



**HAL**  
open science

## Relation

Laurence Kaufmann, Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Laurence Kaufmann, Isabelle Rivoal. Relation. Dictionnaire de l'humain, 2018, pp.473-481. 10.4000/books.pupo.12695 . halshs-01643295

**HAL Id: halshs-01643295**

**<https://shs.hal.science/halshs-01643295>**

Submitted on 21 Nov 2017

**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.

## Relation

Si l'on suit le Littré, le concept de « relation » résulte de deux lignées étymologiques. La première provient du latin « *relatio* » et renvoie à l'activité de relater en détail des événements et de les relier entre eux par des enchaînements narratifs et des rapports de causalité. La deuxième lignée étymologique de « relation » provient du latin « *religio* », qui renvoie aussi bien au lien étroit et réciproque qui se tisse entre des êtres et les fait « tenir ensemble » (*religare*) qu'à l'activité de recueillir et de « lire encore » – (*relegere*). Éclairant directement les « attachements » réciproques des personnes ou se contentant de leur ressaisie narrative, bien souvent prolongée et pérennisée dans des rituels, cette double sémantique de la relation va donner lieu à différents développements disciplinaires. Mais par-delà les déclinaisons disciplinaires dont il va faire l'objet, le concept de relation a ceci de particulier qu'il met en jeu une conception générale de l'être humain. La relation soulève toujours la question de l'humain ou plutôt du *point de vue* sur l'humain et sur ce qui le constitue tout à la fois comme *sujet* de pensée et d'action et comme *objet* des sciences humaines.

Deux anthropologies générales de l'humain peuvent ainsi être esquissées. L'anthropologie moderne, *individualiste* ou singulariste, appréhende les relations à partir des individus qui s'y engagent, les soutiennent ou au contraire les délaissent. Au sein d'une telle anthropologie, les relations externes, contingentes et *a posteriori*, qui relient les êtres humains ne transforment guère leur identité intrinsèque. Ceux-ci étant d'abord et avant tout des êtres singuliers, monadiques et idiosyncrasiques, leur « entrée en relation », somme toute superficielle et située, ne peut les ébranler que de manière provisoire. Véritable *homo clausus*, l'individu moderne est un être scindé en deux, tiraillé entre son moi intérieur, unique, spontané et extra social, et les rôles contraignants, pétris de faux semblants, que la vie sociale et le rapport à autrui lui imposent (Elias, 1990).

À l'opposé d'une telle conception, une autre anthropologie générale, que l'on pourrait qualifier de *relationniste*, définit l'être humain comme étant constitué de manière intrinsèque par les relations sociales dont sa nature même dépend. Loin d'être une entité substantielle, un substrat privé ou une pure conscience, l'individu est une unité relationnelle qui se construit de manière indirecte, *via* les structures sociales, les pratiques culturelles et les accordages affectifs, qui lui donnent le sens de sa place dans le monde physique et social. Quant à la relation elle-même,

elle effectue un travail de synthèse, de liaison et de configuration qui inscrit les individus dans des liens d'inter-dépendances réciproques et leur confère une valeur de *position* (Simmel, 1999 [1908]). Bien entendu, une anthropologie générale qui fait de la constitution relationnelle des êtres sociaux un de ses principes fondamentaux se doit de préciser « ce qu'être en relation veut dire ».

### *Vers une phylogénèse et une ontogénèse de la relation*

« L'homme est par nature un animal social et politique » : sans les liens qui l'attachent à la cité, dit Aristote, il est un être dégradé, inachevé, bref incomplet. Une telle hypothèse, qui reconnaît l'être humain à sa nature relationnelle, est confirmée du point de vue phylogénétique. Les sciences cognitives actuelles s'accordent pour décrire le cerveau des primates humains et non humains comme étant le fruit de l'adaptation aux contraintes liées à la vie en groupe, qui leur procure de nombreux avantages en termes de survie. La gestion des formes d'interactions élémentaires, récurrentes et universelles qui meublent le monde social, notamment les relations d'appartenance, de domination, d'échange, de protection et de conflit, nécessite des capacités attentionnelles, émotionnelles et cognitives dont le « cerveau social » des primates est le dépositaire. Dans le cadre de la primatologie et de l'éthologie, la relation sociale ne repose donc pas sur la volonté instituante des individus et sur leur capacité à mettre en commun des qualités et des intérêts qui ne seraient pas communs au départ. Le lien social ne dénature pas des êtres naturellement rétifs à leur mise en relation ; il est un toujours-déjà-là auquel le cerveau humain est spontanément disposé.

Si l'être humain est, phylogénétiquement parlant, un « être-pour-la-relation », il l'est aussi d'un point de vue *ontogénétique*. Avant de tisser des relations sociales et politiques complexes, le petit d'homme ne peut développer le sens de soi que s'il est en mesure de poser un autrui primordial, de reconnaître, notamment dans les figures parentales, cette altérité indispensable qui est la condition du langage et plus généralement de tout processus de subjectivation. Dans le cadre de la psychologie du développement, la relation est l'armature indispensable de la subjectivité : celle-ci ne résulte pas d'une soustraction qui enlèverait au supposé « soi » le social, les autres et les institutions pour lui permettre de retrouver son moi authentique. La subjectivité est une addition, à commencer par celle du *tu* qui exhorte et conduit le *je* hors de lui-même, dans un mouvement paradoxal qui disloque la perspective en première personne tout

en la conditionnant et en la rendant possible. Le rôle essentiel de la relation à autrui et du sentiment d'attachement dans la constitution du sujet est également au centre de l'École systémiste de Palo Alto et de l'un de ses fondateurs, Gregory Bateson. C'est l'emprise consciente ou inconsciente des logiques communicationnelles et affectives qui se déroulent au niveau des groupes familiaux ou sociaux qui explique le (dys)fonctionnement de leurs membres. Ces dynamiques systémiques, dans la mesure où elles se déroulent au niveau collectif, ne peuvent être déduites de l'histoire ou de la psychologie des individus.

### *La relation : entre intersubjectivité et structure*

Si les tenants d'une anthropologie relationniste s'accordent sur la nature sociale du sujet, ils oscillent en revanche sur le poids qu'il faut accorder aux rapports structurels qui configurent d'emblée les échanges en leur imposant pour ainsi dire « par en-dessus » ou « du dehors » un ordre pré-défini. Ils divergent également quant à la puissance de subjectivation qu'il faut accorder à la dynamique interpersonnelle des attachements et des reconnaissances réciproques. Ancrées dans une conception du sujet-en-relation, les théories de l'intersubjectivité appréhendent les relations comme le lieu d'une rencontre au sens fort d'un « entre-nous », c'est-à-dire comme la source d'une éthique, sinon d'une politique, du décentrement et du respect mutuel. Le problème est que dans leur déclinaison idéalisée, qu'elles prennent la forme de l'amour ou de l'amitié, les relations intersubjectives dessinent l'horizon d'un lien sans contrainte et sans devoir entre des sujets qui se reconnaissent mutuellement comme des êtres uniques et singuliers. Lieu par excellence de l'engagement spontané et désintéressé, elles se présentent comme « molles » et sans structure prédéfinie. Pourtant, les liens interpersonnels n'échappent pas à l'institution et aux règles implicites, en l'occurrence de confiance, d'écoute et d'empathie, qui lui sont corrélatives.

C'est bien la dimension structurelle et structurale des échanges que mettent en avant les approches structuralistes de la relation. D'après ces dernières, toutefois, l'inscription des relations intersubjectives dans une forme instituée ne suffit pas encore à les rendre *sociales*. Pour être qualifiées de sociales, les relations doivent échapper au « trop de sujet » que déploient les paradigmes intersubjectivistes et que les approches en termes d'intentionnalité collective reprennent en assimilant l'action « sociale » à l'action « collective » que plusieurs personnes réalisent ensemble mais qu'ils pourraient tout aussi bien accomplir en solitaire. Selon la perspective structuraliste, la propriété fondamentale de la relation et de l'action sociales est la

règle impersonnelle de différenciation et de complémentarité qui les régit. Ainsi, pour C. Lévi-Strauss, les relations sont des paires formelles d'oppositions, des systèmes élémentaires de différenciation et d'équivalence, ordonnés par les règles de parenté, de filiation, de résidence, d'héritage, d'harmonie ou de dysharmonie, d'inclusion et d'exclusion, que les êtres humains mettent en œuvre sans connaître explicitement le système dont elles relèvent. Tout comme le signifiant linguistique précède et détermine le signifié, le signifiant symbolique, par-delà les variations culturelles et la multitude de personnes empiriques impliquées, instaure des rapports constants, dont la diversité et la complexité apparentes ne font qu'illustrer la gamme possible de combinaisons autorisées. Parmi ces rapports constants figure le rapport primordial de *l'échange*, dont le triptyque « donner », « recevoir » et « rendre » se manifeste dans tous les événements de la vie sociale, générant un processus ininterrompu de dons réciproques qui font passer de l'hostilité à l'alliance, de l'angoisse à la confiance.

Appréhendée dans le cadre de l'anthropologie structurale, la relation obéit à une détermination causale, celle des structures psychiques inconscientes, qui ne peut être étudiée que si « l'anthropologie » devient une « psychologie », c'est-à-dire une psycho-logie de la pensée symbolique. Or, comme le relève V. Descombes, l'inscription de la règle d'échange dans l'ordre inconscient et mécanique de la causalité la soustrait de l'ordre déontique auquel elle appartient de plein droit. Selon lui, le principe de différenciation qui caractérise la relation sociale est un principe normatif de complémentarité qui ne relève pas du monde actuel des faits, sociaux et psychiques, mais du monde *inactuel* du possible. Ainsi, la relation d'échange est ordonnée par un principe impersonnel de niveau supérieur, celui de l'institution du don, qui distribue des statuts complémentaires aux deux termes de niveau inférieur qu'elle constitue et définit de manière intrinsèque – l'objet échangé, le donateur et le donataire. Tout en soulignant avec raison la dimension normative de tout principe relationnel, le « holisme structural » que propose V. Descombes confère une primauté absolue, logique et ontologique, aux relations par rapport aux individus.

### *Le « lien-qui-oblige »*

En faisant des interactants les suppôts abstraits d'un ordre de sens désincarné qui échapperait à leur volonté et à leur action, le holisme structural tend à perdre la question essentielle que soulève Marcel Mauss : comment expliquer la « force du lien » qui oblige à donner, à recevoir et à rendre ? Si la « force du lien » n'est pas d'ordre causal, elle ne se réduit pas pour autant, chez Mauss, à l'ordre conceptuel et juridique quelque peu « squelettique » que déploie

Descombes. Alors que ses successeurs tendent à hypertrophier, au sein de la relation d'échange, la règle de *complémentarité*, Mauss insiste sur la clause de *réciprocité* – une clause qui est simultanément structurelle et intersubjective, contrainte et libre, matérielle et idéale. Un des grands intérêts de l'approche de Mauss est ainsi d'articuler de manière étroite le lexique juridique, impersonnel et « objectif » des droits et des obligations avec le sens intersubjectif et subjectif que revêt la relation pour les « hommes en esprit, en chair et en os » qui y participent. Autrement dit, le « lien bilatéral et irrévocable » de l'échange et le « mélange étroit de droits et de devoirs symétriques et contraires » qu'il implique relèvent pleinement d'une *sociologie*. Mais l'échange qui permet « qu'on se donne en donnant » et qui établit par là même qu'on se « doit » - soi et son bien - aux autres » relève également, suggère Mauss, d'une *phénoménologie*. Loin d'être désincarnée, la relation d'échange repose sur des attentes mutuelles de réciprocité et des affects intriqués qui mêlent gratitude, fierté, ressentiment, attachement, honte, crainte ou hostilité. L'échange, chez Mauss, est donc un « jeu et une épreuve » dont la portée est aussi bien politique qu'existentielle. *Politique*, car la circulation partiellement verticale des dons permet d'établir des liens de hiérarchie, d'« aplatir » ceux qui sont incapables de jouer le jeu de l'échange, bref de déployer un champ de bataille symbolique dans lequel chacun mesure la force de l'adversaire. *Existentielle*, car l'échange permet de s'insérer dans un cycle illimité d'offres et de réponses qui éloigne le spectre de la rupture relationnelle, ainsi que l'horizon de la guerre et de la violence physique ou destructrice, en élargissant le cercle des personnes avec lesquelles il est possible de nouer des échanges et d'attendre des retours.

La nature de ce « jeu » politique et de cette « épreuve » existentielle – qui est aussi à l'inverse un « jeu » existentiel et une « épreuve » politique – est sans doute mieux saisie par une approche *grammaticale* que par une approche structurelle. Si la notion de grammaire peut s'appliquer aux relations, c'est parce qu'elle renvoie à un ensemble de règles constitutives et de contraintes logiques ou conceptuelles qui s'exercent de l'intérieur sur tous ceux qui participent à une même communauté de langage et de pratique. Tout comme la grammaire linguistique, la grammaire relationnelle permet de reconnaître à la relation sociale une triple dimension syntaxique, sémantique et pragmatique. La « syntaxe » de la relation est le *système de places*, la structure actancielle qui la constitue – des places qui délimitent l'éventail d'actions et de paroles, mais aussi d'affects qui sont attendus de ses « occupants ». Mais la grammaire relationnelle a aussi une dimension sémantique: un système de places donné ne peut être opérationnel que s'il est intelligible pour les sujets qui les occupent, les interprètent et les valident en acceptant de s'ajuster aux activités et aux affects qui y sont conceptuellement

attachés. Enfin, la grammaire relationnelle a une dimension *pragmatique*: la dynamique *hic et nunc* des relations donne lieu à des improvisations, des déplacements, des subversions et des appropriations qui ne sont pas seulement possibles, mais nécessaires. À la différence des approches structurales, qui tendent à pointer vers un « au-delà » de la relation et de l'action située, celui, pesant et surplombant, des structures externes, une approche pragmatique des relations sociales garde ainsi la notion de structure et d'ordonnement tout en la situant au niveau des activités sociales et du système actanciel qu'elles déploient *in situ* et de manière endogène. Aussi contraignant soit-il, l'ordonnement grammatical qui caractérise une relation peut être enrayé par un malentendu provisoire, subverti par des tactiques d'appropriation ou démantelé par l'anomie relationnelle que déclenchent celles et ceux qui refusent les places relationnelles qui leur sont assignées. Surtout, une telle approche permet de suivre *au plus près* les jeux de proximité et de distance, d'improvisation et de contrainte, d'attachement et d'indifférence, de personnel et d'impersonnel, dont seule une enquête ethnographique est à même de rendre compte. Seule une description dense et en grain fin peut déployer le « sens de la relation », aussi bien au sens grammatical des principes qui la définissent qu'au sens phénoménologique de l'expérience vécue et des attentes situées qui la nourrissent et la soutiennent.

### *Ego et alter : les pôles théoriques de « la » relation en question*

Le principe de différenciation qui caractérise toute relation ne peut subsister sans être soutenu, en arrière-plan, par un principe de similitude, que ce soit celui, nécessaire à toute complémentarité statutaire, d'être membres de la même communauté ou celui, indispensable à la rencontre des égaux/egos, de la présomption mutuelle de commune humanité. À l'inverse, trop de proximité et de similitude efface les pôles de la relation et dissout la dynamique de mise en commun qui permet à des êtres *a priori* distincts de se rejoindre dans un « entre-deux » de parole et d'action. Une fois placée sous l'égide de l'*Un*, la relation se résorbe dans une communauté fusionnelle qui réfute la différence inter-subjective entre *ego* et *alter*, le différentiel statutaire entre deux attributaires ou encore la différence ontologique entre l'individu et l'entité transcendante qui prétend le constituer de part en part. Une telle communauté fusionnelle, qui signe aussi bien la disparition de la relation que l'éviction de « ses » sujets, revêt bien souvent une forme transcendantale, politique ou religieuse. Ainsi, chez C. Schmitt (1992 [1972]), « le transfert décisif » du multiple à l'un que permet la confrontation

à un extérieur hostile implique la dissolution de toute individualité dans une totalité supérieure, de nature nationale et ethnique, qui parvient ainsi à opérer l'« homogénéité substantielle » du peuple que le fonctionnement ordinaire de la démocratie politique serait incapable de réaliser. Si la transcendance de la communauté politique esquisse bien un « au-delà » de la relation sociale, elle prend forme et sens, toutefois, dans une configuration relationnelle « ami-ennemi » de plus haut niveau : celle qui relie, dans un espace de compétition et d'affrontement, les entités nationales.

Alors que la transcendance politique anéantit la question de l'individualité au nom d'un impératif supérieur, celui de la survie de la totalité, la transcendance religieuse qui est au cœur, dans les grands monothéismes, de toute pensée mystique est une quête de l'absorption de la conscience de soi dans l'unité divine. L'idéal de l'unicité du principe divin peut ainsi être compris comme une tentative de résorber les relations potentiellement conflictuelles entre les croyants dont les volontés distinctes divisent le commun. Pour suspendre ou dépasser les stratégies de différenciation et les luttes d'intérêt que suscite la coexistence des individualités, le mysticisme a développé des techniques du corps et de l'esprit toutes vouées à l'absorption de la conscience individuelle dans l'unité divine. Au nom du contrat relationnel primordial qu'ils ont noué avec l'entité divine, renonçants et anachorètes aspirent à rompre tous les liens qui les attachent à la société des hommes, à dépasser leurs besoins corporels et à supprimer toute altérité en eux-mêmes afin de conquérir le *vide absolu* qui les dispose à l'anéantissement en Dieu. Comme le rappelle Martin Buber (1982), l'annihilation de l'individualité dans la transcendance, qu'elle soit politique ou religieuse, révèle pour ainsi dire en creux la tension entre différenciation et similitude, proximité et distance, conjonction et disjonction, liberté et contrainte, ordre et désordre, qui « anime » la relation.

### *Conclusion : une voie médiane*

Face au double écueil auquel elle se heurte, celui d'une structure sans sujet et celui d'une relation intersubjective sans structure, l'anthropologie de la relation doit trouver une voie médiane que M. Mauss a esquissée et que G. Simmel permet de préciser. Pour ce dernier, il est clair que les relations intersubjectives ne suffisent pas à « faire société » ; l'interdépendance uniquement personnelle qu'elles impliquent n'aboutit pas à une structure « supra-individuelle » qui se développerait au-delà de l'identité particulière de ses constituants. Une véritable relation sociale ne peut être que « triadique » : elle relie les individus qui la composent par l'intermédiaire de leur rattachement à des « tiers » communs, que ce soit une règle, un objet,



une tierce personne ou simplement la représentation du *Nous* qu'ils constituent ou croient constituer. En instaurant entre les êtres une « ligne brisée » qui rompt, diffère et prolonge tout à la fois leur lien de réciprocité, cette forme indirecte de relation introduit « un enrichissement sociologique clé ». Non seulement elle permet aux individus d'échapper aux contraintes mutuelles et aux attentes de réponse propres aux interactions de face-à-face, mais elle permet de stabiliser les relations sociales et d'élargir le cercle des alliances en rapprochant des êtres qui n'ont pas de contact direct ou qui sont d'emblée séparés par des « cassures ». La nature *feuilletonnée* des relations à la fois intersubjectives et structurales que dépeint Simmel souligne ainsi deux points essentiels. D'une part, une relation qui serait uniquement intersubjective serait intenable : sombrant dans une forme d'hyperindexicalité interactionnelle, elle serait suspendue à la seule mise en présence mutuelle, nécessairement éphémère. D'autre part, un rapport social purement statutaire, qui ne serait pas soutenu par des jeux relationnels et des modes d'engagement situés, deviendrait synonyme de réification, de dépersonnalisation et d'isolement. L'aliénation de ceux qui sont pris dans un rapport statutaire qui n'est plus, précisément, une relation, donne un aperçu des malheurs de « l'a-relationnisme »: pris dans un rôle préétabli et sans véritable vis-à-vis, ils sont littéralement privés de leurs semblables. C'est donc bien à ce double niveau, intersubjectif et structural, que se loge la maïeutique éthique/politique si bien dessinée par Platon : la relation est moins l'union de ce qui était séparé qu'une manière de reconnaître, à soi-même comme à autrui, le « droit d'exister » comme un sujet.

Laurence Kaufmann & Isabelle Rivoal

## Références

Buber, Martin (1982), *Judaïsme*, Paris, Verdier.

Descombes, Vincent (1996) *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit.

Elias, Norbert (1990) *La Société des individus*, Paris, Fayard.

Kaufmann Laurence (2016) La « ligne brisée » : ontologie relationnelle, réalisme social et imagination morale, *Revue du Mauss*, 47, pp.105-128.

Rivoal, Isabelle (2016) *Le Sens de la relation*, HDR, Université de Paris Nanterre.

Schmitt Carl (1992 [1972]) *La Notion du politique - Théorie du partisan*, Paris, Flammarion.

Simmel, Georg (1999) [1908], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.

### **Bibliographie complémentaire**

Barraud Cécile, de Coppet Daniel, Iteanu André, Jamous Raymond, « Des Relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges dans : *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, EHESS, 1984 : 421-520.

Claverie, Elisabeth, Boltanski, Luc, 2007, « Du monde social en tant que scène d'un procès », in Offenstadt, N., Van Damme, S. (dir.) *Affaires, scandales et grandes causes*, Paris, Stock, pp 395-452.

Favret-Saada Jeanne (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

Pagès, Max (2002 [1984]), *La Vie affective des groups. Esquisse d'une théorie de la relation humaine*, Paris, Dunod.

Piette, Albert (2014) *Contre le relationnisme. Lettre aux anthropologues*, Paris, Le Bord de l'eau.

> société, singularité, individu