE.....	207
XII - LA MAISON DE CORRECTION.....	216
1. LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE.....	217
2. LES TECHNIQUES DE RÉÉDUCATION.....	224

SEPTIÈME LEÇON : LA RAISON DANS TOUS SES ÉTATS

XIII - L'ANTHROPOBIOLOGIE.....	235
1. ENTRE STRUCTURE ET RÉALITÉ.....	235
2. L'ANGOISSE EXISTENTIELLE.....	243
XIV - L'ANTHROPTHÉOLOGIE.....	250
1. LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION.....	252
2. LE DIEU TRINITAIRE.....	261

HUITIÈME LEÇON : LE NOUVEL ESPRIT DES LOIS

XV - DU HASARD ET DE LA NÉCESSITÉ.....	274
1. DE LA NÉCESSITÉ.....	274
2. L'INTERFÉRENCE DES PLANS.....	283
XVI - DE L'UTOPIE.....	289
1. LE PARTI PRIS DE L'ÉPISTÉMOLOGIE.....	291
2. L'INGÉNIERIE HUMAINE.....	300

CONCLUSION

