

Marie L. Pellegrin-Rescia

Consortium des Universités de l'Aire Euro-Méditerranéenne et des Pays du Sud -CUEM- Sicile, Italie
Séminaire d'Anthropologie et Psychologie Sociale, Université Paris V-Sorbonne, Paris, France

ENONCER L' ETHIQUE ou la puissance du performatif

Ici, nous ne parlerons pas d'«éthique» (ce serait employer un terme abstrait : l'éthique « en soi »), ni de comportements éthiques (cf. le comportementalisme mais aussi le cognitivisme). Ce qui nous intéresse, ce sont les catégories langagières énonciatrices de complétude qui sont habituellement employées par un sujet, disons nord-occidental, pour performer -mettre en forme, en scène- l'éthique (rappelons que l'énonciation se fait toujours dans le contexte où le sujet se trouve et que, en même temps, il produit).

Nous voudrions soutenir que les difficultés (l'impossibilité ?) d'énoncer l'éthique sont en relation avec les conditions de sa production. On montrera que l'éthique est habituellement performée par les catégories énonciatives d'un *imaginaire* de *complétude* et que, -pour étrange que cela puisse paraître- ce même *imaginaire* est convoqué lorsqu'il s'agit du signifiant contraire, à savoir de l'«*incomplétude*» qui est, elle, d'ordre du *symbolique*.

C'est ainsi que notre pratique a du mal à sortir de l'humanisme-humanitaire, voir d'une attitude souvent et malgré nous compassionnelle, en tout cas imaginaires protectrice (voir par exemple le model social français), ce qui a selon nous (on va le voir), des conséquences graves.

Lumières et anti-lumières : deux logiques, un seul registre d'énonciation

Il s'agira ici, pour commencer, des catégories énonciatives de notre philosophie occidentale, en usage depuis les Grecs, par lesquelles le sujet s'énonce comme raison, conscience, volonté. C'est un individu (étymologie :*in-divisé, un*), totalité enfermée en elle-même, « complète » et donc *indépendant* de toute attache, « propriétaire de sa vie ainsi que de ses biens », autonome, (étymologie :*autos- nomos*, à savoir se donnant lui-même ses propres lois), un individu qui s'énonce selon un *imaginaire* de *complétude*.

Cette figure a été exaltée notamment par les Lumières qui visaient le progrès, le bonheur -le droit au bonheur- en rapport avec la grandeur proclamée d'un individu « maître de son destin ». Si les Lumières ont exalté la force de la raison et le progrès que celle-ci permet à l'homme, un mouvement opposé, dit des anti-Lumières, a proclamé, contre les lumières de la raison, l'importance des forces obscures, irrationnelles, et la prééminence du sentiment, de la sensibilité ainsi que de la religion. Ainsi, autant les Lumières ont exalté l'autonomie de l'individu au nom d'une raison estimée « universelle », « laïque » (cf. par ex Kant et Voltaire), autant les anti- Lumières ont valorisé le sentiment d'appartenance et la figure d'un sujet historicisé, enraciné dans la tradition, la culture, la religion et la communauté d'origine (cf. par ex. Vico et Rousseau), ce qui est ressenti, à l'aune des Lumières, comme une «clôture», comme une position de retrait dont l'homme «clôturé» doit *s'arracher* (*sich heraus arbeiten*) : « Libérer l'individu des contraintes de l'histoire, du joug des croyances traditionnelles et non vérifiées », comme diront plus tard Husserl et Heidegger, tel est l'objectif principal, proclamé notamment par les Lumières. C'est le « premier pas vers l'idée d'une humanité universelle », avait déjà dit Kant, pour que l'homme accède enfin à « la majorité » et à « la responsabilité ». « Originellement autonome », « naturellement majeur », celui-ci a en effet tendance à renoncer à son autonomie et devenir ainsi « artificiellement mineur », ce dont il est en fait le seul responsable (avertit Kant dans un article de 1784 sur

l'Aufklärung). Il faut donc cesser d'obéir à une autorité et à un modèle imposé, cesser d'agir comme si une volonté supérieure était « naturelle », congénitale à l'homme car, « naturalisée », « artificielle », affirme encore Kant, l'autorité semble en fait « naturelle ».

Voici en quelques mots l'imaginaire de l'individu moderne, individu-*indivisé*, totalité une. Son éthique est en relation avec l'énonciation du progrès, du bonheur ; le droit consiste notamment dans la protection privée de ce bonheur. Lorsque les aspirations au « plus », au « toujours plus », sont remplacées par une vision opposée, de « retrait », la figure de l'individu *in-divisé*, un, complet, est cependant toujours présente. En effet, lorsque l'univers radieux du progrès devient sombre et que, dans le silence des catacombes, le bruit des armes et de la guerre se tait, lorsque l'espoir dans l'avenir est remplacé par l'attrance du passé et que l'enracinement dans l'histoire a vite fait de devenir enfermement dans un sentiment de nationalité souvent exacerbé, même à ces moments là nous sommes en présence d'un même imaginaire, cependant renversé, la « puissance » étant connotée ici négativement, comme privation et comme « manque » (d'une puissance qui reste donc la référence). A l'époque du romantisme, par exemple, la notion de « patrie » donne du sens à une éthique valorisant l'héroïsme, lequel débouche toutefois dans la mort, comme destruction et anéantissement¹.

Des logiques différentes (encore) et un même registre d'énonciation (toujours)

-Globalisation/ anti-globalisation

Nous retrouvons ces logiques aujourd'hui, sous une forme bien sûr différente : elles régissent deux mouvements contraires nommés globalisation l'un et anti-globalisation l'autre. Dans le premier cas, il s'agit d'une éthique de progrès fondée sur l'individualisme, le pragmatisme, l'utilitarisme- et, dans l'autre, d'une éthique de méfiance vis-à-vis des « méfaits » de la raison, débouchant sur une position -disions-nous- de retrait.

Ainsi, qu'il s'agisse de priorité accordée à la force de la raison ou au sentiment de crainte et au relatif mouvement de retrait devant celui-ci, on peut observer que, dans tous ces cas, les mêmes catégories langagières sont à l'œuvre : seul le signe change car, comme précédemment, en positif ou en négatif, le registre d'énonciation reste le même. Il s'agit de l'*imaginaire* de l'individu et de ses catégories énonciatives de *complétude*, exaltée et/ou déniée.

-Cultures du Nord/ cultures du Sud

La tension entre progrès par la lumière de la raison d'une part et ancrage dans l'obscurantisme de la tradition d'autre part, entre laïcité et religion, se retrouve encore dans une autre dichotomie, celle entre le Nord et le Sud. A un Nord riche, développé, démocratique, laïc et dominateur est opposé un Sud pauvre, culturellement dominé, voir souvent intégriste et sous-développé (on dit pudiquement « en voie de développement »), où le degré de « sous-développement » est défini par rapport à la richesse (le PIB) des pays « développés », comme du reste les degrés de culture, de laïcité et de démocratisation. Le registre d'énonciation observons-le encore, ne change pas non plus, le Sud étant mis en forme -performé- comme « pauvre », et même comme « intégriste », par l'emploi des catégories langagières propres au registre *imaginaire* de la *complétude*, énonciatif de l'individu-*indivisé* Nord-occidental, totalité une.

Retenons en conséquence que c'est toujours sur un plan *imaginaire* de *complétude* que l'individu et son éthique sont énoncés en occident, l'éthique étant performée elle aussi selon

¹ Cf. le *Werther* de Goethe et les « *Sepolcri* » de Foscolo, poète du Romantisme italien par contraste avec V. Hugo, J. Carducci, poète italien du Risorgimento et son « *Ca ira* ».

le registre *imaginaire* de l'individu « un », intéressé avant tout au maintien de son unité et à son « accroissement ».

Dans ce contexte, que devient « l'autre », quel est son statut ?

Il constitue la limite à la liberté de l'individu. On répète comme une évidence que cette dernière s'arrête là où commence la liberté des autres : elle est énoncée donc en opposition au libre épanouissement de l'individu même lorsque l'on chante les lumières du progrès dans un avenir où, depuis la Révolution française, l'autre et moi-même, nous sommes des « égaux » et jouissons des mêmes droits, en relation avec la même raison universelle. Dans ce contexte, la rencontre avec l'autre s'avère donc toujours difficile, ce pourquoi elle se fait habituellement en termes de conflit, de pouvoir et de rapports de forces, catégories énonciatives qui nous sont habituelles.

Sur le plan de la *complétude imaginaire*, rien ne change véritablement, ni ne peut changer.

Sur ce plan, la question éthique pose et posera toujours problème, et cela même lorsqu'on fait appelle à l'*incomplétude* » : celle-ci en effet est toujours performée en opposition à la *complétude*, propre à l'individu. Or, rappelons d'une part que, sur le plan de l'inconscient, une chose et son contraire sont la même chose ; rappelons, d'autre part que, si « l'inconscient » n'est pas le négatif de « conscient » mais autre chose (c'est un langage), de même « l'*incomplétude* » n'est pas le négatif de la « *complétude* » mais autre chose : elle relève d'une énonciation selon le registre du *Symbolique*, d'après lequel un individu *imaginativement indivisé* n'a plus de place

Il s'avère donc nécessaire d'interroger cette notion ainsi que les catégories énonciatives de l'individu occidental.

Revisiter nos registres d'énonciation ou les cultures autres comme révélateur de la raison occidentale : le « Master du CUEM »

La dernière dichotomie Nord/Sud nous intéresse particulièrement dans la mesure où elle déplace la question sur une échelle différente, en rapport avec des cultures dont les catégories langagières ne sont plus seulement occidentales.

C'est justement sur ces différences (et non sur d'incontestables similitudes), que nous avons pris appui, en partant de l'observation très simple que les langues, multiples, disent la multiplicité des mondes (des mises en forme du monde). Ainsi, si tous les hommes possèdent la raison, si celle-ci est *une*, toutefois les mises en forme du monde sont heureusement multiples, parfois même incompatibles. La difficulté, voir l'impossibilité de la traduction d'une langue à l'autre à savoir, d'une mise en forme du monde à l'autre, le prouve.

Dès lors, un travail de mise à distance des catégories langagières employées habituellement est, disions-nous, indispensable. Énonciatrices d'un espace que nous avons appelé nord occidental, c'est à tort que nous les considérons comme évidentes et que, estimant qu'elles ont une portée universelle, nous nous autorisons à parler, par exemple, en termes de « bien » et de « mal », « d'axe du bien », et « d'axe du mal ». De même, il n'y a pas encore si longtemps, nous avons opposé les forces des Lumières à celles, obscurantistes, de la tradition ; le classicisme au romantisme. Or, cela nous paraît relever aujourd'hui d'un combat dépassé.

C'est pourquoi nous avons privilégié des cultures *autres*, différentes de la nôtre et avons constitué, avec une vingtaine d'Universités méditerranéennes, le *Consortium des Universités de l'Aire Euro-Méditerranéenne et des Pays du Sud* » (CUEM). Avec ces Universités, nous avons réalisé en Sicile (Italie du Sud), un master, formation universitaire internationale et interdisciplinaire, dont l'objectif n'est pas la confrontation de différentes formes de culture et de savoir mais la mise en évidence de leurs différences. C'est en prenant appui sur celles-ci

que nous pouvons interroger les critères pragmatiques² qui sont à l'œuvre « chez nous » (et non pas seulement chez les « autres »), en instituant l'autre, celui qui est différent, voire étrange -étranger-, en révélateur de ce que nous sommes. L'autre nous questionne en effet -à condition, bien entendu, de nous laisser questionner et ne pas reporter l'interrogation sur sur celui qui est différent.

Voilà pourquoi, loin d'opposer à une culture venue du Nord une autre culture, propre au Sud méditerranéen, qui relèverait de la « tradition », nous avons posé les deux rives de la Méditerranée, le Nord et le Sud, en « **analyseurs** de la pensée nord-occidentale, la seule qui, héritière des Lumières, est perçue actuellement comme « moderne ».

C'est ainsi que, sous le titre : « *L'éthique comme moteur de changement : médiations transculturelles* », le Master du CUEM se propose de développer sa réflexion en posant les spécificités des participants au fondement même de la formation. La rencontre de stagiaires, provenant de différentes cultures de la Méditerranée, amène en effet à réfléchir sur la sienne propre, invitant à ne plus la considérer comme évidente.

Or, l'interrogation critique portée sur ses propres critères permet d'instaurer un rapport particulier avec les « autres ».

Un « Master » critique et éthique et l'énonciation de l'« autre » ou :
de l'imaginaire de « l'individu in-divisé » à un sujet symboliquement « divisé » en lui-même

Nous entendons par **critique** une position qui, se proposant de prendre de la distance par rapport à de prétendues évidences, invite à nous regarder comme si nous nous trouvions sur une planète éloignée et à nous étonner, en conséquence, de ce que nous sommes et de ce que nous faisons. Rien, dès lors, ne nous paraîtrait plus « normal » ou « naturel ». Nous serions amenés à rechercher les moyens aptes non pas à re-signifier le réel, comme on dit, mais à le mettre en scène, en forme, hors des logiques convenues.

Dans ce contexte, l'autre, « le divers », « l'étranger », devient précieux, fonctionnant en révélateur de notre propre façon d'être, d'« analyseur » avions-nous dit- d'une pensée, la nôtre, que, nous étant habituelle, nous considérons comme universelle alors qu'elle est, en fait, nord-occidentale.

Nous entendons par **éthique**, une posture d'après laquelle l'individu non plus pensé selon l'*imaginaire* de la philosophie occidentale, comme une unité « indivise » est en revanche performé, mis en forme, sur le plan du *symbolique*, par les catégories énonciatives d'un sujet portant *symboliquement* une division déjà en lui-même (cf. par exemple la scission entre conscient et inconscient).

Sur le plan du *symbolique*, « l'autre », ce qui est inconnu, celui qui est étranger, s'énonce ainsi comme faisant partie de soi. Le divers, le différent est déjà en nous. Il ne s'agit plus d'énoncer « *l'autre comme soi même* » car, comme dirait Rimbaud : « *Je est un autre* ».

L'autre n'est donc plus un frein à une liberté, comparée par Marx à un « piquet » : « liberté piquet » l'avait-t-il définie. Au contraire, l'autre est celui qui devient nécessaire à la liberté d'un sujet dès lors qu'il porte déjà une division en soi.

Nous assistons ici à un déplacement d'énonciation, qui passe du registre *imaginaire* de l'*individu-indivisé*, au registre du *symbolique* où le sujet est énoncé -mis en forme, en scène- comme étant *divisé* déjà en lui-même. Attention : le signifiant *symbolique* n'est pas à confondre avec l'adjectif (symbolique), ni avec le substantif féminin (« la » symbolique). Il

² En référence aux « actes d'énonciation » ou de mise en forme, en scène, du monde et de la société, nous nous intéressons aux : *critères pragmatiques* ou « *catégories énonciatives* », « *catégories langagières* » et marquons ainsi la différence avec ce qu'on nomme *paradigme*, *système* ou, autrefois, « *idéologie* »

s'agit ici «*du*» *symbolique* en tant que registre de la « séparation », du « manque » et de la « perte », catégories langagières particulièrement intéressantes. Elles se révèlent aptes en effet à performer des mouvements qui, à l'heure actuelle, échappent à l'analyse sociologique conventionnelle. Voir par exemple les mouvements des minorités, des communautés, des femmes etc. qui mobilisent des catégories langagières différentes de celles qui ont performé les mouvements appelés sociaux, fondamentaux de la pensée sociologique des 19^{ème} et 20^{ème} siècles. De même, la catégorie énonciatrice de la « reconnaissance » interroge aujourd'hui les exigences de redistribution économique-sociale, ainsi que les notions de travail, d'aliénation, de classes sociales, de conflit et de rapport de forces, notions fondamentales de la sociologie du 19^{ème} et 20^{ème} siècles. La notion d'identité individuelle et stable, en changement, relève également d'une mise en forme différente, par une énonciation selon le registre du symbolique.

Ainsi, revisiter la pensée de l'*imaginaire* social fondée sur l'individu et sur ses droits, réévaluer le registre du *symbolique* et y fonder le lien, se révèle dès lors plus que jamais indispensable, et tout particulièrement en ce qui concerne l'éthique.

L'emploi des catégories langagières du *symbolique* évite en même temps de parler en termes de complétude mais aussi de renoncement, de privation. Il ne s'agit pas, en conséquence, d'éthique du manque et de la renonciation, signifiants que nous retrouvons par exemple chez les écologistes ou les économistes « alternatifs » (expression par ailleurs éclairante en elle-même, car « alternatif » signifie « secondaire » par rapport à ce qui, performé par l'*imaginaire* de la *complétude*, continue donc d'être estimé « principal »).

Loin d'énoncer une « éthique de l'*incomplétude* », il s'agit dès lors de rechercher les critères ou les catégories langagières aptes à approcher différemment la question de soi, de l'autre et de leur relation, ce en quoi consiste en fait l'éthique.

Cette approche, qui prétend dépasser la dichotomie entre penser -interpréter- et agir, nous permet de penser que notre Master, contrairement à ce que disait Marx, peut contribuer non pas seulement à « interpréter le monde » mais à « le changer ».

Le master interdisciplinaire du CUEM, s'appuie ainsi sur des apports scientifiques différents, dont par exemple la linguistique des « Actes de Langage ».

C'est donc sur celle-ci que nous allons nous arrêter un moment, car elle justifie sur le plan théorique l'approche de la question éthique, comme on l'appelle d'habitude.

La philosophie des *Actes de Langage* et l'énonciation de sujets inter-dépendants

La nouveauté des « Actes de Langage » consiste en ce qu'ils ne considèrent plus le langage comme un moyen pour informer, s'exprimer, représenter, communiquer mais bien plutôt comme un *acte*. «*Dire, c'est faire* » (Austin), dire, c'est prendre position (Stoetzl), décrire, c'est évaluer (Searle), c'est « performer », mettre en forme le monde, la société (Benveniste), ce qui ne signifie pas la « construire », comme veut. l'éthno-méthodologie : si la réalité est bien là, c'est en effet notre acte d'énonciation qui la fait telle qu'elle se montre à nous (On peut mourir de faim à côté d'une rivière riche en poissons, dit Lévi-Strauss, dès lors qu'on ne les énonce pas -ne les met pas en forme- comme des animaux comestibles).

Or, si « dire c'est faire », si décrire c'est, en même temps, juger (et non seulement représenter), si le réel n'est pas à penser comme un « fait » ou comme une « donnée » indépendante de notre façon de l'énoncer, de le performer, alors il ne s'agit plus seulement de traduire et/ou de représenter « objectivement » ce qu'on appelle la réalité. Il s'agit de rechercher les catégories langagières par lesquelles le sujet énonçant met en forme ce qu'il va

ensuite appeler « réalité ». Il s'agit en conséquence d'analyser les registres d'énonciation, *imaginaire* et/ou *symbolique*.

Voilà pourquoi nous nous proposons tout d'abord d'approcher la question éthique par l'analyse des registres et des catégories langagières que le sujet énonçant emploie dans ce but.

Dire, c'est faire, c'est catégoriser le monde, c'est prendre place

Pour nous, d'après vingt-cinq siècles de tradition philosophique, parler n'est pas agir et dire n'est pas faire, c'est même le contraire. Cependant -affirme le philosophe anglais Austin- en *disant*, par exemple "je promets", on accomplit un *acte*, celui de promettre : qu'il soit vrai ou faux, cela importe peu. En effet, si l'on est conscient, au moment même où l'on promet, que l'on ne tiendra pas sa promesse ou si, étant d'abord sincère, l'on est amené par la suite à ne pas la tenir, cela importe peu car, en promettant, on « fait », on accomplit toujours un acte, dans ce cas de promettre, ce qui crée une obligation envers l'autre ou les autres.

Que Don Juan maintienne ou non sa parole -qu'il se marie ou qu'il ne se marie pas-, ce faisant (ou ne faisant pas), le voulant (ou ne voulant pas), il *prend* (inévitablement) *position*. Sa parole agit, *fait*, elle a une *force* et pas seulement du sens, elle a le pouvoir de le changer, lui, ainsi que les femmes auxquelles il s'adresse : s'il maintient sa parole, parce que son état civil même va changer et, de célibataire, il se retrouve marié ; s'il ment, parce qu'il devient -est jugé- un menteur. Ainsi, même s'il ne se marie pas, il *fait* toujours quelque chose, autre chose certes qu'il n'avait promis (*dit*). Aux femmes aussi il *fait* quelque chose, qu'il les épouse ou non : leur histoire personnelle en sera inévitablement changée.

A tort ou à raison, le *dire* de Don Juan est donc un *faire*, et non pas parce qu'il laisse des traces ou une mémoire (acte *perlocutoire*), mais parce que, au moment même où il *dit*, il *fait* (acte *illocutoire*, toujours au présent). Quoiqu'il dise (fasse) il est -dirions-nous- responsable de ses actes.

En *disant*, le sujet s'engage donc, il s'investit dans sa parole et prend place dans le *champ symbolique* des échanges, d'actes comme de paroles (ou actes de parole) : il agit, il donne et reçoit, il a des obligations, il est en dette etc.

Dire, c'est accomplir un acte éthique

Dès lors c'est bien là, pour la pensée qui nous régit depuis des siècles, un véritable retournement : le langage constitue un acte défini par sa "force", sa "valeur" et non plus seulement par son "contenu", sa "signification". Si le sujet énonçant -le locuteur- s'engage, s'il prend place dans le *champ symbolique* du langage et si l'autre, le locutaire, reçoit de ce fait une place, tous les deux, locuteur et locutaire, se constituent dans un rapport d'interdépendance. "Producteurs" de leurs actes d'énonciation, ils sont en même temps, "dépendants" de l'ordre symbolique auquel ils sont ancrés. Attention : la notion de dépendance acquiert ici une signification tout à fait nouvelle, nullement théologique car il s'agit toujours d'une dépendance (et inter-dépendance) d'un ordre -le *champ symbolique* du langage- qui nous dépasse mais que nous concourons en même temps à créer, à mettre en forme.

C'est à ce moment là que le sujet éthique paraît.

Le « je » qui s'exprime de façon personnelle, manifestant sa subjectivité, le fait nécessairement selon l'ordre ou par les *règles* de la langue, règles communes, publiques. Il se constitue donc dans et par l'"ancrage" dans un *champ symbolique*, en "dépendance" de ce champ. *Ancré* dans celui-ci, le sujet cesse de se penser comme un individu-indivisé, un, absolument libre et indépendant, mais advient dans et par l'appartenance à un réseau, le champ symbolique (du langage).

Dès le départ, le sujet est donc un sujet *éthique* car sa parole, quelle qu'elle soit, consciente ou inconsciente, le pose et l'engage devant l'autre, avec l'autre.

L'énonciation de l'éthique et les catégories du *symbolique*

Le sujet libre car « ancré »

Cela permet de dépasser l'opposition entre dépendance et liberté, fondamentale dans notre modernité. Si -comme on vient de le voir- le sujet "agit" en "disant" (Austin), s'il "prend place" dans l'ordre symbolique du langage et qu'il "implante, dans un même mouvement, l'autre en face" (Benveniste), alors, il n'y a pas un "je" solipsiste. Même lorsque nous parlons à nous même -comme on dit-, nous parlons dans et par le *champ symbolique* du langage qui nous constitue en *interdépendance* et *dette* réciproque les uns envers les autres.

De la sorte, nos actions ne peuvent plus être considérées, à l'instar de la description sociologique, comme des « interactions » entre individus libres et indépendants, mais adviennent dans un champ ou ordre symbolique (le langage) où les sujets sont constitués -dirions-nous- en *inter-dépendance* et *reciprocité*. Cela attribue un sens particulier à la notion de liberté, qui ne se fait plus "contre" l'autre (s'arrêtant là où la liberté de l'autre commence). Elle se fait nécessairement "avec" l'autre. Dès lors, les rapports entre les sujets ne sont plus à énoncer essentiellement en termes de pouvoir ou de domination, mais bien plutôt en termes de *reciprocité* (non symétrique). "Domination" et "pouvoir" cessent de constituer la grille d'analyse qui a été presque la seule en vigueur dans la pensée sociologique depuis ses débuts; si la violence existe toujours parmi les hommes, la mise en forme du champs social ne s'effectue plus seulement selon des rapports de force qui nous sont habituels.

- catégories énonciatrices de « l'inter-dépendance »

Cela ne nous paraît pas évident car parler en termes d'(inter)dépendance à l'égard de l'ordre symbolique, c'est sortir du plan de la *complétude imaginaire*, lieu de l'individu. Sur ce plan, la notion d'(inter) "dépendance" est en contradiction avec la notion de "liberté". Ignorée dans l'avant-modernité en raison d'une inscription dans l'ordre théologique, elle a été découverte dans la modernité comme libération de l'individu à l'égard des attaches qui l'avaient jusque là « aliéné ». Or ces signifiants : "libération", "attaches" "aliénation", montrent bien que l'énonciation de la société moderne relève de l'*imaginaire* d'un registre selon lequel, nous l'avons vu, ma liberté d'individu *in-divisé* entre nécessairement en conflit avec la liberté d'autres individus, également *in-divisés*. Cependant, dès lors que les catégories langagières qui relèvent du registre du *symbolique* sont à l'oeuvre, les signifiants interdépendance, dette, réciprocity et reconnaissance entrent en jeu, évitant à l'individu de *s'imaginer* comme une unité pleine, compacte (indivise) et l'invitant, au contraire, à se penser comme "divisé", tout d'abord en lui-même. Ces catégories ne sont plus énonciatrices d'un sentiment de maîtrise, qui cesse dès lors de paraître "naturel", ainsi que les rapports en termes de force, comme par ailleurs la notion de "liberté", en ce qu'elle s'opposerait aux notions d'ancrage et d'(inter)dépendance. C'est en effet sur le plan *imaginaire* de la toute puissance, que les notions de "liberté" et « d'(inter)dépendance » semblent se contredire.

- catégories énonciatrices de la « reconnaissance »

Ces catégories langagières montrent, à leur tour, que le sujet demande à être reconnu comme sujet de sa propre parole par la *place* qu'il occupe dans l'ordre symbolique constitué par le langage, là où il est possible de reconnaître l'autre car l'un et l'autre, ils appartiennent à un même champ ou ordre.

Répetons-le : si nous nous trouvons dans l'impossibilité de nous reconnaître un quelconque "ancrage", c'est en raison de la difficulté de proposer un mode d'intelligibilité en contradiction avec le processus d'indépendance et d'autonomie à l'égard de tout attache.

Tout se passe comme si la notion d'attache nous renvoyait à une position théologique d'avant modernité, la pensée de la maîtrise étant considérée comme indispensable à cette modernité.

Remarquons que si l'"agent" pur et dur de l'économie classique, qui faisait des "choix rationnels" au nom de la "maximisation de son intérêt", a été critiqué, cependant, l'"acteur" sociologique qui l'a remplacé, lui ressemble toujours étrangement. Certes, on a signalé que sa rationalité est "limitée" (Simon), que ses actions -rationnelles- produisent des "effets pervers" (Boudon), que ses choix, en interaction avec ceux des autres acteurs, ne sont jamais ni uniquement, effectivement neutres, ni rationnellement finalisés, tout au moins d'après l'interprétation systémique de Parsons par Habermas. Toutefois l'acteur sociologique, comme l'agent économique, continue de se penser en faisant comme si sa rationalité n'était pas limitée ni même perverse, d'après le registre énonciatif de la *complétude imaginaire*.

Dans tous les cas, comme « sujet plein » de la philosophie, comme « moi intégré » de la psychologie, comme « agent économique » ou « acteur sociologique », dans tous ces cas, l'individu moderne est très loin du sujet s'énonçant "ancré", en dépendance à l'égard du champ symbolique tel que, en "enjambant la modernité", les catégories anthropologiques précédemment citées le suggèrent d'une part, et que la philosophie des Actes de Langage le confirme d'autre part. A des sujets *divisés*, quelque chose du monde et d'eux-mêmes échappera toujours, leurs caractéristiques ne pouvant donc plus être constituées par la maîtrise et par la domination de soi et du monde. Du reste, mesurer -"métrier"- ne permettra jamais de "maîtriser", mais seulement de "mépriser" les autres, ses semblables, et/ou la nature.

Ces sujets, loin d'être « dominateurs », se trouvent bien plutôt en position de dette.

On s'en rend compte : le sujet éthique, énoncé par ces catégories langagières de l'*incomplétude*, dont *inter-dépendance, reconnaissance et dette symboliques*, est né.

Penser selon le registre *symbolique* de l'*incomplétude* permet donc de performer une société où, -Austin l'a montré-, *dire* étant en même temps *faire*, un changement en profondeur et même une véritable révolution sont dès lors possibles : non pas au moyen de la violence mais à travers la force performative de la parole.

En guise de conclusion, deux exemples :

1) L'autre comme « révélateur » ou l'énonciation de la femme voilée

Le master du Cuem met en évidence que, dans un contexte où « l'autre » n'est pas dit ou décrit au moyen de nos propres critères, qui relèvent d'un *imaginaire de complétude*, (l'anthropologie nous a appris à nous en méfier -ce serait du colonialisme-) ni, non plus, à travers les critères propres à d'autres cultures (-ce serait du colonialisme à l'envers, et des pires-), « l'autre » a la possibilité de nous révéler à nous-mêmes, par la distance qu'il nous permet de prendre avec notre propre façon de penser : nous mêmes, le monde et la société.

Déplacer la question de « l'autre » vers nous-mêmes, c'est sortir tout d'abord d'une posture d'aide et penser que l'autre nous aide, lui, à savoir qui nous sommes ; c'est penser que le problème n'est pas spécialement « l'autre » mais nous à savoir, l'emploi que nous faisons de nos propres critères. Pour autant qu'ils sont inadaptés, aucun dialogue n'est possible.

Déplacer la question de « l'autre » vers nous-mêmes, signifie encore changer de registre d'énonciation et passer à un plan d'analyse épistémologique. Sur ce plan, l'on recherchera les catégories langagières nécessaires pour sortir de l'énonciation de l'*individu-indivisé* afin de mettre en forme ou en scène l'autre comme étant en position d'inter-dépendance, celui par et avec qui, (et non pas « contre » qui), ma liberté peut se faire.

.....

Ce sont ces critères *autres* qui, au cours du master du CUEM, ont empêché de porter des jugements négatifs. Sans nullement abdiquer nos convictions et nos coutumes et sans pour autant contraindre l'autre, le différent, à s'y soumettre, ils ont évité, par exemple, de mettre la femme voilée dans l'obligation de se « libérer » à travers le modèle occidental de la liberté. Or, ce modèle consiste dans le rejet successif de toute contrainte, vestimentaire en l'occurrence. Il est apparu que le refus d'imposition du carcan constitué par les vêtements d'autrefois est devenu aujourd'hui, chez nous, une quasi obligation d'exposition, permise par les « mini ». Nous voir par le regard de l'autre, par exemple celui de la femme voilée, nous a permis encore de réfléchir sur notre relation au corps, à la sexualité (car c'est bien de cela qu'il s'agit). Cela nous a invité à revisiter d'autres notions, telle la pudeur, sentiment maintenant évacué. « Sentiment d'honte ou de gêne qu'une personne éprouve à faire, à envisager des choses de nature sexuelle », dit le *Robert* (Larousse) dans une définition qui prend en compte la dimension -fantasme ou regard- de l'autre.

Les critères énonciatifs de la sexualité, mis d'abord en relation avec la pudeur, l'ont été ensuite avec l'érotisme, qui valorise la « discrétion », le secret et l'attente : dans la danse de Salomé en effet, le « dévoilement » se fait par étapes, suscitant mais ménageant aussi, en même temps, le désir de l'autre par l'abandon, progressif et lent, des « sept voiles ».

Actuellement, attribuée à une incapacité personnelle d'épanouissement, la pudeur -comme la discrétion-, se sont transformées en frustration, la relation fantasmatique à l'autre, d'ordre non exclusivement sexuel, ayant été évacuée.

Au cours du master du CUEM, la réflexion menée au sujet du voile nous a donc permis à nous, femmes occidentales ou assimilées telles, mais aussi à d'autres femmes, d'autres cultures, d'examiner, sans porter de jugement, des notions considérées comme évidentes, dont l'exposition et la marchandisation éventuelle du corps de la femme, propre aux sociétés « avancées » et « libérées » (voir à ce propos Assia Djebar, écrivain algérienne). Dès lors, laïcité et religion ont pu se trouver mutuellement interrogées et non plus frontalement confrontées.

Dans le master du CUEM à la fois « critique » -notre propre pensée y est interrogée- et « éthique » -le « *je est un autre* » (Rimbaud)-, le questionnement a glissé encore des catégories énonciatives de la liberté de la femme à la liberté dans une démocratie représentative et/ou dans une économie libérale de compétition. Ce n'est pas ici le lieu de développer ces questions. Disons seulement qu'un déplacement a pu s'opérer, en direction d'une société plus fraternelle.

Or, si nous aspirons tous à ce déplacement, il est clair que nous ne nous donnons cependant pas les critères pour le penser et le réaliser, le *dire* et le *faire*.

Le Master du CUEM, à la fois critique et éthique, se propose d'y œuvrer.

2) *L'autre comme « révélateur » ou l'énonciation des « exclus »*

Comment « faire du lien » -nous sommes-nous demandés au cours d'un séminaire du CUEM- dans une société composée de ceux, toujours plus nombreux, que les catégories énonciatives d'un *imaginaire de complétude*, propres à l'individu économique, discriminent comme "inactifs" en démographie et comme "exclus", "déhérités", "désaffiliés" dés-assimilés, déstabilisés en sociologie (la chaîne des signifiants pourrait s'allonger) ? Ces exclus sont les successeurs de ceux qu'on appelait "invalides" au Moyen Age, nés de l'injonction au travail des « valides » et de la mise en hospice des « invalides » qui en a résulté, classés donc, les uns et les autres, par l'institutionnalisation du travail comme notion discriminante (Marie L Pellegrin).

On s'accorde aujourd'hui pour dénoncer une « perte de sens ». On pourrait montrer que celle-ci est en relation avec l'énonciation de la société d'après la capacité d'insertion mesurée en

.....