

La dimension éthique de la fonction d'éducateur
The Ethical Dimension of the Educator's Role
La dimensión ética de la función de educador

Guy de Villers Grand-Champs

Volume 30, Number 1, Spring 2002

Les finalités de l'éducation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1079542ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1079542ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association canadienne d'éducation de langue française

ISSN

0849-1089 (print)

1916-8659 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

de Villers Grand-Champs, G. (2002). La dimension éthique de la fonction d'éducateur. *Éducation et francophonie*, 30(1), 112-131.
<https://doi.org/10.7202/1079542ar>

Article abstract

Faced with the fall of universal ideals, our society is trying to revive a discussion on morality, which, in view of the drives it was meant to suppress, is often at an impasse. We present two approaches to this failure. Kant's attempt to explain the ethical foundation in all purity, is confronted with the obstacle of "radical evil", of which the nazi morality is a perfect example. The Kantian solution is the heart's conversion to the ideal image of a desire, with the help of the divine Other. Freud calls this moral requirement the Superego. Through this authority, civilization tries to limit human aggression, without succeeding in reducing its potential. The failure of the educational undertaking of moralization seems obvious. Today, the ultimate demand is satisfaction at any price! At the same time, the interest of the individual turns inward, rather than opening to what lies beyond the satisfaction of personal drives. In such a context, the task of the educator is to re-establish a space for listening and speaking in which the learner can experience a lack of knowledge, stimulating the desire to learn. This is the condition under which he will be able to follow the path of the invention of new knowledge.

La dimension éthique de la fonction d'éducateur

Guy DE VILLERS GRAND-CHAMPS

Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation
Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, Belgique

RÉSUMÉ

À l'égard de la chute des idéaux universels, notre société tente de restaurer un discours de la moralité, lequel n'est pas sans impasse, en regard aux revendications pulsionnelles qu'il entendait juguler.

Nous présentons deux approches de cet échec. La tentative de Kant de penser le fondement éthique en toute pureté se voit opposer l'obstacle du « mal radical », dont la morale nazi est un parfait exemple. La solution kantienne est celle de la conversion du cœur vers la figure idéale d'un désir, grâce au concours de l'Autre divin.

Freud nomme cette exigence morale le Surmoi. C'est par cette instance que la civilisation tente de limiter l'agressivité humaine, sans réussir à en diminuer le potentiel.

L'échec de l'entreprise éducative de moralisation semble avéré. Aujourd'hui, l'impératif catégorique se présente comme exigence de satisfaction à tout va! Corrélativement, l'intérêt de l'individu se replie sur lui-même au détriment d'une ouverture à un au-delà de la satisfaction pulsionnelle.

Dans un tel contexte, la tâche de l'éducateur est de restaurer un espace d'écoute et de parole où le sujet apprenant pourra faire l'expérience d'un manque-à-savoir mobilisateur du désir d'apprendre. C'est à cette condition qu'il pourra s'engager sur le chemin de l'invention de nouveaux savoirs.

ABSTRACT

The Ethical Dimension of the Educator's Role

Guy de Villers Grand-Champs
Faculty of Psychology and Education Sciences,
Université Catholique de Louvain, Belgium

Faced with the fall of universal ideals, our society is trying to revive a discussion on morality, which, in view of the drives it was meant to suppress, is often at an impasse.

We present two approaches to this failure. Kant's attempt to explain the ethical foundation in all purity, is confronted with the obstacle of "radical evil", of which the nazi morality is a perfect example. The Kantian solution is the heart's conversion to the ideal image of a desire, with the help of the divine Other.

Freud calls this moral requirement the Superego. Through this authority, civilization tries to limit human aggression, without succeeding in reducing its potential.

The failure of the educational undertaking of moralization seems obvious. Today, the ultimate demand is satisfaction at any price! At the same time, the interest of the individual turns inward, rather than opening to what lies beyond the satisfaction of personal drives.

In such a context, the task of the educator is to re-establish a space for listening and speaking in which the learner can experience a lack of knowledge, stimulating the desire to learn. This is the condition under which he will be able to follow the path of the invention of new knowledge.

RESUMEN

La dimensión ética de la función de educador

Guy de Villers Grand-Champs
Facultad de Psicología y de Ciencias de la Educación,
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Ante el derrumbe de los ideales universales, nuestra sociedad trata de remodelar un discurso moral que a veces conduce a callejones sin salida si se tienen en cuenta las reivindicaciones compulsivas que deseaba controlar.

Presentamos dos enfoques de este fracaso. La tentativa de Kant de pensar los cimientos éticos en toda su pureza es confrontada con el obstáculo del « mal radical » del cual la moral nazi constituye un ejemplo perfecto. La solución kantiana es la de la conversión del sentimiento en una figura ideal del deseo, gracias al concurso del Otro divino.

Freud denomina a dicha exigencia moral, el super yo. Es a través de esta instancia que la civilización intenta limitar la agresividad humana, sin lograr disminuir su potencial.

Se ha constatado el fracaso de la tentativa educativa de moralizar. Hoy en día, el imperativo categórico se presenta como la exigencia de satisfacer sin importar cómo. En correlación, el interés del individuo se repliega sobre sí mismo en detrimento de una apertura más allá de la satisfacción compulsiva.

En tal contexto, la tarea del educador consiste en remodelar un espacio de escucha y de intercambio en el cual el sujeto que aprende podrá acceder a la experiencia de un no-saber que movilizará el deseo de aprender. Esta es la condición necesaria que conduce hacia a la creación de nuevos conocimientos.

Introduction

Annoncé par Nietzsche dès le siècle dernier, un **renversement des valeurs** (*Umwertung alles Wertes*)¹ se laisse lire aujourd'hui dans les effets de la destitution de la référence fondatrice, de la chute des idéaux universels, qui charpentaient l'impératif transcendant.

Et ce n'est sans doute pas un hasard si, aujourd'hui, prolifèrent les Comités d'éthique alors que les signifiants-maîtres à prétention universelle connaissent une perte de vitesse². Notre époque voit coexister de multiples formes de vie religieuse, des sagesses et des rituels venus des quatre coins de la planète, mais aussi le culte de la raison et spécialement celui de la rationalité scientifique. Cet éclatement de la référence oblige à consulter, discuter, converser, pour faire face aux problèmes qui se multiplient et résistent au principe d'une application standard de l'impératif universel. C'est dire le désarroi de notre subjectivité contemporaine face à la fuite du sens et aux paradoxes, voire aux contradictions, qu'elle connaît lorsqu'elle tente de mettre un peu d'ordre dans les modes de satisfaction pulsionnelle qui s'offrent à elle.

La modalité dominante de la jouissance en ce début du XXI^e siècle

Cherchant à comprendre la modalité dominante de la jouissance en ce début du XXI^e siècle, nous nous proposons de typer trois grandes périodes de l'histoire de l'Occident et d'affecter à chacune une structure psychique dominante.

1. Cf. Fr. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (La généalogie de la morale), 1887.

2. Cf. le cours de J.-A. Miller et E. Laurent : *L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique*, [inédit], donné au CNAM à Paris en 1998-1999.

Mais, auparavant, rappelons ce que l'on peut entendre par « lien social »? À la base de la notion de lien social, il y a cette idée que l'être humain ne peut ni exister ni prendre sens s'il demeure isolé. On sait cela depuis Aristote³. L'homme, disait-il, est un **vivant politique** (*"Zôon politikon"*). Et, plus près de nous, Spinoza⁴ repérait que l'être est un ensemble de relations, ensemble lui-même pris dans un **réseau infini de connexions** (*Nexus infinitus*). Ce qui était une vision métaphysique devient aujourd'hui vérifiable derrière nos petits écrans déroulant les pages d'un Web planétaire.

Certes, il n'y a pas que les humains qui ne peuvent survivre dans l'isolement. Tous les éléments de la réalité nous apparaissent en interaction. C'est pourquoi nous pouvons dire que ces éléments constituent un **monde** (*"kosmos"*). Et plus la complexité d'un individu augmente, plus augmente sa dépendance par rapport aux autres, comme condition nécessaire de survie. C'est ce dont la théorie de l'écosystème, par exemple, tente de rendre compte aujourd'hui.

Si la dépendance des vivants par rapport à un environnement est bien évidente, celle des vivants humains a ses spécificités dont la principale consiste justement en ceci que l'ensemble des interactions qu'un être humain développe au cours de son existence, se situent dans le champ du langage, depuis les vagissements du nouveau-né appelant sa mère nourricière, en passant par les apprentissages nécessaires à la survie et à la communication, jusqu'au nouage d'une relation et à l'expression créatrice, chacune de ces activités mobilise les ressources du langage. La conservation et le développement des individus humains exigent l'interaction avec l'autre par cette médiation nécessaire du symbolique. La **Cité** (*"Polis"*) est cette communauté d'humains qui partagent un même univers symbolique : un même langage, une même culture, des institutions, des normes et des valeurs communes. C'est pourquoi on peut appeler *Socius* l'individu qui est membre de cette communauté. C'est un citoyen : un *"Zôon politikon"*. Le champ social est donc constitué de *socii* en interaction médiatisée par le langage. Cette médiation du langage est bien entendu ce qui dénature l'ensemble de nos relations, c'est-à-dire les sépare de leur état naturel ou, pour le dire positivement, est ce qui donne à ces relations leur statut symbolique.

Cette symbolisation fondatrice et constitutive du lien social a connu des figures diverses au cours de l'histoire humaine.

Pour la comprendre, je vous renvoie tout d'abord à la systématique élaborée par Georges Dumézil⁵, ce grand anthropologue français, élaborée à partir d'une analyse des mythes et épopées recueillies dans les traditions indo-européennes.

Je vous rappelle brièvement la teneur de cette typologie. Loin d'être homogène, le champ social est, pour Georges Dumézil, structuré par des instances qui en assurent le fonctionnement ordonné. Dumézil distingue trois fonctions : celle de la souveraineté, assurée par les autorités civiles et religieuses, celle du pouvoir guerrier

3. Aristote, *Les politiques*, Livre I, chap. 2, 1253 a., p. 91 dans l'éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1990, trad. de P. Pellegrin.

4. Spinoza, *Éthique*, Partie I, proposition 28, p. 83 dans la trad. de R. Misrahi, Paris, PUF, 1990.

5. G. Dumézil, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, pp. 633-634 dans *Mythe et Épopée I. II. III*, Paris Gallimard, Quarto, 1995.

et celle de la production qui, dans les sociétés traditionnelles, est assurée essentiellement par les agriculteurs et éleveurs.

L'ordre du monde dépend du respect de la hiérarchie de ces fonctions. Cette hiérarchie n'a guère été remise en question dans nos pays avant le XVIII^e siècle. Mais l'action combinée des conquêtes coloniales et de la réflexion philosophique (réflexion sur l'ordre du monde, sur l'ordre social) en a précipité l'effondrement. L'Ancien Régime a connu (et probablement s'est-il effondré par cela même) l'essor de la colonisation. La conquête des terres nouvelles, en particulier celles des Indes Occidentales, a produit une accumulation de capital sans précédent dans l'histoire. Imaginez ces centaines de galions chargés d'or et d'argent extraits des Amériques, venus enrichir brutalement et massivement l'Occident, notre Europe Occidentale. Cette accumulation de capital, couplée avec l'évolution des sciences et des techniques, a permis l'essor industriel que nous connaissons. La révolution de 1789, c'est la victoire des producteurs. L'ordre des producteurs, c'est le capital d'une part, ce sont les travailleurs d'autre part. La révolution de 1789 est donc la révolution du capitalisme bourgeois contre la féodalité. Et ce qui nous intéresse ici, c'est de voir qu'avec cette révolution est consacré le droit de la propriété privée. Ce droit est devenu une des bases de notre société. C'est ainsi que s'ouvre en Occident ce qu'on a appelé l'ère de l'individualisme possessif⁶. Le romantisme littéraire en est un des avatars, dont le culte du moi est une des caractéristiques. Je situe à cette époque ce que l'on pourrait appeler le début de la fragmentation sociale. C'est à partir de ce moment-là que se disloque peu à peu la culture traditionnelle héritée du Moyen-Age (les villages, les familles élargies, etc.) Seule compte, à dater de maintenant, l'accumulation du capital d'un côté, la concentration de la force de travail de l'autre. Seul compte, seul vaut ce qui compte, seul compte ce qui pèse au service du calcul de la rentabilité productrice. Voilà la nouvelle norme. On entre donc dans le règne du calcul, de l'accumulation, du comptage et du comptable et, finalement, du numérisable.

À l'égard de cette fragmentation, la création de machines étatiques a représenté une tentative pour réguler cette logique destructrice du lien social. Ont donc été mis en place des appareils répressifs et idéologiques dont la réglementation bureaucratique a tenté de mettre un peu d'ordre dans cette anarchie, sans abandonner bien entendu pour autant le primat de la production. Je pense que l'on peut situer dans cette perspective les figures extrêmes que sont les états communistes d'une part, fascistes d'autre part. Ce sont des régimes fondés certes sur le terrorisme d'État, mais aussi sur une bureaucratie abusive, absolument omniprésente, qui tente donc de réglementer dans tous les détails le fonctionnement social. Mais voilà, ces figures de l'organisation sociale avouent aujourd'hui leur échec. Tchernobil, par exemple, me semble une réalité qui a pris valeur de symbole de la fin du régime soviétique. La chute du mur en fut une autre. Ce sont là des emblèmes des faillites de ces idéologies collectives et de leurs appareils. Du coup, en raison même de l'affaiblissement du sentiment d'appartenance à ces collectivités, se relance la question : qui suis-je, moi?

6. Selon C. B. Macpherson, l'« individualisme possessif » reconnaît en chaque individu le propriétaire de son corps et de ses capacités. Cfr C.B. Macpherson, *The political Theory of possessive Individualisme : Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

À qui et à quoi m'identifier? Car si plus rien ne vaut, sans doute ne dois-je plus compter que sur moi-même. Sans doute est-ce au fond de ma subjectivité, dans mon « vécu », mon ressenti, dans mes émotions, que je vais trouver réponse et vérité à mes interrogations. Vous entendez ici toutes les sirènes des nouvelles thérapies. Et c'est pourquoi, avec d'autres⁷, nous pouvons appeler notre temps le temps du retour du sujet, qu'il vaudrait mieux appeler « retour du moi ». Retour du soi sur lui-même, pour tenter de trouver vérité, sens et valeur. Ces remaniements de l'ordre social ne sont pas sans provoquer des bouleversements dans la manière dont les individus qui composent l'espace des interconnexions sociales trouvent à se situer, à comprendre où ils se trouvent et dans quels jeux on les fait évoluer.

Et c'est ainsi que je crois pouvoir identifier pour chaque époque un mode de jouissance et un type clinique dominants. À l'âge du pouvoir absolu du Seigneur, dont le Prince-Evêque est une modalité, qui sont les femmes par exemple? Les femmes sont les sorcières. Elles défient le pouvoir. Leur traitement va passer du bûcher à l'hôpital psychiatrique, avec le qualificatif d'hystérique. Voyez la possession de Loudun⁸. L'histoire de la possession de Loudun est paradigmatique à cet égard du traitement de l'hystérie collective dans ces abbayes d'abord contrôlée par l'Inquisition, puis par la médecine.

À l'époque industrielle, après la chute du Prince, du Seigneur, du Souverain, religieux ou civil, après la chute du Roi-prêtre, on peut noter le développement de ce qui sera appelé la psychose (schizophrénie ou paranoïa), dont les délires disent la tentative de restaurer quelque chose de la figure de la toute puissance divine. On pourrait dire que les délires paranoïaques, pour ne prendre qu'eux, mettent en scène ce tout-pouvoir de l'Autre, du grand Autre, pouvoir persécuteur bien sûr, mais tout-pouvoir auquel se voue et se dévoue le sujet⁹.

Et aujourd'hui? Aujourd'hui, à l'âge de la rupture des solidarités traditionnelles, à l'âge de la perte de sens et de la chute des idéaux collectifs, nous sommes laissés à nous-mêmes, désemparés. Quelles solutions nous sont proposées dans ce monde? Il y en a plusieurs bien entendu, mais j'en pointe deux. La première vise la restauration des idéaux religieux et nationalistes par une réaffirmation forte de l'identité collective et son corollaire, le rejet de l'autre, le rejet de la différence. Nous reconnaissons là les figures du racisme, de la xénophobie et des nationalismes régionalistes qui sévissent en Belgique, comme dans les Balkans ou au Moyen-Orient¹⁰. L'autre manière de satisfaire ou de répondre à cette angoisse quant au sens, à cette question du fondement et des repères, consiste à développer une culture de la satisfaction individuelle des besoins, de « mes » besoins, et ce au nom d'un impératif de jouissance qui fait fonction de nouvel absolu. Il faut que je sois contenté, satisfait, et tout

7. Cf., par exemple, A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

8. Cf. M. de Certeau, *La possession de Loudun*, présentée par..., Paris, Gallimard-Julliard, 1980.

9. À cet égard, le thème de l'arrimage divin aux nerfs de D.P. Schreber est exemplaire. Cf. SCHREBER D.-P., *Mémoires d'un névropathe*, trad. de l'allemand par P. DUQUENNE et N. SELS, Paris, Le Seuil, 1975, coll. « Le champ freudien ».

10. Un document pontifical récent réaffirme une doctrine que l'on croyait devenue obsolète : le salut éternel passe par l'appartenance à la Sainte Église catholique. Et comme une erreur ne va jamais seule, le Vatican semble être le seul état qui ait reçu un président ex-nazi (K. Waldheim) et un gouverneur, celui de Carinthie, J. Haider, d'extrême droite xénophobe, raciste et antisémite.

de suite. Cette dernière modalité, quand elle est exacerbée, quand elle est radicalisée, prend nom de perversion. Nous avons donc affaire à trois modalités de la jouissance qui, je pense, manifestent leur dominante au fil des figures que la civilisation a connues et que les types cliniques hystérique, psychotique et pervers illustrent assez bien. Ces trois figures accompagnent les trois moments d'évolution ou de rupture introduits dans le lien social.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire que je vous convainque de l'omniprésence de ce nouveau mode contemporain de satisfaction de la pulsion, qu'on appelle la perversion. Plus personne ne conteste, je crois, aujourd'hui le lien entre ce mode pervers de la satisfaction et une éthique qui est commandée par l'impératif de la consommation forcée des biens, caractéristique de notre période contemporaine. La crise institutionnelle belge, provoquée sans doute, révélée certainement, par l'affaire « Dutroux », est à cet égard emblématique de l'inexistence d'un Grand Autre capable d'empêcher une telle horreur. Car « les impasses de nos institutions semblent en même temps être une des causes du drame lui-même »¹¹. Les impuissances de l'État témoignent bien de ce que l'Autre idéal n'existe pas, c'est-à-dire, pour reprendre le commentaire d'Alexandre Stevens, qu'il n'y a « aucun espoir qu'une institution, si parfaite soit-elle, puisse empêcher définitivement le réel obscène de surgir! »¹². Mais ne faut-il pas faire un pas de plus et reconnaître dans la loi de la consommation à tout va une nouvelle figure du Surmoi? Ainsi, pour parer à l'inexistence de l'Autre se dresse le principe du libéralisme absolu, dont la mercantilisation des corps est un corollaire. « Y aurait-il des Dutroux s'il n'y avait un marché des cassettes-vidéo à caractère pédophile? C'est Thatcher avec Dutroux, comme Lacan disait « Kant avec Sade! »¹³.

Les impasses du discours de la moralité

La philosophie moderne, celle de Kant en particulier, avait pourtant tenté de donner un fondement transcendantal à la moralité, en vue d'assurer aux humains la possibilité d'une vie bonne par delà les vicissitudes de l'expérience quotidienne. Nous montrerons cependant à quelle impasse conduit le discours de la moralité pure, pure de toute satisfaction empirique.

D'autre part, cette visée moralisatrice la plus haute, ressort de toute démarche éducative, n'est pas sans contradiction, que Freud n'a pas manqué de dénoncer, marquant là les limites de l'éducabilité humaine et, plus largement, de l'œuvre civilisatrice elle-même.

11. A. Stevens, *Editorial: Julie, Mélissa et quelques autres...*, p. 6 dans *Zigzag, Bulletin de l'ACF-Belgique*, n° 5.

12. *Id.*

13. *Id.*

La tentative kantienne

Concernant la tentative de Kant, je vous renvoie à sa *Critique de la raison pratique* (1788)¹⁴ et *La religion dans les limites de la simple raison* (1792)¹⁵.

L'on sait qu'un des enjeux de Kant est la construction d'une subjectivité pure de toute détermination empirique, un sujet purement formel susceptible de fonder en raison et la connaissance (scientifique) et l'agir moral. Or, c'est à ce dernier niveau que se pose pour Kant le problème majeur. Comment le sujet formel, vidé de sa substance ontologique, s'avère être un sujet pratique. Qu'il y ait un sujet empirique, repérable en tant qu'agent d'activités multiples dans le champ phénoménal, ne pose, comme tel, guère de problème. Les difficultés commencent lorsqu'il s'agit de reconnaître que c'est le sujet de la raison pure qui doit être pratique. Là réside le véritable défi qu'a tenté de relever Kant. Fonder la moralité signifie pour Kant séparer le sujet empirique du sujet transcendantal. Or, cette distinction s'est avérée finalement intenable. En effet, lorsqu'il s'est agi de fonder l'agir moral et d'établir les conditions *a priori* de la moralité, Kant a proposé la loi morale comme principe moteur et unique objet de la volonté. C'était tenter de penser le fondement éthique *en toute pureté*, c'est-à-dire indépendamment de ses conditions d'exercice. Or, le concept d'*intérêt pur* de la raison pratique comporte une contradiction dès lors que, déterminant la faculté de désirer, l'intérêt ne pouvait pas ne pas produire une expérience de satisfaction, laquelle est d'ordre empirique. Kant a reconnu qu'en ce point se situe la limite de sa philosophie morale. Ici s'avère impossible le maintien d'une séparation stricte entre le sujet transcendantal et le sujet empirique. Car la satisfaction obtenue de l'observation de la loi morale relève de l'empirique. Si cette satisfaction est incontournable, comment orienter son jugement moral? Qu'est-ce qui va fournir l'indication que la maxime qui définit la valeur morale de l'action est bien la bonne?

L'expérience quotidienne fournit assez de témoignages permettant d'infirmer la thèse de la bonté naturelle de l'homme. Mais ces témoignages ne nous instruisent pas sur le fondement de l'opposition de l'arbitre à la loi morale. Pour rejoindre ce fondement, il faut interroger le concept de mal et ses conditions de possibilité en regard aux lois de la liberté.

Il y a arbitrage nécessaire en tout homme du fait de l'existence de motifs différents : le premier de ces motifs est la loi morale elle-même; le second, l'impulsion des sens, dont l'amour de soi est le paradigme. « Toute la question est de savoir duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre »¹⁶. Le mal consiste en un renversement de la hiérarchie des motifs, faisant « des motifs de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale »¹⁷. Ce renversement, qui est le fait de l'arbitre du sujet moral, Kant l'attribue à un **penchant** (*Hang*) de la nature humaine, non nécessaire, certes, mais radical puisqu'« il faut à la fin aller le chercher dans un libre arbitre »¹⁸.

14. E. KANT, *Critique de la raison pratique* (1788), La Pléiade, Tome 2, Texte traduit et annoté par Luc FERRY et Heinz WISMANN, pp. 595-804.

15. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (1792), La Pléiade, Tome 3, texte présenté, traduit et annoté par A. PHILONENKO, pp. 16-242.

16. E. KANT, *La religion dans les limites ...*, op. cit., p. 50.

17. *Ibidem*.

18. *Idem*, p. 51.

Dans l'*Essai sur le mal radical*, Kant en souligne les traits essentiels :

« par penchant (*propensio*), je caractérise le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination (désir habituel, *concupiscentia*), pour autant qu'en rapport à l'humanité en général, elle est contingente »¹⁹.

Dans une note de la seconde édition de l'œuvre, Kant précise que « le penchant proprement dit n'est que la *prédisposition* au désir d'une jouissance, et il produit une inclination à celle-ci, lorsque le sujet en fait l'expérience »²⁰. Soulignons le trait de *subjectivité* qui interdit de conférer au penchant un statut d'idéalité ou d'objectivité. Ce n'est pas une condition *a priori*. Mais ce penchant caractérise la nature humaine en général, ce qui signifie que nous avons affaire à une notion relevant de la psychologie ou, plus largement, de l'anthropologie.

Ainsi, le penchant au mal, naturel au sens que nous venons de dire, affecte le libre arbitre. Celui-ci fait de l'impulsion des sens la maxime à laquelle seraient subordonnées toutes les autres. C'est dire qu'au cœur de l'arbitre, donc de la liberté, un penchant est contracté qui, bien que distinct des inclinations sensibles elles-mêmes, s'avère bien de nature psychologique. Pour nous en convaincre, il suffit de rappeler l'analyse kantienne des degrés du penchant au mal : fragilité de la nature humaine, impuissante à accomplir l'Idéal du bien; impureté du cœur humain, qui mêle au motif de la loi des motifs qui lui sont extérieurs pour déterminer son arbitre; perversité du cœur humain lorsqu'est inversée la hiérarchie des motifs, en faisant « passer les motifs issus de la loi morale après d'autres »²¹. Plus précisément, cette perversion, cette inversion des maximes, consiste en ceci que chaque être humain a la possibilité de choisir pour règle de sa volonté l'amour de soi comme condition du respect de la loi morale. Le penchant au mal ne s'oppose donc pas à la loi morale mais soumet celle-ci au respect de la maxime de l'amour de soi. Le sujet se trompe lui-même en justifiant moralement une maxime qui s'oppose à la loi morale. Ainsi justifiera-t-on le meurtre au nom du bien suprême. La guerre sainte, celle prêchée aux temps des croisades, par exemple, comme l'extermination du peuple juif par les nazis, relèvent d'une telle perversion²². Il s'agit chaque fois « du déguisement moral de l'entreprise d'extermination »²³. Ainsi s'exprimait Himmler : « nous avons le devoir moral, nous avons le devoir envers notre peuple d'anéantir ce peuple qui voulait nous anéantir[...] tous ensemble nous pouvons dire que nous avons rempli le devoir le plus difficile pour l'amour de notre peuple. Et notre esprit, notre âme, notre caractère n'ont pas été atteints »²⁴.

Nous sommes donc bien ici face à une série hiérarchisée de traits de la psychologie humaine, tous témoins de l'impact, au niveau de l'acte intelligible d'une volonté, c'est-à-dire au niveau d'un choix, de ce que Kant appelle une « prédisposition » au

19. E. KANT, *Essai sur le mal radical*, p. 40.

20. *Idem*, note.

21. *Idem*, p. 42.

22. Cf. Raul HILBERG, *La destruction des juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988.

23. Myriam REVAULT D'ALLONES, *Ce que l'homme fait à l'homme, Essai sur le mal politique*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 49.

24. R. HILBERG, *Op. cit.*, p. 870; cité par M. REVAULT D'ALLONES, *Ce que l'homme fait à l'homme*, p. 50.

désir d'une jouissance. Il nous paraît tout à fait remarquable que ce soit au cœur de l'*acte* du sujet éthique, soit de sa décision quant à la maxime qui va régler sa vie, que Kant opère ce nouage du transcendantal et de l'empirique. En affirmant l'existence d'un tel penchant au mal, qui atteint la **racine** (*Wurzel*) du libre arbitre, Kant condamne l'homme à l'impuissance ou à l'incapacité d'agir moralement. Comme le dit très pertinemment P. Ricœur : « la propension au mal affecte l'usage de la liberté, la capacité à agir par devoir, bref la capacité à être effectivement autonome »²⁵. C'est évidemment une mise en cause dramatique de la possibilité pour l'homme d'exercer *in concreto* l'autonomie qui est au principe de sa moralité.

Kant en vient ainsi à enfermer le sujet de la moralité entre l'idéal d'une adhésion pure de l'arbitre à la loi morale et l'impuissance radicale à l'accomplir. Mais le désir est hors-jeu. Cette mise à l'écart du désir apparaît comme le penchant du rigorisme kantien. Le champ de la conscience morale vécue est réduit au remord, indice de la « sensibilité » du sujet à la voix de la morale. Quant à la possibilité d'agir moralement, c'est-à-dire non seulement par devoir mais pour la loi morale elle-même, il faudra le « miracle » d'une conversion, une révolution intérieure, dont l'accomplissement échappe au pouvoir propre de l'homme. Cette conversion du cœur produira une régénération radicale, une **nouvelle naissance** (*Wiedergeburt*). On comprend qu'elle ne peut être le fait du seul vouloir de l'homme, d'autant que celui-ci a été perverti à sa racine, dans son libre arbitre même. Cette conversion exige cependant l'engagement du sujet, sans lequel il ne pourrait lui être reconnu de valeur éthique.

Cette conversion constitue pour Kant une limite au pouvoir de la connaissance. Pas plus que l'irruption du penchant au mal à la source du vouloir, la conversion, comme renaissance, ne peut faire l'objet d'un **savoir** (*erkennen*). Nous pouvons seulement **penser** (*denken*) ces « événements ». Autrement dit, le moment de nouage des dimensions de l'événement *absolu* (surgissement du penchant au mal, conversion au bien) et de la durée *contingente* (répétitions de l'inversion des maximes et remords, efforts en vue d'améliorer ses mœurs) n'est pas saisissable par l'intelligence humaine. C'est en Dieu seul, que ni le temps ni l'espace n'affectent, que l'absoluité de la révolution du cœur s'harmonise avec la série indéfinie des progrès de la réforme des mœurs. Car c'est sous le regard de celui qui n'est limité ni par le temps ni par l'espace que la transformation progressive des mœurs en vue du bien apparaîtra dans son unité, comme une sorte d'équivalent à l'intemporalité de la conversion.

Le recours à une instance surnaturelle pour rendre compte de la possibilité d'une libération de la volonté en vue de son adhésion à la maxime de la moralité est une manière d'aveu de l'impossibilité d'accorder ici-bas le sujet empirique avec le sujet éthique. Davantage encore, nous est démontrée la nécessité de l'hypothèse pratique de l'existence de Dieu pour que soit effective la vie morale. Pour le jugement réfléchissant, qui n'est pas celui de Dieu, la condition de l'homme est celle d'un sujet dont la division ne sera subvertie que par une nouvelle naissance, libérant l'arbitre de sa sujétion au penchant mauvais.

25. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 252.

Mais cet homme nouveau n'est pas celui que nous connaissons. C'est un homme pensable, certes, mais comme un idéal. Cet idéal soutiendra la « progressive réforme du penchant au mal comme manière de penser perverse »²⁶. Le ressort subjectif, anthropologique, de cette moralisation pourrait être l'admiration, dont l'objet est « la disposition morale originaire en nous en général »²⁷. Il n'en reste pas moins que le mal, « en tant que penchant naturel, [...] ne peut être anéanti par les forces humaines »²⁸. Certes, l'homme peut tabler sur la disposition au bien qui lui est originaire²⁹. Mais « une assistance provenant d'en-haut » est requise, dont aucune connaissance ne nous est donnée³⁰. Seule l'espérance est ici de mise, et elle ne dispense jamais le sujet fini des efforts du vouloir pour devenir un homme meilleur. Cette espérance s'appuie sur la possibilité d'un complément divin à l'agir humain.

Que devient le désir dans cette perspective? On pourrait considérer que c'est la conscience morale et son rigorisme sans frein qui serait l'instance désirante à l'état pur, revendiquant le renoncement à toute satisfaction empirique. Ainsi, la destruction du pouvoir de la propension au mal s'accompagnerait d'une sorte de dédommagement, puisque règnerait sans partage, au cœur du sujet, une instance de pure exigence morale que l'on peut identifier comme étant la figure idéale du désir pur, mais supporté par l'Autre divin.

Mais qu'advient-il quand cet Autre divin perd toute consistance? Soit qu'il soit malmené par les conditions contemporaines qui s'imposent à la croyance, soit qu'il soit traité par la cure analytique. Car c'est là « l'effet de désillement que l'analyse permet de tant d'efforts, même les plus nobles, de l'éthique traditionnelle »³¹. À l'inverse de la visée kantienne, le désir du psychanalyste « n'est pas un désir pur »³². Au contraire, le parcours d'une analyse conduit le sujet à se séparer des signifiants primordiaux auxquels il était assujéti, signifiants dont la valeur d'idéal tenait à leur dépendance au désir d'un Autre sans faille. En ce sens, la cure analytique libère le sujet des chaînes du pur désir de l'Autre. La subversion qu'introduit le désir de l'analyste réside en ceci qu'il vise à « obtenir la différence absolue »³³, entendons la séparation du sujet d'avec l'Autre aliénant. En ce point, Lacan n'est pas « avec » Kant.

La critique freudienne du Surmoi civilisateur

Le point d'impasse que rencontre la construction kantienne est donc le surgissement, au cœur de l'exigence de moralité, d'une instance insatiable de pureté morale. Nous n'avons pas de peine à y reconnaître la figure freudienne du Surmoi. Or, l'impasse que dénonce Freud est très exactement celle-ci. La convocation d'une instance dite civilisatrice intériorisée ne garantit en aucun cas le sujet ni la collectivité dans laquelle il s'inscrit contre les ravages de la pulsion de destruction de son semblable d'abord, de lui-même ensuite.

26. E. KANT, *La religion dans les limites ...*, op. cit., p. 65.

27. Cf. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*: « Analytique du sublime ».

28. E. KANT, *La religion dans les limites...*, op. cit., p. 51.

29. Cf. *idem*, p. 40.

30. *Idem*, p. 69.

31. J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XI. Op. cit.*, p. 247.

32. J. LACAN, *Id.*, p. 248.

33. *Ibid.*

De ceci, l'histoire récente atteste à suffisance. Pour nous en tenir à la seule figure chrétienne de ce Surmoi, force est de constater que l'éducation chrétienne (c'est-à-dire aux valeurs promues par le message évangélique), deux fois millénaire, n'a pas réussi à éradiquer la haine mortelle que se vouent les humains. Ethnocides, guerres fratricides, exclusions, bannissements, excommunications, ont même été prêchés par les responsables de cette éducation. Les silences de Pie XII à propos de l'extermination des juifs par les nazis, le soutien de l'Église catholique aux autorités rwandaises qui ont organisé le massacre des populations de Tutsis, les guerres de religion entre catholiques et protestants, depuis l'ancien régime français jusqu'à une date toute récente en Irlande, tous ces faits témoignent d'une limite à l'œuvre civilisatrice.

Comment rendre compte de cet échec, dont la récurrence ne permet pas de dire que ses causes sont occasionnelles. La position de Freud est, à cet égard, sans faux-fuyant. « La souffrance nous menace de trois côtés : dans notre propre corps qui, destiné à la déchéance et à la dissolution, ne peut même se passer de ces signaux d'alarme que constituent la douleur et l'angoisse; du côté du monde extérieur, lequel dispose de forces invincibles et inexorables pour s'acharner contre nous et nous anéantir; la troisième menace enfin provient de nos rapports avec les êtres humains. La souffrance issue de cette source nous est plus dure peut-être que toute autre; nous sommes enclins à la considérer comme un accessoire en quelque sorte superflu, bien qu'elle n'appartienne pas moins à notre sort et soit aussi inévitable que celles dont l'origine est autre »³⁴.

Si cette menace et son exécution ne sont pas accidentelles, mais essentielles à l'expérience humaine, comment en rendre compte? Force est de reconnaître que la nature humaine n'est pas ce que pensait J.-J. Rousseau. « L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. Pour lui, par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possibles, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus*: qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage? »³⁵.

Une pulsion d'agression, une force mortifère est donc à l'œuvre, qui cherche à se décharger, s'il le faut en rusant avec les obstacles que lui opposent la résistance de l'adversaire et les injonctions morales intériorisées par le sujet. « Cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans nos rapports avec notre prochain; c'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts.

34. S. Freud, *Malaise dans la civilisation* [1929], Paris, Puf, 1971, 107 p., p. 21.

35. S. Freud, *Op. cit.*, pp. 64-65.

Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment menacée de ruine. L'intérêt du travail solidaire ne suffirait pas à la maintenir : les passions instinctives sont plus fortes que les intérêts rationnels »³⁶.

Si la tendance solidaire n'est pas spontanée, si, quand elle existe, elle ne fait pas le poids, il appartient à la civilisation de mettre en place des dispositifs capables d'au moins contenir cette tendance à l'agression de l'autre semblable. « La civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique. De là, cette mobilisation de méthodes incitant les hommes à des identifications et à des relations d'amour inhibées quant au but; de là cette restriction de la vie sexuelle; de là aussi cet idéal imposé d'aimer son prochain comme soi-même, idéal dont la justification véritable est précisément que rien n'est plus contraire à la nature humaine primitive »³⁷.

Il arrive que l'éducation et la répression, en unissant leurs efforts, réussissent à neutraliser la pulsion de mort des membres d'une communauté donnée. L'identification de chacun au chef, à l'idéal commun, produit l'identification mutuelle des frères, lesquels se solidarisent. Mais le potentiel d'agressivité n'est pas diminué et cherche à se décharger ailleurs. « Il n'est manifestement pas facile aux humains de renoncer à satisfaire cette agressivité qui est leur; ils n'en retirent alors aucun bien-être. Un groupement civilisé plus réduit, c'est là son avantage, ouvre une issue à cette pulsion instinctive en tant qu'il autorise à traiter en ennemis tous ceux qui restent en dehors de lui. Et cet avantage n'est pas maigre. Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups »³⁸.

La haine raciale comme les guerres entre ethnies sont une issue à cette nécessité d'une satisfaction de la pulsion de mort. « Le peuple juif, du fait de sa dissémination en tous lieux, a dignement servi, de ce point de vue, la civilisation des peuples qui l'hébergeaient; mais hélas, tous les massacres de Juifs du Moyen Âge n'ont suffi à rendre cette période ni plus paisible ni plus sûre aux frères chrétiens »³⁹. Ce texte est écrit par Freud en 1929. Son auteur avait pressenti le péril national-socialiste. Nous pouvons mesurer aujourd'hui la hauteur du potentiel atteint par la pulsion de mort à l'ampleur des exterminations!

Quelle position adopter en tant qu'éducateur?

La question est de savoir si l'hypothèse d'une pulsion de mort est le dernier mot de l'explication de l'intolérance foncière de l'homme à son semblable. Et si oui, **quelle position adopter en tant qu'éducateur**, en tant qu'êtres humains responsables?

36. S. Freud, *Op. cit.*, p. 65.

37. S. Freud, *Op. cit.*, pp 65-66.

38. S. Freud, *Op. cit.*, p. 68.

39. *Ibid.*

La question est de savoir quelle alternative opposer à ce discours qui renforce toujours à nouveau le signifiant-maître des conduites humaines en tant qu'elles sont des tentatives de satisfaction pulsionnelles. L'idéal consumériste ne nous indique-t-il pas que le Surmoi contemporain trouve son expression la plus simple dans un impératif de jouissance, à entendre comme exigence de satisfaction à tout va?

Il n'est pas douteux, me semble-t-il, que l'importance accordée aujourd'hui aux questions éthiques en général et à l'éducation morale en particulier, témoigne du souci de restaurer quelques repères qui donne à l'agir humain une orientation sensée.

À cet égard, Paul Ricœur nous paraît parfaitement emblématique, par la promotion qu'il fait de l'éthique « avant la morale ». Ainsi, en 1990, P. Ricœur se proposait de réserver, par convention, le terme d'« éthique » pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de « morale » pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte⁴⁰. L'éthique est en amont de la morale. Elle désigne le registre de l'intention, de la visée qui habite la relation entre le sujet, l'autre et l'institution qui est leur espace commun de référence. L'éthique est d'abord visée, désir d'accomplissement de soi-même. Ceci suppose que ce soi-même soit valorisé, estimé⁴¹. Pas d'éthique possible sans une prise en compte de soi comme se voulant exister. C'est pourquoi la visée éthique est d'abord une foi en ce pouvoir-être soi-même, comme sujet de son acte, et pas seulement comme produit de déterminations psychologiques et sociales.

L'éducation est cette action dont la visée est de permettre au sujet d'apprendre à se faire reconnaître par soi-même et par autrui, comme un « je peux » qui se réalise dans divers types d'activités. L'éthique est ainsi un trajet, le parcours d'une vie orientée, un voyage depuis la foi en ce « je peux » jusqu'à l'acte qui l'incarne dans une histoire réelle. On comprend que cette affirmation de soi, cette auto-estime incarnée dans l'action, est strictement dialectique en tant qu'elle appelle non seulement la reconnaissance de soi par l'autre, mais aussi de l'autre par soi-même. À ce stade, l'autre est mon semblable et appelle le mouvement de la sollicitude pour autrui. Toutefois, cette sollicitude n'est pas laissée à l'arbitraire des élans du cœur. Elle s'inscrit dans un monde commun, le monde de tous, dont l'institution est le garant, garant de ce que chacun a valeur d'autrui pour soi et vice-versa⁴².

Dans cette visée de soi-même, ce souci de soi pour soi, nous reconnaissons cette insistance des recherches et des pratiques d'intervention qui prennent pour objet la dimension identitaire du sujet. L'importance de l'estime de soi dans le processus d'apprentissage comme le développement de l'approche biographique et spécialement du récit autobiographique pour sa valeur heuristique mais aussi formative en témoigne à l'évidence. Ce repli sur l'espace privé constitue un indice non négligeable

40. P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], p. 256 dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1991.

41. Curieux retournement par rapport à la thèse kantienne de la perversion morale issue du choix de la maxime de l'amour de soi. Nous verrons que c'est le dualisme kantien qui précipitait cette thèse. La pensée ternaire de Hegel nous permettra de sortir de cette impasse.

42. Cf. le dépassement de l'opposition du maître et de l'esclave vers la conquête de sa liberté par l'esclave, tel que présenté par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Voir G.W.F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* [1807], trad. de Jean Hyppolyte, Tome I, pp. 155-166, Paris, Aubier-Montaigne, 1939.

de la perte de référence universelle et de l'insuffisance du rapport au consommable pour que trouve sa place la dimension du désir irréductible au besoin comme à la demande du sujet. La psychanalyse elle-même est cantonnée, par un auteur comme R. Rorty⁴³, à la sphère de la vie privée, à la recherche d'une réconciliation de soi avec soi, quand ce n'est pas la réduction de ce sujet au stratège capable de manœuvrer entre les impératifs du ça pulsionnel, du Surmoi civilisateur et de la dure réalité extérieure!

Or, l'enjeu de la question du désir est celui de la ségrégation sociale dans le rapport inégalitaire aux objets de la jouissance. L'exigence éthique comporte, comme l'a bien vu P. Ricœur⁴⁴, celle de la justice telle que des institutions peuvent s'en porter garantes. Et cette seule considération pose la question de l'ouverture du désir à l'au-delà de la satisfaction pulsionnelle. C'est cet au-delà qui se trouve profondément mis en cause par la relativisation des idéaux fondateurs d'une communauté.

Face à cette mise en question radicale, le champ des pratiques éducatives possède un atout certain, car il présente cette double caractéristique de se déployer dans la dimension de l'amour et de traverser ce registre pour l'ouvrir à celle du savoir qui, par structure, constitue son au-delà. S'agissant de l'action éducative considérée du point de vue éthique, force est de dire que le sujet qui s'accomplit dans l'acte éducatif n'est plus à considérer en tant que bénéficiaire d'un savoir transmis, mais comme sujet de l'acte en lequel s'accomplit l'action éducative. Ce lieu est la personne de l'éduqué. C'est ici, et seulement ici, que peut être située la dimension essentielle de l'action éducative, à savoir l'advenue du sujet en première personne, comme sujet capable de répondre de lui-même. On voit quel déplacement s'est opéré : depuis l'éducateur vers l'éduqué, considéré maintenant comme sujet de son acte, c'est-à-dire de son accomplissement. Certes, le sujet de l'acte éducatif n'advient pas hors d'un contexte social et axiologique déterminé. Mais il transcende ces étapes et il importe que l'éducateur, le formateur, inscrive au cœur de sa relation avec l'éduqué cette limite absolue de son intervention : ce moment inobjectivable de l'acte du sujet, ce moment du sujet comme projet de lui-même là où il ne sait pas encore qu'il veut advenir.

Cette construction du sujet de l'acte est l'effet d'un travail de transfert éducatif. Car le désir du sujet prend forme au cœur de la division subjective, laquelle est appelée par le désir de l'Autre, cet Autre dont l'enseignant, d'une part, les savoirs enseignés, d'autre part, peuvent être des représentants pour l'apprenant. Ceci implique que, loin de se présenter comme un matière compacte de savoirs sédimentés auquel l'enseigné doit se soumettre, l'enseignement qui a prétention de permettre un apprentissage doit présenter une double caractéristique. D'une part, il faut qu'il révèle sa pertinence pour la question qui est au cœur de la démarche de production de savoir. D'autre part, il faut qu'il présente une relative incomplétude afin de signifier à l'apprenant que son engagement dans le processus de construction de savoir est

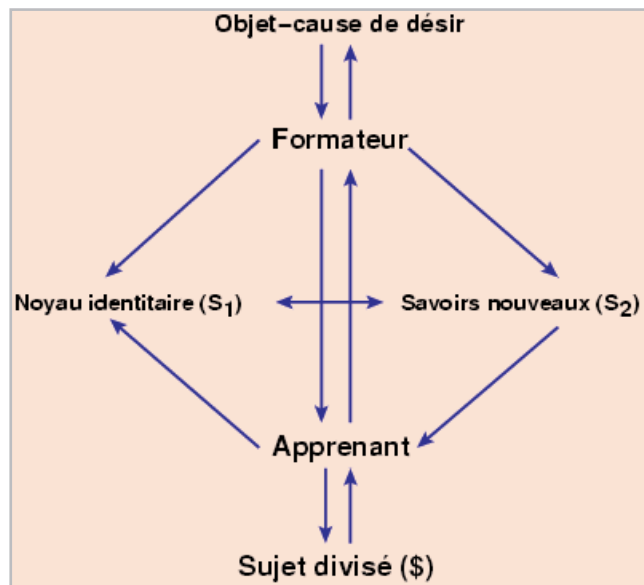
43. Richard RORTY, « Freud and Moral Reflection ». In *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 143-163.

44. Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, pp. 227 et svtes.

nécessaire, s'il veut que ce savoir fasse sens pour lui. Cette manière d'enseigner requiert de l'enseignant lui-même un rapport non dogmatique au savoir qu'il transmet, c'est-à-dire qu'il ne s'identifie pas à une position de vérité totalisante.

Cette mise en jeu du désir paraît le passage obligé pour l'entrée du sujet dans un processus de formation-transformation. À cet égard, la qualité de la relation entre le formateur et l'adulte apprenant est décisive, car il s'agit que le désir du sujet en formation puisse se mobiliser sans s'enfermer dans un transfert pédagogique en circuit fermé, mais au contraire s'ouvrir aux savoirs nouveaux qui lui permettront de donner forme, au moins partiellement, à son désir.

Un petit schéma pourrait réunir les principales pièces du dispositif.



Graphe de la relation de formation

Ce schéma met en évidence la fonction essentielle du formateur dans le réglage de la distance entre les savoirs qui constituent la base d'appui de l'identité (S₁) du sujet apprenant (\$) et les nouveaux savoirs (S₂) offerts dans la formation. Tout l'art du formateur consiste à présenter un corpus de savoir qui soit signifiant pour le désir du sujet et à la bonne distance du noyau identitaire sur lequel le sujet doit s'appuyer pour augmenter ses savoirs, voire modifier ses structures cognitives.

Le symbole « \$ » représente l'effet de rature portée sur le sujet en raison de la nécessité pour celui-ci d'en passer par un signifiant qui le représente auprès des autres signifiants dont la concaténation est productrice de sens. Le sujet (\$) est représenté par un signifiant (S₁) auprès des signifiants transmis (S₂), lesquels prennent sens pour ce sujet qui peut dès lors se les approprier.

Quant au sujet, s'il est vrai qu'il entre en formation à partir des signifiants constitutifs de son identité, c'est en osant les décompléter et les remanier par l'accueil de

nouvelles références qu'il va engager un processus d'apprentissage. Le ressort énergétique de cette opération est l'investissement du désir du sujet dans une relation au formateur dont l'art consiste en la transformation de ce transfert sur sa personne en un transfert de travail.

Une telle transformation n'est possible que si le formateur, à son tour, ne s'identifie pas à l'objet du désir de l'apprenant. Au contraire, il revient au formateur de montrer comment les nouveaux savoirs de la formation peuvent contribuer à rapprocher le sujet de ce qui cause son désir de formation. Qu'il s'agisse d'une histoire d'amour et de désir, le formateur en témoignera d'autant mieux qu'il s'est laissé lui-même requérir par le réel en jeu dans la démarche de recherche qui est à la source des nouveaux savoirs qu'il veut transmettre. Le formateur se présente alors à son tour comme sujet apprenant, divisé par ce qui se tend pour lui d'un rapport entre savoirs acquis et nouveaux savoirs. Le maître enseigne comme sujet apprenant.

La relation majeure, celle qui meut tout le système et lui donne son énergie, est le rapport, jamais tout à fait comblé, entre le sujet en formation et son objet de quête, un objet qui, de manière énigmatique, sollicite le désir du sujet. Mais il appartient au formateur de mettre en jeu son propre désir de savoir en manière telle qu'un signe de reconnaissance s'échange dans la relation formative, qui autorise le sujet à y engager son propre désir. Cet engagement produira des effets de remaniement identitaire à la mesure de l'apprentissage réalisé.

Nous croyons pouvoir affirmer que l'opérateur de cette transformation identitaire est le sujet lui-même. S'il est vrai que le sujet apprenant s'appuie sur le sujet formateur, c'est cependant en tant que non-identique à lui-même que le sujet peut opérer, car, les identités prises une à une sont *ne varietur*, comme leur nom l'indique d'ailleurs. Une identité ne change pas. Il s'agit d'un trait qui tantôt peut être attribué par l'autre, tantôt reconnu par le sujet ou encore assigné par l'autre au titre d'idéal et finalement mis en perspective dans un projet de soi⁴⁵. Le passage d'une identité à l'autre ne peut se faire sans un opérateur nécessairement distinct de ces identités. Ce n'est qu'à la condition que ce sujet soit irréductible à toute représentation identitaire qu'il peut s'accrocher à de nouvelles identités. C'est pourquoi les dynamiques identitaires ne se développent que pour autant qu'il y ait une puissance d'indétermination qui fassent l'équilibre avec les déterminants identitaires. C'est donc sur ce sujet-substrat, non identique à soi, que doit s'appuyer le formateur pour produire un effet de formation-transformation identitaire.

L'écoute et la transmission dans la relation éducative

Au terme de notre réflexion critique sur les impasses de la moralisation éducative, nous avons proposé un modèle de la relation éducative qui s'appuie sur les ressources du sujet désirant pour engager un processus d'apprentissage de « nouveaux savoirs ».

45. Cf. J.-M. Barbier, De l'usage de la notion d'identité en recherche, notamment dans le domaine de la formation, pp. 11-26 dans *Education permanente*, n° 128, 1996.

Il me semble qu'il nous reste une dernière question à rencontrer. S'il est vrai que la division du sujet est structurale, il n'en reste pas moins que les modalités du lien social contemporain semblent se liguer pour « tamponner » cette division, la réduire, voire l'obturer complètement. C'est du moins l'hypothèse que nous avons faite lorsque nous avons dénoncé la dérive perverse du consumérisme dominant aujourd'hui. Il importe donc de nous interroger sur la manière dont nous pouvons aujourd'hui restaurer ou parfois même instaurer un mode du lien social qui fasse droit à cette division du sujet. À cet égard, nous pensons que l'instauration d'une place d'écoute du sujet singulier constitue une réponse, certes non exhaustive, mais pertinente au malaise dans notre civilisation contemporaine. Ouvrir au cœur des connexions relationnelles, une place vide pour que, un par un, chacun puisse venir déposer sa plainte, faire entendre sa demande et trouver les mots qui donneront sens à un désir qui soit accordé à la règle commune, telle est, je pense, la fonction de cette place vide ouverte par l'écoute.

Il nous faut donc repérer ce que comporte comme exigence agissante l'institution de cette place vide au cœur du monde qui est le nôtre aujourd'hui et, spécialement de la relation éducative. L'écoute est l'opérateur d'un nouveau lien social en tant justement qu'elle contredit la logique de l'impératif de jouissance forcenée auquel nous sommes soumis. Quelle est la structure de cette opération? Celle-ci se révèle lorsque nous nous interrogeons sur la condition même du sujet parlant. Car nul n'advient au champ du langage comme être de parole s'il n'a fait cette expérience inaugurale d'un défaut dans l'être, d'un manque radical qui le porte à demander à l'autre aide et secours. C'est le destin propre de tout enfant d'être dans cette position. Ce point de manque au cœur du sujet, le petit homme ne l'apprend que progressivement. Et c'est au-delà de l'Œdipe qu'il découvre que ce n'est pas un manque qu'il faut à tout prix éliminer, mais qu'au contraire, le manque dont il s'agit est un manque structural. C'est ce manque même qui le fait humain. Ce manque n'est donc pas un effet de la conjoncture. La découverte progressive de quelque chose qui est ainsi irréductible à toute satisfaction est l'effet d'un travail psychique important. La fonction de l'écoute est bien celle-ci : offrir un espace tel que ce manque structural soit inscriptible dans l'expérience sociale ordinaire et particulièrement dans la relation entre l'éducateur et l'apprenant. C'est sans doute dans cette perspective que se développent aujourd'hui ces pratiques d'écoute en milieu scolaire, écoute des élèves certes, mais aussi des enseignants et des éducateurs confrontés eux aussi à la violence de l'impératif de jouissance.

Ce pari fait sur les bienfaits de l'agir communicationnel⁴⁶, ce pari de la conversation, n'est cependant pas sans produire à l'occasion un effet « pervers », à savoir l'illusion que l'écoute de l'enfant, de l'élève, de l'apprenant, est le tout de la relation

46. Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, 448 p.; Tome II : *Critique de la raison fonctionnaliste*, 480 p. Paris, Fayard, 1987.

On se reportera également aux pratiques conversationnelles développées dans des établissements scolaires, sous la responsabilité de Ph. Lacadée, psychanalyste de l'École de la Cause freudienne, dans le cadre d'une recherche du Centre interdisciplinaire sur l'enfant (Cien). Cf. Institut du Champ freudien, Centre interdisciplinaire sur l'enfant (Cien), *Le Pari de la Conversation, 1999-2000*, Bordeaux (F-33000), 200, rue Saint-Genès, 136 p.

de formation. Ce serait oublier l'autre pôle de la fonction de l'éducateur : son devoir de transmettre des savoirs nouveaux qui mettent le sujet apprenant en tension avec lui-même et l'ouvre à un au-delà de sa sphère identitaire. Ainsi pourra-t-il se mettre au travail en s'appuyant sur cette expérience fondamentale de la reconnaissance attentive par un autre disposé à l'écouter. C'est ainsi que l'on évitera le piège démagogique d'une éducation pédocentrique oublieuse de la nécessité d'en passer par l'autre pour s'ouvrir à la société de la connaissance. Tel est l'enjeu d'une éthique de l'éducation aujourd'hui : soutenir à la fois le moment de la reconnaissance du sujet et créer les conditions d'une mise en jeu de sa division pour qu'il s'ouvre à l'altérité des savoirs arrachés à l'opacité du réel, afin de les partager à son tour dans un espace démocratique régi par un idéal de justice.

Références bibliographiques

- ARISTOTE (1990). *Les politiques*, trad. de P. Pellegrin, Paris : Garnier-Flammarion, 1990.
- BARBIER, J.-M. (1996). De l'usage de la notion d'identité en recherche, notamment dans le domaine de la formation. In *Éducation permanente*, N° 128, 1996, pp. 11-26.
- DE CERTEAU, M. (1980). *La possession de Loudun*. Paris : Gallimard-Julliard, 1980.
- DUMÉZIL, G. (1995). L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. In *Mythe et Épopée I. II. III.*, Paris : Gallimard, Quarto, 1995.
- FREUD, S. (1971). *Malaise dans la civilisation [1929]*, Paris : Puf, 1971, 107 p.
- HABERMAS, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel - Tome I : Rationnalité de l'agir et rationalisation de la société*, 448 p., *Tome II : Critique de la raison fonctionnaliste*, 480 p., Paris : Fayard, 1987.
- HEGEL, G.W.F. (1939). *La phénoménologie de l'esprit [1807]*, trad. de Jean Hyppolyte, Tome I, Paris : Aubier-Montaigne, 1939, pp. 155-166.
- HILBERG, R. (1988). *La destruction des juifs d'Europe*. Paris : Fayard, 1988.
- KANT, E. (1985). *Critique de la faculté de juger*, La Pléiade, Tome 2, Texte traduit et annoté par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris : Gallimard, 1985, pp. 913-1299.
- KANT, E. (1985). *Critique de la raison pratique (1788)*, La Pléiade, Tome 2, Texte traduit et annoté par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris : Gallimard, 1985, pp. 595-804.
- Kant, E. Essai sur le mal radical, p. 40 et svtes. In KANT, E., *La religion dans les limites de la simple raison (1792)*, La Pléiade, Tome 3.

- KANT, E. (1986). *La religion dans les limites de la simple raison (1792)*, La Pléiade, Tome 3, texte présenté, traduit et annoté par A. Philonenko, Paris : Gallimard, 1986, pp. 16-242.
- LACADÉE, Ph. (1999-2000). *Le Pari de la Conversation*. Bordeaux, 1999-2000, 136 p.
- LACAN, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Le Seuil, 1973.
- MACPHERSON, C.B. (1962). *The political Theory of possessive Individualisme : Hobbes to Locke*. Oxford : Clarendon Press, 1962.
- MILLER, J.-A., Laurent, E. (1998-1999). *L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique*, donné au CNAM à Paris en 1998-1999, [inédit].
- REVAULT D'Allones, M. (1995). *Ce que l'homme fait à l'homme - Essai sur le mal politique*, Paris : Le Seuil, 1995.
- RICCEUR, P. (1991). *Éthique et morale [1990], Lectures 1, Autour du politique*, Paris : Le Seuil, 1991, pp. 256-269.
- RICCEUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Le Seuil, 1990, 428 p.
- SCHREBER, D.-P. (1975). *Mémoires d'un névropathe*, trad. de l'all. par P. Duquenne et N. Sels, Paris : Le Seuil, 1975, coll. « Le champ freudien ».
- SPINOZA (1990). *Éthique*, trad. de R. Misrahi, Paris : PUF, 1990.
- STEVENS, A.. Éditorial : Julie, Mélissa et quelques autres..., In *Zigzag*, Bulletin de l'ACF-Belgique, N° 5.
- TOURAINÉ, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris : Fayard, 1992.