



**HAL**  
open science

## Jeux de rôles ou la dialectique de la personne

Jean-Claude Quentel

► **To cite this version:**

Jean-Claude Quentel. Jeux de rôles ou la dialectique de la personne. Être acteur de son devenir, Jun 1998, France. pp.33-51. halshs-00903318

**HAL Id: halshs-00903318**

**<https://shs.hal.science/halshs-00903318>**

Submitted on 21 Nov 2013

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

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

# JEUX DE RÔLES

## ou la dialectique de la personne

Jean-Claude QUENTEL\*

### Introduction

Dans ces Journées nationales qui ont pris pour intitulé général “être acteur de son devenir”, c’est sur l’être qu’il est demandé aux intervenants du premier jour de réfléchir. À vrai dire, l’entreprise est vaste, tellement vaste qu’elle en devient presque impossible ! Disons qu’elle suppose à tout le moins que des choix argumentatifs soient opérés et qu’en outre une solide grille d’analyse soutienne le propos de chaque intervenant. La mienne sera celle de la théorie de la médiation, élaborée à Rennes par le Professeur Jean Gagnepain. Ce modèle théorique, auquel de plus en plus de chercheurs viennent aujourd’hui se référer non seulement en France, mais en Europe et même aux U.S.A., constitue une anthropologie clinique, c’est-à-dire une réflexion générale sur l’homme cherchant une validation de ses hypothèses dans la clinique, neurologique ou psychiatrique<sup>1</sup>.

Universitaire, enseignant et chercheur, j’ai cependant été, durant une vingtaine d’années, psychologue clinicien à temps plein dans des établissements spécialisés, et notamment en Institut Médico-Éducatif où se retrouvent des enfants et des adolescents dits “déficients mentaux”. Je demeure toujours partiellement clinicien dans le cadre d’un S.E.S.S.A.D. et, à ce titre, je pratique également une forme d’accompagnement, tant des

---

\* Professeur à l’Université de Rennes 2 (Département des Sciences du Langage, UFR Sciences Humaines - Laboratoire Interdisciplinaire de Recherches Linguistiques [LIRL], 6 avenue Gaston Berger, 35043 RENNES Cedex) ; psychologue clinicien au S.E.S.S.A.D. de l’I.M.E. La Baratière à Vitré (35500).

<sup>1</sup>. Le mouvement théorique impulsé par Jean Gagnepain est communément appelé aujourd’hui “École de Rennes”. Cf. Bibliographie.

enfants en difficulté que de leurs parents<sup>2</sup>. C'est donc à la fois comme chercheur et comme clinicien que j'interviens ici. Je suis néanmoins convié à intervenir dans ces journées de réflexion avant tout en tant qu'universitaire et je chercherai donc principalement à vous proposer un cadre de réflexion sur ce thème de l'être.

## I) La contradiction interne à la personne

C'est d'une réflexion générale sur la dimension du social que je souhaiterais tout d'abord partir. Il va s'agir plus précisément de faire ressortir les *principes* que requiert le fait de vivre en société, quelle que soit par ailleurs la forme que prend la société dans laquelle l'homme est amené à s'insérer. En d'autres termes, une capacité particulière proprement humaine se trouve ici sollicitée : nous allons donc chercher à prendre un certain recul sur ce que suppose le fait d'entrer normalement en rapport avec autrui et de faire lien social, comme on dit communément aujourd'hui. Que nécessitent implicitement cet échange ou cette communication (ce terme est aujourd'hui littéralement galvaudé) auxquels nous nous livrons constamment, et qui ne sont tout de même pas sans nous poser de temps en temps problème, avant même d'entrer dans des considérations de pathologie ?

### 1 - La différence fondatrice du social

Ceux qui ont été amenés à réfléchir sur ce que suppose le fait de vivre en société n'y ont tout d'abord saisi que la dimension du contrat. Jean-Jacques Rousseau, par exemple, participe d'une telle approche et reprend ce terme de contrat dans le titre qu'il donne à l'un de ses ouvrages les plus célèbres<sup>3</sup>. De la réalité sociale, c'est en effet ce qui se donne à voir quasiment d'emblée et beaucoup d'observateurs s'en tiennent encore, dans l'analyse qu'ils nous en proposent, à cet aspect. Il y aurait société du fait même qu'il y aurait contrat ; les animaux, eux, ne passent pas de contrat. Le schéma évolutionniste précise que la société serait née au moment même où les hommes auraient ressenti la nécessité de s'accorder et de dépasser leur individualisme. Soit ! Une telle réponse focalisée sur la notion de contrat se révèle néanmoins rapidement insuffisante car la question rebondit aussitôt : qu'est-ce qui oblige ainsi l'homme, où qu'il soit et quelle que soit l'époque, à établir constamment du contrat avec l'autre ?

---

<sup>2</sup> Cf., entre autres, "le travail d'accompagnement parental..." (1996).

<sup>3</sup> *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762). On notera que le discours de Rousseau est par ailleurs fortement empreint d'une vision morale : certes, la socialisation se révèle indispensable à l'homme pour qu'il développe harmonieusement ses capacités naturelles, mais elle peut se faire mauvaise socialisation en raison d'un faux contrat qui ne traduit pas l'expression de la volonté générale. Rousseau vise donc avant tout une société bonne et juste, ce qui déborde le problème du social en lui-même.

La réponse de Jean Gagnepain, résumée à l'extrême, est alors la suivante : c'est la différence qui nous oblige à négocier continuellement avec l'autre, c'est elle qui nous pousse à passer perpétuellement un pacte avec lui. Cette réponse traduit une forme de renversement de la question. Comment comprendre néanmoins une telle façon d'envisager le problème, sachant du reste que, formulé dans ces termes pour l'instant très généraux, il se trouve également développé par d'autres auteurs<sup>4</sup> ? On pourrait en fait l'explicitier de la manière suivante : c'est dans la mesure où chacun d'entre nous, en s'installant comme protagoniste d'un échange quel qu'il soit, se pose d'emblée comme différent de celui auquel il s'adresse, comme n'étant précisément pas lui, que du coup il est amené à échanger avec lui, à transiger et donc à passer contrat.

Cette réponse, ainsi précisée, ne paraît pas à première vue très originale. À travers le renversement qu'elle suppose, elle se révèle pourtant lourde de conséquences. Elle situe en effet la différence comme première, comme déterminante, puisqu'elle devient la cause même de l'échange. Autrement dit, la différence devient explicative : sans elle, pas de contrat possible et donc pas de processus social réalisable. Il est nécessaire de se poser dans sa différence pour prétendre participer d'une négociation sociale, quelle qu'elle soit. Sans cette opération de différenciation fondatrice de l'échange, nous serions d'emblée sur la même longueur d'onde et nous n'aurions plus rien à tenter de mettre en commun. Car c'est cela que veut dire étymologiquement "communiquer" : mettre en commun. Or, s'il faut mettre en commun, c'est bien que d'emblée ça ne l'est pas !

Il est certain que nous n'en restons jamais là, dans ce moment de différenciation, et que nous ne cessons aussitôt de tenter d'effacer la divergence introduite par rapport à cet autre auquel nous nous adressons et qui s'adresse à nous. Nous visons donc contradictoirement l'accord avec lui (en admettant évidemment que nous soyons bien dans une situation réelle d'échange) et c'est alors, secondairement en quelque sorte, que nous retrouvons la problématique du contrat ou de la convention conçue par beaucoup comme première. On saisit du même coup la raison de l'erreur commise par ces derniers, erreur qui les a conduit à prendre l'effet pour la cause : le moment où nous contractons, où nous communiquons, a précisément pour but d'effacer, d'oblitérer celui par lequel nous nous instituons protagoniste de l'échange.

De plus, il nous semble bien la plupart du temps que nous parvenons à un accord avec notre partenaire. Pourtant il nous apparaît également que ce n'est pas toujours le cas et que cet accord ne peut être que relatif et transitoire, autrement dit qu'il sera à un moment ou à un autre à renégocier. Quoi qu'il en soit, par conséquent, de cette manière de vivre le rapport à l'autre comme immédiat et sans entrave, la différence demeure toujours : elle est non seulement fondamentale puisqu'elle se révèle cause de l'échange,

---

<sup>4</sup>. Parmi lesquels, dans le champ de la psychanalyse, Jacques Lacan.

mais elle le rend véritablement riche, dès lors qu'elle transforme les protagonistes de l'échange (en les faisant tous deux changer dans la rencontre) et qu'elle les fait avancer ensemble. La différence, en d'autres termes, transforme, altère au sens plein et positif du terme, les acteurs de l'échange ; elle se révèle en définitive productrice d'*histoire*.

Nous vivons pourtant dans une société qui s'imagine que la communication peut être totale et parfaite, du moment qu'on se donne les moyens d'y parvenir. Il s'agit là d'une conception naïve identifiant l'échange à un simple transfert d'informations d'un interlocuteur A à un autre B, et inversement. Chacun pourrait, croit-on, recevoir l'autre "5 sur 5", selon la formule en vigueur, pour autant qu'on soit parvenu à éliminer les "impuretés" ou les "parasites" qui émaillent les canaux de communication. Autant dire qu'on serait parvenu à gommer totalement la différence et donc l'altérité elle-même de chacun des protagonistes de l'échange ! La possibilité même d'une mise en commun aurait disparu. Aussi convient-il de rappeler avec Jean Gagnepain — comme d'ailleurs avec Jacques Lacan — que le malentendu se situe au fondement même de l'échange et qu'il ne saurait jamais être totalement évacué.

Cet idéal d'un échange total et parfait nous conduit au niveau social à une sorte de Mac Donaldisation de la planète, c'est-à-dire à un effacement des différences au profit d'une homogénéité universelle. Réjouissons-nous : nous n'y parviendrons jamais tout à fait et nous pourrions toujours décréter que les sandwiches garantis première fraîcheur et bien aseptisés ne remplaceront d'aucune manière une bonne assiette de charcuterie bretonne avec du bon pain, de boulangerie bien évidemment ! Préférer la cuisine bretonne (ou tout autre cuisine), c'est du même coup affirmer sa différence et le refus corrélatif d'une uniformité (de toute manière jamais véritablement accomplie) qui réduirait chacun d'entre nous à un élément, dès lors non comptabilisable, d'un simple troupeau...

## 2 - Le paradoxe du singulier et de l'universel

Nous avons d'autant plus insisté sur ce processus essentiel de différenciation qu'il ne saute pas immédiatement aux yeux et qu'il va à l'encontre du moment de mise en commun auquel on réduit communément l'échange. Allons à présent plus loin dans l'analyse : ce processus est par ailleurs celui qui fait de chacun d'entre nous un être singulier. Il rend donc compte de notre particularité. Chacun d'entre nous se révèle singulier à la condition de ne pas être réductible à l'autre avec lequel il entre en rapport ; chacun se pose dans sa particularité par le fait même de prendre une distance vis-à-vis de celui avec lequel il échange. En quelque sorte, pour n'être pas identifiable à cet autre, il est nécessaire, statutairement, de ne pas "voir les choses" comme lui, même s'il s'agira aussitôt de tenter de se rejoindre, jusqu'à un certain point.

Cependant, cette singularité que je vis en moi, qui m'institue implicitement comme acteur de l'échange bien que je la ressente explicitement (consciemment, si l'on préfère) à certains moments plus qu'à d'autres, cette singularité qui est mienne, je dois du coup l'accorder en même temps à l'autre, c'est-à-dire à celui auquel je m'adresse. Il me faut en effet faire avec lui, en tant qu'il est différent de moi, qu'il se fait singulier lui aussi ! Ce qui revient à dire que je dois constamment, dans le moindre échange, dans la moindre situation sociale dont je participe, remettre en cause cette singularité que j'affirme. Je dois tenter, autrement dit, d'aplanir, au moins un certain temps — celui dans lequel j'échange —, la différence que je ressens dans le rapport avec mon interlocuteur.

Affirmant ma singularité, il me faut faire en même temps avec celle de l'autre, au même titre que lui, de son côté, doit faire avec la mienne. Communiquer revient en définitive à essayer d'effacer ce qui nous sépare, sachant, encore une fois, que nous n'y parviendrons jamais tout à fait, que ne pouvons qu'être séparés, c'est-à-dire être différents l'un de l'autre, donc singuliers. Nous viserons toutefois un consensus et nous tendrons du même coup à une sorte d'universalité (jamais atteinte) en nous accordant par-delà nos différences. L'image que Jean Gagnepain emploie pour évoquer cette contradiction qui est au fondement même du processus social est la suivante : nous commençons nécessairement par creuser un fossé par rapport à l'autre en nous posant dans notre différence, dans notre singularité, et dans le même temps nous tentons de jeter le pont qui nous permettra de le franchir... Il s'agit bien là d'un paradoxe, d'un double mouvement contradictoire, d'où la notion de *dialectique* développée par Jean Gagnepain.

Cette affirmation d'une singularité, en deçà du mouvement qui nous fait tendre à la rencontre consensuelle, se révèle étonnante lorsqu'on entre dans le détail des observations. L'homme se fera par exemple collectionneur de timbres, de cartes de téléphone, aussi bien que de cartons de bière ou de n'importe quel objet ! Il pratiquera le jeu le plus étrange ou le sport le plus insolite. Tout est ici envisageable. Jamais cependant au point d'échapper à la dialectique du social : il sera en effet toujours possible de retrouver, à tel autre endroit de la planète, quelqu'un qui partagera les mêmes usages. Internet a ainsi aujourd'hui de quoi combler les plus originaux ! Alors qu'on nous annonçait l'effacement de toutes les différences et l'homogénéisation de la planète entière, c'est tout autant l'inverse qui se produit.

Il suffit, pour se faire une certaine idée de cette affirmation générale de singularité, d'ouvrir un ouvrage comme le Livre des records. C'est tout simplement fabuleux ! On y apprend des choses réellement ahurissantes, dont on n'imaginait même pas qu'elles puissent exister ! Vous découvrirez ainsi, entre autres étrangetés, qu'il existe un record du monde du lancé-craché de noyau de pêches (qu'il ne faudra surtout pas confondre avec celui du noyau de cerises, bien évidemment !). Mais les auteurs de ces records plus ou

moins originaux ont tous en commun de viser précisément le record, c'est-à-dire ce qui les distinguera *parmi d'autres* dont ils visent dès lors la reconnaissance : tous cherchent à avoir leur nom dans un ouvrage censé avoir une portée universelle. Vous pourrez y figurer dès lors que vous aurez mangé telle longueur de boudin noir (et pas blanc), ou telle quantité de pizza ou de cassoulet, quels qu'en soient les effets !

Et si d'aventure, vous trouviez cela inhumain, vous auriez grandement tort : jamais il n'est venu à un chat l'idée de concourir pour un record du monde de l'ingestion de pâté Whiskas, à distinguer du Ron-ron ou du Fidèle... L'homme seul, s'abstrayant de l'espèce dont il ne cesse pourtant de participer, est en mesure d'affirmer sa singularité quelle qu'en soit la manière.

### 3 - L'autre en toi et l'autre en moi

Poursuivons notre argumentation. En affirmant ma singularité, je me différencie de l'autre. Cet autre, mon interlocuteur ou celui avec lequel j'échange, fait de même : il se pose dans sa différence et m'oblige également à tenir compte de sa particularité. Autrement dit, il y a chez lui quelque chose qui m'échappe et cela signe précisément son altérité. Cependant, ce qui se dérobe à moi chez l'autre et avec quoi je dois malgré tout faire, même si cela me fait problème, répond très exactement à ce qui en moi lui échappe aussi et m'installe dans la même opération comme acteur de l'échange. Tout contrat social doit faire en définitive avec la dimension de *l'altérité* en tentant de la réduire pour parvenir à un accord ; on peut même soutenir qu'il repose en dernier lieu sur elle.

Tirons-en les conséquences, avant de passer à notre point suivant. Elles se révèlent particulièrement importantes pour nous qui travaillons dans le secteur social : l'autre, mon interlocuteur, celui avec lequel je suis nécessairement amené à faire lien social, se saisit toujours d'une double manière. Il est *à la fois* (c'est ce "à la fois" qui est essentiel) mon *semblable*, celui avec lequel je dois parvenir à m'accorder et partager du même, fut-ce transitoirement, et cet *étranger* qui ne peut que m'échapper. L'autre revêt toujours ce double aspect, paradoxal, contradictoire. Peut-être, pouvez-vous déjà entrevoir les implications de ces processus en ce qui concerne le handicap ? Nous y reviendrons...

Mais, il nous faut encore souligner un autre point : *l'autre est en moi d'abord*, puisque c'est en me faisant autre, différent de lui, c'est en me posant par conséquent dans ma singularité que je pose l'autre dans sa différence. Formulons tout ceci autrement : la même opération qui m'installe dans mon altérité conduit à installer l'autre dans la sienne ; je fonde en effet une opposition. C'est de la mise en rapport que naît la différence ; avant l'instauration d'une frontière, il ne peut être véritablement autre pour moi<sup>5</sup>. Aussi bien

---

<sup>5</sup>. Pour bien saisir l'enjeu d'une telle opération, il est nécessaire de prendre du recul par rapport à ce réalisme de l'échange qui me conduit à poser comme une évidence que l'autre me préexiste. Cette évidence n'en est

dois-je affirmer en toute logique que *je nais en même temps que l'autre*. Je suis en n'étant pas lui et donc en le posant comme différent de moi. D'où le fait qu'*être soi, c'est être en même temps avec l'autre*. On ne peut être seul de ce point de vue et l'autre est en quelque sorte contenu dans la personne même. Cet autre va d'ailleurs pouvoir prendre à l'occasion une figure inquiétante<sup>6</sup>.

On notera que dans nos sociétés, l'adolescent figure celui qui naît à cette différence et qui n'a de cesse de revendiquer sa singularité. À tous les niveaux, il va venir affirmer sa prise de distance et son originalité : inutile de chercher encore à lui acheter ses chaussures de sport ou ses pantalons, comme lorsqu'il était enfant ! Il a besoin de marquer sa particularité ; mais c'est paradoxalement en cherchant à s'habiller ou à se coiffer comme ses pairs qu'il y parviendra. Bel exemple de cette contradiction du même et de l'autre, de l'universel et du singulier, dont rend compte la dialectique de la personne ! L'adolescent se trouve soudainement envahi par un sentiment de différence au point de vivre à certains moments en lui-même une étrangeté qui le dépasse : il se fait autre tout simplement et ne se reconnaît précisément plus comme le même, le même que celui que, enfant, il était encore naguère.

### Conclusion

Ces réflexions peuvent sans nul doute nous amener à réfléchir autrement sur la notion d'accompagnement et sur les processus qui, en chacun de nous, fondent une telle démarche. Parmi les questions qu'une telle approche soulève, la suivante n'est pas des moindres : comment comprendre qu'on puisse avoir peur de l'étranger que nous sommes amenés à accompagner (ou que nous nous refusons dès lors d'accompagner) dès lors qu'il se trouve d'abord en nous ? La réponse est, comme on dit communément, contenue dans la question : c'est dans la mesure même où il y a en nous de l'autre, de l'étranger à nous-mêmes — c'est-à-dire quelque chose qui nous échappe et qui peut nous paraître dangereux —, que nous ne pouvons admettre de l'autre qu'il nous renvoie la même réalité. Plus encore, nous allons projeter littéralement<sup>7</sup> sur lui cette étrangeté en nous avec laquelle nous ne parvenons à faire...

Avant de poursuivre notre analyse, nous soulignerons également le fait que c'est cette contradiction interne à la personne même, entre le singulier et l'universel, entre la

---

précisément pas une et la clinique de la psychose nous oblige à en rabattre sur une telle illusion : saisir l'autre en tant qu'autre en se posant dans une altérité foncière suppose une construction implicite sur laquelle le psychotique vient précisément achopper.

<sup>6</sup>. C'est à ce niveau qu'on peut comprendre ce qu'il en est de cette "inquiétante étrangeté" qu'évoquait Freud dans l'un de ses articles les plus célèbres (1919). Lacan, après lui, théoriserait ce point autour de la question du sujet divisé : le sujet, nous dit-il, est divisé, véritablement scindé, coupé ou séparé de lui-même.

<sup>7</sup>. Il s'agit en fait d'une projection au sens psychanalytique du terme : nous attribuons à l'autre ce que nous ne pouvons reconnaître, c'est-à-dire admettre, en nous.



recherche d'une particularité et la visée communautaire, cette dialectique comme le formule Jean Gagnepain, qui se trouve au principe du fait que nous ne cessons de changer. Cette dialectique est en effet productrice d'histoire et nous opposerons dès lors ici *l'histoire*, comme principe de récapitulation, de remise en question continuelle de notre être, au *devenir* que nous saisissons comme un processus naturel auquel nous ne saurions par ailleurs échapper. L'histoire n'est pas à confondre avec le devenir.

## II) Sur la scène : dans la vie comme au théâtre

Nous allons à présent tenter de creuser plus encore cette dialectique de la personne et essayer de saisir comment sur la scène du social, où nous sommes constamment conviés à nous mouvoir, nous tenons notre place. Nous serons alors peut-être en mesure de donner sa véritable portée au titre choisi pour cette intervention : “jeux de rôles”.

### 1 - La personne et les personnages

Si la personne se pose, comme nous venons de le voir, dans sa différence, si elle naît d'affirmer sa singularité en obligeant du coup les autres protagonistes de l'échange à la négociation, on peut dire — nous l'avons déjà souligné au passage — qu'elle est (à la condition) *de ne pas être* celui auquel elle s'adresse. Je ne suis pas toi : voilà effectivement ce que, chez nous, l'adolescent vient lancer à ses parents. Il proclame sa différence par la négative. Il existe en n'étant pas là où ses parents, pense-t-il, croient pouvoir le saisir. Il est, autrement dit, de leur échapper, de se mettre en quelque sorte aux abonnés absents. Cette négativité, cette absence sur laquelle nous insistons ici, est également celle qui fait énoncer aux psychanalystes que le sujet dont ils parlent toujours est à saisir comme une “présence - absence”. Une telle proposition paraît à première vue absconse et saugrenue, puisqu'elle constitue une contradiction patente.

Elle traduit cependant bien le fait que l'être humain est formé de cette contradiction entre, d'une part, une singularité affirmée dans ou par la différence (c'est-à-dire encore par la possibilité de s'absenter d'une relation qui ne saurait être sinon que fusionnelle<sup>8</sup>) et, d'autre part, une recherche d'accord, de consensus (c'est-à-dire, cette fois, une présence effective à la relation). Car cette absence, cette forme de négativité à partir de laquelle nous existons dans le moindre rapport social, nous allons immédiatement chercher à l'effacer en comblant en quelque sorte le trou qu'elle institue. Si nous sommes

---

<sup>8</sup>. Je peux en effet toujours être ailleurs, dans une autre relation que celle dans laquelle je me trouve actuellement pris ; je peux toujours entrer dans un autre type de relation sociale. Donc je ne suis pas totalement là, au sens où cette relation n'épuise pas mon être, où celui-ci ne se réduit aucunement à la situation dans laquelle il s'investit à tel moment précis.

d'abord dans notre différence même, si nous sommes à la condition de ne pas être, aussitôt — c'est-à-dire dans le même temps —, nous allons remplir cette sorte de vide. Nous allons par conséquent positiver notre être en lui donnant un certain contenu, c'est-à-dire une consistance sociale précise.

Aussi bien pouvons-nous soutenir à présent que, *de ce point de vue*, nous ne sommes faits que de l'ensemble des rencontres que nous avons réalisées dans notre vie et qui nous ont alors marqués un tant soit peu. C'est de cela que nous nous sommes emplis et c'est à partir de cela que nous ne cessons aujourd'hui encore de nous construire. En définitive, *nous ne sommes jamais constitués que d'emprunts*, d'emprunts faits à l'autre bien évidemment. Ce qui revient à dire, en termes un peu crus, que nous sommes tous des chats de gouttière ! N'en déplaise à certains qui cherchent toujours la pureté, de la langue ou de la race par exemple. De pureté, il n'en est nulle part, sauf dans nos illusions ou dans nos fantasmes, puisque nous ne sommes faits que d'autres et que nous nous sommes emparés dans l'échange de ce qu'ils apportaient<sup>9</sup>.

En d'autres termes, tout ce que nous sommes, nous le devons à d'autres, même si nous en avons fait notre affaire en nous l'appropriant à notre manière. D'où croyez-vous par exemple que je tiens ce que je vous dis là actuellement ? M'imaginez-vous assez génial pour avoir inventé tout seul tout ce que je vous livre là (pour autant que vous trouviez ça intéressant...) ? Il n'en est bien évidemment rien ! Tout ce que je vous énonce ici, je le tiens d'autres, de bien d'autres qui m'ont précédé, à commencer par Jean Gagnepain dont j'essaie de vous transmettre ce que j'en ai compris. Dans la théorisation psychanalytique, on ne parle pas d'emprunts, mais d'identifications. Cela revient en définitive au même : je ne suis fait que d'identifications, nous enseigne Freud. Et il installe une sorte de dialectique entre l'identité d'un côté (celle qui nous fonde dans notre singularité) et les identifications de l'autre (ce donc à partir de quoi nous nous sommes bâtis pour être ce que nous sommes actuellement)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>. Même les pommes de terre et l'artichaut nous viennent d'ailleurs ! Qu'est-ce qui est donc breton et qu'est-ce même qu'être breton (ou français ou allemand ou anglais...) ? Une telle réflexion ne peut que mettre mal à l'aise (ou, autre alternative, rendre furieux) ceux qui cherchent l'authentique à tout prix en éliminant toute interférence, tout produit d'un croisement. À évacuer ce qui n'est pas "authentiquement" de chez nous, on en vient cependant à tout rejeter, puisque tout n'est en dernière analyse qu'emprunt. Ainsi il est facile de montrer que tous les mots français viennent d'ailleurs et ce qui vaut pour les mots vaut pour n'importe quel usage !

<sup>10</sup>. Cf. par exemple l'excellent article de Piera Aulagnier intitulé "Les deux principes du fonctionnement identificatoire : permanence et changement" (1991).

On soulignera également, dans le champ de la philosophie, la tentative relativement récente de Paul Ricœur de rendre compte (sans parvenir, à mon sens, à la clarté et à la puissance explicatives du modèle de Jean Gagnepain) d'une dialectique de cet ordre dans un ouvrage dont le titre, *Soi-même comme un autre* (1990), retient d'autant plus notre attention qu'il faut y entendre, ainsi que l'indique l'auteur : "soi-même en tant qu'autre". Paul Ricœur y oppose deux dimensions de l'identité : d'une part "l'identité du même" (*idem*) qui définit un principe de *permanence* dans le temps permettant de distinguer une personne ; d'autre part "l'identité du soi" (*ipse*) qui soulève la question d'un maintien de la personne à travers l'hétérogénéité et le *changement*. Cette seconde dimension, "l'ipsité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une

“Étonnant propos, direz-vous, qui consiste à énoncer que nous ne sommes faits que d’emprunts ! Il s’inscrit en totale contradiction avec celui qui consistait précédemment à souligner à quel point notre être se fonde dans la différence”. De fait ! Il traduit à présent l’autre aspect de cette dialectique constitutive de la personne et s’appesantit donc sur le moment inverse. L’absence sur laquelle nous avons d’abord insisté (parce qu’elle est logiquement première dans la mise en œuvre du processus) se trouve contredite par la présence effective dans la relation ; pour autant ladite présence n’est jamais telle qu’elle sera parvenue à supprimer l’absence fondatrice du rapport social...

## 2 - Le paradoxe du comédien

Cette analyse peut nous permettre également de creuser les questions du comédien et du théâtre en général. Nous en sommes en effet venus incidemment à soulever le problème de l’acteur et de ce qui le fonde en tant que tel.

Soulignons tout d’abord que l’acteur de théâtre a fort bien compris à travers son jeu ce qu’il en était du “paradoxe du comédien”. Car il le vit lorsqu’il est sur la scène. Qu’en est-il exactement de ce paradoxe ? On peut le résumer de la manière suivante : lorsqu’il est sur les planches, l’acteur cherche à coïncider avec son personnage et il nous en donne l’illusion. C’est à cette identification qu’il produit devant nous que nous réagirons en tant que spectateur et que nous adhérons à notre tour. C’est elle qui nous fera y croire, du moins participer vraiment au spectacle. Pourtant, le comédien n’est pas son personnage ; il ne saurait l’être totalement. Il va cependant en endosser pour un temps les habits, c’est-à-dire tout ce qui fait précisément à ses yeux le personnage. Il va se transformer avec lui, à travers lui, le temps qu’il se produira sur scène.

Le comédien va agir comme s’il était son personnage, tout en sachant qu’il ne l’est pas tout à fait, qu’il ne saurait l’être puisqu’il demeure un autre qui ne peut épouser que transitoirement et relativement ce que représente le personnage en question. Il cherche donc, en tant que comédien à être celui-là, mais étant sur scène, il n’est en aucun cas réductible au personnage auquel il emprunte passagèrement de l’être. Du reste, un autre acteur s’emparant du même rôle, à sa façon, jouera différemment ; il s’appropriera le personnage autrement. Ce qui prouve, s’il en était encore besoin, qu’il n’y a jamais coïncidence de la personne qui joue ce rôle et du personnage qu’elle épouse pourtant.

Or, parler dans le cas du théâtre de personnage, c’est une autre manière de parler de l’identification ou de ce que nous avons appelé tout à l’heure l’emprunt. Nous sommes exactement dans le même registre ; c’est toujours la même dialectique qui opère. Nous pouvons donc soutenir qu’au théâtre, c’est de ce point de vue comme dans la vie

---

ne se laisse pas penser sans l’autre, que l’une passe dans l’autre”, précise alors l’auteur (p. 14. Voir pour le reste la 5<sup>e</sup> étude et p. 367 et sv.).

quotidienne : il y a nécessairement contradiction, contradiction assumée, entre un paraître qui nous propulse sur la scène (et donc dans de l'acte) et un être qui ne se réduit jamais à la manière qu'il a de s'investir en situation, puisque les situations ne cessent de changer<sup>11</sup>.

### 3 - La scène du quotidien

Essayons à présent de tirer profit de cette comparaison entre le théâtre et l'existence ordinaire en revenant précisément sur la scène de la vie quotidienne. Ce n'est certes plus du théâtre, même si cela emprunte parfois au drame ou à d'autres genres (à la comédie aussi, parfois...) ; pourtant, cela y ressemble beaucoup sous bien des aspects.

Nous ne cessons, avons-nous dit, de vivre dans notre être une contradiction, un paradoxe du même ordre que celui qu'éprouve l'acteur qui joue la comédie. Cette contradiction que nous éprouvons se révèle constante pour autant qu'elle n'aboutit jamais totalement ni à l'un ni à l'autre de ses aspects. Le comédien, nous l'avons suffisamment souligné, n'est jamais tout à fait le personnage dont il cherche à épouser les traits pour nous donner l'illusion sur scène qu'il est bien celui-là, qu'il a aboli toute distance entre son rôle du moment et son être même. Il n'est pas Cyrano de Bergerac ; il le joue. Dans le même temps, il n'est bien évidemment pas question pour lui de rester lui-même, si l'on peut dire, et de ne pas emprunter à son personnage, sinon il ne serait plus acteur... Il va donc, entre autres, mettre un nez et il ne s'habillera pas en supporter d'une équipe de football !

Par conséquent, c'est bien lui qui joue ce rôle-là et il l'interprète à sa façon : il affirme par là sa différence et sa relative distance par rapport au rôle qu'il tient. Il s'approprie le personnage. Pourtant il doit aussi — c'est là le paradoxe — tenter d'annuler son être propre pour se fondre totalement dans son personnage. Il s'agit donc bien là de pôles contradictoires d'un même processus dialectique. Ce processus mettant en jeu des pôles vers lesquels la personne tend contradictoirement sans jamais s'y résoudre est en définitive le même chez l'acteur de théâtre et chez l'acteur social que nous sommes tous nécessairement. Jamais en effet nous ne nous réduisons aux apparences que nous offrons dans n'importe quelle situation de la vie quotidienne. Nous ne sommes du reste jamais les mêmes ; nous ne cessons de changer au gré des relations diverses dans lesquelles nous entrons.

---

<sup>11</sup>. Il n'est pas question, cependant, de ramener la question du théâtre à cette seule analyse. Le théâtre est une réalité complexe qui relève de plusieurs niveaux d'analyse. Jean Gagnepain fait notamment remarquer que le théâtre est aussi (et d'abord, pourrait-on dire) une forme d'écriture, au sens où, en tant que mise en scène, il traduit une formalisation technique du social. À plusieurs reprises dans son enseignement, Jean Gagnepain met ainsi en parallèle le drame et le gramme, le rite et le chiffre ou encore, si l'on préfère ici, la mise en scène et la mise en page, et il insiste par exemple sur le fait que le théâtre (entre autres productions techniques) constituera pour certains peuples une manière, non reconnue, d'écrire leur histoire : "ce qui ne s'écrit" pas se joue" (1982, p. 234 ; cf. également p. 253-254 et 1994, p. 20).

Jamais, en d'autres termes, nous ne nous restreignons au rôle que socialement nous épousons dans telle situation, même si nous y sommes par ailleurs fortement engagés. Il convient par conséquent de s'apercevoir que sur la scène de la vie quotidienne nous sommes les acteurs d'une pièce que nous jouons bel et bien, mais que nous sommes en même temps dans les coulisses et que c'est nous-mêmes qui tirons les ficelles du personnage que nous jouons. Nous ne devons donc jamais être dupes de nous-mêmes au point de croire que nous sommes effectivement celui qui socialement joue tel rôle à tel moment précis. Les sciences humaines nous obligent ici à saisir la totale relativité de la personne : nous ne pouvons être et nous ne serons jamais que dans du relatif. Où se situe donc le point fixe auquel nous pourrions nous raccrocher, où se cache donc cette authenticité à laquelle nous ne cessons pourtant de viser ? Nulle part, quand on réfléchit bien. Ce qui n'est effectivement pas, d'une certaine manière, sans être inquiétant !

Mais cette distance à soi-même que chacun d'entre nous éprouve nécessairement, c'est aussi notre force : c'est elle, rappelle régulièrement Jean Gagnepain, qui permet *l'humour* dont nous sommes capables. Par-delà le sérieux et l'extrême rigueur de sa théorisation, il n'a eu de cesse de prôner la grande portée de l'humour. Pensez à l'inverse à ces gens que vous ne pouvez pas ne pas avoir rencontrés, qui semblent adhérer à leur personnage, sans recul possible. Outre le fait qu'ils sont souvent d'un triste sans pareil, et qu'ils sont nécessairement vieux avant l'heure, ils pressentent que ce que nous pourrions appeler avec Jean Gagnepain, si vous me le permettez, la "connerie sociale". Voyez ces individus qui, par exemple, collectionnent les rôles sociaux jusqu'à ne pouvoir les faire tenir sur une carte de visite tellement ils sont nombreux : "je suis Président de telle association, membre honoraire de telle autre, consultant chez machin, décoré de l'ordre du chou-fleur ou de la jarretière dorée, etc...". Ils sont tout cela et paraissent n'être que cela : comme s'ils ne tenaient que par là, par les apparences qu'ils se donnent...

Qui sont-ils donc vraiment ? Jean Gagnepain, avec sa pointe d'humour habituelle, rappellerait ici Montaigne : aussi haut qu'on soit assis, on n'est jamais assis que sur son cul<sup>12</sup> ! Voilà qui nous fait effectivement en rabattre sur nos prétentions ! Voilà qui relativise totalement notre être ! Et voilà également qui résume bien mon propos !

### Conclusion

C'est bien à un jeu de rôles auquel chacun de nous se trouve convié dans la moindre des situations sociales dont il participe. Mais qui sommes-nous en définitive ?

---

<sup>12</sup>. "C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nôtres, et sortons hors de nous, pour ne savoir quel il y fait. Si, avons-nous beau monter sur des échasses encore faut-il marcher de nos jambes. Et au plus élevé trône du monde, si nous ne sommes assis que sur notre cul" (*Les Essais*, tome III, ch. XIII, De l'expérience, p. 366-366).

Nous touchons ici à la question centrale de l'être. On connaît la réplique célèbre que Shakespeare nous a léguée : "être ou ne pas être, telle est la question", fait-il énoncer à Hamlet. Somme toute, lorsqu'on y réfléchit, il ne peut s'agir pour l'homme d'une alternative : loin de poser un "to be or not to be", c'est un "to be and not to be" qu'il lui faut soutenir. Il s'agit en effet d'être et de ne pas être à la fois, pour autant que nous sommes tous à la fois les acteurs et les auteurs de notre vie, ou, pour être plus précis, de notre histoire. Acteur sur scène et auteur dans les coulisses : nous ne sommes en d'autres termes que la marionnette dont nous tirons nous-mêmes les ficelles<sup>13</sup>. D'où l'importance de l'humour : il faut pouvoir rire de soi...

### III) Accompagner la personne

Nous allons en venir à présent à ce qui fait votre travail quotidien, à savoir l'accompagnement de la personne dite "handicapée" en vue d'une insertion sociale. En quoi les notions que nous avons soulevées se révèlent-elles opératoires dans un tel champ d'intervention ? À peine avons-nous cependant posé la question que nous nous trouvons confrontés à de nouveaux concepts, ceux de handicap et ceux d'insertion sociale. Commençons par étudier la question du handicap et celle, corrélative, de l'autonomie.

#### 1 - Handicap et autonomie

Autonomie est un terme galvaudé, comme vous le savez. Tout le monde en parle ; pas un seul projet d'établissement ou de service à ne mettre l'accent sur ce point. Mais que dit-on exactement quand on parle d'autonomie ? Toute la question est là ! On évoque l'autonomie à propos de l'adulte, bien évidemment, surtout dans les diverses situations auxquelles vous vous trouvez quotidiennement confrontés, mais on l'évoque également à propos de l'enfant, dès son plus jeune âge. S'agit-il alors de la même autonomie ? Les processus en jeu sont-ils du même ordre ? Quantité de questions auxquelles on ne saurait échapper surgissent en fait quand on se met à réfléchir sur ce qu'est l'autonomie.

Autonomie vient du grec *autonomos* : ce terme signifie "qui se donne à lui-même (autos) sa propre loi (nomos)". Est donc autonome celui qui parvient en quelque sorte à se gouverner lui-même, et non celui qui ferait n'importe quoi ; en d'autres termes, est autonome celui qui peut socialement faire sans avoir constamment recours à l'autre. L'autonomie soulève donc la fameuse question de la loi dont nous n'avons pas parlé

---

<sup>13</sup>. "Nous sommes, en résumé, écrit Jean Gagnepain, complices de la pièce qui se joue en nous. Autre scène ? Non pas. Scène tout simplement, d'un drame qui n'est point écrit ; où l'acteur et l'auteur coïncident ; où l'estrade se fait cantonnade ; où chacun désespéremment cherche à se montrer naturel" (1991, p. 47).

jusqu'ici. La loi dont il s'agit ici est à saisir encore comme un principe, c'est-à-dire comme quelque chose qui fonctionne au-delà de la diversité des lois, au pluriel cette fois<sup>14</sup>. On parle dès lors de Loi, avec un grand L. Cette Loi s'articule en fait à la dimension de la personne dont nous venons de parler et dont nous avons dit qu'elle ne pouvait se saisir que dialectiquement, dans une forme de contradiction entre le singulier et l'universel.

Nous dirons donc que de la Loi, nous sommes toujours *co-auteur*, en tant que personne capable d'*institution*<sup>15</sup>. Dès lors, nous ne pouvons conventionnellement que tenter de nous accorder, dans une société donnée, sur les formes qu'elle va revêtir politiquement, au sens d'Aristote<sup>16</sup>. C'est donc la personne qui met en œuvre en chacun de nous la Loi comme principe. Ce principe prend lui-même deux formes, reconnue depuis fort longtemps déjà par les ethnologues, en l'occurrence l'alliance et la filiation ou, si l'on préfère, d'une part l'analyse de la différence des sexes (que Jean Gagnepain appelle "instituant"), d'autre part l'analyse de la différence des générations (que Jean Gagnepain dénomme cette fois "institué"). Les travaux récents d'Irène Théry reprennent également ces notions<sup>17</sup>. Nous n'entrerons cependant pas dans le détail de cette analyse, car cela dépasserait l'objectif que nous pouvons ici nous donner.

Nous nous contenterons de résumer ces questions en mettant en avant les deux notions d'alliance et de responsabilité. L'autonomie recouvre en fait ces deux aspects. Il s'agit, d'une part de pouvoir se classer socialement en s'alliant et en se dissociant du même coup d'autres qui ne participent pas du même classement, d'autre part de pouvoir contribuer à la marche de la société en y apportant par conséquent sa pierre dans nos relations à autrui. C'est de ce second point de vue qu'on parle de responsabilité. Mais si la Loi est un principe général qui fonde la capacité même de vivre en société (la socialité, pourrait-on dire), elle prend toujours corps dans une communauté précise (qui énonce des lois particulières) : les alliances que nous nouons et les responsabilités que nous sommes alors amenés à prendre se définissent nécessairement dans le cadre d'une telle communauté et elles ne seront pas les mêmes dans un autre groupe social.

---

<sup>14</sup>. "Que signifie *autonomie* ? *Autos*, soi-même ; *nomos*, loi. Est autonome celui qui se donne à lui-même ses propres lois. (Non pas qui fait ce qui lui chante : qui se donne des *lois*.) Or cela est immensément difficile. Pour un individu, se donner à soi-même sa loi, dans les champs où cela est possible, cela exige de pouvoir oser se tenir face à la totalité des conventions, des croyances, de la mode, des savants qui continuent de soutenir des conceptions absurdes, des médias, du silence public etc." (C. Castoriadis, 1995, p. 111-112).

<sup>15</sup>. Jean Gagnepain a choisi ce terme d'institution pour rendre compte du moment à partir duquel la personne naît au principe du social en se posant dans sa différence, dans sa singularité : il s'agit en effet pour l'homme de s'instituer, c'est-à-dire de s'établir dans l'être, quelles que soient les modalités que viendra prendre pour lui le pacte social. L'*institution* s'oppose dès lors dialectiquement à la *convention*.

<sup>16</sup>. Castoriadis énonce fort bien ce double mouvement contradictoire, rejoignant sur ce point Jean Gagnepain : "Il y a donc ces deux faces du *nomos*, de la loi : il est, chaque fois, l'institution/convention de telle société particulière ; et il est, en même temps, le requisit transhistorique pour qu'il y ait société — c'est-à-dire que, quel que soit le contenu de son *nomos* particulier, aucune société ne peut exister sans un *nomos*." (id., p. 112).

<sup>17</sup>. Notamment à travers son ouvrage intitulé *Le démariage* (1993. cf. également 1996).

Le handicap, auquel nous pouvons à présent revenir, constitue précisément une notion sociale et uniquement sociale. Il ne doit en aucun cas être confondu avec le trouble lui-même qui peut exister parallèlement et qui pose, quant à lui, la question d'un type particulier de dysfonctionnement. Parler de handicap, c'est poser socialement le principe d'une mise à l'écart par rapport au standard social en vigueur. On saisit immédiatement à quel point il peut être variable et ne se saisit que dans du relatif. Est décrété handicapé celui dont on annonce qu'il ne peut participer pleinement de la société dans laquelle il s'insère, parce qu'il ne satisfait pas aux exigences qui sont les siennes.

La question demeure de savoir — nous y reviendrons tout à l'heure — si, au-delà de ce verdict social, celui qui est décrété handicapé dispose malgré tout de cette double capacité à nouer de l'alliance et à se saisir d'une responsabilité. Ce n'est pas la même chose, en effet, d'être déclaré non capable par une société qui vous confisque du même coup votre responsabilité (et votre capacité de personne) et d'être effectivement, intrinsèquement, incapable d'exercer ladite responsabilité, au-delà de la manière dont la société en question valide la citoyenneté<sup>18</sup>. Quoi qu'il en soit, parler de handicap, c'est uniquement proclamer que l'autre ne peut être autonome dans cette société-là et qu'il va demeurer dans une forme de dépendance, d'assistance obligée.

## 2 - Les situations de dépendance

Essayons maintenant de cerner ces situations de dépendance, dont nous venons de dire qu'elles naissent d'abord et avant tout d'une stigmatisation sociale, totalement relative, puisque le traitement social du handicap ne sera pas le même selon les sociétés et selon les époques. L'histoire nous offre sur ce point suffisamment d'exemples<sup>19</sup>. Accompagner une personne handicapée et viser son insertion sociale, c'est en tout cas tenter de jouer sur sa propre capacité de personne. C'est, pour le dire autrement, essayer de restaurer chez elle du lien social. On peut considérer ici, très schématiquement, trois situations différentes.

La première serait la suivante : la personne à accompagner se trouve en simple écart par rapport au standard social en vigueur. Autrement dit, dans ce cas, la personne en question dispose parfaitement des capacités que requiert le principe de la personne, mais elle les fait fonctionner d'une manière telle qu'elles ne peuvent être reconnues comme légalement acceptables. Pensons, par exemple, à ceux qui ont à travailler avec les gens du voyage. Certes, la population à laquelle on a affaire dans ce cas (qu'on dira d'ailleurs plus

---

<sup>18</sup>. On soulignera au passage que le statut original de l'adolescent se fonde sur un décalage de cette nature : disposant de la capacité de personne, mais ne pouvant légalement la mettre en œuvre, il est fait, ainsi que l'énonce Jean Gagnepain, "enfant de culture".

<sup>19</sup>. On notera d'ailleurs, au passage, qu'il est impossible de faire une histoire *du* handicap, contrairement à ce que certains ont cru, puisque nous n'avons jamais affaire à la même réalité et que ce n'est qu'au prix d'une projection sur les sociétés plus anciennes de nos propres manières de fonctionner qu'on pourra avoir l'illusion d'y parvenir. Le handicap n'existe pas en soi, jamais.



facilement “marginale”) peut être en infraction sur certains points par rapport à la loi en vigueur. Mais elle peut aussi ne pas l’être, sans que soit pour autant reconnu son fonctionnement propre, trop divergent par rapport au nôtre. C’est toujours bien cette même question de la différence à laquelle on a affaire ici.

Ceci dit, ce n’est pas la situation à laquelle vous vous trouvez le plus fréquemment confrontés. Et on ne parle pas ici — sauf à abuser des termes — de handicap. On évoque une déviance et c’est une analyse socio-politique qui rend compte d’un tel verdict. La personne se trouve en effet mise en question pour des raisons de gestion de la cité (de la “polis”). Le travailleur social, lorsqu’il doit intervenir, se fait finalement “médiateur”. Il est en tout cas amené à tenter de contracter avec une personne qui en est intrinsèquement capable. Tout le problème est alors de savoir si l’écart entre les points de vue ne se révélera pas irrémédiable et si donc la différence attestée pourra donner lieu à une réelle confrontation débouchant sur une transformation (laquelle ne saurait être, en son principe, que mutuelle : il n’y a aucune raison de penser, effectivement, que l’autre seul bougera. Il faudra bien aménager pour lui d’une manière ou d’une autre la situation).

Seconde situation que nous pouvons sommairement repérer dans l’accompagnement et le traitement de la différence : elle concerne ceux chez qui le principe de la personne est simplement à restaurer. Ce principe a, dans ce cas, été mis en quelque sorte entre parenthèses, suite à un événement important qui a entraîné une perte des repères qui n’ont pu être reconstitués, ou encore en raison de conditions éducatives désastreuses. Autrement dit, ces personnes disposent intrinsèquement de la capacité d’autonomisation, mais elles ont connu dans leur histoire des situations particulièrement difficiles qui ne leur ont pas permis de la mettre en œuvre ou qui leur ont fait transitoirement abdiquer toute prétention à ce niveau.

Certains ont ainsi tout perdu à la suite d’un accident ou d’une faillite et ils ont été amené à renoncer à exercer une capacité dont ils disposent du fait de la lourdeur de la situation à laquelle ils se sont trouvés brutalement confrontés. On joue alors, dans l’accompagnement de ces personnes, sur les conditions sociales qui pourraient leur permettre de se retrouver, au sens quasi littéral du terme. On se fonde également sur une autre dimension dont nous n’avons pas jusqu’ici parlé (c’est un choix : on ne peut traiter de tout à la fois) et qui se révèle dans les faits tout aussi importante : le désir de celui auquel on s’adresse, son désir de s’en sortir en l’occurrence.

Dans ces deux cas, on restaure du lien social, puisque le principe même qui permet de nouer du rapport n’a jamais été foncièrement en question, dans ce qui le fonde comme principe. En revanche, le troisième type de situation que nous envisagerons soulève de tout autres problèmes.

Il s'agit de ces personnes chez lesquelles il faudra faire émerger du lien social alors qu'elles ne sont jamais parvenues à en témoigner, parfois parce qu'elles font preuve à ce niveau d'une incapacité foncière. Revenons tout d'abord sur la distinction introduite tout à l'heure entre le trouble et le handicap. S'il y a trouble (prenons l'exemple d'un trouble se manifestant au niveau du fonctionnement logique : le raisonnement lui-même du sujet est en cause et on parlera communément dès lors d'une déficience mentale), il y aura la plupart du temps une répercussion au niveau social en termes de handicap<sup>20</sup>. Pour autant celui qui présente un trouble n'est pas nécessairement incapable d'autonomie si l'on distingue le principe qui nous fait autonome et la manière dont cela se traduit à une certaine époque, dans une société donnée. Le fait de ne pas avoir le permis de conduire peut être fort gênant dans notre société ; cela ne fait pas pour autant de celui qui n'en dispose pas un incapable en soi<sup>21</sup>.

On pourra donc essayer de faire passer l'équivalent du permis de conduire (nous le prendrons ici comme une image) à celui qui ne l'a pas encore. Si cela ne lui est pas possible, on tentera alors, éventuellement, d'aménager les lois de la société de telle sorte qu'il pourra malgré tout en participer. Au passage, on touche à l'ambiguïté même de la notion d'intégration ou d'insertion : tout dépend en effet de la façon dont on fait fonctionner ces notions. Cependant, on soulignera qu'il n'est jamais que deux manières de traiter socialement la différence : ou bien on vise à transformer le sujet pour lui faire intégrer à tout prix la loi telle que la société la pose ; ou bien, à l'inverse, on tente d'assouplir cette même loi pour permettre à celui qui n'en participait pas jusque là de pouvoir dorénavant le faire<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup>. On relèvera néanmoins que certains handicaps ne sont pas reconnus en tant que tels par ceux auxquels on les attribue : c'est le cas par exemple des sourds qui revendiquent haut et fort actuellement leur particularité. Ils nous obligent dès lors à dissocier clairement le principe du social (qui n'est aucunement en cause chez eux) et la manière dont politiquement (au sens noble du terme — il s'agit de la participation à la vie de la cité) on le fait jouer. Les sourds nous rappellent aujourd'hui qu'ils constituent une communauté, tout le problème étant de savoir jusqu'à quel point on peut se situer à part du fonctionnement de la société en question. Ils affirment toutefois avec raison qu'ils constituent une minorité et refusent le statut de handicapé, avec ce que cela entraîne de dépendance sociale et d'abdication de leurs propres capacités.

<sup>21</sup>. Il n'est pas sans importance de rappeler sur ce point que les exigences de la société ne cessent de varier. Le psychologue René Zazzo distinguait ainsi, en ce qui concerne la "débilité", les déterminants et les critères. Les déterminants renvoyaient pour lui aux causes elles-mêmes qui fondent le trouble ; les critères, en revanche, sont nécessairement et exclusivement sociaux. Il n'y a de déficience que par rapport à une efficience socialement attendue et celle-ci est forcément relative.

<sup>22</sup>. Comme la première solution n'est jamais satisfaisante et comme, surtout, elle nie l'identité de celui auquel on a affaire puisqu'il lui est demandé de renoncer à sa différence, ce sera plutôt la seconde voie qui sera choisie par le travailleur social. Cela fait toujours de lui quelqu'un, non pas qui est en rupture avec la société, mais qui conteste, au sens positif du terme, l'arbitraire sur lequel elle fonde ses lois. En d'autres termes, il n'est jamais facile d'être travailleur social puisque l'on se trouve mandaté par une société pour faire un certain travail (somme toute la demande est celle d'une remise en ordre) dont on fera aussitôt remarquer qu'il ne peut être véritablement mené à bien, dans les termes et dans les conditions édictées au départ par les représentants de cette société. Et nous ne parlerons pas de l'économisme ambiant et des numéros d'équilibriste auxquels, de ce point de vue, il nous contraint !

Sur la question de l'intégration à propos de la déficience mentale, cf. Quentel (1987).

Il est néanmoins des cas plus difficiles à traiter, des cas dont nous ne voudrions d'une certaine façon ne rien savoir, en tant que professionnels. Il s'agit de ces situations dans lesquelles la personne accompagnée ne dispose pas par elle-même de la capacité de faire lien social. Quoi que nous fassions dans ce cas, nous ne parviendrons jamais à une réelle autonomie ; nous nous heurtons à une impossibilité. Évoquons ici nombre de ces "adultes" qui se retrouvent en CAT (pas tous, cependant) ou dans ces structures de type M.A.S. ou sections d'accompagnement. Il est illusoire de penser leur conférer une autonomie dont il ne seront jamais capables, quelle que soit ici leur volonté affichée. Est-ce à dire qu'il n'y a rien à faire<sup>23</sup> ? Aucunement !

On peut toujours aménager artificiellement des situations qui leur permettront d'éprouver malgré tout un mieux être — du moins peut-on le penser. Il faudra notamment se méfier de projeter ici nos propres préoccupations. En tout état de cause, l'accompagnement ne prendra pas le même sens, ni la même forme. Il faut aussi penser ici au cas de ceux qui présentent des problèmes psychiatriques de l'ordre de la psychose : le psychotique achoppe précisément sur le principe même de la loi ; il se trouve en quelque sorte dans une incapacité statutaire à faire du lien social. Dans chacun de ces cas, on ne saurait offrir que l'équivalent de béquilles et créer les conditions qui feront que peut-être la capacité qui leur faisait jusque là défaut émerge... Il faut en tout cas pouvoir se dire aussi à certains moments que la tâche est, sinon impossible, du moins nécessairement limitée. Certes, le pari de l'accompagnateur consiste à penser qu'il va y arriver, sinon ce n'est pas même la peine d'essayer ; mais à refuser parfois de saisir que l'entreprise est nécessairement réduite, on risque aussi, en tant qu'accompagnateur, d'y laisser des plumes<sup>24</sup>...

### 3 - Les écueils de l'accompagnement

Accompagner, c'est étymologiquement être de compagnie (bonne, par ailleurs, de préférence...) avec<sup>25</sup>. Il s'agit donc d'abord d'accepter l'autre dans sa différence et

---

<sup>23</sup>. Est-ce à dire également qu'ils ne sont pas ou ne seront jamais pleinement des hommes ? Certainement pas ! Car, d'une part ils demeurent personne *pour moi* et *par moi* (je dois continuer, en tant que professionnel et en tant qu'homme tout simplement, à les traiter en tant que personne — c'est une absolue nécessité, sinon c'est ma propre humanité qu'à travers eux je renie. Ils sont, selon l'expression de Jean Gagnepain, une "dimension de la personne" en moi) ; d'autre part, l'homme ne se réduit pas à sa condition sociale. Toute l'entreprise épistémologique de Jean Gagnepain consiste à montrer que l'homme est tout autant logique, technique et éthique qu'il participe de la socialité : il s'agit là à ses yeux de plans différents de la raison humaine, la clinique nous obligeant à ne pas les confondre.

<sup>24</sup>. L'intervenant se trouve en effet mis en question dans son identité même de professionnel et donc également, puisqu'il s'agit de responsabilité, dans sa personne. S'il ne parvient pas à trouver chez celui auquel il offre ses services au moins quelques traces de son action, il se trouve totalement désarçonné, menacé dans son être même : la "dépression" guette alors, même si c'est momentanément...

<sup>25</sup>. Plus précisément, le compagnon est "celui qui mange son pain avec", autrement dit il est celui qui fait alliance avec l'autre et qui partage avec lui le fruit de ses services.

d'admettre du même coup la sienne propre, mais il s'agit surtout de permettre à cet autre d'aller de l'avant, tout en cheminant avec lui. Dans les situations que le professionnel de l'action sociale rencontre, il faut en fin de compte faire en sorte que l'autre en question puisse s'approprier son histoire, de telle sorte qu'il se montrera à ce niveau véritablement inventif et ne s'en remettra plus systématiquement, par démission, à un tiers. Il convient donc le faire accéder, si bien sûr cela lui est possible, au statut d'acteur et d'auteur à la fois de son histoire propre. En bref, il s'agit, en lui servant de guide, c'est-à-dire en l'aidant à déterminer la direction à prendre, de lui faire assumer la responsabilité du chemin à suivre. Une telle démarche n'est pas aussi simple qu'il y paraît et le professionnel, le premier, n'est pas sans le savoir. La route se révèle, pour lui aussi, pleine d'écueils.

On peut résumer ces obstacles en disant qu'ils représentent tout ce qui conduira à une annulation chez l'autre de la possibilité d'affirmer sa singularité et de jouer précisément par lui-même de la dialectique de la personne. Cette annulation pourra prendre plusieurs formes, mais elle se traduira toujours par une sorte de confiscation de la personne de l'autre, alors même que le but consciemment visé par le professionnel est à l'inverse d'une telle démarche. Au lieu d'aider l'autre à se situer, on le dépouille de ses capacités en opérant à sa place tout en croyant bien faire. On notera qu'il s'agit là, paradoxalement, de la propension spontanée de tout homme de métier, puisqu'il lui faut "faire pour autrui" et qu'il est amené du même coup à fonder sa propre compétence de professionnel sur la désappropriation de celle de l'autre (lequel admet implicitement ne pas savoir faire sans son intervention et se remet à lui, bien que ce soit de manière transitoire).

En d'autres termes, et pour en revenir plus particulièrement au secteur d'intervention du travailleur social, il s'agit de faire ressortir la tendance régulière à la toute-puissance qui anime tout professionnel : elle le guette constamment dans l'exercice de son métier, quoi qu'il dise, et il n'est pas aisé, dans l'action, d'admettre ses propres limites, non seulement par rapport aux autres intervenants éventuels (ce qui soulève la question du partage des tâches, à l'intérieur d'un même service et également à l'extérieur du service : personne ne saurait être autosuffisant et donc tout faire), mais surtout par rapport à celui auquel on est censé rendre en l'occurrence service. À partir de quand doit-on se mettre de côté pour l'inviter à agir par lui-même ? Est-on certain, à l'opposé, de ne pas l'exposer trop vite à l'échec en ne l'ayant pas soutenu suffisamment longtemps ? Ni trop, ni pas assez : le professionnel de l'action sociale se situe toujours de ce point de vue sur le fil du rasoir...<sup>26</sup>

Une autre forme de confiscation de la personne de l'autre, cachée la plupart du temps derrière la mise en avant des meilleures intentions, réside dans ce que certains ont depuis longtemps appelé l'institutionnalisme. On relèvera que c'est souvent la personne

---

<sup>26</sup>. Et bien évidemment, la question de la tutelle (ou de la curatelle) se trouve également soulevée ici.

aidée, ou ici accompagnée, qui y conduit par son comportement. Cet institutionnalisme, qui opère la plupart du temps de manière très insidieuse, prend son origine dans une forme de surprotection inconsciente de la part du professionnel qui tend dès lors à ne pas mettre en œuvre les moyens à sa disposition pour que son “protégé” quitte véritablement le service et s’affranchisse de sa tutelle. Il semble aussi bien à l’accompagnateur qu’à l’accompagné qu’il soit possible de se satisfaire d’une situation dans laquelle l’un comme l’autre, pour des raisons certes différentes mais finalement convergentes, trouve son compte.

Tout professionnel en situation d’aider un autre être humain risque par ailleurs, à un moment ou à un autre, de se trouver pris dans une relation particulière de ce type. Il agit alors comme s’il avait fait de cette relation une affaire personnelle, au sens commun du terme, et ne dispose plus de cette forme de recul ou de dégageant que l’exercice du métier suppose. En effet, si tout professionnel opère avec sa personnalité propre et investit son rôle à sa façon, il n’en tient pas moins, en tant que prestataire de service, une fonction qui le dépasse et qui donne précisément à son action toute sa portée. Jean Gagnepain rappelle à ce propos avec force le principe de l’anonymat sur lequel se fonde tout métier *en son principe* : c’est certes moi qui tient ce rôle précis dans le cadre de la division sociale du travail, mais cette place peut toujours être tenue par un autre et par conséquent elle ne m’appartient pas<sup>27</sup>.

En d’autres termes, je suis mandaté par d’autres (telle est la dimension du social en moi) pour faire un certain travail et il ne tient pas qu’à moi d’exercer la mission qui est la mienne de cette façon-là. Or, bien souvent, la situation particulière du travailleur social confronté à des personnes en situation de dépendance risque de conduire à des formes de dérives, d’autant plus grandes que l’enjeu affectif sera devenu important pour chacun des partenaires. On n’en conclura pas, cependant, loin de là, qu’il faut refuser de s’engager, y compris au niveau des affects, dans la relation ! On sait que le résultat de l’action du professionnel sera aussi à la mesure de l’investissement de son désir : il lui faut vouloir fortement pour l’autre pour que celui-ci puisse s’en sortir. C’est alors affaire d’éthique, mais cette dimension n’est pas à confondre avec celle mise en œuvre dans le type de rapport que suppose le métier. C’est à ce dernier niveau que l’on peut précisément parler de déontologie<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup>. L’anonymat du métier (saisi encore une fois comme principe, comme ce qui me pousse à “faire pour autrui” et à régler implicitement une dette à son égard) n’est en fin de compte qu’un aspect de cette absence que nous avons longuement évoquée : de la même façon que, dans n’importe quelle relation, je ne saurais être totalement là tout en étant bien présent, dans le cadre de l’exercice d’un métier, je m’inscris nécessairement dans une certaine distance au service que je rends tout en y engageant ma compétence et donc, à travers la responsabilité qu’elle suppose, un aspect important de mon être.

<sup>28</sup>. Déontologie et éthique sont donc à distinguer : elles ne mettent pas en jeu les mêmes processus et ne relèvent pas des mêmes capacités humaines. Envisagée de cette manière, l’éthique n’a rien à voir avec le social et inversement.

### Conclusion

Accompagner l'autre revient en définitive à faire fructifier la différence. Par mon aide, je permets à l'autre de s'enrichir dans son être puisque je me fais en quelque sorte son support. Il m'empruntera ce dont il a besoin pour s'affirmer en tant que personne. Mais je ne cesse en même temps de m'enrichir de lui et de me transformer également dans mon être à son contact. Telle est sans nul doute l'originalité de l'intervention sociale : il s'agit nécessairement pour chaque acteur d'un travail mené sur lui-même tout en apportant ses services à l'autre. Il y paye en quelque sorte *de* sa personne, mais il y gagne aussi *pour* sa personne, si l'on peut s'exprimer ainsi. À cet égard, le professionnel intervenant dans ce secteur, en se faisant disponible à l'autre et à sa différence, devient paradoxalement encore plus lui-même à travers cet autre<sup>29</sup>. On ajoutera que le bénéfice à retirer se situe donc des deux côtés, mais ce n'est certainement pas le type de d'argument que retient une vision purement économique des problèmes...

### Bibliographie :

AULAGNIER P., Les deux principes du fonctionnement identificatoire : permanence et changement, in *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986, Payot, 1991, p. 411-422.

BRACKELAIRE J.L., *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles, De Boeck-Université, 1995, coll. Raisonances.

CASTORIADIS C., "Institution première de la société et institutions secondes", Intervention à la 6<sup>o</sup> journée du "Centre d'Étude de la Famille", Psychanalyse et approche familiale systémique, Paris, 15 décembre 1995.

FREUD S. (1919), "L'inquiétante étrangeté", in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 209-263.

GAGNEPAIN J., *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*.

Tome 1, *Du signe. De l'outil*, Paris, Livre et Communication, 1990 (1<sup>o</sup> édition 1982 - repris par De Boeck, à Bruxelles, distribué en France par Belin) ;

Tome 2, *De la personne. De la norme*, Paris, Livre et Communication, 1992 (repris par De Boeck, à Bruxelles, distribué en France par Belin) ;

Tome 3, *Guérir l'homme, former l'homme, sauver l'homme*, Bruxelles, De Boeck, 1995, coll. Raisonances.

---

<sup>29</sup>. De lui, il serait finalement possible de dire, en empruntant à Regnier Pirard : "il n'attend plus de l'autre sa raison d'être. Il n'attend même plus aucune raison d'être, car elle se trouve en lui" (1991, p. 93).

- GAGNEPAIN J., *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation, Anthropo-logiques*, 1994, 5, BCILL, Peeters, Louvain-la-Neuve.
- GAGNEPAIN J., *Mes Parlements*, 1, *Du récit au discours. Propos sur l'histoire et le droit*, Bruxelles, De Boeck, 1994, coll. Raisonances.
- MONTAIGNE M. de, *Les Essais* (1580, 1588, 1595), Gallimard et Librairie Générale française, 1965, Le Livre de Poche.
- PIRARD R., *Anthropies. Prolegomènes à une anthropologie clinique*, Bruxelles, De Boeck, 1991, biblio. de Pathoanalyse.
- QUENTEL J.C., “La débilite mentale : de l'exclusion pour l'intégration à l'intégration pour une exclusion ?”, *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 35, 7, juillet 1987, p. 315-319.
- QUENTEL J.C., *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck, 1993, 2<sup>o</sup> éd. 1997, coll. Raisonances.
- QUENTEL J.C., “Enfant-symptôme et parents empêchés”, *Cahiers de Regards Cliniques*, 1993, 19, 85-104 (C.H.S. de Mayenne, 229 bd Paul Lintier, 53100 Mayenne).
- QUENTEL J.C., “L'éducation”, in LAMBOTTE M.C. (sous la dir.), *La psychologie et ses applications pratiques*, Paris, B. de Fallois, Livre de Poche, 1995, coll. Références, p. 77-117.
- QUENTEL J.C., “Le travail d'accompagnement parental : fondements théoriques et implications pratiques”, *Psychologie Clinique*, 2, *Enfants en institution*, 1996, p. 135-154, L'Harmattan.
- RICCEUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ROUSSEAU J.J., *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- THERY I., *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris, O. Jacob, 1993, rééd. 1996.
- THERY I., “Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence”, in *Esprit*, déc. 1996, *Malaise dans la filiation*, p. 65-90.