

Andras Spriet

CLINIQUE DE L'ENFANT COMME STRUCTURE SIGNIFIANTE

Espace intersignifiant, savoir inconscient,
accord signifiant singulier



Études psychanalytiques

L'Harmattan

Études Psychanalytiques

Collection dirigée par Alain Brun et Joël Bernat

La collection *Études Psychanalytiques* veut proposer un pas de côté et non de plus, en invitant tous ceux que la praxis (théorie et pratique) pousse à écrire, ce, « hors chapelle », « hors école », dans la psychanalyse.

Dernières parutions

Monica HOROVITZ et Piotr KRZAKOWSKI (dir.), *Écrits intimes de psychanalystes pendant la pandémie. Journal de voyage en Confinia*, 2021.

Bernard CHOUVIER, *Le pouvoir des choses, Pour une analyse des objets*, 2021.

Véronique MARCHISET, *L'amour vrai n'est pas sur la rive d'œdipe. L'alchimie des états amoureux*, 2021.

Valérie BLANCO, *Dits de divan. Notions de psychanalyse illustrées d'extraits de séances*, nouvelle édition, 2021.

Frederic PEREZ, *Le complexe de Frankenstein. Genèse et développement d'un monstre issu d'une relation perversie. Approche théorique, clinique et thérapeutique*, 2021.

Patrick Ange RAOULT, *Le travail en équipe. Collusions incestuelles et meurtrières*, 2021.

Nicolas SAJUS, *Psychopathologie du traumatisme psychique*, 2020.

Geneviève ALLIER, *Clinique orthophonique avec éthique psychanalytique*, 2020.

Jean-Marie BOYER, *Louis Kahn – Le Corbusier. Psychanalyse et architecture au XXe siècle*, 2020.

Jean-Paul MATOT, *Le Soi-disséminé*, 2020.

Christiane SCHAFFNER, *Fertilité de la psychanalyse contemporaine, Entretiens avec Sylvie Faure-Pragier*, 2020.

Ludvine RICHAUD, *De la mélancolie amoureuse à l'amour de la mélancolie*, 2020.

Liliane FAINSILBER, *Des poètes, des mystiques et des psychanalystes, essai sur l'écriture*, 2020.

Bernard ROBINSON, *La transmission clinique*, 2019.

Jean-Paul MATOT, *L'homme décontenancé. De l'urgence d'étendre la psychanalyse*, 20

CLINIQUE DE L'ENFANT
COMME STRUCTURE SIGNIFIANTE

© L'Harmattan, 2022

5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.editions-harmattan.fr>

ISBN : 978-2-14-028549-3

EAN : 9782140285493

Andras Spriet

Clinique de l'enfant comme structure signifiante

Espace intersignifiant, savoir inconscient,
accord signifiant singulier

L'Harmattan

Du même auteur :

« Quand éduquer c'est accueillir. Le *discours du maître* à l'épreuve de la demande et du savoir chez l'enfant et l'adolescent exceptions aux « lois de la nécessité ». Banlieue sud de Tel Aviv. »

Article dans la revue clinique *Insistance*, Thème *Éduquer, soigner, gouverner... faire désirer*, n°11, 2016, éditions érès, pages 121-130

REMERCIEMENTS

Aux enfants et aux adolescents des quartiers de la banlieue sud de
Tel Aviv que j'ai eu l'honneur de rencontrer,
pour leur accueil et leur affection

Aux adolescents qui ont participé aux entretiens pour l'étude,
pour leur confiance

Aux enfants et aux adolescents qui ont participé
au projet clinique *Enfants, adolescents et expressions*,
pour leur inspiration

A Francis KAPLAN

auteur de *Entre Dieu et Darwin. Le concept manquant* (2009),
pour son précieux soutien pour ma thèse, pour nos échanges d'idées,
pour sa pensée juste et distinguée

A Henri COHEN SOLAL

auteur de *Jérusalem, Shalom Salam* (2011),
pour sa confiance, sa générosité et sa bienveillance

A Christian HOFFMANN

auteur de *Des cerveaux et des hommes* (2007),
pour son soutien, nos échanges d'idées et son intelligence avisée

INTRODUCTION

Cet ouvrage est l'espace clinique d'enfants seuls face à la problématique d'être et d'avoir au monde, seuls face à leur existence comme êtres de situation, seuls comme réalités du monde, seuls comme espaces signifiants. Cet espace clinique est celui d'enfants de la banlieue sud de Tel Aviv aux quartiers très sensibles et critiques. Ces enfants, et adolescents, sont alors propulsés par leur condition dans un milieu que la confusion, l'absence de compte-rendu et l'arbitraire rendent hautement critique. Dans cette zone ces enfants évoluent au quotidien dans la grande précarité et l'incertain, oscillant entre manque de presque tout et absence de perspective, entre aléatoire et confusion, entre solitude et insignifiance, entre violence et danger, entre périodes de conflits et périodes de guerre. Notre étude se rapporte à la condition, à la réalité et au devenir signifiants de ces enfants et de ces adolescents d'un point de vue clinique psychanalytique et psychopathologique.

Deux espaces de recherches nous ont permis de réaliser cette étude clinique dans la banlieue sud de Tel Aviv, entre 2011 et 2017 : un cadre de recherche doctorale au sein de la prestigieuse École Doctorale *Recherches en Psychopathologie et Psychanalyse* (ED 450) de l'Université Paris Diderot, et une collaboration de recherche internationale avec le Collège Doctoral Paris-Jérusalem (une collaboration de recherche internationale entre le CNRS, le Centre Français de Recherche à Jérusalem, et des universités françaises, israéliennes et palestiniennes). Le point de rencontre avec ces enfants et adolescents a été le Centre d'accueil et de prévention de la Municipalité de Tel Aviv / Beit Ham dans le quartier Hatikva ; sous la supervision attentive, généreuse et habile du Dr Henri Cohen Solal pour assurer depuis plus de trente ans ce projet institutionnel clinique d'accueil et de prévention précieux par sa novation et son intelligence. L'étude des données a donc été poursuivie jusqu'à l'élaboration de cet ouvrage. Par

ailleurs, trois espaces ont permis de recueillir les données : l'observation participante, les entretiens cliniques semi-directifs auprès de neuf adolescents, et le projet clinique « Enfants, adolescents et expressions », écrit et supervisé par moi-même ; très nombreux ont été les enfants et adolescents à avoir participé à ce projet, et les élaborations sont d'une richesse clinique psychanalytique et clinique psychopathologique considérable.

Si notre étude concerne la condition d'enfants et d'adolescents, c'est dans la direction de l'enfant qu'à l'unanimité ces adolescents rapportent leur situation, c'est à l'enfant qu'ils adressent leurs pensées et préoccupations en premier sur ce terrain. Les préoccupations de ces enfants et de ces adolescents se rapportent à leur réalité comme espace signifiant du monde, comme relation en devenir au monde, comme écriture entre potentiel signifiant d'ailleurs et expression signifiante particulière, comme écriture entre participation d'ailleurs et présence singulière qui situe et compte dans le milieu d'un monde signifiant. Dans ce milieu, les coordonnées de la perspective de l'enfant relèvent avant et au-delà de la simple variation individuelle, arbitraire, ou du simple aléatoire. Dans ce milieu les problèmes s'additionnent, les hommes se croisent dans un état critique au quotidien, les problématiques s'entrecroisent, les infrastructures publiques nécessaires à raccorder et à sécuriser sont au mieux désuètes par négligence au pire défailtantes par corruption.

La politique est ici rapportée comme problématique essentielle, comme faisant symptôme ; la politique est ici sérieusement interrogée dans les garanties qu'elle a en charge par intelligence et par autorité, c'est-à-dire par réalité et par nécessité. Le cadre politique public est ici ouvertement critiqué au moyen de dynamiques et mécanismes subjectifs dans lesquels les enfants s'engagent par légitimité. Cette critique permet à ces enfants de

démêtr le système public de ses fonctions à structurer et à sécuriser des droits, des espaces, des légitimités, et des nécessités, puisqu'ils refusent d'être des simples sujets de la « misère symbolique » (P.-L. Assoun) d'un monde grossier et cynique, et s'éloignent ainsi des règles édictées par les pouvoirs publics pour s'établir politiquement exclusivement autour de positions et de stratégies subjectives, avec l'objectif affiché de se situer en lettres de noblesse auprès de cet espace intersignifiant qui raccorde des espaces, des singularités, des accords signifiants. C'est dire que c'est la dignité politique du monde qui est ici réclamée : ces enfants réclament, avec intelligence et cœur, cet espace intersignifiant comme l'espace politique par excellence, cet espace entre les signifiants qui assure l'enfant d'un lien et d'une relation existentiels avec le monde.

En étant sujet de cet espace intersignifiant, l'enfant est alors inscrit dans le milieu du récit et du discours comme milieux significatifs ; où au moyen du pouvoir de la narration et de l'élaboration il est possible de répartir et de stabiliser un milieu mais sans exclure, grâce à l'appui sur le potentiel signifiant, la diversité, la nuance et la complexité. L'enfant est alors engagé singulièrement sur l'altitude de la signification et de la relation, donc sur les horizons de l'expression, de l'inspiration et du rêve.

Si la démarche d'annuler le système public dans ses termes politiques est légitime, ces positions, stratégies et mécanismes subjectifs posent problèmes en termes d'exposition et de vulnérabilité, de violence et de danger. En effet, dans cet univers de la grande précarité, les enfants sont d'emblée seuls à s'assurer de leur confort, de leur avenir, seuls à s'assurer de leur existence au monde comme être et avoir. C'est donc comme mécanismes de survie objectifs et subjectifs que ces enfants de la banlieue sud de Tel Aviv se présentent dans ces zones critiques de toutes parts ;

c'est comme corps et individus précipités et éprouvés à l'incertain au quotidien que ces enfants évoluent dans ces zones, chacun contraint de par les conditions à vivre au rythme du chacun pour soi dans un milieu où alternent hostilité et conflits. Dès lors, performances de survie corporelle et performance individuelle narcissique sont les termes d'une formule à haut risque pour être et pour avoir. D'un point de vue clinique psychanalytique et psychopathologique, si les problèmes sont à prendre au sérieux, ces enfants sont néanmoins critiques et exigeants envers les systèmes en charge des territoires et des légitimités qui s'y trouvent. C'est pourquoi il est ici indispensable pour l'enfant de nouer ces relations entre nécessité et légitimité, entre loi et intime, entre ordre et expression puisque la critique de l'enfant du système de gestion publique est en termes politiques intelligente et juste, mais en termes personnels vécu comme préjudice, comme violent, et injuste, ce qui rend la situation périlleuse.

Cet ouvrage est ainsi l'espace d'enfants évoluant seuls dans une zone très inconfortable, voguant de l'aléatoire à l'arbitraire, puisque pas raccordés à la continuité, à la perspective, à l'avenir du monde c'est-à-dire à cette force intersignifiante du monde. Ce sont alors ces relations essentielles à l'enfant comme être de situation qui viennent à manquer telle la relation entre partie et ensemble, entre unité et continuité, entre expression et ordre, entre particularité et système ; ces absences fragilisent l'enfant dans sa structure comme singulier et complexe nœud entre Réel, Symbolique et Imaginaire. Par ailleurs, nous réfuterons ces référentiels théoriques, ces dispositifs de prise en charge, et ces experts nombreux à prétendre avec évidence mesurer, définir, cerner par accès intégral la complexité et donc la particularité du monde et de ses sujets. Ces ambitions expertes, très nombreux sont les enfants et les adolescents à les rejeter comme relevant plus

de la méprise que de la maîtrise de la structure et donc de la réalité signifiante de l'enfant. Les pages de cet ouvrage accueillent, au moyen de l'expression sous des formes nuancées, cette particularité de l'enfant comme réalité signifiante du monde, dont nous situons les coordonnées dans cette altitude significative qui situe et compte, c'est-à-dire qui considère, appuie et console sa condition ; altitude que les étoiles peuvent éclairer, renseigner sans dévoiler.

Cet ouvrage est aussi l'espace d'un singulier attachement, d'une remarquable affection, d'un extraordinaire désir d'enfants pour être des constellations signifiantes du monde. Les données de ces constellations signifiantes du monde sont intelligentes, complexes et sensibles, n'en déplaira à de nombreux experts dans les domaines du soin médical, psychologique et éducatif qui se complaisent dans beaucoup trop de situations à justifier une domination sur la subjectivité de l'enfant au motif nous diront-ils d'une subjectivité bien élaborée d'un côté et quasi inexistante de l'autre. Mais la subjectivité de l'enfant est loin d'être peu élaborée en intelligence, et le connaître n'est que trop peu quand on sait depuis les relevés de S. Freud et de J. Lacan la grande proximité de l'enfant à l'inconscient ; c'est dire combien l'enfant est une approche singulière et intime du monde, c'est-à-dire intelligente et distinguée.

C'est au moyen de cette réalité inconsciente, c'est-à-dire politique et signifiante intime du monde, que l'enfant continue à élaborer pour s'avancer sans accroche ni recours dans cet univers des hommes, sombre et peu éclairé, cheminant entre indifférence et danger pour s'établir dans cet espace intersignifiant. Cet espace intersignifiant inscrit dans un milieu complexe, c'est-à-dire nuancé, diversifié, interconnexe multiple, où le complémentaire et le paradoxe coexistent, où légitimité et nécessité, accord

signifiant singulier et raccord intersignifiant, unité signifiante et continuité signifiante, particularité et altérité, structure et système contribuent à renseigner, à actualiser et à enluminer un monde ; et cela est précieux quand on sait depuis le brillant relevé de J. Lacan qu'il n'y a pas de métalangage c'est-à-dire d'univers de discours. Alors l'enfant de notre étude s'appuie sur les éléments qui constituent sa réalité comme espace signifiant, complexe et particulier, pour s'établir dans cet espace intersignifiant du monde à la complexité et à la particularité infiniment nuancées. Ces éléments assurent ces enfants d'autres perspectives réelles que celles de subir l'exclusion et le préjudice politique des hommes.

Sur ce terrain, la réalité de l'inconscient de l'enfant comme l'incontestable légitimité politique constitue une base d'appui, de recours et d'inspiration inestimable pour éclairer, renseigner, inspirer, consoler et consolider les liens avec le monde comme situation, comme espace signifiant véritable. En effet, l'inconscient rapporte au moyen du savoir, du désir et de l'expression la problématique d'être au monde comme problématique politique : un enfant est au monde un espace signifiant établi autour de la relation entre discours et récit, entre signifiant et subjectivité, entre accord signifiant singulier et raccord intersignifiant. C'est dire que la réalité de l'enfant comme réalité signifiante singulière et intime du monde n'est d'évidence pas de l'ordre d'un autre ou des autres, son adresse véritable est d'autre part que les significations des autres. En ce sens nous distinguerons la structure signifiante comme réalité signifiante du monde qui pour une part tient toujours déjà, et la structuration de signification dont la réalité tient de la production d'un agent qui élabore ou formule.

Ainsi, il ne s'agit pas de s'approprier une capacité narrative à partir d'une maîtrise d'assemblage de significations qui mènerait sur le chemin de nulle part, ou encore il ne s'agit pas d'imposer à partir d'assemblages de significations un récit qui se rapporterait expressément à la narration d'un enfant. Ce que ces enfants nous apprennent, avec une clarté sensible et nuancée, c'est que expression, savoir et désir s'établissent autour d'un nœud entre Imaginaire, Réel et Symbolique ; nœud dont la structure est la constellation signifiante, c'est-à-dire composée de plusieurs espaces signifiants, connexes et complémentaires, allant du système à l'intime. C'est pourquoi cet espace intersignifiant du monde est essentiel puisqu'il prend en charge la situation qui préserve « les perspectives les plus lointaines de l'homme » (F. Nietzsche), c'est-à-dire inscrit au milieu du monde comme une réalité qui garde intacte l'actualité de ce à quoi l'enfant se réfère et qu'il rapporte.

Ce n'est alors pas s'énoncer soi-même, ou s'auto-référencer, mais s'appuyer et s'inspirer à chaque fois de l'histoire d'une correspondance réelle, c'est-à-dire d'une écriture dont la trajectoire est déjà là et d'ailleurs. Et c'est ce qui motive le recours de ces enfants aux signifiants du savoir, de la lumière et de l'amour puisque réclamés comme ces continus du monde qui raccordent l'enfant en tant que singulière signification du monde, en tant que structure signifiante que d'aucuns autres ne peuvent saisir puisque c'est toujours d'un accord singulier et d'un rapport singulier que la structure est la réalité ; ce que le savoir intime, inconscient, renseigne toujours d'ailleurs. Et c'est aux signifiants du savoir, de la lumière et de l'amour qu'est associé le potentiel signifiant lequel n'accède pas, ne ferme pas, ne survole pas, n'impose pas, ne remplace pas, mais éclaire, ouvre, appuie, soutient, ressource, ancre.

L'enfant de notre étude, s'avance dans le monde au moyen du savoir inconscient, et c'est là un réel centre de gravité puisque constituant l'inaugural d'un lien au monde, d'une présence au monde, l'inaugural d'une correspondance avec le monde ; mais un inaugural que l'enfant ne veut énoncer en intégralité, puisque le principe auquel il se rapporte il s'y réfère mais il n'en donne pas les termes, il s'en approche mais n'accède pas. C'est à partir de ce savoir inconscient que s'appuie et s'éclaire intimement et politiquement l'enfant sur sa situation qui est coordonnée du milieu du monde. C'est pourquoi nous rejoignons ces enfants pour refuser cette méprise experte, assez décomplexée, d'une domination structurelle, à partir de la connaissance. A l'évidence, ces prétentions ne nous conviennent pas scientifiquement, pas quand on sait combien ces théories sont formulées, et dans des circonstances si nombreuses, sans égard en termes de complexité et d'intelligence pour la parole, pour la réalité, pour la structure, pour la particularité de l'enfant.

Sur ce terrain, l'enfant réclame ce champ où la préexistence du monde et la sienne se réaffirment toujours, et où il est déjà et toujours singulièrement et intimement engagé. C'est dire alors que l'homme expert qui formule, définit et mesure, ne saurait accéder au principe de structure, donc au principe signifiant, puisque le potentiel n'est pas d'un terme, ce que l'inconscient renseigne non sans savoir. Ainsi, aucun discours sur le monde ne saurait correspondre en intégralité à la structure du monde puisque le discours n'est pas d'un univers mais d'un produit, et qu'il n'y a tout au plus qu'un rapport à la structure puisque la structure n'est que d'une réalité ; et c'est ce dont la relation au savoir et l'inconscient permettent l'indication et le relevé.

L'enfant comme espace signifiant du monde constitue une écriture du monde ; comme particularité signifiante à l'instant infini il est

« l'essence primordiale elle-même » (F. Nietzsche) préservant intacte l'actualité du monde « transmissible à l'infini » (J. Derrida). C'est pourquoi l'enfant, comme structure signifiante, est au monde de ce milieu signifiant dont la circonférence est nulle part d'ailleurs que d'un accord Réel du monde, c'est-à-dire d'une situation accordée, raccordée, complexe, intelligente, nuancée, d'une partition signifiante, d'un espace réel signifiant.

Chapitre I.

Des enfants-exceptions aux « lois de la nécessité »¹

1 S. Freud, « Les exceptions », in « Quelques types de caractère dégagés par la psychanalyse » (1915 - 1916), Traduit de l'allemand par M. Bonaparte et E. Marty, 1933, in *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, éditions Gallimard, 1933. Réimpression, 1971. Collection Idées, nrf, n° 263, p. 105 à 136

1. Des enfants et des adolescents sujets à une grande précarité familiale et sociale

Dans les quartiers sud de la banlieue de Tel Aviv, de nombreux aspects de la réalité de ces enfants et adolescents nous amène à les considérer sujets à une « exclusion » sociale : de se trouver en territoire de grande précarité sociale, ces enfants et adolescents ne sont que très partiellement inclus dans la société. La précarité caractérise la très grande majorité de ces enfants et adolescents, ce qui se traduit par un manque et une privation permanente au quotidien. Ces enfants et adolescents manquent presque de tout : ils connaissent la précarité alimentaire, la précarité en possibilité de jeux, d'épanouissement et de développement spécifiques à l'enfance et à l'adolescence, sans oublier la précarité d'espace et de perspectives. Divers facteurs sociaux et humains, comme la pauvreté, l'exclusion sociale, l'alcoolisme, une détresse humaine importante et la violence, confrontent nombre d'enfants et d'adolescents à une déconsidération importante des besoins liés à leur âge en termes de développement, d'accompagnement, de protection, et exposent à des dangers menant à un sentiment de solitude. Les dangers dans ce milieu sont importants, tels la violence verbale et physique, la violence avec les autorités policières, l'errance, la consommation d'alcool, des comportements à risques dans le domaine de la sexualité, et des liens avec des réseaux de vente de drogue.

Sur le plan de la grande précarité, de la violence et du danger, les enfants et adolescents de ces quartiers se trouvent à égalité, au-delà de leur origine ou religion ; si les familles viennent de nombreux pays, donc sont issues de cultures et de religions

diverses, la difficulté à répondre aux besoins de développement de leurs enfants et de leurs adolescents leur est commune.

Pour le relevé de la situation des enfants et adolescents sur ce terrain, les adolescents interviewés au moyen d'entretiens semi-directifs rapportent que leur situation se caractérise par diverses problématiques mais qu'elles ont pour une part importante un caractère politique. Les espaces sur ce terrain, c'est-à-dire l'espace de l'enfant, l'espace familial et social, s'organisent autour de la précarité, de la confusion et de l'incertitude, ce qui les propulse vers un potentiel de danger rendant ces espaces critiques. A l'unanimité, ces adolescents rapportent leur situation en parlant de l'enfant qu'ils sont, c'est à l'enfant qu'ils adressent leurs pensées et préoccupations en premier sur ce terrain, c'est en direction de l'enfant qu'ils rapportent les données de leur situation. En ce sens, les problématiques de la grande précarité, de la violence et du danger sur ce terrain, sont en premier celles de l'enfant.

L'influence de cette précarité est conséquente puisqu'elle expose à la vulnérabilité pour la recherche de reconnaissance comme mode d'avoir et d'être au monde. Le sentiment d'une existence insignifiante est une problématique rapportée par ces adolescents et ces enfants à laquelle chacun est confronté : c'est la signification de leur existence au monde qui est interrogée, c'est-à-dire la réalité d'une situation de laquelle ils répondent et à laquelle ils participent. Il s'agit alors d'appartenir à une réalité signifiante du monde qui participe de leur existence comme espace signifiant, comme structure signifiante singulière et à partir de laquelle ils sont réellement situés et comptés, donc signifiés. Cependant, les adolescents refusent que les autorités publiques se substituent à leurs parents, ils réclament que leurs parents ne soient pas exclus

de la société en termes de ressources, d'appui et de perspectives, pour que l'enfant qu'ils sont puisse en être le destinataire. C'est un indicateur que ce n'est pas une dynamique d'émancipation que l'adolescent réclame, mais que son espace familial soit soutenu pour que l'enfant soit bien accueilli à son tour. Sur ce terrain ce ne sont pas des adolescents en quête de contestation qui souffrent, mais des enfants. Dans ce milieu c'est un enfant seul au monde qui souffre, c'est-à-dire un enfant avec le presque rien pour seul appui, pour seule ressource, pour seule perspective pour être au monde.

La politique est ici rapportée comme problématique significative sur ce terrain, et comme faisant symptôme ; l'espace de la politique constitue sur ce terrain une véritable base de données significatives, et un espace pour la relation signifiante. Si la politique est considérée comme étant en défaut, c'est pourtant dans la direction de la politique que l'enfant réclame sa légitimité, qu'il réclame les infrastructures communes pour tous, cette répartition et stabilité nécessaires à son épanouissement, mais aussi cette garantie minimale de l'espace de la relation. Au cadre politique c'est le droit d'être au monde, la légitimité signifiante, qui est associé comme problématique première. Cependant ce sont la stigmatisation et les violences de la part des autorités publiques qui sont ici rapportées, renseignant sur un système de gestion pas seulement fautif mais aussi défaillant, voire corrompu.

Face à cette situation de l'enfant et de l'adolescent, il est indiqué de ne pas exclure la situation particulière du pays qui oscille entre périodes de conflits et périodes de guerres, ce qui ajoute une instabilité continuelle et des dangers réels supplémentaires à une situation déjà confuse et incertaine. Ainsi, la grande précarité, la violence, le danger et la confusion est ce qui caractérise leur

situation avec le *chacun pour soi* comme mécanisme de régulation et de survie. Alors sur ce terrain chacun fait comme bon lui semble, ce qu'il décide ; mais cela s'avère critique puisque ces quartiers sont considérés et répertoriés comme parmi les plus violents et dangereux de tout le pays.

2. Des enfants « Syndromes d'exceptionnalité »² : entre précarité et préjudice

a) Refus de l'ordre et refus de la demande comme position(s) subjective(s)

Dans ce milieu ces enfants refusent d'emblée un lien à des règles sociales communes. L'enfant organise son rapport aux règles communes sur le mode du refus de toute règle sociale et de tout rapport hiérarchique. Ce refus est légitimé et s'organise à partir du refus de demander, ils refusent de se mettre en position de demandeur et posent par là leur légitimité à ne pas se référer au discours de la nécessité, à n'adopter aucune règle sociale puisque l'intérêt n'y est pas. Ainsi, demander et accepter la nécessité de règles semblent aller de pair ; mais cette position s'articule à partir du sentiment de préjudice personnel auquel ils sont sujets et qui impacte leur demande, donc la possibilité d'appel. C'est alors cette relation élémentaire entre présence et appel, dont l'une n'exclut pas l'autre, qui n'opère pas dans ce milieu.

En référence à S. Freud nous constatons que ne pas demander viendrait les exempter de tout ordre sociétal, de toute « soumission » ou obéissance au discours de la nécessité et à ses règles. Nous retrouvons cette position subjective à propos du refus des « lois de la nécessité » que S. Freud rapporte dans son écrit sur « Les exceptions » : « Ils disent qu'ils ont assez enduré et ont été suffisamment privés, qu'ils ont droit d'être dispensés de nouvelles exigences et qu'ils ne se soumettent plus à une nécessité inamicale,

2 P.-L. Assoun, « Précarité du sujet, objet de la demande. Préjudice et précarité à l'épreuve de la psychanalyse. », *Cliniques méditerranéennes*, 2/2005, n° 72, èrés, p. 7-16

car ils seraient des exceptions (Ausnahmen) et entendent le rester. »³. Alors parce que demander et reconnaître des exigences sociétales engage une réciprocité, il est légitime de discuter d'accepter l'obéissance à une autorité, à un discours lorsque cette même autorité et ce discours permettent les inégalités, lorsque des enfants sont délaissés dans leurs besoins comme être de la Cité et comme êtres de relation. Pourquoi se soumettre aux règles de la société, aux exigences de la société lorsqu'une place adéquate n'est pas faite dans cette même société ? C'est donc bien cette relation nécessaire entre présence et appel qui vient à manquer et qui ne permet pas une répartition et une stabilité équitables entre nécessité et légitimité. Ce qui par conséquent expose l'enfant, par ce manque de relation et de structuration, à vivre dans un milieu incertain, où l'arbitraire s'articule à l'aléatoire, où donc ni la nécessité ni la légitimité n'opèrent. Mais un tel milieu est synonyme d'insécurité car il n'assure pas l'enfant d'un recours et d'un appui extérieurs.

Parce que l'enfant estime ne pas être soutenu en termes de développement et de perspectives, il s'en remet à sa propre solution et refuse alors de se référer à tout cadre institutionnel public, car en fin de compte dans quelle mesure ce cadre public viendrait-il le soutenir dans son avenir, l'assurer dans ses possibilités de construire sur le long terme ? Nous observons que pour ces enfants la rupture avec l'autorité de la société est fonction de la reconnaissance de leur précarité et de leur « exclusion » sociétale : ils associent un préjudice sociétal à leur grande précarité sociale, ils semblent expliquer leur grande précarité par un préjudice sociétal et posent alors la rupture avec l'autorité de la

3 S. Freud, « Les exceptions », in « Quelques types de caractère dégagés par la psychanalyse » (1915 - 1916), *op. cit.*,

Cité et avec ses règles comme légitime et comme nécessaire pour ne pas subir l'ordre sans aucun soutien et continuer ainsi à exister.

En lien avec ce qu'exprime S. Freud, nous constatons que l'enfant, en se remettant à sa seule réponse, assure néanmoins un minimum sa conservation comme *moi* ; sa réponse est alors sa seule et véritable possibilité pour s'affirmer, pour être et s'avancer au monde. En effet, l'auteur associe, dans « Une difficulté de la psychanalyse », les « instincts de conservation, ou du moi » comme relevant de la « conservation de l'individu »⁴. La demande n'étant plus articulée à l'espace de la nécessité un lien s'opère alors entre absence d'espace pour la demande et refus de règles communes. Mais c'est alors l'espace de la relation qui ne semble plus opérer. Nombreux sont les enfants et adolescents à pointer que l'effectivité et l'efficace de la nécessité n'œuvrent plus dès lors que l'espace de la relation lui-même n'est plus effectif et efficace. Ce qui est exprimé ici c'est que le signifiant *le respect* est ce droit minimum de chacun au sein de l'espace dans la société, ce au moyen d'une place légitime. Alors une place légitime accordée dans la société à un enfant est une réalité politique, puisque *légitimité signifiante du monde* ; ce qui suppose alors de reconnaître au sens noble cette relation politique élémentaire entre nécessité et légitimité, entre loi et intime ; mais une telle relation signifiante et structurante ne semble pas fonctionner pour ces enfants.

4 S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917), in *Essais de psychanalyse appliquée*, Traduit de l'allemand par M. Bonaparte et E. Marty, Gallimard, Paris, 1933, réimpression 1971

Lors d'incidents dans l'espace public les réponses des services de la justice et de la police envers ces adolescents sont considérées comme agressives lorsqu'ils ne sont pas accompagnés et représentés comme il se doit devant ces services, lorsque leur réalité n'est pas prise en compte dans les décisions de ces instances, lorsque le relevé de leur situation manque ou n'est tout simplement pas prévu. Ainsi, si la sévérité pour le non-respect de la loi semble constituer une forte réponse des institutions publiques chargées de faire respecter la loi, ces enfants et adolescents peuvent s'opposer d'autant plus à un tel modèle qu'il est considéré comme un modèle de force, voire d'agression, pour seulement réprimander, condamner, incriminer, et ne pas prendre en compte leur réalité, leurs difficultés, leurs besoins, leur condition. Ce qui renforce l'enfant et l'adolescent dans leur solitude et leur isolement et augmente l'obligation de se réapproprier leur droit, menant alors au sentiment de survie. Très nombreux sont les enfants et les adolescents à parler de *droit* en parlant de respect et de place pour être au monde donc de légitimité, et à ces besoins d'être au monde répondent la parole et la demande c'est-à-dire leur existence comme sujets causés par une relation d'où ils sont comptés. Le *moi* est alors un appui inéluctable pour s'avancer au monde lorsque presque rien ne supporte cette relation ; cette indication essentielle S. Freud la rapporte dans *Le Petit Hans* : « Le moi reste l'aune à laquelle on mesure le monde »⁵. Ainsi, dans un premier temps, l'enfant semble s'inscrire subjectivement dans cette dynamique entre conservation comme individu et existence narcissique. Il est alors indispensable dans ces zones de grande précarité d'accueillir et de

5 S. Freud, « Épicrise », in *Le Petit Hans* (1909), Traduit de l'allemand par R. Lainé et J. Stute-Cadiot, P.U.F., 2006, pages 144, page 95

considérer ces enfants et ces adolescents au minimum en termes de légitimité du monde c'est-à-dire comme espaces du monde.

Considérer la rupture avec l'autorité de la Cité et avec son discours, c'est-à-dire avec le discours du maître, comme essentielle répond d'une nécessité de conservation. Cette nécessité de conservation est justifiée au nom du préjudice sociétal que l'enfant subit et qui constitue une atteinte à sa légitimité comme légitimité du monde. Alors, aux règles communes posées comme nécessité sociétale l'enfant leur oppose sa légitimité comme nécessité singulière ; à l'autorité publique comme légitimé à ordonner il appose son refus comme légitimité qui l'assure dans des coordonnées singulières, dans son adresse ; à la force institutionnelle comme force publique l'enfant oppose la force de son refus comme force intime. C'est à partir d'un certain savoir sur le monde – politique – que l'enfant légitime ce discrédit puisqu'une telle autorité permet les inégalités, ordonne plus qu'elle ne coordonne, impose plus qu'elle n'adresse, commande plus qu'elle ne permet, exige plus qu'elle ne soutient. Nous dirons, si l'on se réfère à E. Claparède, que l'improbité de la société à l'égard de l'enfant justifie l'improbité envers son autorité : « l'improbité appelle l'improbité. Une fois entrebâillée la porte de l'improbité, on ne peut plus la fermer. Car chacun s'autorise de la déloyauté de l'adversaire pour justifier la sienne. »⁶.

Alors refuser le simple rapport d'obéissance consiste à perdurer comme être de relation d'où sa légitimité se justifie, et dont la

6 E. Claparède, *Morale et politique ou Les vacances de la probité*, Chapitre IV, éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1940, pages 202

parole, la demande et le savoir en sont les singulières expressions. Il s'agit alors d'opposer sa légitimité à la simple nécessité d'autres puisque le discours de la société est pointé comme ne répondant pas à ce qui fait univers pour son existence. La possibilité de demander et le savoir sur le monde assurent d'autres perspectives que subir la précarité, l'exclusion et la solitude. A partir de leur savoir l'enfant et l'adolescent refusent que les règles de la société et les autres puissent répondre en intégralité de ce qui les qualifient comme être de relation, c'est-à-dire comme être de parole, de demande et de savoir ; en d'autres termes, il refuse que la nécessité de la société réponde en intégral de sa légitimité, ce qui reviendrait alors à la formuler et à la justifier.

Demande et savoir assurent l'enfant dans son existence à ne pas relever seulement d'un rapport d'obéissance, d'un rapport de subordination, mais à se manifester comme être pour la relation puisque demande et savoir participent de « son langage humain »⁷ (S. Freud) c'est-à-dire un langage qui vient soutenir les « expériences [...] susceptibles de renseigner l'homme sur la place exacte qu'il occupe dans le monde. »⁸ (S. Freud). Mais cette « place exacte » que l'enfant occupe dans le monde est dans ce milieu critique puisque pas soutenue par le fait de la grande précarité, tant au niveau familial qu'au niveau sociétal. Les seuls rapports qu'il entretient avec la société sont des liens conflictuels, des rapports qui oscillent entre hostilité et conflits. C'est alors

7 S. Freud, « Le retour infantile du totémisme », in *Totem et tabou* (1912-1913), Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Payot, 1965, réimpression 2001, pages 225, p. 184

8 S. Freud, « Animisme, magie et toute-puissance des idées », in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 129

cette « place exacte qu'il occupe dans le monde » (S. Freud) qui n'est pas renseignée, les coordonnées manquent en ce qui concerne l'inscription qui revient à l'enfant dans son appartenance à l'espace de société, à l'espace politique, à l'espace de la relation ; il semble alors que l'enfant soit seul dans cet espace du monde, sans accroche ni recours, cheminant entre indifférence et danger. Par conséquent la nécessité constitue une problématique pour ces enfants, la nécessité fait symptôme pour eux ; mais la nécessité dans ses termes de noblesse, c'est-à-dire la nécessité de situer et d'être compté, soit de tenir sa situation tant de la nécessité que de la légitimité, de la loi que de l'intime. Sur ce sujet les enfants et les adolescents expriment ce rapport problématique entre être situé et être compté, c'est-à-dire que l'un semble tenir de l'autre, une réciprocité entre être situé et être compté tient de cette relation intersignifiante essentielle entre ensemble et partie, entre continuité et unité à laquelle l'enfant est sujet depuis toujours. En effet, l'enfant est au monde comme sujet signifiant du monde, l'enfant n'est alors pas un signifiant individuel destiné à voguer dans la contrée de l'incertain, mais l'expression signifiante d'une singulière écriture du monde. L'enfant n'est alors pas simple signifiant individuel isolé du potentiel signifiant du monde et de son actualité, ni simple assemblage signifiant figé dans une interprétation du monde.

Les adolescents rapportent en entretien que dans cette zone les enfants manquent d'espace personnel, la perspective d'un situer stable manque. Mais ces enfants et adolescents dans la précarité, dans la privation, dans le manque de presque tout, n'entendent pas que l'ordre sociétal soit la seule véritable proposition de la Cité à leur égard ; car au-delà de l'ordre sociétal, l'enfant est-il soutenu comme être de raccord intersignifiant c'est-à-dire comme être pour la relation ? A partir de là nous pouvons saisir ce qui se trame

dans la rupture de ces enfants avec toute règle sociale : parce que la Cité comme autorité indispensable ne l'assure pas comme telle dans son adresse, il se soustrait à sa subordination ; cette autorité est par conséquent discréditée dans son pouvoir de commander donc de décider. C'est alors comme un-en-moins sujet à la loi qu'il se signifie dans son rapport à la nécessité sociale. Dès lors, cet enfant semble seul à s'assurer de son confort, seul à s'assurer de son avenir, seul à s'assurer de son existence au monde. Il semble alors s'installer dans un mécanisme subjectif de survie puisque, face à cette grande précarité, il ne peut s'en remettre et se référer qu'à lui-même, comme si n'être pas assuré dans une égalité de place dans la société revient à n'être pas garanti de droit à la Cité et dans la Cité donc de protection, de développement, de perspectives.

Pourtant cette préoccupation d'une place au monde légitime constitue une problématique sérieuse qui tient son historicité de l'organisation même de la communauté humaine telle que le rapporte S. Freud dans *Totem et Tabou* : « L'organisation la plus primitive que nous connaissons et qui existe encore actuellement chez certaines tribus consiste en association d'hommes jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique »⁹. Alors remettre en cause le droit, c'est remettre en cause l'équité entre les hommes, et par conséquent l'association entre les hommes. Puisque dans cette zone l'égalité du droit dans la Cité est remise en question, l'enfant y répond par le refus de tout cadre social et de toute règle sociale commune, ce qui augmente le sentiment de survie et de solitude. Mais alors qu'elle est « la valeur

9 S. Freud, « Le retour infantile du totémisme », in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 19

sociale de l'homme »¹⁰ (E. Kant) lorsque le droit à la Cité n'est pas garanti pour tous ? Remettre en cause le droit, c'est remettre en cause la nécessité de l'accueil et de la protection et donc de l'appartenance et l'intégration à la Cité, à l'espace de la relation humaine, à l'espace politique, à l'espace intersignifiant.

Nous observons au quotidien et sans peine aucune qu'en rapport à ce mécanisme de survie, subjectif et objectif puisque le corps est éprouvé au danger au quotidien, l'enfant doit gérer une surcharge mentale et physique importante qui peut conduire facilement à un épuisement physique et psychique, et au risque de conflits lorsque la fatigue réduit le niveau de tolérance. Si l'enfant refuse d'emblée les règles communes, des conduites posées et tout formulées par l'extérieur c'est non sans lien à un fort attachement à sa possibilité d'existence signifiante c'est-à-dire à son existence comme être de relation qu'il semble déjà seul à assurer. Dès lors il ne s'en remet qu'à sa seule solution, sa solution propre faisant alors loi en matière de lien à l'autre, y compris à l'adulte, aux institutions et à la Cité. Ce qui est posé, c'est sa reconnaissance comme être signifiant du monde, dont l'appartenance au monde de la relation intersignifiante, c'est-à-dire au potentiel signifiant du monde, n'est pas exclue. Si l'enfant se réfère à sa solution propre, c'est qu'il réclame la possibilité de sa place et de considérations singulières ; c'est dire qu'il n'est pas assuré dans ce qui justifie l'adhésion à ces mêmes règles, discours et ordre de la société, c'est-à-dire la légitimité est exclue de cet espace de la société.

10 E. Kant, « Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » (1784), in *Histoire et politique*, Traduit par G. Leroy, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, pages 190, p. 92

b) Des enfants entre *conservation comme individu et existence narcissique*

Dans ce mécanisme objectif et subjectif de survie, nous constatons que l'enfant est sujet à un langage où la survie corporelle et la survie du *moi* se mélangent et sont solidaires. Ce langage est à la fois commun et propre à chacun. Il coordonne les rapports entre enfants et adolescents, ce langage est parlé singulièrement par chacun, les « styles » diffèrent. Certains semblent le maîtriser davantage et un respect entre enfants et adolescents semble être fonction de la maîtrise spécifique de ce langage, de la façon dont on excelle dans ce langage ; d'autres semblent l'ancrer et le protéger d'autant plus qu'ils innovent, et ils sont nombreux à vouloir exceller en ce domaine. Lors des réunions, une hiérarchie est visible entre enfants et adolescents selon la façon dont ils parlent, manipulent et maîtrisent les codes de ce langage. C'est là un langage où la reconnaissance narcissique et la capacité du corps à la survie sont posées, et nous observons à cet effet que nombreux sont ceux qui s'exercent à maîtriser dans cet art le refus de l'ordre et de la survie. Ainsi, chacun cherche à signifier ce langage singulièrement, à travers ce langage chacun cherche à se signifier singulièrement. Ce qui est posé ici c'est la reconnaissance de l'enfant comme individu à part entière, légitime à être donc ; c'est la reconnaissance extérieure de sa capacité d'adaptation, de sa capacité de survie et de sa capacité à s'auto-suffire qui est formulée. Cette reconnaissance ne consiste pas d'emblée à inclure l'autre dans la relation, mais à mettre en avant son propre refus de dépendre de l'autre, son refus du besoin d'aide de l'autre, et donc tout simplement le refus du besoin de l'autre pour son existence.

Si l'enfant et l'adolescent attirent l'attention sur leur suffisance à être, c'est de la conservation de leur existence dont il est question,

en d'autres termes de leur accueil et de leur protection. Parce qu'il est question d'existence au monde de l'enfant, le corps et le *moi* sont en première ligne dans la relation à l'autre et à tout discours ; parce que son existence comme individu, comme unité constitue un problème, le corps et le *moi* sont exposés en première position. Face à la problématique de l'existence au monde, nous constatons une conjonction de l'individu et du corps, puisque comme le rappelle V. Nusinovici dans le *Journal français de psychiatrie* : « L'image du corps apporte au sujet une confirmation de son individuation »¹¹. C'est pourquoi l'enfant organise le lien à autrui à partir du corps et du *moi* car il s'agit à la fois de défendre sa conservation mais aussi de se faire reconnaître comme individu légitime. Nous dirons alors qu'au moyen du corps, il s'agit d'exister comme singularité, et cependant de chercher cette Altérité et continuité à laquelle du fait de la singularité et de l'unité de structure il est lié. En effet, A. Abelhauser relève dans le *Journal français de psychiatrie* : « « Le corps, disait Lacan, c'est l'Autre. ». Ce qu'il faut d'abord entendre, à mon sens, ainsi : parmi ses différentes fonctions, le corps remplit celle-ci – de loin pas la moindre – de fournir au sujet un relais majeur de l'altérité (qui le constitue). »¹².

A ce sujet S. Freud interroge les fonctions du *moi* et du corps lorsque la conservation de l'individu vient à se poser : dans « Une difficulté de la psychanalyse » l'auteur relève les « instincts de conservation, ou du moi » comme relevant de la « conservation de l'individu » ; dans « Au-delà du principe de plaisir » il souligne le

11 V. Nusinovici, « Avoir un corps ? », in *Journal français de psychiatrie*, 2006/1, n° 24, érés, p. 4 à 6

12 A. Abelhauser, « Le corps et l'âme », in *Journal français de psychiatrie*, 2006/1, n° 24, érés, p. 32 à 34

corps comme exposé en premier par la problématique de la conservation. Conservation du *moi* et conservation corporelle sont ici des préoccupations majeures pour ces enfants dont le souci est de se maintenir comme individus du monde. Par le problème de conservation et d'existence comme individu, la conservation du *moi* et du corps se mélangent et se justifient, le corps semble alors au service du *moi* et inversement ; mais corps et *moi* semblent précipités vers l'avant pour signaler l'existence de l'enfant comme une réalité du monde, comme une singularité du monde, comme une légitimité du monde. Sur ce sujet J.-C. Marceau rapporte dans *L'information psychiatrique* : « Le corps vécu est en effet ce phénomène primordial par lequel nous entrons en contact avec le monde de façon pré-réflexive, c'est-à-dire encore non intentionnelle, et par lequel s'instaure la confiance primaire qui nous unit à lui, ce socle premier qui constitue le soubassement de tout notre développement affectif, social et cognitif. À travers la corporéité advient, au sens propre, cette co-naissance du moi et du monde, forme première de notre ex-sister. », « La corporéité vécue est au fondement de notre style existentiel. Sur le plan des structures existentielles, la corporéité vécue est à la fois structure d'action et structure réceptive, elle est simultanément se mouvoir, percevoir et sentir. »¹³.

Alors, dans ces dynamiques de survie physique et psychique, au moyen d'une existence narcissique, l'enfant engage un rapport particulier au corps : ce rapport au corps, il l'engage dans la relation à l'autre comme précipité vers l'avant d'autant plus que le corps semble assurer cette distribution élémentaire entre dynamique de survie et existence narcissique, entre continuité et

13 J.-C. Marceau, « Penser les troubles de l'existence avec Roland Kuhn », in *L'information psychiatrique*, 2008/5, Volume 84, érés, p. 427 à 433

unité. Le corps semble s'insérer dans une relation intersignifiante élémentaire dont les dynamiques narcissique et de survie sont les termes ; termes où nous trouvons cette correspondance entre continuité et unité, entre le monde et l'enfant, entre situer et compter. Le corps comme précipité et exposé vers l'avant assure alors l'effectivité signifiante de l'enfant : conservation et existence narcissique s'articulent autour du corps, le corps devient alors cet indice de réalité d'un raccord intersignifiant intrinsèque à l'enfant. Au moyen du corps l'enfant et l'adolescent cherchent tant bien que mal à s'insérer dans les lois de la relation signifiante.

Alors oui, nous considérons que ces enfants posent des demandes, des exigences. Des demandes et des exigences qui ont trait au potentiel de relation, au potentiel signifiant, c'est-à-dire à l'existence de ces enfants comme êtres de parole, comme êtres de demande et de savoir, donc comme êtres de narration, d'énonciation, de transmission, donc comme êtres de lien du monde et au monde. L'enfant réclamerait donc de répondre d'une relation singulière du monde et pour le monde où la place dans le monde, le besoin d'attention, d'appui et de participation viennent l'inscrire dans le champ d'un potentiel d'existence, d'un potentiel intersignifiant c'est-à-dire de réalisation, de perspective et d'avenir, de direction et d'horizon pour ne pas être seul en fin de compte. Ces enfants semblent interroger, à partir de cette position subjective – refus de l'ordre et refus de demander –, la question de l'avoir et de l'être. Les besoins narcissiques semblent constituer une première forme de demande pour être et pour avoir. Par cette première forme de demande, l'enfant tend à s'assurer son existence comme *moi*. Dans le souci de conservation comme individu, le *moi* est alors le premier « objet » investi. Cependant, si l'altérité de l'autre n'est pas exclue, elle ne constitue pas d'emblée un appui pour leur lien au monde, ce qui augmente

le sentiment de solitude et le sentiment de survie. Mais qu'est-ce que l'enfant exprime par ce besoin narcissique ? Est-ce seulement une volonté de réparer ses blessures narcissiques causées par sa précarité et son exclusion ? Ou est-ce la reconnaissance d'une capacité à survivre, à s'auto-suffire, à ne pas ou à ne plus dépendre de l'autre qui est posée ? Si l'altérité de l'autre ne constitue pas un appui c'est qu'un cadre pour la rencontre du psychique et du social manque. L'absence de ce cadre de rencontre entre nécessité et légitimité, entre espace du dehors et espace intérieur, entre espace du système et espace de l'intime comme termes constitutifs d'une même formule, d'un même univers, d'un même monde s'accompagne d'une absence de règles et d'organisation, de répartition et de stabilité. C'est alors comme corps précipité vers l'avant que l'enfant semble s'assurer du lien entre intérieur et extérieur, c'est comme corps exposé qu'il s'avance dans un milieu de vie très incertain et à haut risque, ce qui n'est pas sans incidence sur la violence et le danger.

Face au manque de cadre, face au manque d'organisation, face au manque d'un système de significations qui stabilise et assure des réalités signifiantes au sein d'un espace, c'est alors ce raccord signifiant essentiel entre unité et continuité, singularité et Altérité, entre la subjectivité et la Loi qui devient critique. Et c'est pourquoi l'enfant refuse la simple nécessité imposée par la société puisque la garantie réelle de son histoire comme réalité signifiante du monde n'y est pas, elle manque à l'appel. C'est alors ce point de repère entre soi et l'autre qui permet de vérifier la qualité d'une organisation, la qualité d'un discours qui est réclamé ; et la réalité signifiante de chacun comme réalité du monde est ce point à distance égale entre chacun et le monde, de sorte que d'aucuns ne peuvent accéder intégralement à ce point du monde particulier à chacun et pourtant commun à tous.

3. Des enfants sujets à la violence et au danger

Nous l'avons relevé, la violence est fortement présente dans ces quartiers de la banlieue sud de Tel Aviv, ces quartiers sont répertoriés comme étant les plus dangereux du pays en termes de violences, de délinquance et de criminalité.

Dans quelle mesure ces enfants et adolescents sont-ils sujets à la violence ? Est-ce un choix véritable ou subissent-ils la violence de leur propre milieu ? S'ils expriment subir l'influence de leur milieu pour la réponse à l'autre, la violence ne répond pas pour autant d'une volonté à agresser, à rejeter, mais constitue d'emblée un appui pour résoudre les incidents, les conflits. La violence répond de la dynamique de survie à laquelle l'enfant est sujet ; par la violence l'enfant défend son droit au monde car sa parole et sa demande sont en suspens pour l'extérieur, voire préjudiciées. A cet effet, rapportons une interrogation de S. Freud : « Ne supposons-nous pas que sur la vie de l'évolution du primitif à l'homme civilisé se produisent une intériorisation, un repli vers le dedans très considérables de l'agression, et les conflits internes seraient à coup sûr l'équivalent exact des combats extérieurs, qui n'ont alors plus lieu ? »¹⁴. Alors qu'en est-il pour ces enfants lorsque la parole n'est pas soutenue par l'extérieur, lorsque les « combats extérieurs » sont fortement présents dans leur milieu, lorsque ces enfants sont seuls à s'assurer de leur protection ? A partir de ces constats, nous avançons que la violence constitue une réponse de survie et de protection, mais aussi une réponse narcissique, puisqu'ils sont seuls dans un milieu incertain où les « combats extérieurs » sont fortement présents. Légitimité et

14 S. Freud, « Analyse avec fin, analyse sans fin », in *Résultats, idées et problèmes II* (1921-1938), P.U.F., 1985

violence sont alors associées par nécessité lorsque pour leurs besoins fondamentaux les soutiens manquent, et que les préjugés sont les seuls constantes et constats, y compris de la part des autorités en charge de cette répartition élémentaire de la nécessité et de la légitimité sur un territoire.

S. Freud dans « Pourquoi la guerre ? » rapporte cet étroit lien entre droit et violence : « Droit et violence sont actuellement pour nous des antinomies. Il est facile de montrer que l'un est dérivé de l'autre, et si nous remontons aux origines primitives pour examiner de quelle manière le phénomène s'est produit tout d'abord, la solution du problème nous apparaît sans difficulté. [...] Les conflits d'intérêts surgissant entre les hommes sont donc, en principe, résolus par la violence. »¹⁵. En lien à ce constat et à l'œuvre *Le malaise dans la culture*¹⁶, nous nous demandons si la violence est un recours lorsque le droit ne semble plus garanti par un cadre sociétal. Qu'en est-il de la violence lorsque le droit de la communauté n'organise plus un milieu social ? Qu'en est-il de ce milieu lorsque la grande précarité et l'insuffisance d'infrastructures sociétales ne permettent pas une sécurisation de ce milieu et son plein rattachement à la Cité ? Qu'advient-il de la communauté comme élément culturel de référence pour le lien social lorsque ce milieu et les enfants et les adolescents qui s'y trouvent semblent très précairement rattachés à cette même communauté ? Qu'est-ce qui continue à assurer un cadre au droit de l'individu lorsque le cadre politique pour l'accueil de tous manque ? A cet effet, rapportons cet autre relevé de S. Freud dans sa lettre à A. Einstein

15 S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », 1933, Lettre de Sigmund Freud à Albert Einstein, in *Résultats, idées et problèmes II* (1921-1938), P.U.F., 1985

16 S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), Traduit de l'allemand par P. Cottet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, P.U.F., 1995, pages 108

: le régime du règne de la puissance supérieure, de la violence brutale, s'est modifié au cours de l'évolution, et un chemin a conduit de la violence au droit au moyen de l'union qui mène à établir du droit comme « force d'une communauté »¹⁷.

Ces enfants alors évoluent dans un milieu où « le passage de la violence au droit nouveau », ou encore le passage du droit de conservation à une reconnaissance d'intérêts communs ou au droit politique, n'est pas soutenue véritablement. Lorsque les agressions sont fortement présentes dans ce milieu et que chacun semble seul à assurer sa protection, comment la pulsion de vie et la pulsion de destruction se répartissent-elles ? Si *Éros* et *Thanatos* se partagent « la domination du monde »¹⁸, dans ce milieu, la pulsion de destruction semble dominer sur *Éros*. Ici il s'agit davantage de survivre, d'assurer son intégrité du *moi* et son intégrité physique, que de simplement mener « le combat entre *Éros* et mort » comme un « combat vital de l'espèce humaine »¹⁹ (S. Freud) ; dans ce territoire la violence permet à de très nombreux enfants et adolescents de se protéger contre la pulsion d'agression fortement présente dans leur milieu de vie. Lorsque les rapports de la part des institutions publiques à leur égard se résument à réprimander, à condamner ces enfants et adolescents pour les multiples possibilités de délits sans accompagner, sans considérer leur réalité, ces rapports sont considérés comme agressifs et savoir y faire face par le droit à la violence devient alors une urgence.

17 S. Freud, « Pourquoi la guerre ? », 1933, Lettre de Sigmund Freud à Albert Einstein, *op. cit.*,

18 S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), IV, *op. cit.*, p. 64

19 S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), VI, *op. cit.*, p. 65

Cela signifie que les autorités publiques non seulement ne sécurisent pas ces territoires de la grande banlieue sud de Tel Aviv, mais contribuent à l'insécuriser davantage. Dès lors, pour ces enfants et adolescents lutter pour survivre, quitte à se mettre en danger, semble un impératif ; violence, et non pas agression, comme réponse corporelle, puisque le corps semble exposé en premier aux dangers extérieurs. En partant de la proposition faite par S. Freud « Au commencement était l'action »²⁰, nous formulons cette question : qu'en est-il du recours pour ces enfants en danger quand la parole et la demande ne constituent pas des possibilités d'appuis pour être au monde ?

Par conséquent tout discours, quel qu'il soit, n'opère plus s'il est simplement articulé à de l'ordre de subordination comme seule perspective. De ce fait l'existence politique de l'enfant constitue une problématique clinique du sujet signifiant, c'est-à-dire constitue un symptôme à proprement parler puisque relevant de l'existence ou de la réalité de l'enfant comme être de relation et pour la relation, puisque comme le rappelle H. Arendt dans *Qu'est-ce que la politique ?* : « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. [...] La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. »²¹. L'absence de cadre sociétal comme cadre d'appui pour la relation à l'autre mène à une difficulté de gestion et de régulation des conflits. Mais l'enfant et l'adolescent de notre étude cherche pour soutenir sa réalité un véritable appui, et ce dans la

20 S. Freud, « Le retour infantile du totémisme », in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 226

21 H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Traduit de l'anglais par S. Courtine Denamy, Seuil, 1995, pages 195, p. 42

direction du monde comme situation signifiante véritable. Cela signifie qu'au sein d'une relation entre deux termes c'est au Réel du monde, à une réelle présence qu'est accordé ce potentiel de stabilité, de régulation et d'actualisation puisque motive cette relation intersignifiante entre unité signifiante et continuité signifiante à laquelle l'enfant de structure est sujet.

C'est alors refuser la subordination d'un individu à un autre. C'est à ce *réel de la présence* qu'est accordée cette dynamique intersignifiante qui est tant réclamée sur ce terrain ; mais cette dynamique intersignifiante n'est pas simple volonté individuelle, ni simple montage ou assemblage signifiant. Dès lors, malgré cette problématique de la relation et de la reconnaissance, il ne sert à rien d'exiger en expert ou en politicien que l'enfant se réfère à l'ordre sociétal, qu'il se réfère au cadre et règles imposés comme solutions expertes. Cela n'opère pas avec ces enfants lorsque ces exigences ne s'accompagnent pas de leur accueil et de leur singulière reconnaissance.

Parce que ce lien à l'espace commun n'est pas véritablement soutenu, l'enfant assure tant bien que mal seul son rapport au monde et à l'autre, et ce par une existence narcissique et des allers-retours entre conservation et violence dont la protection physique et la protection du *moi* sont les faits. Nous constatons que l'ordre comme possibilité d'organiser l'espace et les rapports avec les autres constitue un problème en ce qu'il manque ou est très insuffisant à réguler des relations. Or S. Freud rapporte son efficace dans *Le malaise de la culture* : « Le bienfait de l'ordre est tout à fait indéniable, il permet à l'homme la meilleure utilisation de l'espace et du temps tout en ménageant ses forces

psychiques. »²². L'enfant donc refuse toute dimension d'ordre sociétale ou discursive hiérarchique car il n'est pas soutenu véritablement dans ce contexte de la nécessité par la société autour de quoi s'organise la légitimité de chacun. Mais cette problématique de faire tenir ensemble nécessité et légitimité semble tenir son historicité de l'origine même de la communauté humaine tel que S. Freud le rapporte dans *Totem et Tabou* : « L'organisation la plus primitive que nous connaissons et qui existe encore actuellement chez certaines tribus consiste en association d'hommes jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique »²³. Il s'agit alors à partir d'un système de significations, à partir d'un assemblage signifiant, de faire tenir l'homme et la communauté entre ordre et droit qui organise dès lors, à partir de prescriptions, d'indications ou des lois, les relations entre les individus et le rapport de chaque individu à la communauté ; ce qui offre une place à chaque membre au sein de cette communauté, donc une situation où se raccordent nécessité de système et légitimité de chacun.

Mais n'est-ce pas sur ce point que les travaux et relevés sur l'inconscient de S. Freud et de J. Lacan se complètent ? Nous dirons alors que le relevé sur l'inconscient par S. Freud est l'expression de la nécessité, de la loi intrinsèque à l'homme comme être de situation tel qu'il le rapporte dans *Totem et tabou*. Et nous dirons que le relevé sur l'inconscient par J. Lacan est l'expression de la légitimité dont l'objet *a* objet du désir et le savoir inconscient sont les éléments de cette réalité intime inhérente à la structure de l'homme. Sur cette réalité de l'inconscient les deux

22 S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), III, *op. cit.*, p. 36

23 S. Freud, « Le retour infantile du totémisme », in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 199

auteurs semblent se compléter mais aussi poursuivre les traces d'une préoccupation singulière qui tient son historicité de très loin et qui n'a pas cessé de préoccuper l'homme depuis qu'il se soucie de son existence et de son avenir au monde, soit ce souci de répondre d'une situation du monde où il est compté et situé singulièrement, c'est-à-dire signifié dans un milieu qui l'inscrit, avec particularité, dans les lois de la participation et de la perspective.

Sur le sujet de la violence et du danger, nous avons à l'indiquer clairement que dans leur milieu la situation est critique pour un nombre considérable d'enfants et d'adolescents. Un décalage entre les autorités publiques et l'enfant et l'adolescent occupe pour l'essentiel le terrain de la relation. C'est donc véritablement la politique qui est ici interrogée, à plus forte raison que les rapports avec les services publics et avec les forces de l'ordre constituent un danger pour des enfants et des adolescents déjà en danger du fait de tant de précarités élémentaires, y compris dans le domaine de l'appui et du recours, qui rendent l'enfant et l'adolescent chaque jour un peu plus vulnérables. La politique est véritablement interpellée par l'enfant puisqu'il réclame l'obligation du compte-rendu pour tous sur ce terrain où chacun semble libre de toute contrainte, y compris les autorités publiques. De telles instabilité et confusion critiques sont dangereuses pendant les périodes de guerre puisque les agressions et les incertitudes augmentent et amplifient rapidement un terrain déjà sujet au chaos.

Dans ce milieu la violence semble un appui et un recours pour son droit à l'existence puisque seul à s'assurer de son intégrité et son devenir ; l'enfant ne semble pas assuré de ses liens avec la société, sa précarité et ses difficultés il les considère alors comme un préjudice politique. L'enfant semble associer la problématique du

préjudice à laquelle il est sujet à la problématique de parcours. Et ce rapprochement n'est pas récent, déjà Platon, dans *Cratyle*, faisait dire à Socrate qu'être concerné par la problématique de l'injustice renvoie à être concerné par la problématique du parcours : « Socrate. Car pour l'injustice (adikia), il est clair que c'est proprement l'obstacle à ce qui parcourt (toudiaïontos). »²⁴.

Mais le droit est cette dimension qui confère à la politique toute sa gravité, tout son sérieux, ce que E. Kant rappelle avec une attention des plus particulières dans *Pour la paix perpétuelle* : « Le droit des hommes doit être tenu pour sacré, quels que soient les sacrifices qu'il en coûte au pouvoir. »²⁵, « Ces deux branches, l'amour du genre humain et le respect du Droit, sont l'une et l'autre un devoir. Mais le premier n'est que conditionnel, tandis que le second est un devoir inconditionnel »²⁶. C'est considérer que s'éloigner du domaine du droit équivaut à s'éloigner du domaine du politique. Dans *Propos sur les pouvoirs*, Alain rapproche le droit et l'égalité ; et ce rapprochement prévaut à tout contrat ou convention quelles qu'elles soient : « Qu'est-ce que le droit ? C'est l'égalité. Dès qu'un contrat enferme quelque inégalité, vous soupçonnez aussitôt que ce contrat viole le droit. »²⁷, « C'est contre l'inégalité que le droit a été inventé. »²⁸. Dit autrement, nous considérons que porter atteinte à l'égalité c'est porter

24 Platon, « Cratyle », in *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Traduction par E. Chambry, *op. cit.*, p. 434

25 E. Kant, « Appendice », I, in *Pour la paix perpétuelle* (1795), Traduit de l'allemand par J. Lefebvre, Presses universitaires de Lyon, 1985, pages 188, pages 84

26 E. Kant, « Appendice », II, in *Pour la paix perpétuelle* (1795), *op. cit.*, p. 89

27 Alain, « L'esprit radical », VII, 118, in *Propos sur les pouvoirs*, propos choisis et classés par F. Kaplan, Gallimard, 1985, pages 371, p. 307

28 Alain, « L'esprit radical », VII, 119, in *Propos sur les pouvoirs*, *op. cit.*, p. 308

atteinte au droit. C'est pourquoi la légitimité de l'ordre sociétal et la légitimité de l'enfant semblent interrogées conjointement : c'est-à-dire l'une peut-elle annuler l'autre ? A cet effet, rapportons la réflexion de B. Spinoza : « aucun pacte ne saurait être valide, sinon à cause de l'intérêt qu'il présente pour celui qui l'a conclu. L'intérêt disparaît-il ? Le pacte, frappé de nullité, disparaît du même coup. »²⁹.

Alors, ce refus des lois de la nécessité semble posé comme légitimité de l'enfant à discuter la gestion et la garantie de son droit et de son sort, puisque tel que J. G. Fichte le soutient « c'est une vérité éternelle, humaine et divine, qu'il existe des droits inaliénables de l'être humain, que la liberté de penser en fait partie »³⁰. Et, avec H. Arendt, nous situons ce droit de discuter la gestion politique comme un droit politique : en effet, H. Arendt relève dans *Qu'est-ce que la politique ?* que « nous ne pouvons pas nous mouvoir sans jugement puisque [...] la pensée politique est essentiellement fondée sur la faculté de juger. », et « la faculté de juger consiste et doit consister à juger directement »³¹. Soutenir le droit de discuter ou critiquer la gestion politique ou toute gestion institutionnelle correspond pour nous à soutenir l'expérience et l'espace de la pensée, car comme le signale H. Arendt dans *Édififier un monde* « chaque pensée sape ce qu'il y a en fait de règles rigides

29 B. Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique* (1670), Chap. XVI, *op. cit.*, p. 242

30 J. G. Fichte, *Revendication de la liberté de penser* (1793), Traduit de l'allemand par J.-P. Goubet, LGF, 2003, pages 150, p. 96

31 H. Arendt, « Introduction à la politique », Fragment 2b, in *Qu'est-ce que la politique ?* Traduit de l'anglais par S. Courtine-Denamy, Seuil, 1995, pages 195, p. 52, 55

et de convictions générales, etc. Tout ce qui advient dans la pensée est soumis à un examen critique de ce qui est. »³².

C'est alors refuser la simple obéissance comme simple proposition, un simple rapport passif à l'ordre sociétal et à tout dispositif institutionnel. Ce qui semble réclamé c'est l'égalité de droit et l'égalité du droit. C'est réclamer alors que le droit prévaut sur l'État ; ce qui signifie que celui-ci ne peut remplacer ou annuler le droit. D'où notre questionnement à partir de la réflexion rapportée par A. Schopenhauer dans *Douleurs du monde* : si « L'État, ce chef-d'œuvre de l'égoïsme intelligent et raisonné, ce total de tous les égoïsmes individuels, a remis les droits de chacun aux mains d'un pouvoir infiniment supérieur au pouvoir de l'individu, et qui le force à respecter les droits des autres. »³³, son autorité continue-t-elle à opérer pour l'enfant préjudicié lorsque ce même État est en défaut de respect du droit ? La loi continue-t-elle à opérer lorsqu'elle a perdu sa légitimité pour l'enfant préjudicié ? Par le refus des « lois de la nécessité », c'est le droit qui prévaut face à l'État, la légitimité de l'État ne l'emporte pas sur celle du droit. Et cette interrogation ne date pas d'aujourd'hui, puisque J.G. Fichte indique dans *Revendication de la liberté de penser* que : « La législation civile est valide pour moi uniquement du fait que je l'accepte volontairement [...] et du fait que je me donne à moi-même la loi. »³⁴ ; mais aussi T. Hobbes qui signale dans *Léviathan* : « L'obligation des sujets envers le souverain s'entend aussi longtemps, et pas plus, que dure la puissance grâce à laquelle

32 H. Arendt, « Discussion avec Roger Errera », in *Édififier un monde*, Traduit de l'anglais par M. Köller et D. Séglard, Seuil, 2007, pages 151, p. 143

33 A. Schopenhauer, « La morale », in *Douleurs du monde*, Traduit de l'allemand par J. Bourdeau, Rivages, 1990, pages 227, p. 160

34 J. G. Fichte, *Revendication de la liberté de penser* (1793), *op. cit.*, p. 88

il a la capacité de les protéger. En effet, le droit que, par nature, les humains ont de se protéger eux-mêmes, quand personne d'autre ne peut le faire, ne peut être abandonné par aucune convention. [...] La fin de l'obéissance est la protection »³⁵.

Si le questionnement sur la prévalence du droit sur l'État est soulevé, la loi peut-elle encore réconcilier un État ou une autorité politique en irrégularité d'un point de vue du droit, avec le droit de l'individu ? A cet effet, rapportons la réflexion soulevée par T. Hobbes pour qui « le législateur n'est pas celui par l'autorité de qui les lois sont originaires faites, mais celui dont l'autorité fait qu'elles continuent d'être des lois. »³⁶. Dès lors, la loi et le discours de la nécessité ne semblent plus opérer en autorité, c'est-à-dire ne semblent plus faire l'*adresse* de l'enfant, puisqu'ils ne l'assurent pas dans son adresse. Interroger la politique et le droit de Cité revient à interroger le rapport de l'homme à la Cité, à un espace commun, à un espace inconditionnel pour chacun. L'enfant dispute à la politique et à la loi la garantie de son *droit de Cité*, c'est-à-dire son droit à l'accueil, à l'accompagnement et à la protection, qui constitue certainement la première fonction du droit. Le droit de Cité nous le qualifions de fonction politique fondamentale. Nous dirons que l'avenir de la Cité dépend du droit et de la politique tel que le signale H. Arendt dans *La politique a-t-elle encore un sens ?* : « La politique, entendons-nous dire, est une nécessité impérieuse pour la vie humaine, qu'il s'agisse de l'existence de l'individu ou de celle de la société. [...] il doit y avoir un souci de l'existence qui concerne tout le monde, sans lequel précisément la vie commune

35 T. Hobbes, « *De la LIBERTÉ des sujets* », 21, in *Léviathan* (1651), Traduit de l'anglais par G. Mairet, Gallimard, 2000, pages 1027, p. 351

36 T. Hobbes, « *Des lois civiles* », 26, in *Léviathan* (1651), *op. cit.*, p. 410

ne serait pas possible. »³⁷. Cela suppose de refuser que la politique soit associée à de simples propositions, appréciations individuelles en direction des faveurs de quelques-uns, et réclamer ainsi pour fonctions véritables de la politique la Cité et le droit, en somme la communauté des hommes et l'égalité d'appartenance et de place dans la Cité.

Nous réclamons avec L. Strauss le droit comme boussole pour la qualité et fonction politique effective de l'homme, telle que l'auteur le mentionne dans *La Philosophie politique et l'histoire* : « Le « droit politique » est le « droit purement et simplement » parce que la relation au droit entre des hommes différents requiert une indépendance mutuelle des hommes qui se trouvent dans une relation de droit »³⁸. C'est réclamer le droit comme garant de l'égalité et la justice, comme contre-pouvoir de la loi et de la justice, comme indicateur pour tout préjudice tel que l'indique J. Locke : « Là où le droit finit la tyrannie commence, dès que la loi est enfreinte au préjudice de quelqu'un. »³⁹, mais aussi S. T. D'Aquin dans *Du gouvernement royal* « tout est incertain lorsqu'on s'éloigne du droit »⁴⁰, mais aussi T. Hobbes dans *Le Citoyen* : « Tous les hommes donc sont naturellement égaux. L'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile. »⁴¹. C'est réclamer le

37 H. Arendt, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, éd. L'Herne, 2007, pages 102, p. 10

38 L. Strauss, « Lettre à Helmut Kuhn », VI, in *La Philosophie politique et l'histoire*, LGF, 2008, pages 414, p. 188

39 J. Locke, « De la tyrannie », Chap. XVIII, in *Deux traités du gouvernement*, op. cit., p. 252

40 S. T. D'Aquin, « Méfaits dans l'ordre temporel », in *Du gouvernement royal* (1300), réédité par les éditions Saint-Rémi, juin 2015, pages 112, p. 40

41 T. Hobbes, « La liberté », Section première, Chap. I, III, in *Le Citoyen* (1642), op. cit., p. 95

droit comme direction pour la justice tel que le suggère T. Hobbes dans *Léviathan* : « [...] injustice, ingratitude, arrogance, orgueil, iniquité, acception de personnes et le reste ne peuvent jamais être licites. En effet, jamais la guerre ne peut préserver la vie, et la paix la détruire. »⁴².

C'est réclamer le droit comme cadre de « l'autorité de chaque sujet »⁴³ (T. Hobbes). Pour A. Sapiot dans *Homo juridicus*, c'est réclamer le droit comme le texte où s'inscrit la croyance en une signification de l'être humain, en la force de la parole donnée, c'est-à-dire l'homme « doué de raison et titulaire de droits inaliénables et sacrés », l'homme étant alors « un produit de l'histoire du Droit »⁴⁴. C'est réclamer le droit comme limite au pouvoir politique et judiciaire, tel que le préconise J. Locke dans *Deux traités du gouvernement* : « Le pouvoir législatif [...] c'est une impossibilité qu'il s'exerce de manière absolument arbitraire sur la vie des gens et leur fortune. »⁴⁵. C'est réclamer le droit comme limite de tout pouvoir puisque, tel que le défend J. Locke, « [...] nul n'exerce, sur sa personne, ou sur qui que ce soit, un pouvoir arbitraire et absolu, qui l'autoriserait à détruire sa propre vie, ou à priver un tiers de sa vie ou de ses biens. »⁴⁶. C'est réclamer le droit comme l'espace inhérent à chaque être humain et à la société puisque pour l'auteur : « Aucun homme, aucune société humaine

42 T. Hobbes, « Des autres lois de la nature », 15, in *Léviathan* (1651), *op. cit.*, p. 267

43 T. Hobbes, « De la liberté des sujets », 21, in *Léviathan* (1651), p. 350

44 A. Sapiot, « La signification de l'être humain : *imago Dei* », Chap. 1, in *Homo juridicus*, Seuil, 2005, pages 333, p. 45, 48

45 J. Locke, « De l'étendue du pouvoir législatif », in Chap. XI, in *Deux traités du gouvernement*, *op. cit.*, p. 212

46 J. Locke, « De l'étendue du pouvoir législatif », in Chap. XI, in *Deux traités du gouvernement*, *op. cit.*, p. 212

n'a le pouvoir d'abandonner sa conservation et, par voie de conséquence, les moyens de l'assurer, à la volonté absolue d'un tiers et à sa domination arbitraire »⁴⁷.

Nous soutenons qu'interroger le droit, c'est interroger la signification politique de l'enfant : qu'il soit assuré ou non dans son droit de Cité, le droit constitue cet « espace du politique »⁴⁸ (H. Arendt), une relation directe à la politique c'est-à-dire au discours de la Cité, à l'ordre et aux « lois de la nécessité ». Si « le problème politique devient un problème technique »⁴⁹ (L. Strauss), est-ce de fait considérer le droit comme relevant d'un problème technique ? N'est-ce pas alors classer, traiter et se préoccuper du droit comme une préoccupation technique au même titre que d'autres préoccupations techniques, faute de considérer la politique et le droit comme des problématiques fondamentales et d'idéal pour l'existence humaine ? En effet, pour L. Strauss, des auteurs comme N. Machiavel ont contribué fortement à cette démarche : « Machiavel oppose à l'idéalisme de la philosophie politique traditionnelle une vision réaliste des choses politiques. »⁵⁰, or le droit ne saurait devenir de simples avantages politiques puisque comme le rappelle brillamment L. Strauss dans *Droit naturel et histoire* : « Aucune loi et donc aucune constitution ne peut être le

47 J. Locke, « De la hiérarchie des pouvoirs de la république », Chap. XIII, in *Deux traités du gouvernement*, *op. cit.*, p. 222

48 H. Arendt, *La politique a-t-elle encore un sens ?*, *op. cit.*, p. 39

49 L. Strauss, « Les trois vagues de la modernité », VIII, in *La Philosophie politique et l'histoire*, *op. cit.*, p. 219

50 L. Strauss, « Les trois vagues de la modernité », VIII, in *La Philosophie politique et l'histoire*, *op. cit.*, p. 215

fait politique fondamental, car toutes sont fonction des êtres humains. »⁵¹.

Ce qui est une façon de dire que le droit constitue une limite au pouvoir politique et législatif ; le droit donne ainsi la fonction première et dernière à la politique. Ce signifiant droit serait le signifiant à distance égale entre *système politique nécessaire* et *légitimité politique singulière*, de sorte que lorsque l'enfant vient à être remplacé ou annulé dans cette relation, le droit est ce qui lui assure un minimum cette signification comme être pour la politique et comme être pour le monde, c'est-à-dire comme être de relation et de situation. Ainsi, dans le cas d'une mise de côté, d'une « exclusion » de l'espace commun, c'est cette relation entre politique et humanité, relation élémentaire à l'espace humain, qui n'est plus soutenue. Si par le droit l'enfant n'est plus assuré dans son droit à l'espace politique, c'est-à-dire à cet espace garant de cette relation signifiante essentielle entre nécessité et légitimité, la violence semble alors le recours pour « les droits de l'humanité en notre propre personne »⁵² (E. Kant).

Ainsi, nous dirons que le droit est cette signification qui vient assurer l'individu dans son droit existentiel au monde, non négociable, l'incontestable légitimité politique de chacun ; puisque comme le rapporte A. Didier-Weill dans « Psychanalyse et droits de l'homme » : « La question posée par un « existant – de droit » mérite le détour d'un retour à la situation historique de 1789 où, en cessant de ne pas s'écrire, l'écriture des droits de l'homme a appris, aussi bien aux démunis qu'aux privilégiés, qu'ils avaient

51 L. Strauss, « Droit naturel classique », Chapitre IV, in *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 128

52 E. Kant, *Pour la paix perpétuelle* (1795), Première section, op. cit., p. 51

droit à ce privilège stupéfiant : appartenir à l'universelle famille humaine. L'universalité que j'évoque ici n'est pas celle d'une idée mais celle d'une expérience accessible à chacun. »⁵³. La violence serait alors ce qui assure l'individu dans son existence au monde lorsque la société ne l'assure pas, et que la subordination est la seule proposition et les préjudices les seuls constats.

53 A. Didier-Weill, « Psychanalyse et droits de l'homme », in *Insistance*, n° 4, 2010/1, èrès, pages 27 à 34

Chapitre II.
L'espace intersignifiant

L'enfant de notre étude exprime cette préoccupation pour son intégration dans une histoire où il est déjà compté, il semble en quête d'une histoire à laquelle comme accord il est en raccord et qui l'assure alors d'une présence, d'une participation et d'une structuration. Il est à la recherche de ce récit comme « horizon d'attente »⁵⁴ (A. M. Babbi), de ce récit où le présent est suspendu à « l'actualité de l'écriture »⁵⁵ (M. Foucault) soit d'une relation en suspens où être « hors de soi, avec soi, dans un avec où se croisent les lointains »⁵⁶ (M. Foucault) constitue l'univers dont il est l'une des constellations signifiantes. Il réclame une situation qui lui assure un espace signifiant réel, et qui par conséquent assure une stabilité, des repères, une perspective et un potentiel signifiants, c'est-à-dire établit autour de la relation entre récit et discours, entre signifiant et subjectivité, entre continuité et unité.

1. En quête de significations... d'une situation

Cette quête de significations en vue d'une situation qui assure l'homme de stabilité et de repères, et de potentiel et de perspective, tient son historicité de l'origine de l'humanité en quête depuis toujours d'un récit, de son récit, qui institue chacun comme être de signification, soit comme être de relation signifiante donc comme être de situation. La situation a pour réalité d'instituer au sein d'une organisation de significations déjà

54 C. Galderisi, « Faute contre nature ? D'une langue à l'autre ou d'Annunzio le collectionneur », in *Écrire dans la langue de l'autre*, éd. Fiorini, Verona, 2011, pages 103, p. 64

55 M. Foucault et al., *Théorie d'ensemble*, Seuil, Paris, 1968, pages 413, p. 21

56 M. Foucault et al., *Théorie d'ensemble*, Seuil, Paris, 1968, pages 413, p. 14

là, ce qui assure d'une situation signifiante comme réel structurel qui tient et se rapporte au réel d'une dynamique, extérieure à nous, du dehors mais de laquelle structurellement nous tenons significativement comme situés et comptés tant dans l'orientation que dans la perspective. Nous dirons alors qu'il s'agit pour tout un chacun de tenir de la *nécessité du dehors* et de la *légitimité de l'intime*. Et c'est ce que rapporte également J.-P. Sartre dans *Vérité et existence* : « L'homme s'historialise dans la perspective de l'acceptation d'un destin ; il s'historialise soit en acceptant que le processus historique soit ce qu'il doit être et en y coopérant [...] De toute façon le but tombe à l'extérieur de la volonté humaine. »⁵⁷. Mais aussi F. Nietzsche dans *Considérations inactuelles* : « Mais ce besoin d'histoire n'est pas celui d'une nuée de purs penseurs qui ne font qu'assister en spectateurs à la vie [...] il est au contraire toujours orienté vers la vie, et se trouve donc toujours dirigé et dominé par celle-ci. »⁵⁸ ; ou encore Alain dans *Propos sur la nature* : « mais le secret des plus petits mouvements est toujours dans l'extérieur, qui nous renvoie à un autre extérieur [...]. Il n'arrive jamais rien que du dehors »⁵⁹.

Au moyen de la signification du dehors, l'homme tiendrait entre dynamique et perspective d'existence dont le bénéfique est le raccord et le potentiel signifiants, soit celui d'être situé au sein

57 J.-P. Sartre, « Avertissement », in *Vérité et existence*, Texte établi et annoté par A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1989, pages 141, p. 12

58 F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », in *Considérations inactuelles I et II* (1873-1876), Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par P. Rusch, Gallimard, 1990, pages 208, p. 114

59 Alain, « Vérité de l'apparence et détour théorique », in *Propos sur la nature*, Propos choisis et classés par R. Bourgne, édition établie par P. Zachary, Gallimard, 2003, pages 261, p. 116

d'un espace intersignifiant puisque supportant l'unité et la continuité du monde. Historiquement, c'est au moyen du mythe que l'homme semble avoir tenté de répondre de ce besoin d'une situation. Sur ce sujet Y. Coppens, dans *Origine de l'homme : réalité, mythe, mode*, rapporte que ce besoin d'une situation est la préoccupation d'être situé au sein d'un espace de relations qui se rapporte à la connectivité entre une existence et le réel du monde, entre un devenir et un avenir, entre partie et ensemble : « Les mythes d'origine qui, dans toutes les cultures du monde, racontent l'origine de l'homme et du monde ont pour fonction de situer et d'intégrer les hommes dans l'espace et le temps »⁶⁰. C. Lévi-Strauss rapporte que le mythe était un support qui consistait à « former un système de significations »⁶¹. Ces nécessités sont-elles le besoin d'une relation entre système et signification, si l'on se réfère à C. Panaccio pour qui : « A la base du système se trouve la signification »⁶², ou du besoin de l'ordre et du refus de l'inconnaissable, si l'on se réfère à J.-P. Changeux : « Les divers mythes sur l'origine du monde matériel [...] ou de l'homme témoignent de ce refus de l'inconnaissable »⁶³, et donc du besoin d'un ordre incontestable du monde c'est-à-dire d'une stabilité existentielle véritable au-delà des variations individuelles, au-delà de l'éphémère, au-delà du préjudice. Pour exemple le système totémique chez les primitifs de l'Australie que rapporte S. Freud

60 Y. Coppens, *Origine de l'homme : réalité, mythe, mode*, éd. Artcom', 2001, pages 325, p. 115

61 C. Lévi-Strauss, « Anthropologie sociale », II, in *Annuaire du Collège de France 1965-1966*, imprimerie nationale, Paris, 1965, pages 592, p. 270

62 C. Panaccio, *Le discours intérieur*, III, 9, Seuil, nov. 1999, Paris, pages 341, p. 272

63 J.-P. Changeux et al., *Matière à pensée*, éd. Odile Jacob, octobre 1989, Paris, pages 267, p. 255

dans *Totem et tabou* : le « système du totémisme »⁶⁴ assure le groupe et ses membres d'un système de significations qui consiste à garantir pour chaque groupe et ses membres une situation. Cette situation consiste en l'effectivité d'un système organisationnel qui pose des nécessités à partir de règles, d'indications, de lois et établit un ordre. Dans ce système il s'agit, d'après les travaux de J. G. Frazer, de coordonner une vie commune et des pratiques, ou dit autrement, de faire tenir un ensemble à partir de la nécessité et s'opposer au simple aléatoire de chacun, à la pulsion donc, de par l'absence de limites. Il s'agit alors de déterminer des relations entre des individus au sein d'un groupe, au sein d'une communauté pour soutenir l'*Eros* ou du moins pour poser *Eros* comme alternative, comme contre-pouvoir à *Thanatos*. En effet, S. Freud rapporte que si le lien de chacun au totem consiste à protéger contre les surpuissances de la nature, contre les puissances démoniaques, ce lien s'oppose aussi à ce que la pulsion soit de règle, ce lien est inhérent à chaque membre. Ce qui lie de fait chaque membre à une nécessité existentielle, et qui est non négociable, donc à « l'organisation totémique »⁶⁵.

L'indispensable de cette organisation, de ce système du totémisme est soutenue concrètement à partir de prescriptions et d'obligations, ainsi en est-il des « désignations de parenté »⁶⁶ et de « la loi de l'exogamie »⁶⁷ qui constituent « les deux lois fondamentales du totémisme »⁶⁸ et consistent à définir la situation

64 S. Freud, *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 13

65 S. Freud, « Le retour infantile du totémisme », 2, in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 153

66 S. Freud, « La peur de l'inceste », in *Totem et tabou* (1912-1913), p. 18

67 S. Freud, « La peur de l'inceste », in *Totem et tabou* (1912-1913), p. 15

68 S. Freud, « Le tabou et l'ambivalence des sentiments », 2, in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 53

de chaque membre au sein de la communauté, et pour ainsi dire à établir une situation à partir de « conditions réelles »⁶⁹, et de fait à instituer dans une situation. Des conceptions ont tenté de répondre des « besoins psychologiques » (S. Freud) de l'homme d'une organisation qui l'assure de répondre d'une organisation contre le simple aléa, mais aussi de se prémunir contre le simple arbitraire du fait de l'absence de limites. Et S. Freud rapporte dans *Totem et tabou* que ces besoins psychologiques sont le besoin d'une protection et les besoins d'une relation : c'est le besoin d'une relation qui garantit à l'homme une protection contre les surpuissances de la nature, contre les forces destructrices de la nature. Ainsi, nous qualifierons cette relation, que l'auteur rapporte comme affective, comme répondant de ce besoin d'une dynamique de l'*Éros*, de dynamique existentielle. Et c'est pour l'auteur ce à quoi répond le lien de chaque membre au totem chez les primitifs de l'Australie : le lien direct au totem assure à chacun un lien sacré et existentiel, et par conséquent le protège ; mais une subordination au totem et des rituels s'avèrent nécessaires pour entretenir ce lien. Nous comprenons alors que cette relation insère dans un système de significations, où des prescriptions, des lois et des interdits, organisent pour l'individu une situation précise et déterminent les relations entre les membres et les relations de chacun au groupe. Mais à l'inverse nous pouvons saisir que l'insertion de chaque membre au sein de cette situation lui garantit en retour une protection. Le ressort de cette situation est une solidarité structurelle entre nécessité et légitimité, soit une situation qui protège contre une existence de l'individu et du groupe soumis au simple aléatoire et au simple arbitraire. S. Freud rapporte à partir de ses travaux que chez le primitif de l'Australie

69 S. Freud, « La peur de l'inceste », in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 20

« à partir du moment où le système est formé, tout acte soumis au jugement de la conscience peut présenter une double orientation : une orientation systématique et une orientation réelle, mais inconsciente. »⁷⁰. Ainsi, l'homme serait pris entre « orientation systématique » ou nécessité et « orientation réelle » ou légitimité.

Cette problématique de l'homme à tenir entre organisation et relation singulière, entre discours et récit, et dont l'inconscient serait l'intime expression T. Römer la rapporte dans ses travaux au Collège de France : « La question des origines préoccupe les religions, les systèmes philosophiques et bien-sûr aussi la science. Le Proche-Orient connaît un certain nombre de récits de création qui combinent la question de l'origine du monde et celle de l'homme, d'autres textes sont davantage centrés sur l'homme et la question de sa relation avec les dieux », « L'idée que l'univers est le résultat de la victoire contre le chaos est largement répandue, en Egypte, en Mésopotamie et dans le Levant. », « Dans les épopées d'Enuma-Elish et d'Athra-Hasis [...] l'insistance est mise sur un lien étroit entre les humains et le monde des dieux, les hommes ont en eux quelque chose de l'« essence divine » »⁷¹.

La question d'une situation pose la question d'une organisation déjà là qui consiste en des indications, en des prescriptions, en des lois, soit un référentiel structurel signifiant pour tous les êtres et les relations au sein d'un espace. Ce relevé, des auteurs de longue date le rapportent, tel D. Hume dans *Dialogues sur la religion*

70 S. Freud, « Le tabou et l'ambivalence des sentiments », 4, in *Totem et tabou* (1912-1913), *op. cit.*, p. 97

71 T. Römer, « La condition humaine : Proche-Orient et Bible hébraïque », in « Milieux bibliques », II, in *Annuaire du Collège de France 2012-2013*, imprimerie nationale, Paris, 2012, pages 399-425

naturelle : « Tout ce qui existe doit avoir une cause ou une raison à son existence, il serait absolument impossible à une chose de se produire elle-même ou d'être sa propre existence. » ⁷² . Ce rapprochement entre nécessité et organisation déjà là nous ne le faisons donc pas au hasard, l'enfant souffre de la nécessité doublement : en ce qu'elle est posée comme simple proposition sans aucune articulation, sans aucune mise en relation, sans aucun appui devenant alors simple exigence ; et en ce qu'il n'est justement pas soutenu dans sa relation au monde par une organisation déjà là, qui constitue alors l'indispensable d'un cadre et d'un recours pour s'extraire d'un milieu aléatoire, incertain et potentiellement arbitraire.

Souffrir la nécessité, lorsque la nécessité fait symptôme, revient à considérer avec attention le rapport de l'enfant à l'organisation et à la structure. La nécessité, les enfants la réclament puisqu'elle suppose au minimum la réalité d'une organisation signifiante, d'un système de significations, d'une loi, d'une situation, en somme d'une structure du monde. Mais cette situation réclamée n'est d'évidence pas de l'ordre d'un autre ou d'autres mais du *principe d'un Réel constant* à quoi ils se réfèrent structurellement et qui par conséquent assurerait un raccord signifiant structurel à l'enfant entre loi et intime, entre espace du système et espace intime. Nous dirons alors que c'est d'une organisation dont l'ordre est de la perspective réelle pour tous que l'enfant semble réclamer les coordonnées ; ces coordonnées tiennent du *milieu intersignifiant, d'une situation*. Ce que l'enfant réclame est de tenir tant de l'énoncé que de l'énonciation, tant de la continuité que de l'unité donc au-delà du simple assemblage signifiant ; ce qui consiste à refuser de

72 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle* (1779), Neuvième partie, Traduit de l'anglais par M. Rigault, Gallimard, 2009, pages 240, p. 85

tenir du simple aléatoire ou du simple arbitraire c'est-à-dire de ne pas répondre seulement ni du seul ordre ni de la seule légitimité auquel cas c'est n'être engagé qu'à une relation où arbitraire ou pulsion sont les seules propositions imposées.

Dans cette zone critique l'enfant est préoccupé à répondre d'une nécessité signifiante dont la réalité est d'offrir la possibilité de soutenir et d'appuyer sa condition. Mais cette préoccupation nombreux sont les auteurs à l'avoir signalée et défendue, et de longue date, tel Parménide dans *Sur la nature ou sur l'étant* : « Commun m'est là d'où je pars ; car j'y reviendrai de nouveau. »⁷³, « Le même et restant dans le même, il se tient en soi-même et c'est ainsi qu'il reste planté là au sol, car la nécessité puissante le tient dans les liens de la limite qui l'enclot tout autour »⁷⁴; mais aussi G. Bruno dans *De la magie* : « Qui connaît donc cette continuité indissoluble de l'âme, et sait qu'elle est liée au corps par une sorte de nécessité, tiendra là un principe précieux »⁷⁵; ou encore A. Schopenhauer : « Chacun doit donc se concevoir comme un être nécessaire, c'est-à-dire tel que son existence devrait se déduire de sa définition vraie et exhaustive, si du moins on la possédait. [...] la seule preuve de la nature impérissable de notre être véritable »⁷⁶, ou encore F. Nietzsche : « Il importe de se prouver à soi-même qu'on est destiné à

73 Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant* (VI^e siècle – Ve siècle avant J.-C.), Fragment V, Traduit par B. Cassin, Seuil, 1998, pages 317, p. 75

74 Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant* (VI^e siècle – Ve siècle avant J.-C.), Fragments VII et VII, *op. cit.*, p. 87

75 G. Bruno, « Considération sur la communauté des choses », in *De la magie*, Traduit du latin par D. Sonnier et B. Donné, éd. Allia, 2009, pages 125, p. 32

76 A. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour, métaphysique de la mort*, Traduit de l'allemand par M. Simon, éd. Bibliothèques 10/18, 1980, pages 179, p. 137

l'indépendance et au commandement, et cela au bon moment. »⁷⁷, ou Alain dans *Propos sur la nature* : « Regarde à travers tes idées et tu vois apparaître la nécessité qui est le vrai visage du monde. [...] C'est ainsi qu'en passant de l'apparence au fait, comme pour l'éclipse, ou pour les phases de la lune, tu constates, étrange condition qui est la tienne, tu constates la nécessité. »⁷⁸.

Ainsi donc l'enfant de notre étude réclame répondre structurellement tant de l'ordre que du droit, il réclame non sans savoir à se situer au milieu entre discours et récit ; c'est-à-dire se préoccupe à être situé et établi dans *le milieu du signifiant*. Il s'agit de soutenir *une correspondance* entre espace du système et espace intime au sein d'un milieu qui insère dans les lois de la participation et de la perspective, et auquel revient l'efficace de la garantie du complexe et de la nuance, de la diversité et de la particularité. Et ce n'est pas sans assurer d'autres perspectives réelles que le simple aléatoire et la simple subordination du fait d'absence de gravité et d'orientation, de limite et de réel accord singulier.

T. Römer et P. Borgeaud rapportent dans *Religions antiques*, à partir de leurs travaux respectifs, cette préoccupation très ancienne chez l'homme à se situer au milieu entre séparation et nécessité de la relation, donc de l'échange, de la communication : « Les grands récits de création qui se trouvent dans les premiers chapitres de la Genèse présentent Dieu comme étant là « depuis toujours » [...] Il ne s'agit pas d'une organisation à partir de rien

77 F. Nietzsche, « L'esprit libre », Deuxième partie, 41, in *Par-delà bien et mal* (1886), Traduit de l'allemand par C. Heim, Gallimard, 1971, pages 248, p. 58

78 Alain, « Premier modèle d'un ordre de la nature », Deuxième partie, in *Propos sur la nature, op. cit.*, p. 49

[...] mais d'une organisation du chaos primordial par le Dieu créateur. Cette organisation du chaos primordial se fait selon une série d'actes successifs de séparation. »⁷⁹. N'est-ce pas là ce souci d'une attraction signifiante existentielle à partir d'une gravité réelle constante qui assure, du fait de la séparation, une organisation, un système ? C'est dire alors que cette préoccupation nous la situons de très longue date, soit cette préoccupation de l'homme à se situer au sein d'un espace de stabilité, de répartition et de régulation dont le milieu serait le cœur. Mais si « L'homme [...] a besoin de lieu pour le contenir » tel que le montre B. Pascal dans ses *Pensées*⁸⁰, le milieu serait ce lieu spécifique de l'homme comme *être de situation*, comme être pour la relation et comme être de relation. Cela revient à considérer que l'homme répond toujours déjà d'un centre de gravité, ce que S. Freud rapporte à partir du système totémique et de la royauté primitive, mais aussi J. Lacan à partir de cette relation de connexion entre un signifiant et un autre signifiant A. Cette préoccupation tient son historicité certainement des premiers espaces de l'humanité, ou c'est d'un *espace signifiant* que l'historicité même se situe et situe alors l'homme, donc accorde et raccorde.

En effet, T. Römer rapporte dans ses travaux au Collège de France cette préoccupation de l'homme de très longue date de tenir du milieu qui n'exclut alors ni l'origine ni la direction, ni la thèse ni l'hypothèse, ni l'unité ni la continuité : « on a examiné un vase

79 T. Römer et P. Borgeaud, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in *Religions antiques. Une introduction comparée*, sous la direction de P. Borgeaud et F. Prescendi, éditions Labor et Fides, Genève, 2008, pages 188, p. 133, chap. 6

80 B. Pascal, « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », Fragment 185, in *Pensées* (1669), édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern, Gallimard 1997, 2004, coll. Folio classique, pages 764, p. 159

d'Uruk du 3^{ème} millénaire avant notre ère contenant une sorte de procession. On y décerne 3 registres. Au registre inférieur on observe tout en bas, de l'eau, nécessaire à toute vie, la végétation et ensuite des animaux, des bœufs et des moutons apparemment. Tout en haut, on voit une déesse, Inanna ou Ishtar accompagnée d'un de ses symboles, deux gerbes de roseaux. Et dans le registre du milieu, on voit, coincés entre les animaux et les dieux, des hommes nus, tenant des pots, des jarres, des corbeilles avec des récoltes et de la bière qu'ils apportent à la déesse. »⁸¹. B. Pascal pour sa part indiquait que : « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. »⁸². Le milieu serait alors la constante d'où l'homme tient sa situation comme le soutient B. Pascal : « Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. »⁸³.

Ainsi, sur ce terrain l'enfant s'attache à tenir sa situation du milieu du signifiant, ce qui suppose alors que, de structure, il est pris comme signifiant au milieu entre discours et récit, entre Symbolique et Imaginaire avec le *potentiel signifiant* comme centre de gravité. Avec ce centre de gravité l'enfant répond justement du signifiant, n'excluant alors pas l'ordre et la particularité et donc le besoin de régulation et d'ajustement, indispensables à plus forte

81 T. Römer, « La condition humaine : Proche-Orient et Bible hébraïque », in « Milieux bibliques », II, in *Annuaire du Collège de France 2012-2013*, op. cit., p. 399-425

82 B. Pascal, « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », Fragment 185, in *Pensées* (1669), op. cit., p. 157/158

83 B. Pascal, « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », Fragment 185, in *Pensées* (1669), op. cit., p. 157

raison qu'« il n'y a pas d'univers de discours »⁸⁴ tel que le relève J. Lacan. Est-il alors possible de rendre compte en intégralité de la situation à laquelle des réalités se réfèrent et signifient comme tel ? A l'évidence non, nulle élaboration et nulle énonciation d'un autre ou d'autres ne peuvent répondre de la situation de l'enfant.

« Ne reste pas en pays plat !
Ne t'avise pas de trop monter !
Vu à mi-hauteur le monde
Offre l'aspect le plus beau. »,
F. Nietzsche dans *Le Gai Savoir*⁸⁵.

84 J. Lacan, « De la plus-value au plus-de-jouir », in *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), Livre XVI, Le Séminaire, Seuil, Paris, 2006, pages 427

85 F. Nietzsche, « Plaisanterie, ruse et vengeance », 6, in *Le Gai Savoir* (1882, 1887), Traduit de l'all. par P. Klossowski, Gallimard, 1982, pages 384, p. 32

2. Entre récit et discours

L'enfant dans ces quartiers de la banlieue sud de Tel Aviv est à la recherche de cet espace signifiant où d'être intimement signifié il est déjà compté singulièrement. Cet espace recherché est un espace signifiant avec pour potentiel une perspective réelle c'est-à-dire signifiante.

Cette préoccupation remonte certainement à la nuit des temps, à l'aube de l'humanité ; T. Römer rapporte à partir de ses brillants travaux sur les récits bibliques cette préoccupation très ancienne de l'homme de répondre structurellement d'un système existentiel signifiant, c'est-à-dire d'une situation réelle véritable qui lui assure une stabilité, des repères, un ordre, et par conséquent une perspective signifiante ; ce qui l'assure d'un espace de relation et qui l'extrait à n'être de structure que simple phénomène soumis au simple aléatoire, et à n'être de perspective qu'arbitraire. Ainsi l'auteur rapporte que c'est du récit que tiennent les premières organisations de l'homme ; c'est aussi le constat de R. Barthes dans *Poétique du récit* : « le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés ; le récit commence avec l'histoire même de l'humanité ; il n'y a pas, il n'y a jamais eu nulle part aucun peuple sans récit »⁸⁶. C'est ce que rapporte aussi J.-J. Hublin dans *Quand d'autres hommes peuplaient la terre* : « Longtemps, les religions lui ont fourni des récits mythologiques de ses origines qui la satisfaisaient »⁸⁷, c'est-à-dire à l'humanité.

86 R. Barthes, *La poétique du récit* (1976), Seuil, 1976, pages 192, p. 7

87 J.-J. Hublin, *Quand d'autres hommes peuplaient la terre*, Flammarion, 2008, pages 272, p. 13

Mais cette préoccupation de l'homme pour ce récit d'origine, pour le récit de son origine, se rapporte à ce besoin d'une situation du monde où déjà il se situe et où déjà il est compté et donc signifié au monde ; ce qui permet de s'approprier la réalité comme un potentiel de signification du monde puisque le récit est un format qui prend en charge du signifiant. C'est à cette préoccupation de sa situation, d'une situation pour soi que le récit semble se rapporter, non sans lien à cette « angoisse existentielle inhérente à la nature pensante » que Y. Coppens relève dans *Origine de l'homme : réalité, mythe, mode* : « toutes les cultures [...] ont tenté de répondre par des mythes d'origine posant la nature, l'origine et la destinée de l'Homme, à l'angoisse existentielle inhérente à la nature pensante. »⁸⁸. Plus tard, la culture semble tenir cette historicité, c'est-à-dire tenir cette situation qui assure tout un chacun d'une « régulation des affaires humaines » et d'une « réglementation des relations humaines »⁸⁹ (S. Freud), et dont la réalité est de protéger contre cette absence de limites qui exposerait fortement alors l'homme à l'aléatoire et à l'arbitraire.

Ainsi, nous avançons, d'après les travaux de S. Freud et de T. Römer et les très nombreuses données cliniques de notre étude, que la préoccupation de l'enfant serait double : être protégé contre les forces de la nature et être assuré d'une continuité. Et c'est à cette préoccupation, d'après S. Freud, la culture répond puisque « la culture le décharge de cette opération », c'est-à-dire de cette « position de défense contre les surpuissances de la nature, du destin, qui le menacent, lui comme les autres. »⁹⁰.

88 Y. Coppens, *Origine de l'homme : réalité, mythe, mode*, op. cit., p. 8/9

89 S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), I, Traduit de l'allemand par A. Balseinte, J.-G. Delarbre et D. Hartmann, P.U.F., 1995, pages 72, p. 7

90 S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), III, op. cit., p. 16

Ainsi l'enfant se situe entre récit, où il s'approprie un potentiel de signification, et discours, où se formule par significations des principes, des systèmes et lois. En nous appuyant sur les travaux de J. Hyppolite nous affirmons que le besoin du récit et du discours ont trait à ce besoin intrinsèque de « la recherche de sens », et que cette relation entre récit et discours soutient « cette recherche avec les données de l'existence » et insère alors dans ce rapport entre « existence pour la conscience » et « existence de la conscience »⁹¹. C'est alors la nécessité réelle de prendre part à l'histoire puisque si le « caractère réel de l'histoire est de prendre part à l'histoire même. »⁹² tel que l'avance P. Valéry, cette nécessité est d'autant plus réelle qu'« aucun sujet ne s'annonce, ne s'énonce »⁹³ seul, tel que le formule B. Stimpson dont nous soutenons la proposition.

Si l'enfant et l'adolescent expriment le besoin d'un système de significations qui les assurent d'une situation existentielle, il semblent préoccupés d'un système qui n'exclut pas l'ordre et le droit, c'est-à-dire l'indispensable d'une inscription singulière. Cette préoccupation nous la retrouvons chez l'homme dans le système du totémisme et dans la royauté primitive, mais aussi chez l'homme religieux si l'on se réfère à *Totem et tabou* et à *L'avenir d'une illusion* de S. Freud. Dans ces trois systèmes de significations l'homme semble à la recherche d'une réelle situation du monde de laquelle font partie l'ordre et le droit, assurant chaque existence

91 J. Hyppolite, « Histoire de la pensée philosophique », in *Annuaire du Collège de France 1964-1965*, imprimerie nationale, Paris, 1964, pages 552, p. 205, II

92 P. Valéry, « Avant-propos », in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Gallimard, 1945, pages 328, p. 16

93 B. Stimpson, *P. Valéry, L'écriture en devenir*, éd. Peter Lang, 2009, pages 432, p. 13

d'une inscription existentielle donc d'une correspondance signifiante. Et c'est ce à quoi se rapporte le lien sacré au totem dans le système totémique rapporté par S. Freud, mais aussi le système de la royauté primitive, c'est-à-dire ce besoin psychologique de lien, de protection et de perspective. Dans le système de la royauté primitive, présent par le passé chez de nombreuses communautés de par le monde, le roi représente un intermédiaire qui soutient ce lien et cette relation sacrés entre les membres de la communauté et un dieu. L'objectif de ce lien et de cette relation vise à protéger les membres de la communauté et les assurer d'un avenir, mais en retour, les membres s'engagent à partir de rituels à entretenir cette relation de protection. Dès lors que le roi, cet intermédiaire entre les membres de la communauté et le dieu, ne garantit plus cette relation il est alors remplacé. C'est donc là le souci de l'homme à entretenir cette correspondance existentielle signifiante entre nécessité et légitimité, entre Loi et intime, donc ce souci pour l'homme de se tenir entre Réel et un réel ou entre Structure et une existence singulière. La religion semble avoir répondu également à ce besoin : l'auteur rapporte dans *L'avenir d'une illusion* que l'image de Dieu consiste en cette image affective qui suppose une relation de protection, mais que cette image a laissé la place avec le temps à l'image d'un Père protecteur, posant alors cette nécessité d'une relation affective entre un père et un enfant.

Cette relation si problématique et emblématique entre organisation et équité des individus au sein d'un territoire les enfants et les adolescents la placent au sein d'une relation signifiante entre le récit et le discours ; c'est-à-dire que la présence de l'enfant au monde est souhaitée comme réalité d'une relation et par conséquent d'une réciproque, d'une participation et d'une correspondance, donc d'un discours et d'un récit soit d'un raccord

et d'un accord signifiants. Ainsi donc il ne s'agit pas seulement de s'approprier une capacité narrative à partir d'une maîtrise d'assemblage de significations qui mènerait sur le chemin de nulle part, ou encore il ne s'agit pas d'imposer à partir d'une expertise d'assemblage de significations un récit qui se rapporterait expressément à la narration d'un enfant. C'est le désir de se tenir au milieu tant du discours que du récit, de se tenir tant au niveau du raccord intersignifiant que de l'accord signifiant, tant de ce qui motive la relation signifiante que ce qu'elle permet c'est-à-dire une correspondance singulière.

C'est de répondre des deux respectivement du raccord et de l'accord que l'enfant s'établit autour de cette problématique de la nécessité et de la légitimité, qu'il réclame déjà d'ailleurs, puisque c'est une relation qui situe et établit structurellement autour de coordonnées réelles dont l'adresse est d'ailleurs, et dont aucuns d'autres n'auront pas l'unité, la mesure. C'est en cela que beaucoup de ces enfants et de ces adolescents expriment avec intelligence que le dessein n'est pas de s'avancer comme simplement libres, affranchis de toutes nécessités ; la nécessité fait pour eux symptôme mais au sens où la nécessité est au-delà du simple impératif c'est-à-dire comme *principe du monde* actualisée dans ses lettres de noblesse en tant que situation, stabilité, système, en tant que coordonnées indispensables à de la gravité, à de l'orientation, à de la perspective. Ce qui exclut donc la simple version de la nécessité comme simple exigence, comme simple subordination, comme simple décision, comme simple formulation, comme simple volonté ne permettant alors aucunement la légitimité d'interroger, de critiquer. Il va sans dire qu'il s'agit de tenir entre nécessité légitime et légitimité nécessaire.

En répondant respectivement du système et de l'intime ou du raccord et de l'accord, il s'agit de soutenir la situation signifiante qui consiste à préserver « les perspectives les plus lointaines de l'homme », sans quoi « l'homme se détourne alors de l'horizon infini et se replie sur lui-même, dans le dernier réduit de son égoïsme »⁹⁴ et réduit la problématique de son existence à de simples intérêts que de petits arrangements divers viendraient servir. Or, justement le débat que pointe l'enfant est qu'il puisse répondre pour son existence d'une problématique dont on ne cesse pourtant de ne pas répondre en intégralité, une problématique qui garde intacte l'actualité de ce à quoi elle se réfère et ce qu'elle rapporte. Ce n'est alors pas s'établir soi-même à partir d'un système qui répond de quelque arrangement que ce soit c'est-à-dire ce n'est ni définir les questions ni énoncer les réponses par soi-même.

Il s'agit dès lors de se tenir entre récit et discours dont « l'orientation réelle » et « l'orientation systématique » (S. Freud) réfèrent *un potentiel signifiant réel* donc une constante réelle à propos de la réalité du monde et de la réalité de l'enfant comme être du monde et pour le monde. Et une telle position de nombreux auteurs la rapportent et la défendent depuis des temps très anciens, tel Platon qui écrit dans « Cratyle » : « Socrate : il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont point tirées dans tous les sens au gré de notre imagination, mais qu'elles existent par elles-mêmes selon l'essence qui leur est naturelle. »⁹⁵, mais aussi Parménide dans *Sur la nature ou sur l'étant*

94 F. Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », 9, in *Considérations inactuelles I et II*, p. 160

95 Platon, « Cratyle », 386 d – 387 b, in *Protagoras, Euthydème, Gorgias*,

: « Viens que j'énonce – mais toi, charge-toi du récit que tu auras entendu »⁹⁶, « Seul reste donc le récit de la voie « est ». Sur elle, les marques sont très nombreuses : en étant sans naissance et sans trépas il est, entier, seul de sa race, sans tremblement et non dépourvu de fin, jamais il n'était ni ne sera, car il est au présent, tout ensemble, un, continu. »⁹⁷, ou encore F. Nietzsche qui note dans *Humain, trop humain* que « l'individu restreint trop son regard à sa courte existence » et ne permet alors plus que subsiste avec lui et après lui la problématique d'être au monde faute de « cueillir lui-même les fruits de l'arbre qu'il plante, et partant il ne plante plus ces arbres qui exigent une culture régulière durant des siècles et qui sont destinés à couvrir de leur ombre de longues suites de générations. »⁹⁸.

Alors considérer l'indispensable d'une situation pour l'enfant comme être de signification n'est pas simple offre d'énoncé, simple arrangement de significations validé par quelques-uns mais véritable potentiel signifiant c'est-à-dire potentiel structurel avec la possibilité d'un espace de la relation où raccord intersignifiant et accord signifiant organisent l'espace du récit, l'espace de la narration, et du discours. C'est pourquoi cette indispensable situation du monde est ce récit élémentaire du monde où l'enfant comme réalité signifiante intime du monde est déjà singulièrement inscrit.

Méneuxène, Ménon, Cratyle, Traduction par E. Chambry, Flammarion, Paris, 1967, pages 503, p. 396

96 Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, Fragment II, *op. cit.*, p. 77

97 Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, Fragment VIII, *op. cit.*, p. 85

98 F. Nietzsche, « Des choses premières et dernières », Chapitre premier, 22, In *Humain, trop humain* (1878), Traduit de l'allemand par A.-M. Desrousseaux et H. Albert, revue par A. Kremer-Marietti, LGF, 1995, pages 768, p. 52

Alors dans ce milieu de la grande précarité pour être et avoir au monde, il s'agit pour les enfants et les adolescents, au moyen de l'expression et des significations, d'interroger « ce que l'existence du monde et la nôtre ont de problématique en soi »⁹⁹ (M. Merleau-Ponty) c'est-à-dire éclairer la réalité signifiante de l'enfant comme une réalité du monde, d'interroger l'histoire d'une correspondance intime c'est-à-dire d'une écriture à la trajectoire d'ailleurs. Il s'agit alors au moyen de ces éléments que sont le récit et le discours de « confirmer l'être de l'être, c'est-à-dire affirmer une deuxième fois ce qui est déjà affirmé, et par conséquent doubler d'une affirmation humaine la positivité de l'existence »¹⁰⁰ (V. Jankélévitch). Ici, les solutions expresses apportées par d'autres n'opèrent pas avec ces enfants si elles n'insèrent pas véritablement dans cette relation de connexion entre une présence singulière et participation du dehors. N'est-ce pas d'autres qui permettent le préjudice porté à leurs besoins d'existence comme relation ? N'est-ce pas d'autres qui n'assurent pas l'enfant dans sa parole, dans sa demande et dans sa participation au dehors ?

En ce sens, ces démarches de la parole, de la demande et du savoir semblent ici fondamentales pour l'enfant pour nouer avec l'espace du dehors, avec l'espace de la loi, avec l'espace de la nécessité, avec l'espace de l'organisation, que ce soit pour la possibilité d'appui ou pour la possibilité de recours autres. Mais alors le situer de l'enfant par ce discours de la nécessité de la société opère-t-il

99 M. Merleau-Ponty, « Leçon inaugurale faite le Jeudi 15 Janvier 1953 par M. Merleau-Ponty au Collège de France », in *Leçons inaugurales 1952-1953*, 10-18, Collège de France, imprimerie Daupéley-Gouverneur, 1953

100 V. Jankélévitch, « L'Autre et l'égo », in *Le sérieux et l'intention* (1983), Chap. Premier, I, 1, *op. cit.*, p. 5

encore en termes d'ordre et d'autorité lorsque la rue est le seul lieu où l'enfant de ces quartiers peut se situer en termes d'inscription et d'intégration, en termes de présence et de participation puisque cet espace de la rue la plupart des enfants et adolescents le rapportent comme seul lieu pour se situer en dehors de l'espace familial. Dès lors, dans quelles mesures le discours de la nécessité opère-t-il lorsque l'enfant n'est assuré que de manière dérisoire dans cette relation signifiante structurante élémentaire entre unité et continuité ? Notre propos est de relever en quoi cette problématique de l'existence signifiante est une problématique réellement politique et que le préjudice est significativement politique. La politique est ici interpellée directement par ces enfants et adolescents en ce sens qu'elle est une affaire sérieuse, qu'elle a pour champs de gestion la gouverne de l'espace, de la relation et de l'organisation, donc de la nécessité et de la légitimité sur un territoire. Dès lors, le sérieux de la situation d'un discours qui s'adresse à l'enfant et à l'adolescent fait-il encore écho au sérieux de leur situation ? Le discours de la nécessité et l'enfant sont-ils pour quelque part encore en correspondance ?

C'est cette connexion entre individu et communauté qui devient critique dans ce contexte de la grande précarité sociale et de « l'exclusion » sociétale, et ce n'est pas sans incidence sur le « remplacement de la puissance de l'individu par celle de la communauté »¹⁰¹ (S. Freud) qui est ici problématique. Au nom de leur grande précarité vécue comme préjudice sociétal l'enfant et l'adolescent rompent avec la Cité et ses règles, ce qui peut exposer au sentiment de survie, mais aussi à la solitude psychique et au danger. A propos la réflexion que soutient O. Douville mérite

101 S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), III, *op. cit.*, p. 38

d'être ici rappelée : « Si l'origine n'est plus en partage, si la participation de chacun au lieu commun se fait de façon incertaine, insaisissable, alors de plus en plus d'hommes et de femmes seront pris dans un extrême arbitraire. Avec la grande exclusion, un abîme s'ouvre. Cet au-delà de la pauvreté qu'est la misère mène à considérer que le sujet mis en « de-hors » n'est plus alors uniquement et unanimement l'exilé « exotique », il devient cet exilé de l'intérieur que l'on nomme « exclu » »¹⁰².

Alors sur le plan psychique et social la survie constitue un mode d'inscription : la dynamique de survie est une possibilité d'être sur le plan psychique et sur le plan corporel. Ces enfants ne sont pas anarchistes, ils ne défendent d'ailleurs aucune idéologie, ils ne s'opposent pas à la politique pour mieux s'y insérer. Concrètement il s'agit là d'une critique de la gestion de l'espace, de la relation et de la structure sur le terrain où ces enfants et leurs familles évoluent. Donc oui, ces enfants et adolescents expriment une préoccupation pour leur condition, pour la situation qui est la leur. Ils interrogent et critiquent les données de la situation à laquelle ils sont sujets. En ce sens la critique est bien de nature politique, et elle s'avère très pertinente en termes politiques.

Mais à travers cette dynamique de survie, l'enfant continue malgré tout à élaborer, à formuler, à exprimer pour continuer à exister au moyen d'une recherche constante de stratégies pour ne pas demander, pour ne pas dépendre de l'autre, pour tout résoudre par soi-même. Comme sujet signifiant, l'enfant refuse que la loi et le discours sociétal constituent son adresse, le lieu d'où il est signifié, d'où il est assuré dans son existence signifiante. La survie constitue une possibilité d'étayage et de construction psychique et

102 O. Douville, « Exclusions et corps extrêmes », *op. cit.*, p. 90

corporelle. Par la survie, il semble maintenir un lien avec l'extérieur fût-ce par le refus de demander et le refus de se soumettre à la réponse d'autrui, fût-ce par le discrédit de la Cité et de ses règles, fût-ce par une gestion intégrale de son droit et de sa légitimité qui lui donne alors droit de s'adresser directement à la Cité. Alors au moyen de son droit la misère sociale que l'enfant subit devient « misère symbolique »¹⁰³ (P.-L. Assoun) pour ne pas seulement la subir et se frayer un chemin dans la réalité de cette misère, puisque le droit soutient la réalité de l'enfant comme réalité du monde, comme structure singulière du monde c'est-à-dire comme corps signifiant, ce que O. Douville relève avec clarté : « Le droit fabrique du corps, du corps social, grâce auquel la société peut continuer à s'engager à parler. »¹⁰⁴.

Ainsi, dans ces zones un nombre considérable d'enfants sont confrontés à une dynamique où la solitude et l'isolement dans leurs propres réponses comme référence mènent à une errance psychique et corporelle, car la rupture avec l'ordre du dehors mène à une absence de cadre, et par conséquent à une rupture avec la parole et la demande et donc avec l'altérité comme possibilités d'appuis pour le recours. A ce sujet, S. Freud rapporte dans *Le malaise dans la culture* que l'ordre permet la possibilité de cadre comme possibilité pour l'inscription psychique et l'élaboration psychique : « L'ordre est une sorte de contrainte de répétition qui, par un dispositif établi une fois pour toutes, décide quand, où et comment quelque chose doit être fait, si bien que dans chaque cas identique on s'épargne hésitation et oscillations. »¹⁰⁵. C'est

103 P.-L. Assoun, « Précarité du sujet, objet de la demande. Préjudice et précarité à l'épreuve de la psychanalyse », *op. cit.*, p. 9

104 O. Douville, « Exclusions et corps extrêmes », *op. cit.*, p. 92

105 S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), III, *op. cit.*, p. 36

pourquoi nous rapportons ce grand potentiel de danger dans ces zones comme un véritable problème politique.

3. Être au monde : d'une histoire de significations à la signification d'une histoire

L'enfant de notre étude, ne rejette pas toute possibilité de discours, d'ordre et d'autorité. Nous constatons que ce rapport est corrélatif à l'intégration de sa légitimité et de son droit d'être au monde avant tout, de son intégration dans un ensemble signifiant qui lui assure cette part signifiante qui le concerne et le caractérise. Ce qui est une façon de dire que beaucoup d'enfants se refusent de se réduire structurellement à l'univers ou au contexte d'un discours, de l'ordre et de l'autorité d'un autre ou d'autres ; dit autrement ils se refusent pour leur situation d'être à n'être que du discours, de l'ordre et de l'autorité, de la production, de l'énoncé d'un autre ou d'autres. Ce que l'enfant semble rechercher c'est cet ensemble qui contient des données qui soutiennent son histoire au monde, c'est-à-dire un ensemble de significations qui soutiennent l'histoire de sa signification comme histoire du monde singulière, comme constellation singulière dont l'instant est déjà infiniment d'ailleurs.

Sur ce terrain, l'impératif législatif ou éducatif posé comme nécessité n'opère pas d'emblée avec ces enfants, c'est de leur lien au monde et de leur existence signifiante au monde dont il est question ici. Alors un cadre opère si est soutenu un lien singulier, un lien intime, un lien en écriture au monde ; ce qui revient à considérer le cadre du monde comme premier cadre signifiant, comme ensemble signifiant originel pour l'enfant comme sujet signifiant. En d'autres termes, un cadre est légitimé par ces enfants dès lors que ce cadre n'est pas auto-suffisant, ce qui suppose une référence extérieure. Un cadre opère si est soutenue la possibilité de demande et de parole, en somme l'adresse et l'expression de l'enfant et de l'adolescent. A ce propos, nous soutenons avec M.

Merleau-Ponty que « Sans doute l'acte de liaison n'est rien sans le spectacle du monde qu'il lie »¹⁰⁶, mais aussi avec H. Arendt que « La réalité de mon existence présuppose la permanence et la durabilité du monde »¹⁰⁷. Sans oublier J.-P. Sartre qui avance dans *Vérité et existence* que « le monde est l'unité fondamentale » et cependant « le monde apparaît à un être qui est au milieu du monde »¹⁰⁸. En ce sens nous constatons à partir des problématiques auxquelles sont sujets ces enfants que le lien au monde et le fait être au monde sont une même problématique.

Face à l'absence ou à l'insuffisance d'un cadre signifiant pour accueillir l'enfant dans la Cité, le savoir constitue un cadre pour être au monde car il suppose et supporte respectivement le monde et l'enfant. Nous comprenons alors que ces enfants discréditent et refusent de se référer à un cadre qui ordonne plus qu'il ne coordonne, un cadre où la formule, où l'énoncé, la définition, la solution l'emportent sur la parole, la rencontre, l'interrogation, sur la présence et la participation, sur la transmission. Ces enfants refusent, non sans savoir, ces opérations qui consistent à imposer, à dicter, à formater d'après une ordonnance et un argumentaire. Les notions de légitimité et de droit semblent alors associées à la notion de cadre. C'est qu'ici une légitimité et un droit autres qui excluent la légitimité et le droit de l'enfant ne sont pas accrédités et considérés. Le droit d'être au monde et la légitimité à être au monde semblent des indicateurs pour accréditer toute légitimité

106 M. Merleau-Ponty, « Avant-propos », in *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, 1945, pages 537, p. 9

107 H. Arendt, « La condition de l'homme moderne » (1958), Traduit de l'anglais par G. Fradier, in *L'Humaine condition*, Gallimard, 2012, pages 1049

108 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, Texte établi par A. Elkäim-Sartre, Gallimard, 1989, pages 141, p. 45, 27

et tout droit extérieurs. Alors, c'est là un refus de soumettre son existence et son devenir à la simple production extérieure, c'est le refus de soumettre sa légitimité et « droit d'exister » (A. Didier-Weill) au contexte de l'élaboration et de l'appréciation d'un autre.

Nous constatons que pour ces enfants aucun cadre ne peut prétendre à plus de force, à plus d'autorité, à plus de légitimité, à plus de nécessité et à plus de lien que le *milieu du signifiant* qui pose, qui soutient mais aussi qui inclut pour l'enfant une correspondance originelle, donc un raccord et un accord intime déjà là, ce que M. Merleau-Ponty relève dans *Phénoménologie de la perception* : « Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable. « Il y a un monde », ou plutôt « il y a le monde », de cette thèse constante de ma vie je ne puis jamais rendre entièrement raison. »¹⁰⁹. Ce qui revient à considérer que la légitimité, l'autorité et le cadre originels, reviennent à l'existence du Réel signifiant du monde, à cette situation réelle du monde inaugurale à tout contexte signifiant, à toute existence signifiante et relation intersignifiante, et à toute structure signifiante. Si l'enfant réclame des lois qui organisent un ordre du monde, une relation entre lui et l'autre, entre lui et un ensemble, cette primauté il semble l'accorder au milieu du signifiant dont son contexte et ses lois assurent un ordre à l'enfant et à l'autre, assurent une égalité de place dans une relation, c'est-à-dire une égale situation d'être dans le monde comme sujet du monde, comme être de situation. Ainsi, ces lois du signifiant assurent-elles à un enfant un cadre et un ordre, c'est-à-dire assurent à des significations ; ce contexte du signifiant situe l'enfant comme

109 M. Merleau-Ponty, « Avant-propos », in *Phénoménologie de la perception* (1945), *op. cit.*, p. 9

relation de connexion, comme un raccord et comme un accord intime puisqu'une correspondance originelle réelle avec le monde est déjà là de structure.

Au moment des entretiens cliniques de recherche, et au moyen du dessin et de l'expression, lors des ateliers du projet clinique *Enfants, adolescents et expressions*, de très nombreux enfants et adolescents réclament les signifiants de l'amour et de la lumière comme ces autres signifiants A, comme ces continus du monde qui raccordent à l'espace du monde l'enfant et l'adolescent comme singulières significations du monde donc comme structure signifiante, comme constellation signifiante au milieu du monde. L'enfant semble préoccupé à ce que comme constellation, à ce que comme relation de connexion, comme raccord il ne soit pas sous le coup du discours d'un autre, de sa formulation et production ; de ce fait le discours de la société ne semble plus fonctionnel à organiser et à structurer les relations de l'enfant à l'autre et au monde puisque sur ces attributs il est défaillant. Pour l'enfant le discours de la société n'est plus fonctionnel en termes d'ordre et de cadre, donc n'opère plus comme discours, comme supposant et supportant le lien social. Il semble alors que le discours de la société, pour l'enfant, soit démis par nécessité de ses fonctions à organiser et à structurer.

C'est auprès des signifiants de l'amour et de la lumière que sont réclamés la garantie du lien et la relation de l'enfant au monde. L'enfant s'attache à la portée réelle des signifiants de l'amour et de la lumière pour soutenir le concret de la relation, le concret d'une intégration à un ensemble Réel signifiant où peuvent s'accorder ces notes essentielles d'une partition que sont un signifiant singulier et un autre signifiant A du monde, une unité et une

continuité, une « parole perdue » et une « parole promise »¹¹⁰ (J. Derrida). Si l'enfant se construit dans cette histoire de la précarité, de la violence et du danger comme individu d'abord, puis comme différence, il refuse cependant cette histoire comme étant le contexte où il doit se signifier. Ce qu'il réclame c'est la possibilité d'une histoire du monde où comme lien et relation il est pris en compte, il est déjà compté c'est-à-dire que comme donnée il est assuré d'une place, d'une situation. L'enfant cherche cette situation du monde, en amont, qui l'assure comme être de situation, comme sujet signifiant, comme structure signifiante ; et c'est ce que J. Lacan rapporte dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* : « L'important, pour nous, est que nous voyons ici le niveau où – avant toute formation du sujet, d'un sujet qui pense, qui s'y situe – ça compte, c'est compté, et dans ce compté, le comptant, déjà, y est. C'est ensuite seulement que le sujet a à s'y reconnaître, à s'y reconnaître comme comptant. »¹¹¹.

Nous constatons alors, à partir de leur parole en entretien et au moyen de l'expression, que beaucoup de ces enfants et adolescents s'attachent intimement à cette histoire où ils sont soutenus comme un accord d'une connexion singulière entre Réel, Symbolique et Imaginaire, d'où se soutient la possibilité de structure, d'espace et de relation. Et nous avançons que c'est de ce nœud que l'enfant est la constellation signifiante ; de ce nœud est l'étendue du récit et du discours, de l'expression et la production, du signifiant et de la signification ; et c'est l'altitude sur laquelle s'appuie la possibilité

110 J. Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre » (1964), in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, pages, 435, p. 104

111 J. Lacan, « L'inconscient et la répétition », II, in *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Livre XI, Le Séminaire, Seuil, 1973, pages 312, p. 28

de parole, de la demande, du désir et du savoir. Et c'est pourquoi l'enfant s'attache à être soutenu singulièrement dans la relation de la parole, dans la relation de la demande et dans la relation au savoir pour sa relation au monde puisque ces relations constituent réellement la réalité du monde c'est-à-dire ce sont les instants infiniment éternels d'ailleurs. Et nous avançons que ces instants constituent l'inaugural du lien au monde, l'inaugural de sa présence et de sa relation au monde, l'inaugural de sa correspondance avec le monde, l'inaugural de son appartenance au monde, l'inaugural de son intégration au monde. Mais un inaugural que l'enfant ne veut énoncer en intégralité, puisque ce à quoi il se rapporte, il le situe déjà là, mais d'ailleurs ; il s'y réfère mais n'en donne pas les termes, il s'en approche mais n'accède pas au principe, s'en inspire mais n'en épuise pas la ressource.

C'est pourquoi à partir de ces relations l'enfant est au monde pour quelque part déjà anticipé, situé ; J. Lacan relève dans *D'un autre à l'Autre* que « le sujet n'est pas un préalable, mais une anticipation. Il est supposé, hupokeimenon, c'est son essence, sa définition logique. »¹¹². Mais cette anticipation constitue à proprement parler l'écriture du sujet, le sujet comme écriture qui ne peut être énoncé en entier – fût-ce de manière logique, experte ou expresse – ce car, *pour quelque part, du signifiant est en reste* ; mais aussi parce que, pour quelque part quelque chose n'est pas réalisé et c'est ce dont le manque, le désir et l'inconscient sont les étoiles d'une constellation, les éléments d'un univers. C'est alors de la rencontre entre présence déjà là et participation d'ailleurs qu'il est question dans le réel de l'enfant comme sujet de l'inconscient, comme intime signifiant, comme structure signifiante. En effet,

112 J. Lacan, « Je suis ce que Je est », V, in *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, p. 90

rappelons que J. Lacan relève dans *D'un Autre à l'autre* que : « La structure est à prendre au sens où c'est le plus réel, où c'est le réel même. [...] La structure, c'est donc réel. Ça se détermine en général par convergence vers une impossibilité. C'est parce que c'est réel. »¹¹³.

Et nous constatons qu'une attention particulière est accordée à interroger ce qui participe, ce qui constitue et ce qui structure son existence comme relation intersignifiante au monde. En ce sens, ce n'est pas pour rien qu'une attention toute particulière est accordée à la parole, à la demande et au savoir, que nous soutenons comme des instants intersignifiants à l'éternel parfum d'ailleurs. G. Berkeley rapportait déjà dans *Principes de la connaissance humaine* que « s'il n'y avait pas eu la parole ou les signes universels, on n'aurait jamais pensé à l'abstraction. »¹¹⁴. M. Foucault signale dans *Les mots et les choses* le possible rapprochement entre parole et savoir : « Parler, éclairer et savoir sont, au sens strict du terme, du même ordre. »¹¹⁵. C'est réclamer alors de ne pas exclure de la réalité de la structure l'accord signifiant singulier comme constitutif. Et c'est ce que G. Berkeley signale également : « l'universalité, autant que je puisse la comprendre, ne consiste pas dans la nature ou dans la conception positive, absolue, de quelque chose mais dans la relation qu'elle entretient avec les particuliers qu'elle signifie ou représente : c'est en vertu de cette relation que les choses, les noms, ou les notions qui, par leur nature propre,

113 J. Lacan, « Marché du savoir, grève de la vérité », II, in *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op.cit.*, p. 30

114 G. Berkeley, « Introduction », in *Principes de la connaissance humaine* (1710), Traduit et présenté par D. Berlioz, Flammarion, 1991, pages 182, p. 55

115 M. Foucault, « Parler », in *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, pages 400, p. 103

sont particuliers, sont rendus universels. »¹¹⁶ ; mais aussi J. G. Fichte qui expose dans *La destination de l'homme* : « Ce qui fonde toute conscience d'une réalité existante n'est donc pas l'influence de prétendues choses hors de nous, qui ne sont en réalité pour nous et pour lesquelles nous ne sommes que dans la mesure où nous savons déjà quelque chose d'elles »¹¹⁷.

Pour terminer, sur ce terrain, l'enfant semble refuser tout rapport à un discours, à un ordre et à une autorité, en somme à tout cadre comme subordination et explication de son lien, de sa relation et de son histoire au monde. Ici, l'enfant interroge ce qui l'assure de son lien au monde : qu'est-ce qui permet son lien, qu'est-ce qui met en lien, en quoi consiste ce lien ? Si la signification est le contexte d'où un discours, un ordre et une autorité opèrent dans quel champ signifiant un discours, un ordre, une autorité inscrivent pour autant l'enfant ? Prétendre inscrire l'enfant dans le champ du rapport intersignifiant qui lui correspond ne suffit pas, prétendre l'assurer dans son rapport d'être au monde comme sujet en connexion ne suffit pas non plus. Prétendre qu'un discours, une autorité et un ordre constituent le contexte de significations qui correspond à l'enfant et exiger dès lors son adhésion et sa subordination n'y suffit pas non plus, dès lors que cette exigence et subordination sont les seules fonctions et attributs dans la relation à l'enfant. C'est pourquoi les enfants de notre étude s'opposent aux prétentions d'un discours, d'un ordre ou d'une autorité à assujettir leur existence signifiante au monde ; ils leur objectent leur légitimité d'être au monde, en somme leur *espace du*

116 G. Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, op. cit., p. 52

117 J. G. Fichte, « Croyance », Chap. III, in *La destination de l'homme* (1800), Traduit de l'allemand par J.-C. Goddard, réédité par Flammarion, 1995, pages 286, p. 167

politique comme fin de non-recevoir. C'est à partir de ce savoir inconscient que s'appuie et s'éclaire intimement et politiquement l'enfant sur sa situation, qui est coordonnée et déjà établie d'ailleurs.

Chapitre III.

L'enfant comme structure signifiante : espace, relation et structure

1. Un enfant et le signifiant *un*

Au signifiant *un* l'enfant de ce milieu semble accorder deux moments : le moment d'une solitude signifiante, et le moment d'un appui sur ce signifiant du manque, sur ce signifiant de la pure différence pour réclamer l'égal de différence et l'égal de présence dans tout rapport à l'autre et à tout discours. Par le recours à ce signifiant, l'enfant signale cette limite de la prise de l'autre sur le signifiant et par conséquent sur sa légitimité, sa subjectivité, son énonciation, sa narration, sur son réel et sur son potentiel signifiants.

Par le recours au signifiant *un* c'est l'absence de ces autres signifiants du monde qui est indiquée, ces signifiants qui relèvent du dehors, de l'organisation signifiante déjà là, de la *continuité signifiante* qui raccorde déjà l'enfant au monde. Mais le seul ensemble de significations présent dans son milieu est celui de la solitude signifiante, celui de l'insignifiance, celui de la rue où la grande précarité, le chacun pour soi, la violence, les préjugés et les agressions propulsent le milieu de vie vers l'incertain à tous les instants. Par conséquent, ces enfants et adolescents se présentent dans *l'espace politique* non pas comme absents mais comme *un-en-moins* dans ce rapport au discours de la société, à son ordre et à son autorité ; puisque dans l'espace politique auquel sont rattachés ces enfants, la solitude et le préjugé semblent les seules propositions desquelles ils sont assurés. Mais l'espace politique fondamental a cette caractéristique et qualité d'être l'espace intersignifiant du monde qui soutient le raccord intersignifiant, la relation intersignifiante. Cet espace intersignifiant est cette histoire du monde qui motive, qui établit, qui fonde, qui prédispose, qui ressource, qui inspire la relation signifiante comme toujours une histoire singulière déjà du monde, qui accueille un enfant comme

une constellation signifiante éclairant le monde dans son récit. Alors oui, l'inconscient de l'enfant, c'est-à-dire l'intime signifiant en raccord intersignifiant, est un espace politique au sens noble du terme ; d'aucun système de significations élaboré ne peut l'y dépasser en potentiel intersignifiant et donc en réalité – signifiante – du monde.

Dans cet espace politique du monde, dans cet espace intersignifiant qui situe et compte, l'enfant est déjà d'actualité ; l'enfant comme relation intersignifiante s'actualiserait à partir d'une réelle dynamique signifiante, à partir d'un potentiel signifiant qui n'est pas sous le coup des autres, de tous les autres. Dès lors, dans l'espace politique sociétal l'enfant de ce milieu se signifie comme un-en-moins, puisque « un-en-plus » parmi tant d'autres »¹¹⁸. Ce recours au signifiant *un* se fait en lien au potentiel signifiant de l'Un, soit celui de réclamer l'égalité de différence dans la relation à l'autre, son existence signifiante ne relevant pas d'une simple subordination mais comme indépendante de l'autre, de sorte que d'aucuns autres ne peuvent à partir de leur discours le remplacer ou l'annuler dans ce champ signifiant auquel, de structure, il est sujet. Ainsi, l'enfant et l'adolescent réclament à être assurés de leur existence signifiante avant et au-delà de la simple relation aux données des autres, puisque à partir du signifiant Un comme pure différence est pointé directement que quelque chose de signifiant ne relève pas de l'élaboration d'un autre, que comme réel signifiant il tient déjà comme accord, comme structure mais déjà d'ailleurs.

118 J. Lacan, « De la plus-value au plus-de-jouir », in *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, p. 24

Dans ces quartiers, de très nombreux enfants s'appuient sur ce signifiant du manque pour réclamer cette égalité de présence dans leur rapport à tout discours, à un ordre et à une autorité et signalent cette limite de la prise sur le signifiant et donc sur leur énonciation, sur leur subjectivité, sur leur structure signifiante, sur leur intime. Alors cet enfant, comme signifiant un-en-moins sujet au discours sociétal, à son ordre et à son autorité, met en avant que dans tout rapport lui-même n'est pas présence totale, parole totale, signification totale qu'on prendrait en charge intégralement ou qu'on viendrait en totalité mesurer ou apprécier ou ordonner significativement selon un ordre établi, puisque comme signifiant un-en-moins du signifiant est en reste. Ce signifiant *un* constitue un soutien pour pointer l'insuffisance et la limite de « la prise de l'être parlant sur le monde »¹¹⁹ (J. Lacan) par un autre ou d'autres, qu'il soit expert ou législateur ou responsable public.

Au nom du préjudice et de cette indifférence auxquels ils sont sujets, ces enfants n'entendent pas qu'un discours, un ordre et une autorité viennent à décider de leur avenir selon leur bon gré, selon leur bon vouloir. Ils n'entendent pas répondre seulement de l'appel de la société, mais attendent qu'une répartition et une stabilité justes soient d'actualité entre leur appel et la réponse de la société, entre leur présence et la participation du dehors, entre leur réalité comme structure signifiante et l'élaboration de structurations de significations des autres. Dans cette dynamique subjective signifiante le rapport au corps et au narcissisme trouvent toute leur pertinence puisqu'ils sont les indices de leur réalité signifiante et les appuis et ressources pour continuer à élaborer, à exprimer, à penser, à dire, à rêver.

119 J. Lacan, « Yad'lun », in ... *ou pire* (1971-1972), *op. cit.*, p. 412

Dès lors que la légitimité n'est pas exclue d'un rapport signifiant, une corrélation semble opérer entre légitimité et nécessité de règles, d'un discours, de propositions de l'extérieur. Mais alors ce n'est pas d'une volonté qu'une telle coopération opère, mais d'une considération d'un nécessaire mécanisme intersignifiant ou d'un raccord structurel signifiant entre espace(s), relation(s) et structure(s). Alors pour ces enfants, n'en déplaise à l'expert qui allègue connaître le tout du monde, il s'agit de refuser le contexte et la place que le discours des autres confère comme étant son contexte et sa place originels ; il s'agit de refuser le contexte de la configuration, le contexte de l'affirmation d'un discours comme étant le contexte où il doit s'inscrire et correspondre en intégralité. Le manque vient ainsi marquer dans toute relation signifiante cette inscription singulière qui n'est pas intégration totale au discours de l'autre, qui n'est pas participation intégrale à l'ordre d'un discours ; en effet, nous savons depuis le Séminaire XIX de J. Lacan que « L'Un surgit comme l'effet du manque. »¹²⁰.

Le manque ici est pointé comme la limite qu'aucun discours, qu'aucunes structurations de significations ne sauraient franchir ni rendre compte. Cette dynamique subjective consiste à soutenir le contexte signifiant de la différence pure et initiale qu'aucun discours, production, affirmation de l'autre ne peuvent expliquer et donc outrepasser, puisque « l'Un en tant que, quelle que soit quelque différence qui existe, toutes les différences qui existent et qui toutes se valent, il n'y a qu'une, c'est la différence. »¹²¹. Recourir au signifiant un c'est se soutenir de « cet être au-delà du langage », de ce réel « seul à pouvoir être au-delà du langage, seul

120 J. Lacan, « Histoire d'Uns », in ... *ou pire* (1971-1972), *op. cit.*, p. 158

121 J. Lacan, « Histoire d'Uns », XI, in ... *ou pire* (1971-1972), *op. cit.*, p. 165

domaine où peut se formuler une impossibilité symbolique. »¹²². Interroger la relation intersignifiante en référence au signifiant *un* est soutenir l'égalité de place, de présence et de participation, l'égalité de légitimité signifiante et donc l'égalité de correspondance à un ensemble auquel une relation intègre. Et cette préoccupation est en lien aux préjugés auxquels beaucoup de ces enfants sont exposés, c'est pourquoi ils réclament à être situés et comptés réellement au sein du monde de la relation à plus forte raison que « aucun signifiant ne saurait se signifier lui-même », que « le rapport du signifiant à soi-même n'engendre aucune signification »¹²³.

Nous rapporterons ici, par souci clinique, que cette dynamique subjective dont nous avons tracé les contours, peut facilement par culture d'expert, dans les domaines du soin médical, psychologique et psychiatrique, être refusée comme pouvant être exprimée par des enfants puisque leur subjectivité serait quasi inexistante, et donc inopérante puisque trop immature pour raccorder des élaborations intelligentes et complexes ; ce qui pour nous est à propos de la réalité de l'enfant, d'un point de vue clinique et scientifique, bien médiocre quand on sait, d'après les relevés cliniques brillants de S. Freud et de J. Lacan, la grande proximité de l'enfant à l'inconscient. Cette dynamique subjective autour du signifiant *un* ne peut être alors pour ces spécialistes que la preuve d'une défaillance symbolique qu'il revient de corriger ; ce qui n'est pas sans préjudicier l'enfant puisque les projets et les dispositifs associés à de telles théories éloignent l'enfant de sa

122 J. Lacan, « La partenaire évanouie », VII, in ... *ou pire* (1971-1972), *op. cit.*, p. 106

123 J. Lacan, 23 Novembre 1966, *Logique du fantasme* (1966-1967), Livre XIV, Le Séminaire

situation. Mais cette méprise, assez décomplexée, ne nous convient pas quand on sait combien ces théories sont formulées, et dans des circonstances si nombreuses, sans égard pour la parole, pour la légitimité, pour la réalité, pour la structure, pour l'intime, pour la situation de l'enfant.

Cet appui signifiant est ce minimum référentiel, un indicateur réel minimum à partir duquel l'enfant organise sa relation à tout dispositif significatif sociétal, et indique sa place de la différence ou du manque comme constitutive que d'aucuns ne peuvent devancer ou survoler, puisque son effectivité première est l'effectivité d'une singularité et d'une différence, donc du manque aussi, qui ne peuvent être exclus de l'ensemble du signifiant. C'est accorder le réel ou *le principe de sa structure* à une constante autre que celle d'un discours des autres, qui par conséquent détiendraient la signification et sa cause, à un *accord signifiant véritable* ou un *accord signifiant du monde* plutôt qu'aux données des discours des autres qui de structure n'ont que l'assemblage ou le montage de significations de leurs auteurs. J. Lacan relève dans ... *ou pire* que : « C'est bien en tant que signifiants que vous existez tous. Vous existez sûrement, mais cela ne va pas loin. Vous existez en tant que signifiants. »¹²⁴.

Sur ce terrain, l'enfant s'attache et réclame ce champ où la préexistence du monde et la sienne se réaffirment toujours et où ils sont déjà et toujours singulièrement et intimement engagés. Ce qui signifie qu'il s'attache et réclame à être garanti dans sa relation à cet espace politique du monde, à cet espace intersignifiant qui l'assure d'une continuité, d'un avenir, d'une écriture au monde

124 J. Lacan, « La fonction ϕ_x », II, in ... *ou pire* (1971-1972), *op. cit.*, p. 36

dont la trajectoire est d'ailleurs et pour ailleurs ; trajectoire qui n'est donc ni affirmative, ni productive, ni à prescrire, mais d'une correspondance singulière et intime avec le monde.

2. Être situé et être compté : entre perspective et potentiel *signifiants* ou de la signification d'une correspondance intime

Cette solitude signifiante sur fond de « misère symbolique » (P.-L. Assoun) à laquelle sont sujets les enfants de notre étude semble l'expression d'une inscription très partielle et précaire dans l'espace de la relation menant au sentiment que celle-ci ne soit pas d'actualité, devenant alors une existence insignifiante ; conséquence de l'organisation même de l'espace sociétal, configuration politique. C'est alors cette correspondance intime d'avec le monde, c'est-à-dire l'actualité de l'enfant comme présence signifiante du monde, pour quelque part déjà là, qui constitue une problématique clinique et par conséquent l'existence de l'enfant comme être signifiant ; ce puisque c'est cette expérience initiale du raccord intersignifiant élémentaire – ou essentiel – qui vient à manquer, pourtant c'est au sein de cet *espace de relation intersignifiant* qu'il est structurellement situé et établi en termes de perspective et de potentiel.

La grande précarité dans cet espace de la société, très nombreux enfants et adolescents refusent de la considérer comme légitime, et ils pointent là une indifférence portée à leur existence comme nécessaires relations, comme indispensables relations du monde puisque déjà là comme légitimités du monde, comme couleurs du monde, comme expressions du monde. Mais c'est alors situer et compter qui n'opèrent plus, dès lors que cette connexion élémentaire intersignifiante entre espace singulier et espace de système vient à manquer. Et c'est un problème de structure qui est ici pointé puisque situer et compter relève du mécanisme intersignifiant structurel élémentaire à l'enfant comme structure signifiante, c'est-à-dire à l'enfant comme espace, relation et

structure. Il ne s'agit pas ici de réclamer une intrusion dans cet espace privé par l'espace commun, mais il est réclamé qu'un appui y soit toujours possible en termes de perspectives et de potentiels. Il devient alors pertinent pour ces enfants de refuser d'accepter que les exigences et la répression de la société opèrent encore alors que leur situation est critique puisque la rue est le seul lieu pour se situer et donc pour s'établir et se stabiliser.

Accueillir et considérer cette présence de l'enfant comme présence du monde est essentiel puisque c'est là qu'espace intime et espace du monde se rejoignent significativement en vue d'une correspondance en termes de potentiel et de perspective ; et c'est ce que S. Freud rapporte à partir de ses travaux cités par J. Lacan : « la conscience [...] c'est au monde extérieur qu'elle a affaire. Comment et en quoi elle y a affaire, en ce monde extérieur ? C'est la chose avec laquelle elle a à se débrouiller »¹²⁵, ou encore J. Lacan lui-même qui rapporte à partir de ses propres travaux : « La tendance par où le sujet restaure l'unité perdue de soi-même prend place dès l'origine au centre de la conscience. »¹²⁶. Mais cette relation entre conscience et monde s'engage autour de cette relation de la présence, elle engage alors dans cet « Avec et Dedans ... mais ni rien qu'« avec », ni rien que « dedans » »¹²⁷ (V. Jankélévitch). Si la conscience « c'est au monde extérieur qu'elle a affaire » pour S. Freud, n'est-ce pas parce que le potentiel signifiant est depuis toujours déjà engagé ? C'est cet ensemble de significations déjà là que nous constatons comme manquant pour

125 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Livre VII, Le Séminaire, Seuil, 1986

126 J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », in *Autres écrits*, op. cit., p. 42

127 V. Jankélévitch, *Le sérieux de l'intention*, op. cit., p. 14

ces enfants, c'est-à-dire que comme accord signifiant singulier il n'est lié à *presque rien* et n'œuvre alors pas comme présence intersignifiante au monde. C'est alors à partir du presque rien que l'enfant cherche les coordonnées de cette constellation à laquelle, de structure, il est sujet. Dès lors, c'est avec les signifiants de l'amour et de la lumière qu'il s'avance dans ce monde des hommes bien peu éclairé, bien trop aléatoire et extrêmement incertain, en direction de cette attention d'ailleurs de laquelle intimement – de structure – il n'est pas exclu. C'est de la présence d'un enfant comme réalité signifiante du monde dont il est ici cliniquement question, et par conséquent du besoin fondamental pour l'enfant d'une nécessaire correspondance avec le monde. Sur ce sujet, L. Lavelle dans *La présence totale* rapporte : « dans le présent, le tout et la partie sont donnés inséparablement et évoqués l'un par l'autre selon la direction de l'attention »¹²⁸.

Souffrir cette singulière relation de la présence au monde s'accompagne pour ces enfants de cette problématique à se situer et à être compté. Et les apports de L. Lavelle dans *Du temps et de l'éternité* sont précieux pour saisir que cette relation au monde qui manque mène à la problématique de la spatialité et donc à cette problématique à se situer et à compter : « la présence paraît inséparable à la fois de la spatialité, qui est le dire de tous les objets, et de cet acte de la conscience qui, seul, est capable de se rendre présents tous les objets ; et le présent est comme une rencontre de cet acte intérieur et de la spatialité. »¹²⁹. Une préoccupation intime s'exprime alors autour de cette relation signifiante

128 L. Lavelle, *La présence totale* (1934), éd. Montaigne, 1934, pages 260, p. 144

129 L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité* (1945), éd. Montaigne, 1945, pages 446, p. 164/165

élémentaire entre une présence et l'actualité de la présence, c'est-à-dire entre un enfant et le monde du dehors, et c'est ce dont l'inconscient pour nous est la donnée. En ce sens nous soutenons la réflexion de L. Lavelle qui indique que « le présent apparaît toujours sous la forme d'un avenir qui s'actualise »¹³⁰. Ce sont alors les conditions et les perspectives de développement comme être de relation et comme être pour la relation qu'il nous faut signaler comme critiques d'un point de vue clinique psychopathologique et d'un point de vue structurel de l'enfant comme structure signifiante, donc psychanalytique.

Mais ici l'enfant cherche, tant bien que mal, de répondre par lui-même à « cette impossibilité pour un être de se suffire, qui l'oblige à chercher hors de lui la cause qui le détermine. » (L. Lavelle). Et c'est justement ce à quoi pour nous se rapporte la signification de l'inconscient, c'est-à-dire comme le marqueur de la réalité signifiante de l'enfant, c'est-à-dire comme réalité du monde, et donc d'une correspondance intime avec le monde d'où il tient au minimum sa situation ; ce que J. Lacan indique dans *L'éthique de la psychanalyse* : « c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient »¹³¹. Mais dans cette zone cette relation signifiante structurelle entre être situé et compté fait symptôme. Sa préoccupation intime, l'enfant la situe au niveau d'une correspondance réelle d'où il tient au minimum sa situation. Et c'est en cela que nous avons rapporté la nécessité comme ce qui fait symptôme, soit cette nécessité d'une correspondance signifiante qui structurellement compte intimement et situe significativement ; ce qui par conséquent n'exclue ni le potentiel

130 L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité* (1945), *op. cit.*, p. 182

131 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*,

signifiant ni le potentiel intime, et coordonne au-delà du simple assemblage ou de la simple proposition ou solution des autres. A ce sujet rapportons les propositions de L. Lavelle dans *Introduction à l'ontologie* : « notre expérience la plus primitive et la plus constante est celle de la participation », « L'être, l'existence et la réalité sont les trois aspects différents sous lesquels le tout peut être considéré par rapport à la participation », « Le mot d'existence retient de la participation l'acte par lequel elle s'accomplit »¹³².

C'est d'un ailleurs signifiant déjà toujours là, au-delà du simple aléatoire, que l'enfant réclame l'adresse de son accord signifiant, le relevé de sa situation, soit cette « une attention toujours en éveil, une exigence toujours présente »¹³³(L. Lavelle) auprès de laquelle l'enfant est déjà singulièrement compté, soit cette attention qui déjà toujours garantit l'actualité de l'enfant comme continuité du monde et protège contre le simple aléatoire et le simple arbitraire de la signification. Et c'est ce que J. Lacan rapporte dans ses travaux et formule ainsi dans *Encore* : « C'est même pour ça qu'on a inventé l'inconscient – pour s'apercevoir que le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre [...] l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande ... encore. Encore, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour. »¹³⁴. Le refus de cet aléatoire ou de l'arbitraire, et en fin de compte de ne pas être sous le coup de

132 L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie* (1951), P.U.F, Paris, 1951, pages 135, p. 20, p. 7

133 L. Lavelle, *Conduite à l'égard à d'autrui* (1957), éd. Albin Michel, 1957, pages 246, p. 193

134 J. Lacan, « De la jouissance », 2, in *Encore* (1972-1973), Livre XX, Le Séminaire, Seuil, pages 186, p. 12

l'élaboration, de la décision, de la solution d'un autre pour son sort, nous le situons comme un souci de soi. Un souci de soi porté au moyen des signifiants de l'amour et de la lumière vers cette attention de l'Autre où, malgré la « misère symbolique » qui le cause, l'accueil perdure. Nous rapportons ce souci de soi comme ce souci de répondre pour quelque part dans la problématique de son existence comme réalité signifiante, comme structure signifiante, comme espace signifiant du monde, d'un accord intime du monde qui pourtant ne se formule pas. N'est-ce pas ce dont l'inconscient est la béance, soit d'un accord signifiant singulier du monde avec pour altitude et direction une expression signifiante du monde, une actualité signifiante du monde, donc avec pour réalité que quelque chose ne se réalise pas et qui est du « non-réalisé »¹³⁵, soit de « la fonction structurante d'un manque »¹³⁶ tel que le rapporte J. Lacan dans *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* ? Sur ce sujet M. Foucault déclare dans *L'herméneutique du sujet* que le souci de soi est considéré de très longue date comme le moment du premier éveil. Nous soutenons alors que ce souci de soi constitue pour quelque part un centre de gravité d'où quelque historicité peut s'articuler. L'auteur explique avec une fermeté des plus claires que ce « souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence. »¹³⁷. Quant à son historicité, M. Foucault

135 J. Lacan, « Du sujet de la certitude », III, in *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), *op. cit.*, p. 38

136 J. Lacan, « Du sujet de la certitude », III, in *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), *op. cit.*, p. 37

137 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France 1981-1982, Seuil, 2001, pages 520, p. 9

l'indique comme se rapportant à une problématique de nature pédagogique et politique, celle d'une attention, d'une « attention retournée vers soi »¹³⁸, sans exclure pour autant les autres et le monde car « Autrui, l'autre, est indispensable, dans la pratique de soi »¹³⁹, et semble tenir de « la forme la plus générale de la spiritualité »¹⁴⁰.

138 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 11

139 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 123

140 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 14

3. De l'enfant comme d'un espace signifiant singulier

L'enfant de ce milieu interroge la situation d'être qui participe de son existence comme être de situation. Cette interrogation est d'autant plus fondamentale qu'il se refuse pour sa relation au monde à ne répondre que d'une réalité aléatoire, n'étant alors lié à rien structurellement, ou de la réalité arbitraire d'un autre. Cette situation du monde que de très nombreux enfants et adolescents réclament intimement est une situation où comme écritures au monde ils ne cessent pas de ne pas s'écrire puisque pour ces autres signifiants du monde auxquels ils sont liés tels la continuité, le savoir, l'avenir, la lumière, l'amour, l'accord signifiant d'ailleurs l'écriture reste toujours ailleurs. Et c'est ce que relève J. Lacan dans *D'un Autre à l'autre* : « Quand je dis qu'il faut définir le signifiant comme ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, cela veut dire que personne n'en saura rien, sauf l'autre signifiant. Et l'autre signifiant, ça n'a pas de tête, c'est un signifiant. Le sujet est là étouffé, effacé, aussitôt en même temps qu'apparu. »¹⁴¹.

C'est considérer alors qu'une présence participe d'un lien, d'une relation et d'une connexion avec le monde ; c'est sur ce point que l'enfant semble préoccupé c'est-à-dire par cette relation de connexion signifiante minimale entre l'enfant comme singularité signifiante et un espace signifiant du monde à quoi se raccorder et qui participe de sa situation d'être, car comme J. Lacan rapporte : « Rien ne se soutient tout seul. »¹⁴².

141 J. Lacan, « De la plus-value au plus-de-jour », I, Introduction, in *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), *op. cit.*, page 21-22

142 J. Lacan, « La partenaire évanouie », VII, in *... ou pire* (1971-1972), *op. cit.*, p. 94

C'est dire combien il est légitime à ces enfants de réclamer cette réalité signifiante du monde comme *principe signifiant*, qui permet de se compter et de se situer dans cette relation intersignifiante essentielle entre système et particularité, entre loi et intime. C'est en cela précisément que l'enfant refuse la proposition du simple assemblage de significations, de la simple structuration de significations menant alors aux extrêmes de l'aléatoire plus ou moins fluctuant, ou à l'arbitraire plus ou moins rigide et imposé. Alors le simple parachutage dans une organisation complexifiée, élaborée ou ordonnée à partir d'un paramétrage des plus performants en termes d'accès au tout, des plus solides en termes d'autorité, n'y suffira pas. Il va sans dire qu'un tel potentiel de structure, aucun format de structuration ne peut le devancer et dépasser en perspective. A partir de là aucune structuration signifiante, qu'elle soit de format référentiel théorique ou dispositif pratique, qu'elle soit de nature législative, juridique, médicale ou éducative, et de performance relative ou absolue, ne peut formuler, élaborer ou avancer en intégralité la correspondance signifiante de l'enfant avec le monde, donc sa structure.

Ainsi, c'est un leurre de prétendre saisir en intégralité cet espace signifiant de l'enfant, cet espace singulier et intime du monde, cette réalité complexe signifiante soit sa situation réelle puisque quelque chose de sa situation ne peut être avancé et devancé de l'extérieur par d'autres parce que déjà là de toujours. Cela suppose alors que quelque chose de l'espace, de la relation et de la structure d'un enfant ne peut être donné à des concessions, à des compromis, à des décisions et ce peu importe leurs allures et les prérogatives qui y sont attachées. Mais l'espace participe de la signification même de l'homme comme être de et pour la relation ; ainsi, c'est de l'espace et de la relation qu'un enfant se manifeste

comme structure. A ce sujet citons les constats relatés par quelques auteurs remarquables pour leur sens de la nuance et de la distinction. Ainsi, dans *Les espaces de l'homme*, A. Berque rapporte que : « La naissance du concept de l'espace chez l'homme se perd dans la nuit des temps »¹⁴³ ; Platon, cité par l'auteur, déclare : « C'est lui certes que nous apercevons comme en un rêve, quand nous affirmons que tout être est forcément quelque part, en un certain lieu, occupe une certaine place. »¹⁴⁴, ou encore J. Scheid explique que : « Dans l'Antiquité, parler d'espace revenait à parler de fondation. Fonder une ville, un État, une société et ses institutions consistait d'abord à définir l'espace qualifié pour les accueillir. [...] L'espace ainsi créé devenait le cadre de l'activité humaine légitime [...]. En ce sens, c'était un réel acte fondateur. »¹⁴⁵. L. Lavelle précise dans *La dialectique du monde sensible* que : « L'espace est la réalisation de la distinction pure. Deux parties ou deux points de l'espace sont rigoureusement distincts par la seule diversité de leur situation. » ou encore que « l'espace ne peut nous paraître que comme l'ordre des distinctions possibles », « l'espace est la traduction des distinctions réelles : il est le lieu de tous les lieux », « Mais la situation n'est pas un ingrédient de l'espace : elle le détermine parce qu'elle le suppose »¹⁴⁶. A partir des travaux de L. Lavelle, nous dirons que

143 A. Berque, *Les espaces de l'homme*, sous la direction de A. Berthoz et R. Recht, Collection Collège de France, éd. Odile Jacob, 2005, pages 350, p. 35

144 Platon, « Timée, Critias », texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (1925), p. 171, 52 b3, cité par A. Berque, in *Les espaces de l'homme*, *op. cit.*, p. 49

145 J. Scheid, « Religion et espace dans l'Antiquité : réalité et représentation », in *Les espaces de l'homme*, *op. cit.*, p. 265

146 L. Lavelle, *La dialectique du monde sensible* (1954), éd. P.U.F., 2ème édition avec notes complémentaires de l'auteur, 1953, impression 1954, pages 273, pages 14 à 17

l'espace, non seulement situé mais compte en ce sens qu'il compte ce potentiel de direction à ce point même où il situe, ce point devenant alors « une situation, un centre de directions »¹⁴⁷. En effet, M. Merleau-Ponty constate lors de ses travaux au Collège de France que « la plus simple perception du mouvement suppose un sujet spatialement situé, initié au monde »¹⁴⁸, et signale dans *L'œil et l'esprit* que : « L'espace est en soi, ou plutôt il est l'en soi par excellence, sa définition est d'être en soi [...] l'espace est l'évidence du où. Orientation, polarité, enveloppement sont en lui des phénomènes dérivés, liés à ma présence. »¹⁴⁹ ; M. Foucault indique dans la Leçon inaugurale au Collège de France que : « L'expérience originaire [...] suppose qu'au ras de l'expérience, avant même qu'elle ait pu se ressaisir dans la forme d'un Cogito, des significations préalables, déjà dites en quelque sorte parcouraient le monde, le disposaient tout autour de nous et l'ouvraient d'entrée en jeu à une sorte de primitive reconnaissance. Ainsi, une complicité première avec le monde fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui, de le signer et de le nommer, de le juger et de le connaître finalement dans la forme de la vérité. »¹⁵⁰.

A cette problématique d'une situation pour l'enfant, c'est-à-dire d'être situé et d'être compté significativement, l'espace, la relation et la structure répondent du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. C'est dire alors que l'homme qui formule, définit et

147 L. Lavelle, *La dialectique du monde sensible* (1954), *op. cit.*, pages 16/17

148 M. Merleau-Ponty, « Philosophie », II, in *Annuaire du Collège de France 1953-1954*, imprimerie nationale, 1953, Paris, pages 335, p. 146

149 M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Chapitre 3, Gallimard, 1964, 2006 pour la présente édition, pages 155, p. 34

150 M. Foucault, Leçon inaugurale faite le Mercredi 2 Décembre 1970 au Collège de France, *op. cit.*, p. 23

mesure ne saurait se suffire à lui-même comme principe de structure, donc comme principe signifiant, puisque le potentiel n'est pas d'un terme, ce que l'inconscient renseigne non sans savoir d'ailleurs.

C'est par conséquent pointer que quelque chose du réel de l'enfant ne tombe pas sous le coup du discours des autres, et peu importe alors les compétences ou ordonnances avancées par cet autre ou ces autres. Et ce constat de J. Lacan mérite ici d'être soutenu : « dans l'univers du discours il n'est rien qui contienne tout, [...] au niveau du discours qu'il n'y a pas d'Univers. »¹⁵¹. Cela signifie que d'aucun discours sur le monde ne saurait correspondre en intégralité à la structure du monde puisque le discours n'est que d'autres, et que le rapport à la structure n'est que d'un puisque la structure n'est que d'une réalité, et c'est ce dont la relation au savoir, le savoir intime et l'inconscient permettent l'indication et le relevé ; par conséquent d'aucune structuration de significations ne révèle ce rapport à la structure puisque ne relève pas d'une correspondance intime ou signifiante mais de montages ou d'assemblages de significations. Cela veut dire clairement qu'une légitimité ne peut se substituer à une autre légitimité, pas en ce qui concerne la part même qui lui revient du monde, pas en ce qui concerne son existence comme intime du monde c'est-à-dire comme espace intime, comme savoir intime, comme potentiel signifiant intime du monde, donc ni en discours et encore moins en structure. Ce qui revient alors à refuser à un « métalangage » d'énoncer, de formuler, d'élaborer, d'avancer et de devancer sa relation au monde et par conséquent sa parole puisque « C'est de la parole, bien-sûr, que se fraie la voie vers l'écrit. »¹⁵² à plus forte

151 J. Lacan, *Logique du fantasme* (1966-1967), cours du 16 Novembre 1966
152 J. Lacan, « L'écrit et la vérité », in *D'un discours qui ne serait pas du semblant*

raison que tel que J. Lacan le formule : « il n'y a pas de semblant de discours, il n'y a pas de métalangage pour en juger, il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il n'y a pas de vrai sur le vrai. »¹⁵³.

Ce qui est alors ici pointé, c'est le refus et le discrédit de cette prétention à la subordination, à l'évaluation et à la définition, en somme de l'accès arbitraire à son espace, à sa structure par les autres à plus forte raison qu'« il n'y a pas de métalangage ». Dès lors, ce sont bien les prescriptions, les ordonnances et les solutions des autres qu'il s'agit de refuser et discréditer comme coordonnant le réel de l'enfant à la réalité du monde. C'est une façon de refuser à l'élaboration ou à la production – fut-elle logique – des autres de se prendre pour « cette ex-sistence et cette consistance »¹⁵⁴, en somme pour la structure qui ferait tenir ensemble l'enfant et le monde, l'enfant et le savoir, l'enfant et l'inconscient, l'enfant et le désir, qui ferait tenir l'enfant comme accord signifiant singulier c'est-à-dire l'enfant comme écriture entre espace, relation et structure. C'est refuser l'intégration totale de l'enfant et de son histoire dans le contexte de la configuration, dans le contexte de l'affirmation d'un autre puisque ce contexte d'un autre n'est pas un univers où l'enfant et le monde ont à s'intégrer et à s'inscrire, à correspondre et à participer ; ce que J. Lacan n'a justement pas manqué de relever : « il n'y a pas de semblant de discours, il n'y a pas de métalangage pour en juger, il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il n'y a pas de vrai sur le vrai. »¹⁵⁵, ou M. Merleau-Ponty qui estime

(1971), Livre XVIII, *op. cit.*,

153 J. Lacan, « Introduction au titre de ce séminaire », in *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Livre XVIII, *op. cit.*, p. 14

154 J. Lacan, « De l'usage logique du sinthome », in *Le sinthome* (1975-1976), Livre XXIII, Seuil, mars 2005, pages 250

155 J. Lacan, « Introduction au titre de ce séminaire », in *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Livre XVIII, *op. cit.*,

que « les paroles d'autrui ne percent pas notre silence, elles ne peuvent nous donner rien d'autre que ses gestes »¹⁵⁶. En ce sens, l'incontestable singularité de l'enfant est sa réalité comme espace signifiant singulier du monde c'est-à-dire est une incontestable singulière et intime « prose du monde » (M. Merleau-Ponty). L'enfant serait alors une relation en cours de devenir où, comme devenir, il est suspendu à la relation du désir et à la relation au savoir. L'enfant serait alors l'espace d'une parole dans le silence du monde, l'espace d'une éclaircie dans la nuit du monde, l'espace d'un horizon intime dans l'infini horizon du monde, l'espace d'une expression dans l'impossible métaphore du monde, l'espace d'une écriture dans l'impossible prose du monde.

C'est pourquoi les recours aux signifiants de l'amour, de la lumière et du savoir comme réalités signifiantes du monde sont précieux pour un nombre considérable d'enfants et d'adolescents puisque de la lumière, de l'amour et du savoir, l'enfant est assuré que du signifiant d'ailleurs reste toujours pour situer et compter, c'est-à-dire est assuré comme être de situation donc comme être de nécessité et de légitimité, de loi et d'intime. De la lumière et de l'amour l'enfant est assuré de ne pas être oublié, puisque la lumière et l'amour ça n'oublie personne d'après leur dire. S'adresser aux signifiants de l'amour et de la lumière pour s'avancer comme expression du monde, c'est réclamer les coordonnées de son adresse dans la direction de cette véritable situation du monde où comme espace signifiant du monde d'être déjà toujours intimement compté il est singulièrement signifié donc situé véritablement.

156 M. Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », in *La prose du monde* (1952), Gallimard, 1969, pages 211, p. 193

Ainsi, l'enfant pour son existence comme espace intime du monde, comme singulière expression du monde refuse de répondre significativement du vouloir, de la décision des autres. Alors face aux prétentions de l'accès à un espace, à une relation et à une structure signifiante au moyen de la connaissance et de la précision de batterie ou de calcul divers, nous répondons que c'est là simple parachutage dans un système ou machinerie établi par de simples autres, ou c'est dire que les questions et les réponses sont faites par les mêmes. Si « l'accès à l'être appartient à la description de l'être »¹⁵⁷, tel que l'indique E. Levinas dans *Éthique et Infini*, nous dirons que cette description en est très limitée puisque l'accès à une relation n'est pas accès à ce qui la sous-tend, à plus forte raison que cette description dépend de celui qui décrit, et celui-ci étant limité sa description l'est logiquement aussi. La connaissance donc d'un objet ou d'une relation ou d'un mécanisme est « à ma mesure et à mon échelle » comme le rappelle E. Levinas : « Je pense à Descartes, qui disait que le Cogito peut se donner le soleil et le ciel ; la seule chose qu'il ne puisse se donner, c'est l'idée de l'Infini. La connaissance est toujours en adéquation entre la pensée et ce qu'elle pense. »¹⁵⁸.

Alors oui, il est des espaces, des réalités dont l'accès par la description ou la description par l'accès est limité, tel en est d'une existence ou de l'intime d'un enfant comme espace singulier du monde, comme *signifiant intime du monde*. L'intime serait alors un accord signifiant où présence et correspondance se trouvent pour quelque part en attraction permettant dès lors une écriture significative entre unité et continuité, entre un signifiant et un

157 E. Levinas, « Bible et philosophie », I, in *Éthique et Infini*, LGF, 1982, pages 120, p. 22

158 E. Levinas, « La solitude de l'être », IV, in *Éthique et Infini*, op. cit., p. 52

autre signifiant A. Si le Réel c'est la structure comme le rapporte J. Lacan, c'est d'un accord signifiant que l'enfant comme structure singulière est la réalité du monde, l'actualité du monde, l'instant du monde, l'espace, le potentiel, l'intime.

Ainsi, de cette caractéristique signifiante singulière d'une structure, de cette qualité particulière d'un espace on ne peut rendre compte par la simple expérience déductive, inductive, a priori ou a posteriori puisqu'en sa structure signifiante quelque chose ne se formule pas, ne s'élabore pas, ne s'énonce pas, reste, est en reste d'ailleurs déjà là. C'est de cet intime de la structure du monde que se soutient l'intime d'une existence, l'intime d'une existence signifiante, l'intime d'un espace, l'intime de l'enfant. Alors pas de simple accès ou simple description d'un espace ou d'espaces intimes puisque, à cet accord intime déjà là, avant toute formulation, l'écriture semble déjà posée entre structure d'un intime et l'intime de la structure. Écriture de structure qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, de se formuler, de s'avancer ; c'est dire combien on ne peut devancer cette écriture de structure et donc ce raccord intersignifiant élémentaire qui cause l'enfant, et ce peu importe les motifs avancés. Poser donc une relation de connexion entre unité et continuité, entre singularité et Altérité, intérieur et extérieur, non sans lien à l'intime de la structure, c'est soutenir qu'une relation de structure ne peut être externe seulement, elle est inhérente à un accord singulier. Ce qui nous fait avancer que l'enfant est, pour sa relation au monde, de ce milieu signifiant dont la circonférence est nulle part d'ailleurs que d'un accord réel, c'est-à-dire d'une écriture singulière et intime du monde.

L'enfant semble s'attacher à la possibilité d'une écriture singulière et vraie au monde, et non du monde. C'est alors privilégier le récit de l'enfant comme sujet signifiant, l'enfant signifiant comme récit

signifiant du monde, et non comme une formulation assemblée du monde. L'enfant serait alors, comme écriture entre raccord et accord, une infinie approche singulière au monde. Il serait alors d'une écriture singulière qui ne vise pas en un dévoilement du mystère du monde mais en une direction, en une approche, en une rencontre, en une énigme. Une écriture qui soutient le secret du monde et se soutient dans sa direction comme son contexte originel, comme son champ, comme son horizon, comme son cadre signifiant puisque l'écriture suppose déjà et toujours le « pas-plus-d'un » (J. Lacan).

Et nous constatons que l'enfant s'attache à cette écriture singulière comme correspondance avec le monde d'avant et au-delà de la production et de l'évaluation extérieures. C'est réclamer alors pour soi le monde comme situation, comme contexte signifiant où « l'être a toujours déjà commencé »¹⁵⁹, où ces relations singulières et infinies entre « parole perdue » et « parole promise » (J. Derrida), entre l'horizon intérieur et l'horizon extérieur constituent des coordonnées indispensables. A cet effet, rapportons ce que J. Lacan n'a pas manqué de saisir, à savoir : « C'est qu'il y a une fonction tout à fait essentielle qu'il convient de réserver comme étant, à très proprement parler, à l'origine de l'écrit. C'est ce que j'appellerai le pas-plus-d'un. »¹⁶⁰.

Nous avançons alors cette écriture structurelle de l'enfant comme déjà *d'ailleurs* engagée entre singularité et Altérité, entre un signifiant et un autre signifiant A, entre expression et signifiant. Et J. Derrida ne manque de rapporter dans *L'écriture et la différence*

159 J. Derrida, « Force et signification » (1963), in *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 23

160 J. Lacan, « D'une fonction à ne pas écrire », in *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), op. cit., p. 106

cette fonction et possibilité de l'écriture pour la spatialité et le corps : « L'écriture originaire, s'il en est une, doit produire l'espace et le corps de la feuille elle-même. »¹⁶¹, « Le sujet de l'écriture est un système de rapports entre les couches : du bloc magique, du psychique, de la société, du monde. »¹⁶². A partir de là nous considérons que, comme être de situation, c'est-à-dire comme être politique, il « ne saurait être que le produit de l'articulation signifiante. Un sujet comme tel ne maîtrise jamais en aucun cas cette articulation, mais en est à proprement déterminé. »¹⁶³. La scène du sujet signifiant serait alors cette « scène de l'écriture » (J. Derrida) où spatialité et corps, où continuité et unité sont déjà intimement, mais toujours partiellement, engagés. En ce sens, le sujet signifiant et l'écriture participent *d'ailleurs* comme démarches de lien et de relation entre raccord et accord.

Nous avançons alors cette écriture comme déjà un contexte pour cette approche éternellement partielle et inachevée entre raccord et accord ; un contexte pour une mise en suspens d'une présence, pour une fixation temporaire d'une parole, d'un tracé, d'un effort. A cet effet, rapportons les propos de J. Derrida dans *L'écriture et la différence* : « Si l'écriture est inaugurale ce n'est pas parce qu'elle crée, mais par une certaine liberté absolue de dire, de faire surgir le déjà-là en son signe, de prendre ses augures. Liberté de réponse qui reconnaît pour seul horizon le monde-histoire et la parole qui

161 J. Derrida, « Freud et la scène de l'écriture » (1966), in *La différence et l'écriture*, op. cit., p. 311

162 J. Derrida, « Freud et la scène de l'écriture » (1966), in *La différence et l'écriture*, op. cit., p. 335

163 J. Lacan, « Introduction au titre de ce séminaire », in *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), op. cit., p. 18

ne peut dire que : l'être a toujours déjà commencé. »¹⁶⁴. A partir de notre étude et de ses nombreuses données cliniques, nous confirmons les nombreuses propositions de J. Derrida sur l'écriture : « Le sens n'est ni avant ni après l'acte. »¹⁶⁵, « Elle crée le sens en le consignait, en le confiant à une gravure, à un sillon, à un relief, à une surface que l'on veut transmissible à l'infini. »¹⁶⁶.

L'écriture comme dynamique signifiante structurante entre raccord et accord serait ce champ où se réaffirme infiniment un lien, une relation, et une connexion déjà là. Une écriture non comme un produit, non comme un construit, non comme un assemblage ou comme un montage, non comme une structuration de significations élaborées ou formulées mais comme une page pour l'enfant comme structure signifiante, pour l'enfant comme mécanisme entre correspondance et espace, pour l'enfant entre raccord et accord, entre attraction et constellation. En effet, pour J. Derrida : « Il faudrait étudier ensemble, génétiquement et structurellement, l'histoire de la route et de l'écriture. »¹⁶⁷ ; c'est pourquoi nous soutenons cette écriture comme l'effort de conversion d'une parole en une expression, et l'effort de conversion d'une expression en une parole, et son inscription dans le champ de la transmission et du sens ; c'est-à-dire une écriture comme effort pour instituer l'enfant comme être de sens et de transmission, mais éternellement en suspens à l'ailleurs, avec pour

164 J. Derrida, « Force et signification » (1963), in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 23

165 J. Derrida, « Force et signification » (1963), in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 22

166 J. Derrida, « Force et signification » (1963), in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 24

167 J. Derrida, « Freud et la scène de l'écriture » (1966), in *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 317

dynamique l'instant déjà toujours d'ailleurs où l'enfant comme espace du monde se situe davantage en une indication qu'en une définition, plus en une suspension ou une fixation temporaires qu'en un accès, plus en une esquisse qu'en une synthèse, plus en l'instant d'une énigme que dans le total d'une argumentation, plus en un instant pour inaugurer que simple affirmation, plus en une réflexion qu'en une explication.

Considérer l'enfant comme un espace signifiant singulier du monde ne permet par conséquent pas de le formuler, de l'ordonner, de le cerner et le définir en sa structure ; il est alors une infinie approche entre raccord intersignifiant et accord signifiant intime où s'offre cette possibilité de « refaire en partant de nous un chemin déjà tracé »¹⁶⁸ pour reprendre une formule de M. Merleau-Ponty, ce qui n'est pas opération d'achèvement. Et avec M. Merleau-Ponty nous soutenons que : « La parole en un sens reprend et surmonte, mais en un sens conserve et continue la certitude sensible, elle ne perce jamais tout à fait le « silence éternel » de la subjectivité privée. »¹⁶⁹. L'enfant comme espace signifiant du monde constitue une écriture qui confirme et inaugure la réalité d'être au monde comme accord et raccord, c'est-à-dire actualise une relation et un lien déjà là ; une écriture où l'enfant comme espace intime du monde est pour un instant infini « l'essence primordiale elle-même »¹⁷⁰ (F. Nietzsche) qui

168 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 53

169 M. Merleau-Ponty, « Science et expérience de l'expression », in *La prose du monde* (1952), *op. cit.*, p. 61

170 F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (1872), Traduit de l'allemand par J. Marnold et J. Morland et revue par A. Kremer-Marietti, LGF, 1994, pages 218, p. 129

préserve intacte l'actualité du monde « transmissible à l'infini »¹⁷¹ (J. Derrida). A cet effet, rapportons ici la réflexion de J. Derrida : « L'écriture est l'issue comme descente hors de soi en soi du sens [...] L'écriture est le moment de cette Vallée originaire de l'autre dans l'être. »¹⁷². Cette écriture entre raccord et accord serait alors la possibilité d'un continuum entre singularité et Altérité, entre unité et continuité, entre l'enfant comme espace intime du monde et le signifiant comme espace du monde. L'écriture serait alors de ces mécanismes constitutifs de l'enfant comme sujet au raccord intersignifiant.

Nous discréditons dès lors une méthodologie d'expérimentation, de calcul, d'analyse technique, rationnelle et synthétique se prétendant compétente à relever le total de la structure de l'enfant et du monde, en somme répondant en intégralité de son existence au monde. Ce qui semble réclamé pour son existence au monde c'est sa réalité comme espace signifiant du monde, ce qui est réclamer la légitimité d'être au monde comme continuité du monde. Les prétextes de l'exactitude de mesure, de l'analyse totale, de la certification et de l'expertise ne suffisent en aucune façon pour prétendre à plus de légitimité. C'est considérer alors comme fait originel et inhérent à l'enfant comme sujet du monde cette « puissance ouverte et indéfinie de signifier. »¹⁷³ (M. Merleau-Ponty).

171 J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit.,

172 J. Derrida, « Force et signification » (1963), in *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 49

173 M. Merleau-Ponty, « Le corps comme expression et la parole », in *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 236

Il s'agit alors de considérer avec et pour l'enfant l'avant et l'après la signification, c'est-à-dire de considérer cette connexion signifiante inhérente à l'enfant comme espace signifiant singulier et donc comme structure signifiante, qui tient déjà pour quelque part réellement, sans quoi l'enfant serait simple fonction de signification donc simple aléatoire ou simple assemblage de significations. Il va sans dire que cette connexion signifiante inhérente à l'enfant tient déjà pour quelque part du monde sans quoi de la réalité de structure il n'est pas, or il tient un minimum comme signifiant, comme unité signifiante, comme accord signifiant singulier et intime. Et l'évidence de cette réalité n'est pas impossible à constater, des auteurs à l'intelligence noble pour leur sens de la particularité et donc de la complexité le signifient clairement : « La structure est bien l'unité d'une forme et d'une signification. »¹⁷⁴.

Pourtant ce point minimum d'une structure, cet accord signifiant singulier comme principe intime de structure est impossible à formaliser, à survoler, impossible à dire, par conséquent impossible à écrire parce que toujours comme instant du monde en devenir d'ailleurs. A cet effet, la réflexion de M. Merleau-Ponty mérite d'être soutenue : « Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde. »¹⁷⁵. C'est pourquoi nous considérons l'enfant comme espace signifiant

174 J. Derrida, « Force et signification » (1963), in *L'écriture et la différence*, op. cit., p.25

175 M. Merleau-Ponty, « Le corps comme expression et la parole », in *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 224

singulier du monde puisque une réalité du monde, un accord signifiant du monde, un intime du monde.

4. Le savoir inconscient de l'enfant

Le savoir inconscient de l'enfant constitue cet appui minimum pour être au monde puisqu'il constitue la première possibilité de récit de soi et du monde, car comme le formule M. Merleau-Ponty « il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît »¹⁷⁶.

Consolider pour l'enfant sa correspondance avec le monde revient à soutenir les conditions pour son existence comme présence du monde et présence pour le monde ; c'est alors refuser sa correspondance totale à l'analyse et à la synthèse des autres. Et nous avons montré que l'intégration totale de l'enfant et de l'adolescent au discours d'un autre constitue un problème, non sans lien à la problématique de l'existence et du manque. C'est le refus exprimé par l'enfant et l'adolescent comme signifiants du monde d'être formulés par l'appréciation et la prescription arbitraires d'un autre ou d'autres. Sur ce terrain l'analyse faite des réalités de l'enfant et de l'adolescent, qu'elles soient familiales, sociales et psychiques, doit porter au plus juste de sa parole si l'on veut véritablement les soutenir car dans ce milieu de tant de *presque rien*, leur dire est leur seule possibilité réelle, le seul contexte, le seul espace pour s'établir comme liens et comme relations. Ce n'est pas pour rien qu'ici l'enfant et l'adolescent s'opposent fermement à être réduits au discours, à l'ordre et à l'autorité d'autres, en somme à être réduits à l'univers d'autres comme étant leur univers. Ce qui se trame dans le refus de leur formulation plus ou moins arbitraire par d'autres, c'est de ne pas être garanti dans leur parole, dans leur demande et dans leur

176 M. Merleau-Ponty, « Avant-propos », in *Phénoménologie de la perception* (1945), *op. cit.*, p. 11

savoir, en somme d'être remplacés ou annulés dans ce peu qui subsiste malgré tant de précarités, de violences, de mépris et de préjugés. La possibilité de la parole, de la demande et du savoir inconscient sont d'autant plus fondamentales sur ce terrain qu'elles participent à instaurer l'enfant comme relation du monde puisque parole, demande et savoir participent pour quelque part d'ailleurs à se structurer. Et c'est cette part d'ailleurs qui le structure, qui tient cependant que l'enfant n'entend pas à ce que qu'elle soit prise en charge par les autres, donc qu'elle se rapporte à l'élaboration, à la décision, à la validation des autres puisque l'enfant comme espace signifiant se réclame d'une écriture dont nulle opération, définition, énoncé, mais aussi nulle autorité et tradition ne pourront saisir et définir la trajectoire en sa totalité. La direction n'est pas un secret, c'est le monde, mais le monde comme énigme car comme le déclare M. Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de l'esprit* : « Le rapport au monde, tel qu'il se prononce infatigablement en nous, n'est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse »¹⁷⁷.

Alors nous constatons que pour l'enfant le savoir inconscient du monde est un regard comme variant du monde. Ce savoir intime du monde est l'expression de la correspondance intime, réelle avec le monde. En lien avec la réflexion proposée par M. Merleau-Ponty dans *Éloge de la philosophie*, nous dirons que ce savoir intime est pour l'enfant une sorte de repos dans ce « mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir »¹⁷⁸. Ce que semblent interroger ces enfants c'est « notre

177 M. Merleau-Ponty, « Avant-propos », in *Phénoménologie de la perception* (1945), *op. cit.*, p. 18

178 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1953 et 1960, pages 308, p. 14

accès au monde »¹⁷⁹ (M. Merleau-Ponty) ; ainsi la seule introduction à son institutionnalisation comme être de discours, ne sauraient désormais suffire pour répondre à cette problématique « de notre accès au monde ». Une opération qui consiste à prescrire à l'enfant une subjectivité décidée, ne saurait constituer un cadre pour répondre de la problématique d'être au monde c'est-à-dire de sa constitution comme écriture du monde entre raccord intersignifiant et accord signifiant.

Cependant, ce savoir inconscient ne s'évalue pas, ne s'apprécie pas, ne s'apprend pas car il ne relève pas de la simple connaissance ; il n'est nulle part ailleurs que dans l'intime comme « chose du monde »¹⁸⁰ (M. Merleau-Ponty), comme présence au monde et du monde. Ce n'est pas une certitude, ni non plus un assemblage, ou plutôt il est avant et après la certitude et l'assemblage. En ce sens, les opérations qui consistent à établir son ensemble ne sont pas en adéquation car ce savoir comme élément ne relève pas d'une simple élaboration, d'une production, d'une opération formelle. Nous avançons alors que toutes les opérations qui visent à formuler en totalité la portée de ce savoir, à le situer, à le formaliser et le rationaliser, à le prendre en charge en intégralité échouent car elles ne répondent pas en pertinence c'est-à-dire en potentiel signifiant, en structure.

De ce fait, ce savoir assure l'enfant dans son « ouverture initiale au monde »¹⁸¹ (M. Merleau-Ponty), ouverture dont nous situons le

179 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 20

180 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 25

181 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*,

commencement dans un milieu – le milieu du monde – qui déjà échappe à la mesure, un milieu où l'enfant est déjà toujours anticipé, mais pas devancé ; un milieu où « ce tout de l'être » et « notre être propre » viennent « s'inscrire par un miracle de tous les instants »¹⁸², pour reprendre des termes de M. Lavelle rapportés par M. Merleau-Ponty dans *Éloge de la philosophie*. Ce savoir inconscient instaure la « présence perceptive du monde »¹⁸³ (M. Merleau-Ponty), c'est-à-dire par ce savoir, le monde et la présence de l'enfant sont confirmés l'un à l'autre mais non dévoilés. C'est alors refuser l'alternative du positif absolu et du négatif absolu, de l'accès absolu et de l'inaccessibilité absolue. C'est pour nous accorder une attention à la relation réciproque, où le mouvement singulier de l'enfant au monde et l'inaccessible du Réel du monde ne se devancent pas, ne s'annulent pas, mais s'intègrent dans un même milieu, celui du *réel accord dont le signifiant est le terme* avec pour réalités la structure, l'espace intime, le potentiel, du non-réalisé. Ainsi avec M. Merleau-Ponty nous soutenons que : « Le monde est cela que je perçois, mais sa proximité absolue, dès que je l'examine et l'exprime, devient aussi, inexplicablement, distance irrémédiable. »¹⁸⁴.

Ce savoir inconscient garde et préserve le secret de notre lien au monde. Les opérations ou volontés qui consistent à vérifier, à contrôler sa validité sont, par ces enfants et adolescents, discréditées d'emblée, non sans savoir. C'est pourquoi soutenir le

op. cit., p. 48

182 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, *op. cit.*,

183 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 47

184 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 23

potentiel signifiant à partir de la parole, de la demande et de la relation au savoir, revient à soutenir cette démarche d'accueil et de considération de soi et du monde où récit et discours sont des termes d'une élémentaire relation. Alors, dans ce milieu il est pertinent pour l'enfant de refuser les tentatives qui œuvrent à le faire correspondre à une activité formulée et ordonnée à une grille de connaissance. Au moyen de l'expression, il s'agit de soutenir l'expérience de sa parole et de celle d'autrui, et non pas d'opposer, hiérarchiser, subordonner, et par conséquent d'annuler, dominer ou devancer à partir d'une évaluation, ce peu nous importe que cette évaluation soit constituée de batteries prétendues d'une solidité prouvée. Au moyen de l'expression, il s'agit de favoriser le lien singulier au monde ou cette « lumière intérieure » à un « ordre des choses en soi dans lequel elle ne saurait pénétrer »¹⁸⁵ (M. Merleau-Ponty), et pourtant auquel elle se réfère structurellement. Alors, en lien avec l'ouvrage *Le visible et l'invisible* de M. Merleau-Ponty, nous avançons que ces enfants et ces adolescents interrogent la réalité de ce savoir intime comme « une lumière intérieure » dans son appartenance au monde, comme variante vraie du monde, comme son « indice de réalité »¹⁸⁶. Ils interrogent alors ces relations au savoir, à la parole et à la demande, non comme « des échecs répétés dans la détermination du monde »¹⁸⁷ mais comme des approches progressives du monde, comme des approches singulières de récit et de discours, donc de raccord, mais partielles et inachevées.

185 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 65

186 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 63

187 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 63

Dès lors, nous rapportons que le savoir inconscient semble organiser la continuité entre intérieur et extérieur, entre élément et ensemble, entre unité et continuité. Par conséquent, ce savoir intime n'exclut pas le manque et la différence, ce n'est alors pas quitter pour accéder ou survoler mais une approche progressive à l'infini. Le savoir intime serait alors le constat d'un lien et d'une relation déjà là ; cela revient à considérer le savoir inconscient de l'enfant, non pas comme un accès, une explication, une totalité, mais comme la possibilité d'une éclaircie sur le monde, comme une lumière intime du monde et au monde, le possible d'une intériorité et d'une ouverture. A cet effet, rapportons ici les réflexions de M. Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* : « Moi qui suis au monde, de qui apprendrais-je ce que c'est qu'être au monde si je ne le savais ? », « Le secret du monde, que nous cherchons, il faut de toute nécessité qu'il soit contenu dans mon contact avec lui. »¹⁸⁸. Par ce savoir l'actualité de l'enfant n'est pas dévoilée, son actualité est réellement toujours intacte d'ailleurs. Nous dirons alors que ce savoir comme regard sur le monde est le témoin d'une présence au monde, c'est une évidence du monde, le privilège d'un lien au monde. Ce savoir est son « rapport d'être »¹⁸⁹ signifiant, ce qui est une façon de dire que l'enfant n'est pas le sujet d'une « subjectivité finie »¹⁹⁰, que l'on attribue et impose de l'extérieur.

188 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 58, 52

189 M. Merleau-Ponty, « Interrogation et dialectique », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 90

190 M. Merleau-Ponty, « Le sentir », I, Deuxième partie, in *Phénoménologie de la perception* (1945), *op. cit.*, p. 288

Si le savoir inconscient du monde permet à l'enfant une situation au monde, c'est une situation qui permet de rêver le monde et de le dire ; alors, ce n'est pas viser le monde ni soi-même, mais accueillir dans un même horizon singularité et Altérité. Ce savoir ne consiste pas à rendre compte et à mesurer dans son existence signifiante la réalité de l'enfant, qu'il vient pourtant indiquer et renseigner au minimum. N'est-ce pas ce à quoi J. Lacan situe la réalité de l'inconscient, c'est-à-dire de l'inconscient comme se rapportant à ce fait de structure « qu'il y a du signifiant déjà installé, déjà structuré »¹⁹¹, à partir duquel une existence signifiante se compte d'être déjà située dans ce raccord intersignifiant ? Ce n'est alors pas séparer et cloisonner les « choses du monde »¹⁹² de leur propre origine ni dans leur unité ni dans leur continuité, c'est pourquoi l'enfant s'attache au savoir puisque celui-ci participe de son unité et sa continuité dans le champ du signifiant ; car comme le relève V. Jankélévitch dans *Les vertus et l'amour*, « toute présence est candidature à l'absence, et chaque Aujourd'hui est l'hier de demain, et chaque Maintenant est un passé à venir. »¹⁹³. C'est alors refuser l'auto-suffisance et l'auto-référence des « choses du monde » comme simples objets ou modèles dérivés d'une simple connectivité, d'un simple processus.

Par la relation au savoir l'enfant semble renseigné au minimum sur les coordonnées de cette relation entre raccord et accord, entre être situé et compté. D'où nous avançons que la relation au savoir

191 J. Lacan, « Le signifiant et le Saint-Esprit », in *La relation d'objet* (1956-1957), *op. cit.*, p. 50

192 M. Merleau-Ponty, « Réflexion et interrogation », in *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 25

193 V. Jankélévitch, « De la justice à l'équité », Chap.V, in *Les vertus et l'amour*, *op. cit.*, p. 16

est l'arithmétique du sujet signifiant puisque, de répondre pour quelque part d'un ordre signifiant, il est de fait inséré dans le rapport intersignifiant, que la relation au savoir ou le savoir inconscient renseigne. Ainsi c'est par le savoir inconscient que l'enfant comprend que c'est d'un rapport singulier qu'il est à la structure du monde associé. Et ce savoir constitue le recours élémentaire, l'appui existentiel de tenir de droit à « s'exprimer au titre de « je » »¹⁹⁴, mais suspendu à l'instant d'ailleurs pour son récit qui fait tenir cette relation entre ordre et droit, entre continuité signifiante et unité signifiante, entre raccord intersignifiant et accord signifiant singulier. N'est-ce pas ce que J. Lacan a repéré quand il formule que « pour qui sait l'entendre, toute sa conduite parle, et elle parle justement d'ailleurs [...]. Il parle d'« ailleurs », le sujet est ailleurs »¹⁹⁵.

Si le savoir fait ordre, c'est qu'il accueille dans un même contexte loi et intime, limite et espace puisque toujours dans l'ouverture, dans l'interrogation, dans la rencontre car comme le souligne M. Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique* : « Le savoir n'est jamais catégorique, il est toujours sous bénéfice d'inventaire »¹⁹⁶. Ainsi, le savoir comme fraction du monde est un indicateur réel du monde, et permet alors de renseigner sur cette réalité de la signification qui fait tenir dans un même univers récit et discours, et donc fait tenir un univers à partir du récit et du discours, et contribue à structurer un espace de significations donc une

194 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Livre II, Le Séminaire, éd. Points, 2015, pages 464

195 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), *op. cit.*,

196 M. Merleau-Ponty, « La crise de l'entendement », Chap. I, in *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 19

situation ; ce que J. Lacan formule : « c'est pour autant que la structure signifiante s'interpose entre la perception et la conscience que l'inconscient intervient »¹⁹⁷. A ce propos, G. Bruno relève dans *Des liens* que : « Une chose est d'autant mieux liée qu'il se trouve quelque chose d'elle-même en celui qui lie, ou parce que le lieur a empire sur elle par quelque chose de lui-même. »¹⁹⁸ puisque, avec G. Bruno, nous soutenons que : « Nul être particulier ne saurait tout lier »¹⁹⁹. Cependant si le savoir lie singulièrement, le « désir de savoir » reste néanmoins au service du discours – du maître – puisqu'un savoir du monde n'est pas le savoir sur le monde.

Par conséquent, privilégier le savoir de l'enfant comme indicateur réel d'une réalité signifiante du monde, c'est privilégier la participation à la simple affirmation, l'interrogation à la vérité absolue, la parole à la synthèse, la réflexion à la solution, l'ouverture à la fermeture, la continuité à l'emprise, la différence au normatif, l'intime à la généralité, la pensée à l'expérimentation, l'écriture à la définition, puisque ces enfants confirment cette réflexion de J. Lacan selon laquelle « le savoir se présente d'abord et dans son origine – un certain savoir – se réduit à l'articulation signifiante »²⁰⁰, « le savoir est chose qui se dit, qui est dite. Eh bien, le savoir parle tout seul, voilà l'inconscient. »²⁰¹. Et ce savoir n'est pas sans lien direct au dire, au rêve, à l'Imaginaire, mais aussi à la

197 J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*,

198 G. Bruno, « Des liables, en général », VI, in *Des liens* (1589-1591), Traduit du latin par D. Sonnier et B. Donné, éd. Allia, 2010, pages 124, p. 38

199 G. Bruno, « Des lieurs, en général », XII, in *Des liens* (1589-1591), *op. cit.*, p. 17

200 J. Lacan, *L'avers de la psychanalyse* (1969-1970), Livre VII, Le Séminaire, Seuil, 1991

201 J. Lacan, *L'avers de la psychanalyse* (1969-1970), *op. cit.*,

ressource, à l'inspiration, au Symbolique, sans oublier l'adresse, le Réel, l'appui, le recours. C'est de ce savoir que l'enfant semble trouver ces minimums d'attache, de stabilité, de situation, d'espace, de perspective structurants, pour de la parole, pour de la demande face à cette insignifiance sociétale qu'il rapporte avec une clarté évidente.

C'est au moyen du savoir que l'enfant s'établit au minimum comme *situation signifiante*, comme constante relation intersignifiante, avant et après le simple aléatoire et arbitraire, avec pour centre de gravité le potentiel signifiant ; ce qui par conséquent l'extrait de structure à répondre intimement des élaborations, des formulations, des affirmations, des définitions, des mesures, des significations produites par d'autres. Nous précisons alors que la réalité des référentiels théoriques, systèmes, modèles, principes et dispositifs d'allures à prendre en charge l'enfant comme système intelligent de significations tient des structurations de significations, donc de productions ou élaborations desquelles l'agent qui assemble ou élabore ne peut s'extraire ; ce qui signifie que leur réalité n'est donc pas d'une structure signifiante, elles ne tiennent pas du signifiant, ils ne tiennent pas d'une réalité c'est-à-dire d'un espace intime du monde mais d'une démarche d'élaboration.

A l'évidence, ces disciplines ne tiennent pour aucune part toutes seules, elles ne sont certainement pas des structures ; c'est pourquoi nous leur refusons sur la réalité de l'enfant la primauté et l'équivalence en termes de complexité signifiante, de structure. La réalité de l'enfant comme structure signifiante *tient du signifiant* comme réalité du monde, comme espace du monde qui accorde et raccorde toujours déjà là et d'ailleurs. Il va sans dire que si les structurations de significations sont précieuses et nécessaires

comme outils intelligents pour accompagner et soutenir, elles n'ont d'aucune part une main-mise sur le mécanisme, la dynamique et la trajectoire signifiantes de l'enfant.

Chapitre IV.

La relation au savoir comme un singulier rapport à la structure

Dans ce dernier chapitre, nous tâcherons de relever en quoi la relation au savoir fait l'objet depuis très longtemps d'une attention toute particulière, en ce sens qu'elle est rapportée à cette problématique de l'existence de l'homme au monde comme être de relation, comme être de rapport, comme être de structure. Pour notre part, nous remonterons à partir de l'Antiquité pour signaler cette volonté, toujours d'actualité, de saisir par la connaissance ce réel de l'homme comme relation signifiante, comme espace signifiant, comme accord signifiant, comme structure signifiante. S'engage alors une volonté de saisir tout rapport au moyen de sa structure, que l'on croit dès lors posséder. C'est également à partir de l'Antiquité que nous remonterons pour rapporter cet attachement et cette préoccupation, toujours singulières, pour que cette relation de l'homme au monde réponde, pour quelque part toujours *déjà là*, d'une relation entre raccord et accord *signifiants* ou entre nécessité de système et légitimité de la singularité.

Il s'agit alors d'un côté de mieux élaborer, définir et formuler pour s'approprier l'espace et la perspective ou la destinée à partir d'une performance du calcul. Et d'un autre côté, il s'agit de préserver, encore et encore, l'intime du lien singulier au monde au moyen duquel l'homme est déjà au monde et pour le monde. Ce, pour que continue à se dresser dans l'horizon du monde cette voie étoilée de la correspondance signifiante, qui permet alors au rêve, à l'espoir, au lien, à l'inspiration de faire, encore et encore, tenir ce rapport entre « parole promise » et parole perdue » (J. Derrida), entre symbolique et imaginaire, entre continuité et unité, pour que l'actualité de l'homme soit toujours actualisée singulièrement, à partir de cette écriture entre raccord et accord qui ne cesse pas de ne pas s'écrire.

1. Du savoir à la connaissance des principes du monde ?

« Socrate. Nous avons averti les dieux, il y a quelques instants, que, ne sachant rien de la vérité, nous ne voulions qu'interpréter les opinions des hommes à leur égard. » Platon, *Cratyle*²⁰².

Le débat sur une connaissance catégorique, et par conséquent logiquement irréfutable, qui au moyen du calcul, de la mesure, et de l'accès à la vérité absolue, maîtrise le monde et l'homme n'est pas d'aujourd'hui. Cette connaissance comme outil performant et certain pour l'accès au tout du monde est proposée de longue date, et les exemples ne manquent pas tel est le cas de G. W. Leibniz à travers son système dans *Discours de métaphysique* : « Il ne sert de rien de répondre que notre esprit fini ne comprend pas l'infini, car nous pouvons démontrer quelque chose de ce que nous ne comprenons pas. Et ici nous comprenons au moins l'impossibilité, si ce n'est qu'on veuille dire qu'il y a un certain tout qui n'est pas plus grand que sa partie. »²⁰³, « la véritable physique est de savoir les fins et les usages des choses, car la science est de savoir les raisons, et les raisons de ce qui a été fait par entendement sont les causes finales ou desseins de celui qui les a faites »²⁰⁴. Mais étant donné que l'on peut prouver tout, jusqu'au principe du monde, tel que G. W. Leibniz le rapporte, n'est-ce pas dès lors prétendre à la connaissance totale de l'existence donc du monde ? Cette prétention consiste alors à concevoir la possibilité de saisir et de

202 Platon, « Protagoras », in *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, op. cit., p. 450-451

203 G.W. Leibniz, « Lettre à Elizabeth », in *Discours de métaphysique* (1663-1689), Flammarion, Paris, 2001, pages 351, p. 159-160

204 G.W. Leibniz, « Lettre à Philipp », in *Discours de métaphysique* (1663-1689), op. cit., p. 170-171

maîtriser par la démonstration le monde et l'existence humaine, ce de l'air jusqu'au fait du monde tel que le préconise l'auteur : « je pense à rassembler en un petit livre des *Elementa juris naturalis*, dans lesquels tout serait démontré à partir des seules définitions. »²⁰⁵.

C'est alors l'ambition de saisir et de maîtriser l'existence en son entier en la réduisant à une causalité à partir d'une conception du monde comme simplement matérielle et mécanique, tel que le suggère G.W. Leibniz : « ce principe que rien n'est sans raison. Ce principe n'a pas lieu dans les choses mécaniques seulement. Que rien n'est sans raison s'entend de la cause efficiente, matérielle, formelle et finale. La cause formelle est l'essence même de la chose, [...] La volonté n'agit jamais si ce n'est pour une fin. Or une fin est un bien apparent. »²⁰⁶ ; « Le premier principe de tout raisonnement est que rien n'est ni ne se fait dont on ne puisse rendre raison, [...] en bref que de toute chose on peut rendre raison. »²⁰⁷. C'est bien au nom du progrès, posé comme nécessaire pour la civilisation, qu'une telle méthode de connaissance de l'existence justifie et légitime son caractère fondamentalement utile. Mais cette justification et légitimation ne sont pas seulement vantées pour leurs mérites pour la civilisation, mais aussi en termes de danger pour la civilisation du fait de leur absence.

205 G.W. Leibniz, « Lettre à Arnaud », in *Discours de métaphysique* (1663-1689), *op. cit.*, p. 57

206 G.W. Leibniz, « Conversation avec Sténon », in *Discours de métaphysique* (1663-1689), *op. cit.*, p. 119-120

207 G.W. Leibniz, « Conversation avec Sténon », in *Discours de métaphysique* (1663-1689), *op. cit.*, p. 125

Cependant G. W. Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, à travers le dialogue entre Philalèthe et Théophile, pointe les limites de l'entendement en matière de définition de l'existence à partir d'un accès à son essence : « Théophile. [...] Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties », « Théophile. [...] Et l'infini véritable n'est pas une modification, c'est l'absolu ; au contraire, dès qu'on modifie, on se borne, on forme un fini. »²⁰⁸ ; « Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. »²⁰⁹.

« « La vérité doit être dite, dût le monde voler en éclats ! » s'écrie de sa grande voix le grand Fichte ! Oui ! Oui ! Encore faudrait-il d'abord la posséder ! » », F. Nietzsche, *Aurore*²¹⁰.

La maîtrise du monde par la possession de la vérité est posée comme possible au moyen d'une connaissance certaine et totale ainsi que le défend R. Descartes dans les *Méditations métaphysiques* : « j'exposerai premièrement dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité »²¹¹. Ainsi, une méthode

208 G.W. Leibniz, « De l'infinité », Chapitre XVII, in *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), *op. cit.*, p. 127

209 G.W. Leibniz, « Préface », in *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), *op. cit.*, p. 38

210 F. Nietzsche, « Liberté de parole », Livre quatrième, in *Aurore*, Gallimard, Paris, 1989, pages 328

211 R. Descartes, « Préface de l'auteur au lecteur », in *Méditations métaphysiques*

certaine et infaillible permet de posséder la vérité du monde, donc le principe du monde, comme l'auteur le défend dans le *Discours de la méthode* : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles [...] il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »²¹². Cependant, si l'auteur reconnaît pouvoir se tromper dans cette connaissance de la vérité, cette détention ne constitue pas un frein : « Toutefois il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants. »²¹³. Pour ces auteurs cet accès progressif mais certain de la vérité est possible à partir d'un *cogito ergo sum* soit un *je pense, je suis* dont la démonstration et donc la certitude évidente permet ensuite de saisir par les sens, la perception et la représentation en « une lumière naturelle », les réalités du monde et leur principe réel, leur essence intime, enfin le monde et sa structure.

D'autre part, B. Spinoza préconise dans le *Traité de la réforme de l'entendement* une perfection de l'entendement pour parvenir à cette accès à la vérité du monde, soit au principe des principes : « la première chose qui doit être faite avant toutes, à savoir purifier l'entendement et le rendre apte à entendre toutes les choses d'une manière telle qu'il le faut pour atteindre notre fin. »²¹⁴ ; « Enfin, il y a la Perception où la chose est perçue à travers sa seule essence, ou à travers la connaissance de sa cause prochaine. »²¹⁵. Mais pour N. Malebranche cet entendement est déjà pur et infini en capacité

(1647), Flammarion, Paris, 1992, pages 578, p. 44

212 R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Seconde partie, Flammarion, Paris, 2000, pages 189, p. 50-51

213 R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Première partie, *op. cit.*, p. 32

214 B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), éd. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002, pages 217, p. 47

215 B. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), *op. cit.*, p. 49

comme il le soutient dans *De la recherche de la vérité* : « l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugements et les raisonnements même de la part de l'entendement ne sont que de pures perceptions, que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente, et en s'y reposant volontairement, et qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur »²¹⁶.

Aristote déjà dans *Éthique à Nicomaque* posait pour le savant la nécessité d'une figure d'administrateur de conduites car il sait : « Toutefois, le meilleur traitement individuel, que ce soit en médecine ou en gymnastique ou en n'importe quel autre domaine, sera administré par celui qui possède une connaissance générale et sait ce qui convient à tous ou à tel genre de personnes. »²¹⁷. Dès lors, Aristote postule dans *Métaphysique* qu'une démarche qui consiste à définir et à saisir l'existence et son essence par la mesure, par une observation et une connaissance empirique, est alors légitime à commander en termes de savoir puisque capable de posséder la vérité, et avec évidence les causes premières et dernières du monde et de ses sujets : « La science la plus propre à commander, et plus propre à commander que celle qui est à son service, est celle qui acquiert la connaissance de la fin en vue de laquelle chaque chose doit être faite, c'est-à-dire le bien de chaque chose et globalement le meilleur dans la nature entière. »²¹⁸ ;

216 N. Malebranche, « Des jugements et des raisonnements », Chapitre II, Livre I, in *De la recherche de la vérité* (1674), Livres I-III, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006, pages 512, p. 131

217 Aristote, « Appendice : L'éducation au bien et la politique », in *Éthique à Nicomaque*, Traduction par R. Bodéüs, Flammarion, 2004, pages 560, p. 544

218 Aristote, « La sagesse est science des causes premières et des premiers principes », Livre A, in *Métaphysique*, Traduction par M.-P. Duminiel et A. Jaulin, Flammarion, Paris, 2008, pages 495, p. 76-77

« Puisque, manifestement, il faut acquérir la science des causes principales (car nous déclarons savoir chaque chose quand nous pensons acquérir la connaissance de sa cause première) »²¹⁹.

Disposer de la science est alors assimilé à posséder la connaissance, et par conséquent une connaissance entière de l'existence, comme l'indique encore Aristote dans la *Physique*. Mais, quand bien même il défend cette possibilité d'une connaissance des plus complètes de l'existence, il reconnaît cependant dans *Métaphysique* la difficulté au regard de la complexité et la singularité d'une telle ambition : « En général, rechercher les éléments des êtres sans faire de distinction, alors qu'ils se disent en plusieurs sens, est rendre leur découverte impossible, en particulier quand, de cette façon, on recherche de quels éléments ils sont constitués. De quels éléments, en effet, sont constitués le faire, le subir ou le rectiligne, on ne peut sans doute pas le comprendre, mais si on le peut, ce sera seulement pour les éléments des substances ; c'est pourquoi chercher ou croire posséder les éléments de tous les êtres est une erreur. »²²⁰. Ainsi donc l'exigence d'une connaissance complète échoue. Si « la science demande le dépassement des êtres singuliers » comme l'affirme Aristote, à quoi cette science répondrait-elle ? La connaissance issue de cette science est-elle encore en adéquation, répond-t-elle en quelque partie de l'objet, des phénomènes étudiés ? Supprimer la particularité, l'aspect singulier des êtres par des lois universelles, considérer les êtres en des universalités n'a pas de sens face lorsque la singularité les caractérise comme structures. Alors toute prétention

219 Aristote, « Les causes premières : exposé des doctrines antérieures », Livre A, in *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 79-80

220 Aristote, « Quelle est l'utilité des Idées ? », Livre A, in *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 109

d'universalité ne mène tout au plus qu'à une définition totale posée assez arbitrairement. Pour nous, cette connaissance n'est pas en adéquation et ne répond pas d'un savoir sur les phénomènes, ou sur les êtres étudiés, dès lors que dans leur connaissance le caractère singulier est déconsidéré, mésestimé, méprisé. Là se situe toute la difficulté pour une science d'une connaissance qui prétend tenir en formules, en démonstrations globales le principe, l'intime, l'entière des êtres, des structures, des phénomènes qu'elle étudie, tel que nous le constatons dans la démarche d'Aristote dans la *Métaphysique* : « Si, en effet, il n'existe rien en dehors des êtres singuliers et si les êtres singuliers sont infinis en nombre, comment alors est-il possible d'acquérir une science de ces êtres en nombre infini ? Car nous prenons connaissance de toute chose en tant qu'elle est une et la même et qu'elle a quelque chose d'universel. »²²¹.

Ne sous-estimons pas une telle conception pour la formation de la connaissance, et par là de la science ; car depuis la science moderne, sous-couvert d'une performance sans limite, la définition et la mesure font seules légitimité et autorité en termes de vérité. Sauf que pour nous il s'agit là d'un arbitraire, d'une force imposée ; nous sommes dans ce contexte loin d'accéder au principe du monde, et très loin à juste titre de la vérité. Si l'universel est une donnée élémentaire des « choses du monde » (M. Merleau-Ponty) et des êtres humains, la singularité est aussi une constante fondamentale, intrinsèque, constitutive qui ne rentre pas dans une formule paramétrée ; c'est pourquoi Aristote reconnaissait sagement la difficile étude de la vérité, difficulté non sans lien au paradigme de la vérité qui n'exclut pas la partie de son

221 Aristote, « La science demande le dépassement des êtres singuliers. Comment ? », Livre B, in *Métaphysique*, op. cit., p. 132

tout : « L'étude de la vérité est d'un côté difficile, de l'autre facile. Preuve en est que nul ne peut l'atteindre comme il convient ni tous la manquer, mais que chacun dit quelque chose sur la nature et, seul, n'ajoute rien ou peu à la vérité, tandis que de tous ensemble naît une œuvre d'importance. [...] mais posséder le tout sans pouvoir en posséder une partie montre la difficulté de cette étude. »²²².

La connaissance certaine du monde et de l'existence humaine, à partir d'une connaissance mécanique et empirique des phénomènes, de leur essence et de leur substance, semble posée par R. Descartes dans le *Discours sur la méthode* comme possibles par l'emploi d'une méthode où observation, raison et déduction mènent de manière fiable à la connaissance exacte de la vérité. C'est alors l'esquisse d'une science universelle qui est posée, dont l'objectif affiché est de revendiquer les droits de la raison à s'élever au-delà de toute tradition et de toute autorité ; la raison faisant alors elle-même tradition et autorité, conférant alors la légitimité à la raison de s'élever à la certitude.

Par ailleurs, E. Kant dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future* attribue à une connaissance a priori, « antérieure à toute connaissance empirique de la nature »²²³, la possibilité d'une science pure de la nature. En effet, l'auteur défend une connaissance métaphysique à partir d'une « connaissance a priori,

222 Aristote, « La philosophie, science de la vérité », Livre α , in *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 113

223 E. Kant, « De la question transcendantale capitale : comment la science pure de la nature est-elle possible », Deuxième partie, in *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), Traduction par J. Vuillemin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012, pages 230, p. 93

c'est-à-dire qui provient de l'entendement pur et de la raison pure »²²⁴ ; connaissance que l'auteur se propose d'appeler « connaissance pure philosophique ». Ainsi, l'auteur défend le projet d'un « mode de connaissance qui peut seul être qualifié de métaphysique » où jugements synthétiques a priori et analytiques en complément viendraient parer aux difficultés de l'entendement comme moyen pour une raison pure et donc pour une science pure de la nature : « notre point de départ sera l'existence réelle d'une telle connaissance rationnelle synthétique tout en étant pure ; [...] quand nous parlons ici de connaissance par raison pure, il ne s'agit jamais de la connaissance analytique, mais uniquement de celle qui est synthétique. »²²⁵ . Mais face à cette raison pure, spéculative, à cette connaissance rationnelle possible par la déduction, E. Kant souligne lui-même l'insuffisance d'une connaissance pure de l'objet dans *Critique de la raison pure* : « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. [...] notre connaissance rationnelle a priori, à savoir qu'elle n'atteint que des phénomènes, mais qu'en revanche elle laisse la chose en soi être certes effective pour soi, mais inconnue de nous. »²²⁶ . Dans *De la recherche de la vérité*, N. Malebranche reconnaît cette difficulté de connaissance totale du monde et donc de l'accès intégral à son principe, et en somme à la vérité ; c'est-à-dire que malgré l'ambition de l'homme qui, de se croire pur et infini en capacité, se donne à la recherche de la vérité sa nature le

224 E. Kant, « Avertissement préliminaire touchant le caractère propre à toute connaissance métaphysique », I, in *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), *op. cit.*, p. 30

225 E. Kant, « Avertissement préliminaire touchant le caractère propre à toute connaissance métaphysique », I, in *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783), *op. cit.*, p. 45

226 E. Kant, « Préface de la deuxième édition (1787), in *Critique de la raison pure* (1781, 1787), Traduction par A. Renaut, Flammarion, Paris, 2006, pages 81, 82

trahit puisque ce n'est pas le cas : « mais, lorsque l'esprit [...] n'écoute que ses sens, son imagination, et ses passions qui lui parlent sans cesse, il est impossible qu'il ne se trompe. », « L'orgueil de certains savants, qui veulent qu'on les croie sur leur parole, nous paraît insupportable. [...] Ils s'irritent dès que l'on s'oppose à leurs sentiments, et ils veulent absolument que l'on préfère les ténèbres de leur imagination, à la lumière pure de la vérité qui éclaire l'esprit. »²²⁷.

Si l'entendement et la raison sont limités, donc insuffisants à saisir l'existence en sa totalité, la démonstration n'est pas en reste puisque bien que présentée comme solide et infaillible pour la connaissance totale des choses, au moyen d'un mode opératoire solide, elle est fonction des capacités de son auteur. Présenter les limites et les insuffisances de la démonstration en termes de connaissance à partir de la connaissance justement suffit, et telle est la brillante démarche de B. Pascal dans *De l'esprit géométrique* : « je reviens à l'explication du véritable ordre, qui consiste, comme je disais, à tout définir et à tout prouver. Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible [...] Il y en a qui vont jusqu'à cette absurdité d'expliquer un mot par le mot même. », « les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature, [...] rien n'est plus libre que les définitions. »²²⁸.

227 N. Malebranche, « Préface », in *De la recherche de la vérité* (1674), Livres I-III, *op. cit.*, p. 110, 117

228 B. Pascal, « De la méthode des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites », Section I, in *De l'esprit géométrique* (1711), éditions Flammarion, Paris, 1985, pages 248, p. 70, 71, 72

Par ailleurs, A. Schopenhauer met en avant les limites d'une connaissance qui se veut indiscutable puisque s'autoproclamant vérité totale ; à travers les paroles de Démophèle dans *Sur la religion* l'auteur souligne les limites d'une vérité absolue qui vient à s'imposer comme connaissance absolue : « Ah ! Si vous aviez la vérité dans votre poche, afin de nous satisfaire à volonté ! Mais ce que vous avez, ce ne sont que des systèmes métaphysiques dans lesquels rien n'est certain, sinon la migraine qui en est le prix. »²²⁹. Alors maîtrise du savoir rime-t-elle avec maîtrise de la vérité ? La réponse est clairement non, si l'on se réfère à B. Pascal dans *De l'esprit géométrique* : « C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible »²³⁰. La caractéristique de la science moderne serait-ce cette ambition à la formule imposée à partir de l'outil de production – élaboration, représentation – qui s'auto-référence et s'auto-suffit, et se fait passer pour le principe de la réalité ? Mais quelle validité scientifique donner à une telle méthode si logique ?

Cette maîtrise du savoir et de la vérité, ou maîtrise du savoir à partir de la vérité, consiste en une maîtrise du monde et de ses sujets par une démarche ou des procédés scientifiquement très discutables. Dans *Le sens du destin* A. Schopenhauer critique une conception du monde à signification physique seulement, c'est-à-dire mécanique : « Que le monde ait seulement une signification physique sans signification morale constitue la plus grande et la plus funeste erreur, l'erreur fondamentale, la véritable perversité de l'esprit ». Nous rejoignons l'auteur sur ce point et dénonçons

229 A. Schopenhauer, *Sur la religion*, Traduit et présenté par E. Osier, éditions Flammarion, Paris, 2010, pages 185, p. 87

230 B. Pascal, *De l'esprit géométrique* (1711), *op. cit.*, p. 78

cette maîtrise objective des réalités du monde, y compris de l'homme, au moyen de l'outil de l'élaboration de significations. Mais les outils qui permettraient d'établir et de maîtriser objectivement des réalités, des mécanismes et des structures, sont-ils objectifs réellement ? Réellement ils ne peuvent être objectifs puisque leur réalité est la structuration de données, soit de l'assemblage ou du montage de significations, desquels l'agent producteur ne peut s'extraire ; ainsi logiquement l'agent est personnellement lié aux données qu'il produit, formule, élabore et « structure ». En ce sens, ni les données ni l'outil ne sont objectifs, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas un réel duquel l'agent producteur peut s'extraire, ils lui sont dépendants pour une part significative. En ce sens, nous formulons l'élaboration de données comme outil d'assemblage ou de montage de structuration de significations duquel son agent ne peut s'extraire. De cet outil l'agent qui élabore, formule, assemble, ne peut s'extraire structurellement, d'où notre proposition que cet outil de production de données est à proprement parler un outil avec la structuration de significations pour réalité ; par conséquent sa réalité n'est pas de structure signifiante, c'est-à-dire n'est pas un accord réel singulier ou un espace signifiant intime, et ne peut alors prétendre à la dynamique d'écriture entre raccord et accord signifiants comme *espace de structure*. Dès lors, nous sommes en mesure de formuler que l'élaboration de significations comme outil n'a pas à charge réellement des espaces, des dynamiques, des mécanismes ; l'élaboration les présente dans leur intelligence, dans leur réalité signifiante, dans leur complexité au moyen de significations, par montages ou assemblages, mais n'a pas le terme du potentiel signifiant ou du principe de structure qui caractérisent ces espaces, ces réalités du monde. Et c'est là une limite que cet outil de l'élaboration ne peut franchir que sa réalité n'est pas d'un espace du monde, d'une structure déjà là.

Face à une conception de l'existence du monde comme matérielle, A. Schopenhauer répond dans *Philosophie et Science* : « Ces derniers affirment que la matière, par sa forme et son mélange, produit tout chez l'homme, conséquemment aussi la pensée et la volonté [...]. En vérité, il n'y a ni esprit ni matière, mais beaucoup de sottise et d'extravagance dans le monde. L'effort de la pesanteur dans la pierre est tout aussi inexplicable que la pensée dans le cerveau humain, et permettrait donc aussi de conclure à un esprit dans la pierre. »²³¹. Ce sont là des considérations précieuses pour contrer ces tentatives du tout rationaliste, du tout positiviste, du tout empirique, du tout matérialiste de plus en plus empressées à s'approprier science, et par là savoir, en pointant la non validité, la non pertinence de leurs affirmations, tant en termes de science qu'en termes de savoir. Une opération de connaissance qui n'interroge pas ses propres connaissances ou modes de production de connaissance, semble vouée à n'être plus qu'opération de ses propres dogmes, schémas et idéologies, puisque tel que le rappelle clairement H. Broch, cité par H. Arendt dans *Vies politiques*, « aucune science ne pourrait fonctionner si son contenu ne lui était apporté justement de l'extérieur »²³².

Face à un entendement humain, à une raison qui ambitionne la mesure et le calcul qui mènent à l'établissement de systèmes à principes pour une connaissance totale de l'existence humaine et du monde, D. Hume relève dans *Dialogues sur la religion naturelle*

231 A. Schopenhauer, « Philosophie et science de la nature », in *Philosophie et science*, Traduit de l'allemand par A. Dietrich, revue et corrigée et complétée par A. Kremer-Marietti, LGF, 2001, pages 246, p. 35

232 H. Arendt, « Hermann Broch », IV, in *Vies politiques*, Traduit de l'anglais et de l'allemand par E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy, A. Oppenheimer-Faure, Gallimard, 1974, pages 330, p. 181

les insuffisances d'une connaissance totale du monde et de ses réalités : « Posons devant nous les erreurs et les tromperies de nos sens eux-mêmes [...] avec quelle assurance pouvons-nous décider de quoi que ce soit concernant l'origine des mondes ou prétendre retracer leur histoire de l'éternité à l'éternité ? »²³³ ; « Une toute petite partie de ce grand système durant un temps très court se découvre à nous de manière très imparfaite, et partant de là nous nous prononcerions définitivement sur l'origine du tout ? »²³⁴. Une connaissance rationnelle et empirique du monde n'a pas à faire entrer l'espace humain en intégralité dans son domaine objectif, car la particularité est structurelle pour l'existence humaine, et pour toute structure puisque la singularité est sa caractéristique, et qualité, première. D. Hume pointe les limites d'une volonté de maîtriser ou de cerner le tout à partir d'un système, donc à partir de l'accès : « J'ai toujours affirmé que nous n'avons aucune donnée pour établir un système de cosmogonie quelconque. Notre expérience, si imparfaite en elle-même, et si limitée à la fois en étendue et en durée, ne peut nous apporter aucune conjecture probable concernant le tout des choses. »²³⁵.

Cela revient à refuser que l'homme soit simple objet de connaissance modulable selon des théories et des pratiques d'un autre ou d'autres ; c'est pourquoi pour des raisons de dignité scientifique nous refusons cette méprise si banalisée faite à la complexité et à la singularité des structures comme des espaces signifiants du monde par tant de conceptions théoriques et de dispositifs pratiques.

233 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Première partie, Traduit de l'anglais par M. Rigaiil, Gallimard, 2009, pages 240, p. 13

234 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Deuxième partie, *op. cit.*, p. 36

235 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Septième partie, *op. cit.*, p. 71

C'est pourquoi les outils conceptuels des disciplines scientifiques ou pratiques, qui se prétendent objectifs, solides et certains, ne le sont certainement pas dans leur réalité ; leur réalité tient des assemblages ou montages de leurs auteurs, pour la simple raison que ces outils n'ont pas pour réalité le réel de la structure, c'est-à-dire le singulier et l'intime comme éléments inhérents au monde et à la structure, donc n'ont absolument pas l'espace intersignifiant comme espace du monde, ni le raccord intersignifiant singulier comme dynamique existentielle du monde, ni l'accord signifiant singulier comme structure ou comme réalité du monde, ni le potentiel signifiant comme principe de structure. A partir de là nous refusons scientifiquement une prise en charge – théorique et pratique – totale des êtres comme accords singuliers ou structures singulières par des structurations de significations. C'est pourquoi nous présentons ces structures singulières comme espaces signifiants que d'aucune structuration ne peut rendre compte intégralement puisqu'à la structuration le potentiel de structure manque, soit le potentiel signifiant comme centre de gravité c'est-à-dire comme l'intime de structure.

De plus, rapportons le refus ferme et sans détour de B. Pascal dans ses *Pensées* d'une raison à saisir le monde et ses principes à partir de la capacité à élaborer et à formuler des concepts, des propositions, des lois, en somme des systèmes : « Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies, et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout

[...] »²³⁶. L'essence du monde n'est pas accessible au bon vouloir de la raison comme l'expose D. Hume : « Ces mots, génération, raison, marquent seulement certains pouvoirs et énergies dans la nature, aux effets connus mais à l'essence incompréhensible, et aucun de ces principes n'a plus qu'un autre le privilège d'être pris pour la norme de toute la nature. » ; « il n'est jamais à la portée de la capacité humaine d'expliquer les causes ultimes ou de montrer les dernières connexions des objets. »²³⁷. Ainsi, l'auteur accorde en termes de viabilité et en capacité plus à la génération qu'à la raison : « A en juger par notre expérience limitée et imparfaite, la génération a quelques privilèges sur la raison, car nous voyons tous les jours la dernière provenir de la première, et jamais la première de la dernière. »²³⁸. De plus, D. Hume s'oppose à l'assimilation empirique, donc positive, de quantité et de qualité ; c'est-à-dire que la particularité d'un être humain, à savoir sa réelle signification, ne peut être une simple donnée empirique et ne se laisse par conséquent pas mesurer et cerner en totalité à partir d'une quelconque observation extérieure, ce peu importe la solidité du procédé d'observation : « Les hommes peuvent débattre de toute éternité pour savoir [...] quel degré de beauté Cléopâtre possédait, à quelle épithète élogieuse Tite-Live ou Thucydide a droit [...] cependant ils ne seront jamais capables de définir leurs termes pour rentrer dans la signification de l'autre, parce que les degrés de ces qualités ne sont pas comme la quantité

236 B. Pascal, « Grandeur », VI, Fragment 100-102, in *Pensées* (1669), *op. cit.*, p. 105

237 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Septième partie, *op. cit.*, p. 71-72, 73

238 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Septième partie, *op. cit.*, p. 74

et les nombres susceptibles d'une mesure exacte qui pourrait servir de norme dans la controverse. »²³⁹.

Ainsi, la raison pure ne peut ni accéder ni survoler l'existence et la structure puisqu'elle ne peut le faire pour le savoir, la raison ne lui est pas antérieure, l'idée même de raison aussi pure soit-t-elle est déjà une formulation à partir du savoir. En d'autres termes, le signifiant est antérieur aux significations, signifiant que nous ne possédons pas. Tout ce que nous possédons c'est de la capacité à élaborer, à formuler, à produire des assemblages de significations desquels le producteur est structurellement associé. En somme, aucun ne possède et d'aucune façon le signifiant ni les accords signifiants auxquels nous sommes sujets, et donc d'aucuns ne peut formuler la structure de l'enfant comme réalité signifiante, comme relation déjà en cours d'ailleurs entre raccords et accord signifiants, entre situation signifiante et intime signifiant avec pour coordonnées réelles un ailleurs accord signifiant du monde.

Par conséquent, la conception et la définition mécaniques du monde et de ses sujets, fut-ce par une observation extérieure, par un entendement des plus performants, une perception des plus complètes, un penser des plus objectifs, une raison des plus pures, trouvent leurs limites et leurs insuffisances face à la complexité même d'une singulière existence signifiante du monde. C'est que le monde et l'existence de l'homme ne sont pas de simples données statiques mais « en perpétuelles révolutions et altérations » pour reprendre à ce sujet une considération de D. Hume. Face à une approche toute objective du monde et de l'homme A. Schopenhauer reprend les pensées de Poëy : « Comte, d'après Poëy, « se serait égaré dans une méthode objective incapable de

239 D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Douzième partie, *op. cit.*, p. 123

lier le monde et l'homme, et de les relier tous deux à l'humanité »²⁴⁰ ; l'auteur s'oppose ainsi à une approche empiriste du monde et de l'homme où l'expérimentation se pose comme le socle pour la compréhension et le progrès du monde et de la vérité : « Le Moyen Âge nous a montré où mène la pensée sans l'expérimentation, mais le siècle actuel est destiné à nous faire voir où mène l'expérimentation sans la pensée »²⁴¹.

Alors à une conception mécanique, à une volonté d'objectiser le monde et l'existence humaine et par là l'humanité, A. Schopenhauer répond clairement : « le rationalisme [...] saisit seulement le phénomène, mais n'atteint pas l'essence suprême, intime et propre des choses. »²⁴². Cette volonté de définir et de posséder la vérité, à partir de systèmes et de principes comme des lois indiscutables, constitue-t-elle une domination des hommes par d'autres hommes ? F. Nietzsche avance dans *La Naissance de la tragédie* que cette volonté de la science à saisir la vérité consiste en une maîtrise, en une justification, en une domination de l'existence du monde et de ses sujets qui mène à un « universalisme » : « la cause finale de la science est de rendre l'existence concevable, et par cela même de la justifier », « que l'esprit scientifique, arrivé jusqu'à ses propres limites, eût dû reconnaître, par la constatation de ces limites, le néant de sa prétention à une aptitude universelle »²⁴³.

240 A. Schopenhauer, « Philosophie et science de la nature », in *Philosophie et Science, op. cit.*, p. 64, note bas de page 1, note F5

241 A. Schopenhauer, « Philosophie et science de la nature », in *Philosophie et Science, op. cit.*, p. 46

242 A. Schopenhauer, « Sur la philosophie et sa méthode », in *Philosophie et Science, op. cit.*, p. 148

243 F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie* (1872), *op. cit.*, p. 120, 131

Si la vérité est un objet pour lequel la science affirme toute sa légitimité et nécessité en adéquation avec le progrès qu'elle défend et permet néanmoins, elle doit cependant demeurer une préoccupation de recherche, non une occupation à trouver, puisque la vérité n'est pas son fait et encore moins de son fait, mais seulement un choix d'objet d'étude. Mais cette relation entre recherche et progrès – humain – semble compromise d'après H. Arendt qui avance dans « Du mensonge à la violence » : « Non seulement le progrès de la science a cessé de coïncider avec le progrès de l'humanité (quel que soit le sens donné à cette expression), mais il pourrait bien sonner le glas de l'humanité »²⁴⁴. Alors, prétendre détenir, formuler et définir la vérité du monde en son entièreté, ne relève pas de la science et ne lui accorde pas plus de capacité en termes de savoir et de progrès, si ce n'est qu'elle mène par cette démarche et cette approche du monde et de l'existence humaine à une réduction, à une méprise du savoir et du progrès – humain –, tel que le souligne F. Nietzsche : « C'est pour cela que Lessing, le plus sincère des hommes théoriques, a osé déclarer qu'il trouvait plus de satisfaction à la recherche de la vérité qu'à la vérité elle-même ; et ainsi fut dévoilé, à la surprise, à la grande colère des savants, le secret fondamental de la science. »²⁴⁵.

Ambitionner au moyen de mécanismes promus comme des plus scientifiques, à savoir des relations de causes et d'effets pour accéder à la connaissance totale sur le monde relève là de l'arbitraire comme le soutient F. Nietzsche : « reconnaître comme illusoire la présomption d'approfondir l'essence la plus intime des

244 H. Arendt, « Sur la violence », in « Du mensonge à la violence », in *L'humaine Condition*, op. cit., p. 934

245 F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie* (1872), op. cit., p. 119

choses au moyen de la causalité. »²⁴⁶ . Pour F. Kaplan la performance de l'accès au tout du monde et de ses parties, conduit inexorablement à assimiler toute expérience humaine du monde à une simple finalité biologique ; une telle conception est certainement un scandale pour l'auteur de *Entre Dieu et Darwin. Le concept manquant* : « L'apparition de la finalité biologique à partir de phénomènes physico-chimiques sans finalité est donc un scandale et pour la raison et pour la science ; le problème reste par conséquent tout entier. »²⁴⁷, puisque cela autorise à s'approprier la structure du monde et de l'homme, leur réel, leur intime, sous-couvert de performance à formuler des concepts. Mais n'est-ce pas là arbitraire, isoler et falsifier lorsque l'on prétend accéder au tout d'un mécanisme, d'une dynamique, d'une réalité au moyen du constat évident ? La réponse est oui pour F. Kaplan qui signale dans *La vérité et ses figures* : « On dira que la conscience est un pur regard, en oubliant que le regard est le regard d'un œil », « De fait, toute connaissance non seulement se veut vraie, mais se croit vraie. Le sens commun ne doute pas spontanément et ne peut pas ne pas penser avoir raison. Aussi, sous son aspect le plus authentique, il se croit dans le vrai, non parce qu'il pense ne pas se tromper, mais parce que l'hypothèse de l'erreur ne l'effleure même pas. Seulement l'erreur existe. », « la connaissance a une existence propre distincte de la réalité ; la matière dont elle est faite est donc nécessairement autre que celle de la réalité. »²⁴⁸ .

246 F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie* (1872), *op. cit.*, p. 138

247 F. Kaplan, « La réalité de la finalité biologique », II, in *Entre Dieu et Darwin. Le concept manquant*, éditions du Félin, 2009, pages 339, p. 132

248 F. Kaplan, « La vérité définie par le réel », Chap. I, in *La vérité et ses figures*, éd. Aubier Montaigne, pages 314, p. 27, 29, 49

Cette ambition affichée de la science moderne à l'universalité ne peut être qu'un universalisme. Ambition dont le but n'est pas seulement de cerner l'extérieur, l'altérité, mais aussi la différence, le particulier, l'intime, qui ne se donnent pas en intégralité et dont quelque chose de par leur nature même échappe à la représentation. C'est dire le ridicule de l'affaire, qui dure pourtant depuis bien longtemps ; si ces peines de maîtrise sont vaines, les dégâts et les préjudices de la méprise, de l'irrespect, de la violence, voire de l'agression eux sont concrets et considérables. Sur ce sujet, F. Nietzsche apporte les considérations suivantes dans *Par-delà bien et mal* : « L'homme est matière, fragment, superflu, glaise, fange, non-sens, chaos ; mais l'homme est aussi créateur, sculpteur, dur marteau, spectateur divin et repos du septième jour : comprenez-vous cette différence ? »²⁴⁹. Quelque chose de l'être humain comme *expression signifiante du monde*, à savoir son essence intime, sa qualité signifiante échappe donc à la perception, à la raison pure, à un entendement des plus performants soit-il, au tout penser comme le défend également B. Pascal dans les *Pensées* : « Les choses ont diverses qualités et l'âme diverses inclinations, car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. »²⁵⁰.

Alors dans cette nécessité avancée d'universalité, sous-couvert de progrès, la science moderne prétend à une autorité scientifique à partir d'« instruments de culture » qu'elle formulerait pourtant selon F. Nietzsche dans *La Généalogie de la morale*. Cette démarche pour objetiser et quantifier la réalité du monde et de ses sujets n'a et ne peut avoir une réelle validité scientifique en termes de savoir, et de structure donc. A propos de la science moderne, F.

249 F. Nietzsche, « Nos vertus », in *Par-delà bien et mal* (1886), *op. cit.*, p. 144

250 B. Pascal, « Misère », III, Fragments 49-54, in *Pensées* (1669), *op. cit.*, p. 84

Nietzsche déclare sans concession que « cette science moderne qui, véritable philosophie de la réalité, ne croit manifestement qu'à elle-même, la volonté d'elle-même [...]. Ce vacarme et ce bavardage d'agitateurs, toutefois ne m'en imposent pas : ces clairons de la réalité sont de piètres instrumentalistes, il est suffisamment perceptible que leurs voix ne sortent pas des profondeurs, qu'à travers eux, ce n'est pas l'abîme de la conscience scientifique qui parle – car aujourd'hui, la conscience scientifique est un abîme –, dans la gueule de tels clairons, le mot de « science » est tout simplement une obscénité, un abus, une impudence. »²⁵¹.

Par ailleurs, F. Nietzsche affirme dans *La Naissance de la tragédie* que la science moderne substitue « la sérénité de l'homme théorique » à la recherche comme direction, comme démarche, comme approche : « Elle combat la philosophie et l'art dionysiaques, elle prétend résoudre le mythe et met à la place de la consolation métaphysique une consonance terrestre, oui, un deus ex machina de son cru, à savoir le dieu des machines et des creusets, c'est-à-dire les forces des esprits de la nature découvertes et dépensées pour le service de l'égoïsme le plus élevé »²⁵². Mais alors les conceptions modernes de l'homme considéré comme objet à connaissance par le cogito ergo sum de Descartes, l'homme comme sujet à certitude, laissent-elles place à autre chose qu'à un homme objectif conduisant alors de l'homme connaissant objectivement à l'homme objectivement connu ? L'homme moderne ne semble plus entretenir une relation à la connaissance

251 F. Nietzsche, « Que signifient les idéaux ascétiques ? » Troisième traité, in *La Généalogie de la morale*, op. cit., p. 251

252 F. Nietzsche, « « Faute », « mauvaise conscience »... », in *Généalogie de la morale*, op. cit., p. 135

comme une donnée parmi les données du monde ; l'homme moderne se définit comme sujet de la connaissance et pour la connaissance, l'homme comme objet et fait de la connaissance ; l'homme moderne accède croit-il au tout du monde au moyen de l'objectif, mais tel n'est pas le cas scientifiquement si ce n'est le constat évident d'une grossièreté et médiocrité intellectuelles dans bien des cas intrusive et méprisante de la réalité du monde et de ses espaces intimes. Il est alors évident que l'horizon du récit et de la narration ou l'horizon du potentiel signifiant d'ailleurs et l'horizon singulier de la relation sont pour l'homme moderne arbitrairement annulés, neutralisés. Par conséquent, la science moderne ne viendrait-elle pas à se poser comme histoire, comme tradition, comme autorité, donc comme justification de l'homme qui pense, de l'homme de connaissance et de signification ? F. Nietzsche nous rappelle dans *Aurore* qu'avant la science moderne la morale a prétendu à cette place pour l'homme et l'humanité : « Toute action individuelle, toute manière de voir individuelle provoque l'effroi ; on ne peut évaluer ce qu'on dû souffrir au cours de l'histoire les esprits les plus rares, les plus raffinés, les plus originaux, à être ainsi toujours considérés comme mauvais et dangereux »²⁵³.

Mais le monde et ses réalités, et les outils de la science ne sont pas en équivalence. Si le monde et ses sujets sont des espaces signifiants d'une situation qui leur est commune, de son côté la science est un outil avec ses outils, c'est-à-dire des structurations qui ont pour objet des mécanismes, des dynamiques, des processus, des espaces, des structures. Si la science a pour objet la structure, l'inverse n'est pas vrai ; la science donc n'est pas d'une situation signifiante, d'un accord signifiant, d'un réel signifiant

253 F. Nietzsche, *Aurore*, Livre premier, *op. cit.*, p. 25

c'est-à-dire d'un espace singulier et intime signifiant, d'une structure signifiante ; elle relève de la structure par le savoir mais ne les révèle pas. La structure donc est et reste un objet pour la science y compris moderne ; mais la structure n'est pas une réalité causée par la science, mais une cause du monde, un accord du monde, n'en déplaie à ceux qui, persuadés que le monde leur appartient, le méprisent par des méthodes ou procédés qui n'équivalent en aucune façon les structures, les espaces, les réalités, les singularités étudiées.

2. La relation au savoir comme un singulier rapport à la structure

La relation au savoir permet, pour nous, cette approche de la structure pour plusieurs raisons qui lui sont propres : premièrement, la structure comme être, espace, système vivant, soit ce qui tient déjà comme accord signifiant, est toujours singulière ; deuxièmement, le lien à une structure ne peut qu'être une approche, soit une démarche qui ne supprime pas la proximité et la distance, nous sommes alors loin de l'accéder c'est-à-dire d'atteindre l'espace intime d'une structure ; troisièmement, la relation au savoir est, comme la structure, véritable potentiel signifiant, donc en aptitude à réguler, à ajuster, à actualiser justement, de manière appropriée des connexions, des relations, des raccords puisque prend en charge avec intelligence la complexité et la nuance, le système et le particulier, la loi et l'intime, la force d'attraction et l'instant signifiant. En ce sens, nous soutenons que le lien extérieur à une structure ne peut être que singulier ; ce qui signifie que ce lien à une structure ne peut se faire que par une approche particulière puisque la singularité et l'intime constituent le mécanisme et l'espace d'une structure.

A propos, dans ses *Pensées*, B. Pascal met en avant les limites de la raison avancée comme principe rationnel efficace à saisir la vérité et l'existence : « Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche ; nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. »²⁵⁴. En effet, depuis les

254 B. Pascal, « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », XV,

Temps modernes, au lieu au savoir comme d'une relation à la structure, se substitue l'homme s'auto-définissant, s'auto-justifiant, s'auto-suffisant au moyen de méthodes techniquement infaillibles, en somme l'homme se désigne, s'impose, s'établit et se publie comme le référentiel du monde, s'émancipant ainsi de lui. L'on assiste alors à un temps où l'homme se donne en spectacle, se prend pour le spectacle du monde, spectacle qui inlassablement fatigue en de très nombreux points.

Pour nous, le savoir est une réalité et la réalité un monde, c'est - à-dire que le savoir se rapporte à une situation réelle, à un réel de structure dont les coordonnées ne peuvent être formulées en intégralité. Alors oui, n'en déplaise toujours à l'homme qui s'auto-suffit et à qui rien du monde ne résiste à sa connaissance, le savoir a un sens, se survit très bien sans le progrès, sans la connaissance, sans la science même. Le savoir perdure d'une relation, et la relation perdure avec le savoir. C'est de faire rentrer l'espace humain comme espace du monde dans le tout formule, dans le tout concept, dans le tout mesure, dans le tout calculable, que l'être humain et le savoir se trouvent affectés. Cette opération consiste à privilégier le quantitatif au qualitatif, réduisant alors l'être humain et le savoir à de simples données quantitatives. Et cette opération ne date, bien-sûr, pas d'hier, Aristote déjà la défendait brillamment dans la *Physique* : « En effet, la définition de l'infini a en plus recours à la quantité, et non pas à la substance ou à la qualité. Donc si, d'une part, l'étant est à la fois substance et quantité, il est deux et non pas un ; si, d'autre part, il n'est que substance, il n'est pas infini, et il n'aura aucune grandeur, car – s'il en avait une – il serait une certaine quantité. »²⁵⁵.

Fragment 185, in *Pensées* (1669), *op. cit.*, p. 154

255 Aristote, « Réfutation de la thèse éléatique « tout est un », à partir des

Dès lors, nous constatons que faire correspondre la réalité du monde à une « structure » formulée en intégralité c'est opérer à la faire correspondre à la volonté d'un autre ou d'autres, en somme à une structuration, à une élaboration. Prétendre à un accès total aux espaces singuliers au moyen d'une méthode de production est bien-sûr à refuser, cela consiste à réduire ces espaces comme structures au bon vouloir de quelques-uns bien qu'ils soient très nombreux à prétendre produire de la structure, ce qui avec évidence ne se peut. Avec J. Lacan nous dirons qu'il s'agit de refuser que la plus-value ou le plus-de-jouir de quelques-uns mène la barque du monde et de ses sujets. Aucun référentiel, de quelque nature scientifique que ce soit, ne peut ignorer qu'il est le résultat de productions, de montages, d'assemblages, en somme de structurations de significations. Ce qui diffère avec la réalité de la structure signifiante qui est d'une réelle situation, donc d'une dynamique et perspective avec l'ailleurs déjà là pour horizon, pour coordonnées.

Dans quelle mesure une conception qui peut accéder en totalité à l'espace du monde, au tout de l'intime du monde et des êtres, porte-t-elle atteinte à sa dynamique signifiante ? Quand on sait qu'une telle conception s'oppose au lien de l'homme à la proximité et à la distance, à l'homme comme relation entre proximité et distance, à l'homme comme une singulière approche du monde, il revient de pointer les limites et les insuffisances pour la réalité de l'espace humain et l'espace du savoir, et leur l'intime comme *espaces du monde*. Il s'agit pour nous d'avancer et de défendre cette singulière relation de l'homme à l'existence comme d'une écriture du monde en suspens à son éternité, tel que le soutient aussi B. Pascal dans *Pensées* : « Connaissons donc notre portée. Nous

différents sens de l'être », Livre I, Chapitre II, in *Physique, op. cit.*, p. 78

sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant. Et le peu que nous avons d'être, nous cache la vue de l'infini. [...] Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertain et flottant, poussés d'un bout à l'autre. »²⁵⁶.

Une définition et maîtrise de la structure de l'homme et du monde est-elle possible alors par une conception paramétrée, par une démonstration technique et mécanique ? Quelle place pour cette existence signifiante singulière, pour cet « humain, trop humain » de F. Nietzsche, lorsque l'accès au tout est imposé au moyen « d'instruments de culture » ? Quelle est la place de cet être imparfait qui rêve, qui espère, qui articule, qui pense et parle, cet être singulier qui comme approche, comme version n'atteint pas le monde en sa totalité mais l'approche dans sa particularité ? Quelle place pour cet être qui comme correspondance du monde du signifiant est en reste, qui comme écriture est déjà d'ailleurs de trajectoire ? Quelle légitimité pour cet être qui comme nuance, comme variante singulière du monde n'accède pas à la structure des choses mais exprime son réel accord comme expression singulière ?

Le développement de la science n'a pas à entraver celui d'aucune existence comme espace intime du monde, comme réel signifiant du monde. Nous refusons par conséquent de considérer comme relevant de la science, et donc comme savoir ces volontés arbitraires de maîtrise entière, donc de domination, des espaces

256 B. Pascal, « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », XV, Fragment 185, in *Pensées* (1669), *op. cit.*, p. 157-158

singuliers du monde sous-couvert d'ambition métaphysique, de vérité et de connaissance sur la réalité de l'homme et du monde. C'est pourquoi nous refusons d'assimiler métaphysique et maîtrise ou méprise du monde et de ses espaces intimes, de ses singulières structures, de ses singulières expressions ou écritures. Si la recherche de la vérité constitue une préoccupation pour l'homme en ce qu'il relève d'un être métaphysique selon la formule d'A. Schopenhauer dans *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*²⁵⁷, il nous revient de soutenir une démarche pour la vérité au sens métaphysique du terme. C'est reconnaître davantage la métaphysique comme une préoccupation, comme le préconise A. Schopenhauer, et non pas comme une capacité ou une méthode de production d'accès intégral à la vérité, et à partir de là à l'essence de tout, tel que le propose R. Descartes parmi d'autres, et que le formule la science moderne.

Pour nous, reconnaître la métaphysique comme une problématique pour l'homme comme être de situation, c'est reconnaître une relation au savoir comme besoin de se situer au sein d'un mécanisme signifiant entre potentiel et structure, tel que le rapporte G. Vico dans *La science nouvelle* : « Platon définit le savoir : le perfectionnement de l'homme. L'homme, pris en lui-même, n'est pas autre chose qu'un composé d'esprit et d'âme, c'est-à-dire d'intelligence et de volonté : or le savoir doit compléter l'homme dans ces deux parties »²⁵⁸. La solidité avancée d'une méthode d'accès ne percera pas pour autant ce point

257 A. Schopenhauer, *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*, éd. Mille et une nuits, 2010, pages 88

258 G. Vico, « De la sagesse poétique », Livre second, in *La science nouvelle* (1725), Traduit de l'italien par C. Trivulzio – Princesse de Belgiojoso, Gallimard, 1993, pages 432, p. 123

singulièrement inaccessible du monde comme espace intime signifant, car comme le rapporte Alain dans ses *Propos sur la nature* : « Je voudrais croire qu'avec une lunette plus grosse je serais bien plus savant ; [...]. Le microscope étourdit l'ignorant, il ne l'instruit point. », « [...] ils prétendent observer, prévoir, annoncer ; mais l'expérience vérifiera toujours leurs naïves conceptions »²⁵⁹. Tout n'est pas accessible, bien qu'Aristote et R. Descartes l'argumentent à partir de leur méthode, s'en allant de l'air à la structure et arrivant davantage au certain de leur volonté qu'au vrai de l'existence ; puisque comme le préconise G. Vico dans *La science nouvelle* : « Lorsque les hommes ne peuvent connaître ce qui est vrai, ils s'attachent à connaître ce qui est certain ; car, ne pouvant satisfaire leur intelligence par la science, ils tâchent de faire reposer leur volonté sur la conscience. »²⁶⁰. Tout n'est pas accessible, comme le montre Alain dans ses *Propos sur les pouvoirs* : « Dans cet absurde rêve d'un ordre rationalisé, il y a quelque chose qui ne va pas. [...] Presque tous sont enragés de raison ; on ne lit que des plans de bonheur universel ; c'est à faire frémir. »²⁶¹. Nous soutenons avec Alain que « Savoir ou pouvoir, il faut choisir », et que « Le doute n'est pas au-dessous du savoir, mais au-dessus. »²⁶². Tout n'est pas accessible et donc connaissable comme le précise B. Spinoza dans *Traité des autorités théologique et politique* : « L'existence de Dieu, n'étant pas connue par elle-même, doit nécessairement se conclure de notions dont la vérité

259 Alain, « Vérité de l'apparence et détour théorique », Troisième partie, in *Propos sur la nature*, Gallimard, 2003, pages 261, p. 85, 91

260 G. Vico, « Établissement des principes », Livre premier, in *La science nouvelle* (1725), *op. cit.*, p. 69

261 Alain, « L'absurde rêve d'un ordre rationalisé », in *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, 1985, pages 371, p. 104

262 Alain, « Premier modèle d'un ordre de la nature », Deuxième partie, in *Propos sur la nature*, *op. cit.*, p. 55, 57

soit si ferme et si inébranlable qu'il ne puisse y avoir ni être conçu de puissance capable de les changer. »²⁶³.

C'est pourquoi nous présentons la relation au savoir comme emblème de la relation au monde : la relation au savoir est ce renvoi singulier et direct à cette *problématique de l'homme comme structure signifiante*, comme singulière relation au monde, comme espace signifiant du monde. En cela, il est essentiel d'associer la particularité comme intrinsèque aux éléments du monde, aux espaces du monde, aux structures du monde ; et ce n'est pas un choix, mais une pertinence, une réalité ; ce que rappelle G. W. F. Hegel dans *La Raison dans l'histoire* : « Et avec l'existence entre également en scène la particularité. »²⁶⁴, et c'est ce qu'Alain dans ses *Propos sur la nature* exprime tout simplement : « De proche en proche, l'esprit astronomique a redressé toutes nos recherches, nous exerçant à deviner au lieu de faire. [...] Toi donc qui veux savoir, sois astronome d'abord, et reste ensuite astronome par la patience, je dirai même par le respect. Et, autant que tu peux, considère toutes choses astronomiquement »²⁶⁵.

Alors considérer le rapport de l'homme au savoir comme structurel, parce que être de rapport et de système, ou être de relation et de situation, être de récit et de discours, comme signifiant et système de signification, revient à le considérer comme intrinsèque à l'homme comme structure signifiante. Cette

263 B. Spinoza, « Des miracles », Chapitre VI, in *Traité des autorités théologique et politique*, Traduit et annoté par M. Francès, Gallimard, 1954, pages, p. 110

264 G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Traduit de l'allemand par J.-P. Frick, Hatier, Paris, 2012, pages 119, p. 23

265 Alain, « Premier modèle d'un ordre de la nature », Deuxième partie, in *Propos sur la nature, op. cit.*, p. 61

relation au savoir est alors un rapport de structure singulier, et soutient par conséquent au minimum le lien au monde comme situation signifiante ; les éléments, les espaces, les élaborations, les propositions sont au moyen du savoir comme potentiel signifiant articulés et raccordés plutôt de manière juste, adéquate, concordante à la stabilité, la constance d'une organisation, d'un système, d'un milieu. En cela, le potentiel signifiant, non sans lien au savoir, fait partie de ces constantes minimums, de structure, tout comme l'intime, qui situent déjà l'homme au monde comme relation entre accord signifiant singulier et raccord intersignifiant existentiel ; c'est que indique J.-P. Sartre dans *Vérité et existence* : « Ainsi, en surgissant dans le monde, je saisis que l'éclairement de ce monde est ma possibilité constante. », « Le savoir m'engage comme complice du surgissement de l'Être dans le monde »²⁶⁶ ; ou encore Alain : « Plus l'homme étend ce cercle de l'existence pure, plus il la rapproche de lui-même, jusqu'à la voir circuler en ce monde humain et dans sa propre vie, plus aussi il est fort. »²⁶⁷.

La relation au savoir est comme ce cahier de coordonnées de l'horizon du monde, ce cahier pour le récit du monde que la raison pure ne peut inspirer puisqu'il est de ces pages que seules les constellations du ciel peuvent situer. La relation au savoir est une relation qui place l'homme comme situation entre récit et système du monde. La raison n'équivaut pas en potentiel signifiant, structurel donc, le récit ni l'expression : « la raison est virile devant l'objet, puérile devant le récit. »²⁶⁸ tel qu'Alain le signale

266 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, Texte établi et annoté par A. Elkäim-Sartre, Gallimard, 1989, pages 141, p. 45, 70

267 Alain, « Les non-compétents peuvent contrôler les compétents », in *Propos sur la nature*, *op. cit.*, p. 141

268 Alain, « L'intérêt général, masque de l'intérêt général », in *Propos sur la*

dans *Propos sur la nature*, ou encore : « L'existence toujours suppose l'existence, hors d'elle et toujours autre ; et voilà l'existence. », « l'idée réelle d'un être, c'est la vie de cet être dans le monde des hommes et dans le monde des choses, aventure unique, histoire plus ou moins illustre et qui ne se recommencera jamais. »²⁶⁹. Nous considérons alors le savoir comme la première page d'un cahier déjà pour soi, comme la force d'attraction interrelationnelle entre intime et système à partir de laquelle se dirige toute possibilité de lien, de relation et de connexion, mais dont l'écriture déjà là est en suspens d'ailleurs. C'est alors refuser d'assimiler le monde et donc l'existence de l'homme à une structuration décidée en intégralité par quelques-uns et ce peu importe leurs raisons avancées. L'enfant est alors comme un espace signifiant singulier du monde, une intime contemplation dont le récit et l'écriture sont de l'actualité du monde. Et les propos de A. Schopenhauer dans *Philosophie et science* méritent ici d'être rapportés : « C'est seulement la contemplation des choses mêmes qui peut réellement enrichir l'entendement et la connaissance ; elle seule est en effet la source vivante toujours prête et toujours à portée de la main. »²⁷⁰. Mais contemplation n'est pas observation et encore moins déduction, mais considération singulière et peut-être inspiration. En ce sens nous considérons la relation au savoir comme la lumière d'où s'éclaire le monde pour l'enfant, ce que signale également J.-P. Sartre dans *Vérité et existence* : « le monde apparaît à un être qui est au milieu du monde ; [...]. La perception est donc intériorisation du monde

nature, *op. cit.*, p. 95

269 Alain, « Les non-compétents peuvent contrôler les compétents », in *Propos sur la nature*, *op. cit.*, p. 129, 135

270 A. Schopenhauer, « Sur la philosophie et sa méthode », in *Philosophie et Science*, *op. cit.*, p. 145

et, en un sens, présence du monde à lui-même. »²⁷¹ ; nous considérons le savoir, comme toujours singulier et pourtant structurel donc comme préservant infiniment l'actualité du monde dans ses instants signifiants.

A partir de ce savoir intime, l'existence réellement parvient à l'enfant à partir de sa situation comme écriture entre raccord intersignifiant et accord signifiant singulier. En ce sens, nous rapportons le sérieux de cette nécessaire et légitime relation au savoir qui constitue une véritable égalité de tous en termes de ressource, d'appui et de perspective au monde, autres que celles de la misère de l'exclusion, du rejet, du préjudice, du mépris du fait de l'élitisme et de la domination. Il va sans dire que face au savoir et à son potentiel signifiant, véritable perspective existentielle, l'élitisme, sous la pression de son poids en indécence, éclate en plein vol. De très longue date, des auteurs brillants rapportent le sérieux de cette nécessaire relation au savoir puisque véritable approche de structure : ainsi, N. Malebranche associe dans *De la recherche de la vérité* la notion de vérité à une lumière éclairant tous les hommes : « La lumière de la vérité, qui éclaire tout le monde, l'éclairait [Alexandre] aussi ; et la voix de la nature, qui ne parlait ni grec, ni scythe, ni barbare, lui parlait comme au reste des hommes un langage très clair et très intelligible. »²⁷². En ce sens, la relation de l'homme au savoir ne consiste pas à dévoiler, à survoler ou à dominer, mais en une relation de considération du monde, de contemplation du monde, mais toujours singulière, donc partielle et inachevée c'est-à-dire en devenir. Avec F. Nietzsche nous soutenons que : « « Là où l'homme n'a plus rien à voir ni à toucher, il n'a plus à chercher non

271 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, op. cit., p. 27

272 N. Malebranche, « Préface », in *De la recherche de la vérité*, op. cit., p. 108

plus » ; voilà certes un autre impératif que celui de Platon, mais qui pourrait fort bien convenir, dans les temps futurs, à une rude et laborieuse race de mécaniciens et de constructeurs de ponts qui n'aura plus à accomplir que de grossiers travaux. »²⁷³, « Le sage en tant qu'astronome. – Aussi longtemps que tu sentiras les étoiles « au-dessus » de toi, tu ne posséderas pas le regard de la connaissance. »²⁷⁴.

J.-P. Sartre recommande pour sa part : « Le savoir m'engage comme complice du surgissement de l'Être dans le monde »²⁷⁵ ; cependant, de cette relation au savoir, l'homme comme être signifiant ne saurait en rendre compte, comme le conçoit l'auteur : « L'homme est l'être par qui des questions viennent au monde ; mais l'homme est l'être à qui des questions qui le concernent et qu'il ne peut pas résoudre viennent au monde. L'homme se définit donc par rapport à une ignorance originelle. Il a un rapport profond à cette ignorance. C'est en fonction d'elle qu'il définit ce qu'il est et ce qu'il cherche. »²⁷⁶. La possibilité du savoir serait alors ce minimum d'éclaircie pour l'homme sur son existence signifiante au monde comme l'indique J.-P. Sartre : « le monde apparaît à un être qui est au milieu du monde ; [...]. La perception est donc intériorisation du monde et, en un sens, présence du monde à lui-même. »²⁷⁷, « En effet, mon rapport premier est au monde tout entier et mon surgissement est déjà entreprise vis-à-vis du monde. Le monde est l'unité fondamentale

273 F. Nietzsche, « Des préjugés des philosophes », in *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 33

274 F. Nietzsche, « Maximes et interludes », in *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 80

275 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, op. cit., p. 70

276 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, op. cit., p. 14

277 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, op. cit., p. 27

qui apparaît dans l'Être comme corrélative de mon entreprise brute et fondamentale d'exister. »²⁷⁸ ; mais aussi comme le suggère N. Malebranche dans *De la recherche de la vérité* : « on ne peut rien découvrir avec évidence que dans sa lumière, [...] quoique nous soyons très unis avec nous-mêmes, nous sommes, et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyions en Dieu »²⁷⁹.

Mais le savoir comme lumière qui éclaire ne survole pas, ne résume pas, n'annule pas ou ne remplace pas, ainsi que F. Nietzsche l'illustre dans *Par-delà bien et mal* : « C'est la lumière des plus lointaines qui parvient aux hommes le plus tard, et avant qu'elle leur soit parvenue ils nient que là-haut il existe une étoile. »²⁸⁰. Soutenir cette relation au savoir est, pour nous, considérer l'être humain comme révolution signifiante, c'est-à-dire le sujet comme singulière révolution signifiante qui continuellement confirme cette infinie connexion entre Altérité et singularité, entre système et intime, entre raccord et accord, entre lumière et amour à partir de la proximité et de la distance ; c'est dire combien cette question est emblématique de l'humanité comme espace du monde et pour le monde. Déjà F. Nietzsche dans *Aurore* posait la possibilité de révolutionner, c'est-à-dire d'inaugurer et de confirmer à partir de la singularité : « Mais les grands succès restent surtout réservés à celui qui ne veut éduquer ni tout le monde, ni des cercles restreints, mais un seul individu,

278 J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, *op. cit.*, p. 45

279 N. Malebranche, « De la nature des idées », Livre III, Seconde partie, Chapitre II, in *De la recherche de la vérité*, Livres I-III, *op. cit.*, p. 438

280 F. Nietzsche, « Qu'est-ce qui est aristocratique ? », in *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, p. 202

et qui ne guette pas à droite et à gauche. »²⁸¹, ou encore A. Schopenhauer qui révèle dans *Le monde comme volonté et comme représentation* cette relation au savoir qui éclaire pour inaugurer une confirmation du monde comme fait : « Le monde comme représentation [...] n'existe, à proprement parler, que du jour où s'ouvre le premier œil ; il ne saurait, en effet, sortir du néant où il était plongé que par le moyen de la connaissance. Auparavant, sans cet œil, c'est-à-dire en dehors de toute pensée, aucun temps, aucune antériorité n'étaient possibles. »²⁸².

C'est alors refuser la réduction de l'existence humaine et de « la nature intime du monde »²⁸³ (A. Schopenhauer) à une élaboration, à une production, à une logique discursives, puisque dès lors que l'on prétend à l'accès à une structure, c'est seulement à cette même élaboration, production et logique discursives que l'on arrive tout au plus, comme le formule E. Kant dans *Prolégomènes à toute métaphysique future* : « nous ne devons tenir pour sujet ultime rien que nous puissions atteindre et que si profonde soit la pénétration de notre entendement, même si toute la nature lui était découverte, il n'est jamais capable de penser le substantiel lui-même »²⁸⁴. Par conséquent, nous avançons que le point d'arrivée de toute production ou élaboration – discursive – correspond, non

281 F. Nietzsche, « Vanité des maîtres de morale », Livre troisième, in *Aurore*, *op. cit.*, p. 147

282 A. Schopenhauer, « Le principe de la raison suffisante », Livre premier, in *Le monde comme volonté et comme représentation*, Traduit de l'allemand par A. Burdeau, P.U.F., 1966, pages 1434, p. 59

283 A. Schopenhauer, « Le principe de la raison suffisante », Livre premier, in *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 60

284 E. Kant, « De la question transcendante capitale : comment la métaphysique en général est-elle possible ? », Troisième partie, in *Prolégomènes à toute métaphysique future*, *op. cit.*, p. 135

pas à l'essence intime de l'objet étudié mais à son point de départ, c'est-à-dire que arrivée et départ correspondent en une élaboration, en une argumentation, en une production, desquelles l'agent ne peut s'extraire ; et cette logique A. Schopenhauer la rappelle dans *Le monde comme volonté et comme représentation* : « Des soleils et des planètes sans un œil pour les voir, sans une intelligence pour les connaître, ce sont des paroles qu'on peut prononcer, mais qui représentent quelque chose d'aussi intelligible qu'un « morceau de fer en bois » (sideroxylon). »²⁸⁵.

Mais cette distinction entre « l'objet » étudié et celui qui étudie a été clairement posée depuis bien trop longtemps, au vu de la confusion trop grande qui occupe la place dans tant de référentiels théoriques et de dispositifs pratiques, y compris dans la prise en charge dans les domaines du soin et éducatif. Donc avec évidence une telle confusion ne nous convient pas. Aristote déjà dans *Éthique à Nicomaque* formulait clairement : « Par ailleurs, toute technique met en jeu une création. Autrement dit, exercer une technique, c'est également voir à ce que soit générée l'une des choses qui peuvent ou n'être pas et dont l'origine se trouve dans le producteur, mais pas dans le produit. Les choses en effet qui sont ou deviennent par nécessité ne relèvent pas de la technique, ni non plus celles qui adviennent naturellement ; car elles contiennent en elles-mêmes leur principe. Cependant, dès lors que production et action diffèrent, nécessairement la technique vise la production, mais pas l'action. »²⁸⁶. Sur ce sujet, nous soutenons la pensée d'A. Schopenhauer qui réclame dans *Le monde comme volonté et comme*

285 A. Schopenhauer, « Le principe de la raison suffisante », Livre premier, in *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 57-58

286 Aristote, « Le savoir-faire technique », Sixième partie, in *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p. 301

représentation qu'« aucune science, au sens exact du mot (je veux dire un ensemble de connaissances systématisées à l'aide du principe de raison), n'est propre à fournir une solution définitive, ni une explication entière de la réalité ; la science, en effet, ne saurait pénétrer jusqu'à l'essence intime du monde ; jamais elle ne dépasse la simple représentation, et au fond, elle ne donne que le rapport entre deux représentations. »²⁸⁷.

Cela revient alors à s'opposer à la tyrannie de la connaissance, de la mesure et de la définition au moyen de simples procédés d'élaboration ou de production de significations par assemblages, qui, pour beaucoup, éclatent les compteurs de la dignité intellectuelle, d'où la mise en garde de F. Nietzsche dans *Aurore* : « La connaissance s'est transformée chez nous en une passion qui ne redoute aucun sacrifice et ne craint rien [...]. Peut-être même l'humanité périra-t-elle à cause de cette passion de connaissance ! »²⁸⁸. Nous refusons donc l'accès, au moyen de l'outil de l'élaboration, à la situation de l'homme comme signification singulière et intime du monde. Et c'est ce que rapporte également A. Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation* : « La vie et les rêves sont les feuillets d'un livre unique ; la lecture suivie de ces pages est ce qu'on nomme la vie réelle », « Si l'on se place, pour juger des choses, à un point de vue supérieur au rêve et à la vie, on ne trouvera dans leur nature intime aucun caractère qui les distingue nettement, et il faudra accorder aux poètes que la vie n'est qu'un long rêve. »²⁸⁹.

287 A. Schopenhauer, « Le principe de la raison suffisante », Livre premier, in *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 56

288 F. Nietzsche, « La nouvelle passion », Livre cinquième, in *Aurore*, *op. cit.*, p. 233

289 A. Schopenhauer, « Le principe de la raison suffisante », Livre premier, in

Mais de cet intime, réellement énigmatique, nulle élaboration ou production ne saurait accéder et encore moins le formuler en intégral, ce qu'Aristote fait déjà remarquer dans la *Poétique* : « Le principe même de l'énigme est en effet tout en parlant de la réalité, d'user de mots dont le rapprochement est impossible. On ne peut le faire en rassemblant d'autres noms, mais cela est possible en rassemblant des métaphores »²⁹⁰. Cela revient alors à considérer l'espace de l'homme et l'espace du monde comme espaces signifiants d'une situation où l'un participe structurellement et singulièrement de l'autre, donc intimement, ce que Platon interroge dans *Cratyle* : « Socrate. [...] il est clair que les choses ont en elles-mêmes une essence fixe, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, qu'elles ne sont point tirées dans tous les sens au gré de notre imagination, mais qu'elles existent par elles-mêmes selon l'essence qui leur est naturelle. »²⁹¹, « Socrate. [...] Or tout d'abord il est logique que, d'après le second de ces noms, l'essence des choses soit appelée Hestia, et si d'autre part nous désignons par Hestia ce qui participe à l'existence (ousia), en ce sens encore Hestia est justement nommée ; [...] la cause et le principe directeur du monde est ce qui le met en mouvement »²⁹².

Nous dirons alors que considérer l'espace signifiant du monde et ses espaces intimes, ses accords signifiants singuliers, ne consiste pas à les évaluer, à les accréditer, à les solutionner, en somme à les formuler et les valider puisque comme le rappelle F. Nietzsche

Le monde comme volonté et comme représentation, op. cit., p. 43

290 Aristote, *Poétique*, XXII, Traduction nouvelle par M. Magnien, LGF, 1990, pages 216, p. 120

291 Platon, « Cratyle », in *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle, op. cit.*, p. 396

292 Platon, « Cratyle », in *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle, op. cit.*, p. 418

dans *Humain, trop humain* : « Aucune expérience, par exemple, touchant un homme fût-il même le plus proche de nous, ne peut être complète en sorte que nous eussions un droit logique d'en faire une appréciation d'ensemble »²⁹³. Considérer l'espace intime, revient à respecter cet espace comme inhérent à la structure comme réalité du monde qui ne saurait se subordonner au discours des autres ; c'est que signale avec une clarté poétique G. Bruno dans *Le Banquet des Cendres* : « Nous ne participons de rien qui ne doive participer de nous, comme rien ne participe de nous dont nous ne devons, parfois participer »²⁹⁴, ainsi que A. Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation* : « on prétend attribuer aux objets un principe de connaissance, alors qu'ils ne peuvent avoir qu'un principe d'existence. Ce qui est réglé par le principe de raison, ce sont les représentations abstraites, les concepts unis dans des jugements »²⁹⁵. Cela revient à considérer que par cette relation au savoir comme singulier rapport à la structure, l'homme comme être signifiant, comme réalité signifiante, comme être de situation participe singulièrement et intimement de la situation du monde d'ailleurs engagé.

Le signifiant, parce que dénominateur commun de la complexité et de la nuance, de l'absolu et du relatif, du monde comme réalité signifiante et de l'enfant comme potentiel signifiant singulier, constitue alors le juste milieu entre continuité et unité, entre discours et récit, entre ordre et intime, entre diversité et

293 F. Nietzsche, « Injustice nécessaire », Chapitre premier, in *Humain, trop humain*, Traduit de l'allemand par A.-M. Desrousseaux et H. Albert et revue par A. Kremer-Marietti, LGF, 1995, pages 768, p. 60

294 G. Bruno, *Le Banquet des Cendres* (1584), Cinquième dialogue, *op. cit.*, p. 118

295 A. Schopenhauer, « Le principe de la raison suffisante », Livre premier, in *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 40

particularité, entre Altérité et singularité, entre espace intersignifiant du monde et accord signifiant singulier, entre lumière et amour, entre savoir et structure.

SOMMAIRE

Introduction... ..7

Chapitre I.

Des enfants-exceptions aux « lois de la nécessité »

1. Des enfants et des adolescents sujets à une grande précarité familiale et sociale... .. 21
2. Des enfants « Syndromes d'exceptionnalité » : entre précarité et préjudice 25
 - a) Refus de l'ordre et refus de la demande comme position(s) subjective(s)..... 25
 - b) Des enfants entre *conservation comme individu* et *existence narcissique*..... 34
3. Des enfants sujets à la violence et au danger..... 39

Chapitre II.

L'espace intersignifiant

1. En quête de significations... d'une situation... .. 57
2. Entre récit et discours..... 69
3. Être au monde : d'une histoire de significations à la signification d'une histoire 81

Chapitre III.

L'enfant comme structure signifiante : espace, relation et structure

1. Un enfant et le signifiant *un*..... 93
2. Être situé et être compté : entre perspective et potentiel signifiants ou de la signification d'une correspondance intime..... 100
3. De l'enfant comme d'un espace signifiant singulier... .. 107
4. Le savoir inconscient de l'enfant... .. 122

Chapitre IV.

La relation au savoir comme un singulier rapport à la structure

1. Du savoir à la connaissance des principes du monde ?. 136
2. La relation au savoir comme un singulier rapport à la structure..... 160

STRUCTURES ÉDITORIALES DU GROUPE L'HARMATTAN

L'HARMATTAN ITALIE
Via degli Artisti, 15
10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'HARMATTAN HONGRIE
Kossuth l. u. 14-16.
1053 Budapest
harmattan@harmattan.hu

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
10 VDN en face Mermoz
BP 45034 Dakar-Fann
senharmattan@gmail.com

L'HARMATTAN CONGO
219, avenue Nelson Mandela
BP 2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN CAMEROUN
TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
inkoukam@gmail.com

L'HARMATTAN MALI
ACI 2000 - Immeuble Mgr Jean Marie Cisse
Bureau 10
BP 145 Bamako-Mali
mali@harmattan.fr

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Achille Somé – tengnule@hotmail.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy, rue KA 028 OKB Agency
BP 3470 Conakry
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN TOGO
Djidjole – Lomé
Maison Amela
face EPP BATOME
ddamela@aol.com

L'HARMATTAN RDC
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala – Kinshasa
matangilamusadila@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
Résidence Karl – Cité des Arts
Abidjan-Cocody
03 BP 1588 Abidjan
espace_harmattan.ci@hotmail.fr

NOS LIBRAIRIES EN FRANCE

LIBRAIRIE INTERNATIONALE
16, rue des Écoles
75005 Paris
librairie.internationale@harmattan.fr
01 40 46 79 11
www.librairieharmattan.com

LIBRAIRIE DES SAVOIRS
21, rue des Écoles
75005 Paris
librairie.sh@harmattan.fr
01 46 34 13 71
www.librairieharmattansh.com

LIBRAIRIE LE LUCERNAIRE
53, rue Notre-Dame-des-Champs
75006 Paris
librairie@lucernaire.fr
01 42 22 67 13

CLINIQUE DE L'ENFANT COMME STRUCTURE SIGNIFIANTE

Espace intersignifiant, savoir inconscient, accord signifiant singulier

Cette étude clinique psychanalytique et psychopathologique examine la condition des enfants des quartiers de la banlieue sud de Tel Aviv, dans la grande précarité, la violence et le danger. Ces enfants oscillent entre manque de presque tout et insignifiance, entre incertain et chaos, entre périodes de conflit et guerre ; leur existence au monde est problématique, puisque sur ce terrain être et avoir au monde sont hautement critiques. Dès lors, la réalité de l'enfant et celle du monde comme espaces signifiants, comme structures signifiantes sont interrogés puisque seuls recours, mais véritables ressources et perspectives pour continuer à perdurer et à grandir.

Par-delà son ancrage, cet ouvrage permet aussi de renseigner et d'appuyer sérieusement des études et des dispositifs cliniques pour d'autres terrains aux problématiques similaires tels ceux de la Métropole de Johannesburg en Afrique du Sud, des favelas de Rio de Janeiro au Brésil, ou des quartiers du Bronx à New York aux États-Unis.

Andras Spriet est docteur en psychopathologie et psychanalyse de la prestigieuse École doctorale Recherches en Psychopathologie et Psychanalyse (ED 450) de l'Université Paris-Diderot. Il a été chercheur clinicien associé au Collège Doctoral Paris-Jérusalem (une collaboration de recherche internationale entre le CNRS, le Centre Français de Recherche à Jérusalem, des universités françaises, israéliennes et palestiniennes).

Études psychanalytiques

En couverture : Jineeko / Depositphotos
(New York, USA)

ISBN : 978-2-14-028549-3

19 €

