Michel de Certeau

L'invention du quotidien

I
Arts de faire

Nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard

Gallimard

Dans la même collection

L'INVENTION DU QUOTIDIEN, II :
Habiter, cuisiner, *n° 238.*

© *Éditions Gallimard, 1990, pour la présente édition.*

Michel de Certeau est né à Chambéry en mai 1925. D'une intelligence étincelante et sans conformisme, il fut habité de mille curiosités. Après une solide formation en philosophie, lettres classiques, histoire et théologie, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1950, il y est ordonné en 1956, il ne la quittera jamais. Historien des textes mystiques de la Renaissance à l'âge classique, il s'intéresse tout autant aux méthodes de l'anthropologie, de la linguistique ou de la psychanalyse.

Éveilleur d'esprits, ce voyageur de la pensée forme à la recherche de nombreux étudiants à Paris, en Europe et dans les deux Amériques. En juillet 1984, il rentre d'un séjour de six ans à l'Université de Californie pour occuper une chaire d'« anthropologie historique des croyances » à l'École des hautes études en sciences sociales. Il meurt à Paris d'un cancer le 9 janvier 1986.

Il laisse une œuvre originale et forte, cohérente dans la diversité de ses objets, car une même exigence de pensée l'habite d'un bout à l'autre, qu'elle porte sur l'épistémologie de l'histoire, sur la « fable mystique » et l'acte de croire, ou sur les pratiques culturelles contemporaines. De ces dernières, il a renversé le postulat usuel d'interprétation. A la passivité supposée des consommateurs, il a substitué la conviction (argumentée) qu'il y a une créativité des gens ordinaires. Une créativité cachée dans un enchevêtrement de ruses silencieuses et subtiles, efficaces, par lesquelles chacun s'invente une « manière propre » de cheminer à travers la forêt des produits imposés.

HISTOIRE D'UNE RECHERCHE*

« Seule la fin d'un temps permet d'énoncer ce qui l'a fait vivre, comme s'il lui fallait mourir pour devenir un livre » (p. 286)

En février 1980, paraît en collection de poche la première édition de *L'Invention du quotidien*[1]. Qu'un ouvrage inédit, présentant les résultats d'une recherche au long cours (de fin 1974 à 1978) dont seuls des aperçus fragmentaires avaient déjà circulé[2], soit publié directement en format de poche n'était pas usuel. En général, les comptes rendus de recherche attendent la consécration d'une parution en format normal, ou plus souvent disparaissent au purgatoire, dans la flottille de la « littérature grise » embourbée dans le secret des ministères ou des centres de recherche. Au traitement particulier reçu par cet ouvrage, dès sa rédaction achevée (septembre 1979), on peut donner comme explication la nature de la collection retenue, la personnalité du principal auteur, la logique interne du projet intellectuel.

* Les références concernant cet ouvrage-ci sont intégrées dans le corps du texte. Les notes appelées par des nombres sont en fin de volume.

En ces années-là, la collection 10-18 n'est pas n'importe quelle série de poche. Elle a sa spécificité, son renom, son programme, ses ambitions. Son directeur, Christian Bourgois, homme d'édition s'il en est, publie à grande échelle et moindre coût, dans une présentation modeste, la production récente de sciences sociales et humaines, qu'il fait voisiner avec des ouvrages de littérature, dont bon nombre de traductions, car il croit à l'importance de la forme des textes autant qu'à une politique de qualité et de diversité des auteurs, des genres et des styles. Dans un joyeux brouhaha d'idées neuves, de concepts entrechoqués, d'anathèmes sur l'école adverse et de jargons sectoriels, la collection 10-18 fait circuler les alizés de mots et d'idées et publie, toutes obédiences confondues, de l'anthropologie, de l'économie politique, de la linguistique, de la philosophie, de la sociologie, etc. On y discute avec la *furia francese* de marxisme, de structuralisme ou d'ethnocentrisme occidental. Le flair éclectique du directeur, ses curiosités, un contexte économique favorable font gagner un temps ce pari intellectualiste. La France d'après 1968, prospère et vaguement inquiète, croit à l'efficacité des sciences sociales pour digérer la modernisation de son économie, l'urbanisation et le flux montant des diplômés produits par l'université. Des milliers d'étudiants et leurs professeurs dissertent avec passion de Marx, Freud ou Lévi-Strauss. On se range du côté d'Althusser, de Chomsky, de Foucault, de Lacan et quelques autres, ou contre eux, on les achète, on lit leurs épigones ou leurs adversaires. Car on entre encore en théorie comme autrefois en religion ou en révolution. Ni la lassitude des « postmodernes », ni la ruine des grandes maisons idéologiques n'ont encore atteint la foule des auteurs et des lecteurs. Seuls quelques voyants suivent du doigt la faille à peine visible où bientôt sombrera la quiétude des « années glorieuses »

et cherchent à interpréter différemment la société, en se dérobant aux antagonismes trop simples qui font encore recette.

Michel de Certeau est l'un de ces esprits anticonformistes et perspicaces. Sur la scène intellectuelle, il est un personnage à part, non conforme aux canons d'une discipline bien arrêtée, et dont le rayonnement intellectuel suit des chemins étrangers à la logique des institutions, que celles-ci relèvent de l'Université, de l'Eglise ou de l'Etat. Historien connu, respecté pour sa production savante sur la mystique et les courants religieux aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, il est aussi redouté pour sa critique exigeante et lucide de l'épistémologie qui gouverne en silence le métier d'historien. On lui reproche de relativiser la notion de vérité, de soupçonner l'objectivité des institutions de savoir, de souligner le poids des dépendances et des connivences hiérarchiques et, finalement, de douter des modèles reçus qui font le renom de l'école française d'histoire. Bientôt on lui fera grief de mettre en avant le rôle de l'écriture aux dépens de la saisie du « réel » dont l'historien veut donner une description « vraie ». Ne s'intéresse-t-il pas trop à la lecture sémiotique ou psychanalytique des situations et des textes, toutes choses étrangères à la bonne méthode historique et qui vont au détriment de l'idéal (sacré) de fixation sur l'archive, d'accumulation d'une (impossible) documentation exhaustive. Reproches répétés, reproches injustes et agacés d'être tels, car sur aucun des points litigieux on ne parvient à le prendre en défaut dans sa pratique du métier. Ainsi Emmanuel Le Roy Ladurie laisse percer son embarras et l'irritation de la corporation devant la relecture brillante (trop ?) de l'affaire de Loudun sous Richelieu : « pour Michel de Certeau, théologien et historien, le diable est partout, sauf à l'endroit précis où les chasseurs de sorcières ont cru l'avoir détecté ».

Certeau « sait jouer de toutes les paroles et prendre successivement tous les langages. Il est tour à tour historien de la médecine et de la société, théologien, psychanalyste, quantificateur, disciple de Freud ou de Foucault » ; « il ne baisse jamais sa garde. Il demeure indéchiffrable. En présentant cette astucieuse *Possession de Loudun*, Michel de Certeau a donc écrit le livre le plus diabolique de l'année »[3].

Par l'éventail de ses intérêts de connaissance, l'entrecroisement des méthodes qu'il pratique sans s'inféoder à l'une d'elles et la diversité des compétences qu'il a acquises, Certeau intrigue et déroute. Sur l'échiquier d'une profession aux goûts volontiers sédentaires, il ne cesse de se déplacer et ne se laisse identifier à aucun lieu déterminé. Jésuite, il refuse la rente de situation que cette appartenance pourrait lui assurer, mais il ne rompt pas son lien à la Compagnie. Historien passé maître dans l'érudition la plus classique comme le prouve son édition monumentale de la *Correspondance* de Surin, un jésuite mystique du XVII^e^ siècle que sa « folie » a rendu suspect, il ne se contente pas de ce statut d'excellence dans un canton délimité du passé. Il se préoccupe de psychanalyse, appartient à l'Ecole freudienne de Jacques Lacan, dès sa fondation en 1964 et jusqu'à sa dissolution en 1980, entretient une amitié intellectuelle avec plusieurs grands barons de Lacanie[4]. Mais il s'occupe tout autant de linguistique, fréquente assidûment les séminaires de sémiotique autour de A. J. Greimas à Paris et les rencontres annuelles d'Urbino en Italie, discrètement orchestrées par Pino Paioni.

Si en 1974 commande lui est faite par un organisme public d'une recherche sur les problèmes de culture et de société (je reviendrai sur les circonstances de cette commande), cela tient à une autre facette de son activité. En effet, en 1968 la notoriété lui est venue au-delà du milieu des historiens où ses travaux l'accrédi-

taient, hors des réseaux chrétiens où son statut de jésuite l'insérait, mais auxquels il refusait de limiter sa circulation intellectuelle et sociale. Dorénavant il est l'invité de nombreux cercles intellectuels de gauche, des décideurs politiques le consultent ou le font consulter, des groupes de réflexion dans la haute administration s'adressent à lui. Ainsi il est associé, de manière informelle, au *brain-trust* qui, autour d'Edgar Faure, essaie de réformer l'université pendant l'été 1968 et crée de nouvelles fondations pour organiser la rentrée. Bientôt on lui propose d'enseigner l'histoire et l'anthropologie en ces lieux : il sera à Paris VIII-Vincennes de 1968 à 1971, puis à Paris VII-Jussieu de 1971 à 1978.

Ce nouveau rôle social est né de sa capacité surprenante à analyser, sur le vif, entre mai et septembre 1968, le tourbillon des « événements » comme on dit alors. Dans une série d'articles éblouissants et qui le sont restés, parus dans les *Etudes*, la revue mensuelle des jésuites, il a donné de ce temps d'incertitude une lecture intelligente et généreuse, hospitalière au changement, libre de cette peur qui paralysait tant de ses contemporains[5]. Il a cherché non à proposer des solutions, ni à poser un diagnostic définitif qui enferme l'avenir, mais d'abord à se rendre intelligible ce qui advenait. Son objet n'est pas l'écume des jours, le désarroi du discours politique, les lamentations des uns, les reproches des autres, mais le sens caché de ce qui, plus profond, encore mystérieux, s'avoue d'essentiel dans une grande confusion de paroles. Cette ébullition, ce désordre de mots et de barricades, cette révolte et ces grèves, que disent-ils d'une société, de ses latences, de ses espérances ? Dans la faille du dire et du faire qu'il croit déceler[6], Certeau ne voit pas une menace, mais une possibilité d'avenir. Il y déchiffre les commencements d'une grande aventure sociale et reconnaît, en face de la génération des pères (la sienne)

qui n'a pas su ou pas pu assumer sa paternité, les impatiences légitimes d'une génération de fils que ni la médiocrité des petits bonheurs ni la gestion de l'ordre social ne sauraient combler.

Mai 1968 laisse Michel de Certeau intrigué, « atteint », « altéré » selon ses propres termes. La marque en sera, sur lui, définitive. Selon une autre de ses formules, forgée pour décrire la situation contemporaine du christianisme, ce fut alors pour lui « une rupture instauratrice »[7], non qu'il veuille abandonner, oublier ou renier son existence antérieure, mais parce que désormais son savoir et son intelligence, son énergie sociale seront mobilisés autrement, au service d'un effort d'élucidation devenu prioritaire. Dorénavant il lui faut, dit-il, « revenir à cette " chose " qui est survenue et comprendre ce que l'imprévisible nous a appris de nous-mêmes, c'est-à-dire ce que, depuis, nous sommes devenus »[8]. A cette tâche, impossible de se dérober : « l'élucider m'était une nécessité. Non pas d'abord pour d'autres. Plutôt par un besoin de véracité »[9]. Cette quête radicale, il ne sait comment lui donner réalité, hésite, tâtonne, cherche un terrain d'action, des instruments d'analyse, un mode d'intervention adéquat. Il réfléchit aux problèmes de l'école, des universités, des minorités linguistiques, à ce qui constitue la culture dans une société. Sa pensée essaie de trouver sa voie et son objet, déjà elle a identifié sa question véritable : « la question indiscrète : " comment *se* créer ? " », substituée à ce qui avait été « l'impérieuse urgence : " créer quoi et comment ? " »[10]. Dans cette question, je reconnais la première forme du retournement de perspective qui fonde *L'Invention du quotidien*, en déplaçant l'attention de la consommation supposée passive des produits reçus à la création anonyme, née de la pratique de l'écart dans l'usage de ces produits (p. 55).

En raison de ses prises de position originales dans

plusieurs études parues depuis 1968, on propose à Certeau d'être le rapporteur du colloque international d'Arc-et-Senans (avril 1972) où doit se préparer la rencontre d'Helsinki entre ministres de la Communauté (septembre de la même année) pour définir une politique européenne de la culture. Ce travail sera une étape décisive dans la cristallisation de sa réflexion sur les pratiques culturelles. En 1974, il réunit sous un titre révélateur, *La Culture au pluriel*[11], les rapports rédigés pour Arc-et-Senans et des travaux d'objet similaire. A lui tout seul, le titre choisi manifeste le refus de l'uniformité qu'un pouvoir gestionnaire voudrait faire régner au nom d'un savoir supérieur et de l'intérêt commun. A travers les textes réunis, on peut suivre en filigrane le programme de recherche dont *L'Invention du quotidien* sera le déploiement. Déjà sa « tâche théorique » comme il dira est clairement désignée : il faut s'intéresser non aux produits culturels offerts sur le marché des biens, mais aux opérations qui en font usage ; il faut s'occuper des « manières différentes de *marquer* socialement l'écart opéré dans un donné par une pratique »[12]. Ce qui importe n'est plus, ne peut plus être la « culture savante », trésor abandonné à la vanité de ses propriétaires. Ce n'est pas davantage la « culture populaire », appellation octroyée de l'extérieur par des clercs qui inventorient et embaument ce qu'un pouvoir a déjà éliminé, car pour eux et pour le pouvoir « la beauté du mort » est d'autant plus émouvante et célébrée qu'on l'enferme mieux au tombeau[13]. Dès lors, il faut se tourner vers la « prolifération disséminée » de créations anonymes et « périssables » qui font vivre et ne se capitalisent pas[14]. Un domaine de recherche est circonscrit, si les moyens théoriques d'y travailler sont encore mal définis. Ce domaine concernera « les opérations culturelles [qui] sont des mouvements » et dont les « trajectoires non pas indéterminées mais insoupçonnables »

constituent ce dont il faut étudier la formalité et les modalités pour leur donner statut d'intelligibles[15]. *La Culture au pluriel* ne peut en dire plus, il reviendra aux travaux ultérieurs de tirer au clair les chemins sinueux que suivent les ruses tacticiennes des pratiques ordinaires.

L'occasion en sera fournie par l'amitié et l'admiration d'Augustin Girard. Responsable du Service des études et recherches au Secrétariat d'Etat à la Culture (tel était le découpage gouvernemental en vigueur), Girard a lu et entendu Certeau. Il commence par s'assurer pour un an sa collaboration grâce à une direction d'études ad hoc dans son Service. Cette expérience accroît sa conviction, Certeau est l'homme de la situation, il est capable de définir cette problématique de recherche et d'action sur la culture dont les décideurs politiques et leurs administrations ont besoin pour orienter leurs choix, arrêter des priorités budgétaires. Avec habileté et un sens certain de l'occasion, Girard avance au bon moment une proposition auprès de la DGRST[16], où il siège au Comité de direction (présidé par Paul Delouvrier) chargé de l'action concertée « Développement culturel ». On est en juin 1974, la préparation du VII[e] Plan est à l'horizon, le Comité est dans l'embarras, il n'a pas d'idées très claires à proposer au Délégué général (Hubert Curien, ancien directeur général du CNRS, et futur Ministre de la Recherche sous le gouvernement de la gauche). Or il reste des crédits de recherche disponibles, il faut les engager très vite avant que, selon l'usage, les services du budget gèlent les excédents non dépensés. Girard suggère un projet de réflexion d'envergure, il l'esquisse, propose qu'on s'adresse à Michel de Certeau, il argumente, persuade, l'emporte. Très vite il est passé commande à Certeau d'une « synthèse tirée à la fois de la prospective, de cas

concrets et du milieu de la recherche » (tels sont les termes du Comité).

La commande prend la forme officielle d'un contrat de recherche intitulé « Conjoncture, synthèse et prospective », prévu initialement pour deux ans, puis prolongé d'un an. Le contrat dure matériellement de fin 1974 à fin 1977, la rédaction finale des travaux sera rendue en 1979 car, dans l'intervalle, Certeau enseignera comme Professeur invité à l'Université de Genève en 1977-1978, puis comme Professeur titulaire à l'Université de Californie San Diego à partir de septembre 1978. Certeau est laissé libre de définir le contenu et les méthodes du contrat, il en assure seul la direction scientifique et s'entoure des collaborateurs de son choix. Lui sont imposés le volet sur la prospective (les technocrates croient alors à ce genre de discours) et un chercheur chargé d'y travailler, mais ce dernier abandonnera bientôt le travail en cours, si bien que Certeau devra se résoudre, pour honorer la lettre du contrat signé, à constituer un petit groupe de prospective culturelle, considérée « sous sa formalité scientifique et comme littérature utopique » (selon un document de travail adressé à la DGRST)[17]. La lecture critique des « scénarios pour le futur » et des projets grandioses d'une « systémique » supposée mettre de l'ordre dans la description du présent et donner la possibilité de prévoir l'avenir se révélera décevante, pauvre en concepts, riche en redondances et rhétoriques chiffrées, si bien que l'étude annoncée ne sera pas rédigée. Dans l'intervalle, bienheureusement le vent aura tourné et la DGRST cessé de croire à l'importance de ces aimables fariboles.

Le contrat signé prévoit que Certeau pourra bénéficier de la documentation et de l'expérience accumulées par le Service de Girard. Le Service venait de publier une vaste enquête sur les pratiques culturelles[18], fournissant un instantané précis et chiffré des modes

de consommation culturelle et d'occupation des loisirs, répartis selon l'âge, le sexe, la catégorie sociale, la zone de résidence, etc. Certeau entend, lui, distancier son projet de ce type d'enquête statistique, dont il perçoit les limites dues à la nature même des procédures mises en œuvre. Ce n'est pas qu'il méprise les chiffres, mais une telle démarche laisse échapper tout ce qui l'intéresse : les opérations et les usages individuels, leurs enchaînements et les trajectoires changeantes des pratiquants. L'introduction des *Arts de faire* résumera clairement sa critique. La statistique « saisit le matériau de ces pratiques et non leur *forme;* elle repère les éléments utilisés et non le " phrasé " dû au bricolage, à l'inventivité " artisanale ", à la discursivité qui combinent ces éléments tous " reçus " et couleur muraille » ; aussi « l'enquête statistique ne " trouve " que de l'homogène. Elle reproduit le système auquel elle appartient » (p. XLV).

Sa critique a pour source sa réflexion sur l'épistémologie de l'histoire. Il fut, à sa génération, l'un des rares historiens à la fois passionné par les méthodes nouvelles, prêt à s'y risquer et lucide sur leurs déterminations et leurs limites. Aussi ne succombe-t-il pas aux chants des sirènes du quantitatif ou aux séductions modernistes de l'informatisation ; ce fut peut-être son amour du texte (et sa conscience de la diversité des méthodes de lecture) qui le protégea des illusions contemporaines. Pareillement il sut ne pas céder au parti pris inverse qui dénigrait systématiquement le recours au chiffre, à l'ordinateur, à la formalisation. En dernière instance, sa lucidité venait, je crois, de sa formation philosophique et de son intérêt pour l'épistémologie. D'où son insistance sur le fait que des données chiffrées n'ont pas d'autres validité et pertinence que celles des conditions de leur recueil. Traitées manuellement ou soumises à un traitement sophistiqué par la machine, les données restent ce qu'elles sont

au moment de leur production comme telles; leur qualité et leur signification informative sont proportionnées à celles des procédures de découpage et de construction des catégories qui ont organisé cette production, et les unes valent ce que valent les autres[19]. Historien, Certeau était armé pour résister aux illusions de la scientificité par le nombre, les tableaux et les pourcentages. Analyste de la culture, il n'avait aucune raison d'accepter ici ce qu'il avait refusé là.

Ayant défini son cadre de recherche par rapport au contrat conclu avec la DGRST, Certeau s'occupe d'en préciser l'objectif et les grandes orientations. Un document de travail, envoyé au commanditaire en février 1975, met l'accent sur « la culture commune et quotidienne en tant qu'elle est appropriation (ou réappropriation) », sur la consommation ou réception considérée comme « une manière de pratiquer », enfin sur la nécessité d' « élaborer des modèles d'analyse qui correspondent à ces trajectoires (ou séries d'opérations articulées les unes sur les autres dans le temps) ». Sont donc définis un champ d'objets, une ligne d'interrogation, une tâche théorique. Il s'agit, dit le texte, « d'esquisser une *théorie des pratiques quotidiennes* pour sortir de leur rumeur les " manières de faire " qui, majoritaires dans la vie sociale, ne figurent souvent qu'à titre de " résistances " ou d'inerties par rapport au développement de la production socioculturelle ». L'essentiel de ce qui sera fait dans *L'Invention du quotidien* est clairement énoncé et l'introduction générale des *Arts de faire* ne dira rien d'autre, sinon que les « ruses de consommateurs composent, à la limite, le réseau d'une antidiscipline qui est le sujet de ce livre » (p. XL).

Seul, un terme nouveau, « antidiscipline », intervient en plus en 1980, en écho, bien sûr, au travail de

Michel Foucault dont le maître livre (aux yeux de Certeau) *Surveiller et punir* a paru en 1975 et connu aussitôt un grand retentissement [20]. Cependant, il n'est pas tout à fait exact de dire qu' « il y a une filiation évidente et d'ailleurs revendiquée » entre les deux ouvrages [21], filiation dans laquelle Certeau aurait construit les *Arts de faire,* en réponse et en opposition à l'analyse de Foucault, car les grands thèmes de Certeau sont nettement articulés dans ses textes antérieurs à la lecture de *Surveiller et punir.* Ainsi il emploie déjà le vocabulaire des « stratégies » et des « tactiques » dans un article paru en avril 1974 et ce vocabulaire structure les documents intérieurs de travail, rédigés pour la DGRST dans la phase de définition du contrat en juin 1974 ou adressés à la même date à ceux que Certeau comptait réunir dans le « premier cercle » d'interlocuteurs (j'y reviendrai plus loin) [22]. Mais il est vrai que la référence à Foucault est en bonne place dans l'ouvrage de 1980. Quantitativement Bourdieu y est tout autant présent sinon un peu davantage [23]. Les deux auteurs reçoivent en fait un traitement comparable, ils se partagent un même rôle de pourvoyeurs de propositions théoriques fortes, lues de près, avec admiration et respect, discutées avec soin et finalement écartées.

Si Foucault et Bourdieu servent ensemble de figures théoriques d'opposition, c'est pour des raisons voisines dont la discussion de leurs thèses ne suffit pas à rendre compte. Ici entre en jeu une différence qui précède la théorie, une distance qu'on pourrait qualifier d'*anti-affinité élective* et qui n'empêche pas l'intérêt ou la fascination pour les thèses adverses. Par ces mots je désigne quelque chose qui caractériserait l'inspiration d'ensemble d'une pensée, son « style », sa tonalité propre, en somme ses présupposés qui ne relèvent pas de la conscience critique de l'auteur et ne sont jamais explicités, mais où s'enracine ce qui spécifie

une manière d'être au monde et de se rendre le monde intelligible. Cela concerne l'organisation des forces intérieures qui gouvernent l'économie d'une pensée, déterminent ses préférences et ses méfiances[24]. Chez Michel de Certeau sont toujours perceptibles un élan optimiste, une générosité de l'intelligence et une confiance donnée à autrui en sorte qu'aucune situation ne lui apparaît a priori comme figée ou désespérante. On dirait que, sous la réalité massive des pouvoirs et des institutions et sans se faire illusion sur leur fonctionnement, Certeau discerne toujours un mouvement brownien de microrésistances, lesquelles fondent à leur tour des microlibertés, mobilisent des ressources insoupçonnées, cachées chez les gens ordinaires, et par là déplacent les frontières véritables de l'emprise des pouvoirs sur la foule anonyme. Certeau parle souvent de cette inversion et subversion par les plus faibles, par exemple à propos des Indiens d'Amérique du Sud, soumis à la christianisation forcée par le colonisateur espagnol. Semblant de l'extérieur se soumettre totalement et se conformer aux attentes du conquérant, en fait ils « métaphorisaient l'ordre dominant » en faisant fonctionner ses lois et ses représentations « sur un autre registre », dans le cadre de leur propre tradition (p. 54).

Cette différence d'avant la théorie relève d'une conviction éthique et politique, elle se nourrit d'une sensibilité esthétique qui s'exprime chez Certeau à travers la capacité maintenue à s'émerveiller. « Le quotidien est parsemé de merveilles, écume aussi éblouissante (...) que celle des écrivains ou des artistes. Sans nom propre, toutes sortes de langages donnent lieu à ces fêtes éphémères qui surgissent, disparaissent et reprennent »[25]. Si Michel de Certeau voit partout ces merveilles, c'est parce qu'il est préparé à les voir, comme Surin au XVII^e siècle était prêt à rencontrer « le jeune homme illettré du coche » qui lui parlerait de

Dieu avec plus de force et de sagesse que toutes les autorités de l'Ecriture ou de l'Eglise[26]. Sa non-crédulité vis-à-vis de l'ordre dogmatique que veulent toujours organiser les autorités et les institutions, son attention à la liberté intérieure des non-conformistes, même réduits au silence, qui tournent ou détournent la vérité imposée, son respect de toute résistance, même minime, et de la forme de mobilité que cette résistance ouvre, tout cela donne à Certeau la possibilité de croire fermement à la *liberté buissonnière des pratiques*. Dès lors il est naturel qu'il perçoive des microdifférences là où tant d'autres voient l'obéissance et l'uniformisation ; il est naturel que son attention se concentre sur les minuscules espaces de jeu que des tactiques silencieuses et subtiles « insinuent », comme il se plaît à dire, jouant sur les deux sens de ce verbe, dans l'ordre imposé. Et peu importe que cet ordre concerne aujourd'hui des produits à consommer offerts par une distribution de masse qui veut conformer la foule à des modèles imposés de consommation, tandis qu'il s'agissait hier de l'ordre des vérités dogmatiques à croire et de leurs rites de célébration à suivre. Les mécanismes de résistance sont les mêmes d'une époque à l'autre, d'un ordre à l'autre, car la même répartition inégale des forces subsiste et les mêmes procédures de détournement servent au faible d'ultimes recours, comme autant de parades et de ruses venues d' « immémoriales intelligences », enracinées dans le passé de l'espèce, dans les « lointains du vivant », dans l'histoire des plantes ou des animaux (p. XLVII, 65), — thème aristotélicien inattendu chez lui qui préférait au logicien naturaliste de la Grèce antique l'écriture poétique de la philosophie platonicienne.

Sa position, Certeau la résume d'une boutade à prendre au sérieux : « Il est toujours bon de se rappeler qu'il ne faut pas prendre les gens pour des idiots » (p. 255). Dans cette confiance envers l'intelligence et

l'inventivité du plus faible, dans l'attention extrême à sa mobilité tactique, dans le respect accordé au faible, sans propre et sans lieu, mobile d'être ainsi démuni en face des stratégies du fort, propriétaire du théâtre d'opérations, se dessine une conception politique de l'agir et des relations inégalitaires entre un pouvoir et ses sujets. Ici il me semble reconnaître la trace d'une conception ignatienne de l'agir. Je désigne ainsi non le contenu d'un dessein politique défini par sa relation à un temps, un lieu, une situation, mais les ressorts mêmes de l'agir tels qu'Ignace de Loyola les fait jouer dans ses énoncés principiels (par exemple les directives des *Exercices spirituels* ou les règles des *Constitutions*). Cette conception de l'agir est chez Michel de Certeau inséparable de la référence à un « art », un « style », deux notions également familières à la culture jésuite de la Renaissance. Les deux servent à Certeau dans *Arts de faire* pour comprendre les pratiques culturelles, comme elles lui servent ailleurs pour interpréter les textes mystiques. Dans la culture ordinaire, dit-il, « l'ordre est *joué* par un art », c'est-à-dire déjoué et trompé ; dans les déterminations de l'institution « s'insinuent ainsi un style d'échanges sociaux, un style d'inventions techniques et un style de résistance morale ». Soit « une économie du *don* », « une esthétique de *coups* » et « une éthique de la *ténacité* » (p. 46), trois qualificatifs qui parachèvent l'exhaussement de la culture ordinaire et donnent de plein droit aux pratiques le statut d'objet théorique. Reste alors à trouver le moyen de « distinguer des manières de faire », de penser des « styles d'action » (p. 51), c'est-à-dire de faire la théorie des pratiques.

Pour réaliser cette tâche difficile, une multiplicité de savoirs et de méthodes est convoquée, mise en application selon des procédures variées, choisies selon la différence des pratiques considérées. Mais Certeau prend soin de dissiper toute équivoque sur ses inten-

tions, il ne veut procurer ni « une histoire des théories sur les pratiques » (p. 98), ni « la constitution d'une sémiotique » (p. 64) qui chercherait à satisfaire le rêve du XVIII[e] siècle d'avoir enfin une description complète et systématique des arts (p. 104-106). Lui se borne à proposer « quelques manières de penser les pratiques quotidiennes des consommateurs, en supposant au départ qu'elles sont de type tactique » (p. 64-65). Dans cette intention, l'analyse s'ordonne à trois niveaux : les modalités de l'action, les formalités des pratiques, les types d'opération spécifiés par les manières de faire (p. 51). Chaque proposition théorique est aussitôt mise à l'épreuve d'une pratique concrète, ici la marche dans la ville, là la description d'un lieu d'habitation, ailleurs la lecture silencieuse. Il ne s'agit pas d'élaborer un modèle général pour couler dans ce moule l'ensemble des pratiques, mais au contraire de « spécifier des schémas d'opération » (p. 51) et de chercher s'il existe entre eux des catégories communes et si, avec ces catégories, il serait possible de rendre compte de l'ensemble des pratiques. Volontairement, dans son adéquation à son objet concret, l'analyse est ici vouée à un incessant va-et-vient du théorique au concret, puis du particulier et du circonstanciel au général. Certeau le dit clairement à propos de la lecture dont il fait un paradigme central (p. XLVIII-LI), cette analyse des pratiques, « elle va et elle vient, tour à tour captée (...), joueuse, protestataire, fugueuse » (p. 253), à l'image de la réalité mobile qu'elle s'attache à saisir.

Pour mener ce programme de recherche ambitieux et complexe, Michel de Certeau essaya d'organiser trois cercles d'interlocution, des cercles distincts aux fonctions séparées, mais avec des points communs, certains membres circulant de l'un à l'autre. Le « premier cercle » dans l'ordre chronologique apparaît en juin 1974. Certeau y réunit de jeunes chercheurs, en

cours ou en fin de formation à quelques exceptions près, qui n'ont pas encore de statut institutionnel ou qui entament un travail de recherche en marge d'une activité alimentaire. Leur moyenne d'âge frôle la trentaine pour les plus expérimentés et ne dépasse pas vingt-cinq ans pour la majorité des autres. La proposition initiale est adressée à Marie-Pierre Dupuy, Marie Ferrier, Dominique Julia (qui se récusa, absorbé par ses travaux d'histoire), Patrick Mignon, Olivier Mongin, Isabelle Orgogozo et moi-même ; en juillet entrent dans le « premier cercle » Thomas Gunther (un étudiant américain), Pierre Mayol et Pierre Michelin ; le cercle ne s'étendra plus, peut-être en raison de sa durée éphémère. Dans une lettre circulaire, Michel de Certeau propose aux interlocuteurs qu'il choisit « une pratique observatrice et engagée » dans un quartier de Paris à déterminer ensemble ; mais il précise qu'il ne s'agit ni de se lier dans une « communauté » (née dans les années soixante, le rêve communautaire attire encore), ni de constituer un groupe fermé. Au contraire, écrit-il, « notre groupe est ouvert à d'autres dont vous penseriez qu'ils seraient intéressés », « nous formons une place transitoire qu'on traverse et d'où l'on sort aussi amicalement qu'on y entre »[27]. Ce qu'il souhaite, c'est une collaboration de travail, une confrontation d'expériences et d'engagements avec la jeune génération, mais il ne veut pas que l'aventure aboutisse à la constitution d'un « refuge » ni à la formation d'une secte, fût-elle de pensée. Ces dangers, il s'en protège et en protège le groupe, connu sous le titre vague et peu usité de « groupe expérimental », en refusant de s'installer comme leader charismatique ou comme maître à penser entouré de disciples[28]. Même si la vie du « premier cercle » a été éphémère, l'écho de cette proposition se retrouve, presque énoncée dans les mêmes termes, dans l'ouverture de *L'Invention du quotidien*, dont les deux tomes écrits en collaboration

ont permis « à la recherche de se plurialiser » et « à plusieurs passants de se croiser », sans ériger un lieu propre, ni amasser un trésor dont ils auraient gardé la propriété. Au contraire, « cet entrelacs de parcours, bien loin de constituer une clôture, prépare, je l'espère, nos cheminements à se perdre dans la foule » (p. XXXIV).

Le « premier cercle » fonctionne de juin 1974 au printemps 1975, ses activités décroissent en silence, il se défait sans coup férir. Les participants, chacun pris de son côté dans des réseaux, des travaux et des militances, n'ont pas su ou pas pu s'inventer un lieu commun d'investissement et d'investigation, leurs pratiques et leurs intérêts étaient probablement trop divergents pour s'accorder sur un projet. Peut-être n'avaient-ils en commun que les impatiences de leur génération et leur lien personnel à Michel de Certeau, ce qui était trop peu pour qu'un groupe soudé puisse émerger dans la mesure où son promoteur refusait d'en être la raison et le ciment. Peut-être la demande de Certeau était-elle ambivalente et laissa-t-il le cercle se défaire à mesure qu'il prit conscience de cette ambivalence (je veux parler de l'ambivalence de son rôle dans le groupe qu'il suscite, mais dont il refuse d'être le pôle d'attraction et la raison d'être). En tout cas, après quelques mois, il devint évident que l'insertion commune dans un quartier avait été un rêve et le resterait. Un autre facteur de cette dissolution silencieuse fut l'importance bientôt prise par le « second cercle » et la vitalité qui s'en dégageait. Du « premier cercle » subsisteront entre les membres des liens d'intensité variable, une complicité durable et cette insistance mise sur le besoin de se référer à des cas concrets pour en faire « la description ou historiographie », formule plusieurs fois utilisée par Certeau dans les documents internes au « premier cercle ». Le « premier cercle » ne fut pas inutile puisqu'il rassembla des gens qui, à quelques rares exceptions près, comme le duo insépa-

rable de Mignon et Mongin (dont la proximité des patronymes semblait cimenter la durée), ne se connaissaient pas antérieurement ; en outre, les collaborateurs effectifs de la recherche furent finalement choisis par Certeau parmi les membres du « premier cercle », ce que certains des autres membres ressentirent comme une forme de désaveu à leur égard et m'expliquèrent des années après.

Le « second cercle » d'interlocution, ce fut le séminaire de 3e cycle, assuré par Michel de Certeau en anthropologie à l'Université de Paris VII-Jussieu entre 1974 et 1978, jusqu'à son départ définitif pour la Californie. Ce fut en vérité le lieu d'ancrage de l'entreprise, un lieu extraordinaire où l'on apprenait, confrontait des acquis et des interrogations, puisait des schémas théoriques, s'instruisait dans l'éventail des sciences sociales, selon la tradition française, mais aussi dans la production étrangère récente d'Europe et d'Amérique. Là toute proposition était soumise à la critique commune et pareillement prise au sérieux, car toute position théorique était a priori défendable à condition d'être argumentée et référée à une mise à l'épreuve concrète. Certeau citait souvent la réfutabilité des théories donnée par Popper comme critère de scientificité et s'en inspirait, sans être poppérien quant au reste (il avait trop fréquenté Hegel par le passé, il s'intéressait trop à Wittgenstein en ces années-là pour être dupe des prétentions de Popper). Le séminaire discutait avec équanimité de toutes les étapes d'une recherche, des premières hypothèses théoriques mal dégrossies avec lesquelles on partait en quête d'un « terrain » jusqu'aux interprétations dernières qui mettaient en forme les résultats obtenus. Cela se faisait dans un climat de liberté intellectuelle et d'égalité de tous les passants, apprentis incertains ou chercheurs expérimentés, pareillement écoutés et discutés. Nulle orthodoxie n'y régnait, nul dogme n'était imposé, la

seule règle (implicite, mais forte) était un désir d'élucidation et un intérêt de connaissance pour la vie concrète. Moment miraculeux, il y flottait un air d'intelligence, une forme d'allégresse dans le travail que je n'ai jamais rencontrés dans l'institution du savoir. C'était un gué dont le passeur encourageait, guidait, puis s'effaçait, chacun reçu avec la même intensité d'écoute, la même chaleur, la même attention incisive, chacun traité comme un interlocuteur unique, irremplaçable, avec une délicatesse extrême, pleine de respect[29].

Dans ce lieu à la population hétérogène, mouvante, qui attirait les étrangers, régnait un mélange curieux de proximité et de distance par rapport au responsable, de disponibilité à chacun et de réserve qui évitait à la fois la familiarité, le mimétisme ou l'installation dans la dépendance. On y passait, puis on allait son chemin, parfois on revenait après une longue absence, comme un psychanalyste va chez un autre analyste pour un « contrôle » dans un moment difficile. De cette « manière de faire » qui donna du talent à tant d'étudiants (en témoignaient les nombreux mémoires de DEA et thèses de 3e cycle issus du séminaire), Michel de Certeau emporta le secret avec lui jusqu'en Californie[30], mais il en reste comme un reflet perceptible dans *L'Invention du quotidien* et qui donne à l'ouvrage sa saveur particulière. Au fond, le « second cercle » constitua le lieu d'expérimentation et la chambre d'écho où les propositions théoriques des *Arts de faire* furent façonnées et mises à l'épreuve dans des contextes divers, au croisement de multiples enquêtes de terrain dans et hors de Paris. Le séminaire n'a pas produit ces propositions théoriques dont, comme je l'ai indiqué, l'essentiel se trouve déjà dans les travaux de Certeau entre 1968 et 1974, mais il a fourni un lieu favorable à leur affinage et à leur mise au point finale.

Le « troisième cercle » fut un petit groupe restreint

et stable, composé des collaborateurs directs du contrat avec la DGRST. Il y eut d'abord Pierre Mayol et moi, puis, dans la dernière phase de travail, Marie Ferrier. Tout de suite Pierre Mayol se donna pour thème la pratique de la ville, dans la relation entre le quartier et l'espace privé de l'habitation. Sa collaboration fut précieuse car il apportait au groupe parisien la différence d'une insertion en province, dans un quartier populaire, et le matériau d'une étude longitudinale, prenant en compte trois générations d'une famille restée attachée au même quartier. Ma collaboration eut d'abord pour objet une demande de Michel de Certeau qui espérait trouver dans la logique de l'action (dont il avait vaguement entendu parler dans des cercles de sémioticiens et de linguistes chomskiens) un modèle théorique applicable aux pratiques. J'aboutis assez vite à un diagnostic négatif qu'il fut difficile de lui faire accepter au nom de la « propreté » logique. J'élargis alors mon enquête aux logiques du temps, des modalités et des normes, dans l'espoir d'y trouver un noyau rigoureux et précis pour analyser sinon les pratiques, du moins des énoncés les concernant. En un second temps de cette réflexion, je passai à une étude sur l'articulation entre langue formelle et langue naturelle, appuyée en particulier sur les thèses contrastées de Wittgenstein (à la fois le « premier » et le « second » Wittgenstein) et du logicien Hintikka. Des éléments de ce travail ont été incorporés à la I^re^ partie d'*Arts de faire*.

J'avais l'intention de rédiger à part une étude technique sur ce problème des logiques et leur manière de « feuilleter » les énoncés de langue, mais avec Michel de Certeau, quand en 1979 furent achevés les deux volumes, nous décidâmes de les publier sans attendre l'achèvement du troisième que nous voulions consacrer à ce problème des logiques et à la question des pratiques langagières ; cette dernière partie aurait été

rédigée à quatre mains par lui et moi. Ce projet fut d'abord intitulé *Logiques et ruses* (dans les documents intermédiaires rédigés pour la DGRST), puis *Dire l'autre* (à la parution de l'ouvrage en 1980), enfin, titre qui pour nous lui resta, *Arts de dire*. Après 1980, nous en avons plusieurs fois rediscuté le projet, refait le plan, essayé d'en fixer le calendrier de rédaction, et Certeau y consacra certains de ses cours et séminaires en Californie. Mais il était absorbé par son histoire de la mystique, moi par l'histoire de la logique et des langues à la Renaissance, le temps passa, le troisième volume ne vit jamais le jour[31]. Il en garda le regret, ainsi que pour les « chapitres manquants », disait-il, dans *Arts de faire*, qui auraient porté sur mémoire et muséologie, sur le croire (dont le chapitre XIII est une esquisse), sur la torture, enfin sur la scientificité (un dossier que nous avions beaucoup travaillé ensemble et dont j'ai publié ma part en divers articles, notamment dans *Esprit* entre 1974 et 1981).

Mais bientôt mon travail dans le « troisième cercle » prit un tour inattendu. Notre trio se réunissait pour une matinée hebdomadaire de discussion, c'est-à-dire d'essai d'analyse théorique de pratiques concrètes. Je fis remarquer que les femmes étaient étrangement absentes de cette musique concrète, je protestai, j'argumentai (c'était le temps de la prise de conscience féministe), je fis si bien qu'il fut décidé de remédier à cette grave lacune, toutes affaires cessantes. Je fus chargée de définir rapidement un objet, un terrain, une méthode, car on était déjà au printemps 1976, le temps pressait, la DGRST demandait des résultats. Après méditation et discussions diverses, je choisis la cuisine pour sa nécessité première, sa capacité à traverser tous les clivages et sa relation intrinsèque à l'*occasion* et la *circonstance*, deux notions devenues centrales dans notre compréhension des pratiquants. Pour connaître, dans leurs détails cachés, les gestes de chaque jour, on

songea à recueillir, auprès de femmes d'âge et de situation variés, des entretiens longs bâtis sur un schéma assez souple pour permettre des comparaisons sans qu'il y ait de réponses stéréotypées. On souhaitait voir la confiance s'instaurer dans le dialogue pour que montent aux lèvres des souvenirs, des craintes, des réticences, tout un non-dit des tours de main, des décisions et des sentiments qui président en silence à l'accomplissement des pratiques quotidiennes. Cette manière de « rendre la parole » aux gens ordinaires correspondait à l'une des intentions principales de la recherche, mais elle réclamait dans le recueil des entretiens une attention jamais directive et une capacité d'empathie peu commune.

Ce travail fut proposé à Marie Ferrier, sur le point alors de revenir de Grèce où elle avait longuement séjourné et travaillé, et qui avait fait partie du « premier cercle » dans son existence éphémère. Elle accepta, fut prise au jeu, s'en acquitta au mieux en 1977 et sut nouer avec ses interlocutrices des conversations d'une merveilleuse liberté, riches d'informations inattendues. Le « second cercle », comme notre petit trio avant l'arrivée de Marie Ferrier, avait longuement réfléchi aux techniques d'observation-participation et de recueil d'entretiens approfondis, par rapport aux méthodes classiques de l'anthropologie et en relation à la redécouverte, par la linguistique, de la signification de la distinction entre l'oral et l'écrit. Le travail de Marie Ferrier bénéficia donc de ces explorations théoriques préalables, également mises à profit par Pierre Mayol dans son étude du quartier de la Croix-Rousse à Lyon. Aussi fut-il décidé de publier in extenso dans le tome 2 un entretien de chaque série (le quartier, la cuisine) pour témoigner de la richesse de la parole des gens ordinaires, pour peu qu'on se donne la peine de les écouter et de les encourager à s'exprimer[32]. Ce faisant, le trio devenu quatuor ne perdait pas de vue

l'intention première de l'entreprise, la réfutation des thèses communes sur la passivité des consommateurs et la massification des conduites.

L'évocation de ces trois cercles d'interlocution ne suffit pas à expliquer comment la recherche s'appuya sur des expériences concrètes menées en des milieux divers. Il faut y ajouter l'apport de nombreux groupes d'action sociale ou de recherche situés à l'étranger. Dans les années 1974-1978, Michel de Certeau ne cessa pas de voyager, invité à enseigner, participer, superviser de nombreux programmes de recherche ou d'action sociale et il saisit ces occasions pour amasser une documentation impressionnante sur les problématiques, les méthodes, les expérimentations culturelles et sociales[33]. Certains de ces séjours furent longs (un trimestre) et lui permirent de participer directement à des expériences concrètes, d'autres plus brefs lui laissèrent seulement le temps d'écouter et discuter les comptes rendus d'autrui. Ainsi se constitua un réseau de recherche informel et actif, d'Europe en Amérique, dont il fut le pivot, grâce à une immense correspondance entretenue avec une grande régularité et toujours sous forme personnelle malgré l'empilement des tâches et ses nombreux voyages. L'apport de ce réseau informel est partout visible dans *Arts de faire,* que ce soit au sujet des récits concernant les hauts faits de héros populaires au Brésil (p. 31-36), du recueil de la culture orale au Danemark (p. 195-198), de l'espace bâti de la ville américaine (p. 139-142) ou de la manière dont les New-Yorkais décrivent leur lieu de résidence (p. 175-177). Pourtant ces éléments, souvenirs et témoignages sur un ailleurs, n'ont pas fonction d'incrustation décorative ou de rehaut exotique, ils sont chaque fois incorporés à l'analyse elle-même et mis au service de l'intention théorique qui unifie l'entreprise.

Cette circulation diversifiée et multiple à travers le

tissu social ne fut pas limitée à l'espace situé hors de France, elle eut son équivalent en France dans les groupes les plus divers : militants de quartier se mobilisant contre de grandes opérations d'urbanisme décidées par un pouvoir technocratique, éducateurs en milieu carcéral ou dans les banlieues déshéritées, associations d'aide aux immigrés, architectes responsables de l'édification des villes nouvelles en région parisienne, jeunes femmes cherchant à reprendre la gestion de leur santé, minorités défendant une tradition et une langue régionales contre l'Etat centralisateur et unificateur, etc. Toutes ces expériences, ces rencontres, ces récits et ces débats, et aussi tout un terreau de tracts, de publications éphémères et de comptes rendus d'études produits par de minuscules canaux, tous ces filets d'eau sont venus irriguer la réflexion, l'ont enrichie, au même titre que le dépouillement de la littérature scientifique et de la « littérature grise » empilée dans les centres de recherche et les ministères commanditaires. A toutes ces sources comme à tous ces interlocuteurs restés anonymes, Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien* doit beaucoup, même si la trace de leur apport s'est fondue dans la masse des matériaux accumulés. Certeau savait ses dettes à leur égard, c'est aussi à eux que s'adressent les pages qui font référence à la dimension collective de tout travail scientifique (p. 71-73), c'est à eux encore qu'il faut rendre la dédicace qui ouvre la I^re^ partie : « Cet essai est dédié à l'homme ordinaire. Héros commun. Personnage disséminé. Marcheur innombrable » (p. 11).

Le hasard (est-ce bien lui ?) a voulu que je veille à la parution de la première édition en 1980 alors que Michel de Certeau enseignait à plein temps en Californie. Et voici que dix ans après et presque cinq ans après la mort de son auteur, je suis à nouveau penchée

sur le texte des *Arts de faire* pour en établir dans le détail la seconde édition. A la première version publiée, j'ai apporté quelques modifications mineures, soit pour corriger des erreurs typographiques de la précédente édition (dont les conditions matérielles de production ne permettaient pas une présentation parfaite du texte imprimé), soit pour tenir compte des corrections postérieures indiquées par Michel de Certeau sur son propre exemplaire du livre. Ainsi ont été supprimées quelques répétitions malencontreuses entre le développement de l'analyse et « l'introduction générale » rédigée a posteriori pour expliquer à la DGRST la nature des résultats obtenus. De même ont été corrigées de menues erreurs ou imprécisions remarquées à l'occasion de la relecture effectuée avec les traducteurs de l'ouvrage (en américain en 1984, en japonais et en espagnol en 1987, en allemand en 1988). Comme l'avait décidé l'auteur en 1984 pour la version américaine, le texte de présentation d'ensemble a reçu le nouveau titre d' « introduction générale », conforme à sa fonction.

Dans les notes de cette introduction, j'ai supprimé les trois mentions qui annonçaient des études complémentaires à venir, dont nous savons maintenant qu'elles ne verront jamais le jour ; elles concernaient, je l'ai déjà signalé, les logiques, les pratiques langagières et la prospective. J'ai ajouté quelques notes infrapaginales, chaque fois signées de mes initiales, pour fournir de menues précisions et traduire les citations en langue étrangère. En faisant ce petit travail, je me suis aperçue que ces citations, au nombre de six, étaient en six langues différentes (allemand, anglais, espagnol, italien, latin, portugais). Cet éventail ne fut pas conscient, mais j'ai aimé le rôle révélateur du hasard, encore lui, qui « trahit » (Michel de Certeau aimait jouer sur le double sens de ce verbe) une circulation d'Europe en Amérique, du vieux

monde au Nouveau Monde, à l'image de ce que François Hartog a très heureusement décrit comme « l'écriture du voyage »[34]. Dans les références données par les notes, j'ai homogénéisé et complété les indications bibliographiques. Pour les textes de Certeau, j'ai chaque fois mentionné l'édition la plus récente ou le recueil qui rassemble des articles autrefois dispersés.

J'ai également ajouté un index des auteurs cités pour permettre des itinéraires croisés. La lecture d'un index est toujours instructive et indiscrète, elle tire au clair les secrets de fabrication d'un texte. Celui-ci permet de constater (ce n'est pas une surprise pour les lecteurs attentifs) que l'auteur le plus souvent mis à contribution dans ce volume est sans conteste Freud, présent d'un bout à l'autre, hommage somme toute naturel à l'égard de l'auteur trop lucide d'une *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901). A côté de Freud, l'influence la plus profonde n'est exercée ni par Foucault ni par Bourdieu dont les thèses sont pesées et scrutées dans un même chapitre, ni par Detienne et Vernant dont la « ruse » grecque a joué un rôle essentiel dans la mise en évidence des ruses des pratiquants, ni par Lévi-Strauss dont les « bricolages » ont été un facteur déclenchant, mais par Wittgenstein auquel le crédit maximum est accordé : « cette œuvre disséminée et rigoureuse semble fournir une épure philosophique à une science contemporaine de l'ordinaire » (p. 30). La suite de l'index montre combien la pensée de Certeau, nourrie des apports complémentaires de l'anthropologie, de l'histoire, de la linguistique ou de la sociologie est d'abord structurée par son enracinement philosophique. De la tradition philosophique, tous les moments sont mis à contribution : l'Antiquité avec Héraclite, Platon et surtout Aristote ; l'époque moderne avec Hobbes, Descartes, Pascal, Diderot, Rousseau, Kant et Condillac ; le XIX^e^ siècle avec Hegel, Marx, Nietzsche ou Peirce : notre siècle avec Wittgens-

tein, Heidegger, Quine, la philosophie analytique de langue anglaise, et le versant français avec Merleau-Ponty, Deleuze, Lyotard ou Derrida.

J'ai regretté de ne pouvoir inclure dans cet index la galerie de personnages légendaires ou fictifs, héros de mythes grecs ou sortis des « histoires de malades » de Freud, ce moderne créateur de mythes. Ce ne sont pas des auteurs. Mais leur troupe serrée traverse les *Arts de faire,* comme autrefois les philosophes et les poètes disparus les chants de Dante, tantôt acteurs possibles, tantôt porteurs métaphoriques du sens. Antigone, la Belle au Bois Dormant, Cendrillon, Dédale et Icare, Dora et le petit Hans, Emile, Figaro, Don Juan, Lady Macbeth, Œdipe, Robinson flanqué de Vendredi, Scapin, Ulrich et tant d'autres peuplent ces pages. Figures archétypales au statut intermédiaire, ils font office de passeurs entre les auteurs connus, individus nommés et renommés, et la foule anonyme des pratiquants inventifs et rusés, « producteurs méconnus, poètes de leurs affaires » (p. 57). Leur présence donne à cette œuvre inclassable une humanité profonde, une densité poétique où se reconnaît « l'artiste, sans doute l'un des plus grands de notre temps, par la grâce d'un permanent contrepoint entre la rigueur de son écriture et la richesse des métaphores qui l'animent »[35]. Œuvre inclassable d'un « jésuite devenu braconnier »[36], qu'on ne peut assigner ni à un genre, ni à une discipline, elle réussit ce tour de force de faire de l'acte de lire, image de la passivité pour tant d'observateurs et de maîtres, l'exemple d'une activité d'appropriation, une production indépendante de sens, autant dire « le paradigme de l'activité tacticienne »[37].

Eloge de l'ombre et de la nuit (l'intelligence ordinaire, la création éphémère, l'occasion et la circonstance), ce voyage philosophique à travers la « vie commune » n'est aveugle ni aux réalités politiques (dont traite tout le chapitre XIII), ni au poids de la

temporalité partout réaffirmé. A relire ainsi le texte, dix ans après, je suis frappée par une note insistante, cachée, tenue et tenace, qui dit la présence de la mort parmi les vivants. Mort de Dieu dont la Parole n'habite plus le monde (p. 202-204, 229), mort des sociétés (p. 44, 286), mort des croyances (p. 263), mort à venir pour chacun de nous (chap. XIV). Chez Michel de Certeau, la mort renvoie toujours au procès d'écriture dans lequel il voyait la matrice des sociétés occidentales, le moyen de cette rationalité conquérante qui s'étend au Nouveau Monde au XVI^e siècle. Cette hypothèse joue un rôle central dans sa pensée ; mise en place dans *L'Ecriture de l'histoire* (1975) et déjà dans les articles recueillis dans *L'Absent de l'histoire* (1973), elle est retravaillée dans *La Fable mystique* (1982). Ici elle architecture la seconde moitié des *Arts de faire*, et de cette thèse dépend la place accordée à la théorie du « récit », indissociable d'une théorie des pratiques (p. 120) et centrale chez Certeau. Car le récit est la langue des opérations, il « ouvre un *théâtre* de légitimité à des *actions* effectives » (p. 183) et permet de suivre les stades de l'opérativité, d'où l'attention donnée, à titre d'exemple, aux récits d'espace (chap. IX).

Depuis la Renaissance, Dieu s'est retiré du monde et l'écriture n'est plus l'interprète du sens caché de sa Parole. Ainsi est-elle devenue la grande fabricatrice (p. 203), source de tout pouvoir. De cette nouvelle figure de l'histoire, Michel de Certeau trouvait l'expression mythique parfaite dans *Robinson Crusoé*, un texte qu'il ne se lassait pas de lire et de commenter : désormais « le sujet de l'écriture est le maître, et le travailleur qui a un autre outil que le langage sera Vendredi » (p. 205). Sous cette forme nouvelle, l'écriture a un rapport intrinsèque avec la mort ; écrivant, chaque écrivain va vers sa propre mort. « A cet égard, l'écrivain est lui aussi le mourant qui cherche à parler. Mais, dans la mort que ses pas inscrivent sur une page

noire (et non plus blanche), il sait, il peut dire le désir qui attend de l'autre l'excès merveilleux et éphémère de survivre dans une attention qu'il altère » (p. 287).

« Heureux naufrage », aurait dit Surin, que cette inscription de la vie dans la mort, de la mort dans la vie, à l'image des jours ordinaires de la foule innombrable dont la ruse inlassable emporte ces pages[38].

Luce Giard

Arts de faire



Plutôt que des intentions, je voudrais présenter le paysage d'une recherche et, par cette composition de lieu, indiquer les repères entre lesquels se déroule une action. La marche d'une analyse inscrit ses pas, réguliers ou zigzagants, sur un sol habité depuis longtemps. Certaines seulement de ces présences me sont connues. Beaucoup, sans doute plus déterminantes, demeurent implicites — postulats ou acquis stratifiés en ce paysage qui est mémoire et palimpseste. De cette histoire muette, que dire ? Du moins, à indiquer les sites où la question des pratiques quotidiennes a été articulée, je marque déjà les dettes et aussi les différences qui ont rendu possible un travail sur ces lieux.

Les récits dont cet ouvrage est composé prétendent raconter des pratiques communes. *Les introduire avec les expériences* particulières, *les fréquentations, les solidarités et les luttes qui organisent l'espace où ces narrations se fraient un chemin, ce sera délimiter un champ. Par là se précisera aussi une « manière de marcher », qui appartient d'ailleurs aux « manières de faire » dont il est ici question. Pour lire et écrire la culture ordinaire, il faut réapprendre des opérations communes et faire de l'analyse une variante de son objet.*

Quant aux contributions diverses qui composent ces

deux volumes, elles ont permis à la recherche de se pluraliser et à plusieurs passants de se croiser. Conciliabules sur la place. Mais cet entrelacs de parcours, bien loin de constituer une clôture, prépare, je l'espère, nos cheminements à se perdre dans la foule.*

* Cette recherche, financée par la DGRST et dirigée par Michel de Certeau, est résumée dans l'*Introduction générale*, p. XXXV-LIII. Une partie seulement de ses résultats est publiée ici. Le volume 1 a été rédigé par Michel de Certeau, le volume 2 par Luce Giard et Pierre Mayol avec la collaboration de Marie Ferrier pour le recueil de certaines interviews. La mise au point des deux volumes de cette publication a été assurée par Luce Giard.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La recherche publiée partiellement en ces deux volumes est née d'une interrogation sur les *opérations des usagers*, supposés voués à la passivité et à la discipline. Plus que de traiter un sujet aussi fuyant et fondamental, il s'agit de le rendre traitable, c'est-à-dire de fournir, à partir de sondages et d'hypothèses, quelques chemins possibles pour des analyses encore à faire. Le but serait atteint si les pratiques ou « manières de faire » quotidiennes cessaient de figurer comme le fond nocturne de l'activité sociale, et si un ensemble de questions théoriques, de méthodes, de catégories et de vues, en traversant cette nuit, permettait de l'articuler.

L'examen de ces pratiques n'implique pas un retour aux individus. L'atomisme social qui, pendant trois siècles, a servi de postulat historique à une analyse de la société suppose une unité élémentaire, l'individu, à partir de laquelle se composeraient des groupes et à laquelle il serait toujours possible de les ramener. Récusé par plus d'un siècle de recherches sociologiques, économiques, anthropologiques ou psychanalytiques (mais, en histoire, est-ce un argument ?), pareil postulat est hors du champ de cette étude. D'une part l'analyse montre plutôt que la relation (toujours sociale) détermine ses termes, et non l'inverse, et que

chaque individualité est le lieu où joue une pluralité incohérente (et souvent contradictoire) de ses déterminations relationnelles. D'autre part et surtout, la question traitée concerne des modes d'opération ou schémas d'action, et non directement le sujet qui en est l'auteur ou le véhicule. Elle vise une logique opératoire dont les modèles remontent peut-être aux ruses multimillénaires des poissons déguisés ou des insectes-protées, et qui, en tout cas, est occultée par une rationalité désormais dominante en Occident. Ce travail a donc pour objectif d'expliciter les *combinatoires d'opérations* qui composent aussi (ce n'est pas exclusif) une « culture », et d'exhumer les modèles d'action caractéristiques des usagers dont on cache, sous le nom pudique de consommateurs, le statut de *dominés* (ce qui ne veut pas dire passifs ou dociles). Le quotidien s'invente avec mille manières de *braconner*.

Etant donné l'état nécessairement fragmentaire de cette recherche, il paraît utile d'en présenter une vue d'ensemble, une manière de prospectus. Ce paysage à vol d'oiseau offre seulement la miniature d'un puzzle où il y a encore beaucoup de pièces manquantes.

1. LA PRODUCTION DES CONSOMMATEURS

Sortie de travaux sur la « culture populaire » ou les marginalités[1], l'interrogation sur les pratiques quotidiennes a été d'abord précisée négativement par la nécessité de ne pas localiser la *différence* culturelle dans les groupes qui portaient le drapeau de la « contre-culture » — groupes déjà singularisés, souvent privilégiés et en partie folklorisés —, et qui étaient seulement des symptômes ou des révélateurs. Mais trois déterminations positives ont surtout permis de l'articuler.

L'usage, ou la consommation

Bien des travaux, souvent remarquables, s'attachent à étudier soit les représentations soit les comportements d'une société. Grâce à la connaissance de ces objets sociaux, il semble possible et nécessaire de repérer *l'usage* qui en est fait par des groupes ou des individus. Par exemple, l'analyse des images diffusées par la télévision (des représentations) et des temps passés en stationnement devant le poste (un comportement) doit être complétée par l'étude de ce que le consommateur culturel « *fabrique* » pendant ces heures et avec ces images. Il en va de même en ce qui concerne l'usage de l'espace urbain, des produits achetés au supermarché, ou des récits et légendes que le journal distribue.

La « fabrication » à déceler est une production, une poiétique[2], — mais cachée, parce qu'elle se dissémine dans les régions définies et occupées par les systèmes de la « production » (télévisée, urbanistique, commerciale, etc.) et parce que l'extension de plus en plus totalitaire de ces systèmes ne laisse plus aux « consommateurs » une place où marquer ce qu'ils *font* des produits. A une production rationalisée, expansionniste autant que centralisée, bruyante et spectaculaire, correspond une *autre* production, qualifiée de « consommation » : celle-ci est rusée, elle est dispersée, mais elle s'insinue partout, silencieuse et quasi invisible, puisqu'elle ne se signale pas avec des produits propres mais en *manières d'employer* les produits imposés par un ordre économique dominant.

Il y a longtemps qu'on a étudié, par exemple, quelle équivoque lézardait de l'intérieur la « réussite » des colonisateurs espagnols auprès des ethnies indiennes : soumis et même consentants, souvent ces Indiens *faisaient* des actions rituelles, des représentations ou

des lois qui leur étaient imposées autre chose que ce que le conquérant croyait obtenir par elles; ils les subvertissaient non en les rejetant ou en les changeant, mais par leur manière de les utiliser à des fins et en fonction de références étrangères au système qu'ils ne pouvaient fuir. Ils étaient autres, à l'intérieur même de la colonisation qui les « assimilait » extérieurement; leur usage de l'ordre dominant jouait son pouvoir, qu'ils n'avaient pas les moyens de récuser; ils lui échappaient sans le quitter. La force de leur différence tenait dans des procédures de « consommation ». A un moindre degré, une équivoque semblable s'insinue dans nos sociétés avec l'usage que des milieux « populaires » font des cultures diffusées et imposées par les « élites » productrices de langage.

La présence et la circulation d'une représentation (enseignée comme le code de la promotion socio-économique par des prédicateurs, par des éducateurs ou par des vulgarisateurs) n'indiquent nullement ce qu'elle est pour ses utilisateurs. Il faut encore analyser sa manipulation par les pratiquants qui n'en sont pas les fabricateurs. Alors seulement on peut apprécier l'écart ou la similitude entre la production de l'image et la production secondaire qui se cache dans les procès de son utilisation.

Notre recherche se situe dans cet écart. Elle pourrait avoir pour repère théorique la *construction* de phrases propres avec un vocabulaire et une syntaxe *reçus*. En linguistique, la « performance » n'est pas la « compétence »; l'acte de parler (et toutes les tactiques énonciatives qu'il implique) n'est pas réductible à la connaissance de la langue. A se placer dans la perspective de l'énonciation, propos de cette étude, on privilégie l'acte de parler: il *opère* dans le champ d'un système linguistique; il met en jeu une *appropriation*, ou une réappropriation, de la langue par des locuteurs; il instaure un *présent* relatif à un moment et à un

lieu ; et il pose un *contrat avec l'autre* (l'interlocuteur) dans un réseau de places et de relations. Ces quatre caractéristiques de l'acte énonciatif[3] pourront se retrouver en bien d'autres pratiques (marcher, cuisiner, etc.). Une visée s'indique au moins dans ce parallèle, qui ne vaut que partiellement, on le verra. Elle suppose qu'à la manière des Indiens les usagers « bricolent » avec et dans l'économie culturelle dominante les innombrables et infinitésimales métamorphoses de sa loi en celle de leurs intérêts et de leurs règles propres. De cette activité fourmilière, il faut repérer les procédures, les soutiens, les effets, les possibilités.

Les procédures de la créativité quotidienne

Une autre référence précise une seconde détermination de cette recherche. Dans *Surveiller et punir,* Michel Foucault substitue à l'analyse des appareils qui exercent le pouvoir (c'est-à-dire des institutions localisables, expansionnistes, répressives et légales) celle des « dispositifs » qui ont « vampirisé » les institutions et réorganisé en sous-main le fonctionnement du pouvoir : des procédures techniques « minuscules », jouant sur et avec des détails, ont redistribué l'espace pour en faire l'opérateur d'une « surveillance » généralisée[4]. Problématique très neuve. Pourtant une fois de plus, cette « microphysique du pouvoir » privilégie l'appareil producteur (de la « discipline »), même si, dans « l'éducation », elle décèle le système d'une « répression » et si elle montre comment, dans les coulisses, des technologies muettes déterminent ou court-circuitent les mises en scène institutionnelles. S'il est vrai que partout s'étend et se précise le quadrillage de la « surveillance », il est d'autant plus urgent de déceler comment une société entière ne s'y

réduit pas ; quelles procédures populaires (elles aussi « minuscules » et quotidiennes) jouent avec les mécanismes de la discipline et ne s'y conforment que pour les tourner ; enfin quelles « manières de faire » forment la contrepartie, du côté des consommateurs (ou « dominés » ?), des procédés muets qui organisent la mise en ordre sociopolitique.

Ces « manières de faire » constituent les mille pratiques par lesquelles des utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socioculturelle. Elles posent des questions analogues et contraires à celles que traitait le livre de Foucault : analogues, puisqu'il s'agit de distinguer les opérations quasi microbiennes qui prolifèrent à l'intérieur des structures technocratiques et en détournent le fonctionnement par une multitude de « tactiques » articulées sur les « détails » du quotidien ; contraires, puisqu'il ne s'agit plus de préciser comment la violence de l'ordre se mue en technologie disciplinaire, mais d'exhumer les formes subreptices que prend la créativité dispersée, tactique et bricoleuse des groupes ou des individus pris désormais dans les filets de la « surveillance ». Ces procédures et ruses de consommateurs composent, à la limite, le réseau d'une antidiscipline[5] qui est le sujet de ce livre.

La formalité des pratiques

On peut supposer que ces opérations multiformes et fragmentaires, relatives à des occasions et à des détails, insinuées et cachées dans les appareils dont elles sont les modes d'emploi, et donc dépourvues d'idéologies ou d'institutions propres, obéissent à des règles. Autrement dit, il doit y avoir une logique de ces pratiques. C'est revenir au problème, déjà ancien, de ce qu'est un *art* ou « manière de faire ». Des Grecs à

Durkheim, en passant par Kant, une longue tradition s'est attachée à préciser les formalités complexes (et pas du tout simples ou « pauvres ») qui peuvent rendre compte de ces opérations-là[6]. Par ce biais, la « culture populaire » se présente différemment, ainsi que toute une littérature dite « populaire » : elle se formule essentiellement en « *arts* de faire » ceci ou cela[7], c'est-à-dire en consommations combinatoires et utilisatrices. Ces pratiques mettent en jeu une *ratio* « populaire », une manière de penser investie dans une manière d'agir, un art de combiner indissociable d'un art d'utiliser.

Pour saisir la formalité de ces pratiques, j'ai joué sur deux sortes d'enquêtes. Les premières, plus descriptives, ont porté sur quelques manières de faire sélectionnées d'après l'intérêt qu'elles présentaient dans la stratégie de l'analyse, et en vue d'obtenir des variantes assez différenciées : pratiques de la lecture, pratiques d'espaces urbains, utilisations des ritualisations quotidiennes, réemplois et fonctionnements de la mémoire à travers les « autorités » qui rendent possibles (ou permettent) les pratiques quotidiennes, etc. En outre, deux monographies plus détaillées essaient de suivre en leurs entrelacs les opérations propres soit à la recomposition d'un espace (le quartier de la Croix-Rousse à Lyon) par des pratiques familiales, soit aux tactiques de l'art culinaire, qui organisent à la fois un réseau de relations, des « bricolages » poétiques et un réemploi des structures marchandes[8].

La seconde série d'enquêtes a porté sur la littérature scientifique susceptible de fournir des hypothèses permettant de prendre au sérieux la logique de cette pensée qui ne se pense pas. Trois champs offrent un intérêt particulier. D'une part, des travaux sociologiques, anthropologiques, voire historiques (de E. Goffman à P. Bourdieu, de Mauss à M. Detienne, de J. Boissevain à E. O. Laumann) élaborent une théorie

de ces pratiques, mixtes de rites et de bricolages, manipulations d'espaces, opérateurs de réseaux[9]. D'autre part, depuis J. Fishman, les recherches ethnométhodologiques et sociolinguistiques de H. Garfinkel, W. Labov, H. Sacks, E. A. Schegloff, etc., dégagent les procédures d'interactions quotidiennes relatives à des structures d'expectation, de négociation et d'improvisation propres au langage ordinaire[10].

Enfin, outre les sémiotiques et les philosophies de la « convention » (de O. Ducrot à D. Lewis)[11], il faut interroger des logiques lourdes formalisées et leur élargissement en philosophie analytique, dans les domaines de l'action (G. H. von Wright, A. C. Danto, R. J. Bernstein)[12], du temps (A. N. Prior, N. Rescher et J. Urquhart)[13] ou de la modalisation (G. E. Hughes et M. J. Cresswell, A. R. White)[14]. Lourd appareil qui cherche à saisir le feuilletage et la plasticité des énoncés ordinaires, combinaisons quasi orchestrales de parties logiques (temporalisation, modalisation, injonctions, prédicats d'action, etc.), dont les dominantes sont successivement déterminées par la circonstance et l'urgence conjoncturelle. Un travail analogue à celui qu'a entrepris Chomsky pour les pratiques orales de la langue doit s'attacher à rendre leur légitimité logique et culturelle aux pratiques quotidiennes, au moins dans les secteurs, encore étroits, où nous disposons d'instruments pour en rendre compte.

Recherche complexe parce que ces pratiques tour à tour exacerbent et déroutent nos logiques. Elle rencontre les regrets du poète et, comme lui, elle lutte avec l'oubli : « Et j'oubliais le hasard de la circonstance, le calme ou la précipitation, le soleil ou le froid, le début ou la fin de la journée, le goût des fraises ou de l'abandon, le message à demi entendu, la une des journaux, la voix au téléphone, la conversation la plus anodine, l'homme ou la femme le plus anonyme, tout ce qui parle, bruit, passe, effleure, rencontre »[15].

La marginalité d'une majorité

Ces trois déterminations rendent possible une traversée du champ culturel, traversée définie par une problématique de recherche et ponctuée de sondages localisés en fonction d'hypothèses de travail à vérifier. Elle tente de repérer les types d'*opérations* qui caractérisent la consommation dans le quadrillage d'une économie et de reconnaître en ces pratiques d'appropriation les indicateurs de la créativité qui pullule là même où disparaît le pouvoir de se donner un langage propre.

La figure actuelle d'une marginalité n'est plus celle de petits groupes, mais une marginalité massive : c'est cette activité culturelle des non-producteurs de culture, une activité non signée, non lisible, non symbolisée, et qui reste la seule possible à tous ceux qui pourtant paient, en les achetant, les produits-spectacles où s'épelle une économie productiviste. Elle s'universalise. Cette marginalité est devenue majorité silencieuse.

Cela ne signifie pas qu'elle soit homogène. Les procédures par lesquelles s'opère le réemploi de produits liés ensemble en une sorte de langue obligatoire ont des fonctionnements relatifs à des situations sociales et à des rapports de forces. Le travailleur immigré n'a pas, devant les images de la télé, le même espace de critique ou de création que le cadre moyen français. Sur le même terrain, la faiblesse en moyens d'information, en biens financiers et en « assurances » de toute sorte appelle un surcroît de ruse, de rêve ou de rire. Des dispositifs semblables, jouant sur des rapports de forces inégaux, ne génèrent pas des effets identiques. D'où la nécessité de différencier les « actions » (au sens militaire du terme) qui s'effectuent à l'intérieur du quadrillage des consommateurs par le

système des produits, et de faire des distinctions entre les marges de manœuvre que laissent aux utilisateurs les conjonctures dans lesquelles ils exercent leur « art ».

La relation des procédures avec les champs de force où elles interviennent doit donc introduire une analyse *polémologique* de la culture. Comme le droit (qui en est un modèle), la culture articule des conflits et tour à tour légitime, déplace ou contrôle la raison du plus fort. Elle se développe dans l'élément de tensions, et souvent de violences, à qui elle fournit des équilibres symboliques, des contrats de compatibilité et des compromis plus ou moins temporaires. Les tactiques de la consommation, ingéniosités du faible pour tirer parti du fort, débouchent donc sur une politisation des pratiques quotidiennes.

2. TACTIQUES DE PRATIQUANTS

Ce schéma, trop dichotomiste, des relations que les consommateurs entretiennent avec les dispositifs de la production s'est diversifié en cours de travail selon trois modes : recherche des problématiques susceptibles d'articuler le matériau recueilli ; description de quelques pratiques (lire, parler, marcher, habiter, cuisiner, etc.) retenues comme significatives ; extension de l'analyse de ces opérations quotidiennes à des secteurs scientifiques apparemment régis par un autre type de logique. A présenter les cheminements effectués dans ces trois directions, le propos d'ensemble se nuance.

Trajectoires, tactiques et rhétoriques

Producteurs méconnus, les consommateurs produisent par leurs pratiques signifiantes quelque chose qui pourrait avoir la figure des « lignes d'erre » dessinées par les jeunes autistes de F. Deligny[16]. Dans l'espace technocratiquement bâti, écrit et fonctionnalisé où ils circulent, leurs trajectoires forment des phrases imprévisibles, des « traverses » en partie illisibles. Bien qu'elles soient composées avec les vocabulaires de langues reçues et qu'elles restent soumises à des syntaxes prescrites, elles tracent les ruses d'intérêts autres et de désirs qui ne sont ni déterminés ni captés par les systèmes où elles se développent[17].

Même la statistique n'en connaît presque rien, puisqu'elle se contente de classer, calculer et mettre en tableaux les unités « lexicales » dont ces trajectoires sont composées mais à quoi elles ne se réduisent pas, et de le faire en fonction de catégories et de taxinomies qui lui sont propres. Elle saisit le matériau de ces pratiques, et non leur *forme;* elle repère les éléments utilisés, et non le « phrasé » dû au bricolage, à l'inventivité « artisanale », à la discursivité qui combinent ces éléments tous « reçus » et couleur muraille. A décomposer ces « vagabondages efficaces » en unités qu'elle définit elle-même, à recomposer selon ses codes les résultats de ses découpages, l'enquête statistique ne « trouve » que de l'homogène. Elle reproduit le système auquel elle appartient et elle laisse hors de son champ la prolifération des histoires et opérations hétérogènes qui composent les patchworks du quotidien. La force de ses calculs tient à sa capacité de diviser, mais c'est précisément par cette fragmentation ana-lytique qu'elle perd ce qu'elle croit chercher et représenter[18].

La « trajectoire » évoque un mouvement, mais elle

résulte encore d'une projection sur un plan, d'une mise à plat. C'est une transcription. Un graphe (que l'œil peut maîtriser) est substitué à une opération ; une ligne réversible (lisible dans les deux sens), à une série temporellement irréversible ; une trace, à des actes. Je recours donc plutôt à une distinction entre *tactiques* et *stratégies*.

J'appelle « stratégie » le calcul des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir est isolable d'un « environnement ». Elle postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un *propre* et donc de servir de base à une gestion de ses relations avec une extériorité distincte. La rationalité politique, économique ou scientifique s'est construite sur ce modèle stratégique.

J'appelle au contraire « tactique » un calcul qui ne peut pas compter sur un propre, ni donc sur une frontière qui distingue l'autre comme une totalité visible. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre[19]. Elle s'y insinue, fragmentairement, sans le saisir en son entier, sans pouvoir le tenir à distance. Elle ne dispose pas de base où capitaliser ses avantages, préparer ses expansions et assurer une indépendance par rapport aux circonstances. Le « propre » est une victoire du lieu sur le temps. Au contraire, du fait de son non-lieu, la tactique dépend du temps, vigilante à y « saisir au vol » des possibilités de profit. Ce qu'elle gagne, elle ne le garde pas. Il lui faut constamment jouer avec les événements pour en faire des « occasions ». Sans cesse le faible doit tirer parti de forces qui lui sont étrangères. Il l'effectue en des moments opportuns où il combine des éléments hétérogènes (ainsi, au supermarché, la ménagère confronte des données hétérogènes et mobiles, telles que les provisions au frigo, les goûts, appétits et humeurs de ses hôtes, les produits meilleur marché et leurs alliages possibles avec ce qu'elle a déjà chez elle, etc.), mais leur synthèse

intellectuelle a pour forme non un discours, mais la décision même, acte et manière de « saisir » l'occasion.

Beaucoup de pratiques quotidiennes (parler, lire, circuler, faire le marché ou la cuisine, etc.) sont de type tactique. Et aussi, plus généralement, une grande partie des « manières de faire » : réussites du « faible » contre le plus « fort » (les puissants, la maladie, la violence des choses ou d'un ordre, etc.), bons tours, arts de faire des coups, astuces de « chasseurs », mobilités manœuvrières, simulations polymorphes, trouvailles jubilatoires, poétiques autant que guerrières. Ces performances opérationnelles relèvent de savoirs très anciens. Les Grecs les désignaient par la *mètis*[20]. Mais elles remontent à bien plus haut, à d'immémoriales intelligences avec les ruses et les simulations de plantes ou de poissons. Du fond des océans aux rues des mégapoles, les tactiques présentent des continuités et des permanences.

Dans nos sociétés, elles se multiplient avec l'effritement des stabilités locales comme si, de ne plus être fixées par une communauté circonscrite, elles se désorbitaient, errantes, et assimilaient les consommateurs à des immigrants dans un système trop vaste pour qu'il soit le leur et tissé trop serré pour qu'ils puissent lui échapper. Mais elles introduisent un mouvement brownien dans ce système. Ces tactiques manifestent aussi à quel point l'intelligence est indissociable des combats et des plaisirs quotidiens qu'elle articule, alors que les stratégies cachent sous des calculs objectifs leur rapport avec le pouvoir qui les soutient, gardé par le lieu propre ou par l'institution.

Pour différencier les types de tactiques, la rhétorique fournit des modèles. Rien de surprenant puisque, d'une part, elle décrit les « tours » dont une langue peut être à la fois le lieu et l'objet, et que, d'autre part, ces manipulations sont relatives aux occasions et aux manières de changer (séduire, persuader, utiliser) le

vouloir de l'autre (le destinataire)[21]. Pour ces deux raisons, la rhétorique ou science des « manières de parler » offre un appareil de figures types à l'analyse des manières de faire quotidiennes alors qu'elle est, en principe, exclue du discours scientifique. Deux logiques de l'action (l'une tactique, l'autre stratégique) se dégagent de ces deux façons de pratiquer le langage. Dans l'espace de la langue (comme en celui des jeux), une société explicite davantage les règles formelles de l'agir et les fonctionnements qui les différencient.

Dans l'immense corpus rhétorique consacré à l'art de dire ou de faire, les sophistes ont une place privilégiée, du point de vue des tactiques. Ils avaient pour principe, d'après Corax, de rendre « la plus forte » la position « plus faible » et ils prétendaient posséder l'art de retourner le pouvoir par une manière d'utiliser l'occasion[22]. Leurs théories inscrivent d'ailleurs les tactiques dans une longue tradition de réflexions sur les rapports que la raison entretient avec l'action et l'instant. Passant par *L'Art de la guerre* de Sun Tzu en Chine[23] ou par l'anthologie arabe du *Livre des ruses*[24], cette tradition d'une logique articulée sur la conjoncture et sur le vouloir de l'autre conduit jusqu'à la sociolinguistique contemporaine.

Lire, converser, habiter, cuisiner...

Pour décrire ces pratiques quotidiennes qui produisent sans capitaliser, c'est-à-dire sans maîtriser le temps, un point de départ s'imposait parce qu'il est le foyer exorbité de la culture contemporaine et de sa consommation : *la lecture.* De la télé au journal, de la publicité à toutes les épiphanies marchandes, notre société cancérise la vue, mesure toute réalité à sa capacité de montrer ou de se montrer et mue les communications en voyages de l'œil. C'est une épopée

de l'œil et de la pulsion de lire. L'économie elle-même, transformée en « sémiocratie »[25], fomente une hypertrophie de la lecture. Au binôme production-consommation, on pourrait substituer son équivalent général : écriture-lecture. La lecture (de l'image ou du texte) paraît d'ailleurs constituer le point maximal de la passivité qui caractériserait le consommateur, constitué en voyeur (troglodyte ou itinérant) dans une « société du spectacle »[26].

En fait, l'activité liseuse présente au contraire tous les traits d'une production silencieuse : dérive à travers la page, métamorphose du texte par l'œil voyageur, improvisation et expectation de significations induites de quelques mots, enjambements d'espaces écrits, danse éphémère. Mais inapte au stockage (sauf s'il écrit ou « enregistre »), le lecteur ne se garantit pas contre l'usure du temps (il s'oublie en lisant et il oublie ce qu'il a lu) sinon par l'achat de l'objet (livre, image) qui n'est que l'ersatz (la trace ou la promesse) d'instants « perdus » à lire. Il insinue les ruses du plaisir et d'une réappropriation dans le texte de l'autre : il y braconne, il y est transporté, il s'y fait pluriel comme des bruits de corps. Ruse, métaphore, combinatoire, cette production est aussi une « invention » de mémoire. Elle fait des mots les issues d'histoires muettes. Le lisible se change en mémorable : Barthes lit Proust dans le texte de Stendhal[27] ; le spectateur lit le paysage de son enfance dans le reportage d'actualité. La mince pellicule de l'écrit devient un remuement de strates, un jeu d'espaces. Un monde différent (celui du lecteur) s'introduit dans la place de l'auteur.

Cette mutation rend le texte habitable à la manière d'un appartement loué. Elle transforme la propriété de l'autre en lieu emprunté, un moment, par un passant. Les locataires opèrent une mutation semblable dans l'appartement qu'ils meublent de leurs gestes et de leurs souvenirs ; les locuteurs, dans la langue où ils

glissent les messages de leur langue natale et, par l'accent, par des « tours » propres, etc., leur propre histoire ; les piétons, dans les rues où ils font marcher les forêts de leurs désirs et de leurs intérêts. De même les usagers des codes sociaux les tournent en métaphores et en ellipses de leurs chasses. L'ordre régnant sert de support à des productions innombrables, alors qu'il rend ses propriétaires aveugles sur cette créativité (ainsi de ces « patrons » qui *ne peuvent voir* ce qui s'invente de *différent* dans leur propre entreprise[28]). A la limite, cet ordre serait l'équivalent de ce que les règles de mètre et de rime étaient pour les poètes d'antan : un ensemble de contraintes stimulant des trouvailles, une réglementation dont jouent les improvisations.

La lecture introduit donc un « art » qui n'est pas de passivité. Il ressemble plutôt à celui dont la théorie a été faite par des poètes et des romanciers médiévaux : une novation infiltrée dans le texte et dans les termes mêmes d'une tradition. Imbriquées dans les stratégies de la modernité (qui identifient la création à l'invention d'un langage propre, culturel ou scientifique), les procédures de la consommation contemporaine semblent constituer un art subtil de « locataires » assez avisés pour insinuer leurs mille différences dans le texte qui fait loi. Au Moyen Age, le texte s'encadrait dans la théorie des quatre ou sept lectures dont il était susceptible. Et c'était un livre. Désormais, ce texte ne vient plus d'une tradition. Il est imposé par la génération d'une technocratie productiviste. Ce n'est plus un livre référentiel, mais la société tout entière devenue texte, faite écriture de la loi anonyme de la production.

A cet art de lecteurs, il a été utile d'en comparer d'autres. Par exemple, l'art des causeurs : les rhétoriques de la conversation ordinaire sont des pratiques transformatrices de « situations de parole », de productions verbales où l'entrelacs des positions locu-

trices instaure un tissu oral sans propriétaires individuels, les créations d'une communication qui n'appartient à personne. La conversation est un effet provisoire et collectif de compétences dans l'art de manipuler des « lieux communs » et de jouer avec l'inévitable des événements pour les rendre « habitables »[29].

Mais la recherche s'est surtout consacrée aux pratiques de l'espace[30], aux manières de fréquenter un lieu, aux procès complexes de l'art culinaire, et aux mille façons d'instaurer une fiabilité dans les situations subies, c'est-à-dire d'y ouvrir une possibilité de les vivre en y réintroduisant la mobilité plurielle d'intérêts et de plaisirs, un art de manipuler et de jouir[31].

Extensions : prospectives et politiques

L'analyse de ces tactiques s'est étendue à deux domaines dont l'étude avait été prévue, mais dont l'approche s'est transformée au cours de l'étude : l'un concerne la prospective ; l'autre, le sujet dans la vie politique.

Des travaux de prospective, le caractère « scientifique » d'emblée fait question. Si l'objectif en est finalement une intelligibilité de la réalité présente et la règle, un souci de cohérence, il faut constater d'une part le caractère inopératoire d'un nombre croissant de concepts et d'autre part l'inadéquation des procédures à une pensée de l'espace (objet visé, l'espace ne se retrouve plus à partir des déterminantes politiques ou économiques utilisées, et il n'en existe pas de théorie)[32]. La métaphorisation des concepts employés, l'écart entre l'atomisation qui caractérise la recherche et la globalisation qui est la contrainte de l'exposé, etc. suggèrent qu'il faut prendre comme une définition du discours lui-même la « simulation » qui caractérisait sa méthode.

Aussi en est-on venu à considérer dans les études de prospective : 1. les rapports qu'une *rationalité* entretient avec un *imaginaire* (qui est dans le discours l'indice de son lieu de production) ; 2. la différence entre les tâtonnements, ruses pragmatiques et *tactiques* successives qui jalonnent l'investigation pratique et, d'autre part, les représentations *stratégiques* qui sont offertes aux destinataires comme le produit final de ces opérations[33].

On constate, dans les discours, le retour subreptice d'une *rhétorique* métaphorisant les « champs propres » de l'analyse scientifique, et, dans les bureaux d'études, une distance croissante des *pratiques effectives* et quotidiennes (qui sont de l'ordre de l'art culinaire) par rapport aux écritures en « scénarios » qui jalonnent de tableaux utopiques le murmure des manières de faire en chaque laboratoire : d'une part, des mixtes de science et de fiction ; d'autre part, la disparité entre les spectacles de stratégies globales et l'opaque réalité de tactiques locales. On est donc amené à s'interroger sur les « dessous » de l'activité scientifique, et à se demander si elle ne fonctionne pas à la manière d'un collage qui juxtapose, mais articule de moins en moins les ambitions théoriques affichées par le discours et la persistance têtue, rémanente, de ruses millénaires dans le travail quotidien des bureaux et des labos. En tout cas, cette structure clivée, observable en tant d'administrations ou d'entreprises, oblige à repenser toutes ces tactiques jusqu'ici trop déniées par l'épistémologie de la science.

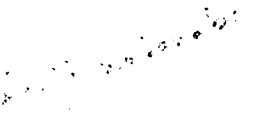
Le problème ne concerne pas seulement les procès effectifs de la production. Il met en cause, sous une forme différente, le *statut de l'individu* dans les systèmes techniques, puisque l'investissement du sujet diminue à la mesure de leur expansion technocratique. De plus en plus contraint et de moins en moins concerné par ces vastes encadrements, l'individu s'en

détache sans pouvoir en sortir, et il lui reste à ruser avec eux, à « faire des coups », à trouver dans la mégapole électrotechnicisée et informatisée « l'art » des chasseurs ou des ruraux de naguère. L'atomisation du tissu social donne aujourd'hui une pertinence *politique* à la question du sujet. A preuve, les symptômes que sont les actions ponctuelles, les opérations locales et jusqu'aux formations écologiques que préoccupe pourtant, par priorité, la volonté de gérer collectivement les relations à l'environnement. Ces manières de se réapproprier le système produit, créations de consommateurs, visent à une *thérapeutique de socialités détériorées* et utilisent des techniques de réemploi où l'on peut reconnaître les procédures des pratiques quotidiennes. Une politique de ces ruses est donc à élaborer. Dans la perspective ouverte par *Malaise dans la civilisation*, elle doit aussi s'interroger sur ce que peut être aujourd'hui la représentation publique (« démocratique ») des alliances microscopiques, multiformes et innombrables entre *manipuler* et *jouir*, réalité fuyante et massive d'une activité sociale qui joue avec son ordre.

Visionnaire acéré, Witold Gombrowicz donnait à cette « politique » son héros — cet anti-héros qui hante notre recherche — lorsqu'il faisait parler le petit fonctionnaire (l' « homme sans qualités » de Musil, « l'homme ordinaire » à qui Freud consacre *Malaise dans la civilisation*) dont le refrain est « quand on n'a pas ce que l'on aime, il faut aimer ce que l'on a » : « J'ai dû, vous le comprenez, recourir toujours davantage à de tout petits plaisirs, presque invisibles, des à-côtés... Vous n'avez pas idée combien, avec ces petits détails, on devient immense, c'est incroyable comme on grandit » [34].

PREMIÈRE PARTIE

Une culture très ordinaire



Cet essai est dédié à l'homme ordinaire. Héros commun. Personnage disséminé. Marcheur innombrable. En invoquant, au seuil de mes récits, l'absent qui leur donne commencement et nécessité, je m'interroge sur le désir dont il figure l'impossible objet. A cet oracle confondu avec la rumeur de l'histoire, que demandons-nous de faire croire ou de nous autoriser à dire lorsque nous lui dédions l'écriture que jadis on offrait en hommage aux divinités ou aux muses inspiratrices ?*

Ce héros anonyme vient de très loin. C'est le murmure des sociétés. De tout temps, il prévient les textes. Il ne les attend même pas. Il s'en moque. Mais dans les représentations scripturaires, il progresse. Peu à peu il occupe le centre de nos scènes scientifiques. Les projecteurs ont abandonné les acteurs possesseurs de noms propres et de blasons sociaux pour se tourner vers le chœur des figurants massés sur les côtés, puis se fixer enfin sur la foule du public. Sociologisation et anthropologisation de la recherche privilégient l'anonyme et le quotidien où des zooms découpent des détails métonymiques — parties prises pour le tout. Lentement les représentants hier

* Plus théoriques, les I^re^ et II^e^ parties peuvent être considérées aussi comme une conclusion prospective, à lire au cours d'un autre voyage. Reste introductoire le chapitre III : *Faire avec : usages et tactiques* (p. 50 s.), esquisse d'un modèle général pour les analyses qui suivent.

symbolisateurs de familles, de groupes et d'ordres s'effacent de la scène où ils régnaient quand c'était le temps du nom. Le nombre advient, celui de la démocratie, de la grande ville, des administrations, de la cybernétique. C'est une foule souple et continue, tissée serré comme une étoffe sans déchirure ni reprise, une multitude de héros quantifiés qui perdent noms et visages en devenant le langage mobile de calculs et de rationalités n'appartenant à personne. Fleuves chiffrés de la rue.

CHAPITRE PREMIER

UN LIEU COMMUN : LE LANGAGE ORDINAIRE

Cette érosion et dérision du singulier ou de l'extraordinaire, *L'Homme sans qualités* l'annonçait : « Peut-être est-ce précisément le petit-bourgeois qui pressent l'aurore d'un nouvel héroïsme, énorme et collectif, à l'exemple des fourmis »[1]. Au vrai, l'advenue de cette société fourmilière a commencé avec les masses, premières soumises au quadrillage des rationalités nivelatrices. Le flux est monté. Il a ensuite atteint les cadres possesseurs de l'appareil, cadres et techniciens absorbés dans le système qu'ils géraient ; envahi enfin les professions libérales qui s'en croyaient protégées, et les belles âmes littéraires ou artistiques. Dans ses eaux, il roule et disperse les œuvres, jadis insulaires, muées aujourd'hui en gouttes d'eau dans la mer, ou en métaphores d'une dissémination langagière qui n'a plus d'auteur mais devient le discours ou la citation indéfinie de l'autre.

« *Chacun* » *et* « *Personne* »

Certes il y a des antécédents, mais organisés par une communauté dans la folie et la mort « communes », et non pas encore par le nivellement de la rationalité technique. Ainsi, à l'aube de la modernité, au XVI[e]

siècle, l'homme ordinaire apparaît avec les insignes d'un malheur général qu'il tourne en dérision. Tel que le figure une littérature ironique, d'ailleurs propre aux pays du Nord et d'inspiration déjà démocratique, il est « embarqué » dans l'étroite nef humaine des fous et des mortels, inversion de l'arche de Noé, puisqu'elle mène à l'égarement et à la perte. Il y est coincé dans le sort *commun*. Appelé *Chacun* (un nom qui trahit l'absence de nom), cet anti-héros est donc aussi *Personne*, *Nemo*, tout comme l'*Everyman* anglais devient *Nobody*, ou le *Jedermann* allemand *Niemand*[2]. Il est toujours l'autre, privé de responsabilités propres (« ce n'est pas ma faute, c'est l'autre : le destin ») et de propriétés particulières qui limitent un chez-soi (la mort efface toutes les différences). Pourtant, sur ce théâtre humaniste, il rit encore. Ce en quoi il est sage et fou, lucide et dérisoire, dans le destin qui s'impose à tous et réduit à *rien* l'exemption à laquelle *chacun* prétend.

En fait, par l'anonyme rieur qu'elle produit, une littérature dit son propre statut : parce qu'elle n'est qu'un simulacre, elle est la vérité d'un monde de prestiges voués à la mort. Le « n'importe qui » ou le « tout le monde » est un lieu commun, un *topos* philosophique. Ce personnage général (tous et personne) a pour rôle de dire un rapport universel des illusoires et folles productions scripturaires avec la mort, loi de l'autre. Il joue sur scène la définition même de la littérature comme monde et du monde comme littérature. Plus qu'il n'y est représenté, l'homme ordinaire donne en représentation le texte lui-même, dans et par le texte, et il accrédite de surcroît le caractère universel du lieu particulier où se tient le fol discours d'une sagesse savante. Il est à la fois le cauchemar ou le rêve philosophique de l'ironie humaniste et le semblant de référentiel (une histoire commune) qui rend crédible une écriture faisant

raconter à « tout le monde » son dérisoire malheur. Mais lorsque l'écriture élitiste utilise le locuteur « vulgaire » comme travesti d'un métalangage sur elle-même, elle laisse également paraître ce qui la déloge de son privilège et l'aspire hors de soi : un Autre qui n'est plus Dieu ou la Muse, mais l'anonyme. L'égarement de l'écriture hors de son lieu propre est tracé par cet homme ordinaire, métaphore et dérive du doute qui la hante, fantôme de sa « vanité », figure énigmatique du rapport qu'elle entretient avec tout le monde, avec la perte de son exemption et avec sa mort.

Freud et l'homme ordinaire

De ce personnage « philosophique », nos références contemporaines offrent des exemples sans doute plus prégnants. Lorsqu'il prend *der gemeine Mann* (l'homme ordinaire) pour commencement et sujet des analyses qu'il consacre à la civilisation *(Malaise dans la civilisation)* ou à la religion *(L'Avenir d'une illusion)*[3], ces deux formes de la culture, Freud ne se contente pas, fidèle à l'*Aufklärung*, d'opposer les lumières de la psychanalyse (« une méthode d'investigation, un instrument impartial, semblable pour ainsi dire au calcul infinitésimal »)[4], à l'obscurantisme de « la grande majorité » et d'articuler en un savoir nouveau les croyances communes. Il ne reprend pas seulement le vieux schéma qui combine immanquablement « l'illusion » de l'esprit et le malheur social à « l'homme commun » (c'est le thème du *Malaise*, mais, chez Freud, contrairement à la tradition, l'homme ordinaire ne rit plus). Il entend lier son « élucidation » (*Aufklärung*) pionnière à cette « infantile » majorité[5]. Laissant de côté le « petit nombre » des « penseurs » et des « artistes » capables de métamorphoser le travail en plaisir par la sublimation, quittant donc ces « rares élus » qui désignent

pourtant la place où son texte s'élabore, il passe contrat avec « l'homme ordinaire » et marie son discours à la foule dont le destin *commun* est d'être leurrée, frustrée, contrainte au labeur, soumise donc à la loi de la tromperie et au travail de la mort. Ce contrat, analogue à celui que l'histoire de Michelet passe avec « le Peuple » qui jamais pourtant n'y parlera[6], semble devoir permettre à la théorie de s'étendre à l'universel et de s'appuyer sur le réel de l'histoire. Il lui procure un lieu sûr.

Certes, l'homme ordinaire est accusé de se donner, grâce au Dieu de la religion, l'illusion d' « éclairer toutes les énigmes de ce monde » et d'être « assuré qu'une Providence veille sur sa vie »[7]. Par ce biais, il s'accorde à bon compte un savoir de la totalité et une garantie de son statut (à travers celle de son avenir). Mais la théorie freudienne ne tire-t-elle pas un profit analogue de l'expérience générale qu'elle invoque? Figure d'un universel abstrait, l'homme ordinaire y joue encore le rôle d'un dieu qui est reconnaissable à ses effets, même s'il s'est encanaillé et confondu avec le commun superstitieux : il fournit au discours le moyen de *généraliser* un savoir particulier et de *garantir* par toute l'histoire sa validité. Il l'autorise à surmonter ses limites — celles d'une compétence psychanalytique circonscrite à quelques cures, celles aussi de tout le langage même, privé du réel qu'il pose comme référentiel. Il l'assure à la fois de sa différence (le discours « éclairé » reste distinct du discours « commun ») et de son universalité (le discours éclairé dit et explique l'expérience commune). Quoi qu'il en soit de l'opinion personnelle que Freud peut avoir de « la racaille »[8] et dont on trouverait l'inverse dans les vues optimistes de Michelet sur le Peuple, l'homme ordinaire rend au discours le service d'y figurer comme principe de totalisation et comme principe d'accréditation : il lui permet de dire « c'est vrai de *tous* » et « c'est la *réalité*

de l'histoire ». Il y fonctionne à la manière du Dieu de jadis.

Mais le vieux Freud s'en doute bien. Il ironise lui-même sur son texte, « tout à fait superflu », œuvre de loisir (« on ne peut pas fumer et jouer aux cartes toute la journée »), « passe-temps » consacré à des « sujets élevés » qui lui font « redécouvrir les vérités les plus banales »[9]. Il le distingue de ses « travaux antérieurs », articulés sur les règles d'une méthode et construits à partir de cas particuliers. Il ne s'agit plus ici du petit Hans, de Dora ou de Schreber. L'homme ordinaire représente d'abord la tentation moraliste de Freud, le retour de généralités éthiques dans le champ professionnel, un surcroît ou un en-deçà par rapport aux procédures psychanalytiques. Par là, il explicite un renversement du savoir. En effet, si Freud tourne en dérision cette introduction à une future « pathologie des sociétés civilisées », c'est qu'il est *lui-même* l'homme ordinaire dont il parle, avec, dans la main, quelques « vérités banales » et amères. Il termine ses considérations par une pirouette. « Je m'incline devant le reproche de n'apporter aucune consolation »[10], car, dit-il, je n'en ai pas. Il est pris là comme tout le monde et il se met à rire. Une ironique et sage folie est liée au fait de perdre la singularité d'une compétence et de se retrouver, n'importe qui ou personne, dans l'histoire commune. Dans le conte philosophique qu'est *Malaise dans la civilisation*, l'homme ordinaire, c'est le locuteur. Il est dans le discours le point de jonction entre le savant et le commun — le retour de l'autre (tous et personne) dans la place qui s'en était soigneusement distinguée. Une fois de plus, il y trace le débordement de la spécialité par la banalité, et la reconduction du savoir à son présupposé général : de sérieux, je ne sais rien. Je suis comme tout le monde.

« Privation », « refoulement », « Eros », « Thanatos », etc. : ces outils d'un travail technique jalonnent,

dans le *Malaise*, le parcours qui va de l'*Aufklärung* conquérante aux lieux communs, mais l'analyse freudienne de la culture se caractérise d'abord par la trajectoire de ce renversement. Une différence apparemment faible et pourtant fondamentale distingue son résultat des trivialités distribuées par les spécialistes de la culture : ces trivialités ne désignant plus l'*objet* du discours, mais sa *place*. Le trivial n'est plus l'autre (chargé d'accréditer l'exemption de son metteur en scène) ; c'est l'expérience productrice du texte. L'approche de la culture commence quand l'homme ordinaire *devient* le narrateur, quand il définit le lieu (commun) du discours et l'espace (anonyme) de son développement.

Cette place n'est pas plus donnée au locuteur du discours qu'à n'importe qui d'autre. Elle est le point d'aboutissement d'une trajectoire. Ce n'est pas un état, tare ou grâce initiale, mais un *devenu*, l'effet d'un procès d'écart par rapport à des pratiques régulées et falsifiables, un débordement du commun dans une position particulière. Tel est le cas pour Freud, au terme des « travaux » qu'il achève (comme on achève un condamné) avec ses derniers contes sur l'homme ordinaire : effectuation du deuil par la mise en fiction du savoir[11].

L'important, c'est le *travail* de débordement qu'opère l'insinuation de l'ordinaire en des champs scientifiques constitués. Bien loin de se donner arbitrairement le privilège de parler au nom de l'ordinaire (il n'est pas dicible), ou de prétendre être dans cette place générale (ce serait fausse « mystique ») ou, pire, d'offrir à l'édification une quotidienneté hagiographique, il s'agit de rendre à son historicité le mouvement qui reconduit les procédures d'analyse vers leurs frontières, jusqu'au point où elles sont changées, voire troublées, par l'ironique et folle banalité qui parlait en « Personne » au XVI^e^ siècle, et qui est revenue dans

l'achèvement du savoir de Freud. Je voudrais décrire l'érosion qui dessine l'ordinaire dans un corps de techniques d'analyse, déceler les ouvertures qui en marquent la trace sur les bords où une science se mobilise, indiquer les déplacements qui mènent vers le *lieu commun* où « n'importe qui » enfin se tait, sauf à redire (mais autrement) des banalités. Même si elle est aspirée par la rumeur océanique de l'ordinaire, la tâche ne consiste pas à lui substituer une représentation ou à la couvrir de mots dérisoires, mais à montrer comment elle s'introduit dans nos techniques — à la façon dont la mer revient dans les creux des plages — et peut réorganiser la place d'où le discours se produit.

L'expert et le philosophe

Le chemin technique à faire consiste, en première approximation, à ramener les pratiques et les langues scientifiques vers leur pays d'origine, l'*everyday life*, la vie quotidienne. Ce retour, aujourd'hui de plus en plus insistant, a le caractère paradoxal d'être aussi un exil par rapport aux disciplines dont la rigueur se mesure à la stricte définition de ses limites. Depuis que la scientificité s'est donné des lieux propres et appropriables par des projets rationnels capables de poser dérisoirement leurs procédures, leurs objets formels et les conditions de leur falsification, depuis qu'elle s'est fondée comme une pluralité de champs limités et distincts, en somme depuis qu'elle n'est plus de type théologique, elle a constitué le *tout* comme son *reste*, et ce reste est devenu ce que nous appelons la culture.

Ce clivage organise la modernité. Il la découpe en insularités scientifiques et dominantes sur un fond de « résistances » pratiques et de symbolisations irréductibles à de la pensée. Même si l'ambition de « la science » vise à conquérir ce « reste » à partir des

espaces où s'exercent les pouvoirs de nos savoirs, même si, pour préparer la réalisation entière de cet empire, des reconnaissances inventorient déjà les régions frontalières et lient ainsi le clair à l'obscur (ce sont les discours gris de sciences mixtes dites « humaines », récits d'expéditions qui tendent à rendre assimilables — sinon pensables — et à repérer les nuits de la violence, de la superstition et de l'altérité : histoire, anthropologie, pathologie, etc.), la coupure que les institutions scientifiques ont produite entre langues artificielles d'une opérativité régulée et parlers du corps social n'a jamais cessé d'être un foyer de guerres ou de compromis. Cette ligne de partage, d'ailleurs changeante, demeure stratégique dans les combats pour accroître ou contester les pouvoirs des techniques sur les pratiques sociales. Elle sépare les langues artificielles qui articulent les procédures d'un savoir spécifié et les langues naturelles qui organisent l'activité signifiante commune.

Quelques-uns de ces débats (qui concernent précisément la relation de chaque science à la culture) peuvent être précisés, et leurs issues possibles, indiquées, par deux personnages qui s'y trouvent affrontés, curieusement proches et antinomiques : l'expert et le philosophe. Tous deux ont tâche de médiateurs entre un savoir et la société, le premier en tant qu'il introduit sa spécialité dans l'aire plus vaste et complexe de décisions sociopolitiques, le second en tant qu'il réinstaure, relativement à une technique particulière (mathématique, logique, psychiatrie, histoire, etc.) la pertinence d'interrogations générales. Chez l'expert, une compétence se mue en autorité sociale ; chez le philosophe, les questions banales deviennent un principe de soupçon dans un champ technique. Le rapport ambigu (tantôt de fascination, tantôt de rejet) que le philosophe entretient avec l'expert semble d'ailleurs sous-tendre souvent ses démarches : tantôt

les entreprises philosophiques visent avec envie la réalisation de leur ancienne utopie par l'expert (soutenir au nom d'une scientificité spécifique le passage à des problèmes d'ensemble), tantôt, défaites par l'histoire mais rebelles, elles se détournent de ce qui leur est enlevé pour accompagner dans son exil (ô mémoires, ô transgressions symboliques, ô royaumes inconscients) le Sujet, roi d'hier, aujourd'hui chassé d'une société technocratique.

C'est vrai que l'expert prolifère dans cette société, au point d'en devenir la figure généralisée, distendue entre l'exigence d'une croissante spécialisation et celle d'une communication d'autant plus nécessaire. Il efface (et d'une certaine façon il remplace) le philosophe, hier spécialiste de l'universel. Mais sa réussite n'est pas tellement spectaculaire. La loi productiviste d'une assignation (condition d'une efficacité) et la loi sociale d'une circulation (forme de l'échange) se contredisent en lui. Certes, de plus en plus, chaque spécialiste doit être *aussi* un expert, c'est-à-dire l'interprète et le traducteur de sa compétence dans un autre champ. Cela est manifeste à l'intérieur même des laboratoires : dès qu'il s'agit de se prononcer sur des objectifs, des promotions ou des financements, les experts interviennent « au nom » — mais hors — de leur expérience particulière. Comment parviennent-ils à passer de leur technique — une langue maîtrisée et régulatrice — à la langue, plus commune, d'une autre situation ? Par une curieuse opération qui « convertit » la compétence en autorité. Il y a échange de compétence contre de l'autorité. A la limite, plus l'expert a d'autorité, moins il a de compétence, jusqu'à ce que son fonds s'épuise, telle l'énergie nécessaire au lancement d'un mobile. Pendant le temps de cette conversion, il n'est pas sans compétence (il lui en faut une, ou faire croire qu'il en a), mais il abandonne celle qu'il possède à mesure que son autorité s'étend plus loin,

exorbitée par la demande sociale et/ou par des responsabilités politiques. Paradoxe (général ?) de l'autorité : elle est créditée par un savoir qui précisément lui manque là où elle s'exerce. Elle est indissociable d'un « abus de savoir »[12] — où il faut peut-être reconnaître l'effet de la loi sociale qui désapproprie l'individu de sa compétence en vue d'instaurer ou de restaurer le capital d'une compétence collective, c'est-à-dire d'un vraisemblable commun.

Faute de pouvoir s'en tenir à ce qu'il sait, l'expert se prononce au titre de la *place* que sa spécialité lui a value. Par là il s'inscrit et il est inscrit dans un ordre *commun* où la spécialisation a valeur d'*initiation* en tant que *règle* et *pratique* hiérarchisante de l'économie productiviste. Pour s'être soumis avec succès à cette pratique initiatique, il peut, sur des questions étrangères à sa compétence technique mais non pas au pouvoir qu'il s'est acquis par elle, tenir avec autorité un discours qui n'est plus celui du savoir, mais celui de l'ordre socio-économique. Il parle en homme ordinaire, qui peut « toucher » de l'autorité avec du savoir comme on touche sa paie pour du travail. Il s'inscrit dans le langage commun des pratiques, où d'ailleurs une surproduction d'autorité entraîne sa dévaluation puisqu'on s'en procure toujours plus avec une somme égale ou inférieure de compétence. Mais lorsqu'il continue à croire ou à faire croire qu'il agit en scientifique, il confond la *place* sociale et le *discours* technique. Il prend l'un pour l'autre : c'est un quiproquo. Il méconnaît l'ordre qu'il représente. Il ne sait plus *ce* qu'il dit. Certains seulement, après avoir longtemps cru parler comme experts un langage scientifique, se réveillent de leur sommeil et s'aperçoivent soudain que, depuis un moment, tel Félix le Chat dans le film d'antan, ils marchent en l'air, loin du sol scientifique. Accrédité par une science, leur discours n'était que le langage

ordinaire des jeux tactiques entre pouvoirs économiques et autorités symboliques.

Le modèle Wittgenstein du langage ordinaire

Pour autant, le discours « universel » d'une philosophie passée n'en retrouve pas ses droits. En tant qu'elle concerne le langage, la question philosophique consisterait plutôt à interroger, dans nos sociétés techniques, le grand partage entre les discursivités réglant la spécialisation (elles maintiennent une *raison* sociale par des cloisonnements opératoires) et les narrativités de l'échange massifié (elles multiplient les ruses permettant ou freinant une *circulation* dans un réseau de pouvoirs). Indépendamment des analyses qui ont ramené les unes et les autres sous l'indice commun de *pratiques* linguistiques [13], ou des recherches qui décèlent soit l'insinuation des croyances, du vraisemblable, des métaphores, c'est-à-dire du « commun » dans le discours scientifique, soit les logiques complexes impliquées par le langage ordinaire [14] — tentatives pour réarticuler les pièces décousues, et abusivement hiérarchisées du langage —, il est possible de recourir aussi à une philosophie qui fournit un « modèle » (comme on parle d'un modèle de voiture) et qui procède à un examen rigoureux du langage ordinaire : celle de Wittgenstein. Dans la perspective où je me place, elle peut être tenue pour une critique radicale de l'expert. Corollaire : c'est aussi une critique du philosophe comme expert.

Si Wittgenstein entend « ramener le langage de son usage philosophique à son usage ordinaire », à l'*everyday use* [15], projet qu'il a développé surtout pendant la dernière période, il s'interdit, et il interdit au philosophe, tout débordement métaphysique hors de ce que parler *peut* dire. Tel est son programme le plus cons-

tant : « Ne rien dire sinon ce qui peut se dire... et puis, à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions »[16]. Il s'est fixé pour tâche d'être le scientifique de l'activité signifiante dans le langage commun. Toute autre chose n'est envisagée comme langage que par analogie ou comparaison avec « l'appareil de notre langage ordinaire »[17]. Mais il s'agit de le traiter de manière à ne rien avancer qui excède la compétence de ce langage, et donc à n'en jamais devenir l'expert, ou l'interprète, dans un autre champ linguistique (par exemple, métaphysique ou éthique), à ne jamais parler *ailleurs* « en son nom ». Par là doit être rendue impossible la conversion de la compétence en autorité.

Ce qui fascine dans l'entreprise de cet Hercule, nettoyeur des écuries d'Augias de l'intellectualité contemporaine, ce ne sont pas d'abord ses procédures de restriction, effets de l'exacte passion qu'il met au service d'une *pudeur* dans l'analyse du langage « de chaque jour » (cet *everyday* substitué par l'approche linguistique à l'*Everyman* de l'éthique renaissante, mais porteur de la même question) ; c'est, plus fondamentalement, la manière dont, pour reprendre son expression, Wittgenstein trace « *de l'intérieur* » *de ce langage* les limites de ce qui, éthique ou mystique, le déborde[18]. C'est exclusivement du dedans qu'il reconnaît un dehors en lui-même indicible. Son travail opère donc une double érosion : celle qui, de l'intérieur du langage ordinaire, fait apparaître ces bords ; celle qui dénonce le caractère irrecevable (le non-sens) de toute proposition qui tente une sortie vers « ce qui ne peut pas se dire ». L'analyse repère les creux qui minent le langage, et elle détruit les énoncés qui prétendent les combler. Elle travaille avec ce qu'il *montre* (*zeigen*) sans pouvoir le *dire* (*sagen*). Wittgenstein examine un jeu de syntaxes régionales et combi-

nées dont les fondements, la cohérence et la signification globale relèvent de questions pertinentes, sont même essentiels, mais ne sont pas traitables en un lieu « propre » parce que le langage ne saurait devenir l'objet d'un discours. « Nous ne *dominons pas du regard* l'usage de nos mots » [19]. Rarement la réalité du langage a été aussi rigoureusement prise au sérieux, c'est-à-dire le *fait* qu'elle définit notre historicité, qu'elle nous surplombe et enveloppe sous le mode de l'ordinaire, qu'aucun discours ne peut donc « en sortir » et se mettre à distance pour l'observer et dire son sens.

Par là, Wittgenstein se tient dans le présent de son historicité sans avoir à recourir au « passé » de l'historien. Il rejetterait même l'historiographie parce que, en séparant du présent un passé, en fait elle privilégie un lieu *propre* et producteur d'où elle prétend « dominer » les faits de langue (ou « documents ») et se distinguer du *donné, produit* supposé seul soumis aux règles communes. Il se reconnaît « pris » dans l'historicité linguistique *commune.* Aussi n'accepte-t-il pas de *localiser* cette dépendance dans l'ob-jet (dénommé « passé ») dont l'opération historiographique se détache fictivement (d'une fiction qui est d'ailleurs l'espace où se produit le défi scientifique de maîtriser l'histoire)[20]. En réalité sa position ne se joue pas là mais en un double combat dont l'articulation nous fournit un repère formel pour l'étude de la culture. D'une part, il combat la professionnalisation de la philosophie, c'est-à-dire sa réduction au discours technique (positiviste) d'une spécialité. Plus largement, il refuse la désinfection qui, en éliminant l'usage ordinaire (l'*everyday language*), et donc le fondamental, rend seule possibles à une science la production et la maîtrise d'une langue artificielle. D'autre part, il combat l'avidité métaphysique ou l'impatience de l'éthique, toujours portées à subsumer les règles de la correction et à payer par le non-sens de leurs énoncés

l'autorité de leurs discours sur le langage de l'expérience commune. Il s'en prend à la présomption qui amène la philosophie à faire « comme si » elle donnait sens à l'usage ordinaire, et à supposer pour elle-même un lieu propre d'où penser le quotidien.

Nous sommes soumis, quoique non identifiés, au langage ordinaire. Comme dans la nef des fous, nous sommes embarqués, sans possibilité de survol ni de totalisation. C'est la « prose du monde » dont parlait Merleau-Ponty. Elle englobe tout discours, même si les expériences humaines ne se réduisent pas à ce qu'elle peut en dire. Les scientificités se permettent de *l'oublier* pour se constituer, et les philosophies *croient la dominer* pour s'autoriser à en traiter. Ni les unes ni les autres, sous cet aspect, ne touchent la question philosophique, sans cesse ré-ouverte par cet « élan » qui « pousse l'homme à buter contre les limites du langage » *(an die Grenze der Sprache anzurennen)* [21]. Wittgenstein réintroduit ce langage *et* dans la philosophie, qui l'a bien pris pour objet formel mais en se donnant une maîtrise fictive, *et* dans les sciences qui l'ont exclu pour se donner une maîtrise effective.

Il change ainsi le *lieu* de l'analyse, défini dès lors par une *universalité* qui est identiquement une *obéissance* à l'usage ordinaire. Ce changement de place modifie le statut du discours. A être « pris » dans le langage ordinaire, le philosophe n'a plus de lieu propre ou appropriable. Toute position de maîtrise lui est retirée. Le discours analyseur et l'« objet » analysé ont le même statut d'être organisés par le travail dont ils témoignent, déterminés par des règles qu'ils ne fondent ni ne survolent, également disséminés en fonctionnements différenciés (Wittgenstein a voulu que son œuvre même ne soit faite que de fragments), inscrits dans une texture où chacun peut tour à tour « faire appel » à l'autre instance, la citer et s'y référer. Il y a un permanent échange de places distinctes. Le privi-

lège philosophique ou scientifique se perd dans l'ordinaire. Cette perte a pour corollaire l'invalidation des vérités. De quel lieu privilégié pourraient-elles être signifiées ? On aura donc des *faits* qui ne sont plus des *vérités*. De celles-ci, l'inflation se trouve contrôlée, sinon jugulée, par la critique des places d'autorité où les faits sont convertis en vérités. Les décelant à un mélange de non-sens et de pouvoir, Wittgenstein s'efforce de ramener ces vérités à des faits linguistiques et à ce qui, *dans* ces faits, renvoie à une indicible ou « mystique » extériorité du langage.

On peut rattacher à cette position l'importance croissante, chez Wittgenstein, des comportements et des usages linguistiques. Traiter du langage « dans » le langage ordinaire, sans pouvoir le « dominer du regard », sans visibilité à partir d'un lieu distant, c'est le saisir comme un ensemble de pratiques où l'on se trouve impliqué et par lesquelles la prose du monde est au travail. L'analyse sera donc « un examen interne à ce travail de notre langue » *(eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache)*[22]. Elle est vouée ainsi à en reproduire la dissémination, qui met en pièces tout système. Mais, s'attachant à « préciser la morphologie d'usage » des expressions, c'est-à-dire à examiner leurs « domaines d'usage » et à en « décrire les formes »[23], elle peut « reconnaître » différents modes de fonctionnements quotidiens, gouvernés par des « règles pragmatiques », elles-mêmes dépendantes de « formes de vie » *(Lebensformen)*[24].

Une historicité contemporaine

Dans l'élaboration de cette analyse, dont les développements sociolinguistiques ou « ethnométhodologiques » seront repris plus loin, nul doute que Wittgenstein ne doive beaucoup à la tradition philosophique

qu'il a connue à Cambridge. De Cook Wilson à G.E. Moore et J.L. Austin, elle s'était fixée sur les « manières de parler » *(ways of speaking)* du langage quotidien *(ordinary* ou *everyday language)*, au point que Austin avait pour programme de « traquer les minuties du langage ordinaire » et pour réputation d'être « l'évangéliste du langage ordinaire » (*TLS*, 16 nov. 1973). Plusieurs raisons en étaient données, qui nous concernent aussi : 1. les manières de parler usuelles n'ont *pas d'équivalences* dans les discours philosophiques et elles n'y sont pas traductibles parce qu'il y a plus de choses en elles que dans ces discours ; 2. elles constituent une *réserve* de « distinctions » et de « connexions » accumulées par l'expérience historique et emmagasinées dans le parler de tous les jours[25] ; 3. en tant que *pratiques* linguistiques, elles manifestent des *complexités logiques* insoupçonnées des formalisations savantes[26].

Mais ces échanges en quelque sorte professionnels ne sauraient faire oublier un enracinement historique premier. J'en retiens trois aspects qui ont valeur indicative. D'abord, parallèle à la réaction qui inspire à Loos *Crime et ornement* revendiquant une austérité fonctionnaliste contre la dégénérescence décorative de Vienne[27], ou à celle qui, chez Musil, fomente l'ironie clinique de ses observations en Cacanie[28], il y a chez Wittgenstein une « exécration » quasi janséniste pour le charme « fallacieux » et les brillances « journalistiques » d'une « culture pourrie », ou pour les « bavardages » qui leur ressemblent[29]. « Pureté »[30] et pudeur marquent le style d'un engagement dans l'histoire contemporaine, une politique philosophique de la culture. Le retour critique de l'ordinaire, tel que l'entend Wittgenstein, doit détruire toutes les sortes de brillances rhétoriques de pouvoirs qui hiérarchisent et de non-sens qui ont autorité.

Analogie également frappante, par son expérience de

technicien supérieur, puis de mathématicien, Wittgenstein a connu « le deuxième essai » et le troisième essai, « le plus important », d'Ulrich, l'homme sans qualités. Il a possédé lui aussi « des fragments d'une nouvelle manière de penser et de sentir » et vu « le spectacle d'abord si intense de la nouveauté » se dissoudre « dans la multiplication des détails ». A lui aussi « il ne restait plus que la philosophie à quoi il pût se vouer »[31]. Mais, comme Ulrich, dans le champ du « bon usage de ses capacités » (linguistiques), il a gardé la « merveilleuse netteté »[32] qu'une scientificité avait affinée — conjuguant ainsi une rigueur technique avec l'obéissance à son « objet ». Contrairement au discours de l'expert, il ne tire pas profit du savoir en l'échangeant contre le droit de parler en son nom ; il en garde l'exigence mais non la maîtrise.

Enfin, cette science de l'ordinaire est définie par une triple étrangeté : étrangeté du spécialiste (et du grand bourgeois) à la vie commune, du scientifique à la philosophie, et, jusqu'à la fin, de l'Allemand à la langue anglaise usuelle (dans laquelle il ne s'est jamais établi). Cette situation est comparable à celles de l'ethnologue et de l'historien, mais elle les radicalise. Car ces manières accidentelles d'être étranger *hors de chez soi* (comme le voyageur ou l'archiviste) sont pensées par Wittgenstein comme les métaphores de démarches analytiques *étrangères à l'intérieur* même du langage qui les circonscrit. « Lorsque nous faisons de la philosophie [c'est-à-dire lorsque nous travaillons dans le lieu qui est seul " philosophique ", la prose du monde], nous sommes comme des sauvages, des hommes primitifs qui, entendant la façon de s'exprimer d'hommes civilisés, en font une fausse interprétation », etc.[33] Ce n'est plus la position de professionnels, supposés cultivés parmi des sauvages, mais celle qui consiste à être un étranger *chez soi*, un « sauvage » au milieu de la culture ordinaire, perdu dans la com-

plexité de l'entendu et du bien-entendu commun. Et puisqu'on ne « sort » pas de ce langage, qu'on ne peut trouver un autre lieu d'où l'interpréter, qu'il n'y a donc pas des interprétations fausses et d'autres vraies mais seulement des interprétations illusoires, qu'en somme il n'y a *pas d'issue*, reste le fait d'être *étranger dedans mais sans dehors* et, dans le langage ordinaire, de « buter contre ses limites » — situation proche de la position freudienne à ceci près que Wittgenstein ne se donne pas un référent inconscient pour nommer cette étrangeté chez soi.

Par ces caractéristiques, cette œuvre disséminée et rigoureuse semble fournir une épure philosophique à une science contemporaine de l'ordinaire. Sans entrer dans le détail de ses thèses, il faut confronter ce modèle, pris comme hypothèse théorique, avec les contributions positives de « sciences humaines » (sociologie, ethnologie, histoire, etc.) à la connaissance de la culture ordinaire.

CHAPITRE II

CULTURES POPULAIRES

Quitter Vienne ou Cambridge, quitter les textes théoriques, ce n'est pas se séparer de Wittgenstein, instituteur de village de 1920 à 1926, mais partir vers la haute mer de l'expérience commune qui enveloppe, pénètre et finit par emporter les discours, si toutefois on ne se contente pas de substituer une maîtrise politique à une appropriation scientifique. Des souvenirs me reviennent, places de ces mutismes dans la mémoire. Ainsi, introduction à un séminaire sur la culture populaire du Nordeste brésilien, une marche dans la nuit alors bruyante de Salvador, vers l'Igreja do Passo. Contrastant avec le théâtre subtil de la Misericórdia, la sombre façade dresse dans sa dignité toute la poussière et la sueur de la ville. Au-dessus des anciens quartiers pleins de rumeurs et de voix, c'en est le secret, monumental et silencieux. Il domine l'étroite Ladeira do Passo. Il se refuse aux chercheurs qui l'ont pourtant là devant eux, comme leur échappe le langage populaire, venu de trop loin et de trop haut quand ils l'approchent. Bien différente de l'église do Rosário, toute bleue et ouverte, cette pierre noire lève la face nocturne de l'humour bahianais. Rocher imprenable bien que (ou parce que) familier, dépouillé de solennité, semblable aux chansons de la *saudade* brésilienne. A revenir de ce pèlerinage, dans les rues les

visages, malgré leur allègre mobilité, paraissent multiplier en passant l'indéchiffrable et proche secret du monument.

Un « art » brésilien

L'observation prolifère. Elle tâtonne, comme nous l'avons fait, en équipes interdisciplinaires locales, à Rio, à Salvador, à Recife (Brésil), ou encore à Santiago de Chile, à Concepción (Chili), à Posadas (Argentine), etc. Ainsi l'une de ces analyses fut consacrée au langage tenu par des paysans du Pernambuco (à Crato, Juazeiro, Itapetim, etc.) sur leur situation en 1974 et sur les hauts faits de Frei Damião, héros charismatique de la région[1]. Le discours distribuait l'espace de manière à le stratifier en deux niveaux. D'une part, un espace socio-économique, organisé par une lutte immémoriale entre « puissants » et « pauvres », se présentait comme le champ des constantes victoires des riches et des gendarmes, mais aussi comme le règne du mensonge (aucune vérité ne se dit là, sinon à voix basse et entre paysans : « *Agora a gente sabe, mas não pode dizer alto* * ». Là, toujours, les forts gagnent et les mots trompent — expérience qui rejoindrait le constat d'un Maghrébin syndicaliste à Billancourt : « Nous sommes toujours niqués. » D'autre part, distinct de cet espace *polémologique* présentant à la perspicacité des ruraux un réseau innombrable de conflits caché sous la couverture du langage, il y avait un espace *utopique* où s'affirmait, en récits religieux, un possible par définition miraculeux : Frei Damião en était le centre presque immobile que ne cessaient de qualifier les his-

* Maintenant les gens savent, mais ne peuvent le dire tout haut » (L. G.).

toires successives des châtiments célestes qui frappaient ses ennemis.

En ce qui concernait le rapport effectif des forces, le discours de lucidité rusait donc avec les mots truqués et aussi avec l'interdiction de dire, pour déceler partout une injustice — non pas seulement celle des pouvoirs établis mais, plus profondément, celle de l'histoire : il reconnaissait dans cette injustice un ordre des choses, dont rien n'autorisait à espérer le changement. C'est toujours comme ça, on l'observait tous les jours. Mais aucune légitimité n'était accordée à cet état de fait. Au contraire, pour être une réalité sans cesse répétée, ce rapport de forces n'en devenait pas plus acceptable. Le *fait* n'était pas recevable comme une *loi*, même s'il n'en restait pas moins un fait. Prise dans une dépendance, contrainte d'obéir aux faits, cette conviction opposait pourtant une fin de non-recevoir au *statut* de l'ordre qui s'impose comme naturel et une protestation *éthique* à sa fatalité (si une science peut se permettre des options différentes sur le rapport des faits et des lois, c'est d'abord parce qu'elle échappe à cette dépendance). Mais pour affirmer la non-coïncidence des faits et du sens, il fallait une autre scène, religieuse, qui réintroduise, sur le mode d'événements surnaturels, la contingence historique de cette « nature » et, avec des repères célestes, une place pour cette protestation. Une inacceptabilité de l'ordre pourtant établi se disait, à juste titre, sous la forme du miracle. Là, dans un langage nécessairement étranger à l'analyse des rapports socio-économiques, pouvait être *soutenu* l'espoir que le vaincu de l'histoire — corps sur lequel s'écrivent continuellement les victoires des riches ou de leurs alliés — puisse, en la « personne » du « saint » humilié, Damião, se relever grâce aux coups portés par le ciel contre ses adversaires.

Sans retirer quoi que ce soit à ce qui *se voit* quotidiennement, les récits de miracles y répondent

« à côté », de biais, par un discours différent qu'on ne peut que *croire* — tout comme une réaction éthique doit croire que la vie ne se réduit pas à ce qu'on en voit. De même, des chants anarchistes, dans *La Cecilia* (le film de J.-L. Comolli), forment le contrepoint des événements qui détruisent coup par coup, à mesure qu'elle se développe, la commune socialiste fondée au Brésil par Tito Rossi : ils demeurent intacts et, à la fin, sur la ruine même d'une histoire ramenée à l'ordre, ces chansons s'élèvent encore, échappant au champ clos de l'échec, dressant la voix qui fera naître, ailleurs, d'autres mouvements :

Un'idea l'amante mia
A cui detti braccio e cuor...
Deh t'affretta a sorgere
O sol dell' avvenir
Vivere vogliam liberi
Non vogliam più servir[2] *.

A la manière des *Loas* vaudous, « esprits » et voix d'une autre référence[3], les récits de miracles sont aussi des chants, mais graves, relatifs non à des soulèvements mais au constat de leur permanente répression. Malgré tout, ils offrent au *possible* un lieu imprenable, car c'est un non-lieu, une utopie. Ils créent un espace autre, qui coexiste avec celui d'une expérience sans illusion. Ils disent une vérité (le miraculeux), non réductible aux croyances particulières qui lui servent de métaphores ou de symboles. Ils seraient *à côté* de l'analyse des faits l'équivalent de ce qu'une idéologie politique introduit *dans* cette analyse.

Les « croyants » ruraux déjouent ainsi la fatalité de

* « Mon amante est une idée/à qui j'ai donné mon cœur et mon bras... » « De grâce, hâte-toi de te lever,/ô soleil de l'avenir,/nous voulons vivre libres,/nous ne voulons plus servir » (L. G.).

l'ordre établi. Et ils le font en utilisant un cadre de référence qui, lui aussi, vient d'un pouvoir externe (la religion imposée par les missions). Ils réemploient un système qui, bien loin de leur être propre, a été construit et répandu par d'autres, et ils marquent ce réemploi par des « super-stitions », excroissances de ce miraculeux que les autorités civiles et religieuses ont toujours soupçonné, à juste titre, de contester aux hiérarchies du pouvoir et du savoir leur « raison ». Un usage (« populaire ») de la religion en modifie le fonctionnement. Une manière de parler ce langage reçu le mue en un chant de résistance, sans que cette métamorphose interne compromette la sincérité avec laquelle il peut être cru, ni la lucidité avec laquelle, par ailleurs, sont vues les luttes et les inégalités cachées sous l'ordre établi.

Plus généralement, *une manière d'utiliser* des systèmes imposés constitue la résistance à la loi historique d'un état de fait et à ses légitimations dogmatiques. Une pratique de l'ordre bâti par d'autres en redistribue l'espace ; elle y crée au moins du jeu, pour des manœuvres entre forces inégales et pour des repères utopiques. Là se manifesterait l'opacité de la culture « populaire » — la *roche noire* qui s'oppose à l'assimilation. Ce qui s'y appelle « sagesse » (*sabedoria*) se définit comme stratagème (*trampolinagem*, qu'un jeu de mots associe à l'acrobatie du saltimbanque et à son art de sauter sur le tremplin, *trampolim*) et comme « fourberie » (*trapaçaria*, ruse et tromperie dans la manière d'utiliser ou de piper les termes des contrats sociaux)[4]. Mille façons de *jouer/déjouer le jeu de l'autre*, c'est-à-dire l'espace institué par d'autres, caractérisent l'activité, subtile, tenace, résistante, de groupes qui, faute d'avoir un propre, doivent se débrouiller dans un réseau de forces et de représentations établies. Il faut « faire avec ». Dans ces stratagèmes de combattants, il y a un art des coups, un plaisir à tourner les règles d'un

espace contraignant. Dextérité tactique et jubilatoire d'une technicité. Scapin et Figaro n'en sont que des échos littéraires. Comme celle du conducteur dans les rues de Rome ou de Naples, une maestria qui a ses connaisseurs et son esthétique s'exerce dans le labyrinthe des pouvoirs, recrée sans cesse de l'opacité et de l'ambiguïté — coins d'ombres et de ruses — dans l'univers de la transparence technocratique, s'y perd et s'y trouve sans avoir à prendre en charge la gestion d'une totalité. Même le champ du malheur est refaçonné par cette combinaison du manipuler et du jouir.

L'énonciation proverbiale

Généralisation trop hâtive ? Hypothèse de recherche, en effet, mais fondée sur l'examen d'autres terrains[5] et située, naturellement, dans un ensemble de précédents et de voisinages, par exemple les recherches récentes sur « l'intelligence pratique » (la *mètis*) des Grecs[6] ou sur le « sens pratique » et les « stratégies » kabyles et béarnaises[7].

En fait, cette approche de la culture populaire s'inspire d'une problématique de l'énonciation, dans la triple référence de ce que nous devons à l'analyse de la performativité par Austin, à la sémiotique de la manipulation chez A. J. Greimas, et à la sémiologie de l'Ecole de Prague. Initialement relative à *l'acte de parole* par lequel un locuteur réalise et s'approprie la langue dans une situation particulière d'échange ou de « contrat »[8], cette problématique peut être élargie à l'ensemble de la culture au titre des similitudes entre les *procédures* (« énonciatives ») qui articulent des interventions soit dans le champ de la langue, soit dans le réseau des pratiques sociales. Elle se distingue des études, plus traditionnelles, qui s'attachent aux énoncés des légendes, proverbes, etc., ou, plus large-

ment, à la forme objective des rites ou comportements, en vue de constituer un *corpus propre* de la culture populaire et d'y analyser les termes variables de fonctions invariables en des *systèmes* finis. Entre ces deux optiques, les postulats et les méthodes divergent. Là où l'une s'efforce de repérer les types d'*opérations* auxquels des conjonctures historiques donnent lieu, l'autre préfère identifier les équilibres *structuraux* dont chaque société manifeste diversement la constance.

Les différences ne sont évidemment ni aussi simples ni aussi antinomiques. Ainsi Pierre Bourdieu combine les deux en une « théorie de la pratique » à laquelle il faudra revenir. Mais on peut préciser l'enjeu de cette alternative à partir d'un cas particulier, celui des *proverbes*.

Une méthode consiste à isoler d'abord les proverbes et à les stocker, comme Aarne ou Propp l'ont fait pour les contes. Du matériau collectionné, ou bien on traitera le contenu, découpé en *labels* ou unités sémantiques (actions, thèmes, acteurs) dont les rapports sont analysables en termes de structures et dont les constellations indiquent la géographie mentale propre à tel ou tel groupe[9], ou bien on étudiera les modes de production, par exemple le procédé qui, dans les proverbes (généralement des distiques : « Noël au balcon, Pâques au tison », « Loin des yeux, loin du cœur », « Qui dort dîne », etc.) renforce l'impact du sens en diminuant les différences de son (par la rime, l'allitération, etc.)[10]. On repère donc des systèmes, soit de signification, soit de fabrication. Par une double maîtrise sur le corpus qu'elles circonscrivent et sur les opérations qu'elles y effectuent, ces méthodes parviennent à définir elles-mêmes leur objet (qu'est-ce qu'un proverbe ?), à en rationaliser la collecte, à classer les types et à transformer le « donné » en quelque chose de reproductible (par exemple, si l'on connaît les règles de production des proverbes, on peut en fabriquer des séries). Ces

techniques acquièrent ainsi, en les expliquant, la capacité de *construire* des phénomènes sociaux, tout comme la biologie synthétise de l'insuline.

Plus que celle des proverbes parce que développée davantage, l'analyse des mythes, depuis Aarne jusqu'à Lévi-Strauss, a montré comment une science de ces discours, en les isolant et triant, en affinant et en formalisant les unités minimales qu'elle traite [11], a pu classer une littérature supposée hétéroclite, déceler une « pensée sauvage » et une logique dans les corps constitués comme « étrangers », enfin renouveler de la sorte l'interprétation et la production de nos propres discours.

L'inconvénient de la méthode, condition de sa réussite, est d'extraire les documents de leur contexte *historique* et d'éliminer les *opérations* des locuteurs en des circonstances particulières de temps, de lieu et de compétition. Il faut que soient effacées les pratiques linguistiques quotidiennes (et l'espace de leurs tactiques), pour que les pratiques scientifiques s'exercent dans leur champ propre. On ne considère donc pas les mille manières de « bien placer » un proverbe, à tel moment et face à tel interlocuteur. Cet art est exclu, et leurs auteurs, rejetés du labo, non seulement parce que toute scientificité exige une délimitation et une simplification de ses objets, mais parce qu'à la constitution d'un lieu scientifique, préalable de toute analyse, correspond la nécessité de pouvoir y *transférer* les objets à étudier. N'est traitable que le transportable. Ce qu'on ne peut déraciner restera hors champ, par définition. D'où le privilège que ces études accordent aux *discours*, chose du monde qu'on peut le plus facilement capter, enregistrer, transporter et traiter en lieux sûrs, alors que l'*acte* de parole n'est pas détachable de la circonstance. Des pratiques mêmes, on retiendra seulement les meubles (outils et produits à placer sous vitrines) ou des schémas descriptifs (com-

portements quantifiables, stéréotypes de mises en scène, structures rituelles), en laissant de côté l'indéracinable d'une société : des façons d'utiliser les choses ou les mots selon les occasions. Un essentiel se joue dans cette *historicité* quotidienne, indissociable de l'*existence* des sujets qui sont les acteurs et les auteurs d'opérations conjoncturelles. Au contraire, semblable au Dieu de Schreber, qui « n'a de commerce qu'avec des cadavres » [12], nos savoirs semblent ne considérer et tolérer d'un corps social que des objets inertes.

Fatalité ? Je me rappelle le merveilleux Shelburne Museum (Vermont, USA), où pullulent, dans les trente-cinq maisons d'un village reconstitué, tous les signes, outils et produits de la vie quotidienne au XIX^e^ siècle, depuis l'appareil de cuisine et les étals pharmaceutiques jusqu'aux instruments de tissage, aux objets de toilette et aux jouets d'enfants. L'innombrable des choses familières, polies, déformées ou embellies par l'usage, multipliait aussi les marques des mains actives et des corps laborieux ou patients dont ces choses composaient les réseaux journaliers : présence obsédante d'absences partout tracées. Du moins ce village bourré d'objets abandonnés et recueillis renvoyait-il par eux aux murmures ordonnés de cent villages passés ou possibles, et l'on se mettait à rêver avec ces traces imbriquées à mille combinaisons d'existences. Comme les outils, les proverbes, ou autres discours, sont *marqués par des usages ;* ils présentent à l'analyse les *empreintes d'actes* ou de procès d'énonciation [13] ; ils signifient les *opérations* dont ils ont été l'objet, opérations relatives à des situations et envisageables comme des *modalisations* conjoncturelles de l'énoncé ou de la pratique [14] ; plus largement, ils indiquent donc une *historicité* sociale dans laquelle les systèmes de représentations ou les procédés de fabrication n'apparaissent plus seulement comme des

cadres normatifs mais comme des *outils manipulés par des utilisateurs.*

Logiques : jeux, contes et arts de dire

A partir de ces empreintes sur le langage, on fait déjà retour vers les manières de faire des opérateurs. Mais il ne suffit pas de décrire des coups et des trucs singuliers. Pour les penser, on doit supposer qu'à ces façons de faire correspondent des procédures en nombre fini (l'invention n'est pas illimitée et, comme les « improvisations » au piano ou à la guitare, elle suppose la connaissance et l'application de codes) et qu'elles impliquent une *logique des jeux d'actions relatifs à des types de circonstances.* Cette logique articulée sur l'*occasion* a pour préalable, contrairement à la scientificité occidentale, la non-autonomie du champ d'action. On en trouverait une riche élucidation dans la pensée chinoise, depuis le canonique *Livre des mutations* ou le traité de Sun Tzu sur l'*Art de la guerre*[15], ou dans la tradition arabe du *Livre des ruses*[16]. Mais faut-il chercher si loin des modèles ? Chaque société montre toujours quelque part les formalités auxquelles ses pratiques obéissent. Où donc les chercher en Occident, depuis que notre scientificité, en substituant ses lieux « propres » aux terrains complexes des ruses sociales et ses langues « artificielles » au langage ordinaire[17], a permis et imposé à la raison une logique de la maîtrise et de la transparence ? Comme la « lettre volée » d'Edgar Poe, les écritures de ces logiques différentes sont placées en des endroits si évidents qu'on ne les voit pas. Sans revenir sur le langage ordinaire, on peut déjà suggérer trois lieux où s'exposent, cachées par leur évidence, les formalités de ces manières de faire occasionnelles.

D'abord les *jeux* spécifiques de chaque société : ces

opérations disjonctives[18] (productrices d'événements qui différencient) donnent lieu à des espaces où des *coups* se proportionnent à des *situations*. Depuis le jeu d'échecs, forme aristocratique d'un « art de la guerre » venu de Chine et entré par les Arabes dans l'Occident médiéval où il constitua l'essentiel de la culture dans les manoirs, jusqu'à la belote, le loto ou le scrabble, les jeux *formulent* (et formalisent déjà) les *règles* organisatrices de coups et constituent aussi *une mémoire* (un stockage et une classification) de schémas d'actions articulant des reparties à des occasions. Ils exercent cette fonction précisément parce que détachés des combats quotidiens qui interdisent de « dévoiler son jeu » et dont les mises, les règles et les coups sont d'une trop grande complexité. L'explicitation est toujours inversement proportionnelle à l'engagement pratique. A relever dans ces jeux une formalité des tactiques (comme on le fait à propos du jeu de go)[19], ou en comparant aux jeux la divination technique dont le cadre formel a pour objectif d'ajuster une décision à des situations concrètes[20], on a un premier fonds sur les rationalités propres à des pratiques d'espaces — espaces clos et « historicisés » par la variabilité des événements à traiter.

A ces jeux correspondent les *récits* de parties. On se raconte la belote d'hier soir ou le petit schelem de l'autre jour. Ces histoires représentent une succession de combinaisons parmi toutes celles que rend possibles l'organisation synchronique d'un espace, de règles, de donnes, etc. Ce sont les projections paradigmatiques d'un choix entre ces possibles — un choix correspondant à une effectuation (ou énonciation) particulière. Comme les comptes rendus de bridge ou d'échecs dans *Le Monde*, elles pourraient être chiffrées, c'est-à-dire rendre visible le fait que chaque événement est une application singulière du cadre formel. Mais en rejouant des parties, en les récitant, ces histoires

enregistrent simultanément des règles et des coups. A mémoriser autant que mémorables, ce sont des *répertoires de schémas d'actions* entre partenaires. Avec la séduction qu'y introduit l'élément de la surprise, ces mémentos enseignent les tactiques possibles dans un système (social) donné.

Contes et légendes semblent avoir le même rôle[21]. Ils se déploient, comme le jeu, dans un espace excepté et isolé des compétitions quotidiennes, celui du merveilleux, du passé, des origines. Là peuvent donc s'exposer, habillés en dieux ou en héros, les modèles des bons ou mauvais tours utilisables chaque jour. Des coups s'y racontent, non des vérités. De ces panoplies de stratégies, on peut déjà trouver un exemple chez Propp, pionnier devenu la statue du Commandeur des recherches « formalistes » sur les contes populaires[22]. Les quatre cents contes merveilleux qu'il avait examinés, il les ramenait à des « suites fondamentales »[23] de *fonctions*, la « fonction » étant « l'action d'un personnage, définie du point de vue de sa signification dans le déroulement de l'intrigue »[24]. Il n'est pas sûr, comme le notait A. Régnier, que l'homologation de ces fonctions soit cohérente ni, comme l'ont montré tour à tour Lévi-Strauss et Greimas, que les unités découpées soient stables; mais la nouveauté encore neuve de Propp tient dans l'analyse des tactiques dont les contes offrent l'inventaire et des combinaisons, sur la base d'unités élémentaires qui ne sont pas des significations ou des êtres, mais des actions relatives à des situations conflictuelles. Avec d'autres depuis, cette lecture permettrait de reconnaître dans les contes les discours stratégiques du peuple. D'où le privilège que ces contes accordent à la simulation/dissimulation[25]. Une formalité des pratiques quotidiennes s'indique dans ces histoires, qui inversent fréquemment les rapports de force et, comme les récits de miracles, assurent au malné la victoire dans un espace merveilleux, utopique.

Cet espace protège les armes du faible contre la réalité de l'ordre établi. Il les cache aussi aux catégories sociales qui, elles, « font de l'histoire » parce qu'elles la dominent. Et là où l'historiographie raconte au passé les stratégies de pouvoirs institués, ces histoires « merveilleuses » offrent à leur public (à bon entendeur, salut) un possible de tactiques disponibles à l'avenir.

Enfin, dans ces contes mêmes, les effets, astuces et « figures » de style, les allitérations, inversions et jeux de mots participent aussi à la collation de ces tactiques. Ils en sont aussi, plus discrètement, les musées vivants, repères d'un apprentissage. La rhétorique et les pratiques quotidiennes sont également définissables comme des manipulations internes à un système — celui de la langue ou celui d'un ordre établi. Des « tours » (ou « tropes ») inscrivent dans la langue ordinaire les ruses, déplacements, ellipses, etc., que la raison scientifique a éliminés des discours opératoires pour constituer des sens « propres ». Mais, dans ces zones « littéraires » où ils ont été refoulés (comme dans le rêve où Freud les a retrouvés), demeure la pratique de ces ruses, mémoire d'une culture. Ces tours caractérisent un *art de dire* populaire. Si vive, si perspicace à les reconnaître chez le conteur et le camelot, une oreille de paysan ou d'ouvrier sait déceler dans une manière de dire une manière de traiter le langage reçu. Son appréciation amusée ou artistique concerne aussi un art de vivre dans le champ de l'autre. Elle distingue dans ces tours de langage un style de pensée et d'action — des modèles de pratiques[26].

Une pratique de détournement : la perruque

Avec ces exemples des terrains où repérer les modalités spécifiques de pratiques « énonciatives », manipulations d'espaces imposés, tactiques relatives à des

situations particulières, s'ouvre la possibilité d'analyser le champ immense d'un « art de faire » différent des modèles qui règnent (en principe) du haut en bas de la culture habilitée par l'enseignement (du supérieur au primaire) et qui postulent tous la constitution d'un lieu propre (un espace scientifique ou une page blanche à écrire), indépendant des locuteurs et des circonstances, où construire un système à partir de règles assurant sa production, sa répétition et sa vérification. Mais deux questions grèvent cette recherche. Elles concernent d'ailleurs les deux faces d'un même problème politique. D'une part : cet « art », au nom de quoi le disons-nous *différent*? D'autre part : *d'où* (de quelle place distincte) procédons-nous à son analyse? Peut-être qu'à recourir aux procédures mêmes de cet art, nous pouvons réviser et sa définition comme « populaire » et notre position d'observateurs.

Certes des différences demeurent, sociales, économiques, historiques, entre les pratiquants (paysans, ouvriers, etc.) de ces ruses et les analystes que nous sommes. Ce n'est pas un hasard si toute leur culture s'élabore dans les termes de rapports conflictuels ou compétitifs entre plus forts et moins forts, sans qu'aucun espace, légendaire ou rituel, puisse s'installer dans l'assurance d'une neutralité. Cette différence a d'ailleurs un révélateur à l'intérieur de l'étude elle-même : la coupure entre le temps des solidarités (celui de la docilité et de la gratitude de l'enquêteur envers ses hôtes) et le temps de la rédaction qui dévoile les alliances institutionnelles (scientifiques, sociales) et le profit (intellectuel, professionnel, financier, etc.) dont cette hospitalité est objectivement le moyen. Les Bororos descendent lentement dans leur mort collective, et Lévi-Strauss entre à l'Académie. Même s'il ne se console pas de cette injustice, cela ne change pas le fait. Cette histoire est la nôtre autant que la sienne.

Sous ce seul aspect (index d'autres plus importants), comme jadis le populaire nourrit les clercs.

Sans revenir sur les implications socio-économiques du *lieu* où se produit une étude ethnologique ou historique[27], ni sur la politique qui, dès les origines de la recherche contemporaine, a inscrit le concept de *populaire* dans une problématique de répression[28], il faut faire face à une urgence : si l'on n'attend pas qu'une révolution transforme les lois de l'histoire, comment déjouer aujourd'hui la hiérarchisation sociale qui organise le travail scientifique sur les cultures populaires et s'y répète ? Les résurgences des pratiques « populaires » dans la modernité industrielle et scientifique indiquent les chemins que peut prendre une transformation de l'objet que nous étudions et la place d'où nous l'étudions.

Il n'est pas possible de cantonner dans le passé, dans les campagnes ou chez les primitifs les modèles opératoires d'une culture populaire. Ils existent au cœur des places fortes de l'économie contemporaine. C'est le cas de *la perruque*. Ce phénomène se généralise partout, même si les cadres le pénalisent ou « ferment les yeux » pour n'en rien savoir. Accusé de voler, de récupérer du matériel à son profit et d'utiliser les machines pour son compte, le travailleur qui « fait la perruque » soustrait à l'usine du temps (plutôt que des biens, car il n'utilise que des restes) en vue d'un travail libre, créatif et précisément sans profit. Sur les lieux mêmes où règne la machine qu'il doit servir, il ruse pour le plaisir d'inventer des produits gratuits destinés seulement à signifier par son *œuvre* un savoir-faire propre et à répondre par une *dépense* à des solidarités ouvrières ou familiales[29]. Avec la complicité d'autres travailleurs (qui font ainsi échec à la concurrence fomentée entre eux par l'usine), il réalise des « coups » dans le champ de l'ordre établi. Bien loin d'être une régression vers des unités artisanales ou individuelles

de production, la perruque réintroduit dans l'espace industriel (c'est-à-dire dans l'ordre présent) les tactiques « populaires » de jadis ou d'ailleurs.

Cent autres exemples montreraient la constance de ces pratiques dans la modernité la plus normalisée. Avec des variantes, les analogues de la perruque prolifèrent dans les administrations fonctionnaires ou commerciales comme dans les usines. Sans doute y sont-elles aussi répandues qu'hier (encore faudrait-il les étudier), également soupçonnées, réprimées ou passées sous silence. Non seulement les ateliers et les bureaux, mais les musées et les revues érudites les pénalisent ou veulent les oublier. Les instances du savoir ethnologique ou folklorique en retiennent des objets physiques ou linguistiques, étiquetés en lieux d'origine et en thèmes, placés sous vitrine, exposés à la lecture et destinés à déguiser, sous des « valeurs » campagnardes offertes à l'édification ou à la curiosité des citadins, la légitimation d'un ordre supposé immémorial et « naturel » par ses conservateurs. Ou bien, d'un *langage* d'opérations sociales, elles extraient les outils et les produits pour en meubler les devantures de gadgets techniques et les ranger, inertes, sur les bords d'un système intact.

L'ordre effectif des choses est justement ce que les tactiques « populaires » détournent à des fins propres, sans l'illusion qu'il va changer de sitôt. Alors qu'il est exploité par un pouvoir dominant, ou simplement dénié par un discours idéologique, ici l'ordre est *joué* par un art. Dans l'institution à servir, s'insinuent ainsi un style d'échanges sociaux, un style d'inventions techniques et un style de résistance morale, c'est-à-dire une économie du « *don* » (des générosités à charge de revanche), une esthétique de « *coups* » (des opérations d'artistes) et une éthique de la *ténacité* (mille manières de refuser à l'ordre établi le statut de loi, de sens ou de fatalité). La culture « populaire », ce serait cela, et non

un corps tenu pour étranger, mis en pièces afin d'être exposé, traité et « cité » par un système qui redouble, avec les objets, la situation qu'il fait aux vivants.

Le cloisonnement progressif des temps et des lieux, logique disjonctive de la spécialisation par et pour le travail, ne trouve plus de contrepartie suffisante dans les rituels conjonctifs des communications de masse. Ce *fait* ne saurait devenir notre *loi*. Il est contournable par des services qui, « rivalisant » avec les dons de nos bienfaiteurs, leur offrent des produits pris sur les fonds de l'institution qui divise et traite les travailleurs. Cette pratique du *détournement* économique est en réalité le retour d'une éthique sociopolitique dans un système économique. Elle renvoie sans doute au *potlatch* selon Mauss, jeu de prestations volontaires qui comptent sur la réciprocité et organisent un réseau social articulé par « l'obligation de donner »[30]. Pareille « émulation » ne détermine plus l'économie de nos sociétés : le libéralisme a pour unité de base l'individu abstrait et il règle tous les échanges entre ces unités sur le code de l'équivalence généralisée qu'est la monnaie. Sans doute aujourd'hui ce postulat individualiste remonte précisément comme la question qui trouble le système libéral tout entier. L'a priori d'une option historique occidentale devient son point d'implosion. Quoi qu'il en soit, le *potlatch* semble s'y maintenir comme la marque d'une autre économie. Il survit dans la nôtre, mais sur ses bords ou dans ses interstices. Il se développe même, quoique illégitime, dans le libéralisme avancé. De ce fait, la politique du « don » devient *aussi* une tactique de détournement. De même, la perte qui était volontaire dans une économie du don se mue en transgression dans l'économie du profit : elle y figure comme un excès (le gaspillage), une contestation (le refus du profit) ou un délit (une atteinte à la propriété).

Cette voie, relative à notre économie, dérive d'une

autre économie; elle compense la première bien qu'elle y soit illégale et (de ce point de vue) marginale. C'est elle qui permet de trouver aussi dans l'étude une position qui ne soit plus seulement définie par un pouvoir acquis et par un savoir observateur, avec l'adjonction d'un peu de nostalgie. La mélancolie ne suffit pas. Certes, par rapport à l'écriture qui sépare au nom d'une division du travail et qui révèle des alliances de classe, ce serait « merveilleux » si, comme dans les récits de miracles, les groupes qui nous ont donné hier des maîtres et qui sont aujourd'hui couchés dans nos corpus, se levaient pour marquer eux-mêmes leurs allées et venues dans les textes qui les honorent en les enterrant. Cet espoir s'est perdu, avec les croyances qui, depuis longtemps, n'habitent plus nos cités. Il n'y a plus de revenants qui rappellent aux vivants la réciprocité. Mais dans l'ordre organisé par le pouvoir du savoir (le nôtre), comme dans l'ordre des campagnes ou des usines, une pratique de détournement reste possible.

Par rapport au système économique dont les règles et les hiérarchies se répètent, comme toujours, dans les institutions scientifiques, essayons de perruquer. Sur le terrain de la recherche scientifique (qui définit l'ordre actuel du savoir), avec ses machines et grâce à ses restes, on peut détourner le temps dû à l'institution; fabriquer les objets textuels qui signifient un art et des solidarités; jouer ce jeu de l'échange gratuit, même s'il est pénalisé par des patrons et des collègues quand ils ne se contentent pas de « fermer les yeux »; inventer les tracés de connivences et de tours de main; répondre par des cadeaux à des dons; subvertir ainsi la loi qui, dans l'usine scientifique, met le travail au service de la machine et, d'une même logique, annihile progressivement l'exigence de créer et « l'obligation de donner ». Je connais des chercheurs exercés dans cet art du détournement, qui est un retour de l'éthique, du

plaisir et de l'invention dans l'institution scientifique. Sans profit (le profit est du côté du travail exécuté pour l'usine), souvent à perte, ils prélèvent quelque chose à l'ordre du savoir pour y graver des « réussites » artistiques et y creuser les graffiti de leurs dettes d'honneur. Traiter ainsi des tactiques quotidiennes, ce serait pratiquer un art « ordinaire », se trouver dans la situation commune et faire de l'écriture une manière de perruquer.

CHAPITRE III

FAIRE AVEC : USAGES ET TACTIQUES

Malgré les mesures prises pour la réprimer ou la cacher, la perruque (ou ses équivalents) s'infiltre et gagne. Elle n'est elle-même qu'un cas particulier parmi toutes les pratiques qui introduisent des tours d'*artistes* et des compétitions de *complices* dans le système de la reproduction et du cloisonnement par le travail ou le loisir. Il court, il court, le furet : ce sont mille manières de « faire avec ».

De ce point de vue, la coupure ne passe plus entre le travail et les loisirs. Ces deux régions d'activités s'homogénéisent. Elles se répètent et renforcent l'une l'autre. Dans les lieux de travail, se répandent les techniques culturelles qui camouflent la reproduction économique sous des fictions de surprise (« l'événement »), de vérité (« l'information ») ou de communication (« l'animation »). Réciproquement, la production culturelle offre un champ d'expansion aux opérations rationnelles qui permettent de gérer le travail en le divisant (une analyse), en le quadrillant (une synthèse) et en le massifiant (une généralisation). Une autre distinction s'impose que celle qui distribue les comportements d'après leur *lieu* (de travail ou de loisir) et les qualifie donc par le fait qu'ils sont placés sur telle ou telle case du damier social — au bureau, à l'atelier ou au cinéma. Il y a des différences d'un autre

type. Elles se réfèrent aux *modalités* de l'action, aux *formalités* des pratiques. Elles traversent les frontières entre les assignations au travail ou au loisir. Par exemple, la perruque se greffe sur le système de la chaîne industrielle (c'en est le contrepoint, sur le même lieu), comme une variante de l'activité qui, hors de l'usine (sur un autre lieu), a la forme du bricolage.

Bien qu'elles soient relatives aux possibilités offertes par les circonstances, ces *tactiques* traversières n'obéissent pas à la loi du lieu. Elles ne sont pas définies par lui. A cet égard, elles ne sont pas plus localisables que les *stratégies* technocratiques (et scripturaires) visant à créer des lieux conformes à des modèles abstraits. Ce qui distingue les unes des autres, ce sont des *types d'opérations* en ces espaces que les stratégies sont capables de produire, quadriller et imposer, alors que les tactiques peuvent seulement les utiliser, manipuler et détourner.

Il faut donc spécifier des schémas d'opérations. Comme en littérature on différencie des « styles » ou manières d'écrire, on peut distinguer des « manières de faire » — de marcher, de lire, de produire, de parler, etc. Ces styles d'action interviennent dans un champ qui les régule à un premier niveau (par exemple le système de l'usine), mais ils y introduisent une façon d'en tirer parti qui obéit à d'autres règles et qui constitue comme un second niveau imbriqué dans le premier (ainsi la perruque). Assimilables à des *modes d'emploi*, ces « manières de faire » créent du jeu par une stratification de fonctionnements différents et interférents. Ainsi, les manières d'« habiter » (une maison, ou une langue) propres à sa Kabylie natale, le Maghrébin à Paris ou à Roubaix les insinue *dans* le système que lui impose la construction d'une HLM ou du français. Il les surimpose et, par cette combinaison, il se crée un espace de jeu pour des *manières d'utiliser* l'ordre contraignant du lieu ou de la langue. Sans

sortir de la place où il lui faut bien vivre et qui lui dicte une loi, il y instaure de la *pluralité* et de la créativité. Par un art de l'entre-deux, il en tire des effets imprévus.

Ces opérations d'emploi — ou, plutôt, de réemploi — se multiplient avec l'extension des phénomènes d'acculturation, c'est-à-dire avec les déplacements qui substituent des manières ou « méthodes » de transiter à l'identification par le lieu. Cela n'empêche pas qu'elles correspondent à un art très ancien de « faire avec ». Je leur donne le nom *d'usages*, bien que le mot désigne le plus souvent des procédures stéréotypées reçues et reproduites par un groupe, ses « us et coutumes ». Le problème tient dans l'ambiguïté du mot, car, dans ces « usages », il s'agit précisément de reconnaître des « actions » (au sens militaire du mot) qui ont leur formalité et leur inventivité propres et qui organisent en sourdine le travail fourmilier de la consommation.

L'usage, ou la consommation

Après les travaux, dont beaucoup remarquables, qui ont analysé les « marchandises culturelles », le système de leur production [1], la carte de leur distribution et la répartition des consommateurs sur cette carte [2], il semble possible de considérer ces marchandises non plus seulement comme des données à partir desquelles établir les tableaux statistiques de leur circulation ou repérer les fonctionnements économiques de leur diffusion, mais comme le répertoire avec lequel les utilisateurs procèdent à des opérations qui leur sont propres. Dès lors, ces faits ne sont plus les données de nos calculs mais le lexique de leurs pratiques. Ainsi, une fois analysés les images distribuées par la télé et les temps passés en stationnement devant le poste, il reste

à se demander ce que le consommateur *fabrique* avec ces images et pendant ces heures. Les cinq cent mille acheteurs d'*Information-santé,* les usagers du supermarché, les pratiquants de l'espace urbain, les consommateurs des récits et légendes journalistiques, que fabriquent-ils avec ce qu'ils « absorbent », reçoivent et paient ? Qu'est-ce qu'ils en font ?

Enigme du consommateur-sphinx. Ses fabrications se disséminent dans le quadrillage de la production télévisée, urbanistique et commerciale. Elles sont d'autant moins visibles que les réseaux de l'encadrement se font plus serrés, souples, totalitaires. Protéiformes donc, ou couleur muraille, elles disparaissent dans les organisations colonisatrices dont les produits ne laissent plus de place où les consommateurs puissent marquer leur activité. L'enfant gribouille encore et tache son livre d'école ; même s'il est puni de ce crime, il se fait un espace, il y signe son existence d'auteur. Le téléspectateur n'écrit plus rien sur l'écran du poste. Il est délogé du produit, exclu de la manifestation. Il perd ses droits d'auteur, pour devenir, semble-t-il, un pur récepteur, le miroir d'un acteur multiforme et narcissique. A la limite, il serait l'image d'appareils qui n'ont plus besoin de lui pour se produire, la reproduction d'une « machine célibataire »[3].

En réalité, à une production rationalisée, expansionniste, centralisée, spectaculaire et bruyante, fait face une production d'un type tout différent, qualifiée de « consommation », qui a pour caractéristiques ses ruses, son effritement au gré des occasions, ses braconnages, sa clandestinité, son murmure inlassable, en somme une quasi-invisibilité puisqu'elle ne se signale guère par des produits propres (où en aurait-elle la place ?) mais par un art d'utiliser ceux qui lui sont imposés.

Depuis longtemps, on a étudié en d'autres sociétés les inversions discrètes et pourtant fondamentales qu'y

provoquait la consommation. Ainsi la réussite spectaculaire de la colonisation espagnole auprès des ethnies indiennes a été détournée par l'usage qui en était fait : même soumis, voire consentants, souvent ces Indiens utilisaient les lois, les pratiques ou les représentations qui leur étaient imposées par la force ou par la séduction à d'autres fins que celles des conquérants; ils en faisaient autre chose; ils les subvertissaient du dedans — non pas en les repoussant ou en les transformant (cela arrivait aussi), mais par cent manières de les employer au service de règles, de coutumes ou de convictions étrangères à la colonisation qu'ils ne pouvaient fuir[4]. Ils métaphorisaient l'ordre dominant : ils le faisaient fonctionner sur un autre registre. Ils restaient autres, à l'intérieur du système qu'ils assimilaient et qui les assimilait extérieurement. Ils le détournaient sans le quitter. Des procédures de consommation tenaient leur différence dans l'espace même qu'organisait l'occupant.

Exemple extrême? Non, même si la résistance indienne avait pour fondement une mémoire tatouée par l'oppression, un passé inscrit sur le corps[5]. A un moindre degré, le même processus se retrouve dans l'usage que les milieux « populaires » font des cultures diffusées par les « élites » productrices de langage. Les connaissances et les symboliques imposées sont l'objet de manipulations par les pratiquants qui n'en sont pas les fabricateurs. Le langage produit par une catégorie sociale dispose du pouvoir d'étendre ses conquêtes dans les vastes régions de son environnement, « déserts » où il semble n'y avoir rien d'aussi articulé, mais il y est pris aux pièges de son assimilation par un maquis de procédures que ses victoires mêmes rendent invisibles à l'occupant. Si spectaculaire qu'il soit, son privilège risque de n'être qu'apparent, s'il sert seulement de cadre aux pratiques têtues, rusées, quotidiennes qui l'utilisent. Ce qu'on nomme « vulgarisa-

tion » ou « dégradation » d'une culture serait alors un aspect, caricaturé et partiel, de la revanche que les tactiques utilisatrices prennent sur le pouvoir dominateur de la production. De toute façon, le consommateur ne saurait être identifié ou qualifié d'après les produits journalistiques ou commerciaux qu'il assimile : entre lui (qui s'en sert) et ces produits (indices de « l'ordre » qui lui est imposé), il y a l'écart plus ou moins grand de l'usage qu'il en fait.

L'usage doit donc être analysé pour lui-même. Les modèles ne manquent pas, surtout en ce qui concerne la langue, terrain privilégié pour le repérage des formalités propres à ces pratiques. Gilbert Ryle, reprenant la distinction saussurienne entre la « langue » (un système) et la « parole » (un acte), comparait la première à un *capital* et la seconde aux *opérations* qu'il permet : d'un côté, un stock ; de l'autre, des affaires et des usages[6]. Dans le cas de la consommation, on pourrait presque dire que la production fournit le capital et que les utilisateurs, comme des locataires, acquièrent le droit de faire des opérations sur ce fonds sans en être les propriétaires. Mais la comparaison vaut seulement pour le rapport entre un savoir de la langue et des « actes de parole » *(speech acts)*. A ce seul titre, on a déjà une série de questions et de catégories qui ont permis, surtout depuis Bar-Hillel, d'ouvrir dans l'étude du langage *(semiosis* ou *semiotic)* une section particulière (dite *pragmatics*) consacrée à l'usage ou aux *indexical expressions*, c'est-à-dire « aux mots et aux phrases dont la référence ne peut être déterminée sans connaître le contexte de l'usage »[7].

Avant de revenir ultérieurement sur ces recherches qui éclairent toute une région des pratiques quotidiennes (l'usage de la langue), il suffit de noter qu'elles s'appuient sur une problématique de l'énonciation[8]. Les « contextes d'usage » *(contexts of use)*, en posant l'acte dans son rapport aux circonstances, renvoient

aux traits qui spécifient l'acte de dire (ou pratique de la langue) et en sont les effets. De ces caractéristiques, l'énonciation fournit un modèle, mais elles vont se retrouver dans le rapport que d'autres pratiques (marcher, habiter, etc.) entretiennent avec des systèmes non linguistiques. L'énonciation suppose en effet : 1. *une effectuation* du système linguistique par un dire qui en actue des possibilités (la langue n'est réelle que dans l'acte de parler) ; 2. *une appropriation* de la langue par le locuteur qui la parle ; 3. l'implantation d'un interlocuteur (réel ou fictif), et donc la constitution d'*un contrat* relationnel ou d'une allocution (on parle à quelqu'un) ; 4. l'instauration d'*un présent* par l'acte du « je » qui parle, et conjointement, puisque « le présent est proprement la source du temps », l'organisation d'une temporalité (le présent crée un avant et un après) et l'existence d'un « maintenant » qui est présence au monde[9].

Ces éléments (réaliser, s'approprier, s'inscrire dans des relations, se situer dans le temps) font de l'énonciation, et secondairement de l'usage, un nœud de circonstances, une nodosité indétachable du « contexte » dont abstraitement on la distingue. Indissociable de l'*instant* présent, de circonstances *particulières* et d'un *faire* (produire de la langue et modifier la dynamique d'une relation), l'acte de dire est un usage *de* la langue et une opération *sur* elle. On peut tenter d'en appliquer le modèle sur beaucoup d'opérations non linguistiques, en prenant pour hypothèse que tous ces usages relèvent de la consommation.

Encore faut-il préciser la nature de ces opérations par un autre biais, non plus au titre de la relation qu'elles entretiennent avec un système ou un ordre, mais en tant que des *rapports de forces* définissent les réseaux où elles s'inscrivent et délimitent les circonstances dont elles peuvent profiter. Dès lors, d'une référence linguistique il faut passer à une référence

polémologique. Il s'agit de combats ou de jeux entre le fort et le faible, et des « actions » qui restent possibles au faible.

Stratégies et tactiques

Producteurs méconnus, poètes de leurs affaires, inventeurs de sentiers dans les jungles de la rationalité fonctionnaliste, les consommateurs produisent quelque chose qui a la figure des « lignes d'erre » dont parle Deligny [10]. Ils tracent des « trajectoires indéterminées » [11], apparemment insensées parce qu'elles ne sont pas cohérentes avec l'espace bâti, écrit et préfabriqué où elles se déplacent. Ce sont phrases imprévisibles dans un lieu ordonné par les techniques organisatrices de systèmes. Bien qu'elles aient pour matériel les *vocabulaires* des langues reçues (celui de la télé, du journal, du supermarché ou des dispositions urbanistiques), bien qu'elles restent encadrées par des *syntaxes* prescrites (modes temporels des horaires, organisations paradigmatiques des lieux, etc.), ces « traverses » demeurent hétérogènes aux systèmes où elles s'infiltrent et où elles dessinent les ruses d'intérêts et de désirs *différents*. Elles circulent, vont et viennent, débordent et dérivent dans un relief imposé, mouvances écumeuses d'une mer s'insinuant parmi les rochers et les dédales d'un ordre établi.

De cette eau régulée en principe par les quadrillages institutionnels qu'en fait elle érode peu à peu et déplace, les statistiques ne connaissent presque rien. Il ne s'agit pas en effet d'un liquide, circulant dans les dispositifs du solide, mais de *mouvements* autres, utilisant les éléments du terrain. Or les statistiques se contentent de classer, calculer et mettre en tableaux ces éléments — unités « lexicales », mots publicitaires, images télévisées, produits manufacturés, lieux cons-

truits, etc. — et elles le font avec des catégories et selon des taxinomies conformes à celles de la production industrielle ou administrative. Aussi ne saisissent-elles que le matériau utilisé par les pratiques consommatrices — un matériau qui est évidemment celui qu'impose à tous la production —, et non pas la *formalité* propre de ces pratiques, leur « mouvement » subreptice et rusé, c'est-à-dire l'activité même de « faire avec ». La force de ces calculs tient à la capacité de diviser, mais cette capacité ana-lytique supprime la possibilité de représenter les trajectoires tactiques qui, selon des critères propres, sélectionnent des fragments pris dans les vastes ensembles de la production pour en composer des histoires originales.

Est compté *ce* qui est utilisé, non les *manières* de l'utiliser. Paradoxalement, celles-ci deviennent invisibles dans l'univers de la codification et de la transparence généralisées. De ces eaux qui s'insinuent partout ne sont perceptibles que les effets (la quantité et la localisation des produits consommés). Elles circulent sans être vues, repérables seulement aux objets qu'elles bougent et font disparaître. Les pratiques de la consommation sont les fantômes de la société qui porte leur nom. Comme les « esprits » de jadis, elles constituent le postulat multiforme et occulte de l'activité productrice.

Pour rendre compte de ces pratiques, j'ai eu recours à la catégorie de « trajectoire » [12]. Elle devait évoquer un mouvement temporel dans l'espace, c'est-à-dire l'unité d'une *succession* diachronique de points parcourus, et non pas la *figure* que ces points forment sur un lieu supposé synchronique ou achronique. En fait, cette « représentation » est insuffisante, puisque précisément la trajectoire se dessine et que le temps ou le mouvement se trouve ainsi réduit à une ligne totalisable par l'œil, lisible en un instant : on projette sur un plan le parcours d'un marcheur dans la ville. Si utile

que soit cette « mise à plat », elle métamorphose l'articulation *temporelle* des lieux en une suite *spatiale* de points. Un graphe est mis à la place d'une opération. Un signe réversible (ça se lit dans les deux sens, une fois projeté sur une carte) est substitué à une pratique indissociable de moments singuliers et d'« occasions », donc irréversible (on ne remonte pas le temps, on ne revient pas sur les occasions manquées). C'est donc une trace *au lieu* des actes, une relique au lieu des performances : elle n'est que leur reste, le signe de leur effacement. Cette projection postule qu'il est possible de prendre l'un (ce tracé) pour l'autre (des opérations articulées sur des occasions). C'est un « quiproquo » (l'un à la place de l'autre), typique des réductions que doit effectuer, pour être efficace, une gestion fonctionnaliste de l'espace. Il faut recourir à un autre modèle.

Une distinction entre *stratégies* et *tactiques* semble présenter un schéma initial plus adéquat. J'appelle *stratégie* le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) est isolable. Elle postule *un lieu* susceptible d'être circonscrit comme *un propre* et d'être la base d'où gérer les relations avec *une extériorité* de cibles ou de menaces (les clients ou les concurrents, les ennemis, la campagne autour de la ville, les objectifs et objets de la recherche, etc.). Comme dans le management, toute rationalisation « stratégique » s'attache d'abord à distinguer d'un « environnement » un « propre », c'est-à-dire le lieu du pouvoir et du vouloir propres. Geste cartésien, si l'on veut : circonscrire un propre dans un monde ensorcelé par les pouvoirs invisibles de l'Autre. Geste de la modernité scientifique, politique, ou militaire.

L'instauration d'une césure entre un lieu approprié et son autre s'accompagne d'effets considérables, dont quelques-uns doivent être notés tout de suite :

1. Le « propre » est *une victoire du lieu sur le temps.* Il permet de capitaliser des avantages acquis, de préparer des expansions futures et de se donner ainsi une indépendance par rapport à la variabilité des circonstances. C'est une maîtrise du temps par la fondation d'un lieu autonome.

2. C'est aussi une maîtrise des lieux par la vue. La partition de l'espace permet *une pratique panoptique* à partir d'un lieu d'où le regard transforme les forces étrangères en objets qu'on peut observer et mesurer, contrôler donc et « inclure » dans sa vision [13]. Voir (loin), ce sera également prévoir, devancer le temps par la lecture d'un espace.

3. Il serait légitime de définir *le pouvoir du savoir* par cette capacité de transformer les incertitudes de l'histoire en espaces lisibles. Mais il est plus exact de reconnaître dans ces « stratégies » un type spécifique de savoir, celui que soutient et détermine le pouvoir de se donner un lieu propre. Aussi bien les stratégies militaires ou scientifiques ont-elles toujours été inaugurées grâce à la constitution de champs « propres » (cités autonomes, institutions « neutres » ou « indépendantes », laboratoires de recherches « désintéressées », etc.). Autrement dit, *un pouvoir est le préalable de ce savoir,* et non pas seulement son effet ou son attribut. Il en permet et commande les caractéristiques. Il s'y produit.

Par rapport aux stratégies (dont les figures successives bougent ce schéma trop formel et dont le lien avec une configuration historique particulière de la rationalité serait aussi à préciser), j'appelle *tactique* l'action calculée que détermine l'absence d'un propre. Alors aucune délimitation de l'extériorité ne lui fournit la condition d'une autonomie. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Aussi doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé tel que l'organise la loi d'une force étrangère. Elle n'a pas le moyen de *se tenir* en elle-

même, à distance, dans une position de retrait, de prévision et de rassemblement de soi : elle est mouvement « à l'intérieur du champ de vision de l'ennemi », comme le disait von Bülow [14], et dans l'espace contrôlé par lui. Elle n'a donc pas la possibilité de se donner un projet global ni de totaliser l'adversaire dans un espace distinct, visible et objectivable. Elle fait du coup par coup. Elle profite des « occasions » et en dépend, sans base où stocker des bénéfices, augmenter un propre et prévoir des sorties. Ce qu'elle gagne ne se garde pas. Ce non-lieu lui permet sans doute la mobilité, mais dans une docilité aux aléas du temps, pour saisir au vol les possibilités qu'offre un instant. Il lui faut utiliser, vigilante, les failles que les conjonctures particulières ouvrent dans la surveillance du pouvoir propriétaire. Elle y braconne. Elle y crée des surprises. Il lui est possible d'être là où on ne l'attend pas. Elle est ruse.

En somme, c'est un art du faible. Clausewitz le notait à propos de la ruse, dans son traité *De la guerre.* Plus une puissance grandit, moins elle peut se permettre de mobiliser une part de ses moyens pour produire des effets de tromperie : il est en effet dangereux d'employer des effectifs considérables pour des apparences, alors que ce genre de « démonstration » est généralement vain et que « le sérieux de l'amère nécessité rend l'action directe si urgente qu'elle ne laisse pas place à ce jeu ». On distribue ses forces, on ne les risque pas à feindre. La puissance est liée par sa visibilité. Par contre, la ruse est possible au faible, et souvent elle seule, comme un « dernier recours » : « Plus sont faibles les forces soumises à la direction stratégique, plus celle-ci sera accessible à la ruse » [15]. Je traduis : plus elle se mue en tactique.

Clausewitz compare également la ruse au mot d'esprit : « De même que le mot d'esprit est un tour de passe-passe relatif à des idées et à des conceptions, la ruse est un tour de passe-passe relatif à des actes » [16].

C'est suggérer le mode sur lequel la tactique, tour de passe-passe en effet, s'introduit par surprise dans un ordre. L'art de « faire des coups » est un sens de l'occasion. Par des procédés que Freud précise à propos du mot d'esprit [17], il combine des éléments audacieusement rapprochés pour insinuer l'éclair d'autre chose dans le langage d'un lieu et pour frapper le destinataire. Zébrures, éclats, fêlures et trouvailles dans le quadrillage d'un système, les manières de faire des consommateurs sont les équivalents pratiques des mots d'esprit.

Sans lieu propre, sans vision globalisante, aveugle et perspicace comme on l'est dans le corps à corps sans distance, commandée par les hasards du temps, la tactique est déterminée par *l'absence de pouvoir* comme la stratégie est organisée par le postulat d'un pouvoir. De ce point de vue, sa dialectique pourra être éclairée par l'art ancien de la sophistique. Auteur d'un grand système « stratégique », Aristote s'intéressait déjà beaucoup aux procédures de cet ennemi qui pervertissait, pensait-il, l'ordre de la vérité. De cet adversaire protéiforme, rapide, surprenant, il cite une formule qui, en précisant le ressort de la sophistique, peut finalement définir la tactique telle que je l'entends ici : il s'agit, disait Corax, de « rendre la plus forte la position la plus faible » [18]. Dans son resserrement paradoxal, ce mot découpe le rapport de forces qui est au principe d'une créativité intellectuelle aussi tenace que subtile, inlassable, mobilisée en attente de toutes les occasions, disséminée sur les terrains de l'ordre dominant, étrangère aux règles que se donne et qu'impose la rationalité fondée sur le droit acquis d'un propre.

Les stratégies sont donc des actions qui, grâce au postulat d'un lieu de pouvoir (la propriété d'un propre), élaborent des lieux théoriques (systèmes et discours totalisants) capables d'articuler un ensemble de

lieux physiques où les forces sont réparties. Elles combinent ces trois types de lieu, et visent à les maîtriser les uns par les autres. Elles privilégient donc les rapports de lieux. Du moins s'efforcent-elles d'y ramener les relations temporelles par l'attribution analytique d'une place propre à chaque élément particulier et par l'organisation combinatoire des mouvements spécifiques à des unités ou à des ensembles d'unités. Le modèle en a été militaire, avant d'être « scientifique ». Les tactiques sont des procédures qui valent par la pertinence qu'elles donnent au temps — aux circonstances que l'instant précis d'une intervention transforme en situation favorable, à la rapidité de mouvements qui changent l'organisation de l'espace, aux relations entre moments successifs d'un « coup », aux croisements possibles de durées et de rythmes hétérogènes, etc. A cet égard, la différence entre les unes et les autres renvoie à deux options historiques en matière d'action et de sécurité (des options qui répondent d'ailleurs à des contraintes plus qu'à des possibilités) : les stratégies misent sur la résistance que l'*établissement d'un lieu* offre à l'usure du temps ; les tactiques misent sur une habile *utilisation du temps*, des occasions qu'il présente et aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir. Même si les méthodes pratiquées par l'art de la guerre quotidienne ne se présentent jamais sous une forme aussi tranchée, il n'en reste pas moins que des paris sur le lieu ou sur le temps distinguent les manières d'agir.

Rhétoriques des pratiques, ruses millénaires

Diverses références théoriques permettront de caractériser mieux les tactiques ou la polémologie du « faible ». C'est le cas, en particulier, des « figures » et des « tours » qu'analyse *la rhétorique.* Freud les a

d'ailleurs déjà repérés et utilisés dans ses études sur le mot d'esprit et sur les formes que prennent, dans le champ d'un ordre, les retours de l'éliminé : économie et condensations verbales, doubles sens et contresens, déplacements et allitérations, emplois multiples du même matériel, etc.[19]. Rien d'étonnant dans ces homologies entre les ruses pratiques et les mouvements rhétoriques. Par rapport aux légalités de la syntaxe et du sens « propre », c'est-à-dire par rapport à la définition générale d'un « propre » distingué de ce qui ne l'est pas, les bons et mauvais tours de la rhétorique jouent sur le terrain qui a été ainsi mis à part. Ce sont des manipulations de la langue relatives à des occasions et destinées à séduire, capter, ou retourner la position linguistique du destinataire[20]. Alors que la grammaire surveille la « propriété » des termes, les altérations rhétoriques (dérives métaphoriques, condensations elliptiques, miniaturisations métonymiques, etc.) signalent l'utilisation de la langue par des locuteurs dans les situations particulières de combats linguistiques rituels ou effectifs. Ce sont des indices de consommation et de jeux de forces. Ils relèvent d'une problématique de l'énonciation. Aussi, bien que (ou parce que) exclues en principe du discours scientifique, ces « manières de parler » fournissent à l'analyse des « manières de faire » un répertoire de modèles et d'hypothèses. Après tout, elles n'en sont que des variantes, dans une sémiotique générale des tactiques. Certes, pour élaborer cette sémiotique, il faudrait parcourir des arts de penser et d'agir différents de celui qu'a fondé l'articulation d'une raison sur la délimitation d'un propre : des soixante-quatre hexagrammes du *I-Ching* chinois[21] ou de la *mètis* grecque[22] jusqu'à la *ḥīla* arabe[23], d'autres « logiques » s'indiquent.

Mon propos ne vise pas directement la constitution d'une sémiotique. Il consiste à suggérer quelques manières de penser les pratiques quotidiennes des

consommateurs, en supposant au départ qu'elles sont de type tactique. Habiter, circuler, parler, lire, faire le marché ou la cuisine, ces activités semblent correspondre aux caractéristiques des ruses et des surprises tactiques : bons tours du « faible » dans l'ordre établi par le « fort », art de faire des coups dans le champ de l'autre, astuce de chasseurs, mobilités manœuvrières et polymorphes, trouvailles jubilatoires, poétiques et guerrières.

Peut-être répondent-elles à un art sans âge, qui n'a pas seulement traversé les institutions d'ordres sociopolitiques successifs mais remonte bien plus haut que nos histoires et lie d'étranges solidarités en deçà des frontières de l'humanité. Ces pratiques présentent en effet de curieuses analogies, et comme d'immémoriales intelligences, avec les simulations, les coups et les tours que certains poissons ou certaines plantes exécutent avec une prodigieuse virtuosité. Les procédures de cet art se retrouvent dans les lointains du vivant, comme si elles surmontaient non seulement les découpages stratégiques des institutions historiques mais aussi la coupure instaurée par l'institution même de la conscience. Elles assurent des continuités formelles et la permanence d'une mémoire sans langage, depuis le fond des océans jusqu'aux rues de nos mégapoles.

En tout cas, à l'échelle de l'histoire contemporaine, il semble aussi que la généralisation et l'expansion de la rationalité technocratique ont créé, entre les mailles du système, un effritement et un pullulement de ces pratiques jadis régulées par des unités locales stables. De plus en plus, les tactiques se désorbitent. Désancrées des communautés traditionnelles qui en circonscrivaient le fonctionnement, elles se mettent à errer partout dans un espace qui s'homogénéise et s'étend. Les consommateurs se muent en immigrants. Le système où ils circulent est trop vaste pour les fixer

quelque part, mais trop quadrillé pour qu'ils puissent jamais lui échapper et s'exiler ailleurs. Il n'y a plus d'ailleurs. De ce fait, le modèle « stratégique » mue lui aussi, comme perdu dans sa réussite : il reposait sur la définition d'un « propre » distinct du reste ; il devient le tout. Il se pourrait que, peu à peu, il épuise ses capacités transformatrices pour constituer seulement l'espace (aussi totalitaire que le cosmos d'antan) où s'activerait une société de type cybernétique, livrée aux mouvements browniens de tactiques invisibles et innombrables. On aurait une prolifération de manipulations aléatoires et incontrôlables, à l'intérieur d'un immense quadrillage de contraintes et d'assurances socio-économiques : des myriades de mouvements quasi invisibles, jouant sur la texture de plus en plus fine d'un lieu homogène, continu et propre à tous. Est-ce déjà le présent ou encore le futur de la grande ville ?

En laissant de côté l'archéologie multimillénaire des ruses tout autant que la possibilité de leur avenir fourmilier, l'étude de quelques tactiques quotidiennes présentes ne doit pourtant pas oublier l'horizon d'où elles viennent ni, à l'autre extrême, l'horizon où elles sont susceptibles d'aller. L'évocation de ces lointains passés ou futurs permet au moins de résister aux effets de l'analyse, fondamentale mais souvent exclusive et obsessionnelle, qui s'attache à décrire les institutions et les mécanismes de *la répression*. Le privilège que détient la problématique de la répression dans le champ des recherches ne surprend pas : les institutions scientifiques appartiennent au système dont elles font l'étude ; en l'examinant, elles se conforment au genre bien connu de l'histoire de la famille (une idéologie critique ne change rien à son fonctionnement, la critique créant l'apparence d'une distance à l'intérieur de l'appartenance) ; elles y ajoutent même le charme inquiétant des diables ou des loups-garous

dont les récits se racontent le soir à la maison. Mais cette élucidation de l'appareil par lui-même a pour inconvénient de *ne pas voir* les pratiques qui lui sont hétérogènes et qu'il réprime ou croit réprimer. Pourtant elles ont toute chance de survivre à cet appareil *aussi*, et, en tout cas, elles font *aussi* partie de la vie sociale, d'autant plus résistantes qu'elles sont plus souples et ajustées à de perpétuels changements. A scruter cette réalité fuyante et permanente, on a l'impression d'explorer la nuit des sociétés, une nuit plus longue que leurs jours, nappe obscure où se découpent des institutions successives, immensité maritime où les appareils socio-économiques et politiques feraient figure d'insularités éphémères.

Le paysage imaginaire d'une recherche n'est pas sans valeur, même s'il n'a pas de rigueur. Il restaure ce qui s'indiquait naguère sous le titre de « culture populaire », mais pour muer en une infinité mobile de tactiques ce qui se représentait comme une force matricielle de l'histoire. Il maintient donc présente la structure d'un imaginaire social d'où la question ne cesse de prendre des formes différentes et de repartir. Il prévient également contre les effets d'une analyse qui, nécessairement, ne saisit ces pratiques que sur les bords d'un appareil technique, là où elles altèrent ou déroutent ses instruments. Aussi est-ce l'étude même qui est marginale par rapport aux phénomènes étudiés. Le paysage qui met en scène ces phénomènes sur un mode imaginaire a donc valeur de rectificatif et de thérapeutique globale contre leur réduction par un examen latéral. Il assure au moins leur présence à titre de revenants. Ce retour sur une autre scène rappelle ainsi le rapport que l'expérience de ces pratiques entretient avec ce qu'en expose une analyse. C'est le témoin, qui ne peut être que fantastique et non scientifique,

de la disproportion entre les tactiques quotidiennes et une élucidation stratégique. De ce que chacun fait, qu'est-ce qui s'écrit ? Entre les deux, l'image, fantôme du corps expert et muet, préserve la différence

DEUXIÈME PARTIE

Théories de l'art de faire

de la disproportion entre les tactiques quotidiennes et une élucidation stratégique. De ce que chacun fait, qu'est-ce qui s'écrit ? Entre les deux, l'image, fantôme du corps expert et muet, préserve la différence

DEUXIÈME PARTIE

Théories de l'art de faire

Les pratiques quotidiennes relèvent d'un vaste ensemble, difficile à délimiter et qu'à titre provisoire on peut désigner comme celui des *procédures*. Ce sont des schémas d'opérations, et des manipulations techniques. A partir de quelques analyses récentes et fondamentales (Foucault, Bourdieu, Vernant et Detienne, etc.), il est possible, sinon de les définir, du moins d'en préciser le fonctionnement relativement au discours (ou à « l'idéologie », comme dit Foucault), à l'acquis (l'*habitus* de Bourdieu) et à cette forme du temps qu'est l'occasion (le *kairos* dont parlent Vernant et Detienne). Manières de repérer une technicité d'un type particulier, en même temps que d'en situer l'étude dans une géographie actuelle de la recherche.

En situant cet essai dans un ensemble plus vaste et à un endroit où il y a déjà de l'écrit (malgré la fiction de la page blanche, nous écrivons toujours sur de l'écrit), je ne vise pas à dresser un tableau, nécessairement illusoire, des travaux théoriques et descriptifs qui ont organisé la question ou l'éclairent en passant, ni même seulement à reconnaître mes dettes. Ce qui est en jeu, c'est le statut de l'analyse et son rapport à son objet. Comme dans un atelier ou dans un laboratoire, les objets produits par une recherche résultent de son apport, plus ou moins original, dans le champ où elle a

été rendue possible. Ils renvoient donc à un « état de la question », c'est-à-dire à *un réseau d'échanges* professionnels et textuels, à la « dialectique » d'un travail en cours (si, par « dialectique », on désigne, comme au XVI[e] siècle, les mouvements des relations entre démarches différentes sur une même scène, et non le pouvoir assigné à une place particulière de totaliser ou « surmonter » ces différences). De ce point de vue, les « objets » de nos recherches ne sont pas détachables du « commerce » intellectuel et social qui organise leurs découpages et leurs déplacements.

A « oublier » le travail collectif dans lequel il s'inscrit, à isoler de sa genèse historique l'objet de son discours, un « auteur » pratique donc la dénégation de sa situation réelle. Il crée la fiction d'une place propre. Malgré les idéologies contraires dont elle peut s'accompagner, la mise à part du rapport sujet-objet ou du rapport discours-objet est l'abstraction qui génère une simulation d'« auteur ». Elle efface les traces de l'appartenance d'une recherche à un réseau — traces qui compromettent toujours, en effet, les droits d'auteur. Elle camoufle les conditions de production du discours et de son objet. A cette généalogie déniée, se substitue le théâtre combinant un simulacre d'objet à un simulacre d'auteur. Un discours maintiendra donc une marque de scientificité en explicitant les conditions et les règles de sa production, et d'abord les relations d'où il naît.

Ce détour ramène à la dette, mais comme à un élément qui est essentiel en tout discours nouveau, et non plus comme à un emprunt qu'un hommage ou une reconnaissance puisse exorciser. Aussi, lyrique pour une fois, Panurge y voyait-il l'indice d'une solidarité universelle. Toute place « propre » est altérée par ce qui, des autres, s'y trouve déjà. De ce fait, est également exclue la représentation « objective » de ces positions proches ou lointaines qu'on appelle des

« influences ». Elles apparaissent dans un texte (ou dans la définition d'une recherche) par les effets d'altération et de travail qu'elles y ont produits. Les dettes ne se muent pas non plus en objets. Des échanges, lectures et confrontations qui forment ses conditions de possibilité, chaque étude particulière est un miroir à cent facettes (d'autres reviennent partout dans cet espace), mais un miroir brisé et anamorphotique (les autres s'y fragmentent et s'y altèrent).

CHAPITRE IV

FOUCAULT ET BOURDIEU

1. TECHNOLOGIES DISSÉMINÉES : FOUCAULT

D'emblée se pose le problème du rapport de ces procédures avec le discours. Elles n'ont pas la fixité répétitive des rites, des coutumes ou des réflexes — savoirs qui ne s'articulent plus ou pas encore en discours. Leur mobilité les ajuste incessamment à une diversité d'objectifs et de « coups », mais sans qu'elles dépendent d'une élucidation verbale. En sont-elles cependant autonomes ? Des tactiques dans le discours peuvent, on l'a vu, être le repère formel de tactiques sans discours[1]. Aussi bien ces manières de penser investies dans des manières de faire constituent un cas étrange — et massif — des relations que des pratiques entretiennent avec des théories.

Dans le livre où il étudie comment se sont organisées les « procédures » de la « surveillance » pénitentiaire, scolaire et médicale au début du XIX^e siècle, Michel Foucault multiplie les synonymes, mots danseurs, approches successives d'un impossible nom propre : « dispositifs », « instrumentations », « techniques », « mécanismes », « machineries », etc.[2]. L'incertitude et le bougé de la chose dans le langage sont déjà un

indice. Mais l'histoire même qu'il raconte, celle d'un énorme quiproquo, postule et pose une dichotomie entre les « idéologies » et les « procédures », en traçant leurs évolutions distinctes et leurs croisements. Il analyse en effet le processus d'un chiasme : la place tenue par les projets réformistes de la fin du XVIII^e^ siècle a été « colonisée », « vampirisée » par les procédures disciplinaires qui organisent depuis l'espace social. Cette histoire policière d'une substitution de corps aurait plu à Freud.

Chez Foucault, le drame se joue, comme toujours, entre deux forces dont la ruse du temps inverse le rapport. D'une part, l'idéologie des Lumières, révolutionnaire en matière de justice pénale. Au « supplice » de l'Ancien Régime, rituel sanglant du corps à corps théâtralisant le triomphe de l'ordre royal sur des criminels choisis pour leur valeur symbolique, les projets réformistes du XVIII^e^ siècle entendent substituer des peines applicables à tous, proportionnées aux délits, utiles à la société, éducatrices pour les condamnés. En fait, des procédures disciplinaires lentement mises au point à l'armée et à l'école l'emportent rapidement sur le vaste et complexe appareil judiciaire élaboré par les Lumières. Ces techniques s'affinent et s'étendent sans avoir recours à une idéologie. Moyennant un lieu cellulaire du même type pour tous (écoliers, militaires, ouvriers, criminels ou malades), elles perfectionnent la visibilité et le quadrillage de cet espace pour en faire un outil capable de discipliner en surveillant et de « traiter » n'importe quel groupe humain. Il s'agit de détails technologiques, procédés infimes et décisifs. Ils ont raison de la théorie : par eux s'impose l'universalisation d'une peine uniforme, la prison, qui inverse de l'intérieur les institutions révolutionnaires et installe partout le « pénitentiaire » à la place de la justice pénale.

Foucault distingue ainsi deux systèmes hétérogènes.

Il retrace les avantages qu'une technologie politique du corps a gagnés sur l'élaboration d'un corpus doctrinal. Mais il ne se contente pas de séparer deux formes de pouvoir. En suivant la mise en place et la multiplication victorieuse de cette « instrumentalité mineure », il essaie de tirer au jour les ressorts de ce pouvoir opaque, sans possesseur, sans lieu privilégié, sans supérieurs ni inférieurs, sans activité répressive ni dogmatisme, efficace d'une façon quasi autonome par sa capacité technologique de distribuer, classer, analyser et individualiser spatialement l'objet traité. (Pendant ce temps, l'idéologie « bavarde » !) En une série de tableaux cliniques (merveilleusement « panoptiques » eux aussi), il essaie à son tour de nommer et classer les « règles générales », les « conditions de fonctionnement », les « techniques » et « procédés », les « opérations » distinctes, les « mécanismes », « principes » et « éléments » qui composent une « microphysique du pouvoir »[3]. Cette galerie de diagrammes a la double fonction de découper une strate sociale de pratiques sans discours et d'instaurer un discours sur ces pratiques.

De quoi est donc fait ce niveau de pratiques décisives que l'analyse isole ? Par un détour qui caractérise la stratégie de ses recherches, Foucault y décèle *le geste qui a organisé l'espace du discours* — non plus, comme dans l'*Histoire de la folie*, le geste épistémologique et social d'enfermer un exclu pour créer l'espace qui rend possible l'ordre d'une raison, mais le geste, minuscule et partout reproduit, de quadriller un lieu visible pour offrir ses occupants à une observation et à une « information ». Les procédures qui répètent, amplifient et perfectionnent ce geste ont organisé le discours qui a pris la forme de sciences humaines. Par là se trouve identifié *un geste non discursif* qui, privilégié pour des raisons historiques et sociales à expliquer, s'articule dans les discours de la scientificité contemporaine.

Aux perspectives très neuves qu'ouvre cette analyse[4] — et qui permettraient d'ailleurs aussi une autre théorie du « style » (le style, cette manière de marcher, geste non textuel, organise le texte d'une pensée) —, il est possible d'ajouter quelques questions relatives à notre recherche :

1. A entreprendre une archéologie des sciences humaines (propos explicite depuis *Les Mots et les Choses*) et à chercher une « matrice commune », à savoir une « technologie du pouvoir », qui serait au principe du droit pénal (le châtiment de l'homme) comme des sciences humaines (la connaissance de l'homme), Foucault est amené à faire une *sélection* dans l'ensemble des procédures qui forment le tissu de l'activité sociale au XVIII[e] et au XIX[e] siècle. Cette opération chirurgicale consiste à *remonter l'histoire* à partir d'un système contemporain proliférant — une technologie judiciaire et scientifique —, à *isoler* du corps entier la formation cancéreuse qui l'a envahi, et à *expliquer* son fonctionnement actuel *par sa genèse* au cours des deux siècles précédents. D'un immense matériau historiographique (pénal, militaire, scolaire, médical), elle extrait les procédures optiques et panoptiques qui y pullulent progressivement, et elle y reconnaît les indices, d'abord disséminés, d'un appareil dont les éléments se précisent, se combinent et se reproduisent peu à peu dans toute l'épaisseur du corps social.

Cette remarquable « opération » historiographique dégage à la fois deux questions que l'on ne doit pourtant pas confondre : d'une part, le rôle décisif des procédures et dispositifs technologiques dans l'organisation d'une société; d'autre part, le développement exceptionnel d'une catégorie particulière de ces dispositifs. Il faut donc encore se demander :

a) Comment expliquer *le développement privilégié* de la série particulière que constituent les dispositifs panoptiques ?

b) Quel est le statut de tant d'autres séries qui, poursuivant leurs itinéraires silencieux, n'ont pas donné lieu à une configuration discursive ni à une systématisation technologique ? Elles pourraient être considérées comme *une immense réserve* constituant les amorces ou les traces de *développements différents.*

Impossible, en tout cas, de réduire les fonctionnements d'une société à un type dominant de procédures. D'autres dispositifs technologiques, et leurs jeux avec l'idéologie, ont déjà été repérés par des études récentes qui en soulignent aussi, bien qu'en des perspectives différentes, le caractère déterminant — ainsi les recherches de Serge Moscovici, en particulier sur l'organisation urbanistique[5], ou celles de Pierre Legendre, sur l'appareil juridique médiéval[6]. Ils semblent prévaloir pendant un temps plus ou moins long, puis retomber dans la masse stratifiée des procédures, tandis que d'autres leur sont substitués dans le rôle d'« informer » un système.

Une société serait composée de certaines pratiques exorbitées, organisatrices de ses institutions normatives, *et* d'autres pratiques, innombrables, restées « mineures », toujours là pourtant quoique non organisatrices de discours, et conservant les prémices ou les restes d'hypothèses (institutionnelles, scientifiques) différentes pour cette société ou pour d'autres. C'est dans cette multiple et silencieuse « réserve » de procédures que les pratiques « consommatrices » seraient à chercher avec la double caractéristique, repérée par Foucault, de pouvoir, sur des modes tantôt minuscules, tantôt majoritaires, organiser à la fois des espaces et des langages.

2. La formation finale (la technologie observatrice et disciplinaire contemporaine) qui sert de point de départ à l'histoire régressive pratiquée par Foucault explique l'impressionnante cohérence des pratiques qu'il sélectionne et qu'il examine. Mais peut-on suppo-

ser à l'ensemble des procédures la même cohérence ? A priori, non. Le développement exceptionnel, voire cancéreux, des procédures panoptiques apparaît indissociable du rôle historique dont elles ont été affectées, d'être une arme pour combattre des pratiques hétérogènes et pour les contrôler. La cohérence est l'effet d'un succès particulier, et non la caractéristique de toutes les pratiques technologiques. Sous le monothéisme auquel on pourrait comparer le privilège que les dispositifs panoptiques se sont assuré, survivrait *un « polythéisme » de pratiques disséminées,* dominées mais non pas effacées par la carrière triomphale de l'une d'entre elles.

3. Quel est le statut d'un dispositif particulier quand il se mue en principe organisateur d'une technologie du pouvoir ? Quel est sur lui *l'effet de son exorbitation* ? Quel nouveau rapport s'établit avec l'ensemble dispersé des procédures lorsque l'une d'elles s'institutionnalise en système pénitentiaire et scientifique ? Le dispositif ainsi privilégié pourrait bien perdre l'efficace que, au dire de Foucault, il tenait de ses muettes et minuscules avancées techniques. En sortant de la strate obscure où Foucault loge les machineries déterminantes d'une société, il serait dans la position des institutions lentement « colonisées » par des procédures encore silencieuses. Peut-être en effet (c'est du moins l'une des hypothèses de cet essai), le système de la discipline et de la surveillance, formé au XIX^e^ siècle à partir de procédures antérieures, est-il aujourd'hui lui-même « vampirisé » par d'autres procédures.

4. Peut-on aller plus loin ? Le fait même que, par suite de leur expansion, les dispositifs de la surveillance deviennent l'objet d'une élucidation et qu'ils fassent donc partie du langage des Lumières n'est-il pas le signe qu'ils cessent de déterminer les institutions discursives ? Effet de dispositifs organisateurs, le discours désignerait par ceux dont il peut traiter ceux

qui n'ont plus ce rôle. On devrait alors se demander par quel autre type de dispositifs il est articulé sans pouvoir en faire son objet. A moins qu'un discours (celui de *Surveiller et punir*?), en analysant les pratiques dont il relève lui-même, surmonte ainsi la division, posée par Foucault, entre les « idéologies » et les « procédures ».

Ces questions, qui pour le moment ne recevraient de réponses que téméraires, indiquent au moins les transformations que Foucault a introduites dans l'analyse des procédures et les perspectives qui s'ouvrent après son étude. En montrant, dans un cas, l'hétérogénéité et les relations équivoques des dispositifs et des idéologies, il a constitué en objet historique traitable cette zone où des procédures technologiques ont *des effets de pouvoir* spécifiques, obéissent à *des fonctionnements logiques* propres et peuvent produire *un détournement* fondamental dans les institutions de l'ordre et du savoir. Reste à se demander ce qu'il en est d'autres procédures, elles aussi infinitésimales, qui n'ont pas été « privilégiées » par l'histoire et qui n'en exercent pas moins une activité innombrable entre les mailles des technologies instituées. C'est en particulier le cas des procédures qui ne disposent pas du préalable partout postulé par celles que Foucault élucide, à savoir *un lieu propre* sur lequel puisse fonctionner la machinerie panoptique. Ces techniques elles aussi opératoires, mais initialement privées de ce qui a fait la force des autres, ce sont les « tactiques » dont j'ai supposé qu'elles fournissaient un indice formel aux pratiques ordinaires de la consommation.

2. LA « DOCTE IGNORANCE » : BOURDIEU

Nos « tactiques » ne semblent analysables que par le détour d'une autre société : la France d'Ancien Régime ou du XIX^e siècle, chez Foucault ; la Kabylie ou le Béarn, chez Bourdieu ; l'Antiquité grecque, chez Vernant et Detienne ; etc. Elles nous reviennent d'ailleurs, comme s'il fallait une autre scène pour que, marginalisées par la rationalité « occidentale », elles trouvent un espace de visibilité et d'élucidation. D'autres régions nous rendent ce que notre culture a exclu de son discours. Mais précisément n'ont-elles pas été définies par ce que nous éliminions ou perdions ? Comme dans *Tristes Tropiques*[7], nos voyages partent au loin y découvrir ce dont la présence chez nous est devenue méconnaissable. Ces ruses tactiques et rhétoriques vouées à l'illégitimité par la famille scientifique dont Freud a longtemps cherché à être le fils adoptif, il les retrouve lui aussi par l'invention et l'exploration d'une *terra incognita*, l'inconscient ; mais elles lui arrivent sans doute d'une région plus ancienne et plus proche — d'une étrangeté juive longtemps rejetée, qui remonte avec lui dans le discours scientifique, mais déguisée en rêves et en lapsus. Le freudisme serait une combinaison entre les stratégies légitimes issues de l'*Aufklärung* et les « tours » qui reviennent de plus loin sous le manteau de l'inconscient.

Deux moitiés

Que la Kabylie soit, chez Bourdieu, le cheval de Troie d'une « théorie de la pratique » ; que les trois textes qui lui sont consacrés (les plus beaux que

Bourdieu ait écrits, surtout « La maison ou le monde renversé ») servent d'avant-garde plurielle à un long discours épistémologique ; qu'à la manière de poèmes, ces « trois études d'ethnologie kabyle » induisent une théorie (sorte de commentaire en prose) et lui soient un fonds indéfiniment citable en merveilleux éclats ; qu'à la fin, au moment où Bourdieu publie ses trois textes « anciens », leur lieu référentiel et poétique soit effacé du titre (qui revient au commentaire : *une théorie*) et que, disséminé en effets qu'il produit dans le discours autorisé, cet originaire kabyle disparaisse lui-même peu à peu, soleil perdu par le paysage spéculatif qu'il éclaire encore : ces traits caractérisent déjà une position de la pratique dans la théorie[8].

Ce n'est pas un accident. Les travaux qui, en 1972 et depuis, ont pour objet « le sens pratique »[9] s'organisent de la même façon, sauf « Avenir de classe et causalité du probable »[10]. Une variante pourtant : à la Kabylie, l'étude sur « les stratégies matrimoniales » (qui traite justement de l'économie généalogique) substitue la référence béarnaise[11]. Deux lieux référentiels donc. Est-il possible de dire lequel, du béarnais ou du kabyle, est le doublet de l'autre ? Ils figurent deux « familiarités » contrôlées — et hantées — l'une par l'éloignement du sol natal, l'autre par l'étrangeté de la différence culturelle. Il semble pourtant que le Béarn, *in-fans* comme toute origine, a dû trouver d'abord le doublet d'une scène kabyle (si proche de la terre natale d'après l'analyse que Bourdieu en fait) pour être dicible. Ainsi « objectivable », il fournit le support réel (et légendaire : où sont les Béarnais d'antan ?) pour introduire dans les sciences humaines l'*habitus*, qui est la marque personnelle de Bourdieu sur la théorie. Alors la particularité de l'expérience originaire se perd dans son pouvoir de réorganiser le discours général.

Partagée en deux moitiés dont l'une permet l'autre, l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* est d'abord une

pratique de l'interdisciplinarité. Métaphore donc, en ce sens qu'il y a passage d'un genre à l'autre : de l'ethnologie à la sociologie. A vrai dire, ce n'est pas si simple. Ce livre est difficilement situable. Relève-t-il des confrontations interdisciplinaires jadis prônées par Bourdieu et qui, dépassant le stade des simples échanges de « données », visent une explicitation réciproque des présupposés propres à chaque spécialité[12] ? Ces confrontations cherchent une mutuelle élucidation épistémologique ; elles travaillent à porter leurs soubassements implicites à la *lumière* qui est l'ambition et le mythe du savoir. Mais peut-être l'enjeu est-il différent et renvoie-t-il à ce que fait intervenir d'autre le geste par lequel une discipline *se retourne vers le nocturne* qui l'entoure et la précède — non pour l'éliminer, mais *parce qu'*il est inéliminable et déterminant ? Il y aurait théorie lorsqu'une science essaie de penser son rapport à cette extériorité et ne se contente pas de corriger ses règles de production ou de déterminer ses limites de validité. Est-ce le chemin que prend le discours de Bourdieu ? En tout cas, c'est hors des frontières de la discipline que les pratiques forment l'opaque réalité d'où peut naître une question théorique.

Ses « études ethnologiques » ont un style propre. Ce serait le violon d'Ingres du sociologue, mais, comme tout violon d'Ingres, un jeu plus sérieux que le métier. Ces morceaux sont exécutés avec une rare précision. Jamais Bourdieu n'est aussi minutieux, perspicace, virtuose. Ses textes ont même quelque chose d'esthétique, dans la mesure où un « fragment », une forme *particulière* et « isolée »[13], devient la figure d'une relation *globale* (et non pas générale) de la discipline avec une réalité à la fois étrangère et décisive, primitive. Ce fragment d'une société et d'une analyse, c'est d'abord *la maison*, qui est, on le sait, la référence de toute métaphore[14]. Il faudrait dire : *une* maison. Par

les pratiques qui articulent son espace intérieur, elle *inverse* les stratégies de l'espace public et elle *organise* en silence le langage (un lexique, des proverbes, etc.) [15]. Retournement de l'ordre public et engendrement de discours : ces deux traits font aussi de la maison kabyle l'inversion de *l'école* française, objet où Bourdieu, qui en a fait sa spécialité, ne décèle que « reproduction » des hiérarchies sociales et répétition de leurs idéologies [16]. Par rapport à la société dont traite la sociologie, la demeure située là-bas est donc, dans sa singularité, un lieu contraire et déterminant. Son étude même est considérée par son auteur comme illégale au regard d'une normativité socio-économique de la discipline : elle joue trop sur la gamme symbolique [17]. En somme, c'est un lapsus.

La « théorie » va résorber la distance entre ces légalités de la sociologie et les particularités ethnologiques. La rationalité d'un champ scientifique et les pratiques surgissant hors champ vont être réarticulées. L'*Esquisse* (et les articles postérieurs) opère en effet la jonction de ces deux éléments. Manœuvre délicate, qui consiste à emboîter l'exception « ethnologique » dans un vide du système sociologique. Pour suivre cette opération, il faut considérer de plus près le travail de l'œuvre : d'une part l'analyse de ces pratiques particulières ; d'autre part le rôle qui leur est affecté dans la construction d'une « théorie ».

Les « stratégies »

Désignées comme « stratégies », les pratiques étudiées par Bourdieu concernent le système successoral béarnais, ou la disposition intérieure de la maison kabyle, ou la répartition des tâches et des périodes au cours de l'année kabyle, etc. Ce sont là seulement quelques genres d'une espèce qui comporterait des

« stratégies » de fécondité, de succession, d'éducation, de prophylaxie, d'investissement social ou économique, de mariage, etc. et aussi de « reconversion » quand il y a décalage entre les pratiques et les situations[18]. Dans chacun des cas examinés, des différences permettent de spécifier « certaines des propriétés » d'une « logique de la pratique ».

1. Les tableaux ou « arbres » généalogiques, les cadastres et plans géométriques d'habitats, les cycles linéaires de calendriers sont des productions totalisantes et homogènes, effets de la distance et de la « neutralisation » observatrices, par rapport aux stratégies elles-mêmes qui constituent en « *îlots* » soit les parentés effectivement pratiquées parce qu'utiles, soit les lieux que distinguent les mouvements inversés et successifs du corps, soit les durées d'actions accomplies coup par coup à des rythmes propres et incommensurables entre eux[19]. Là où la représentation synoptique, instrument de sommation et de maîtrise par le regard, nivelle et classe toutes les « données » recueillies, la pratique organise des discontinuités, noyaux d'opérations hétérogènes. La parenté, l'espace et le temps ne sont donc *pas les mêmes* de part et d'autre.

(J'ajouterai que cette différence se situe à la frontière de deux ruses. Avec ses tableaux synthétiques, le scientifique cache l'opération de retrait et de pouvoir qui les rend possibles. De leur côté, en fournissant les « données » sollicitées par les enquêteurs, les pratiquants taisent nécessairement la différence pratique créée entre elles par les opérations qui s'en servent (ou pas), et ils collaborent ainsi à la production des tableaux généraux qui cachent à l'observateur leurs tactiques. Le savoir des pratiques serait l'effet de cette double tromperie.)

2. La « stratégie » (par exemple pour marier un enfant) est l'équivalent d' « *un coup* dans une partie de

cartes ». Elle dépend de la « qualité du jeu », c'est-à-dire à la fois de la donne (avoir un bon jeu) et de la manière de jouer (être un bon joueur)[20]. Le « coup » met en cause d'une part les *postulats* qui conditionnent un espace de jeu, d'autre part les *règles* qui affectent à la donne une valeur et au joueur des possibilités, enfin une *habileté* manœuvrière dans les conjonctures différentes où le capital initial se trouve engagé. Cet ensemble complexe est un tissu de fonctionnements qualitativement distincts :

a) Il y a *des* « *principes implicites* » ou postulats (par exemple, dans le mariage béarnais, le primat de l'homme sur la femme, ou de l'aîné sur les cadets — principes assurant l'intégrité et la sauvegarde du patrimoine dans une économie dominée par la rareté de l'argent), mais le fait qu'ils ne sont pas définis (pas explicites) crée des marges de tolérance et des possibilités de recourir à l'un contre l'autre.

b) Il y a *des* « *règles explicites* » (par exemple, l'*adot*, « contrepartie accordée aux cadets en échange de leur renoncement à la terre »), mais elles sont accompagnées d'une limite qui les inverse (par exemple, le *tournadot*, restitution de l'adot en cas de mariage sans enfants). Toute utilisation de ces règles doit donc calculer le reflux sur elle de cette inversion toujours menaçante, puisque liée aux hasards de la vie.

c) Les « *stratégies* », « combines » subtiles (« l'agir est retors »), « naviguent » entre les règles, « jouent de toutes les possibilités offertes par les traditions », utilisent celle-ci plutôt que celle-là, compensent celle-ci par celle-là. Profitant du mou qui cache le dur, elles créent dans ce réseau leurs propres pertinences. Bien plus, comme dans une classe où l'on pourrait jouer sur la globalité des résultats sans être tenu à la moyenne dans chaque discipline, elles se meuvent et glissent d'une fonction à l'autre, court-circuitant les divisions économiques, sociales et symboliques : par exemple, le

petit nombre d'enfants (question de fécondité) compense un mauvais mariage (échec matrimonial); ou le maintien du cadet célibataire à la maison comme un « domestique sans salaire » (investissement économique et restriction de fécondité) évite d'avoir à lui payer l'adot (avantage matrimonial). Les stratégies n' « appliquent » pas des principes ou des règles. Elles y choisissent le répertoire de leurs opérations[21].

3. Assimilables à des *transferts* et à des « *métaphorisations* », passages incessants d'un genre à un autre, ces pratiques supposent une « logique ». Plus rusé que jamais, plus rusé qu'elles pour les saisir dans les déroulements labyrinthiques de ses phrases, Bourdieu y reconnaît quelques procédures essentielles[22] :

a) la *polythétie :* la même chose a des emplois et des propriétés qui varient selon les combinaisons où elle entre ;

b) la *substituabilité :* une chose est toujours remplaçable par une autre, du fait de l'affinité de chacune avec les autres dans la totalité qu'elle représente ;

c) l'*euphémisation :* il faut cacher le fait que les actions contreviennent aux dichotomies et antinomies représentées par le système des symboles. De cette « euphémisation », les actions rituelles fourniraient le modèle en réunissant les contraires.

Finalement, l'*analogie* fonderait toutes ces procédures qui sont des transgressions de l'ordre symbolique et des limites qu'il pose, mais des transgressions camouflées, des métaphores glissées, et, dans cette mesure même, reçues, tenues pour licites puisqu'en lésant les distinctions établies par le langage elles les respectent. De ce point de vue, reconnaître l'autorité des règles, c'est tout le contraire de les appliquer. Chiasme fondamental qui se retournerait aujourd'hui puisque nous devons appliquer des lois dont nous ne reconnaissons plus l'autorité. Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt que Bourdieu retrouve, comme ressort

dernier de ces pratiques, cet « usage de l'analogie » que les scientifiques dont il recueillait les textes en 1968 (Duhem, Bachelard, Campbell, etc.) tenaient pour le mouvement même de la création théorique[23].

4. Enfin ces pratiques sont toutes commandées par ce que j'appellerai *une économie du lieu propre*. Celle-ci reçoit, dans l'analyse de Bourdieu, deux figures également fondamentales mais non articulées : d'une part la maximisation du capital (les biens matériels et symboliques) que constitue essentiellement *le patrimoine ;* d'autre part le développement du *corps*, individuel et collectif, générateur de durée (par sa fécondité) et d'espace (par ses mouvements). La prolifération des ruses, de leurs succès ou de leurs échecs, renvoie à l'économie qui travaille à reproduire et à faire fructifier ces deux formes distinctes, pourtant complémentaires, de la « maison »[24] : les biens et le corps — la terre et la descendance. Une politique de ce « lieu » est partout sous-jacente à ces stratégies.

D'où les deux traits qui en font des pratiques tout à fait particulières à l'espace clos où Bourdieu les examine et au regard qu'il porte sur elles :

a) Il suppose toujours le double lien de ces pratiques avec un lieu propre (un patrimoine) et un principe collectif de gestion (la famille, le groupe). Que se passe-t-il lorsque ce double postulat vient à manquer ? Cas intéressant, puisque c'est celui de nos sociétés technocratiques, par rapport auxquelles les insularités propriétaires et familiales d'hier ou d'ailleurs deviennent les utopies de mondes perdus, sinon des robinsonnades. Or quand Bourdieu rencontre le même type de pratiques chez les « petits-bourgeois » ou les ménagères d'aujourd'hui, elles ne sont plus que des « stratégies à court terme et à courte vue », des « ripostes anarchiques » relatives à « un ensemble disparate de demi-savoirs », à un « *sabir* culturel », « bric-à-brac de notions décontextualisées »[25]. Une même logique pra-

tique y est pourtant à l'œuvre, mais indépendamment du lieu qui en contrôlait le fonctionnement dans les sociétés traditionnelles. C'est dire que la problématique du lieu semble, dans l'*Esquisse*, l'emporter sur celles des pratiques.

b) L'usage du terme de « stratégie » n'est pas moins limité. Il est justifié par le fait que les pratiques donnent une réponse adéquate aux conjonctures. Mais Bourdieu répète en même temps qu'il ne s'agit pas de stratégies à proprement parler : il n'y a pas de choix entre plusieurs possibles, donc pas d' « intention stratégique » ; il n'y a pas introduction de correctifs dus à une meilleure information, donc pas « le moindre calcul » ; il n'y a pas de prévision, mais seulement un « monde présumé » comme la répétition du passé. En somme, « c'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler, ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent »[26]. « Docte ignorance[27] » donc, habileté qui ne se connaît pas.

Avec ces « stratégies » régies par le lieu, savantes mais insues, l'ethnologie la plus traditionaliste fait retour. Dans les réserves insulaires où elle les observait, elle tenait en effet les éléments d'une ethnie pour *cohérents* et *inconscients :* deux aspects indissociables. Pour que la cohérence fût le postulat d'un savoir, de la place qu'il se donnait et du modèle de connaissance auquel il se référait, on devait mettre ce savoir à distance de la société objectivée, donc le supposer étranger et supérieur à la connaissance qu'elle avait d'elle-même. L'inconscience du groupe étudié était le prix à payer (le prix qu'il devait payer) pour sa cohérence. Une société ne pouvait être un système qu'à son insu. D'où le corollaire : il fallait un ethnologue pour savoir ce qu'elle était sans le savoir. Aujourd'hui, l'ethnologue n'oserait plus le dire (sinon le penser). Comment se fait-il que Bourdieu s'y compromette au titre de la sociologie ?

La « théorie »

En effet, dans la mesure où la sociologie définit des « *structures objectives* » à partir des « régularités » que lui fournissent les statistiques (elles-mêmes fondées sur des enquêtes empiriques), dans la mesure où elle tient toute « situation » ou « *conjoncture objective* » pour un « état particulier » de l'une de ces structures[28], il lui faut comprendre l'ajustement — ou le décalage — des pratiques par rapport à ces structures. Entre les pratiques et les structures (celles-ci présentes à travers leurs « états particuliers » que sont les conjonctures), d'où vient la concordance que l'on constate généralement ? Les réponses recourent tantôt à un automatisme réflexe des pratiques, tantôt à une génialité subjective de leurs auteurs. Pour de bonnes raisons, Bourdieu rejette ces deux hypothèses. Il leur substitue sa « théorie », qui vise à expliquer par la *genèse* des pratiques leur adéquation aux structures.

On pourrait insinuer que les termes du problème sont passablement pipés. Des trois données considérées — les structures, les situations et les pratiques —, les deux dernières seulement (qui se répondent) sont *observées*, tandis que les premières sont *conclues* à partir de statistiques et sont des *modèles construits*. Avant de se laisser enfermer dans le problème « théorique », un double préalable épistémologique s'imposerait, consistant à s'interroger : *a*) sur « l'objectivité » supposée à ces « structures », objectivité soutenue par la conviction que le réel en personne se dit dans le discours du sociologue ; *b*) sur les limites des pratiques ou des situations observées, et surtout de leurs représentations statistiques, par rapport aux globalités dont les modèles « structuraux » prétendent rendre compte. Mais ces préalables sont oubliés, au nom d'une urgence de la théorie.

Dans les termes où le problème se pose à lui, Bourdieu doit trouver *quelque chose* qui ajuste les pratiques aux structures et qui pourtant explique les décalages entre les deux. Il a besoin d'une case supplémentaire. Il la repère en un processus qui est la place forte de sa spécialité comme sociologue de l'éducation, *l'acquisition :* c'est la médiation recherchée entre les structures qui l'organisent et les « dispositions » qu'elle produit. Cette « genèse » implique une intériorisation des structures (par l'acquisition) et une extériorisation de l'acquis (ou *habitus*) en pratiques. Une dimension temporelle se trouve ainsi introduite : les pratiques (exprimant l'acquis) répondent adéquatement aux situations (manifestant la structure) si, et seulement si, pendant la durée de l'intériorisation-extériorisation, la structure est demeurée stable; sinon, les pratiques se trouvent décalées, correspondant encore à ce qu'était la structure lors de son intériorisation par l'*habitus*.

Selon cette analyse, les structures peuvent changer et devenir un principe de mobilité sociale (c'est même le seul). L'acquis, non. Il n'a pas de mouvement propre. C'est le lieu d'inscription des structures, le marbre où se grave leur histoire. Rien ne s'y passe qui ne soit l'effet de son extériorité. Comme l'image traditionnelle des sociétés primitives et/ou paysannes, rien n'y bouge, pas d'histoire, sauf ce qu'y trace un ordre étranger. L'immobilité de cette mémoire garantit à la théorie que le système socio-économique sera fidèlement reproduit dans les pratiques. Aussi n'est-ce pas l'acquisition ou l'apprentissage (phénomènes visibles), mais l'acquis, l'*habitus*[29], qui joue ici le rôle central : il soutient l'explication d'une société par les structures. Mais cela se paie. Pour supposer au support une pareille stabilité, il faut qu'il soit incontrôlable, invisible.

Ce qui intéresse Bourdieu, c'est la genèse, « le mode

de génération des pratiques ». Non pas, comme Foucault, ce qu'elles produisent, mais ce qui les produit. Des « études d'ethnologie » qui les examineraient à la sociologie qui en fait la théorie, il y a donc un déplacement, qui déporte le discours vers l'*habitus*, dont les synonymes (*exis*, *ethos*, *modus operandi*, « sens commun », « seconde nature », etc.), les définitions[30] et les justifications se multiplient. Des premières à la seconde, le héros change. Un acteur passif et nocturne se substitue à la multiplicité rusée des stratégies. A ce marbre immobile sont attribués, comme à leur acteur, les phénomènes constatés dans une société[31]. Personnage essentiel, en effet, puisqu'il permet à la théorie son mouvement circulaire : désormais, des « structures », elle passe à l'*habitus* (toujours en italique) ; de celui-ci, aux « stratégies », qui s'ajustent aux « conjonctures », elles-mêmes ramenées aux « structures » dont elles sont les effets et des états particuliers.

En fait, ce cercle passe d'un modèle *construit* (la structure) à une réalité *supposée* (l'*habitus*), et de celle-ci à une interprétation des faits *observés* (stratégies et conjonctures). Mais plus encore que les statuts hétérogènes de pièces mises en cercle par la théorie, frappe le rôle qu'elle affecte aux « fragments » ethnologiques de boucher un trou dans la cohérence sociologique. L'*autre* (kabyle ou béarnais) vient fournir l'élément qui manquait à la théorie pour qu'elle marche et que « tout s'explique ». Cet étranger lointain a tous les caractères qui définissent l'*habitus* : cohérence, stabilité, inconscience, et territorialité (l'acquis est l'équivalent du patrimoine). Il est « représenté » par l'*habitus*, lieu invisible où, comme dans la maison kabyle, les structures s'inversent en s'intériorisant et où cette écriture se retourne de nouveau en s'extériorisant sous la forme de pratiques qui ont l'apparence trompeuse de libres improvisations. C'est bien la maison,

mémoire silencieuse et déterminante, qui est logée dans la théorie sous la métaphore de l'*habitus* et qui, de surcroît, apporte à la supposition un référentiel, une allure de réalité. Du fait de sa métaphorisation théorique, ce référentiel n'est pourtant qu'un vraisemblable. La maison donne à l'*habitus* sa forme, mais non un contenu. D'ailleurs l'argumentation de Bourdieu s'attache moins à indiquer cette réalité qu'à montrer la nécessité et les avantages de son hypothèse pour la théorie. Aussi l'*habitus* devient-il un lieu dogmatique, si l'on entend par dogme l'affirmation d'un « réel » dont le discours a besoin pour être totalisant. Sans doute, comme dans le cas de bien des dogmes, n'en a-t-il pas moins la valeur heuristique de déplacer et renouveler des possibilités de recherche.

Ces textes de Bourdieu fascinent par leurs analyses et agressent par leur théorie. En les lisant, je me sens le captif d'une passion qu'ils irritent en l'excitant. Ils sont faits de contrastes. Examinant scrupuleusement les pratiques et leur logique — d'une façon qui n'a sans doute pas d'équivalent depuis Mauss —, ils les ramènent finalement à une réalité mystique, l'*habitus*, destinée à les ranger sous la loi de la reproduction. Les descriptions subtiles des tactiques béarnaises ou kabyles débouchent soudain sur des vérités assenées, comme s'il fallait à une complexité si lucidement poursuivie le contrepoint brutal d'une raison dogmatique. Contrastes aussi du style, retors et labyrinthique dans ses chasses, et massivement répétitif dans ses affirmations. Etrange combinaison d'un « je sais bien » (cette prolifération rusée et transgressive) et d'un « mais quand même » (il *doit* y avoir un sens totalisant). Pour sortir de cette agressante séduction, je suppose (à mon tour) que dans ce contraste *doit* se jouer quelque chose d'essentiel pour l'analyse des tactiques. La couverture que la « théorie » de Bourdieu jette sur elles comme pour en éteindre les feux en

certifiant leur docilité à la rationalité socio-économique, ou comme pour en célébrer le deuil en les déclarant inconscientes, doit nous apprendre quelque chose de leur rapport à toute théorie.

Ces tactiques, par leurs critères et leurs procédures, utiliseraient d'une manière si autonome l'organisation institutionnelle et symbolique, qu'à les prendre au sérieux la représentation scientifique de la société s'y perdrait, dans tous les sens du terme. Ses postulats et ses ambitions n'y résisteraient pas. Normalités, généralités et découpages céderaient devant le pullulement transversal et « métaphorisant » de ces microactivités *différentes*. La mathématique et les sciences exactes affinent interminablement leurs logiques pour suivre les mouvements aléatoires et microbiens de phénomènes non humains. Aux sciences sociales, dont l'objet est plus « subtil » encore et l'outillage combien plus grossier, il resterait à *défendre* leurs modèles (c'est-à-dire une ambition de maîtrise) en exorcisant pareille prolifération. De fait, selon les méthodes éprouvées de l'exorcisme, elles la tiennent pour singulière (locale), inconsciente (étrangère dans son principe) et, à son insu, révélatrice du savoir qu'en a leur juge. Quand « l'observateur » est assez enfermé dans son institution judiciaire, donc assez aveugle, tout se passe bien. Le discours qu'il produit a l'air de tenir.

Chez Bourdieu, rien de tel. Certes, à un premier niveau (trop évident), il fait semblant de *sortir* (d'aller à ces tactiques), mais pour *rentrer* (confirmer la rationalité professionnelle). Ce serait seulement une fausse sortie, une « stratégie » du texte. Mais cette rentrée en hâte n'est-elle pas l'indice qu'il *connaît*, lui, le danger, peut-être mortel, que font courir au savoir scientifique ces pratiques trop intelligentes ? Combinaison (lointainement pascalienne) entre l'effritement de la raison et une foi dogmatique. Il en sait long sur le savoir scientifique et sur le pouvoir qui le fonde, tout comme

sur ces tactiques dont il rejoue les ruses avec tant de virtuosité dans ses textes. Il enfermera donc ces ruses derrière le grillage de l'inconscience et il déniera, par le fétiche de l'*habitus*, ce qui manque à la raison pour qu'elle soit autre chose que la raison du plus fort. Il affirmera, avec l'*habitus*, le *contraire* de ce qu'il *sait* — tactique populaire traditionnelle —, et cette protection (hommage rendu à l'autorité de la raison) lui vaudra la possibilité scientifique d'observer ces tactiques en des lieux soigneusement circonscrits.

Si cela était vrai (mais *qui* pourrait le dire ?), il nous en apprendrait autant par son « dogmatisme » que par ses « études ». Le discours qui cache ce qu'il sait (au lieu de cacher ce qu'il ignore) aurait précisément valeur « théorique » en tant qu'il *pratique* ce qu'il *sait*. Il serait l'effet d'un rapport *conscient* avec son inélimi-nable extériorité, et non pas seulement le théâtre d'une élucidation. Rejoindrait-il ainsi la « docte ignorance », accusée d'être savante à son insu justement parce qu'elle sait trop ce qu'elle ne dit ni ne peut dire ?

CHAPITRE V

ARTS DE LA THÉORIE

Un problème particulier se pose quand, au lieu d'être, comme c'est habituellement le cas, un discours sur d'autres discours, la théorie doit s'avancer au-dessus d'une région où il n'y a plus de discours. Dénivellation soudaine : le sol du langage verbal se met à manquer. L'opération théorisante se trouve là sur les limites du terrain où elle fonctionne normalement, telle une voiture sur le bord de la falaise. Au-delà, il y a la mer.

Foucault et Bourdieu situent leur entreprise sur ce bord, en articulant un discours sur des pratiques non discursives. Ils ne sont pas les premiers. Sans remonter au déluge, depuis Kant aucune recherche théorique n'a pu se dispenser, plus ou moins frontalement, d'expliciter sa relation à cette activité sans discours, à ce « reste » immense constitué par ce qui, de l'expérience humaine, n'a pas été apprivoisé et symbolisé dans du langage. Une science particulière évite cette confrontation directe. Elle se donne les conditions a priori pour ne rencontrer les choses que dans un champ propre et limité où elle les « verbalise ». Elle les attend dans le quadrillage de modèles et d'hypothèses où elle peut les « faire parler », et cet appareil questionneur, tel un piège de chasseur, transforme leur mutisme en « réponses », donc en langage : c'est l'expérimenta-

tion[1]. L'interrogation théorique, au contraire, *n'oublie pas*, ne peut pas oublier qu'outre le rapport de ces discours scientifiques les uns avec les autres, il y a leur commune relation avec ce qu'ils ont pris soin d'exclure de leur champ pour le constituer. Elle se lie au pullulement de ce qui ne parle pas (pas encore ?) et qui a, entre autres, la figure des pratiques « ordinaires ». Elle est *la mémoire de ce « reste »*. C'est l'Antigone de ce qui n'est pas recevable devant les juridictions scientifiques. Constamment elle rapporte cet inoubliable dans les lieux scientifiques où des contraintes techniques en rendent l'oubli « politiquement » (méthodologiquement et, en principe, provisoirement) nécessaire. Comment y parvient-elle ? Par quels coups d'éclat, ou par quelles ruses ? Telle est la question.

Découper et retourner : une recette de la théorie

Il faut revenir aux travaux de Foucault et de Bourdieu. Tous deux importants, ils présentent entre eux un écart évident, raison même pour s'y arrêter au seuil d'un essai qui ne prétend pas être une histoire des théories sur les pratiques. Ces deux monuments situaient un champ de recherche, presque à ses deux pôles. Pourtant, si éloignées qu'elles soient, les deux œuvres semblent avoir en commun la procédure de leur fabrication. Un même schéma opérationnel y est reconnaissable, malgré la différence des matériaux utilisés, des problématiques en jeu et des perspectives ouvertes. On aurait ici deux variantes d'une « manière de faire » la théorie des pratiques. Comme une manière de faire la cuisine, elle peut s'exercer en des circonstances et avec des intérêts hétérogènes ; elle a, également variés, ses tours de main et ses bons ou mauvais joueurs ; elle permet aussi de faire des coups. A la caractériser par les infinitifs (ou les impératifs) qui

ponctuent de gestes une recette, cette opération théorisante se résume en deux moments : d'abord, découper ; puis, retourner. D'abord un isolement « ethnologique », puis une inversion logique.

Le premier geste *découpe* certaines pratiques dans un tissu indéfini, de manière à les traiter comme *une population à part*, formant *un tout cohérent* mais *étranger* au lieu d'où se produit la théorie. Ainsi les procédures « panoptiques » de Foucault, isolées dans une multitude, ou les « stratégies » de Bourdieu, localisées chez les Béarnais ou les Kabyles. Par là, elles reçoivent une forme ethnologique. De plus, dans un cas comme dans l'autre, le genre (Foucault) ou le lieu (Bourdieu) qui a été isolé est considéré comme la métonymie de l'espèce entière : une partie (observable parce que circonscrite) est censée représenter la totalité (in-définissable) des pratiques. Certes, chez Foucault, cet isolement se fonde sur l'élucidation de la dynamique propre à une technologie : c'est un découpage produit par un discours historiographique. Chez Bourdieu, il est supposé fourni par l'espace qu'organise la défense d'un patrimoine : il est reçu comme une donnée socio-économique et géographique. Mais le fait de ce découpage ethnologique et métonymique est commun aux deux analyses, même si les modalités de sa détermination sont hétérogènes de part et d'autre.

Le deuxième geste *retourne* l'unité ainsi découpée. D'obscure, tacite et lointaine, elle est inversée en l'élément qui éclaire la théorie et soutient le discours. Chez Foucault, les procédures tapies dans les détails de la surveillance scolaire, militaire ou hospitalière, microdispositifs sans légitimité discursive, techniques étrangères aux Lumières, deviennent la raison par où s'éclairent à la fois le système de notre société et celui des sciences humaines. *Par* elles et *en* elles, rien n'échappe à Foucault. Elles permettent à son discours d'être lui-même et théoriquement panoptique, de *tout*

voir. Chez Bourdieu, le lieu distant et opaque organisé par des « stratégies » rusées, polymorphes et transgressives par rapport à l'ordre du discours est également inversé pour fournir son évidence et son articulation essentielle à la théorie qui reconnaît partout la reproduction du même ordre. Ramenées à l'*habitus* qui s'y extériorise, ces stratégies inconscientes de leur savoir procurent à Bourdieu le moyen de tout expliquer et d'être conscient de tout. Même si Foucault s'intéresse à l'effet de ses procédures sur un système, et Bourdieu, au « principe unique » dont ses stratégies sont l'effet, ils exécutent tous les deux le même tour lorsqu'ils muent des pratiques isolées comme aphasiques et secrètes en la pièce maîtresse de la théorie, lorsqu'ils font de cette population nocturne le miroir où brille l'élément décisif de leur discours explicatif.

Par ce tour, la théorie appartient aux procédures dont elle traite, bien que, en considérant une seule catégorie de l'espèce, en supposant une valeur métonymique à cet isolat et en faisant ainsi l'impasse sur les autres pratiques, elle oublie celles qui assurent sa propre fabrication. Que le discours soit déterminé par des procédures, Foucault l'analyse déjà, dans le cas des sciences humaines. Mais son analyse aussi, confirmée par le mode de production dont elle témoigne, relève d'un dispositif analogue à ceux dont elle repère le fonctionnement. Resterait à savoir quelle différence introduit, par rapport aux procédures panoptiques dont Foucault raconte l'histoire, le double geste de délimiter un corps *étranger* de pratiques et d'*inverser* son obscur contenu en lumineuse écriture.

Mais il convient de préciser d'abord la nature de ces gestes, et de ne pas limiter leur examen à deux œuvres qui seraient exorbitées pour les besoins de la cause. En effet, la procédure dont elles résultent est loin d'être exceptionnelle. C'est même une vieille recette, souvent utilisée, et qui n'en mérite que plus de considération. Il

suffira d'en rappeler deux exemples célèbres, au début de ce siècle : Durkheim, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, et Freud, dans *Totem et tabou*. Quand ils construisent une théorie des pratiques, ils les situent d'abord dans un espace « primitif » et clos, ethnologique par rapport à nos sociétés « éclairées », et ils reconnaissent là-bas, dans ce lieu obscur, la formule théorique de leur analyse. C'est dans les pratiques sacrificielles des Arunta d'Australie, ethnie garantie primitive parmi les « primitives », que Durkheim découvre le principe d'une éthique et d'une théorie sociales contemporaines : la restriction opposée (par le sacrifice) au vouloir indéfini de chaque individu rend possibles d'une part une coexistence et d'autre part des conventions entre membres d'un groupe; en d'autres termes, la pratique du renoncement et de l'abnégation permet une pluralité et des contrats, c'est-à-dire une société : la limite acceptée est fondatrice de contrat social[2]. De son côté, dans les pratiques de la horde primitive, Freud déchiffre les concepts essentiels de la psychanalyse : l'inceste, la castration, l'articulation de la loi sur la mort du père[3]. Détour d'autant plus frappant qu'aucune expérience directe ne le justifie. Ni l'un ni l'autre n'a observé les pratiques dont il traite. Ils ne sont jamais allés y voir, pas plus que Marx dans une usine[4]. Pourquoi donc la constitution de ces pratiques en énigme close où lire à l'envers le maître mot de la théorie ?

Aujourd'hui, ces pratiques portant le secret de notre raison n'ont plus figure aussi lointaine. Avec le temps, elles se rapprochent. Cette réalité ethnologique, inutile maintenant d'aller la chercher en Australie ou au commencement des âges. Elle se loge dans notre système (les procédures panoptiques), ou à côté, sinon à l'intérieur de nos villes (les stratégies béarnaises ou kabyles), plus près encore (« l'inconscient »). Mais si proche qu'en soit le contenu, sa *forme* « ethnologique »

demeure. Fait donc problème d'abord la forme donnée à ces pratiques logées loin du savoir et pourtant détentrices de son secret. Il y a là une figure de la modernité.

L'ethnologisation des « arts »

La réflexion théorique ne choisit pas de tenir les pratiques à distance de son lieu, de manière qu'elle ait à sortir pour les analyser mais qu'il lui suffise de les retourner pour se retrouver chez soi. Le découpage qu'elle effectue, elle le répète. Il lui est imposé par l'histoire. Les procédures sans discours sont rassemblées et fixées en une région que le passé a organisée et qui leur donne le rôle, déterminant pour la théorie, d'être constituées en « réserves » sauvages pour le savoir éclairé.

Elles ont été peu à peu affectées d'une valeur *frontalière*, à mesure que la raison issue de l'*Aufklärung* déterminait ses disciplines, ses cohérences et ses pouvoirs. Elles apparaissent alors comme des altérités et des « résistances », relatives aux écritures scientifiques dont la rigueur et l'opérativité se précisent à partir du XVIII[e] siècle. Au nom du même progrès, on voit se différencier d'une part les *arts* (ou manières) de faire, dont les titres se multiplient dans la littérature populaire[5], objets d'une croissante curiosité de la part des « observateurs de l'homme »[6], et, d'autre part, les *sciences* que dessine une nouvelle configuration du savoir.

La distinction ne se réfère plus essentiellement au binôme traditionnel de la « théorie » et de la « pratique », spécifié par la séparation entre la « spéculation » qui déchiffre le livre du cosmos, et des « applications » concrètes, mais elle vise deux *opérations* différentes, l'une discursive (dans et par le langage) et

l'autre sans discours. Depuis le XVI^e siècle, l'idée de *méthode* bouleverse progressivement la relation du connaître et du faire : à partir des pratiques du droit et de la rhétorique, changées peu à peu en « actions » discursives s'exerçant sur des terrains diversifiés et donc en techniques de transformation d'un milieu, s'impose le schéma fondamental d'un *discours* qui organise la manière de *penser* en manière de *faire*, en gestion rationnelle d'une production et en opération régulée sur des champs appropriés. C'est la « méthode », germe de la scientificité moderne. Au fond, elle systématise l'*art* que Platon déjà plaçait sous le signe de l'activité[7]. Mais c'est par un discours qu'elle ordonne un savoir-faire. La frontière ne sépare donc plus deux savoirs hiérarchisés, l'un spéculatif, l'autre lié aux particularités, l'un occupé à lire l'ordre du monde et l'autre s'arrangeant avec le détail des choses dans le cadre que lui fixe le premier, mais elle oppose les pratiques articulées par le discours à celles qui ne le sont pas (encore).

Du « savoir-faire » sans discours, essentiellement sans écriture (c'est le discours de la méthode qui est à la fois écriture et science), quel sera le statut ? Il est fait d'opérativités multiples mais sauvages. Cette prolifération n'obéit pas à la loi du discours, mais elle obéit déjà à celle de la production, valeur ultime de l'économie physiocrate puis capitaliste. Elle conteste donc à l'écriture scientifique son privilège d'organiser la production. Elle irrite et stimule tour à tour les techniciens du langage. Elle appelle une conquête, non comme de pratiques méprisables, mais au contraire de savoirs « ingénieux », « complexes » et « opératifs ». De Bacon à Christian Wolff ou Jean Beckmann, un gigantesque effort est fait pour coloniser cette immense réserve d' « arts » et de « métiers » qui, faute de pouvoir encore s'articuler dans une science, peuvent déjà être introduits dans le langage par une « *Des-*

cription et, de ce fait, amenés à une plus grande « *perfection* ». Par ces deux termes — la « description » qui relève de la narrativité et la « perfection » qui vise une optimisation technique —, la position des « arts » est fixée, proche mais hors de la science[8].

De ce travail de collation, l'*Encyclopédie* est un résultat en même temps que le drapeau : *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Elle dispose côte à côte, en un voisinage qui est la promesse d'une assimilation ultérieure, les « sciences » et les « arts » : les unes sont des langues opératoires dont la grammaire et la syntaxe forment des systèmes construits et contrôlables, scriptibles donc ; les autres sont des techniques en attente d'un savoir éclairé et lui manquant. Dans l'article *Art*, Diderot essaie de préciser la relation entre ces éléments hétérogènes. Nous avons affaire à un « art », écrit-il, « si l'objet s'exécute » ; à une « science », « si l'objet est contemplé ». Distinction, plus baconnienne que cartésienne, entre exécution et spéculation. Elle se répète à l'intérieur de l' « art » lui-même, selon qu'il est représenté ou pratiqué : « Tout art a sa spéculation et sa pratique : sa spéculation, qui n'est que la connaissance inopérative des règles de l'art ; sa pratique, qui n'est que l'usage habituel et non réfléchi des mêmes règles ». L'art est donc un savoir qui opère hors du discours éclairé et qui lui fait défaut. Bien plus, ce *savoir-faire* devance, par sa complexité, la science éclairée. Ainsi, à propos de « la géométrie des arts », Diderot note : « Il est évident que les éléments de la géométrie de l'académie ne sont que les plus simples et les moins composés d'entre ceux de la géométrie des boutiques ». Par exemple, en bien des problèmes de leviers, de frottements, de torsions textiles, de mécanismes horlogers, etc., le « calcul » est encore insuffisant. La solution sera plutôt « l'affaire » d'une très ancienne « mathématique expérimentale et manouvrière », même si sa « langue » reste inculte par

« disette de mots propres » et « abondance de synonymes »[9].

Par *manouvriers*, Diderot désigne, après Girard, les arts qui se contentent d' « adapter » les matériaux en les coupant, taillant, joignant, etc., sans leur donner « un nouvel être » (par fusion, composition, etc.) comme font les arts *manufacturiers*[10]. Ils ne « forment » pas plus un produit nouveau qu'ils ne disposent d'une langue propre. Ils bricolent. Mais la réorganisation et la hiérarchisation des connaissances selon le critère de la productivité valent à ces arts une valeur de référence, à cause de leur opérativité, et une valeur d'avant-garde, à cause de leur subtilité « expérimentale et manouvrière ». Etrangers aux « langues » scientifiques, ils constituent hors d'elles un *ab-solu* du faire (une efficacité qui, déliée du discours, témoigne pourtant de son idéal productiviste) et une *réserve* de savoirs à inventorier dans les « boutiques » ou les campagnes (un *Logos* est là caché dans l'artisanat, et il murmure déjà l'avenir de la science). Une problématique de retard s'introduit dans le rapport de la science aux arts. Un *handicap temporel* sépare des savoir-faire leur progressive élucidation par des sciences *épistémologiquement supérieures*.

Les « observateurs » se hâtent donc vers ces pratiques encore à distance des sciences mais en avance sur elles. Fontenelle y invitait dès 1699 : « Les boutiques des artisans brillent de tous côtés d'un esprit et d'une invention qui cependant n'attirent point nos regards. Il manque des spectateurs à des instruments et à des pratiques très utiles et très ingénieusement imaginées... »[11]. Ces « spectateurs » se font collectionneurs, descripteurs, analystes. Mais tout en reconnaissant là un savoir qui prévient les savants, ils ont à le dégager de son langage « impropre », à renverser en un discours « propre » l'expression erronée des « merveilles » qui sont déjà présentes dans les savoir-faire

quotidiens. De toutes ces Cendrillon, la science fera des princesses. Le principe d'une opération ethnologique sur ces pratiques est dès lors posé : leur *isolement social* appelle une sorte d' « éducation » qui, grâce à une *inversion linguistique*, les introduit dans le champ de l'écriture scientifique.

Fait notable, du XVIII^e^ au XX^e^ siècle, les ethnologues ou les historiens tiennent les techniques pour respectables en elles-mêmes : ils relèvent ce qu'elles *font*. Nul besoin d'interpréter. Il suffit de décrire. Au contraire, ils tiennent pour « légendes » qui signifient autre chose que ce qu'elles disent les histoires par lesquelles un groupe situe ou symbolise ses activités. Etrange disparité entre le traitement des pratiques et celui des discours. Là où le premier enregistre une « vérité » du faire, l'autre décrypte les « mensonges » du dire. Les brèves descriptions du premier type contrastent d'ailleurs avec les interprétations prolixes qui ont fait des mythes ou des légendes un objet privilégié par les professionnels du langage, clercs exercés depuis longtemps, avec des procédés herméneutiques transmis des juristes aux professeurs et/ou ethnologues, à commenter, à gloser et à « traduire » en textes scientifiques les documents référentiels.

Les jeux sont faits. L'instance muette des pratiques est historiquement circonscrite. Cent cinquante ans plus tard, Durkheim corrige à peine cette définition « ethnologique » — et c'est pour la renforcer — lorsqu'il aborde le problème de l'*art* (de faire), c'est-à-dire de « ce qui est pratique pure sans théorie ». L'absolu de l'opérativité est là, dans sa « pureté ». Il écrit : « Un art est un système de manières de faire qui sont ajustées à des fins spéciales et qui sont le produit soit d'une expérience traditionnelle communiquée par l'éducation, soit de l'expérience personnelle de l'individu ». Enkysté dans la particularité, dépourvu des généralisations qui sont le fait du seul discours, l'art

n'en forme pas moins un « système » et il est organisé par des « fins » — deux postulats qui permettent à une science et à une éthique de tenir *à sa place* le discours « propre » dont il est privé, c'est-à-dire de s'écrire dans le lieu et au nom de ces pratiques.

Caractéristique aussi, l'intérêt porté à la production ou à l'acquisition de l'art par ce grand pionnier qui a lié la fondation de la sociologie à une théorie de l'éducation : « On ne peut l'acquérir qu'en se mettant en rapport avec les choses sur lesquelles doit s'exercer l'action et en l'exerçant soi-même ». A l' « immédiateté » de l'opération, Durkheim n'oppose plus, comme le faisait Diderot, un retard de la théorie sur le savoir manouvrier des boutiques. Reste seulement tracée une hiérarchie établie sur le critère de l'éducation. « Sans doute, poursuit Durkheim, il peut se faire que l'art soit éclairé (voilà le mot clé des Lumières) par la réflexion, mais la réflexion n'en est pas l'élément essentiel, puisqu'il peut exister sans elle. Mais il n'existe pas un seul art où tout soit réfléchi » [12].

Existe-t-il donc une science où « tout soit réfléchi » ? De toute façon, dans un vocabulaire encore proche de l'*Encyclopédie* (qui parlait de « contempler »), la théorie reçoit la tâche de « réfléchir » ce « tout ». Plus généralement, pour Durkheim, la société est une écriture qui n'est lisible que par lui. Ici, un savoir est écrit déjà dans les pratiques, mais pas encore éclairé. La science sera le miroir qui le rende lisible, le discours « réfléchissant » une opérativité immédiate et précise mais privée de langage et de conscience, déjà savante et encore inculte.

Les récits de l'insu

Comme le sacrifice, « plus proche de nous qu'on ne pourrait le croire d'après son apparente grossiè-

reté »[13], l'*art* est par rapport à la science un savoir en lui-même essentiel mais illisible sans elle. Position dangereuse pour la science puisqu'il lui reste seulement le pouvoir de dire le savoir qui lui manque. Aussi bien, entre la science et l'art, on envisage non une alternative mais la complémentarité et, si possible, l'articulation, c'est-à-dire, comme le pense Wolff en 1740 (après Swedenborg, ou avant Lavoisier, Désaudray, Auguste Comte, etc.), « un *troisième homme* qui réunirait en lui la science et l'art : il remédierait à l'infirmité des théoriciens, il délivrerait les amants des arts du préjugé selon quoi ceux-ci pourraient se parfaire sans la théorie... »[14]. Ce médiateur entre « l'homme à théorème » et « l'homme à expérience »[15], ce sera l'*ingénieur*.

Le « troisième homme » a hanté et hante toujours le discours éclairé (philosophique ou scientifique)[16], mais il n'est pas survenu tel qu'on l'espérait. La place qui lui a été faite (aujourd'hui lentement doublée par celle des technocrates) est relative au travail qui a, tout au long du XIX^e^ siècle, d'une part isolé de l'art ses techniques et, d'autre part, « géométrisé » et mathématisé ces techniques. Dans le savoir-faire, on a peu à peu découpé ce qui pouvait être *détaché de la performance* individuelle, et on l'a « perfectionné » en *machines* qui constituent des combinaisons contrôlables de formes, de matières et de forces. Ces « organes techniques » sont retirés à la compétence manuelle (ils la dépassent en devenant des machines) et placés dans un espace propre, sous la juridiction de l'ingénieur. Ils relèvent d'une technologie. Dès lors le savoir-faire se trouve lentement privé de ce qui l'articulait objectivement sur un *faire*. Au fur et à mesure que ses techniques lui sont enlevées pour être transformées en machines, il semble se retirer en un *savoir* subjectif, séparé du langage de ses procédures (qui lui sont désormais retournées et imposées en machines produites par une

technologie). Il prend l'allure d'une capacité « intuitive » ou « réflexe », quasi secrète, dont le statut reste en blanc. L'optimisation technique du XIX^e siècle, en puisant dans le trésor des « arts » et des « métiers » les modèles, prétextes ou contraintes de ses inventions mécaniques, ne laisse aux pratiques quotidiennes qu'un sol privé de moyens ou de produits propres ; elle le constitue en région folklorique, ou bien en une terre deux fois silencieuse, sans discours verbal comme autrefois et désormais sans langage manouvrier.

Un « savoir » demeure là, à qui manque son appareil technique (on en a fait des machines) ou dont les manières de faire n'ont pas de légitimité au regard d'une rationalité productiviste (arts quotidiens de la cuisine, du nettoyage, de la couture, etc.). Par contre, ce reste laissé par la colonisation technologique acquiert valeur d'activité « privée », se charge d'investissements symboliques relatifs à la vie quotidienne, fonctionne sous le signe des particularités collectives ou individuelles, devient en somme la mémoire à la fois légendaire et active de ce qui se maintient en marge ou dans l'interstice des orthopraxies scientifiques ou culturelles. En tant qu'indices de singularités – murmures poétiques ou tragiques du journalier —, les manières de faire s'introduisent massivement dans le roman ou la nouvelle. Ainsi d'abord le roman réaliste du XIX^e siècle. Elles y trouvent un nouvel espace de représentation, celui de la fiction, peuplé par des virtuosités quotidiennes dont la science ne sait que faire et qui deviennent, bien reconnaissables par les lecteurs, les signatures des micro-histoires de tout le monde. La *littérature* se mue en répertoire de ces pratiques dépourvues de copyright technologique. Ce sont elles encore qui occupent bientôt une place privilégiée dans les récits que font les clients dans les salles des institutions psychiatriques ou dans les cabinets de psychanalystes.

Autrement dit, des « histoires » fournissent aux pratiques quotidiennes l'écrin d'une *narrativité*. Certes, elles n'en décrivent que des fragments. Elles n'en sont que des métaphores. Mais, en dépit des ruptures entre configurations successives du savoir, elles représentent une nouvelle variante dans la série continue de documents narratifs qui, depuis les contes populaires, panoplies de schémas d'action[17], jusqu'aux *Descriptions des Arts* de l'âge classique, exposent les manières de faire sous la forme de *récits*. Cette série comprend donc également le roman contemporain — et aussi les microromans que sont très souvent les descriptions ethnologiques de techniques artisanales, culinaires, etc. Une pareille continuité suggère une pertinence *théorique* de la narrativité en ce qui concerne les pratiques quotidiennes.

Le « retour » de ces pratiques dans la narration (il faudra en examiner la portée sur bien d'autres exemples) se rattache à un phénomène plus large, et historiquement moins déterminé, qu'on pourrait désigner comme *une esthétisation du savoir* impliqué par le savoir-faire. Détaché de ses procédures, ce savoir passe pour un « goût », un « tact », voire une « génialité ». On lui prête les caractères d'une intuition tour à tour artistique ou réflexe. C'est, dit-on, une connaissance qui ne se connaît pas. Ce « faire cognitif » ne serait pas accompagné d'une conscience de soi qui l'affecte d'une maîtrise par le moyen d'une réduplication ou « réflexion » interne. Entre la pratique et la théorie, elle occupe encore une « troisième » position, non plus discursive mais primitive. Elle est en retrait, originaire, telle une « source » de ce qui se différencie et s'élucide ensuite.

Ce *savoir* n'est pas *su*. Il a, dans les pratiques, un statut analogue à celui qu'on accorde aux fables ou aux mythes d'être les dires de connaissances qui ne se connaissent pas elles-mêmes. De part et d'autre, il

s'agit d'un savoir que les sujets ne réfléchissent pas. Ils en témoignent sans pouvoir se l'approprier. Ils sont finalement les locataires et non les propriétaires de leur propre savoir-faire. A leur propos, on ne se demande pas *s'il y a* du savoir (on suppose qu'il *doit* y en avoir), mais il est *su* seulement par d'autres que par ses porteurs. Comme celui des poètes ou des peintres, le savoir-faire des pratiques journalières ne serait connu que par l'interprète qui l'éclaire dans son miroir discursif, mais qui ne le possède pas non plus. Il n'est donc à personne. Il circule de l'inconscience des pratiquants à la réflexion des non-pratiquants, sans relever d'aucun sujet. C'est un savoir anonyme et référentiel, une condition de possibilité des pratiques techniques ou savantes.

De ce savoir retiré, privé à la fois de procédures lisibles (il n'a plus de langage propre) et de propriétaire légitime (il n'a pas de sujet propre), la psychanalyse freudienne fournit une version particulièrement remarquable. Tout y fonctionne sur un postulat que ses effets ont fait prendre pour une réalité : il y a *du savoir*, mais il est *inconscient ;* réciproquement, c'est l'inconscient qui sait [18]. Les récits de clients et les « histoires de malade » *(Krankengeschichte)* freudiens le racontent à longueur de pages. D'ailleurs, depuis Freud, tout psychanalyste l'a appris de son expérience : « les gens savent déjà tout » ce que, dans sa position de « supposé savoir », il peut ou pourrait leur permettre d'articuler. Tout se passe comme si les « boutiques » dont parlait Diderot étaient devenues la métaphore du lieu refoulé et replié au fond duquel des connaissances « expérimentales et manouvrières » devancent aujourd'hui le discours que tient sur elles la théorie ou « l'académie » psychanalytique. De ses clients — et de tous les autres —, l'analyste le dit souvent : « Quelque part ils le savent ». « Quelque part » : où donc ? Ce sont leurs pratiques qui le savent — gestes, conduites, manières

de parler ou de marcher, etc. Un savoir est là, mais de qui ? Il est si rigoureux et précis que toutes les valeurs de scientificité semblent s'être transportées avec armes et bagages du côté de cet inconscient, de sorte qu'il ne reste à la conscience que des fragments et des effets de ce savoir, ruses et tactiques analogues à celles qui caractérisaient antérieurement « l'art ». Par ce retournement, ce qui a *raison*, c'est ce qui ne se réfléchit pas et ce qui ne parle pas, l'*insu* et l'*in-fans*, tandis que la conscience « éclairée » n'est de ce savoir-là que la langue « impropre ».

Mais ce renversement vise le privilège de la conscience plus qu'il ne change la répartition du savoir et du discours. Dans les « boutiques » artisanales comme dans celles de l'inconscient, gît un savoir fondamental et primitif qui devance le discours éclairé, mais à qui manque une culture propre. Au savoir de l'inconscient — comme à celui des « arts » — l'analyste offre aussi la possibilité de mots « propres » et d'une distinction entre les « synonymes ». De ce qui se meut obscurément au fond de ce puits de savoir, la théorie « réfléchit » une partie au grand jour du langage « scientifique ». Sur trois siècles, malgré les avatars historiques de la conscience ou les définitions successives du savoir, reste permanente la combinaison entre deux termes distincts, d'une part une connaissance référentielle et « inculte », d'autre part un discours élucidateur qui produit à la lumière la représentation inversée de son opaque source. Ce discours est « théorie ». Il conserve au mot sa signification antique et classique de « voir/faire voir » ou de « contempler » *(theôrein)*. Il est « éclairé ». Le savoir primitif, dans la mesure où il a été progressivement dissocié des techniques et des langages qui l'objectivaient, devient une intelligence du sujet, mal définie sinon par des neutres (avoir *du* flair, *du* tact, *du* goût, *du* jugement, *de* l'instinct, etc.) qui oscillent entre les régimes de l'esthétique, du

cognitif ou du réflexe, comme si le « savoir-faire » se réduisait à un principe insaisissable du savoir.

Un art de penser : Kant

Fait caractéristique, Kant traite le rapport entre l'art de faire (*Kunst*) et la science (*Wissenschaft*), ou entre une technique (*Technik*) et la théorie (*Theorie*), au cours d'une recherche qui s'est déportée de premières rédactions sur le goût vers une critique du jugement [19]. Il rencontre l'art sur ce parcours qui va du goût au jugement. Paramètre d'une connaissance pratique débordant le savoir et de forme esthétique. Kant y repère ce que, génialement, il appelle un « tact logique » (*logische Takt*). Inscrit dans l'orbite d'une esthétique, l'art de faire est placé sous le signe du jugement, condition « a-logique » de la pensée [20]. L'antinomie traditionnelle entre une « opérativité » et une « réflexion » est surmontée par un point de vue qui, reconnaissant un *art* à la racine du penser, fait du jugement un « moyen terme » (*Mittelglied*) entre la théorie et la praxis. Cet art de penser constitue une unité synthétique entre les deux.

Les exemples kantiens concernent précisément des pratiques quotidiennes : « La faculté de juger dépasse l'entendement. (...) Faculté de juger de l'habit que doit porter une femme de chambre. Faculté de juger de la dignité qui convient à un édifice, des ornements qui ne doivent pas contrarier la fin poursuivie » [21]. Le jugement ne porte pas sur la seule « convenance » sociale (équilibre élastique d'un réseau de contrats tacites) mais, plus généralement, sur le *rapport* d'un grand nombre d'éléments, et il n'existe que dans l'acte de créer concrètement un ensemble nouveau par une mise en relation *convenable* de ce rapport avec un élément de plus, comme on ajoute un rouge ou un ocre à un

tableau en le changeant sans le détruire. La transformation d'un équilibre donné en un autre équilibre caractériserait l'art.

Pour le préciser, Kant cite l'autorité générale du discours, mais une autorité qui n'est pourtant jamais que locale et concrète : dans mon coin, écrit-il (*in meinen Gegenden :* dans ma région, dans mon « pays »), « l'homme ordinaire » (*der gemeine Mann*) dit *(sagt)* que les prestidigitateurs (*Taschenspieler*) relèvent d'un savoir (vous pouvez le faire si vous savez le truc), tandis que les danseurs de corde (*Seiltänzer*) relèvent d'un art[22]. Danser sur une corde, c'est de moment en moment maintenir *un équilibre* en le recréant à chaque pas grâce à de nouvelles interventions ; c'est conserver un rapport qui n'est jamais acquis et qu'une incessante invention renouvelle en ayant l'air de le « garder ». L'art de faire est ainsi admirablement défini, d'autant plus qu'en effet le pratiquant lui-même fait partie de l'équilibre qu'il modifie sans le compromettre. Par cette capacité de faire un ensemble nouveau à partir d'un accord préexistant et de maintenir un rapport formel malgré la variation des éléments, il tient de près à la production artistique. Ce serait l'inventivité incessante d'un goût dans l'expérience pratique.

Mais cet art désigne également ce qui, dans le travail scientifique lui-même, ne dépend pas de l'application pourtant nécessaire de règles ou de modèles et reste en dernier ressort, comme le dira aussi Freud, « une affaire de tact » (*eine Sache des Takts*)[23]. Quand il revient sur ce point, Freud a en vue le diagnostic, une question de jugement qui met précisément en cause, dans une intervention pratique, un rapport ou un équilibre entre une multitude d'éléments. Pour Freud comme Kant, il s'agit là d'une faculté autonome qui s'affine mais ne s'apprend pas : « Le manque de jugement, dit Kant, est proprement ce qu'on appelle

stupidité, et à ce vice il n'y a pas de remède »[24]. Ce vice n'épargne pas plus le scientifique que les autres.

Entre l'entendement qui connaît et la raison qui désire, la faculté de juger est donc un « arrangement » formel, un « équilibre » subjectif de l'imaginer et du comprendre. Elle a la forme d'un *plaisir*, relatif non à une extériorité, mais à un mode d'exercice : elle met en jeu l'expérience *concrète* d'un principe *universel* d'harmonie entre l'imagination et l'entendement. C'est un *sens* (*Sinn*), mais il est « commun » : le sens commun (*Gemeinsinn*), ou le jugement. Sans s'attarder sur les détails d'une thèse qui récuse la division idéologique entre les savoirs, et donc aussi leur hiérarchisation sociale, on peut au moins en retenir que ce tact noue ensemble une liberté (*morale*), une création (*esthétique*) et un acte (*pratique*) — trois éléments déjà présents dans la « perruque », cet exemple contemporain d'une tactique quotidienne[25].

De ce jugement investi dans un acte éthique et poétique, peut-être les antécédents sont-ils à chercher du côté de l'expérience religieuse ancienne, quand elle était aussi un « tact », la saisie et création d'une « harmonie » en des pratiques particulières, le geste éthique et poétique de *religare* (relier) ou de poser un accord par une suite indéfinie d'actes concrets. Newman y reconnaîtra encore un « tact ». Mais par suite de déplacements historiques qui ont singulièrement limité les équilibres possibles à l'art religieux de « danser sur une corde », une pratique esthétique lui a été peu à peu substituée, elle-même progressivement isolée de l'opérativité et de la scientificité, au point que, par exemple, de Schleiermacher jusqu'à Gadamer, elle est devenue l'expérience marginale à laquelle une tradition « herméneutique » ne cesse de faire appel pour soutenir sa critique des sciences objectives. En raison d'un génie aidé par la conjoncture (de l'art de J. S. Bach à celui de la Révolution), Kant se situe en

un croisement où de l'acte religieux concret demeure la forme éthique et esthétique (alors que le contenu dogmatique en disparaît), et où la création artistique a encore valeur d'acte moral et technique. Cette combinaison transitive, qui oscille déjà chez lui d'une « Critique du goût » à une « Métaphysique des mœurs », fournit une référence moderne fondatrice pour analyser la nature esthétique, éthique et pratique du savoir-faire quotidien.

Ce tact, Kant s'efforce encore de le déterminer dans un texte de journalisme éclairé, publié en pleine Révolution française dans le *Berlinische Monatsschrift* (septembre 1793), à propos d'un « adage commun » : « Ça peut être juste dans la théorie, mais ça ne vaut rien dans la pratique »[26]. Cet important texte théorique a donc pour objet, et pour titre, un dicton, et il se donne le langage de la presse (on a parlé d'une « œuvre populaire » de Kant). Il intervient dans un débat où tour à tour, après les réponses de Kant aux objections de Christian Garve (1792), les articles de Friedrich Gentz (déc. 1793) et d'August Wilhelm Rehberg (fév. 1794) reprennent dans la même revue le commentaire du dicton. Ce « dit » est un *Spruch*, c'est-à-dire à la fois un proverbe (une sagesse), une sentence (un jugement) et un oracle (une parole autorisant des savoirs). Est-ce par un effet de la Révolution qu'un proverbe reçoit la pertinence philosophique d'un verset (*Spruch*) de texte sacré et qu'il mobilise autour de lui, comme dans les anciennes éditions du Talmud, du Coran ou de la Bible, le savoir exégétique des théoriciens[27] ? Ce débat philosophique autour d'un proverbe évoque aussi l'histoire évangélique de l'*Infans* parlant au milieu des scribes, ou le thème populaire de *l'Enfant sage à trois ans*[28]. Mais désormais il ne s'agit plus d'une enfance, et pas davantage d'une vieillesse (comme on le fait dire à Kant en traduisant *Gemeinspruch* par « vieux dicton » ou *Old Saw*), mais de n'importe qui et de tout le monde,

de l'homme « commun » et « ordinaire » (*gemein*) dont le *dit*, une fois de plus, *interroge* les clercs et fait proliférer leurs commentaires.

Le « dit » commun n'affirme pas un principe. Il constate un fait, que Kant interprète comme le signe ou d'un intérêt insuffisant porté à la théorie par le praticien, ou d'un développement insuffisant de la théorie chez le théoricien lui-même. « Quand la théorie marche encore peu (*noch wenig*) en pratique, ce n'est pas que la faute en revienne à la théorie, mais au contraire qu'il n'y a *pas assez* (*nicht genug*) de la théorie qu'on devrait avoir appris de l'expérience... »[29]. Quoi qu'il en soit des exemples donnés (on retrouve le problème traditionnel des frictions), Kant organise sa démonstration en une pièce en trois actes où l'homme ordinaire apparaît tour à tour sous la figure de trois personnages (l'homme d'affaires, l'homme politique et le citoyen du monde) opposés à trois philosophes (Garve, Hobbes et Mendelssohn) et permettant d'analyser successivement les questions relatives à la morale, à la loi constitutionnelle et à l'ordre international. Plus que ces variations, importe ici le principe d'un *accord formel* des facultés dans le jugement. Celui-ci n'est localisable ni dans le discours scientifique, ni dans une technique particulière, ni dans une expression artistique. C'est un art de penser dont les pratiques ordinaires relèvent aussi bien que la théorie. Comme l'activité du funambule, il a valeur éthique, esthétique et pratique. Rien d'étonnant donc qu'un art organise les discours qui traitent des pratiques au titre d'une théorie, par exemple ceux de Foucault ou de Bourdieu. Mais par là s'ouvre la question, peu kantienne, d'un discours qui soit l'art de dire ou faire la théorie aussi bien que la théorie de l'art, c'est-à-dire un discours qui soit la mémoire et la pratique, en somme *le récit du tact*.

CHAPITRE VI

LE TEMPS DES HISTOIRES

A monter, descendre, tourner autour de ces pratiques, quelque chose échappe sans cesse, qui ne peut être dit ni « enseigné », mais doit être « pratiqué ». Ainsi le pensait Kant à propos du jugement ou du tact. S'il en a logé la question en un niveau « transcendantal » par rapport à la pratique et à la théorie (et non plus dans la position d'un reste référentiel par rapport aux « lumières » de la raison), il ne nous précise pas quel pourrait en être le langage. A ce sujet, il utilise la citation : un adage commun, ou un mot de l'homme « ordinaire ». Cette procédure, encore juridique (et déjà ethnologique), *fait dire à l'autre* le fragment offert à la glose. L' « oracle » populaire (*Spruch*) doit *parler* de cet art, et le commentaire *expliquera* ce « dit ». Certes, par là le discours prend au sérieux cette parole (bien loin de la tenir pour une couverture trompeuse des pratiques), mais il se situe au-dehors, dans la distance d'une observation appréciatrice. C'est un dire *sur* ce que l'autre dit de son art, et non un dire *de* cet art. Si l'on tient que cet « art » ne peut être que pratiqué et que, hors de son exercice même, il n'a pas d'énoncé, le langage doit en être aussi la pratique. Ce sera un art de dire : en lui s'exerce précisément cet art de faire où Kant reconnaissait un art de penser. En d'autres termes, ce sera un récit. Si l'art de dire est lui-

même un art de faire et un art de penser, il peut en être à la fois la pratique et la théorie.

Un art de dire

Les sondages qui précèdent pointent vers cette direction. J'y distingue un acquis et une hypothèse.

1) Un *fait* d'abord est indicatif. Les manières de faire ne désignent pas seulement des activités qu'une théorie se donnerait pour objets. Elles organisent aussi sa construction. Bien loin de se trouver à l'extérieur de la création théorique, à la porte, les « procédures » de Foucault, les « stratégies » de Bourdieu et, plus généralement, les tactiques forment *un champ d'opérations à l'intérieur duquel se développe aussi la production de la théorie.* On rejoint ainsi, quoique sur un autre terrain, la position de Wittgenstein à l'égard du « langage ordinaire »[1].

2) Pour expliciter le rapport de la théorie avec les procédures dont elle est l'effet et avec celles dont elle traite, s'offre une *possibilité* : un discours en récits. La narrativisation des pratiques serait une « manière de faire » textuelle, avec ses procédures et tactiques propres. Depuis Marx et Freud (pour ne pas remonter plus haut), les exemples autorisés ne manquent pas. Foucault déclare d'ailleurs n'écrire que des « récits ». De son côté, Bourdieu fait de récits l'avant-garde et la référence de son système. En bien des travaux, la narrativité s'insinue dans le discours savant comme son indicatif général (le titre), comme l'une de ses parties (analyses de « cas », « histoires de vie » ou de groupes, etc.) ou comme son contrepoint (fragments cités, interviews, « dits », etc.). Elle y est revenante. N'y aurait-il pas à en reconnaître la légitimité *scientifique* en supposant qu'au lieu d'être un reste inéliminable ou encore à éliminer du discours, la narrativité y a

une fonction nécessaire, et qu'*une théorie du récit est indissociable d'une théorie des pratiques, comme sa condition en même temps que sa production* ?

Ce serait sans doute reconnaître sa valeur théorique au roman, devenu le zoo des pratiques quotidiennes depuis que la science moderne existe. Ce serait surtout restituer son importance « scientifique » au geste traditionnel (c'est aussi une geste) qui depuis toujours *raconte* les pratiques. En ce cas, le conte populaire fournit au discours scientifique un modèle, et pas seulement des objets textuels à traiter. Il n'a plus le statut d'un document qui ne sait pas ce qu'il dit, cité devant et par l'analyse qui le sait. Au contraire, c'est un « savoir-dire » exactement ajusté à son objet, et, à ce titre, non plus l'autre du savoir, mais une variante du discours qui sait et une autorité en matière de théorie. On comprendrait alors les alternances et complicités, les homologies de procédures et les imbrications sociales qui nouent les « arts de dire » aux « arts de faire » : les mêmes pratiques se produiraient tantôt dans un champ verbal, tantôt dans un champ gestuel ; elles joueraient de l'un à l'autre, également tacticiennes et subtiles ici et là ; elles se renverraient la balle — du travail à la veillée, de la cuisine aux légendes et aux commérages, des ruses de l'histoire vécue à celles de l'histoire racontée.

Cette narrativité ramène-t-elle à la « Description » de l'âge classique ? Une différence les sépare, fondamentale : dans le récit, il ne s'agit plus de s'ajuster au plus près à une « réalité » (une opération technique, etc.) et d'accréditer le texte par le « réel » qu'il exhibe. Au contraire, l'histoire racontée crée un espace de fiction. Elle s'éloigne du « réel » — ou plutôt elle fait semblant de se soustraire à la conjoncture : « il était une fois... ». Par là précisément, bien plus qu'elle ne décrit un « coup », elle le *fait*. Pour reprendre le propos cité par Kant, elle est elle-même un *acte* de funambule,

un geste équilibriste auquel participent la circonstance (lieu, temps) et le locuteur lui-même, une manière de savoir manier, arranger et « placer » un dit en déplaçant un ensemble, en somme « une affaire de tact ».

Il y a bien un contenu du récit, mais il appartient lui aussi à l'art de faire un coup : il est détour par un passé (« l'autre jour », « autrefois ») ou par une citation (un « dit », un proverbe), pour saisir une occasion et modifier un équilibre par surprise. Le discours s'y caractérise par une façon de *s'exercer* plus que par la chose qu'il montre. Aussi bien, il faut entendre autre chose que ce qu'il dit. Il produit donc des effets, non des objets. Il est narration, non description. C'est un *art* du dire. Le public ne s'y trompe pas. Du « truc » (ce qu'il *suffit de savoir* pour le faire) — mais aussi de la révélation/vulgarisation (ce que indéfiniment il *faut savoir*) —, il différencie l'art, tout comme les gens ordinaires auxquels Kant se réfère (lui-même, où est-il donc ?) distinguent aisément le prestidigitateur et le danseur de corde. Quelque chose dans la narration échappe à l'ordre de ce qu'il est suffisant ou nécessaire de savoir, et, par ses traits, relève du *style* des tactiques.

Cet art, il serait aisé de le reconnaître chez Foucault : un art du suspense, des citations, de l'ellipse, de la métonymie ; un art de la conjoncture (l'actualité, le public) et des occasions (épistémologiques, politiques) ; en somme un art de faire des « coups » avec des fictions d'histoires. Ce n'est pas d'abord son érudition (pourtant prodigieuse) qui vaut à Foucault son efficace, mais cet art de dire qui est un art de penser et de faire. Avec les plus subtiles procédures de la rhétorique, par des alternances savantes de tableaux figurés (des « histoires » exemplaires) et de tableaux analytiques (des distinctions théoriques), il produit un effet d'évidence sur le public qu'il vise, il déplace les

champs où tour à tour il s'insinue, il crée un nouvel « arrangement » de l'ensemble. Mais cet art de la narration joue son autre, avec la « description » historiographique et en modifie la loi sans la remplacer par une autre. Il n'a pas de discours propre. Il ne se dit pas lui-même. Il pratique le non-lieu : *fort ? da ?* Là et pas là. Il fait semblant de s'éclipser derrière l'érudition ou les taxinomies que pourtant il manipule. Danseur déguisé en archiviste. Le rire de Nietzsche traverse le texte de l'historien.

Pour saisir la relation du récit aux tactiques, il faut en repérer un modèle scientifique plus explicite, où la théorie des pratiques ait précisément pour forme une manière de les raconter.

Conter les coups : Detienne

Historien aussi, anthropologue aussi, Marcel Detienne a délibérément choisi de raconter. Il n'installe pas les histoires grecques devant lui pour les traiter au nom d'autre chose qu'elles-mêmes. Il refuse la coupure qui en ferait des objets de savoir, mais aussi des objets à savoir, cavernes où des « mystères » en réserve attendraient de l'investigation scientifique leur signification. Il ne suppose pas, derrière toutes ces histoires, des secrets dont le progressif dévoilement lui donnerait, en retrait, sa propre place, celle de l'interprétation. Ces contes, récits, poèmes et traités lui sont déjà des pratiques. Ils disent exactement ce qu'ils font. Ils sont le geste qu'ils signifient. Nul besoin de leur ajouter une glose qui sache ce qu'ils expriment sans le savoir, ni de se demander *de quoi* ils sont la métaphore. Ils forment un réseau d'opérations dont mille personnages dessinent les formalités et les bons coups.

Dans cet espace de pratiques textuelles, comme en un jeu d'échecs dont les figures, les règles et les parties

auraient été multipliées à l'échelle d'une littérature, Detienne connaît en artiste mille tours déjà exécutés (la mémoire des coups anciens est essentielle à toute partie d'échecs), mais il en joue ; il en fait d'autres avec ce répertoire : *il raconte* à son tour. Il ré-cite ces gestes tacticiens. Pour dire ce qu'ils disent, il n'y a pas d'autre discours qu'eux. Vous demandez ce qu'ils « veulent » dire ? Je vais vous les raconter à nouveau. A qui l'interrogeait sur le sens d'une sonate, Beethoven, dit-on, la rejouait. Il en va de même pour la récitation de la tradition orale telle que l'analyse J. Goody : une manière de re-dire des suites et des combinaisons d'opérations formelles, avec un art de les « accorder » à la circonstance et au public[2].

Le récit n'exprime pas une pratique. Il ne se contente pas de dire un mouvement. Il le *fait*. On le comprend donc si l'on entre dans la danse. Ainsi Detienne. Il dit les pratiques grecques en récitant les histoires grecques... « Il était une fois... » *Le Jardin d'Adonis, La Panthère parfumée, Dionysos mis à mort, La Cuisine du sacrifice :* fables d'un conteur pratiquant[3]. Il trace les tours grecs en exécutant lui-même leurs récits à sa manière sur la scène actuelle. Il les protège contre l'altération muséographique par un art que l'historiographie perd après l'avoir longtemps tenu pour essentiel et dont l'anthropologie redécouvre l'importance chez les autres, depuis les *Mythologiques* jusqu'à l'*Ethnography of Speaking*[4] : l'art de raconter des histoires. Il joue donc entre ce que l'historiographie pratiquait elle-même dans le passé et ce que l'anthropologie restaure aujourd'hui comme un objet étranger. Dans cet entre-deux, voici qu'un plaisir de conter trouve pertinence scientifique. Le récitant a la marche allègre de ses fables. Il en fait tous les tours et les détours, exerçant ainsi un art de penser. Tel le cavalier aux échecs, il traverse l'immense damier de la littérature avec la démarche « courbe » de ces histoires, fils

d'Ariane, jeux formels des pratiques. En cela même, comme fait le pianiste, il « interprète » ces fables. Il les exécute en y privilégiant deux « figures » où s'exerçait tout particulièrement l'art grec de penser : la danse et le combat, c'est-à-dire les figures mêmes que l'écriture du récit met en œuvre.

Il a écrit avec Jean-Pierre Vernant un livre sur la « *mètis* » des Grecs, *Les Ruses de l'intelligence*[5]. Ce livre est une suite de récits. Il est consacré à une forme d'intelligence toujours « immergée dans une pratique », où se combinent « le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise »[6]. D'une extraordinaire « stabilité » d'un bout à l'autre de l'hellénisme, bien qu'absente de l'image (et de la théorie) que la pensée grecque a construite d'elle-même, la *mètis* est proche des tactiques quotidiennes par « ses tours de main, ses adresses et ses stratagèmes », et par l'éventail des conduites qu'elle embrasse, depuis le savoir-faire jusqu'à la ruse.

De cette analyse, trois éléments me retiennent davantage, parce qu'ils différencient plus nettement la *mètis* par rapport à d'autres comportements, mais aussi parce qu'ils caractérisent également les récits qui parlent d'elle. C'est la triple relation que la *mètis* entretient avec « l'occasion », avec les déguisements et avec une paradoxale invisibilité. D'une part, la *mètis* compte et joue sur le « moment opportun » (le *kairos*) : c'est une pratique du temps. D'autre part, elle multiplie les masques et les métaphores : c'est une défection du lieu propre. Enfin, elle disparaît dans son acte même, comme perdue dans ce qu'elle fait, sans miroir qui la re-présente : elle n'a pas d'image de soi. Ces traits de la *mètis* sont également attribuables au récit. Ils suggèrent donc un « supplément » à Detienne et

Vernant : la forme d'intelligence pratique qu'ils analysent et la manière dont ils le font doivent avoir entre elles un lien théorique si la narrativité conteuse *est* aussi quelque chose comme une *mètis*.

L'art de la mémoire et l'occasion

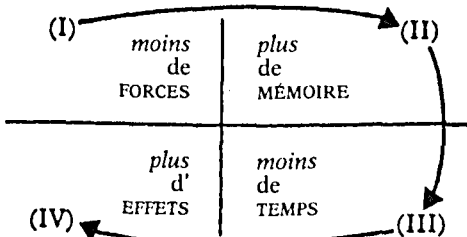
Dans le rapport de forces où elle intervient, la *mètis* est « l'arme absolue », celle qui vaut à Zeus la suprématie sur les dieux. C'est un principe d'économie : avec le minimum de forces, obtenir le maximum d'effets. Il définit aussi une esthétique, on le sait. La multiplication des effets par la raréfaction des moyens est, pour des raisons différentes, la règle qui organise à la fois un art de faire et l'art poétique de dire, peindre ou chanter.

Ce rapport économique encadre la *mètis* plus qu'il n'en indique le ressort. Le « tour », ou retournement qui conduit l'opération de son départ (*moins* de forces) à son terme (*plus* d'effets), implique d'abord la médiation d'un *savoir*, mais un savoir qui a pour forme la durée de son acquisition et la collection interminable de ses connaissances particulières. Question d' « âge », disent les textes : à « l'irréflexion de la jeunesse », ils opposent « l'expérience du vieillard ». Ce savoir est fait de beaucoup de moments et de beaucoup de choses hétérogènes. Il n'a pas d'énoncé général et abstrait, pas de lieu propre. C'est une *mémoire*[7], dont les connaissances sont indétachables des temps de leur acquisition et en égrènent les singularités. Instruite par une multitude d'événements où elle circule sans les posséder (chacun d'eux est *passé*, perte de lieu, mais éclat de temps), elle suppute et prévoit aussi « les voies multiples de l'avenir » en combinant les particularités antécédentes ou possibles[8]. Une durée s'introduit ainsi dans le rapport de forces et va le changer. La *mètis*

mise en effet sur un temps accumulé, qui lui est favorable, contre une composition de lieu, qui lui est défavorable. Mais sa mémoire reste cachée (elle n'a pas de lieu repérable) jusqu'à l'instant où elle se révèle, au « moment opportun », d'une manière encore temporelle bien que contraire à l'enfouissement dans la durée. L'éclair de cette mémoire brille dans *l'occasion*.

Encyclopédique par la capacité qu'a la *mètis* d'y cumuler des expériences passées et d'y inventorier des possibles, l'occasion loge tout ce savoir sous le volume le plus mince. Elle concentre *le plus* de savoir dans *le moins* de temps. Réduite à son plus petit format, en un acte métamorphosant la situation, cette encyclopédie concrète tient de la pierre philosophale ! Elle évoque d'ailleurs plutôt le thème logique de l'identité entre la circonférence et le point. Mais ici l'extension est durée ; la concentration, instant. Moyennant ce déplacement de l'espace au temps, la coïncidence entre la circonférence indéfinie des expériences et le moment ponctuel de leur récapitulation serait bien le modèle théorique de l'occasion.

A s'en tenir à ces premiers éléments, une représentation schématique du « tour » est possible, depuis son point initial (I) — moins de forces — jusqu'à son point terminal (IV) — plus d'effets. On aurait quelque chose comme ceci :



En (I), les forces diminuent ; en (II), le savoir-mémoire augmente ; en (III), le temps diminue ; en (IV), les effets augmentent. Ces croissances et décroissances se conjuguent en proportions inversées. On a les relations suivantes :

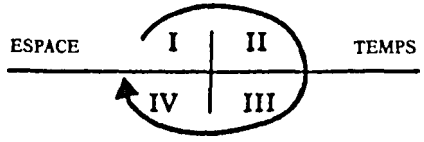
- de (I) à (II), *moins* il y a de forces, *plus* il faut de savoir-mémoire ;
- de (II) à (III), *plus* il y a de savoir-mémoire, *moins* il faut de temps ;
- de (III) à (IV), *moins* il y a de temps, *plus* les effets sont grands.

L'occasion est un *nœud* si important dans toutes les pratiques quotidiennes, comme dans les récits « populaires » attenants, qu'il faut s'attarder et préciser cette première esquisse. Pourtant l'occasion ne cesse de tromper les définitions, parce qu'elle n'est isolable ni d'une conjoncture ni d'une opération. Ce n'est pas un fait détachable du « tour » qui le produit. A s'inscrire dans une suite d'éléments, elle en distord les rapports. Elle s'y traduit en *torsions* générées dans une situation par le rapprochement de *dimensions qualitativement hétérogènes* qui ne sont plus seulement des oppositions de contrariété ou de contradiction. Ce procès « retors » a pour index les relations inversement proportionnelles notées plus haut : elles seraient comparables aux proportions et distorsions qui, par des effets de miroir (inversions, incurvations, réductions ou agrandissements) ou de perspective (d'autant moins grand que c'est plus loin, etc.), permettent de juxtaposer, dans un même tableau, des espaces *différents*. Mais, dans la suite où s'insinue l'occasion, la juxtaposition de dimensions hétéronomes concerne le temps et l'espace, ou l'état et l'action, etc. Elle se marque par des rapports proportionnellement inversés, analogues à ceux qui, chez Pascal, articulent des « ordres » différents et sont du type : *d'autant plus* présent que

moins visible; *d'autant moins* nombreux que *plus* privilégiés par la grâce; etc.[9]. Il y a qualitativement *passages à l'autre*, par des relations « tordues », par des retournements successifs.

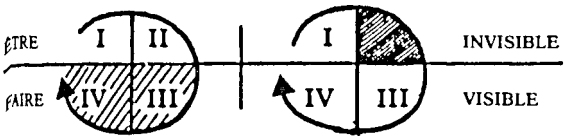
Parmi les différences qualitatives que nouent des rapports inversés, j'en retiendrai au moins deux sortes, qui obligent à deux lectures distinctes de leur mise en série :

1) Une différence entre *espace* et *temps* donne la suite paradigmatique : dans la composition de lieu initiale (I), le monde de la mémoire (II) intervient au « bon moment » (III) et produit des modifications de l'espace (IV). Selon ce type de différence, la série a pour commencement et pour fin une organisation spatiale; le temps y est l'entre-deux, étrangeté survenue d'ailleurs et produisant le passage d'un état des lieux au suivant. En somme, entre deux « équilibres », l'irruption d'un temps :



2) Une différence entre *être* établi (un état) et *faire* (une production et transformation) se combine à la première. Elle joue d'ailleurs sur une opposition entre visible et invisible, sans lui correspondre exactement. Selon cet axe, on a la suite paradigmatique suivante : étant donné un établissement visible des forces (I) et un acquis invisible de la mémoire (II), une action ponctuelle de la mémoire (III) entraîne des effets visibles dans l'ordre établi (IV). La première partie de la série se compose de deux situations de fait, où l'invisible savoir échappe au pouvoir visible; puis vient une partie opérationnelle. A

distinguer les cycles être/faire et visible/invisible, on a :



Le tableau récapitulatif de ces quelques éléments donnerait :

	(I) lieu	(II) mémoire	(III) *kairos*	(IV) effets
TEMPS		+	+	
FAIRE			+	+
PARAÎTRE	+		+	+

La mémoire médiatise des transformations spatiales. Sur le mode du « moment opportun » (*kairos*), elle produit une rupture instauratrice. Son étrangeté rend possible une transgression de la loi du lieu. Sorti de ses insondables et mobiles secrets, un « coup » modifie l'ordre local. La finalité de la série vise donc une opération qui transforme l'organisation visible. Mais ce changement a pour condition les ressources invisibles d'un temps qui obéit à d'autres lois et qui, par surprise, dérobe quelque chose à la distribution propriétaire de l'espace.

Ce schéma se retrouve en nombre d'histoires. Il en serait *l'unité minimale.* Il peut avoir forme comique avec la mémoire qui, au bon moment, retourne une situation — du type : « Mais... vous êtes mon père ! — Grand Dieu, ma fille ! » Pirouette due au retour d'un temps qu'ignorait la distribution spatiale des person-

nages. On a une forme policière, où le passé, en remontant, bouleverse les données d'un ordre hiérarchique : « C'est donc lui le meurtrier ! » La structure du miracle s'y rattache aussi : d'un autre temps, du temps qui est autre, surgit ce « dieu » qui a les caractères de la mémoire, silencieuse encyclopédie des actes singuliers, et dont la figure, dans les récits religieux, représente si fidèlement la mémoire « populaire » de ceux qui n'ont pas de lieu mais qui ont le temps — « Patience ! » Avec des variantes, se répète le recours au monde étranger d'où peut, d'où doit venir le coup qui changera l'ordre établi. Mais toutes ces variantes pourraient bien n'être, agrandies en projections symboliques et narratives, que les ombres portées de la pratique journalière qui consiste à saisir l'occasion et à faire de la mémoire le moyen de transformer les lieux.

Reste à repérer un dernier point, qui est l'essentiel : comment le temps s'articule sur un espace organisé ? Comment s'effectue sa « percée » sur le mode d'occasions ? En somme, quelle est *l'implantation de la mémoire dans un lieu* qui forme déjà un ensemble ? C'est le moment équilibriste et tactique, l'instant de l'art. Or cette implantation n'est pas localisée ni déterminée par la mémoire-savoir. L'occasion est « saisie », non créée. Elle est fournie par la conjoncture, c'est-à-dire par des circonstances *extérieures* où le bon coup d'œil sait reconnaître l'ensemble nouveau et favorable qu'elles constitueront moyennant *un détail de plus*. Une touche supplémentaire, et ce sera « bon ». Pour qu'il y ait « harmonie » pratique, manque un petit rien, un bout de quelque chose, un reste devenu précieux dans la circonstance, et que va fournir l'invisible trésor de la mémoire. Mais le fragment à sortir de ce fonds ne peut être insinué que dans une disposition imposée de l'extérieur, pour la muer en harmonie instable, bricolée. Sous sa forme pratique, la mémoire

n'a pas une organisation toute prête qu'elle caserait là. Elle se mobilise relativement à ce qui arrive — une surprise, qu'elle est habile à transformer en occasion. Elle ne se loge que dans une rencontre fortuite, chez l'autre.

Comme les oiseaux qui ne pondent que dans le nid d'autres espèces, la mémoire produit dans un lieu qui ne lui est pas propre. Elle reçoit d'une circonstance étrangère sa forme et son implantation, même si le contenu (le détail manquant) vient d'elle. Sa mobilisation est indissociable d'*une altération*. Bien plus, sa force d'intervention, la mémoire la tient de sa capacité même d'être altérée — déplaçable, mobile, sans lieu fixe. Trait permanent : elle se forme (et son « capital ») en *naissant de l'autre* (une circonstance) et en le *perdant* (ce n'est plus qu'un souvenir). Double altération, et d'elle-même, qui s'exerce d'être atteinte, et de son objet, qu'elle ne retient que disparu. La mémoire dépérit quand elle n'en est plus capable. Elle se construit au contraire d'événements qui ne dépendent pas d'elle, liée à l'expectation qu'il va se produire ou qu'il doit se produire quelque chose d'étranger au présent. Bien loin d'être le reliquaire ou la poubelle du passé, elle vit de *croire* à des possibles et de les attendre, vigilante, à l'affût.

Analogue dans le temps à ce qu'est un « art » de la guerre pour les manipulations d'espace, un « art » de la mémoire développe l'aptitude à être toujours dans le lieu de l'autre mais sans le posséder, et à tirer parti de cette altération mais sans s'y perdre. Cette force n'est pas un pouvoir (même si son récit peut l'être). Elle a plutôt reçu le nom d'*autorité :* ce qui, « tiré » de la mémoire collective ou individuelle, « autorise » (rend possibles) un retournement, un changement d'ordre ou de lieu, un passage à du différent, une « métaphore » de la pratique ou du discours. D'où le maniement si subtil des « autorités » en toute tradition populaire. La

mémoire vient d'ailleurs, elle est ailleurs qu'en elle-même, et elle déplace. Les tactiques de son art renvoient à ce qu'elle est, et à son inquiétante familiarité. Pour finir, je voudrais souligner quelques-unes de ses procédures, celles qui organisent tout particulièrement l'occasion dans les conduites quotidiennes : le jeu de l'altération, la pratique métonymique de la singularité et (mais ce n'est au fond qu'un effet général) une mobilité déroutante et « retorse ».

1) La mémoire pratique est régulée par le jeu multiple de *l'altération*, non seulement parce qu'elle ne se constitue que d'être marquée des rencontres externes et de collectionner ces blasons successifs et tatouages de l'autre, mais aussi parce que ces écritures invisibles ne sont « rappelées » au jour que par de nouvelles circonstances. Le mode du rappel est conforme à celui de l'inscription. Peut-être d'ailleurs la mémoire n'est-elle que ce « rappel » ou appel par l'autre, dont l'impression se tracerait comme en surcharge sur un corps de tout temps altéré déjà mais sans le savoir. Cette écriture originaire et secrète « sortirait » peu à peu, là où des touches l'atteignent. De toute façon, la mémoire est jouée par les circonstances, comme le piano « rend » des sons aux touches des mains. Elle est sens de l'autre. Aussi se développe-t-elle avec la relation — dans les sociétés « traditionnelles », comme en amour — alors qu'elle s'atrophie quand il y a autonomisation de lieux propres. Plus que enregistrante, elle est répondante, jusqu'au moment où, perdant sa fragilité mobile, devenue inapte à de nouvelles altérations, elle ne sait plus que répéter ses premières réponses.

Ce régime d'altération répondante organise, moment après moment, le tact dont s'accompagne l'insinuation dans un ensemble circonstanciel. L'occasion, saisie au vol, ce serait la transformation même de la touche en réponse, un « retournement » de la surprise attendue sans être prévue : ce qu'inscrit l'événe-

ment, si fugitif et rapide qu'il soit, est retourné, lui est retourné en parole ou en geste. Du tac au tac. La vivacité et la justesse de la repartie sont indissociables d'une dépendance par rapport aux instants et d'une vigilance qu'ils marquent d'autant plus qu'il y a moins de lieu propre pour se protéger contre eux.

2) Cette réponse est *singulière*. Dans l'ensemble où elle se produit, elle n'est qu'*un détail de plus* — un geste, un mot — si ajusté qu'il retourne la situation. Mais qu'est-ce que la mémoire pourrait fournir d'autre? Elle est faite d'éclats et fragments particuliers. Un détail, beaucoup de détails, ce sont les souvenirs. Chacun d'eux, quand il se découpe serti d'ombre, est relatif à un ensemble qui lui manque. Il brille comme une métonymie par rapport à ce tout. D'un tableau, il y a seulement, délicieuse blessure, ce bleu profond. D'un corps, cette luisance d'un regard, ou ce granulé d'une blancheur apparue dans l'entrebâillement d'une frisure. Ces particularités ont force de démonstratifs : *ce* type au loin qui passait penché..., *cette* odeur qui ne sait même plus d'où elle montait... Détails ciselés, singularités intenses fonctionnent déjà dans la mémoire comme ils interviennent à l'occasion. Le même tact s'exerce ici et là, le même art de la relation entre un détail concret et une conjoncture qui est, ici, suggérée, comme trace d'événement, et, là, opérée, par la production d'une convenance ou d'une « harmonie ».

3) Le plus étrange est sans doute la *mobilité* de cette mémoire où les détails ne sont jamais *ce* qu'ils sont : ni objets, car ils échappent comme tels ; ni fragments, car ils donnent aussi l'ensemble qu'ils oublient ; ni totalités, puisqu'ils ne se suffisent pas ; ni stables, puisque chaque rappel les altère. Cet « espace » d'un non-lieu mouvant a la subtilité d'un monde cybernétique. Il constitue probablement (mais cette référence est plus indicatrice qu'éclairante, renvoyant à ce que nous ne

savons pas) le modèle de l'art de faire, ou de cette *mètis* qui, en saisissant des occasions, ne cesse de restaurer dans les lieux où les pouvoirs se distribuent l'insolite pertinence du temps.

Histoires

Tout semble pareil dans la structure où s'introduit le détail qui en change pourtant le fonctionnement et l'équilibre. Les analyses scientifiques contemporaines qui font rentrer la mémoire dans ses « cadres sociaux »[10], ou les techniques cléricales qui, au Moyen Age, l'ont si habilement transformée en une composition de lieux et qui ont ainsi préparé la mutation moderne du temps en espace contrôlable[11], en oublient ou rejettent les détours, même si elles présentent l'intérêt majeur d'expliquer par quelles procédures et pour quelles raisons stratégiques légitimes l'occasion — cet instant indiscret, ce poison — a été contrôlée par la spatialisation du discours savant. Incessamment l'écriture scientifique, constitution d'un lieu propre, ramène le temps, ce fugitif, à la normalité d'un système observable et lisible. De la sorte, pas de surprises. Une maintenance des lieux élimine ces tours pendables.

Mais ils reviennent, non seulement, subreptices et silencieux, dans cette activité scientifique elle-même[12], non seulement dans les pratiques journalières qui, pour n'avoir plus de discours, n'en ont pas moins d'existence, mais dans les histoires aussi, bavardes, quotidiennes et rusées. Il suffit, pour les y reconnaître, de ne pas se contenter (travail pourtant nécessaire) d'en examiner les formes ou les structures répétitives. Un savoir-faire s'y exerce, où se repèrent tous les traits de l'art de la mémoire. Un seul exemple. D'une histoire bien connue, classable donc, un détail

« de circonstance » peut retourner la portée. La « récitér », c'est jouer de cet élément *de plus*, caché dans l'heureuse stéréotypie du lieu commun. Le « rien » fiché dans le cadre qui lui sert de support fait produire à ce lieu d'autres effets. Qui a des oreilles entende. L'oreille fine sait discerner dans le *dit* ce qu'y marque de différent *l'acte de (le) dire* ici et maintenant, et ne se lasse pas d'être attentive à ces habiletés retorses du conteur.

Il faudra préciser les tours qui muent en occasions les histoires du légendaire collectif ou de la conversation quotidienne et qui relèvent pour une grande part de la rhétorique, une fois de plus [13]. Mais déjà on peut tenir pour hypothèse de départ que dans l'art de raconter les manières de faire celles-ci s'exercent elles-mêmes. Aussi est-il exemplaire que de cette « intelligence en dédales », comme dit heureusement Françoise Frontisi [14], Detienne et Vernant se soient faits les conteurs. Cette pratique discursive de l'histoire est à la fois son art et son discours.

Au fond, tout cela est une très ancienne histoire. Le vieil Aristote, qui ne passe pas précisément pour un danseur de corde, aimait se perdre dans le plus labyrinthique et le plus subtil des discours. Il avait alors l'âge de la *mètis :* « Plus je deviens solitaire et isolé, plus j'en viens à aimer les histoires » [15]. Il en avait admirablement donné la raison ; comme chez le vieux Freud, c'était une admiration de connaisseur pour le tact compositeur d'harmonie et pour son art de le faire par surprise : « L'amoureux du mythe est en un sens amoureux de la sagesse, car le mythe est composé d'étonnements » [16].

TROISIÈME PARTIE

Pratiques d'espace

CHAPITRE VII

MARCHES DANS LA VILLE

Voyeurs ou marcheurs

Depuis le 110e étage du World Trade Center, *voir* Manhattan. Sous la brume brassée par les vents, l'île urbaine, mer au milieu de la mer, lève les gratte-ciel de Wall Street, se creuse à Greenwich, dresse de nouveau les crêtes de Midtown, s'apaise à Central Park et moutonne enfin au-delà de Harlem. Houle de verticales. L'agitation en est arrêtée, un moment, par la vision. La masse gigantesque s'immobilise sous les yeux. Elle se mue en texturologie où coïncident les extrêmes de l'ambition et de la dégradation, les oppositions brutales de races et de styles, les contrastes entre les buildings créés hier, mués déjà en poubelles, et les irruptions urbaines du jour qui barrent l'espace. A la différence de Rome, New York n'a jamais appris l'art de vieillir en jouant de tous les passés. Son présent s'invente, d'heure en heure, dans l'acte de jeter l'acquis et de défier l'avenir. Ville faite de lieux paroxystiques en reliefs monumentaux. Le spectateur peut y lire un univers qui s'envoie en l'air. La s'écrivent les figures architecturales de la *coincidatio oppositorum* jadis esquissée en miniatures et textures mystiques. Sur cette scène de béton, d'acier et de verre qu'une eau froide découpe entre deux océans (l'atlantique et

l'américain), les caractères les plus hauts du globe composent une gigantesque rhétorique d'excès dans la dépense et la production [1].

A quelle érotique du savoir se rattache l'extase de lire un pareil cosmos ? D'en jouir violemment, je me demande où s'origine le plaisir de « voir l'ensemble », de surplomber, de totaliser le plus démesuré des textes humains.

Etre élevé au sommet du World Trade Center, c'est être enlevé à l'emprise de la ville. Le corps n'est plus enlacé par les rues qui le tournent et le retournent selon une loi anonyme ; ni possédé, joueur ou joué, par la rumeur de tant de différences et par la nervosité du trafic new-yorkais. Celui qui monte là-haut sort de la masse qui emporte et brasse en elle-même toute identité d'auteurs ou de spectateurs. Icare au-dessus de ces eaux, il peut ignorer les ruses de Dédale en des labyrinthes mobiles et sans fin. Son élévation le transfigure en voyeur. Elle le met à distance. Elle mue en un texte qu'on a devant soi, sous les yeux, le monde qui ensorcelait et dont on était « possédé ». Elle permet de le lire, d'être un Œil solaire, un regard de dieu. Exaltation d'une pulsion scopique et gnostique. N'être que ce point voyant, c'est la fiction du savoir.

Faudra-t-il ensuite retomber dans le sombre espace où circulent des foules qui, visibles d'en haut, en bas ne voient pas ? Chute d'Icare. Au 110e étage, une affiche, tel un sphinx, propose une énigme au piéton un instant changé en visionnaire : *It's hard to be down when you're up.*

La volonté de voir la ville a précédé les moyens de la satisfaire. Les peintures médiévales ou renaissantes figuraient la cité vue en perspective par un œil qui pourtant n'avait encore jamais existé [2]. Elles inventaient à la fois le survol de la ville et le panorama qu'il rendait possible. Cette fiction muait déjà le spectateur médiéval en œil céleste. Elle faisait des dieux. En va-

t-il différemment depuis que des procédures techniques ont organisé un « pouvoir omni-regardant »[3] ? L'œil totalisant imaginé par les peintres d'antan survit dans nos réalisations. La même pulsion scopique hante les usagers des productions architecturales en matérialisant aujourd'hui l'utopie qui hier n'était que peinte. La tour de 420 mètres qui sert de proue à Manhattan continue à construire la fiction qui crée des lecteurs, qui mue en lisibilité la complexité de la ville et fige en un texte transparent son opaque mobilité.

L'immense texturologie qu'on a sous les yeux est-elle autre chose qu'une représentation, un artefact optique ? C'est l'analogue du fac-similé que produisent, par une projection qui est une sorte de mise à distance, l'aménageur de l'espace, l'urbaniste ou le cartographe. La ville-panorama est un simulacre « théorique » (c'est-à-dire visuel), en somme un tableau, qui a pour condition de possibilité un oubli et une méconnaissance des pratiques. Le dieu voyeur que crée cette fiction et qui, comme celui de Schreber, ne connaît que les cadavres[4], doit s'excepter de l'obscur entrelacs des conduites journalières et s'en faire l'étranger.

C'est « en bas » au contraire (*down*), à partir des seuils où cesse la visibilité, que vivent les pratiquants ordinaires de la ville. Forme élémentaire de cette expérience, ils sont des marcheurs, *Wandersmänner*, dont le corps obéit aux pleins et aux déliés d'un « texte » urbain qu'ils écrivent sans pouvoir le lire. Ces praticiens jouent des espaces qui ne se voient pas ; ils en ont une connaissance aussi aveugle que dans le corps à corps amoureux. Les chemins qui se répondent dans cet entrelacement, poésies insues dont chaque corps est un élément signé par beaucoup d'autres, échappent à la lisibilité. Tout se passe comme si un aveuglement caractérisait les pratiques organisatrices de la ville habitée[5]. Les réseaux de ces écritures avançantes et croisées composent une histoire multi-

ple, sans auteur ni spectateur, formée en fragments de trajectoires et en altérations d'espaces : par rapport aux représentations, elle reste quotidiennement, indéfiniment, autre.

Echappant aux totalisations imaginaires de l'œil, il y a une étrangeté du quotidien qui ne fait pas surface, ou dont la surface est seulement une limite avancée, un bord qui se découpe sur le visible. Dans cet ensemble, je voudrais repérer des pratiques étrangères à l'espace « géométrique » ou « géographique » des constructions visuelles, panoptiques ou théoriques. Ces pratiques de l'espace renvoient à une forme spécifique d'*opérations* (des « manières de faire »), à « une autre spatialité »[6] (une expérience « anthropologique », poétique et mythique de l'espace), et à une mouvance *opaque et aveugle* de la ville habitée. Une ville *transhumante*, ou métaphorique, s'insinue ainsi dans le texte clair de la ville planifiée et lisible.

1. DU CONCEPT DE VILLE AUX PRATIQUES URBAINES

Le World Trade Center n'est que la plus monumentale des figures de l'urbanisme occidental. L'atopie-utopie du savoir optique porte depuis longtemps le projet de surmonter et d'articuler les contradictions nées du rassemblement urbain. Il s'agit de gérer un accroissement de la collection ou accumulation humaine. « La ville est un grand monastère » disait Erasme. Vue perspective et vue prospective constituent la double projection d'un passé opaque et d'un futur incertain en une surface traitable. Elles inaugurent (depuis le XVI^e^ siècle ?) la transformation du *fait* urbain en *concept* de ville. Bien avant que le concept

lui-même découpe une figure de l'Histoire, il suppose que ce fait est traitable comme une unité relevant d'une rationalité urbanistique. L'alliance de la ville et du concept jamais ne les identifie mais elle joue de leur progressive symbiose : planifier la ville, c'est à la fois *penser la pluralité* même du réel et *donner effectivité* à cette pensée du pluriel ; c'est savoir et pouvoir articuler.

Un concept opératoire ?

La « ville » instaurée par le discours utopique et urbanistique[7] est définie par la possibilité d'une triple opération :

1. la production d'un espace *propre :* l'organisation rationnelle doit donc refouler toutes les pollutions physiques, mentales ou politiques qui la compromettraient ;

2. la substitution d'un *non-temps,* ou d'un système synchronique, aux résistances insaisissables et têtues des traditions : des stratégies scientifiques univoques, rendues possibles par la mise à plat de toutes les données, doivent remplacer les tactiques des usagers qui rusent avec les « occasions » et qui, par ces événements-pièges, lapsus de la visibilité, réintroduisent partout les opacités de l'histoire ;

3. enfin la création d'un *sujet universel* et anonyme qui est la ville même : comme à son modèle politique, l'Etat de Hobbes, il est possible de lui attribuer peu à peu toutes les fonctions et prédicats jusque-là disséminés et affectés à de multiples sujets réels, groupes, associations, individus. « La ville », à la manière d'un nom propre, offre ainsi la capacité de concevoir et construire l'espace à partir d'un nombre fini de propriétés stables, isolables et articulées l'une sur l'autre.

En ce lieu qu'organisent des opérations « spéculatives » et classificatrices[8], une gestion se combine à une élimination. D'une part, il y a une différenciation et redistribution des parties et fonctions de la ville, grâce à des inversions, déplacements, accumulations, etc.; d'autre part, il y a rejet de ce qui n'est pas traitable et constitue donc les « déchets » d'une administration fonctionnaliste (anormalité, déviance, maladie, mort, etc.). Certes, le progrès permet de réintroduire une proportion croissante de déchets dans les circuits de la gestion et transforme les déficits eux-mêmes (dans la santé, la sécurité, etc.) en moyens de densifier les réseaux de l'ordre. Mais, en fait, il ne cesse de produire des effets contraires à ce qu'il vise : le système du profit génère une perte qui, sous les formes multiples de la misère hors de lui et du gaspillage au-dedans, inverse constamment la production en « dépense ». De plus, la rationalisation de la ville entraîne sa mythification dans les discours stratégiques, calculs fondés sur l'hypothèse ou la nécessité de sa destruction pour une décision finale[9]. Enfin, l'organisation fonctionnaliste, en privilégiant le progrès (le temps), fait oublier sa condition de possibilité, l'espace lui-même, qui devient l'impensé d'une technologie scientifique et politique. Ainsi fonctionne la Ville-concept, lieu de transformations et d'appropriations, objet d'interventions mais sujet sans cesse enrichi d'attributs nouveaux : elle est à la fois la machinerie et le héros de la modernité.

Aujourd'hui, quels qu'aient été les avatars de ce concept, force est de constater que si, dans le discours, la ville sert de repère totalisant et quasi mythique aux stratégies socio-économiques et politiques, la vie urbaine laisse de plus en plus remonter ce que le projet urbanistique en excluait. Le langage du pouvoir « s'urbanise », mais la cité est livrée à des mouvements contradictoires qui se compensent et se combinent

hors du pouvoir panoptique. La Ville devient le thème dominant des légendaires politiques, mais ce n'est plus un champ d'opérations programmées et contrôlées. Sous les discours qui l'idéologisent, prolifèrent les ruses et les combinaisons de pouvoirs sans identité lisible, sans prises saisissables, sans transparence rationnelle — impossibles à gérer.

Le retour des pratiques

La ville-concept se dégrade. Est-ce à dire que la maladie dont souffrent la raison qui l'a instaurée et ses professionnels est également celle des populations urbaines ? Peut-être les villes se détériorent-elles en même temps que les procédures qui les ont organisées. Mais il faut se méfier de nos analyses. Les ministres du savoir ont toujours supposé l'univers menacé par les changements qui ébranlent leurs idéologies et leurs places. Ils muent le malheur de leurs théories en théories du malheur. Quand ils transforment en « catastrophes » leurs égarements, quand ils veulent enfermer le peuple dans la « panique » de leurs discours, faut-il, une fois de plus, qu'ils aient raison ?

Plutôt que de se tenir dans le champ d'un discours qui maintient son privilège en inversant son contenu (qui parle de catastrophe, et non plus de progrès), on peut tenter une autre voie : analyser les pratiques microbiennes, singulières et plurielles, qu'un système urbanistique devait gérer ou supprimer et qui survivent à son dépérissement ; suivre le pullulement de ces procédures qui, bien loin d'être contrôlées ou éliminées par l'administration panoptique, se sont renforcées dans une prolifèrante illégitimité, développées et insinuées dans les réseaux de la surveillance, combi-

nées selon des tactiques illisibles mais stables au point de constituer des régulations quotidiennes et des créativités subreptices que cachent seulement les dispositifs et les discours, aujourd'hui affolés, de l'organisation observatrice.

Cette voie pourrait s'inscrire comme une suite, mais aussi comme la réciproque de l'analyse que Michel Foucault a faite des structures du pouvoir. Il l'a déplacée vers les dispositifs et les procédures techniques, « instrumentalités mineures » capables, par la seule organisation de « détails », de transformer une multiplicité humaine en société « disciplinaire » et de gérer, différencier, classer, hiérarchiser toutes les déviances concernant l'apprentissage, la santé, la justice, l'armée ou le travail [10]. « Ces ruses souvent minuscules de la discipline », machineries « mineures mais sans faille », tirent leur efficace d'un rapport entre des procédures et l'espace qu'elles redistribuent pour en faire un « opérateur ». Mais à ces appareils producteurs d'un espace disciplinaire, quelles *pratiques de l'espace* correspondent, du côté où l'on joue (avec) la discipline ? Dans la conjoncture présente d'une contradiction entre le mode collectif de la gestion et le mode individuel d'une réappropriation, cette question n'en est pas moins essentielle, si l'on admet que les pratiques de l'espace trament en effet les conditions déterminantes de la vie sociale. Je voudrais suivre quelques-unes des procédures — multiformes, résistantes, rusées et têtues — qui échappent à la discipline sans être pour autant hors du champ où elle s'exerce, et qui devraient mener à une théorie des pratiques quotidiennes, de l'espace vécu et d'une inquiétante familiarité de la ville.

2. LE PARLER DES PAS PERDUS

« La déesse se reconnaît à son pas »

VIRGILE
Enéide, I, 405

L'histoire en commence au ras du sol, avec des pas. Ils sont le nombre, mais un nombre qui ne fait pas série. On ne peut le compter parce que chacune de ses unités est du qualitatif : un style d'appréhension tactile et d'appropriation kinésique. Leur grouillement est un innumérable de singularités. Les jeux de pas sont façonnages d'espaces. Ils trament les lieux. A cet égard, les motricités piétonnières forment l'un de ces « systèmes réels dont l'existence fait effectivement la cité », mais qui « n'ont aucun réceptacle physique »[11]. Elles ne se localisent pas : ce sont elles qui spatialisent. Elles ne sont pas plus inscrites dans un contenant que ces caractères chinois dont les locuteurs, d'un doigt, esquissent le geste sur leur main.

Certes, les procès du cheminer peuvent être reportés sur des cartes urbaines de manière à en transcrire les traces (ici denses, là très légères) et les trajectoires (passant par ici et non par là). Mais ces courbes en pleins ou en déliés renvoient seulement, comme des mots, à l'absence de ce qui a passé. Les relevés de parcours perdent ce qui a été : l'acte même de passer. L'opération d'aller, d'errer, ou de « relicher les vitrines », autrement dit l'activité des passants, est transposée en points qui composent sur le plan une ligne totalisante et réversible. Ne s'en laisse donc appréhender qu'une relique, posée dans le non-temps d'une surface de projection. Visible, elle a pour effet de rendre invisible l'opération qui l'a rendue possible. Ces fixations constituent des procédures d'oubli. La trace est substituée à la pratique. Elle manifeste la propriété (vorace) qu'a le système géographique de pouvoir

métamorphoser l'agir en lisibilité, mais elle y fait oublier une manière d'être au monde.

Enonciations piétonnières

Une comparaison avec l'acte de parler permet d'aller plus loin [12] et de n'en pas rester à la seule critique des représentations graphiques, en visant, sur les bords de la lisibilité, un inaccessible au-delà. L'acte de marcher est au système urbain ce que l'énonciation (le *speech act*) est à la langue ou aux énoncés proférés [13]. Au niveau le plus élémentaire, il a en effet une triple fonction « énonciative » : c'est un procès d'*appropriation* du système topographique par le piéton (de même que le locuteur s'approprie et assume la langue); c'est une *réalisation* spatiale du lieu (de même que l'acte de parole est une réalisation sonore de la langue); enfin il implique des *relations* entre des positions différenciées, c'est-à-dire des « contrats » pragmatiques sous la forme de mouvements (de même que l'énonciation verbale est « allocution », « implante l'autre en face » du locuteur et met en jeu des contrats entre coloc uteurs) [14]. La marche semble donc trouver une première définition comme espace d'énonciation.

On pourrait d'ailleurs étendre cette problématique aux relations que l'acte d'écrire entretient avec l'écrit, et même la transposer aux rapports de la « touche » (le et la geste du pinceau) avec le tableau exécuté (formes, couleurs, etc.). Isolée d'abord dans le champ de la communication verbale, l'énonciation n'y aurait que l'une de ses applications, et sa modalité linguistique serait seulement le premier repérage d'une distinction beaucoup plus générale entre les *formes employées* dans un système et les *modes d'emploi* de ce système, c'est-à-dire entre deux « mondes différents » puisque « les mêmes choses » y sont envisagées selon des formalités opposées.

Considérée sous ce biais, l'énonciation piétonnière présente trois caractéristiques qui d'emblée la distinguent du système spatial : le présent, le discontinu, le « phatique ».

D'abord, s'il est vrai qu'un ordre spatial organise un ensemble de possibilités (par exemple, par une place où l'on peut circuler) et d'interdictions (par exemple, par un mur qui empêche d'avancer), le marcheur actualise certaines d'entre elles. Par là, il les fait être autant que paraître. Mais aussi il les déplace et il en invente d'autres puisque les traverses, dérives ou improvisations de la marche, privilégient, muent ou délaissent des éléments spatiaux. Ainsi Charlie Chaplin multiplie les possibilités de sa badine : il fait d'autres choses avec la même chose et il outrepasse les limites que fixaient à son utilisation les déterminations de l'objet. De même, le marcheur transforme en autre chose chaque signifiant spatial. Et si, d'un côté, il ne rend effectives que quelques-unes des possibilités fixées par l'ordre bâti (il va seulement ici, mais pas là), de l'autre il accroît le nombre des possibles (par exemple, en créant des raccourcis ou des détours) et celui des interdits (par exemple, il s'interdit des chemins tenus pour licites ou obligatoires). Il sélectionne donc. « L'usager de la ville prélève des fragments de l'énoncé pour les actualiser en secret »[15].

Il crée ainsi du discontinu, soit en opérant des tris dans les signifiants de la « langue » spatiale, soit en les décalant par l'usage qu'il en fait. Il voue certains lieux à l'inertie ou à l'évanouissement et, avec d'autres, il compose des « tournures » spatiales « rares », « accidentelles » ou illégitimes. Mais cela introduit déjà dans une rhétorique de la marche.

Dans le cadre de l'énonciation, le marcheur constitue, par rapport à sa position, un proche et un lointain, un *ici* et un *là*. Au fait que les adverbes *ici* et *là* sont précisément, dans la communication verbale, les indi-

cateurs de l'instance locutrice[16] — coïncidence qui renforce le parallélisme entre l'énonciation linguistique et l'énonciation piétonnière —, il faut ajouter que ce repérage *(ici-là)* nécessairement impliqué par la marche et indicatif d'une appropriation présente de l'espace par un « je » a également pour fonction d'implanter l'autre relatif à ce « je » et d'instaurer ainsi une articulation conjonctive et disjonctive de places. J'en relèverai surtout l'aspect « phatique » si l'on entend par là, isolée par Malinowski et Jakobson, la fonction des termes qui établissent, maintiennent ou interrompent le contact, tels « allô ! », « eh bien, eh bien », etc.[17]. La marche, qui tour à tour poursuit et se fait poursuivre, crée une organicité mobile de l'environnement, une succession de *topoi* phatiques. Et si la fonction phatique, effort pour assurer la communication, caractérise déjà le langage des oiseaux parleurs tout comme elle constitue « la première fonction verbale à être acquise par les enfants », il n'est pas surprenant qu'antérieure ou parallèle à l'élocution informative, elle sautille aussi, marche à quatre pattes, danse et se promène, lourde ou légère, telle une suite de « allô ! » dans un labyrinthe d'échos.

De l'énonciation piétonnière qui se dégage ainsi de sa mise en carte, on pourrait analyser les modalités, c'est-à-dire les types de relation qu'elle entretient avec les parcours (ou « énoncés ») en leur affectant une valeur de vérité (modalités « aléthiques » du nécessaire, de l'impossible, du possible ou du contingent), une valeur de connaissance (modalités « épistémiques » du certain, de l'exclu, du plausible ou du contestable) ou enfin une valeur concernant un devoir-faire (modalités « déontiques » de l'obligatoire, de l'interdit, du permis ou du facultatif)[18]. La marche affirme, suspecte, hasarde, transgresse, respecte, etc., les trajectoires qu'elle « parle ». Toutes les modalités y jouent, changeantes de pas en pas, et réparties dans des propor-

tions, en des successions et avec des intensités qui varient selon les moments, les parcours, les marcheurs. Indéfinie diversité de ces opérations énonciatrices. On ne saurait donc les réduire à leur trace graphique.

Rhétoriques cheminatoires

Les cheminements des passants présentent une séri de tours et détours assimilables à des « tournures » o à des « figures de style ». Il y a une rhétorique de l marche. L'art de « tourner » des phrases a pour équivalent un art de tourner des parcours. Comme le langage ordinaire[19], cet art implique et combine des styles et des usages. Le *style* spécifie « une structure linguistique qui manifeste sur le plan symbolique (...) la manière d'être au monde fondamentale d'un homme »[20]; il connote un singulier. L'*usage* définit le phénomène social par lequel un système de communication se manifeste en fait; il renvoie à une norme. Le style et l'usage visent tous deux une « manière de faire » (de parler, de marcher, etc.), mais l'un comme traitement singulier du symbolique, l'autre comme élément d'un code. Ils se croisent pour former un style de l'usage, manière d'être et manière de faire[21].

En introduisant la notion d'une « rhétorique habitante », voie féconde ouverte par A. Médam[22], systématisée par S. Ostrowetsky[23] et J.-F. Augoyard[24], on suppose que les « tropes » catalogués par la rhétorique fournissent des modèles et des hypothèses à l'analyse des façons de s'approprier les lieux. Deux postulats, me semble-t-il, conditionnent la validité de cette application: 1) on suppose que les pratiques de l'espace correspondent, elles aussi, à des manipulations sur les éléments de base d'un ordre bâti; 2) on suppose qu'elles sont, comme les tropes de la rhétorique, des écarts relatifs à une sorte de « sens littéral » défini par

le système urbanistique. Il y aurait homologie entre les figures verbales et les figures cheminatoires (de ces dernières, on aurait déjà une sélection stylisée avec les figures de la danse) en tant que les unes et les autres consistent en « traitements » ou opérations qui portent sur des unités isolables[25], et en « arrangements ambigus » qui tournent et déplacent le sens vers une équivocité[26], à la manière dont une image bougée trouble et multiplie l'objet photographié. Sous ces deux modes, une analogie est recevable. J'ajouterai que l'espace géométrique des urbanistes et des architectes semble valoir comme le « sens propre » construit par les grammairiens et les linguistes en vue de disposer d'un niveau normal et normatif auquel référer les dérives du « figuré ». En fait, ce « propre » (sans figure) reste introuvable dans l'usage courant, verbal ou piétonnier; il est seulement la fiction produite par un usage lui aussi particulier, celui, métalinguistique, de la science qui se singularise par cette distinction même[27].

La geste cheminatoire joue avec les organisations spatiales, si panoptiques soient-elles : elle ne leur est ni étrangère (elle ne se passe pas ailleurs) ni conforme (elle n'en reçoit pas son identité). Elle y crée de l'ombre et de l'équivoque. Elle y insinue la multitude de ses références et citations (modèles sociaux, usages culturels, coefficients personnels). Elle y est elle-même l'effet de rencontres et d'occasions successives qui ne cessent de l'altérer et d'en faire le blason de l'autre, c'est-à-dire le colporteur de ce qui surprend, traverse ou séduit ses parcours. Ces divers aspects instaurent une rhétorique Ils la définissent même.

En analysant, à travers les récits de pratiques d'espaces, cet « art moderne de l'expression quotidienne »[28], J.-F. Augoyard y décèle surtout comme fondamentales deux figures de style : la synecdoque et l'asyndète. Cette prédominance, je crois, dessine à partir de ses deux pôles complémentaires une forma-

lité de ces pratiques. La *synecdoque* consiste à « employer le mot dans un sens qui est une partie d'un autre sens du même mot »[29]. Essentiellement, elle nomme une partie au lieu du tout qui l'intègre. Ainsi « tête » est pris pour « homme » dans l'expression « j'ignore le destin d'une tête si chère » ; de la même façon, la hutte en maçonnerie ou la butte de terre est prise pour le parc dans le narré d'une trajectoire. *L'asyndète* est suppression des mots de liaison, conjonctions et adverbes, dans une phrase ou entre des phrases. De même, dans la marche, elle sélectionne et fragmente l'espace parcouru ; elle en saute les liaisons et des parts entières qu'elle omet. De ce point de vue, toute marche continue à sauter, ou à sautiller, comme l'enfant, « à cloche-pied ». Elle pratique l'ellipse de lieux conjonctifs.

En fait, ces deux figures cheminatoires renvoient l'une à l'autre. L'une dilate un élément d'espace pour lui faire jouer le rôle d'un « plus » (une totalité) et s'y substituer (le vélo ou le meuble en vente dans une vitrine vaut pour une rue entière ou un quartier). L'autre, par élision, crée du « moins », ouvre des absences dans le continuum spatial, et n'en retient que des morceaux choisis, voire des reliques. L'une remplace les totalités par des fragments (un moins à la place du plus) ; l'autre les délie en supprimant le conjonctif et le consécutif (un rien à la place de quelque chose). L'une densifie : elle amplifie le détail et miniaturise l'ensemble. L'autre coupe : elle défait la continuité et déréalise sa vraisemblance. L'espace ainsi traité et tourné par les pratiques se transforme en singularités grossies et en îlots séparés[30]. Par ces boursouflures, amenuisements et fragmentations, travail rhétorique, se crée un phrasé spatial de type anthologique (composé de citations juxtaposées) et elliptique (fait de trous, de lapsus et d'allusions). Au système technologique d'un espace cohérent et totali-

sateur, « lié » et simultané, les figures cheminatoires substituent des parcours qui ont une structure de mythe, si du moins on entend par mythe un discours relatif au lieu/non-lieu (ou origine) de l'existence concrète, un récit bricolé avec des éléments tirés de dits communs, une histoire allusive et fragmentaire dont les trous s'emboîtent sur les pratiques sociales qu'elle symbolise.

De cette métamorphose stylistique de l'espace, les figures sont des gestes. Ou plutôt, comme dit Rilke, des « arbres de gestes » en mouvement. Ils bougent même les territoires figés et machinés de l'institut médico-pédagogique où des enfants débiles se mettent à jouer et danser au grenier leurs « histoires spatiales »[31]. Ces arbres de gestes remuent partout. Leurs forêts marchent dans les rues. Elles transforment la scène, mais ne peuvent être fixées par l'image en un lieu. Si malgré tout il fallait une illustration, ce seraient les images-transits, calligraphies jaune-vert et bleu métal, qui hurlent sans crier et zèbrent les sous-sols de la ville, « brodages » de lettres et de chiffres, gestes parfaits de violences peintes au pistolet, çivas en écritures, graphes danseurs dont le grondement des rames de métro accompagne les fugitives apparitions : les graffiti de New York.

S'il est vrai que les forêts de gestes manifestent, leur marche ne saurait être arrêtée en tableau, ni le sens de leurs mouvements circonscrit dans un texte. Leur transhumance rhétorique emporte et déporte les sens propres analytiques et cohérés de l'urbanisme; c'est une « errance du sémantique »[32], produite par des masses qui évanouissent la ville en certaines de ses régions, l'exagèrent en d'autres, la distordent, fragmentent et détournent de son ordre pourtant immobile.

3. MYTHIQUES : CE QUI « FAIT MARCHER »

Les figures de ces mouvements (synecdoques, ellipses, etc.) caractérisent à la fois une « symbolique de l'inconscient » et « certains procédés typiques de la subjectivité manifestée dans le discours »[33]. La similitude entre le « discours »[34] et le rêve[35] tient à l'usage des mêmes « procédés stylistiques » : elle comprend donc aussi les pratiques marchandes. Le « vieux catalogue de tropes » qui, de Freud à Benveniste, fournit un inventaire approprié à la rhétorique des deux premiers registres d'expression vaut également pour le troisième. S'il y a parallélisme, ce n'est pas seulement parce que l'énonciation domine en ces trois régions-là, mais parce que son déroulement discursif (verbalisé, rêvé ou marché) s'organise en relation entre le *lieu* d'où il sort (une origine) et le *non-lieu* qu'il produit (une manière de « passer »).

De ce point de vue, après avoir rapproché des formations linguistiques les procès cheminatoires, on peut les rabattre du côté des figurations oniriques, ou du moins déceler sur cet autre bord ce qui dans une pratique de l'espace est indissociable du lieu rêvé. Marcher, c'est manquer de lieu. C'est le procès indéfini d'être absent et en quête d'un propre. L'errance que multiplie et rassemble la ville en fait une immense expérience sociale de la privation de lieu — une expérience, il est vrai, effritée en déportations innombrables et infimes (déplacements et marches), compensée par les relations et les croisements de ces exodes qui font entrelacs, créant un tissu urbain, et placée sous le signe de ce qui devrait être, enfin, le lieu, mais n'est qu'un nom, la Ville. L'identité fournie par ce lieu est d'autant plus symbolique (nommée) que, malgré

l'inégalité des titres et des profits entre citadins, il y a là seulement un pullulement de passants, un réseau de demeures empruntées par une circulation, un piétinement à travers les semblants du propre, un univers de locations hantées par un non-lieu ou par des lieux rêvés.

Noms et symboles

Un indice du rapport que les pratiques de l'espace entretiennent avec cette absence est précisément fourni par leurs jeux sur et avec les noms « propres ». Les relations du sens de la marche avec le sens des mots situent deux sortes de mouvements apparemment contraires, l'un d'extériorité (marcher, c'est se mettre dehors), l'autre, intérieur (une mobilité sous la stabilité du signifiant). La marche obéit en effet à des tropismes sémantiques; elle est attirée ou repoussée par des nominations aux sens obscurs, alors que la ville, elle, se mue pour beaucoup en un « désert » où l'insensé, voire le terrifiant, n'a plus la forme d'ombres mais devient, comme dans le théâtre de Genet, une lumière implacable, productrice du texte urbain sans obscurité que crée partout un pouvoir technocratique et qui met l'habitant sous surveillance (de quoi ? on ne sait) : « La ville nous tient sous son regard, que l'on ne peut soutenir sans vertige », dit une habitante de Rouen[36]. Dans les espaces brutalement éclairés par une raison étrangère, les noms propres creusent des réserves de significations cachées et familières. Ils « font sens » ; autrement dit, ils impulsent des mouvements, à la façon de vocations et d'appels qui tournent ou détournent l'itinéraire en lui donnant des sens (ou directions) jusque-là imprévisibles. Ces noms créent du non-lieu dans les lieux ; ils les muent en passages.

Un ami habitant la ville de Sèvres dérive, à Paris,

vers les rues des Saints-*Pères* et de *Sèvres* alors qu'il va voir sa mère dans un autre quartier : ces noms articulent une phrase que ses pieds construisent sans qu'il la sache. Les numéros (*112*[e] rue, ou 9 rue Saint-Charles) aimantent également des trajectoires tout comme ils peuvent hanter des rêves. Une autre amie refoule à son insu les rues qui sont nommées et qui, de ce fait, lui « signifient » des ordres ou des identités à la manière de convocations et de classifications ; elle file par des chemins sans nom et sans signature. C'est encore pour les noms propres une façon négative de la faire marcher.

Qu'est-ce qu'ils épellent donc ? Rangés en constellations qui hiérarchissent et ordonnent sémantiquement la surface de la ville, opérateurs de rangements chronologiques et de légitimations historiques, ces mots (*Borrégo, Botzaris, Bougainville...*) perdent peu à peu leur valeur gravée, telles des pièces de monnaie usées, mais leur capacité de signifier survit à sa détermination première. *Saints-Pères, Corentin Celton, Place Rouge..* Ils s'offrent aux polysémies dont les affectent les passants ; ils se détachent des endroits qu'ils étaient censés définir et servent de rendez-vous imaginaires à des voyages que, mués en métaphores, ils déterminent pour des raisons étrangères à leur valeur originelle mais des raisons sues/insues des passants. Etrange toponymie, décollée des lieux, planant au-dessus de la ville comme une géographie nuageuse de « sens » en attente, et de là conduisant les déambulations physiques : *Place de l'Etoile, Concorde, Poissonnière...* Ces constellations médiatisent des circulations : étoiles dirigeant des itinéraires. « La place de la Concorde n'existe pas, disait Malaparte, c'est une idée »[37]. C'est plus qu'une « idée ». Il faudrait multiplier les comparaisons pour rendre compte des pouvoirs magiques dont les noms propres disposent. Ils semblent portés par les mains voyageuses qu'ils conduisent en les ornant.

Liant gestes et pas, frayant sens et directions, ces

mots opèrent au titre même d'un évidement et d'une usure de leur affectation première. Ils en deviennent des espaces libérés, occupables. Une riche indétermination leur vaut, moyennant une raréfaction sémantique, la fonction d'articuler une géographie seconde, poétique, sur la géographie du sens littéral, interdit ou permis. Ils insinuent d'autres voyages dans l'ordre fonctionnaliste et historique de la circulation. La marche les suit : « Je remplis d'un beau nom ce grand espace vide »[38]. Ce qui fait marcher, ce sont des reliques de sens, et parfois leurs déchets, les restes inversés de grandes ambitions[39]. Des riens, ou des presque-riens, sym-bolisent et orientent les pas. Des noms qui précisément ont cessé d'être « propres ».

En ces noyaux symbolisateurs s'esquissent (et peut-être se fondent) trois fonctionnements distincts (mais conjugués) des relations entre pratiques spatiales et pratiques signifiantes : le *croyable*, le *mémorable* et le *primitif*. Ils désignent ce qui « autorise » (ou rend possibles ou croyables) les appropriations spatiales, ce qui s'y répète (ou s'y rappelle) d'une mémoire silencieuse et repliée, et ce qui s'y trouve structuré et ne cesse d'être signé par une origine en-fantine (*infans*). Ces trois dispositifs symboliques organisent les *topoi* du discours sur/de la ville (la légende, le souvenir et le rêve) d'une manière qui échappe aussi à la systématicité urbanistique. On peut les reconnaître déjà dans les fonctions des noms propres : ils rendent habitable ou croyable le lieu qu'ils vêtent d'un mot (en s'évidant de leur pouvoir classificateur, ils acquièrent celui de « permettre » autre chose); ils rappellent ou évoquent les fantômes (morts supposés disparus) qui bougent encore, tapis dans les gestes et les corps en marche; et, en tant qu'ils nomment, c'est-à-dire qu'ils imposent une injonction venue de l'autre (une histoire) et qu'ils altèrent l'identité fonc-

tionnaliste en s'en détachant, ils créent dans le lieu même cette érosion ou non-lieu qu'y creuse la loi de l'autre.

Croyables et mémorables : l'habitabilité

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, le discours qui fait croire est celui qui prive de ce qu'il enjoint, ou qui jamais ne donne ce qu'il promet. Bien loin d'exprimer un vide, de décrire un manque, il le crée. Il fait place à du vide. Par là, il ouvre des jours ; il « permet » du jeu dans un système de lieux définis. Il « autorise » la production d'un espace de jeu (*Spielraum*) dans un damier analytique et classificateur d'identités. Il rend habitable. A ce titre, je le désigne comme une « autorité locale ». C'est une faille dans le système qui sature de signification des lieux et les y réduit au point de le rendre « irrespirable ». Tendance symptomatique, le totalitarisme fonctionnaliste (y compris lorsqu'il programme des jeux et des fêtes) cherche donc à éliminer ces autorités locales, car elles compromettent l'univocité du système. Il s'en prend à ce que très justement il appelle des *superstitions :* des nappes sémantiques surérogatoires, qui s'insinuent « en plus » et « en trop »[40], et aliènent dans un passé ou dans une poétique une part des terrains que se réservent les promoteurs de raisons techniciennes et de rentabilisations financières.

Au fond les noms propres sont déjà des « autorités locales » ou des « superstitions ». Aussi les remplace-t-on par des chiffres : non plus *Opéra* mais 073 ; non plus *Calvados,* mais 14. Il en va de même pour les récits et les légendes qui hantent l'espace urbain comme des habitants *en trop ou en plus. Ils sont l'objet d'une* chasse aux sorcières, par la seule logique de la technostructure. Mais cette extermination (comme celle des

arbres, des bois et des recoins où vivent ces légendes)[41] fait de la ville une « symbolique en souffrance »[42]. Il y a annulation de la ville habitable. Alors, comme le dit une Rouennaise : ici, « non, y a aucun endroit spécial, à part chez moi, c'est tout... Y a rien ». Rien de « spécial » : rien de marqué, d'ouvert par un souvenir ou un conte, de signé par de l'autre. Reste seule croyable la grotte du logis, encore pour un temps poreuse à des légendes, encore trouée d'ombres. A part cela, d'après un autre citadin, il n'y a que « des lieux où on ne peut plus croire à rien »[43].

C'est par la possibilité qu'ils offrent d'encaver de riches silences et d'engranger des histoires sans paroles, ou plutôt par leur capacité de créer partout des caves et des greniers, que les légendes locales (*legenda :* ce qu'il faut lire, mais aussi ce qu'on peut lire) permettent des issues, des moyens de sortir et de rentrer, et donc des espaces d'habitabilité. Sans doute le cheminement et le voyage suppléent-ils à des sorties, à des allers et retours, assurés jadis par un légendaire qui manque désormais aux lieux. La circulation physique a la fonction itinérante des « superstitions » d'hier ou d'aujourd'hui. Le voyage (comme la marche) est le substitut des légendes qui ouvraient l'espace à de l'autre. Que produit-il finalement sinon, par une sorte de retournement, « une exploration des déserts de ma mémoire », le retour à un exotisme proche par les détours au loin, et « l'invention » de reliques et de légendes (« visions fugitives de la campagne française », « fragments de musique et de poésie »)[44], en somme comme un « déracinement dans ses origines » (Heidegger) ? Ce que produit cet exil marcheur, c'est très précisément le légendaire qui manque à présent dans le lieu proche ; c'est une fiction, qui a d'ailleurs la double caractéristique, comme le rêve ou la rhétorique piétonnière, d'être l'effet de déplacements et de condensations[45]. Corollairement, on peut mesurer

l'importance de ces pratiques signifiantes (se raconter des légendes) comme pratiques inventrices d'espaces.

De ce point de vue, leurs contenus n'en sont pas moins révélateurs, et plus encore le principe qui les organise. Les récits de lieux sont des bricolages. Ils sont faits avec des débris de monde. Même si la forme littéraire et le schéma actantiel des « superstitions » répondent à des modèles stables dont on a depuis trente ans bien souvent analysé les structures et les combinaisons, le matériau (tout le détail rhétorique de la « manifestation ») en est fourni par les restes de nominations, de taxinomies, de prédicats héroïques ou comiques, etc., c'est-à-dire par des fragments de lieux sémantiques dispersés. Ces éléments hétérogènes, voire contraires, remplissent la forme homogène du récit. Du *plus* et de l'*autre* (détails et surcroîts provenant d'ailleurs) s'insinuent dans le cadre reçu, ordre imposé. On a ainsi le rapport même des pratiques de l'espace avec l'ordre bâti. En sa surface, cet ordre se présente partout piqueté et troué par des ellipses, dérives et fuites de sens : c'est un ordre-passoire.

Les reliques verbales dont le récit est composé, liées à des histoires perdues et à des gestes opaques, sont juxtaposées dans un collage où leurs rapports ne sont pas pensés et forment, de ce fait, un ensemble symbolique[46]. Elles s'articulent par des lacunes. Elles produisent donc, dans l'espace structuré du texte, des antitextes, des effets de dissimulation et de fugue, des possibles de passage à d'autres paysages, comme des caves et des buissons : « ô massifs, ô pluriels »[47]. Par les procès de dissémination qu'ils ouvrent, les récits s'opposent à la *rumeur* car la rumeur est toujours injonctive, instauratrice et conséquence d'un nivellement de l'espace, créatrice de mouvements communs qui renforcent un ordre en ajoutant un faire-croire au faire-faire. Les récits diversifient, les rumeurs totalisent. S'il y a toujours oscillation des uns aux autres, il

semble qu'il y ait plutôt stratification, aujourd'hui : les récits se privatisent et s'enfoncent dans les recoins des quartiers, des familles ou des individus, tandis que la rumeur des médias couvre tout et, sous la figure de la *Ville*, mot-maître d'une loi anonyme, substitut de tous les noms propres, efface ou combat les superstitions coupables de lui résister encore.

La dispersion des récits indique déjà celle du mémorable. En fait, la mémoire, c'est l'anti-musée : elle n'est pas localisable. Il en sort des éclats dans les légendes. Les objets aussi, et les mots, sont creux. Un passé y dort, comme dans les gestes quotidiens du marcher, du manger, du coucher, où sommeillent des révolutions anciennes. Le souvenir est seulement un prince charmant de passage, qui réveille, un moment, les Belle-au-bois-dormant de nos histoires sans paroles. « *Ici, c'était* une boulangerie » ; « c'est *là* qu'habitait la mère Dupuis ». Frappe ici le fait que les lieux vécus sont comme des présences d'absences. Ce qui se montre désigne ce qui n'est plus : « vous *voyez*, ici il y *avait*... », mais cela ne se voit plus. Les démonstratifs disent du visible ses invisibles identités : c'est la définition même du lieu, en effet, que d'être ces séries de déplacements et d'effets entre les strates morcelées qui le composent et de jouer sur ces mouvantes épaisseurs.

« Les souvenirs nous attachent là... C'est personnel, ça n'intéresserait personne, mais enfin ça fait quand même l'esprit d'un quartier »[48]. Il n'y a de lieu que hanté par des esprits multiples, tapis là en silence et qu'on peut « évoquer » ou non. On n'habite que des lieux hantés — schéma inverse de celui du *Panopticon*. Mais telles les sculptures royales gothiques de Notre-Dame, emmurées depuis deux siècles dans le sous-sol d'un immeuble de la rue de la Chaussée-d'Antin[49], ces « esprits », eux aussi brisés, ne parlent pas plus qu'ils ne voient. C'est un savoir qui se tait. De ce qui est su mais tu, ne passent « entre nous » que des demi-mots.

Les lieux sont des histoires fragmentaires et repliées, des passés volés à la lisibilité par autrui, des temps empilés qui peuvent se déplier mais qui sont là plutôt comme des récits en attente et restent à l'état de rébus, enfin des symbolisations enkystées dans la douleur ou le plaisir du corps. « Je m'aime bien ici »[50] : c'est une pratique de l'espace que ce bien-être en retrait sur le langage où il se trace, un instant, comme un éclat.

Enfances et métaphores de lieux

> « La métaphore est le transport à une chose du nom qui en désigne une autre »
>
> ARISTOTE
> *Poétique*, 1457 b

Le mémorable est ce qui peut être rêvé du lieu. Déjà en ce lieu palimpseste, la subjectivité s'articule sur l'absence qui la structure comme existence et la fait « être là », *Dasein*. Mais, on l'a vu, cet être-là ne s'exerce qu'en pratiques de l'espace, c'est-à-dire en *manières de passer à l'autre*. Il y faut reconnaître finalement la répétition, en métaphores diverses, d'une expérience décisive et originaire, la différenciation d'avec le corps de sa mère chez l'enfant. Là s'inaugure la possibilité de l'espace et d'une localisation (un « pas tout ») du sujet. Sans revenir à l'analyse célèbre que Freud a faite de cette expérience matricielle en suivant le jeu de son petit-fils, âgé d'un an et demi, qui lançait au loin une bobine avec un *o-o-o-o* de contentement (*fort*, pour « là-bas », « parti » ou « n'a pu ») et la ramenait au bout de sa ficelle avec un joyeux *da* (pour « ici », « revenu »)[51], il suffit d'en retenir cet arrachement (périlleux et satisfait) à l'indifférenciation dans le corps maternel dont la bobine est le substitut : cette sortie de la mère (que tour à tour elle disparaisse et

qu'il la fasse disparaître) constitue la localisation et l'extériorité sur un fond d'absence. La manipulation jubilatoire qui permet de « faire partir » l'objet maternel et de *se* faire disparaître (en tant qu'identique à cet objet), d'être *là* (parce que) *sans* l'autre mais dans une relation nécessaire avec le disparu, est une « structure spatiale originelle ».

Sans doute peut-on remonter plus haut cette différenciation, jusqu'à la nomination qui déjà coupe de sa mère le fœtus identifié comme masculin (mais qu'en est-il de la fille, introduite dès ce moment dans un autre rapport à l'espace ?). Ce qui importe dans ce jeu initiateur comme en « l'affairement jubilatoire » de l'enfant qui, devant le miroir, se reconnaît *un* (c'est *lui*, totalisable) mais n'est que l'*autre* (*ça*, une image à laquelle il s'identifie)[52], c'est le procès de cette « captation spatiale » qui inscrit le passage à l'autre comme la loi de l'être et celle du lieu. Pratiquer l'espace, c'est donc répéter l'expérience jubilatoire et silencieuse de l'enfance ; c'est, dans le lieu, *être autre* et *passer à l'autre.*

Ainsi commence la marche que Freud compare au piétinement de la terre maternelle[53]. Ce rapport de soi à soi commande les altérations internes du lieu (les jeux entre ses strates) ou les dépliements piétonniers des histoires empilées dans un lieu (des circulations et voyages). L'enfance qui détermine les pratiques de l'espace développe ensuite ses effets, prolifère, inonde les espaces privés et publics, en défait les surfaces lisibles, et crée dans la ville planifiée une ville « métaphorique » ou en déplacement, telle que la rêvait Kandinsky : « une grande ville bâtie selon toutes les règles de l'architecture et soudain secouée par une force qui défie les calculs »[54].

CHAPITRE VIII

NAVAL ET CARCÉRAL

Enfermement voyageur. Immobile dans le wagon, voir glisser des choses immobiles. Qu'est-ce qui passe ? Rien ne bouge au-dedans et au-dehors du train.

Immuable, le voyageur est casé, numéroté et contrôlé dans le damier du wagon, cette réalisation parfaite de l'utopie rationnelle. La surveillance et la nourriture y circulent de case en case : « Contrôle des billets »... « Sandwiches ? Bière ? Café ?... ». Seuls les W.C. ouvrent une fuite dans le système clos. C'est le fantasme des amoureux, l'issue des malades, l'escapade des enfants (« pipi ! »), — un coin d'irrationnel, comme l'étaient les amours et les égouts dans les *Utopies* de jadis. Mis à part ce lapsus abandonné aux excès, tout est quadrillé. Ne voyage qu'une cellule rationalisée. Une bulle du pouvoir panoptique et classificateur, un module de l'enfermement qui rend possible la production d'un ordre, une insularité close et autonome, voilà ce qui peut traverser l'espace et se rendre indépendant des enracinements locaux.

Au-dedans, l'immobilité d'un ordre. Ici règnent le repos et le rêve. Il n'y a rien à faire, on est dans l'*état* de raison. Chaque chose y est à sa place comme dans la *Philosophie du droit* de Hegel. Chaque être est posé là comme un caractère d'imprimerie sur une page militairement rangée. Cet ordre, système organisationnel,

quiétude d'une raison, est pour le wagon comme pour le texte la condition de leur circulation.

Dehors, une autre immobilité, celle des choses, régnantes montagnes, verdures étendues, villages arrêtés, colonnades de buildings, noires silhouettes urbaines dans le rose du soir, scintillements de lumières nocturnes en une mer d'avant ou d'après nos histoires. Le train généralise la *Melencolia* de Dürer, expérience spéculative du monde : être hors de ces choses qui restent là, détachées, absolues, et qui nous quittent sans qu'elles y soient pour rien ; être privé d'elles, surpris de leur éphémère et tranquille étrangeté. Emerveillement dans l'abandonnement. Pourtant elles ne bougent pas. Elles n'ont de mouvement que celui que provoquent entre leurs masses les modifications de perspective moment après moment ; mutations en trompe-l'œil. Comme moi, elles ne changent pas de place, mais la vue seule défait et refait continuellement les rapports qu'entretiennent entre eux ces fixes.

Entre l'immobilité du dedans et celle du dehors, un quiproquo s'introduit, mince rasoir qui inverse leurs stabilités. Le chiasme est effectué par la vitre et par le rail. Deux thèmes de Jules Verne, ce Victor Hugo du voyage : le hublot du *Nautilus*, césure transparente entre les sentiments fluctuants de l'observateur et les mouvances d'une réalité océanique ; la voie de fer qui, d'une ligne droite, coupe l'espace et transforme en vitesse de leur fuite les sereines identités du sol. La vitre est ce qui permet de *voir* et le rail, ce qui permet de *traverser*. Ce sont deux modes complémentaires de séparation. L'un crée la distance du spectateur : tu ne toucheras pas ; plus tu vois, moins tu tiens — dépossession de la main pour un plus grand parcours de l'œil. L'autre trace, indéfiniment, l'injonction de passer ; c'en est l'ordre écrit, d'une seule ligne, mais sans fin : va, pars, ceci n'est pas ton pays, celui-là non plus —

impératif du détachement qui oblige à payer une abstraite maîtrise oculaire de l'espace en quittant tout lieu propre, en perdant pied.

La glace de verre et la ligne de fer répartissent d'un côté l'intériorité du voyageur, narrateur putatif, et de l'autre la force de l'être, constitué en objet sans discours, puissance d'un silence extérieur. Mais, paradoxe, c'est le silence de ces choses mises à distance, derrière le verre, qui, de loin, fait parler nos mémoires ou tire de l'ombre les rêves de nos secrets. L'isoloir produit des pensées avec des séparations. Le verre et le fer font des spéculatifs ou des gnostiques. Il faut cette coupure pour que naissent, hors de ces choses mais pas sans elles, les paysages inconnus et les étranges fables de nos histoires intérieures.

La partition est seule à faire du bruit. A mesure qu'elle avance et crée deux silences inversés, la coupure scande, siffle ou gémit. Il y a battement des rails, vibrato de vitres — frottement d'espaces aux points évanouissants de leur frontière. Ces jonctions n'ont pas de lieu. Elles se marquent en cris de passages, en bruits d'instants. Illisibles, les frontières ne peuvent que s'entendre, finalement confondues, si continue est la déchirure qui anéantit les points où elle passe.

Ces bruits signalent pourtant aussi, comme ses effets, le Principe qui prend en charge toute l'action enlevée à la fois aux voyageurs et à la nature : la machine. Invisible comme toute machinerie de théâtre, la locomotive organise de loin tous les échos de son travail. Même discret, indirect, son orchestre indique ce qui fait l'histoire, et garantit, à la manière d'une rumeur, qu'il y a encore une histoire. Il y a également de l'accidentel. De ce moteur du système proviennent des secousses, freinages et surprises. Ce reste d'événements relève de l'invisible et unique acteur, reconnaissable seulement à la régularité de son murmure ou à de brusques miracles qui troublent l'ordre. La machine,

premier moteur, est le dieu solitaire d'où sort toute l'action. Opérateur de la division entre les spectateurs et les êtres, il les articule aussi, mobile sym-bole entre eux, inlassable *shifter*, producteur des changements de rapports entre les immobiles.

Carcéral et naval, analogue des bateaux et sous-marins de Jules Verne, le wagon allie le rêve et la technique. Le « spéculatif » fait retour au cœur du machinisme. Les contraires coïncident pendant la durée d'un voyage. Moment étrange où une société fabrique des spectateurs et transgresseurs d'espaces, saints et bienheureux placés dans les auréoles-alvéoles de ses wagons. En ces lieux de paresse et de pensée, nefs paradisiaques entre deux rendez-vous sociaux (affaires et familles, violences couleur muraille), se tiennent des liturgies atopiques, parenthèses de prières sans destinataires (à qui s'adressent donc tant de songes voyageurs ?). Les assemblées n'obéissent plus aux hiérarchies d'ordres dogmatiques ; elles sont organisées par le quadrillage de la discipline technocratique, rationalisation muette de l'atomisme libéral.

Comme toujours, il a fallu payer pour entrer. Seuil historique de la béatitude : il y a histoire là où il y a un prix à payer. Le repos ne s'obtient que moyennant cet impôt. Encore les bienheureux du train sont-ils modestes, auprès de ceux de l'avion auxquels, pour plus d'argent, on accorde une position plus abstraite (blanchissement du paysage et simulacres filmés du monde) et plus parfaite (celle de statues fixées dans un musée aérien), mais affectée d'un excès que pénalise une diminution du plaisir (« mélancolique ») de voir ce dont on est séparé.

Et comme toujours aussi, il faut sortir : il n'y a que des paradis perdus. Le terminus est-il la fin d'une illusion ? Autre seuil, fait d'égarements momentanés dans le sas des gares. L'histoire recommence, fébrile, enveloppant de ses flots l'armature arrêtée du wagon :

le visiteur repère au bruit de son marteau les fêlures des roues, le porteur lève les colis, les contrôleurs circulent. Des casquettes et des uniformes restaurent dans la foule le réseau d'un ordre du travail, tandis que le flot des voyageurs-rêveurs se jette dans le filet composé de visages merveilleusement expectatifs ou préventivement justiciers. Cris de colère. Appels. Joies. Dans le monde mobile de la gare, la machine stoppée apparaît soudain monumentale et presque incongrue par son inertie d'idole muette, Dieu défait.

Chacun s'en retourne servir à la place qui lui est fixée, au bureau ou à l'atelier. Fini l'enfermement vacancier. A la belle abstraction du carcéral se substituent les compromis, les opacités et les dépendances d'un lieu de travail. Recommence le corps à corps avec un réel qui déloge le spectateur, privé de rails et de vitres. Terminée la robinsonnade de la belle âme voyageuse qui pouvait se croire elle-même, *intacte*, parce qu'elle était entourée de verre et de fer.

CHAPITRE IX

RÉCITS D'ESPACE

« Ce qui a créé l'humanité, c'est la narration »

PIERRE JANET,
l'Évolution de la mémoire et la notion du temps, 1928, p. 261

Dans l'Athènes d'aujourd'hui, les transports en commun s'appellent *metaphorai*. Pour aller au travail ou rentrer à la maison, on prend une « métaphore » — un bus ou un train. Les récits pourraient également porter ce beau nom : chaque jour, ils traversent et ils organisent des lieux ; ils les sélectionnent et les relient ensemble ; ils en font des phrases et des itinéraires. Ce sont des parcours d'espaces.

A cet égard, les structures narratives ont valeur de syntaxes spatiales. Avec toute une panoplie de codes, de conduites ordonnées et de contrôles, elles règlent les changements d'espace (ou circulations) effectués par les récits sous la forme de lieux mis en séries linéaires ou entrelacées : d'ici (Paris), on va là (Montargis) ; cet endroit (une pièce) en inclut un autre (un rêve ou un souvenir) ; etc. Bien plus, représentés en descriptions ou bien figurés par des acteurs (un étranger, un citadin, un fantôme), ces lieux sont liés entre eux de

façon plus ou moins serrée ou facile par des « modalités » qui précisent le type de passage conduisant de l'un à l'autre : le transit peut être affecté d'une modalité « épistémique », concernant la connaissance (par exemple : « il est incertain que ce soit ici la place de la République ») ou « aléthique », concernant l'existence (par exemple : « le pays de Cocagne est un terminus improbable »); ou « déontique », concernant l'obligation (par exemple : « de ce point-ci, vous devez passer à celui-là »)... Entre beaucoup d'autres, ces notations esquissent seulement avec quelle subtile complexité les récits, quotidiens ou littéraires, sont nos transports en commun, nos *metaphorai*.

Tout récit est un récit de voyage, — une pratique de l'espace. A ce titre, il intéresse les tactiques quotidiennes, il en fait partie, depuis l'abécédaire de l'indication spatiale (« c'est à droite », « prenez à gauche »), amorce d'un récit dont les pas écrivent la suite, jusqu'aux « nouvelles » de chaque jour (« Devine qui j'ai rencontré chez le boulanger ? »), au « journal » télévisé (« Téhéran : Khomeiny de plus en plus isolé... »), aux légendes (les Cendrillon dans les chaumières) et aux histoires contées (souvenirs et romans de pays étrangers ou de passés plus ou moins lointains). Ces aventures narrées, qui tout à la fois produisent des géographies d'actions et dérivent dans les lieux communs d'un ordre, ne constituent pas seulement un « supplément » aux énonciations piétonnières et aux rhétoriques cheminatoires. Elles ne se contentent pas de les déplacer et transposer dans le champ du langage. En fait, elles organisent les marches. Elles font le voyage, avant ou pendant que les pieds l'exécutent.

Ce pullulement de métaphores — dits et récits organisateurs de lieux par les déplacements qu'ils « décrivent » (comme on « décrit » une courbe) —, de quel type d'analyse est-il susceptible ? A ne retenir que

les études relatives aux *opérations* spatialisantes (et non aux systèmes spatiaux), nombreux sont les travaux qui fournissent des méthodes et des catégories. Parmi les plus récents, on peut signaler en particulier ceux qui se réfèrent à une sémantique de l'espace (ainsi John Lyons sur les « Locative Subjects » et les « Spatial Expressions »)[1], à une psycholinguistique de la perception (ainsi Miller et Johnson-Laird sur « l'hypothèse de localisation »)[2], à une sociolinguistique des descriptions de lieux (par ex. William Labov)[3], à une phénoménologie des comportements organisateurs de « territoires » (par ex. Albert E. Scheflen et Norman Aschcraft)[4], à une « ethnométhodologie » des index de localisation dans la conversation (par ex. Emanuel A. Schegloff)[5], ou à une sémiotique envisageant la culture comme un métalangage spatial (par ex. l'Ecole de Tartu, surtout Y. M. Lotman, B. A. Ouspenski)[6], etc. Comme naguère les pratiques signifiantes, qui concernent les effectuations de la langue, ont été prises en considération après les systèmes linguistiques, aujourd'hui les pratiques spatialisantes retiennent l'attention après qu'on a examiné les codes et les taxinomies de l'ordre spatial. Notre recherche appartient à ce temps « second » de l'analyse, qui passe des structures aux actions. Mais, dans cet ensemble très vaste, j'envisagerai seulement des *actions narratives*. Elles permettront de préciser quelques formes élémentaires des pratiques organisatrices d'espace : la bipolarité « carte » et « parcours », les procédures de délimitation ou de « bornage » et les « focalisations énonciatives » (c'est-à-dire l'index du corps dans le discours).

« *Espaces* » et « *lieux* »

Au départ, entre espace et lieu, je pose une distinction qui délimitera un champ. Est un *lieu* l'ordre (quel

qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence. S'y trouve donc exclue la possibilité, pour deux choses, d'être à la même place. La loi du « propre » y règne : les éléments considérés sont les uns *à côté* des autres, chacun situé en un endroit « propre » et distinct qu'il définit. Un lieu est donc une configuration instantanée de positions. Il implique une indication de stabilité.

Il y a *espace* dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps. L'espace est un croisement de mobiles. Il est en quelque sorte animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient. Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonstancient, le temporalisent et l'amènent à fonctionner en unité polyvalente de programmes conflictuels ou de proximités contractuelles. L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé, c'est-à-dire quand il est saisi dans l'ambiguïté d'une effectuation, mué en un terme relevant de multiples conventions, posé comme l'acte d'un présent (ou d'un temps), et modifié par les transformations dues à des voisinages successifs. A la différence du lieu, il n'a donc ni l'univocité ni la stabilité d'un « propre ».

En somme, *l'espace est un lieu pratiqué.* Ainsi la rue géométriquement définie par un urbanisme est transformée en espace par des marcheurs. De même, la lecture est l'espace produit par la pratique du lieu que constitue un système de signes — un écrit.

Déjà Merleau-Ponty distinguait d'un espace « géométrique » (« spatialité homogène et isotrope » analogue de notre « lieu ») une autre « spatialité » qu'il appelait un « espace anthropologique ». Cette distinction relevait d'une problématique différente, qui visait à séparer de l'univocité « géométrique » l'expérience d'un « dehors » donné sous la forme de l'espace et pour qui « l'espace est existentiel » et « l'existence est spa-

tiale ». Cette expérience est relation au monde ; dans le rêve et dans la perception, et pour ainsi dire antérieure à leur différenciation, elle exprime « la même structure essentielle de notre être comme être situé en rapport avec un milieu », — un être situé par un désir, indissociable d'une « direction de l'existence » et planté dans l'espace d'un paysage. De ce point de vue, « il y a autant d'espaces que d'expériences spatiales distinctes »[7]. La perspective est déterminée par une « phénoménologie » de l'exister au monde.

Dans un examen des pratiques journalières qui articulent cette expérience, l'opposition entre « lieu » et « espace » renverra plutôt, dans les récits, à deux sortes de déterminations : l'une, par des objets qui seraient finalement réductibles à *l'être-là* d'un mort, loi d'un « lieu » (du caillou au cadavre, un corps inerte semble toujours, en Occident, fonder un lieu et en faire la figure d'un tombeau) ; l'autre, par des *opérations* qui, affectées à une pierre, à un arbre ou à un être humain, spécifient des « espaces » par les actions de *sujets* historiques (un mouvement semble toujours conditionner la production d'un espace et l'associer à une histoire). Entre ces deux déterminations, il y a des passages, tels que la mise à mort (ou mise en paysage) des héros transgresseurs de frontières et qui, coupables d'avoir attenté à la loi du lieu, en fournissent la restauration par leur tombeau ; ou bien, au contraire, le réveil des objets inertes (une table, une forêt, un personnage de l'environnement) qui, sortant de leur stabilité, muent le lieu où ils gisaient en l'étrangeté de leur propre espace.

Les récits effectuent donc un travail qui, incessamment, transforme des lieux en espaces ou des espaces en lieux. Ils organisent aussi les jeux des rapports changeants que les uns entretiennent avec les autres. Ces jeux sont innombrables, dans un éventail qui va de la mise en place d'un ordre immobile et quasi minéra-

logique (rien n'y bouge, sauf le discours lui-même qui, tel un travelling, parcourt le panoramique) jusqu'à la successivité accélérée des actions multiplicatrices d'espaces (comme dans le policier ou dans certains contes populaires, mais cette frénésie spatialisante n'en reste pas moins circonscrite par le lieu textuel). De tous ces récits, une typologie serait possible en termes d'identifications de lieux et d'effectuations d'espaces. Mais, pour y repérer les modes sur lesquels se combinent ces opérations distinctes, il faut des critères et des catégories d'analyse, — nécessité qui ramène aux récits de voyage les plus élémentaires.

Parcours et cartes

Les descriptions orales de lieux, narrés du logis, récits de la rue, représentent un premier et immense corpus. Dans une analyse très précise des descriptions d'appartements à New York par les occupants, C. Linde et W. Labov reconnaissent deux types distincts qu'ils appellent l'un « carte » (*map*) et l'autre « parcours » (*tour*). Le premier est du modèle : « A côté de la cuisine, il y a la chambre des filles ». Le second : « Tu tournes à droite et tu entres dans la salle de séjour ». Or, dans le corpus new-yorkais, trois pour cent seulement des descripteurs sont du type « carte ». Tout le reste, la presque-totalité donc, est du type « parcours » : « Tu entres par une petite porte », etc. Ces descriptions se font majoritairement en termes d'*opérations* et montrent « comment entrer dans chaque pièce ». A propos de ce deuxième type, les auteurs précisent qu'un circuit ou un « parcours » est un *speech act* (un acte d'énonciation) qui « fournit une série minimale de chemins par lesquels s'introduire en chaque pièce » ; et que le « chemin » (*path*) est une série d'unités qui ont la forme de vecteurs soit « stati-

ques » (« à droite », « devant vous », etc.) soit « mobiles » (« si vous tournez à gauche », etc.)[8].

Autrement dit, la description oscille entre les termes d'une alternative : ou bien *voir* (c'est la connaissance d'un ordre des lieux), ou bien *aller* (ce sont des actions spatialisantes). Ou bien elle présentera un *tableau* (« il y a »...), ou bien elle organisera des *mouvements* (« tu entres, tu traverses, tu tournes »...). Entre ces deux hypothèses, les choix qui ont été faits par les narrateurs new-yorkais privilégient massivement la seconde.

Laissant de côté l'étude de Linde et Labov (elle vise surtout les règles des interactions et conventions sociales auxquelles obéit le « langage naturel », problème que nous retrouverons plus tard), je voudrais, à travers ces récits new-yorkais — et d'autres, semblables[9] — essayer de préciser les rapports entre indicateurs de « parcours » et indicateurs de « carte » là où ils coexistent en une même description. Quelle est la coordination entre un *faire* et un *voir*, dans ce langage ordinaire où le premier domine si manifestement ? La question concerne finalement, sur la base de ces narrations quotidiennes, la relation entre l'itinéraire (une série discursive d'opérations) et la carte (une mise à plat totalisant des observations), c'est-à-dire entre deux langages symboliques et anthropologiques de l'espace. Deux pôles de l'expérience. Il semble que, de la culture « ordinaire » au discours scientifique, on passe de l'un à l'autre.

Dans les récits d'appartement ou de rue, les manipulations d'espace, ou « parcours », l'emportent. Le plus souvent, cette forme de descripteurs détermine le style entier de la narration. Quand l'autre forme intervient, elle a pour valeur d'être ou *conditionnée* ou *supposée* par la première. Exemples de parcours conditionnant une carte : « Si tu tournes à droite, il y a... » ou, formule voisine, « Si tu vas tout droit, tu verras... »

Dans les deux cas, un faire permet un voir. Mais on a également le cas où un parcours suppose une indication de lieu : « Là, il y a une porte, tu prends la suivante » — un élément de carte est le postulat d'un itinéraire. Le tissu narratif où prédominent les descripteurs d'itinéraires est donc ponctué de descripteurs du type carte qui ont pour fonction d'indiquer soit un *effet* obtenu par le parcours (« tu vois... »), soit une *donnée* qu'il postule comme sa limite (« il y a un mur »), sa possibilité (« il y a une porte »), ou une obligation (« il y a un sens unique »), etc. La chaîne des opérations spatialisantes semble piquetée de références à ce qu'elle produit (une représentation de lieux) ou à ce qu'elle implique (un ordre local). On a ainsi la structure du récit de voyage : des histoires de marches et de gestes sont jalonnées par la « citation » des lieux qui en résultent ou qui les autorisent.

Sous ce biais, on peut comparer la combinaison des « parcours » et des « cartes » dans les récits quotidiens avec la manière dont ils sont, depuis cinq siècles, imbriqués, puis lentement dissociés dans les représentations littéraires et scientifiques de l'espace. En particulier, si l'on prend la « carte » sous sa forme géographique actuelle, il apparaît qu'au cours de la période marquée par la naissance du discours scientifique moderne (XV^e^-XVII^e^ siècle), elle s'est lentement dégagée des itinéraires qui en étaient la condition de possibilité. Les premières cartes médiévales comportaient seulement les tracés rectilignes de parcours (indications performatives visant d'ailleurs surtout des pèlerinages), avec la mention d'étapes à effectuer (villes où passer, s'arrêter, loger, prier, etc.) et de distances cotées en heures ou en jours, c'est-à-dire en temps de marche [10]. Chacune d'elles est un mémorandum prescrivant des actions. Le parcours à faire y domine. Il englobe les éléments de carte, tout comme la description d'un chemin à effectuer s'accompagne

aujourd'hui d'un dessin hâtif qui trace déjà sur le papier, en citations de lieux, une danse de pas à travers la ville : « vingt pas tout droit, puis tournez à gauche, puis encore quarante pas... » Le dessin articule des pratiques spatialisantes, comme les plans d'itinéraires urbains, arts de gestes et récits de pas, qui servent aux Japonais de « carnets d'adresses »[11], ou comme l'admirable carte aztèque (XVe siècle) décrivant l'exode des Totomihuacas en un tracé qui n'est pas le relevé d'une « route » (il n'y en avait pas) mais un « journal de marche » — tracé jalonné par des empreintes de pas avec des écarts réguliers entre eux et par les figures d'événements successifs au cours du voyage (repas, combats, traversées de fleuves ou de montagnes, etc.) : non « carte géographique » mais « livre d'histoire »[12].

Du XVe au XVIIe siècle, la carte s'autonomise. Sans doute la prolifération des figures « narratives » qui la meublent pendant longtemps (navires, animaux et personnages de toute sorte) a-t-elle encore pour fonction d'indiquer les opérations — voyageuses, guerrières, bâtisseuses, politiques ou commerciales — qui rendent possible la fabrication d'un plan géographique[13]. Bien loin d'être des « illustrations », gloses iconiques du texte, ces figurations, tels des fragments de récits, marquent dans la carte les opérations historiques dont elle résulte. Ainsi le voilier peint sur la mer dit l'expédition maritime qui a permis la représentation des côtes. Il équivaut à un descripteur de type « parcours ». Mais la carte gagne progressivement sur ces figures ; elle en colonise l'espace ; elle élimine peu à peu les figurations picturales des pratiques qui la produisent. Transformé par la géométrie euclidienne puis descriptive, constitué en ensemble formel de lieux abstraits, c'est un « théâtre » (ainsi appelait-on les atlas) où le même système de projection juxtapose pourtant deux éléments bien différents : les données fournies par une tradition (la *Géographie* de Ptolémée,

par exemple) et celles qui provenaient de navigateurs (les portulans, par exemple). Sur le même plan, la carte collationne donc des lieux hétérogènes, les uns *reçus* d'une tradition et les autres *produits* par une observation. Mais l'essentiel ici est l'effacement des itinéraires qui, supposant les premiers et conditionnant les seconds, assurent en fait le passage des uns aux autres. La carte, scène totalisante où des éléments d'origine disparate sont rassemblés pour former le tableau d'un « état » du savoir géographique, rejette dans son avant ou son après, comme dans les coulisses, les opérations dont elle est l'effet ou la possibilité. Elle demeure seule. Les descripteurs de parcours ont disparu.

L'organisation reconnaissable dans les récits d'espace de la culture quotidienne se trouve donc inversée par le travail qui a isolé un système de lieux géographiques. La différence entre les deux descriptions ne tient évidemment pas dans la présence ou l'absence des pratiques (elles sont à l'œuvre partout), mais dans le fait que les cartes, constituées en lieux propres où *exposer les produits* du savoir, forment les tableaux de résultats *lisibles*. Les récits d'espace exhibent au contraire les opérations qui permettent, dans un lieu contraignant et non « propre », de le « triturer » quand même, comme le dit une habitante à propos des pièces de son appartement : « On peut les triturer »[14]. Du conte populaire aux descriptions de logis, une exacerbation du « faire » (et donc de l'énonciation) anime les récits narrant des parcours en des lieux qui ont pour caractéristique, du cosmos ancien au HLM contemporain, d'être les formes diverses d'un ordre imposé.

D'une géographie préétablie, qui s'étend (si on en reste à la maison) depuis les chambres si petites qu'« on ne peut rien y faire » jusqu'au grenier légendaire disparu qui « peut servir à tout »[15], les récits

quotidiens racontent ce que, malgré tout, on peut y fabriquer et en faire. Ce sont des factures d'espace.

Bornages

Opérations sur les lieux, les récits exercent aussi le rôle quotidien d'une instance mobile et magistérielle en matière de délimitation. Comme toujours, ce rôle apparaît davantage au second degré, quand il est explicité et redoublé par le discours juridique. D'après la belle langue traditionnelle des procès-verbaux, les magistrats naguère « se transportaient sur les lieux » (transports et métaphores juridiques) afin d' « entendre », à propos de frontières « litigieuses », les *dits* contradictoires des parties. Leur « jugement interlocutoire », comme on disait, était une « opération de bornage ». Calligraphiés par les greffiers sur des parchemins dont l'écriture parfois se prolonge (ou s'inaugure ?) en dessins traçant des frontières, ces jugements interlocutoires n'étaient en somme que des métarécits. Ils combinaient ensemble (travail de scribe collationneur de variantes) les histoires adverses que présentait chacune des parties : « Le sieur Mulatier nous déclare que son grand-père a planté ce pommier sur le bord de son champ... Jeanpierre nous rappelle que le sieur Bouvet entretient un fumier sur un terrain qui serait indivis entre lui et son frère André... » Généalogies de lieux, légendes de territoires. Analogue à une édition critique, la narration du magistrat concilie ces versions. Elle est « établie » à partir de récits « premiers » (celui du sieur Mulatier, celui de Jeanpierre, et tant d'autres) qui ont déjà fonction de *législations spatiales* puisqu'ils fixent et répartissent des terrains par des « gestes » ou discours d'actions (planter un pommier, entretenir un fumier, etc.)

Les « opérations de bornage », contrats narratifs et

compilations de récits, sont composées avec des fragments tirés d'histoires antérieures et « bricolés » ensemble. En ce sens, elles éclairent la formation des mythes, comme elles en ont aussi la fonction de fonder et d'articuler des espaces. Elles constituent, conservée dans les fonds des greffes, une immense littérature de voyages, c'est-à-dire d'actions organisatrices d'aires sociales et culturelles plus ou moins étendues. Mais cette littérature ne représente elle-même qu'une part infime (celle qui s'écrit en des points litigieux) de la narration orale qui ne cesse, labeur interminable, de composer des espaces, d'en vérifier, confronter et déplacer les frontières.

Ces « conduites » de récit, comme disait Pierre Janet [16], offrent donc un champ très riche à l'analyse de la spatialité. Parmi les questions qui en relèvent, il faut distinguer celles qui concernent la dimension (extensionnalité), l'orientation (vectorialité), l'affinité (homographies), etc. J'en retiendrai seulement quelques aspects relatifs à la délimitation elle-même, question première et littéralement « fondamentale » : c'est la partition de l'espace qui le structure. Tout renvoie en effet à cette différenciation qui permet les jeux d'espaces. Depuis la distinction qui sépare de son extériorité un sujet jusqu'aux découpages localisant des objets, depuis l'habitat (qui se constitue à partir du mur) jusqu'au voyage (qui se construit sur l'établissement d'un « ailleurs » géographique ou d'un « au-delà » cosmologique), et dans le fonctionnement du réseau urbain comme en celui du paysage rural, il n'est pas de spatialité que n'organise la détermination de frontières.

Dans cette organisation, le récit a un rôle décisif. Certes il « décrit ». Mais « toute description est plus qu'une fixation », c'est « un acte culturellement créateur » [17]. Elle a même pouvoir distributif et force performative (elle fait ce qu'elle dit) quand un ensem-

ble de circonstances se trouve réuni. Alors elle est fondatrice d'espaces. Réciproquement, là où les récits disparaissent (ou bien se dégradent en objets muséographiques), il y a perte d'espace : privé de narrations (comme on le constate tantôt en ville, tantôt à la campagne), le groupe ou l'individu régresse vers l'expérience, inquiétante, fataliste, d'une totalité informe, indistincte, nocturne. A envisager le rôle du récit dans la délimitation, on peut y reconnaître tout d'abord la fonction première d'*autoriser* l'établissement, le déplacement ou le dépassement des limites, et, par voie de conséquence, fonctionnant dans le champ clos du discours, l'opposition de deux mouvements qui se croisent (poser et passer la limite) de manière à faire du récit une sorte de grille de « mots croisés » (un quadrillage dynamique de l'espace) et dont la *frontière* et le *pont* semblent les figures narratives essentielles.

1. *Créer un théâtre d'actions.* Le récit a d'abord une fonction d'autorisation ou, plus exactement, de *fondation.* A proprement parler, cette fonction n'est pas juridique, c'est-à-dire relative à des lois ou à des jugements. Elle relève plutôt de ce que Georges Dumézil analyse dans la racine indo-européenne *dhē*, « poser », à travers ses dérivés sanscrit (*dhātu*) et latin (*fās*). « *Fās*, écrit-il, est proprement l'assise mystique, dans le monde invisible, sans laquelle toutes les conduites commandées ou autorisées par le *iūs* [droit humain], et plus généralement toutes les conduites humaines, sont incertaines, périlleuses, voire fatales. Le *fās* n'est pas susceptible d'analyse, de casuistique, comme le *iūs* : il ne se détaille pas plus que son nom ne se décline ». Il y a, ou il n'y a pas *assise : fas est*, ou *fas non est.* « Un temps, un lieu sont dits *fasti* ou *nefasti* [fastes ou néfastes] suivant qu'ils donnent ou ne donnent pas à l'action humaine cette nécessaire assise » [18].

A la différence de ce qui s'est passé dans l'Inde ancienne (où divers rôles sont tenus tour à tour par les mêmes personnages), cette fonction a fait l'objet d'un découpage institutionnel particulier dans les parties occidentales du monde indo-européen. « Création de l'Occident », un rituel propre correspond au *fās*, accompli à Rome par des prêtres spécialisés, les *fētiāles*. Il intervient « au seuil de toute action de Rome à l'égard d'un peuple étranger », déclaration de guerre, expédition militaire, alliance avec une autre nation. C'est une marche en trois étapes centrifuges, l'une à l'intérieur mais près de la frontière, la seconde sur la frontière, la troisième chez l'étranger. L'action rituelle s'effectue avant toute action civile ou militaire parce qu'elle est destinée à *créer le champ* nécessaire aux activités politiques ou guerrières. C'est donc aussi une *repetitio rerum :* à la fois une *reprise* et répétition d'actes fondateurs originaires, une *récitation* et citation des généalogies susceptibles de légitimer l'entreprise nouvelle, et une *prédiction* et promesse de réussite au commencement de combats, contrats ou conquêtes. Comme une répétition générale avant la représentation effective, le rite, narration gestuelle, précède l'effectuation historique. Le tour ou la « marche » des *fētiāles* ouvre un espace et assure une assise aux opérations des militaires, diplomates ou commerçants qui se risquent hors des frontières. Ainsi, dans le Veda, Viṣṇu, « par ses pas, ouvre à l'action guerrière d'Indra la zone de l'espace où elle doit se dérouler ». C'est une fondation. Elle « donne espace » aux actions qu'on va entreprendre; elle « crée un champ » qui leur sert de « base » et de « théâtre » [19].

Tel est précisément le rôle premier du récit. Il ouvre un *théâtre* de légitimité à des *actions* effectives. Il crée un champ qui autorise des pratiques sociales risquées et contingentes. Mais, triple différence par rapport à la fonction si soigneusement isolée par le dispositif

romain, il assure le *fās* sous une forme disséminée (et non plus unique), miniaturisée (et non plus nationale) et polyvalente (et non plus spécialisée). *Disséminée*, non seulement à cause de la diversification des milieux sociaux, mais surtout à cause d'une croissante hétérogénéité (ou d'une hétérogénéité de plus en plus dévoilée) entre les « références » autorisantes : l'excommunication des « divinités » territoriales, la désaffectation des lieux hantés par l'esprit des récits et l'extension d'aires neutres, privées de légitimité, ont marqué la fuite et la mise en pièces des narrations organisatrices de frontières et d'appropriation. (Une historiographie officielle — livres d'histoire, actualités télévisées, etc. — s'efforce pourtant d'imposer à tous la crédibilité d'un espace national.) *Miniaturisée* parce que la technocratisation socio-économique ramène à l'unité familiale ou individuelle le jeu du *fās* ou du *nefas*, avec la multiplication des « histoires de famille », des « histoires de vie » ou de toutes les narrations psychanalytiques. (Peu à peu désancrées de ces histoires particulières, des justifications publiques muées en rumeurs aveugles se maintiennent pourtant ou resurgissent, sauvages, dans les affrontements de classe ou dans les conflits de races.) *Polyvalente* enfin, parce que le brassage de tant de microrécits leur affecte des fonctions qui dérivent au gré des groupes où ils circulent. Cette polyvalence ne touche cependant pas les origines relationnelles de la narrativité : l'antique rituel créateur de champs d'actions est reconnaissable en des « éclats » de récit plantés autour des seuils obscurs de nos existences ; ces fragments enfouis articulent à son insu l'histoire « biographique » dont ils fondent l'espace.

Une activité narrative, même si elle est multiforme et non plus unitaire, continue donc à se développer là où il est question de frontières et de relations avec l'étranger. Eclatée et disséminée, elle ne cesse d'effec

tuer des opérations de bornage. Ce qu'elle met en jeu encore, c'est le *fās* qui « autorise » des entreprises et les précède. De même que les *fētiāles* romains, des récits « marchent » devant les pratiques sociales pour leur ouvrir un champ. Les décisions et les combinaisons juridiques elles-mêmes ne viennent qu'après, tout comme les dits et les actes du droit romain (*iūs*), conciliant les aires d'action reconnues à chacun[20], faisaient eux-mêmes partie des conduites auxquelles le *fās* donnait une « assise ». Selon les règles qui leur sont propres, les « jugements interlocutoires » des magistrats travaillent dans la masse des espaces hétérogènes déjà créés et accrédités par l'innombrable d'une narrativité orale faite d'histoires familiales ou locales, de « gestes » coutumières ou professionnelles, de « récitations » de chemins et de paysages. Ces théâtres d'actions, ils ne les créent pas; ils les articulent et manipulent. Ils supposent les autorités narratives que les magistrats « entendent », confrontent et hiérarchisent. Avant le jugement régulateur, il y a le récit fondateur.

2. *Frontières et ponts.* Les récits sont animés par une contradiction qu'y figure le rapport entre la frontière et le pont, c'est-à-dire entre un espace (légitime) et son extériorité (étrangère). Pour en rendre compte, il convient de revenir aux unités élémentaires. A laisser de côté la morphologie (qui n'est pas notre propos ici), à se situer dans la perspective d'une pragmatique et, plus exactement, d'une syntaxe déterminant des « programmes » ou séries de pratiques par lesquelles on s'approprie l'espace, on peut prendre pour point de départ la définition donnée par Miller et Johnson-Laird à l'unité de base qu'ils appellent la « région » : c'est, disent-ils, une rencontre entre des programmes d'action. La « région » est donc l'espace créé par une interaction[21]. Il s'ensuit que, dans le même lieu, il y a autant de « régions » qu'il y a d'interactions ou de

rencontres entre programmes. Et aussi que la détermination d'un espace est duelle et opérationnelle, donc, dans une problématique d'énonciation, relative à un procès « interlocutoire ».

Par là s'introduit une contradiction dynamique entre chaque délimitation et sa mobilité. D'une part, le récit ne se lasse pas de poser des frontières. Il les multiplie, mais en termes d'interactions entre des personnages-choses, animaux, humains : les actants se partagent des lieux en même temps que des prédicats (bon, rusé, ambitieux, niais, etc.) et des mouvements (s'avancer, se soustraire, s'exiler, se retourner, etc.). Les limites sont tracées par les points de rencontre entre les appropriations progressives (l'acquisition de prédicats au cours du récit) et les déplacements successifs (mouvements internes ou externes) des actants. Elles ressortissent à une distribution dynamique des biens et des fonctions possibles, pour constituer, de plus en plus complexifié, un réseau de différenciations, une combinatoire d'espaces. Elles résultent d'un travail de la distinction à partir de rencontres. Ainsi, dans la nuit de leur illimitation, des corps ne se distinguent que là où les « touches » de leur lutte amoureuse ou guerrière s'inscrivent sur eux. Paradoxe de la frontière : créés par des contacts, les points de différenciation entre deux corps sont aussi des points communs. La jonction et la disjonction y sont indissociables. De corps en contact, lequel possède la frontière qui les distingue ? Ni l'un ni l'autre. Est-ce dire : personne ?

Problème théorique et pratique de la frontière : à qui appartient-elle ? Le fleuve, le mur ou l'arbre *fait* frontière. Il n'a pas le caractère de non-lieu que le tracé cartographique suppose à la limite. Il a rôle médiateur. Aussi bien la narration le fait parler : « Arrête », dit la forêt d'où vient le loup. « Stop ! » dit le fleuve en montrant son crocodile. Mais cet acteur, du seul fait qu'il est la parole de la limite, crée la communication

autant que la séparation ; bien plus, il ne pose un bord qu'en disant ce qui le traverse, venu de l'autre. Il articule. Il est *aussi* un passage. Dans le récit, la frontière fonctionne comme tiers. Elle est un « entre deux », — un « espace entre deux », *Zwischenraum*, dit un merveilleux et ironique poème de Morgenstern sur la « clôture » (*Zaun*), qui rime avec « espace » (*Raum*) et « voir à travers » (*hindurchzuschaun*). C'est l'histoire d'une palissade (l'enclos en lattes, *Lattenzaun*) :

Es war einmal ein Lattenzaun
mit Zwischenraum, hindurchzuschaun *

Lieu tiers, jeu d'interactions et d'entre-vues, la frontière est comme un vide, sym-bole narratif d'échanges et de rencontres. Passant par là, un architecte se saisit précipitamment de cet « espace entre deux » pour y bâtir une grande maison :

Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da —
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein grosses Haus.

Mutation du vide en plein, et de l'entre-deux en lieu établi. La suite va de soi. Le Sénat « endossa » le monument — la Loi s'y installe —, et l'architecte s'enfuit en Afri-ou-Amérique :

Drum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri-od-Ameriko[22].

* « Il était une fois une clôture à claire-voie/avec des espacements pour voir au travers./Un architecte, qui vit la chose,/soudain un soir s'en approcha/et s'empara des espacements/pour bâtir une vaste demeure./Alors le Sénat à son tour s'en saisit,/cependant que l'architecte s'enfuit/jusqu'en Afri-ou-Amérique » (L. G.).

Bétonner la palissade, remplir et bâtir « l'espace entre deux », c'est la pulsion de l'architecte; c'est également son illusion car, sans le savoir, il travaille au gel politique des lieux et il ne lui reste, quand il s'aperçoit de l'œuvre faite, qu'à fuir loin des blocs de la loi. Le récit au contraire privilégie, par ses histoires d'interaction, une « logique de l'ambiguïté ». Il « tourne » la frontière en traversée, et le fleuve en pont. Il raconte en effet des inversions et déplacements : la porte qui ferme est précisément ce qu'on ouvre; le fleuve, ce qui livre passage; l'arbre, ce qui jalonne les pas d'une avancée; la palissade, un ensemble d'interstices où se coulent des regards.

Il y a partout ambiguïté du *pont :* tour à tour, il soude et il oppose des insularités. Il les distingue et il les menace. Il libère de l'enfermement et il détruit l'autonomie. C'est ainsi que, par exemple, il intervient comme personnage central et ambivalent dans les récits des Noirmoutrins, avant, pendant et après la construction, en 1972, d'un pont entre La Fosse et Fromentine[23]. Il poursuit une double vie en d'innombrables mémoires de lieux et légendes quotidiennes, que résument souvent des noms propres, paradoxes cachés, ellipses d'histoires, énigmes à déchiffrer : Pont-à-Mousson, Pont-Audemer, Pontcharra, Pontchâteau, Pont-Croix, Pont-de-Beauvoisin, Pont-de-l'Arche, Pont-de-Roide, Pont-du-Diable, Ponthieu, etc.

A juste titre, il indexe partout le diabolique dans les peintures où Jérôme Bosch invente ses modifications d'espaces[24]. Transgression de la limite, désobéissance à la loi du lieu, il figure le départ, la lésion d'un état, l'ambition d'un pouvoir conquérant, ou la fugue d'un exil, de toute façon la « trahison » d'un ordre. Mais en même temps il dresse un ailleurs qui égare, il laisse ou fait resurgir hors des frontières l'étrangeté qui était

contrôlée à l'intérieur, il donne ob-jectivité (c'est-à-dire expression et re-présentation) à l'altérité qui se cachait en deçà des limites, de sorte qu'à retraverser le pont et à revenir dans l'enceinte le voyageur y retrouve désormais l'ailleurs qu'il avait d'abord cherché en partant et fui ensuite en rentrant. A l'intérieur des frontières, l'étranger est déjà là, exotisme ou sabbat de la mémoire, inquiétante familiarité. Tout se passe comme si la délimitation même était le pont qui ouvre le dedans à son autre.

Délinquances ?

Là où la carte découpe, le récit traverse. Il est « diégèse », dit le grec pour désigner la narration : il instaure une marche (il « guide ») et il passe à travers (il « transgresse »). L'espace d'opérations qu'il foule est fait de mouvements : il est *topologique*, relatif aux déformations de figures, et non *topique*, définisseur de lieux. La limite n'y circonscrit que sur un mode ambivalent. Elle mène un double jeu. Elle fait le contraire de ce qu'elle dit. Elle livre la place à l'étranger qu'elle a l'air de mettre dehors. Ou bien, quand elle marque un arrêt, il n'est pas stable, il suit plutôt les variations des rencontres entre programmes. Les bornages sont des limites transportables et des transports de limites, des *metaphorai* eux aussi.

Dans les narrations organisatrices d'espaces, les bornages semblent tenir le rôle des *xoana* grecques, statuettes dont l'invention est attribuée à l'astucieux Dédale : rusées comme lui, elles ne posaient des limites qu'en se (et les) déplaçant. Ces indicateurs pointaient en caractères droits les incurvations et mouvements de l'espace. Leur travail répartisseur différait donc entièrement des divisions établies par les poteaux, piquets ou colonnes stables qui, enracinées dans le sol, décou-

paient et composaient un ordre des lieux[25]. C'étaient aussi des limites transportables. Les opérations narratives de bornage relaient aujourd'hui les énigmatiques descripteurs d'autrefois lorsqu'elles insinuent la mouvance par le geste même de fixer, au titre de la délimitation. Michelet l'a déjà dit : en s'écroulant à la fin de l'Antiquité, l'aristocratie des grands dieux de l'Olympe n'a nullement entraîné dans sa chute « la foule des dieux indigènes, la populace des dieux encore en possession de l'immensité des campagnes, des bois, des monts, des fontaines, confondus intimement avec la vie de la contrée. Ces dieux logés au cœur des chênes, dans les eaux fuyantes et profondes, ne pouvaient en être expulsés... Où sont-ils ? Dans le désert, sur la lande, dans la forêt ? Oui, mais surtout dans la maison. Ils se maintiennent au plus intime des habitudes domestiques »[26]. Mais aussi dans nos rues et dans nos appartements. Ils n'étaient peut-être, après tout, que les témoins agiles de la narrativité, et de sa forme *délinquante*. Qu'ils changent de noms (tout pouvoir est toponymique et instaure son ordre de lieux en nommant) n'enlève rien à cette force multiple, insidieuse, mouvante. Elle survit aux avatars de la grande histoire qui les débaptise et rebaptise.

Si le délinquant n'existe qu'en se déplaçant, s'il a pour spécificité de vivre non en marge mais dans les interstices des codes qu'il déjoue et déplace, s'il se caractérise par le privilège du *parcours* sur l'*état*, le récit est délinquant. La délinquance sociale consisterait à prendre le récit à la lettre, à en faire le principe de l'existence physique là où une société n'offre plus d'issues symboliques et d'expectations d'espaces à des sujets ou à des groupes, là où il n'y a plus d'autre alternative que le rangement disciplinaire et la dérive illégale, c'est-à-dire une forme ou l'autre de prison et l'errance au-dehors. A l'inverse, le récit est une délinquance en réserve, maintenue, elle-même déplacée

pourtant et compatible, dans les sociétés traditionnelles (antiques, médiévales, etc.), avec un ordre fermement établi mais assez souple pour laisser proliférer cette mobilité contestatrice, irrespectueuse des lieux, tour à tour joueuse et menaçante, qui s'étend des formes microbiennes de la narration quotidienne jusqu'aux manifestations carnavalesques d'antan[27].

Reste à savoir, naturellement, quels changements effectifs produit dans une société cette narrativité délinquante. De toute façon, on peut déjà dire que, en matière d'espace, cette délinquance commence avec l'inscription du corps dans le texte de l'ordre. L'opaque du corps en mouvement, gestuant, marchant, jouissant, est ce qui organise indéfiniment un *ici* par rapport à un *ailleurs*, une « familiarité » par rapport à une « étrangeté ». Le récit d'espace est à son degré minimal une langue *parlée*, c'est-à-dire un système linguistique distributif de lieux en tant qu'il est *articulé* par une « focalisation énonciatrice », par un acte de le pratiquer. C'est l'objet de la « proxémique »[28]. Il suffit ici, avant d'en retrouver les indications dans l'organisation de la mémoire, de rappeler qu'avec cette énonciation focalisante l'espace apparaît de nouveau comme lieu *pratiqué*.

QUATRIÈME PARTIE

Usages de la langue

CHAPITRE X

L'ÉCONOMIE SCRIPTURAIRE

> « Seules des paroles qui marchent, passant de bouche en bouche, légendes et chants, dans l'enclos du pays, tiennent le peuple en vie »
>
> N. F. S. GRUNDTVIG[1]

La dédicace à Grundtvig, poète et prophète danois dont les chemins vont tous vers « la parole vivante » (*det levende ord*), Graal de l'oralité, autorise aujourd'hui, comme le faisaient naguère les Muses, la quête de voix perdues et revenantes dans nos sociétés « scripturaires ». Je cherche à entendre ces fragiles effets de corps dans la langue, voix multiples, mises à distance par la triomphale *conquista* de l'économie qui, depuis la « modernité » (XVII[e] et XVIII[e] siècles), s'est titularisée sous le nom d'écriture. Mon sujet, c'est l'oralité, mais changée par trois ou quatre siècles de travail occidental. Nous ne croyons plus, comme Grundtvig (ou Michelet) que, derrière les portes de nos villes, dans le proche lointain des campagnes, il y a de vastes pâturages poétiques et « païens » où parleraient encore les chants, les mythes et la proliférante rumeur de la *folkelighed*[2] (mot intraduisible parce que son équivalent français, « popularité », a été lui aussi dévalué par

l'usage que nous en avons fait, alors qu'il est pour « peuple » l'analogue de ce que « nationalité » est pour « nation »). Ces voix ne se font plus entendre qu'à l'intérieur des systèmes scripturaires où elles reviennent. Elles circulent, danseuses et passantes, dans le champ de l'autre.

La mise en place des appareils scripturaires de la « discipline » moderne, indissociable de la « reproduction » qu'a rendue possible l'imprimerie, s'est accompagnée du double isolement du « Peuple » (par rapport à la « bourgeoisie ») et de la « voix » (par rapport à l'écrit). D'où la conviction que, loin, trop loin des pouvoirs économiques et administratifs, « le Peuple parle ». Parole tour à tour séductrice et dangereuse, unique, perdue (malgré de violentes et brèves irruptions), constituée en « Voix du peuple » par sa répression même, objet de nostalgies, de contrôles et surtout de l'immense campagne qui l'a réarticulée sur l'écriture par le moyen de l'école. Aujourd'hui « enregistrée » de toutes les manières, normalisée, audible partout mais une fois « gravée », donc médiatisée par la radio, la télé ou le disque, et « nettoyée » par les techniques de sa diffusion. Là où elle s'infiltre elle-même, rumeur du corps, elle devient souvent l'imitation de ce qui en est produit et reproduit par les médias — la copie de son artefact.

Inutile donc de partir en quête de cette voix simultanément colonisée et mythifiée par une histoire occidentale récente. Il n'y a d'ailleurs pas de voix « pure » puisqu'elle est toujours déterminée par un système (familial, social, etc.) et codifiée par une réception. Même si les voix de chaque groupe composent un paysage sonore — un site de sons — aisément reconnaissable, un dialecte — un accent — se remarque à son tracé dans une langue, tel un parfum ; même si une voix particulière se distingue entre mille à ce qu'elle caresse ou irrite du corps auditeur, instrument de

musique touché par cette invisible main, il n'y a pas non plus d'unicité entre les bruits de présence dont l'acte énonciateur affecte un langage en le parlant. Aussi faut-il renoncer à la fiction qui rassemble tous ces bruits sous le signe d'une « Voix », d'une « culture » propre — ou du grand Autre. L'oralité s'insinue plutôt, comme l'un des fils dont il est fait, dans le réseau — interminable tapisserie — d'une économie scripturaire.

C'est par l'analyse de cette économie, de son implantation historique, de ses règles et des outils de sa réussite — vaste programme auquel je vais substituer une bande dessinée ! — qu'il convient de commencer pour repérer des insinuations vocales dans le grand livre de notre loi. Je voudrais simplement dessiner la configuration historique créée chez nous par la disjonction entre écriture et oralité, pour en indiquer certains effets et pour y relever quelques déplacements actuels qui ont forme de tâches.

Se référer à l'écriture et à l'oralité, je le précise tout de suite, ne postule pas deux termes opposés dont la contrariété pourrait être surmontée par un tiers, ou dont la hiérarchisation pourrait être retournée. Il n'est pas question de revenir à l'une de ces « oppositions métaphysiques » (écriture vs oralité, langue vs parole, etc.) dont Jacques Derrida disait justement qu' « elles ont pour ultime référence (...) la présence d'une valeur ou d'un *sens* qui serait antérieure à la différence »[3]. Dans la pensée qui les pose, ces antinomies postulent le principe d'une origine unique (une archéologie fondatrice) ou d'une conciliation finale (un concept téléologique), et donc un discours soutenu par cette unité référentielle. Au contraire, sans que ce soit ici le lieu de s'en expliquer, je suppose que le pluriel est originaire ; que la différence est constitutrice de ses termes ; et que le langage est voué à cacher indéfiniment par une symbolique le travail structurant de la division.

Dans la perspective d'une anthropologie culturelle, on ne saurait d'ailleurs oublier :

1) que ces « unités » (par exemple : écriture et oralité) sont l'effet de distinctions réciproques à l'intérieur de configurations historiques successives et imbriquées. De ce fait, elles ne sont pas isolables de ces déterminations historiques et ne peuvent être élevées au statut de catégories générales ;

2) que ces distinctions se présentant comme le rapport entre l'établissement d'un champ (par exemple, la langue) ou d'un système (par exemple, l'écriture) et d'autre part ce qu'il constitue comme son extériorité ou son reste (la parole, ou l'oralité), ces deux termes ne sont égaux ou comparables ni en ce qui concerne leur cohérence (la définition de l'un pose l'autre comme indéfini), ni en ce qui concerne leur opérativité (l'un productif, dominant et articulé, institue l'autre dans une position d'inertie, de dominé et d'opaque résistance). Il est donc impossible de supposer qu'ils ont des fonctionnements homologues moyennant une inversion de signes. La différence entre eux est qualitative, sans échelle commune.

Ecrire : une pratique mythique « moderne »

La pratique scripturaire a pris valeur mythique ces quatre derniers siècles en réorganisant peu à peu tous les domaines où s'étendait l'ambition occidentale de faire son histoire, et, par là, de faire l'histoire. J'entends par mythe un discours fragmenté qui s'articule sur les pratiques hétérogènes d'une société et qui les articule symboliquement. Dans l'Occident moderne, ce n'est plus un discours reçu qui joue ce rôle, mais une marche qui est une pratique : écrire. L'origine n'est plus ce qui se raconte, mais l'activité multiforme et murmurante de produire du texte et de

produire la société comme texte. Le « progrès » est de type scripturaire. Sur des modes très divers, on définit donc par l'oralité (ou comme oralité) ce dont une pratique « légitime » — scientifique, politique, scolaire, etc. — doit se distinguer. Est « oral » ce qui ne travaille pas au progrès ; réciproquement, est « scripturaire » ce qui se sépare du monde magique des voix et de la tradition. Une frontière (et un front) de la culture occidentale se dessine avec cette séparation-là. Aussi pourrait-on lire, sur les frontons de la modernité, des inscriptions telles que : « Ici, travailler, c'est écrire », ou « Ici on ne comprend que ce qu'on écrit ». Telle est la loi interne de ce qui s'est constitué comme « occidental ».

Ecrire, qu'est-ce donc ? Je désigne par écriture l'activité concrète qui consiste sur un espace propre, la page, à construire un texte qui a pouvoir sur l'extériorité dont il a d'abord été isolé. A ce niveau élémentaire, trois éléments sont décisifs.

D'abord la *page blanche :* un espace « propre » circonscrit un lieu de production pour le sujet. C'est un lieu désensorcelé des ambiguïtés du monde. Il pose le retrait et la distance d'un sujet par rapport à une aire d'activités. Il est offert à une opération partielle mais contrôlable. Une séparation découpe dans le cosmos traditionnel, où le sujet restait possédé par les voix du monde. Une surface autonome est placée sous l'œil du sujet qui se donne ainsi le champ d'un faire propre. Geste cartésien d'une découpe instaurant, avec un *lieu* d'écriture, la maîtrise (et l'isolement) d'un sujet devant un *objet.* Devant sa page blanche, chaque enfant est déjà mis dans la position de l'industriel, de l'urbaniste, ou du philosophe cartésien, — celle d'avoir à gérer l'espace, propre et distinct, où mettre en œuvre un vouloir propre.

Ensuite *un texte* se bâtit en ce lieu. Des fragments ou matériaux linguistiques sont traités (usinés, pourrait-

on dire) dans cet espace selon des méthodes explicitables et de manière à produire un ordre. Une suite d'opérations articulées (gestuelles et mentales) — littéralement c'est cela, écrire — trace sur la page les trajectoires qui dessinent des mots, des phrases, finalement un système. Autrement dit, sur la page blanche, une pratique itinérante, progressive et régulée — une marche — compose l'artefact d'un autre « monde », non plus reçu mais fabriqué. Le modèle d'une raison productrice s'écrit sur le non-lieu du papier. Sous des formes multiples, ce texte bâti sur un espace propre est l'utopie fondamentale et généralisée de l'Occident moderne.

Troisième élément, cette construction n'est pas seulement un jeu. Certes, en toute société, le jeu est un théâtre où se représente la formalité des pratiques, mais il a pour condition de possibilité le fait d'être détaché des pratiques sociales effectives. Au contraire, le jeu scripturaire, production d'un système, espace de formalisation, a pour « sens » de renvoyer à la réalité dont il a été distingué *en vue de la changer*. Il vise une efficacité sociale. Il joue sur son extériorité. Le laboratoire de l'écriture a fonction « stratégique » : soit qu'une information reçue de la tradition ou de l'extérieur s'y trouve collectée, classée, imbriquée dans un système et par là transformée, soit que les règles et les modèles élaborés dans ce lieu excepté permettent d'agir sur l'environnement et de le transformer. L'île de la page est un lieu de transit où s'opère une inversion industrielle : ce qui y entre est un « reçu », ce qui en sort est un « produit ». Les choses qui y entrent sont les indices d'une « passivité » du sujet par rapport à une tradition ; celles qui en sortent, les marques de son pouvoir de fabriquer des objets. Aussi bien l'entreprise scripturaire transforme ou conserve au-dedans ce qu'elle reçoit de son dehors et crée à l'intérieur les instruments d'une appropriation de l'espace extérieur.

Elle stocke ce qu'elle trie et elle se donne les moyens d'une expansion. Combinant le pouvoir d'*accumuler* le passé et celui de *conformer* à ses modèles l'altérité de l'univers, elle est capitaliste et conquérante. Le laboratoire scientifique et l'industrie (qui est justement définie par Marx comme le « livre » de la « science »)[4] obéissent au même schéma. La ville moderne aussi : c'est un espace circonscrit où se réalisent la volonté de collecter-stocker une population extérieure et celle de conformer la campagne à des modèles urbains.

La révolution même, cette idée « moderne », représente le projet scripturaire au niveau d'une société entière qui a l'ambition de *se constituer* en page blanche par rapport au passé, de s'écrire elle-même (c'est-à-dire de se produire comme système propre) et de *refaire l'histoire* sur le modèle de ce qu'elle fabrique (ce sera le « progrès »). Il faudra seulement que cette ambition multiplie l'opération scripturaire dans les champs économiques, administratifs ou politiques pour que le projet se réalise. Aujourd'hui, par une inversion qui indique le passage d'un seuil dans ce développement, le système scripturaire marche automobilement; il devient auto-mobile et technocratique; il mue les sujets qui en avaient la maîtrise en exécutants de la machine à écrire qui les ordonne et les utilise. Société informaticienne.

Ce n'est donc pas sans raisons que pendant trois siècles, apprendre à écrire définit l'initiation par excellence à une société capitaliste et conquérante. C'est sa *pratique* initiatrice fondamentale. Il a fallu les effets inquiétants d'un aussi prodigieux essor pour que nous en venions à soupçonner la formation de l'enfant moderne par une pratique scripturaire.

De cette pratique structurante, je ne retiendrai qu'un exemple parce qu'il a valeur mythique. C'est l'un des rares mythes dont ait été capable la société occidentale moderne (en effet, elle a remplacé par des

pratiques les mythes des sociétés traditionnelles) : le *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe. Le roman combine les trois éléments que je distinguais : l'île qui découpe un lieu propre, la production d'un système d'objets par un sujet maître, et la transformation d'un monde « naturel ». C'est le roman de l'écriture. D'ailleurs, chez Defoe, l'éveil de Robinson au travail capitaliste et conquérant d'écrire son île s'inaugure avec la décision d'écrire son journal, de s'assurer par là un espace de maîtrise sur le temps et sur les choses, et de se constituer ainsi, avec la page blanche, une première île où produire son vouloir. Il n'est pas surprenant que depuis Rousseau, qui voulait ce seul livre pour son Emile, Robinson ait été à la fois la figure recommandée aux éducateurs « modernes » de futurs techniciens sans voix et le rêve des enfants désireux de créer un univers sans père.

En analysant cet *écrire*, pratique mythique moderne, je ne dénie aucunement ce que nous lui devons tous, nous particulièrement, plus ou moins clercs, donc enfants, professionnels et bénéficiaires de l'écriture dans une société qui en tire sa force. Je voudrais même en signaler encore deux aspects qui préciseront le ressort de cette force. Ils relèvent de mon sujet puisqu'ils concernent le rapport que l'écriture entretient avec la perte d'une Parole identificatoire et, d'autre part, un nouveau traitement de la langue par le sujet locuteur.

On ne saurait surestimer la relation fondamentale de l'Occident avec ce qui a été pendant des siècles l'Ecriture par excellence, la Bible. Si l'on simplifie l'histoire (je construis un artefact, sachant qu'un modèle ne se juge pas à ses preuves, mais aux effets qu'il produit dans l'interprétation), on peut dire qu'avant la période « moderne », donc jusqu'aux XVI-XVII^e^ siècles, cette Ecriture parle. Le texte sacré est une voix, il enseigne (premier sens de *documentum*), il est l'adve-

nue d'un « *vouloir-dire* » du Dieu qui attend du lecteur (en fait, l'auditeur) un « vouloir-entendre » dont dépend l'accès à la vérité. Or pour des raisons analysées ailleurs, la « modernité » se forme en découvrant peu à peu que cette Parole ne s'entend plus, qu'elle s'est altérée dans des corruptions du texte et dans les avatars de l'histoire. On ne peut l'entendre. La « vérité » ne dépend plus de l'attention d'un destinataire s'assimilant au grand message identificatoire. Elle sera le résultat d'un travail — historique, critique, économique. Elle relève d'un *vouloir-faire*. La voix aujourd'hui altérée ou éteinte, c'est d'abord cette grande Parole cosmologique, dont on s'aperçoit qu'elle ne vient plus : elle ne traverse pas la distance des âges. Il y a disparition des lieux fondés par une parole, perte des identités qu'on croyait recevoir d'une parole. Travail du deuil. Désormais, l'identité dépend d'une production, d'une marche interminable (ou du détachement et de la coupure) que cette perte rend nécessaires. L'être se mesure au faire.

L'écriture s'en trouve progressivement bouleversée. Une autre écriture s'impose peu à peu sous des formes scientifiques, érudites ou politiques : elle n'est plus ce qui parle, mais ce qui se fabrique. Liée encore à ce qui disparaît, endettée à l'égard de ce qui s'éloigne comme un passé mais reste une origine, cette nouvelle écriture doit être une pratique, la production indéfinie d'une identité soutenue seulement par un faire, une marche toujours relative à ce qui d'autre s'offre à son avancée dans la mesure où la voix propre d'une culture chrétienne lui devient son autre et où la présence qui lui était donnée dans le signifiant (c'est la définition même de la voix) se mue en passé. La conquête capitaliste scripturaire s'articule sur cette perte et sur l'effort gigantesque des sociétés « modernes » pour se redéfinir sans cette voix. La tâche révolutionnaire n'en est qu'un effet majeur. Elle est indissociable du mes-

sage qui, jusque-là, avait toujours signifié aux autres civilisations leur fin (aucune d'entre elles n'avait survécu à la mort de ses dieux) : « nos dieux ne parlent plus — Dieu est mort ».

En même temps que l'écriture, le rapport au langage s'est lui aussi transformé. L'un ne va pas sans l'autre, mais il faut souligner également ce deuxième aspect pour saisir ensuite la forme sous laquelle revient aujourd'hui la parole. Un autre raccourci historique peut le suggérer. Le tournant de la modernité se caractérise d'abord, au XVII^e siècle, par une dévaluation de l'énoncé et une concentration sur l'énonciation. Quand le locuteur était sûr (« Dieu parle dans le monde »), l'attention se portait sur le décryptage de ses énoncés, les « mystères » du monde. Mais quand cette certitude se trouble avec les institutions politiques et religieuses qui la garantissaient, l'interrogation se porte vers la possibilité de trouver des substituts à l'unique locuteur : qui va parler ? et à qui ? La disparition du Premier locuteur crée le problème de la communication, c'est-à-dire d'un langage à *faire* et non plus seulement à *entendre*. Dans l'océan du langage progressivement disséminé, monde sans clôture et sans ancrage (il devient douteux, et bientôt improbable, qu'un Unique sujet se l'approprie pour le faire parler), chaque discours particulier atteste l'absence de la place qui, dans le passé, était désignée à l'individu par l'organisation d'un cosmos, et donc la nécessité de se tailler une place par une manière propre de traiter un canton du langage. Autrement dit, c'est parce qu'il perd sa place que l'individu naît comme *sujet*. Le lieu que lui fixait jadis une langue cosmologique, entendue comme « vocation » et placement dans un ordre du monde, devient un « rien », une sorte de vide, qui accule le sujet à maîtriser un espace, à se poser lui-même en producteur d'écriture.

Du fait de cet isolement du sujet, le langage s'ob-

jective, devenant un champ à défricher plus qu'à déchiffrer, une nature désordonnée à cultiver. L'idéologie dominante se mue en technique, avec pour programme essentiel de *faire* un langage et non plus de le *lire*. Le langage même doit être fabriqué, « écrit ». Construire une science et construire une langue, c'est pour Condillac le même travail, tout comme établir la révolution c'est pour les hommes de 1790 forger et imposer un français national [5]. Ceci implique une mise à distance du corps vécu (traditionnel et individuel) et donc aussi de tout ce qui, dans le peuple, reste lié à la terre, au lieu, à l'oralité ou aux tâches non verbales. La maîtrise du langage garantit et isole un pouvoir nouveau, « bourgeois », celui de faire l'histoire en fabriquant des langages. Ce pouvoir, essentiellement scripturaire, ne conteste pas seulement le privilège de la « naissance », c'est-à-dire des nobles : il définit le code de la promotion socio-économique et domine, contrôle ou sélectionne selon ses normes tous ceux qui ne possèdent pas cette maîtrise du langage. L'écriture devient un principe de hiérarchisation sociale qui privilégie hier le bourgeois, aujourd'hui le technocrate. Elle fonctionne comme la loi d'une éducation organisée par la classe dominante qui peut faire du langage (rhétorique ou mathématique) son outil de production. Ici encore Robinson éclaire une situation : le sujet de l'écriture est le maître, et le travailleur qui a un autre outil que le langage sera Vendredi.

Inscriptions de la loi sur le corps

Cette mutation historique ne transforme pas toute l'organisation qui structure une société par l'écriture. Elle en inaugure un autre usage. C'en est un nouveau mode d'emploi. Un fonctionnement différent. Il faut donc en rattacher l'instauration au travail, quasi

immémorial, qui s'efforce de placer le corps (social et/ou individuel) sous la loi d'une écriture. Ce travail a précédé la figure historique qu'a prise l'écriture dans la modernité. Il lui survivra. Il s'y imbrique et la détermine comme une archéologie continuelle à laquelle nous ne savons pas quel nom ni quel statut donner. Ce qui s'y joue concerne le rapport du droit au corps — un corps lui-même défini, circonscrit, articulé par ce qui l'écrit.

Il n'y a pas de droit qui ne s'écrive sur des corps. Il a prise sur le corps. L'idée même d'un individu isolable du groupe s'est instaurée avec la nécessité, pour la justice pénale, de corps à marquer d'un châtiment et, pour le droit matrimonial, de corps à marquer d'un prix dans les transactions entre collectivités. De la naissance au deuil, le droit se « saisit » des corps pour en faire son texte. Par toute sorte d'initiation (rituelle, scolaire, etc.), il les transforme en tables de la loi, en tableaux vivants des règles et coutumes, en acteurs du théâtre organisé par un ordre social. Et même, pour Kant et Hegel, pas de droit sans peine de mort, c'est-à-dire sans que, en des cas extrêmes, le corps signe par sa destruction l'absolu de la lettre et de la norme. Assertion discutable. Quoi qu'il en soit, reste que sans cesse la loi s'écrit sur les corps. Elle se grave sur les parchemins faits avec la peau de ses sujets. Elle les articule en un corpus juridique. Elle en fait son livre. Ces écritures effectuent deux opérations complémentaires : par elles, les êtres vivants sont « mis en texte », mués en signifiants des règles (c'est une intextuation) et, d'autre part, la raison ou le *Logos* d'une société « se fait chair » (c'est une incarnation).

Toute une tradition le raconte : la peau du valet est le parchemin où la main du maître écrit. Ainsi Dromio, l'esclave, à son maître Antipholus d'Ephèse dans *The Comedy of Errors : « If the skin were parchment and the blows you gave were ink... »* [6]. Shakespeare indiquait de

la sorte le lieu premier de l'écriture et le rapport de maîtrise que la loi entretient avec son sujet par le geste de « lui faire la peau ». Tout pouvoir, y compris celui du droit, se trace d'abord sur le dos de ses sujets. Le savoir en fait autant. Ainsi la science ethnologique occidentale s'écrit sur l'espace que lui fournit le corps de l'autre. On pourrait donc supposer que les parchemins et les papiers sont mis à la place de notre peau et que, substitués à elle pendant les périodes heureuses, ils forment autour d'elle un glacis protecteur. Les livres ne sont que les métaphores du corps. Mais dans les temps de crise, le papier ne suffit plus à la loi et c'est sur le corps qu'elle se trace de nouveau. Le texte imprimé renvoie à tout ce qui s'imprime sur notre corps, le marque (au fer rouge) du Nom et de la Loi, l'altère enfin de douleur et/ou de plaisir pour en faire un symbole de l'Autre, un *dit*, un *appelé*, un *nommé*. La scène livresque représente l'expérience, sociale autant qu'amoureuse, d'être l'écrit de ce qu'on ne peut identifier : « Mon corps ne sera plus que le graphe que tu écris sur lui, signifiant indéchiffrable à tout autre qu'à toi. Mais qu'es-tu, Loi qui mues le corps en ton signe ? » La souffrance d'être écrit par la loi du groupe se double étrangement d'une jouissance, celle d'être reconnu (mais par on ne sait quoi), de devenir un mot identifiable et lisible dans une langue sociale, d'être changé en fragment d'un texte anonyme, d'être inscrit dans une symbolique sans propriétaire et sans auteur. Chaque imprimé répète cette ambivalente expérience du corps écrit par la loi de l'autre. Selon les cas, il en est la métaphore lointaine et usée qui ne joue plus sur l'écriture incarnée, ou bien il en est la mémoire vive lorsque la lecture touche sur le corps les cicatrices du texte inconnu qui s'y trouve depuis longtemps imprimé[7].

Pour que la loi s'écrive sur les corps, il faut un appareil qui médiatise la relation de l'une aux autres.

Depuis les instruments de scarification, de tatouage et de l'initiation primitive jusqu'à ceux de la justice, des outils travaillent au corps. Hier c'était le couteau de silex ou l'aiguille. Aujourd'hui, l'appareillage qui va du gourdin policier jusqu'aux menottes et au box de l'accusé. Ces outils composent une série d'objets destinés à graver la force de la loi sur son sujet, à le tatouer pour en faire un démonstratif de la règle, à produire une « copie » qui rende la norme lisible. Cette série forme entre-deux ; elle borde le droit (elle l'arme) et elle vise la chair (pour la marquer). Frontière offensive, elle organise l'espace social : elle sépare le texte et le corps mais elle les articule aussi, en permettant les gestes qui feront de la « fiction » textuelle le modèle reproduit et réalisé par le corps.

Cette panoplie d'outils pour écrire est isolable. On la met en réserve dans les dépôts ou dans les musées. Elle peut être collectionnée, avant ou après usage. Elle demeure là, en attente ou en reste. Ces choses dures sont utilisables sur des corps qui sont encore loin, inconnus, et sont réemployables au service d'autres lois que celles dont elles ont permis « l'application ». Ces objets faits pour serrer, redresser, couper, ouvrir ou enfermer des corps s'étalent en devantures fantastiques : fers ou aciers brillants, bois compacts, chiffres solides et abstraits rangés comme des caractères d'imprimerie, instruments courbes ou droits, enveloppants ou contondants qui dessinent les mouvements d'une justice suspendue et moulent déjà des parties de corps à marquer mais encore absentes. Entre les lois qui changent et des vivants qui passent, les galeries de ces outils stables ponctuent l'espace, forment des réseaux et nervures, renvoyant d'un côté au corpus symbolique et, de l'autre, aux êtres charnels. Si disséminée qu'elle soit (comme les osselets d'un squelette), cette panoplie dessine en points durs les relations entre des règles et des corps également mobiles. En pièces

détachées, c'est la machine à écrire de la Loi, — le système mécanique d'une articulation sociale.

D'un corps à l'autre

Cette machinerie transforme les corps individuels en un corps social. Elle fait produire à ces corps le texte d'une loi. Une autre machinerie la double, parallèle à la première, mais de type médical ou chirurgical, et non plus juridique. Elle sert une « thérapeutique » individuelle et non pas collective. Le corps qu'elle traite se distingue du groupe. Après n'avoir été longtemps qu'un « membre » — bras, jambe ou tête — de l'unité sociale, ou un lieu de croisement de forces ou « esprits » cosmiques, il s'est lentement découpé comme une totalité, avec ses maladies, ses équilibres, ses déviances et ses anormalités *propres*. Une longue histoire a été nécessaire, du XV^e^ au XVIII^e^ siècle, pour que ce corps individuel soit « isolé », à la manière dont on « isole » un corps en chimie ou en microphysique ; pour qu'il devienne l'unité de base d'une société, après un temps de transition où il apparaissait comme une miniaturisation de l'ordre politique ou céleste — un « microcosme »[8]. Un changement des postulats socio-culturels se produit lorsque l'unité de référence cesse progressivement d'être le corps social pour devenir le corps individuel, et qu'au règne d'une politique *juridique* commence à succéder le règne d'une politique *médicale*, celui de la représentation, de la gestion et du bien-être des individus.

Le découpage individualiste et médical circonscrit un espace « corporel » *propre* où doivent pouvoir être analysées une combinatoire d'éléments et les lois de leurs échanges. Du XVII^e^ au XVIII^e^ siècle, l'idée d'une physique des corps en mouvement dans ce corps hante la médecine[9], avant que ce modèle scientifique ne soit

remplacé au XIX^e^ par la référence thermodynamique et chimique. Rêve d'une mécanique d'éléments distincts corrélés par des pulsions, des pressions, des modifications d'équilibre et des manœuvres de toute sorte. L'opéra du corps : une machinerie complexe de pompes, de souffleries, de filtres, de leviers, où des liqueurs circulent et où des organes se répondent[10]. L'identification des pièces et de leurs jeux permet de substituer des éléments artificiels à ceux qui se détériorent ou présentent un défaut, et même de construire des corps automates. Le corps se répare. Il s'éduque. Il se fabrique même. La panoplie des instruments orthopédiques et des outils d'intervention prolifère donc, à la mesure de ce que, désormais, on devient capable de décomposer et de réparer, de couper, remplacer, enlever, ajouter, corriger ou redresser. Le réseau de ces outils se complexifie et s'étend. Il demeure encore aujourd'hui en place, malgré le passage à une médecine chimique et à des modèles cybernétiques. Mille fers acérés et subtils s'ajustent aux innombrables possibilités que leur offre la mécanisation du corps.

Mais leur prolifération a-t-elle modifié leur fonctionnement ? En changeant de service, en passant de l' « application » du droit à celle d'une médecine chirurgicale et orthopédique, l'appareil des outils garde la fonction de marquer ou de conformer les corps au nom d'une loi. Si le *corpus textuel* (scientifique, idéologique et mythologique) se transforme, si les corps s'autonomisent par rapport au cosmos et prennent la figure de montages mécaniques, la tâche d'articuler le premier sur les autres demeure, sans doute exorbitée par la multiplication des interventions possibles, mais toujours définie par l'écriture d'un texte sur les corps, par l'incarnation d'un savoir. Stabilité de l'instrumentation. Etrange inertie fonctionnelle de ces outils pourtant actifs à couper, serrer, modeler les chairs

interminablement offertes à une création qui en fasse des corps dans une société.

Une nécessité (un destin ?) semble indiquée par ces objets d'acier et de nickel : celle qui introduit la loi dans la chair par le fer et qui n'autorise ou ne reconnaît comme corps, dans une culture, que les chairs écrites par l'outil. Même lorsque l'idéologie médicale s'inverse lentement, au début du XIX^e siècle, lorsque, majoritairement, une thérapeutique d'extractions (le mal est un surcroît — quelque chose de plus ou de trop — qu'il faut enlever du corps par la saignée, la purge, etc.) est remplacée par une thérapeutique d'adjonctions (le mal est un manque, un déficit, qu'il faut suppléer par des drogues, des soutiens, etc.), l'appareillage de l'*outilité* continue à exercer son rôle d'écrire sur le corps le nouveau texte du savoir social au lieu de l'ancien, tout comme la herse de *la Colonie pénitentiaire* reste identique même si l'on peut changer le papier normatif qu'elle grave sur le corps du supplicié.

Sans doute la machine mythique de Kafka prend-elle, au cours des âges, des formes moins violentes — et peut-être aussi moins capables de provoquer l'ultime éclat de jouissance que le témoin de *la Colonie* percevait dans le regard des mourants blessés par l'écriture de l'Autre. Du moins l'analyse du système permet-elle de repérer les variantes et les régimes de la machine qui fait des corps la gravure d'un texte, et de s'interroger sur l'œil auquel est destinée cette écriture illisible à ses supports.

Appareils d'incarnation

Du mouvement qui, au XVII^e siècle, a déporté les Réformateurs puritains aussi bien que les juristes vers le savoir de médecins justement appelés *Physicians* [11], une grande ambition ressort : elle consiste à refaire

l'histoire à partir d'un texte. Que les Ecritures fournissent, au milieu d'une société corrompue et d'une Eglise décadente, le modèle à partir duquel re-former l'une et l'autre, c'est le mythe de la Réforme. Retour aux origines, non seulement à celles de l'Occident chrétien, mais à celle de l'univers, pour une genèse qui donne corps au *Logos* et l'incarne de manière qu'à nouveau mais différemment il « se fasse chair ». Les variantes de ce mythe se retrouvent partout, en ce temps de Renaissances, avec la conviction, tour à tour utopique, philosophique, scientifique, politique ou religieuse, qu'une Raison doit pouvoir instaurer ou restaurer un monde, et qu'il ne s'agit plus de lire les secrets d'un ordre ou d'un Auteur caché, mais de *produire* un ordre pour l'*écrire* sur le corps d'une société sauvage ou dépravée. L'écriture acquiert un droit sur l'histoire, en vue de la redresser, mater ou éduquer[12]. Elle se fait pouvoir entre les mains d'une « bourgeoisie » qui substitue l'instrumentalité de la lettre au privilège de la naissance, lié à l'hypothèse que le monde donné est raison. Elle se fait science et politique, avec l'assurance, bientôt muée en postulat « éclairé » ou révolutionnaire, que la théorie doit transformer la nature en s'y inscrivant. Elle se fait violence, taillant et coupant dans l'irrationalité de peuples superstitieux ou de régions ensorcelées.

L'imprimerie figure cette articulation du texte sur le corps par l'écriture. L'ordre pensé — le texte conçu — se produit en corps — les livres — qui le répètent, formant pavés et chemins, réseaux de rationalité à travers l'incohérence de l'univers. Le processus va se multiplier. Il n'est encore que la métaphore des techniques, mieux taylorisées, qui transformeront les vivants eux-mêmes en imprimés de l'ordre. Mais l'idée fondamentale est déjà présente en ce logos qui se fait livres et en ces livres dont le siècle des Lumières suppose qu'ils referont l'histoire. Elle pourrait avoir aussi pour

symbole les « constitutions » qui se multiplient, du XVIII^e au XIX^e siècle : elles donnent au texte le statut d'être « applicable » sur les corps publics ou privés, de les définir et de trouver ainsi son effectivité.

Cette grande passion mythique et réformatrice fonctionne sur trois termes qui la caractérisent : d'une part, un modèle ou « fiction », c'est-à-dire un *texte;* d'autre part, les instruments de son application ou de son écriture, c'est-à-dire des *outils;* enfin, le matériau qui est à la fois support et incarnation du modèle, c'est-à-dire une nature, essentiellement une *chair* que l'écriture change en *corps*. Par le moyen d'outils, conformer un corps à ce qu'en définit un discours social, tel est le mouvement. Il part d'une idée normative véhiculée par un code d'échanges économiques ou par les variantes qu'en présentent les récits du légendaire commun et les créations du savoir. Au commencement, il y a une fiction déterminée par un système « symbolique » qui fait loi, donc une représentation (un théâtre) ou une fable (un « dit ») du corps. C'est-à-dire un corps posé comme le signifiant (le terme) d'un *contrat.* Cette image discursive doit informer un « réel » *inconnu,* autrefois désigné comme « chair ». De la fiction à l'inconnu qui lui donnera corps, le transit s'effectue par des instruments que multiplient et diversifient les résistances imprévisibles du corps à (con)former. Une fragmentation indéfinie de l'appareillage est nécessaire pour ajuster et appliquer chacun de ces dits et/ou savoirs du corps, modèles unificateurs, à l'opaque réalité charnelle dont la complexe organisation se révèle au fur et à mesure des interventions en leur résistant. Entre l'outil et la chair, il y a donc un jeu qui se traduit d'un côté par un changement dans la fiction (une correction du savoir) et, de l'autre, par le cri, douleur inarticulable, impensé de la différence corporelle.

Produits d'un artisanat, puis d'une industrie, les

outils se propagent autour des images qu'ils servent et qui sont les centres vides, les purs signifiants de la communication sociale, des « riens » — et ils représentent, en dur, les savoirs retors, les sinuosités coupantes, les ruses perforatrices, les détours inciseurs que nécessite et produit la pénétration dans le corps labyrinthique. Par là, ils deviennent le vocabulaire métallique des connaissances qu'ils rapportent de ces voyages. Ce sont les chiffres d'un savoir expérimental conquis par la douleur des corps qui se changent eux-mêmes en gravures et cartes de ces conquêtes. De tous ces outils, héros imputrescibles, les chairs coupées ou augmentées, décomposées ou recomposées, racontent les hauts faits. Pour le temps d'une vie ou d'une mode, elles illustrent les actions de l'outil. Elles en sont les récits humains, ambulants et passagers.

Mais les appareils ont valeur instrumentale si, et seulement si une « nature » est supposée extérieure au modèle, si une « matière » se distingue des opérations informatrices et réformatrices. Un dehors est nécessaire à cette écriture-là. Faute d'une séparation entre le texte qui est à graver et le corps qui l'historicise, le système ne fonctionne plus. Or ce sont les outils qui posent cette différence. Ils marquent la coupure sans laquelle tout devient écriture disséminée, combinatoire indéfinie de fictions et de simulacres, ou bien, au contraire, un continuum de forces naturelles, de pulsions libidinales et de flux instinctuels. Opérateurs de l'écriture, les outils sont également ses défenseurs. Ils protègent le privilège qui la circonscrit et la distingue de corps à éduquer. Leurs réseaux maintiennent, face à l'instance textuelle dont ils sont les exécutants, un référentiel ontologique — ou un « réel » — qu'ils informent. Mais cette barrière s'effrite petit à petit. Les instruments cèdent peu à peu, désaffectés ou dépaysés, quasi anachroniques dans l'ordre contemporain où l'écriture et la machinerie, finalement confondues,

deviennent elles-mêmes les modalisations aléatoires des matrices programmatiques repérées par un code génétique[13] et où, de réalité « charnelle » hier soumise à l'écriture, ne reste peut-être plus que le cri — de douleur ou de plaisir —, voix incongrue dans l'indéfinie combinatoire de simulations.

En fait, en perdant sa capacité (mythique) d'organiser le pensable, le système ternaire du texte, de l'outil et du corps demeure en sous-main. Il survit, bien qu'illicite au regard d'une scientificité cybernétique. Parcellaire et fragmenté, il s'empile sur beaucoup d'autres. Jamais des configurations épistémologiques ne sont remplacées par l'apparition d'ordres nouveaux, elles se stratifient pour former le tuf d'un présent. Du système de l'instrument, il y a partout des reliques et des poches, tels ces demi-solde qui, après avoir symbolisé un régime et une *conquista* impériale, n'en continuent pas moins à constituer des réseaux et des noyaux à travers la France de la Restauration. Les outils prennent une allure folklo. Ils n'en composent pas moins les demi-solde laissés par l'empire défunt de la mécanique. Ces populations d'instruments oscillent entre le statut de ruines mémorables et une intense activité quotidienne. Ils forment une classe intermédiaire d'objets déjà mis à la retraite (c'est le musée) et encore au travail (c'est leur opérativité en une multitude d'emplois secondaires)[14]. De ce labeur fourmilier, il y a mille terrains, depuis les cabinets de toilette jusqu'aux laboratoires les plus huppés, depuis les boutiques jusqu'aux salles d'opération. Enfants d'un autre âge, ils pullulent cependant au milieu du nôtre, gadgets ou bistouris informateurs de corps.

Deux opérations principales caractérisent leurs interventions. L'une vise d'abord à *enlever* du corps un élément qui est en trop, malade ou inesthétique, ou bien à *rajouter* au corps ce qui lui manque. Les instruments se distinguent ainsi d'après l'action qu'ils effectuent : couper, arracher, extraire, enlever, etc., ou bien insérer, poser, coller, couvrir, assembler, coudre, articuler, etc., — sans parler de ceux qui se substituent à des organes manquants ou détériorés, valves et régulateurs cardiaques, prothèses d'articulation, clous implantés dans le fémur, iris artificiels, substituts d'osselets, etc.

Du dehors ou du dedans, ils corrigent un excès ou un déficit, mais par rapport à quoi ? Comme lorsqu'il s'agit d'épiler une jambe ou de peindre des cils, de couper ou de repiquer des cheveux, cette activité extractrice ou adjonctrice renvoie à *un code*. Elle tient les corps dans une norme. A cet égard, les vêtements eux-mêmes peuvent passer pour les instruments grâce auxquels une loi sociale s'assure des corps et de ses membres, les règle et les exerce par des changements de mode comme en des manœuvres militaires. L'auto, tel un corset, les moule aussi et les conforme à un modèle postural. C'est un instrument orthopédique et orthopraxique. Les aliments sélectionnés par des traditions et vendus sur les marchés d'une société modèlent également les corps en les nourrissant ; ils leur imposent une forme, un tonus qui ont valeur de carte d'identité. Les lunettes, la cigarette, les chaussures, etc. refont à leur manière le « portrait » physique... Où est la limite de la machinerie par laquelle une société se représente par des vivants et en fait ses représentations ? Où s'arrête l'appareil disciplinaire[15] qui déplace et corrige, rajoute ou enlève dans ces corps,

malléables sous l'instrumentation de tant de lois ? A vrai dire, ils ne deviennent des corps que par leur conformation à ces codes. Car où donc, et quand, y a-t-il du corps quelque chose qui ne soit pas écrit, refait, cultivé, identifié par les outils d'une symbolique sociale ? Peut-être, à la frontière extrême de ces écritures inlassables, ou les trouant de lapsus, y a-t-il seulement le cri : il échappe, il leur échappe. Du premier cri au dernier, quelque chose d'autre avec lui fait irruption, qui serait du corps sa différence, tour à tour *in-fans* et mal élevée, intolérable chez l'enfant, la possédée, le fou ou le malade, — un manque de « tenue », comme le hurlement du bébé dans *Jeanne Dielman* ou celui du vice-consul dans *India Song* *.

Cette première opération de retirer ou d'ajouter n'est donc que le corollaire d'une autre, plus générale, qui consiste à *faire dire le code aux corps*. On l'a vu, ce travail « réalise » une langue sociale (au sens anglais du terme), il lui donne effectivité. Tâche immense de « machiner » les corps pour leur faire épeler un ordre[16]. L'économie libérale n'est pas moins efficace que le totalitarisme pour effectuer cette articulation de la loi par les corps. Elle procède seulement selon d'autres méthodes. Au lieu d'écraser les groupes pour les marquer au fer unique d'un pouvoir, elle les atomise d'abord et elle multiplie les réseaux serrés des échanges qui conforment des unités individuelles aux règles (ou aux « modes ») des contrats socio-économiques et culturels. Dans un cas comme dans l'autre, on peut se demander pourquoi ça marche. Quel désir ou quel besoin nous porte ainsi à faire de nos corps les emblèmes d'une loi identificatrice ? Les hypothèses qui répondent à cette interrogation montrent d'une autre façon la force des liens que les outils

* Films dus respectivement à Chantal Akerman et Marguerite Duras (L. G.)

nouent entre nos « natures » en-fantines et les discursivités sociales.

Une *crédibilité* du discours est d'abord ce qui fait marcher des croyants. Elle produit des pratiquants. Faire croire, c'est faire faire. Mais par une curieuse circularité, la capacité de faire marcher — d'écrire et de machiner les corps — est précisément ce qui fait croire. Parce que la loi est déjà appliquée avec et sur des corps, « incarnée » en des pratiques physiques, elle peut s'en accréditer et faire croire qu'elle parle au nom du « réel ». Elle se rend fiable en disant : « Ce texte vous est dicté par la Réalité même ». On croit ce qu'on suppose réel, mais ce « réel » est affecté au discours par une croyance qui lui donne un corps gravé par la loi. Il faut sans cesse à la loi une « avance » de corps, un capital d'incarnation, pour qu'elle se fasse croire et pratiquer. Elle s'inscrit donc à cause de ce qui s'en est déjà inscrit : ce sont des témoins, martyrs ou exemples qui la rendent crédible à d'autres. Elle s'impose ainsi au sujet de la loi : « Les anciens l'ont pratiqué », ou « d'autres l'ont cru et fait », ou « toi-même, tu portes déjà en ton corps ma signature ».

En d'autres termes, le *discours* normatif ne « marche » que si déjà il est devenu un *récit*, un texte articulé sur du réel et parlant en son nom, c'est-à-dire une loi historiée et historicisée, racontée par des corps. Sa mise en récit est l'acquis présupposé pour qu'il produise encore du récit en se faisant croire. Et l'outil assure précisément le passage du discours au récit par des interventions qui incarnent la loi en lui conformant des corps et lui valent ainsi le crédit d'être récitée par le réel lui-même. De l'initiation à la torture, toute orthodoxie sociale se sert d'instruments pour se donner la forme d'une histoire et produire la crédibilité attachée à un discours articulé par des corps.

Une autre dynamique complète la première et s'y imbrique, celle qui pousse les vivants à devenir des

signes, à trouver dans un discours le moyen de se transformer en une unité de sens, en une identité. De cette chair opaque et dispersée, de cette vie exorbitante et trouble, passer enfin à la limpidité d'un *mot*, devenir un fragment du langage, un seul nom, lisible par d'autres, citable : cette passion habite l'ascète armé d'instruments combattant sa chair, ou le philosophe qui en fait autant avec le langage, « à corps perdu », comme disait Hegel. Mais n'importe qui en est le témoin, affamé d'avoir ou d'être enfin un nom, de demeurer un appelé, de se métamorphoser en un *dit*, au prix même de la vie. Cette intextuation du corps répond à l'incarnation de la loi ; elle la soutient, elle semble même la fonder, elle la sert en tout cas. Car la loi en joue : « Donne-moi ton corps et je te donne sens, je te fais nom et mot de mon discours ». Les deux problématiques s'entretiennent, et peut-être la loi n'aurait-elle aucun pouvoir si elle ne s'appuyait pas sur l'obscur désir d'échanger de la chair contre un corps glorieux, d'être écrit, fût-ce mortellement, et d'être mué en un mot reconnu. Ici encore, à cette passion d'être un signe, seul s'oppose le cri, écart ou extase, révolte ou fugue de ce qui du corps échappe à la loi du nommé.

Peut-être toute l'expérience qui n'est pas cri de jouissance ou de douleur est-elle collectée par l'institution. Toute l'expérience qui n'est pas déplacée ou défaite par cette extase est captée par « l'amour du censeur » [17], rassemblée et utilisée par le discours de la loi. Elle est canalisée et instrumentée. Elle est écrite par le système social. Aussi faudrait-il chercher du côté des cris ce qui n'est pas « refait » par l'ordre de l'outilité scripturaire.

Les « machines célibataires »

A l'inauguration d'une nouvelle pratique scripturaire, marquée dans le ciel du XVIII[e] siècle par l'insularité laborieuse de Robinson Crusoé, on peut alors comparer sa généralisation telle que la représentent les machines fantastiques dont les figures surgissent, autour des années 1910-1914 dans les œuvres d'Alfred Jarry (*Le Surmâle*, 1902 ; *Le Docteur Faustroll*, 1911), Raymond Roussel (*Impressions d'Afrique*, 1910 ; *Locus Solus*, 1914), Marcel Duchamp (Le Grand Verre : *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*, 1911-1923), Franz Kafka (*La Colonie pénitentiaire*, 1914), etc.[18] : mythes d'un enfermement dans les opérations d'une écriture qui se machine indéfiniment et ne rencontre jamais qu'elle-même. Il n'y a d'issues qu'en fictions, fenêtres peintes, vitre-miroir. Pas d'autres trouées ni déchirures qu'écrites. Ce sont comédies de mises à nu et de tortures, récits « automates » de défoliations de sens, ravages théâtraux de visages décomposés. Ces productions tiennent du fantastique non par l'indécision d'un réel qu'elles feraient apparaître aux frontières du langage, *mais par le rapport entre les dispositifs producteurs de simulacres et l'absence d'autre chose.* Ces fictions romanesques ou iconiques racontent qu'il n'y a, pour l'écriture, ni entrée ni sortie, mais seulement l'interminable jeu de ses fabrications. Le mythe dit le non-lieu de l'événement, ou un événement qui n'a pas lieu, — si tout événement est une entrée ou une sortie. La machine productrice de langage est lavée de l'histoire, désaffectée des obscénités d'un réel, ab-solue et sans relation avec l'autre « célibataire ».

C'est une « fiction théorique », pour prendre le mot à Freud, qui dessinait déjà, en 1900, une sorte de machine célibataire fabricatrice de rêves, — marche en

avant le jour et, la nuit, marche arrière[19]. Elle s'écrit dans une langue sans terre et sans corps, avec tout le répertoire d'un exil fatal ou d'un exode impossible. La machine solitaire fait fonctionner l'Eros du mort, mais ce rituel de deuil (il n'y a pas d'autre) est une comédie dans le tombeau de l'absent(e). Il n'y a pas de mort dans le champ des opérations graphiques et linguistiques. Le « supplice » de la séparation ou de la mise à mort du corps reste littéraire. Blessant, torturant, tuant, il se déroule à l'intérieur de la page. Le célibat est scripturaire. Les personnages transformés en cylindres, tympans, ravages et ressorts montés ensemble et peints sur le « verre » où leur représentation en perspective se mélange aux objets situés derrière (le verre est une fenêtre) et devant (le verre est un miroir) ne figurent pas seulement, dans le *painting-glass-mirror* qu'est *La Mariée mise à nu* de Duchamp installée dans la bibliothèque de la maison de campagne de Miss Dreier[20], la dissémination du sujet de la peinture, mais le leurre de la communication que promet la transparence de la vitre. Tragédie cocasse du langage : d'être là mêlés par un effet d'optique, ces éléments ne sont ni cohérents ni conjoints. Le hasard de regards spectateurs les associe mais ne les articule pas. « *Mise à nu* » par une défection mécaniquement organisée, *la mariée* jamais ne se marie à un réel ou à un sens.

Certes une érotique, désir de l'autre absent, est seule capable de mettre en marche l'appareil producteur, mais elle vise quelque chose qui ne sera jamais *là* et qui rend obsédant le regard du voyeur saisi par son Double bougeant au milieu des choses offertes/refusées dans la vitre-miroir. Le spectateur s'y aperçoit dispersé parmi l'insaisissable. Le graphe peint sur le verre de Marcel Duchamp dessine le trompe-l'œil de la mise à nu par et pour des voyeurs qui ne seront jamais que célibataires. La vision indexe et trompe la communication absente. D'autres machines célibataires fonctionnent de même,

identifiant le sexe à son image mécanique, et la sexualité à une illusion optique. Ainsi, dans *Les Jours et les nuits* d'Alfred Jarry, une inscription surplombe la muraille vitrée qui cercle l'île de la néréide, femme entourée de verre au milieu d'un décor militaire ; elle dit de « celui qui embrasse passionnément son Double à travers le verre » : « Le verre s'anime en un point et devient sexe, et l'être et l'image s'aiment à travers la muraille »[21]. Sur cette « île de verre lubrique », une machinerie fabrique à chaque point embrassé un sexe qui n'est qu'ersatz. Ainsi, dans *Les Dix mille milles*, une vitre sépare de la femme enfermée dans le wagon les mâles à vélo qui font la course avec le train.

Ces tragi-comédies, fragments de mythes, reconnaissent impossible la communication dont la langue est à la fois la promesse et le fantasme. Une poétique, une fois de plus, a prévenu la théorie. Depuis, la réflexion s'est avancée dans cette direction. Chez Lacan, la catégorie de « lalangue » rattache en effet le parler à l'impossibilité de se conjoindre (« il n'y a pas de rapport sexuel »), et la possibilité même du langage à l'impossibilité de la communication qu'il est supposé produire. Le linguiste ajoute : « De même que le langage du philosophe est le lieu de l'impossible de la connaissance mutuelle, de même lalangue est lieu de l'impossible du rapport sexuel »[22]. Entre désirants, il ne reste plus qu'à aimer la langue qui se substitue à leur communication. Et c'est bien un modèle de langue que fournit la machine, faite de pièces différenciées et combinées (comme tout énoncé) et développant, par le jeu de ses mécanismes, la logique d'un narcissisme célibataire.

« Il s'agit d'*épuiser* le sens des mots, de jouer avec eux jusqu'à les violenter dans leurs attributs les plus secrets, à prononcer enfin le divorce total entre le terme et le contenu expressif que nous lui reconnaissons à l'accoutumée »[23]. Dès lors, l'important n'est

plus le *dit* (un contenu) ni le *dire* (un acte), mais la *transformation*, et l'invention de dispositifs, encore insoupçonnés, qui permettent de multiplier les transformations[24].

Fini donc le temps où le « réel » paraissait venir dans le texte pour y être manufacturé et exporté. Fini le temps où l'écriture semblait faire l'amour avec la violence des choses et les loger dans l'ordre d'une raison. Le vérisme était du semblant, le théâtre d'un vraisemblable. Après Zola, viennent Jarry, Roussel, Duchamp, etc., c'est-à-dire les « fictions théoriques » de l'autre impossible et de l'écriture livrée à ses mécanismes ou à ses érections solitaires. Le texte mime sa propre mort et la tourne en dérision. A cette écriture, cadavre exquis, ne s'attache plus aucun respect. Elle n'est que l'illusoire sacrement du réel, espace de rires contre les postulats d'hier. Là se déploie le travail ironique et méticuleux du deuil.

De l'écriture conquérante chez Defoe, les pièces maîtresses sont compromises : la page blanche n'est qu'un verre où la représentation est attirée par ce qu'elle excluait ; le texte écrit, enfermé sur lui-même, perd le référent qui l'autorisait ; l'utilité expansionniste s'invertit en « stérile gratuité » du don Juan célibataire ou du « veuf », sans génération autre que symbolisante, sans femme et sans nature, sans autre. L'écriture est ici « île-inscription », *Locus Solus*, « colonie pénitentiaire », — rêve laborieux, occupé par l'impossible à qui ou de qui il croit « parler ».

C'est par cette mise à nu du mythe moderne de l'écriture que la machine célibataire devient, sur le mode de la dérision, blasphématoire. Elle s'attaque à l'ambition occidentale d'articuler sur du texte la réalité des choses et de la reformer. Elle dé-robe le *semblant* d'être (de contenu, de sens) qui était le secret sacré de la Bible muée par quatre siècles d'écriture bourgeoise en pouvoir de la lettre et du chiffre. Peut-

être cet anti-mythe est-il encore en avance sur notre histoire, même s'il trouve déjà de multiples confirmations avec l'érosion des assurances scientifiques, avec l'« ennui » massif des scolarisés, ou avec la progressive métaphorisation des discours administratifs. Peut-être est-il simplement posé « à côté » d'une technocratisation galopante, tel un para-doxe indicatif, un petit caillou blanc.

CHAPITRE XI

CITATIONS DE VOIX

Vox...
Nympha fugax *

G. COSSART,
Orationes et Carmina,
1675

Robinson Crusoé indiquait déjà lui-même comment une faille s'introduisit dans son empire scripturaire. Pendant un temps, son entreprise est en effet interrompue, et hantée, par un absent qui revient sur les bords de l'île. C'est « l'impression (*the print*) d'un pied nu d'homme sur la plage ». Instabilité du bornage : la frontière cède à de l'étranger. Sur les marges de la page, la trace d'un invisible fantôme (*an apparition*) trouble l'ordre qu'a construit un travail capitaliseur et méthodique. Elle provoque chez Robinson des « pensées folles » (*fluttering thoughts*), des « bizarreries » (*whimsies*) et une « terreur » (*terror*)[2]. Le conquérant bourgeois se mue en homme « hors de soi », rendu lui-même sauvage par cet index (sauvage) qui ne montre rien. Il est comme fou. Il rêve, et ce sont des cauchemars. Il perd ses assurances en un monde gouverné par le grand horloger. Ses raisons l'abandonnent. Délogé

* « Voix... fugitive nymphe ».

de l'ascèse productrice qui lui tenait lieu de sens, il connaît des jours et des jours diaboliques, possédé par le désir anthropophage de dévorer l'inconnu ou par la crainte d'être lui-même dévoré.

Sur la page écrite, apparaît donc une tache — comme le gribouillis d'un enfant sur le livre qui est l'autorité du lieu. Dans le langage, s'insinue un lapsus. Le territoire de l'appropriation est altéré par la trace de quelque chose qui n'est pas là et n'a pas lieu (comme le mythe)[3]. Robinson retrouvera le pouvoir de maîtriser quand il aura la possibilité de voir, c'est-à-dire de substituer à l'index d'un manque un être saisissable, un objet visible : Vendredi. Alors il sera de nouveau dans son ordre. Le désordre, lui, est dû à l'indice d'une chose passée et passante, au « presque rien » d'un passage. La violence qui oscille entre la pulsion de dévorer et la terreur d'être mangé naît de ce que, après Hadewijch d'Anvers, on peut encore nommer une « présence d'absence ». L'autre, ici, ne constitue pas un système qui serait caché sous celui qu'écrit Robinson. L'île n'est pas un palimpseste où il serait possible de révéler, décrypter et déchiffrer un système recouvert par l'ordre qui lui est surimposé mais du même type que lui. Ce qui se trace et passe n'a pas de texte propre. Ça ne se dit que par le discours du propriétaire, et ne se loge que dans sa place. La différence n'a pour langage que le délire interprétatif — rêves et « bizarreries » — de Robinson lui-même.

Le roman de 1719 indique déjà le non-lieu (une trace, qui mord sur les bords) et la modalité fantastique (une folie interprétative) de ce qui va intervenir comme voix dans le champ de l'écriture, bien que Daniel Defoe considère seulement un marquage silencieux du texte par un bout de corps (un pied nu), et non pas la voix elle-même, qui est marquage de la langue par le corps. Déjà aussi un nom est donné à cette forme et à ces modalités : elles relèvent, dit Robinson, de quelque

chose de « sauvage » (*wild*). La nomination n'est pas plus ici qu'ailleurs la « peinture » d'une réalité ; c'est un acte performatif organisant ce qu'il énonce. Elle « signifie », comme on signifie à quelqu'un son congé. Elle fait ce qu'elle dit, et constitue la sauvagerie qu'elle déclare. Comme on excommunie en nommant, le nom de « sauvage » crée et définit à la fois ce que l'économie scripturaire situe hors de soi. Il est d'ailleurs tout de suite affecté de son prédicat essentiel : le sauvage est passant ; il se marque (par des taches, lapsus, etc.), mais il ne s'écrit pas. Il altère un lieu (il le trouble), mais il n'en fonde aucun.

La « fiction théorique » inventée par Daniel Defoe dessine ainsi une *forme* de l'altérité relative à l'écriture, une forme qui va également imposer son identité à la voix, puisque, plus tard, Vendredi apparaissant, il sera soumis à une alternative promise à une longue histoire : ou bien crier (déchirure « sauvage », appelant l'interprétation et la correction d'un « traitement » pédagogique — ou psychiatrique), ou bien faire de son corps l'effectuation de la langue dominante (en devenant « la voix de son maître », corps docile qui exécute l'ordre, incarne une raison et reçoit pour statut d'être un substitut d'énonciation, non plus l'acte mais le *faire* du « dit » de l'autre). A son tour la voix s'insinuera aussi à la manière d'une trace dans le texte, effet ou métonymie de corps, citation passante comme la « nymphe » de G. Cossart — *Nympha fugax*, fugitive passagère, indiscrète revenante, réminiscence « païenne » ou « sauvage » dans l'économie scripturaire, bruit inquiétant d'une tradition autre, et prétexte d'interminables productions interprétatives.

Encore faut-il déterminer quelques-unes des formes historiques imposées à l'oralité du fait de son exclaustration. A cause de cette exclusion pour raison de propreté et d'efficacité économiques, la voix apparaît essentiellement sous les figures de la *citation*, qui est

homologue, dans le champ de l'écrit, à la trace du pied nu sur l'île de Robinson. Dans la culture scripturaire, la citation conjugue des effets d'interprétation (elle permet de produire du texte) à des effets d'altération (elle in-quiète le texte). Elle joue entre ces pôles qui caractérisent chacun ses deux figures extrêmes : d'une part, la *citation-pré-texte,* qui sert à fabriquer du texte (supposé commentaire ou analyse) à partir de reliques sélectionnées dans une tradition orale fonctionnant comme autorité ; d'autre part, la *citation-réminiscence* que trace dans le langage le retour insolite et fragmentaire (comme un bris de voix) de relations orales structurantes mais refoulées par l'écrit. Cas limites, semble-t-il, hors desquels il ne s'agit plus de la voix. Dans le premier, les citations deviennent pour le discours le moyen de sa prolifération ; dans le second, elles lui échappent et le coupent.

Retenant seulement ces deux variantes, j'appellerai l'une « la science de la fable » (du nom qui lui a été si fréquemment donné au XVIII[e] siècle), et l'autre « retours et tours de voix » (puisque leurs retours, comme d'hirondelles au printemps, s'accompagnent de modalités et procédures subtiles, à la manière des tours ou tropes de la rhétorique, et se traduisent en parcours squattant des lieux inoccupés, en « films pour des voix » dit Marguerite Duras, en tournées éphémères — « un petit tour et puis s'en va »). L'esquisse de ces deux figures peut servir de préliminaire à un examen des pratiques orales, en précisant quelques aspects du cadre qui laisse encore aux voix des manières de parler.

L'énonciation déplacée

Une problématique générale traverse et détermine ces figures, et doit être rappelée pour les introduire. Je

l'aborderai sous son biais linguistique. De ce point de vue, Robinson participe et se réfère à un déplacement historique du problème de l'énonciation, c'est-à-dire de « l'acte de parler » ou *speech act.* La question du locuteur et de son identité était devenue aiguë avec l'effritement du monde supposé parlé et parlant : qui parle quand il n'y a plus un Parleur divin qui fonde toute énonciation particulière ? Elle avait été apparemment réglée par le système qui fournissait au sujet une place garantie et mesurée par sa production scripturaire[4]. Dans une économie libérale où des activités insulaires et compétitives étaient censées concourir à une rationalité générale, le labeur d'écrire donne à la fois le jour au produit et à son auteur. Dès lors, en principe, il n'y a plus besoin de voix dans ces ateliers industrieux. Ainsi, pendant l'âge classique, dont la tâche première est de former des « langues » scientifiques et techniques déliées de la nature et destinées à la transformer (geste symbolisé par celui de Robinson, qui inaugure son entreprise en rédigeant son journal, ou « livre de raison »), chacun de ces systèmes d' « écritures » place hors du doute ses producteurs « bourgeois », assurés des conquêtes que leur permet sur le corps du monde cet instrument autonome.

Un nouveau roi grandit : le sujet individuel, insaisissable maître. A l'homme de la culture éclairée, se trouve transféré le privilège d'être lui-même le dieu jadis « séparé » de son œuvre et défini par une *genèse.* Certes, parmi les attributs du Dieu judéo-chrétien, ses héritiers bourgeois font un tri : le nouveau dieu écrit, mais il ne parle pas ; il est auteur, mais il n'est pas saisi de corps dans une interlocution. L'inquiétude de l'énonciation se trouve donc a priori liquidée, avant de revenir aujourd'hui comme problème de la communication. La croissante fabrication d'ordonnancements objectifs, placée sous le drapeau du « progrès », peut

aussi passer pour le récit autobiographique de ses promoteurs : ils se racontent dans leurs réalisations. L'histoire qui se fait est leur histoire ; par une double coupure qui, d'une part, isole les opérations, sujets du pouvoir et du savoir, et qui, d'autre part, ramène la nature à n'être que le fond inépuisable sur lequel se détachent et dont s'arrachent leurs produits. Exemption des nouveaux créateurs dans leur solitude et inertie de la nature offerte à leurs expéditions : ces deux postulats historiques ont rompu les communications orales entre les maîtres (ils ne parlent pas) et l'univers (il ne parle plus), et rendu possible, pendant trois siècles, le travail exorbité qui médiatise leurs relations et qui, fabricateur d'hommes-dieux, transformateur de l'univers, devient la stratégie centrale et silencieuse d'une nouvelle histoire.

Pourtant la question en principe éliminée par le travail fait retour : qui parle ? à qui ? Mais elle reparaît hors de cette écriture muée en moyen et en effet de la production. Elle renaît *à côté,* venue d'au-delà des frontières atteintes par l'expansion de l'entreprise scripturaire. « Quelque chose » *d'autre* parle encore, qui se présente aux maîtres sous les figures diverses du non-travail — le sauvage, le fou, l'enfant, voire la femme —; puis, récapitulant souvent les précédentes, sous la forme d'une voix ou des cris du Peuple exclu de l'écrit ; plus tard encore, sous le signe d'un inconscient, cette langue qui continuerait à « parler » chez les bourgeois et les « intellectuels », mais à leur insu. Voici donc qu'un parler ressort ou se maintient, mais comme ce qui « échappe » à la domination d'une économie socioculturelle, à l'organisation d'une raison, à l'emprise de la scolarisation, au pouvoir d'une élite et, finalement, au contrôle de la conscience éclairée.

A chaque forme de cette énonciation étrangère correspond une mobilisation scientifique et sociale : la

colonisation civilisatrice, la psychiatrie, la pédagogie, l'éducation du peuple, la psychanalyse, etc. — restaurations d'écritures en ces régions émancipées. Mais l'important ici est plutôt le fait qui sert de point de départ (et de point de fuite) à toutes ces reconquêtes : l'excentration du *dire* (parler) et du *faire* (écrire). *La place d'où l'on parle est extérieure à l'entreprise scripturaire.* L'élocution survient hors des lieux où se fabriquent les systèmes d'énoncés. De l'une, on ne sait plus d'où elle vient ; de l'autre, qui articule le pouvoir, on sait de moins en moins comme elle pourrait parler.

La première victime de cette dichotomie fut sans doute la rhétorique : elle prétendait faire de la parole ce qui joue sur le vouloir de l'autre, établit des adhésions et des contrats, coordonne ou modifie des pratiques sociales, et donc façonne l'histoire. Elle a été peu à peu rejetée des champs scientifiques. Et ce n'est pas un hasard si elle se retrouve du côté où prospèrent des légendaires, et si Freud la restaure dans les régions exilées et improductives du rêve où un « parler » inconscient fait retour. Cette division, déjà si marquée au XVIII^e siècle dans l'opposition croissante entre les techniques (ou les sciences) et l'opéra [5], ou, plus spécifiquement, dans la distinction linguistique entre la consonne (qui est raison écrite) et la voyelle (qui est souffle, effet singulier du corps) [6], semble avoir finalement reçu son statut et sa légitimité scientifiques avec la coupure que Saussure établit entre « langue » et « parole ». Sous ce mode, la « thèse primordiale » (Hjelmslev) du *Cours de linguistique générale* sépare le « social » de l' « individuel », et l' « essentiel » de « ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel » [7]. Elle suppose aussi que « la *langue* ne vit que pour gouverner la *parole* » [8]. Les corollaires qui spécifient cette thèse (elle-même dépendante du « premier principe » saussurien, à savoir l'arbitraire du signe), et qui opposent le synchronique à l'événementiel, indiquent

la tradition que Saussure généralise en l'élevant à la scientificité et qui, par deux siècles d'histoire, a constitué en postulat de la tâche scripturaire la fracture entre l'énoncé (objet scriptible) et l'énonciation (acte de dire). Ceci dit en laissant de côté une autre tradition idéologique, également présente chez Saussure, et qui oppose la « créativité » de la parole au « système de la langue »[9].

Même déplacée, l'énonciation mise à part — ou mise en reste — ne peut être dissociée du système des énoncés. A retenir seulement deux formes socio-historiques de cette ré-articulation, on peut distinguer d'une part un travail de l'écriture pour maîtriser la « voix » qu'elle ne peut être mais sans laquelle pourtant elle ne peut être, et, d'autre part, les retours illisibles de voix zébrant les énoncés et traversant la maison du langage comme des étrangères, en « folles du logis ».

La science de la fable

A envisager d'abord *la science de la fable*, on touche à toutes les herméneutiques savantes ou élitistes de la parole — parole sauvage, religieuse, folle, enfantine ou populaire —, telles qu'elles s'élaborent depuis deux siècles à travers l'ethnologie, les « sciences religieuses », la psychiatrie, la pédagogie et les procédures politiques ou historiographiques visant à introduire dans le langage autorisé la « voix du peuple ». Champ immense, depuis les « explications » des « fables » anciennes ou exotiques au XVIII[e] siècle, jusqu'à l'œuvre pionnière d'Oscar Lewis « donnant la parole » aux *Enfants Sanchez* et point de départ de tant d' « histoires de vies »[10]. Ces différentes « hétérologies » (ou sciences de l'autre) ont pour trait commun le dessein d'*écrire la voix*. Ce qui parle de loin doit trouver place

dans le texte. Ainsi l'oralité sauvage devra s'écrire dans le discours ethnologique : le « génie » des « mythologies » et des « fables » religieuses (comme dit l'*Encyclopédie*), dans le savoir érudit ; ou la « Voix du peuple », dans l'historiographie de Michelet. Ce qui est audible, mais dans la distance, sera transformé en textes conformes au désir occidental de lire ses produits.

L'opération hétérologique semble reposer sur deux conditions : un objet, défini comme « fable » ; un instrument, la traduction. Définir par *la « fable »* la position de l'autre (sauvage, religieux, fou, enfantin ou populaire), ce n'est pas seulement l'identifier à « ce qui parle » (*fari*), mais à une parole qui « ne sait pas » ce qu'elle dit. Quand elle est sérieuse, l'analyse éclairée ou savante suppose bien qu'un essentiel s'annonce dans le mythe du sauvage, dans les dogmes du croyant, dans le babil de l'enfant, dans les mots du songe ou dans les conversations gnomiques du peuple, mais elle postule aussi que ces paroles ne connaissent pas ce qu'elles disent d'essentiel. La « fable » est donc parole pleine, mais qui doit attendre l'exégèse savante pour que soit « explicite » ce qu'elle dit « implicitement ». Par cette ruse, la recherche se donne à l'avance, dans son objet même, une nécessité et une place. Elle est sûre de pouvoir toujours loger l'interprétation dans le non-savoir qui mine le dire de la fable. Subrepticement, la distance d'où vient la voix étrangère est transformée en l'écart qui sépare la vérité cachée (inconsciente) de la voix et le leurre de sa manifestation. La domination du travail scripturaire se trouve ainsi fondée en droit par cette structure de « fable », qui est son produit historique.

Pour que cette domination passe du droit au fait, il existe un instrument : *la traduction*. C'est là une machinerie, perfectionnée au cours des générations. Elle permet de faire passer d'une langue à une autre,

d'éliminer l'extériorité en la transférant à l'intériorité, et de transformer en « messages » (scripturaires, produits et « compris ») les « bruits » insolites ou insensés venus des voix. Comme on le constate encore chez Hjelmslev, elle suppose une « traductibilité » de tous les langages (iconiques, gestuels ou sonores) dans « la langue naturelle quotidienne ». A partir de ce postulat, l'analyse peut ramener toutes les expressions à la forme qui a été élaborée dans un champ particulier mais qu'on suppose « non spécifique » et dotée d'un « caractère universel »[11]. Dès lors, des opérations successives deviennent légitimes : la transcription, qui mue l'oral en écrit ; la construction d'un modèle, qui saisit la fable comme un système linguistique ; la production d'un sens, qui résulte du fonctionnement de ce modèle sur ce qui a été changé en texte ; etc. Il est impossible de considérer chacun des stades du travail usinier qui transforme ainsi en produits culturels écrits et lisibles le matériau qui lui a été fourni comme « fable ». Je soulignerai seulement l'importance de la transcription, pratique courante et tenue pour évidente, car, en substituant d'abord un écrit à l'oral (ainsi de la transcription d'une légende populaire), elle permet ensuite de croire que le produit écrit de l'analyse faite sur ce document écrit concerne la littérature orale.

Ces ruses qui garantissent à l'avance un succès aux opérations scripturaires ont pourtant pour condition de possibilité un fait étrange. A la différence des sciences dites exactes, dont le développement obéit à l'autonomie d'un champ, les sciences « hétérologiques » engendrent leurs produits grâce à un passage par l'autre. Elles avancent selon un procès « sexuel » qui pose la survenue de l'autre comme le détour nécessaire de leur progrès. Dans la perspective qui est ici la nôtre, cela se traduit par le fait que l'oralité reste indéfiniment une extériorité sans laquelle l'écriture ne

fonctionne pas. *La voix fait écrire.* Telle est la relation qu'entretient l'historiographie de Michelet avec « la voix du peuple » que pourtant, dit-il, il n'a jamais « pu faire parler », — ou l'écriture psychanalytique de Freud avec la jouissance de Dora, sa cliente, qui lui a « échappé » tout au long de l'échange oral de la cure.

De l'ethnologie à la pédagogie, on constate que le succès assuré de l'écriture s'articule sur un échec premier et un manque, comme si le discours se construisait d'être l'effet et l'occultation d'une perte qui est sa condition de possibilité, comme si toutes les conquêtes scripturaires avaient pour sens de faire proliférer des produits qui se substituent à une voix absente, sans jamais parvenir à la capter, à l'amener dans la place du texte, à la supprimer comme étrangère. Autrement dit, l'écriture moderne ne peut se trouver dans le lieu de la présence. Nous l'avons vu, la pratique scripturaire est précisément née d'un décalage entre la présence et le système. Elle s'est formée à partir d'une fracture dans l'antique unité de l'Ecriture qui parlait. Elle a pour condition une non-identité de soi à soi.

Toute la littérature « hétérologique » peut donc être considérée comme l'effet de cette fracture. Elle raconte à la fois ce qu'elle fait de l'oralité (elle l'altère) et comment elle reste altérée de et par la voix. Les textes disent ainsi une voix altérée dans l'écriture qu'elle rend nécessaire par son insurmontable différence. Avec cette littérature, on a donc une première figure de la voix simultanément « citée » (en jugement) et altérée — voix perdue, effacée dans l'objet même (la « fable ») dont elle permet la fabrication scripturaire. Mais ce fonctionnement « sexuel » de l'écriture hétérologique, fonctionnement toujours manqué, la mue en érotique : c'est l'inaccessibilité de son « objet » qui la fait produire.

Bruits de corps

De cette formation, je distingue une autre figure moderne : les « voix du corps ». Un exemple de cette autre scène nous est fourni par l'opéra, qui s'est progressivement institué à mesure que le modèle scripturaire organisait les techniques et les pratiques sociales au XVIII[e] siècle. Espace pour les voix, l'opéra laisse parler une énonciation qui dans ses plus hauts moments se détache des énoncés, trouble et parasite les syntaxes, et blesse ou fait jouir, dans le public, des lieux du corps qui n'ont pas davantage de langage. Ainsi, dans le *Macbeth* de Verdi, le finale de l'air de la folie de Lady Macbeth : la voix d'abord portée par l'orchestre s'avance, bientôt seule quand il s'est tu, puis un moment suit encore la courbe de la mélodie, vacille, se désorbite lentement, s'égare et se perd enfin dans le silence. Voix entre d'autres trouant le discours où elle fait parenthèse et égarement.

Sur la scène moderne les trajectoires orales sont aussi singulières que les corps, opaques au sens qui est toujours généralité. Aussi ne peut-on les « évoquer » (comme les « esprits » et voix d'antan) qu'à la manière dont Marguerite Duras présentait « le film des voix » : « Voix de femmes... Elles viennent d'un espace nocturne, comme élevé, d'un balcon au-dessus du vide, du tout. Elles sont liées par le désir. Se déchirent... Nous ignorent. Ne savent pas être entendues ». *Détruire, dit-elle :* « L'écriture a cessé »[12].

A réentendre ces voix, à créer ainsi un espace d'audition, la philosophie même s'acharne, de l'*Anti-Œdipe* de Deleuze à l'*Economie libidinale* de Lyotard. C'est le renversement qui amène la psychanalyse à passer d'une « science des rêves » à l'expérience de ce que les voix parlantes changent dans la grotte nocturne des corps auditeurs. Le texte littéraire se modifie

en devenant l'épaisseur ambiguë où se remuent des sons irréductibles à un sens. Un corps pluriel où circulent, éphémères, des rumeurs orales, voilà ce que devient cette écriture défaite, « scène pour des voix ». Elle rend impossible la réduction de la pulsion au signe. Elle tend à créer, comme le faisait Maurice Ohana, des « cris pour douze voix mixtes ». Alors on ne *sait* plus ce que c'est, sinon des voix altérées et altérantes.

En fait, ce n'est, dans l'écriture savante, que le retour des voix par lesquelles le corps social « parle » en citations, en fragments de phrases, en tonalités de « mots », en bruits de choses. « Ainsi parlent mes parents » dit Helias, « ainsi parle mon père »[13] : enchantement sonore attaché à des débris d'énoncés. Cette glossolalie disséminée en éclats vocaux comporte des mots qui redeviennent des sons : par exemple, Marie-Jeanne « aimera employer certains mots pour le bruit qu'ils feront dans sa bouche et dans ses oreilles »[14]. Ou des bruits qui deviennent des mots, tel « le bruit » que le « cochon de pin », ce jouet-pomme de pin, fait en sautant[15]. Ou des rimes, comptines, *jibidis* et *jabadaos*, écrins sonores de sens perdus et de mémoires présentes :

Dibedoup, dibedi
Voilà le chien qui entre ici
Dibedoup, dibedein
Avec le chat sur les reins
Dibedoup, dibedeu
La souris entre les deux[16].

A travers légendes et fantômes qui continuent à hanter la vie quotidienne par citations sonores, une tradition du corps se maintient. Elle s'entend mais ne se voit pas.

Ce sont en effet des réminiscences de corps plantés

dans le langage ordinaire et le jalonnant, cailloux blancs dans la forêt des signes. Expérience amoureuse, finalement. Incisés dans la prose des jours, sans commentaire ni traduction possible, demeurent les sons poétiques de fragments cités. « Il y a » partout ces résonances de corps touché, tels des « gémissements » et bruits d'amour, cris brisant le texte qu'ils vont faire proliférer autour d'eux, lapsus énonciatifs dans une organisation syntagmatique d'énoncés. Ce sont les analogues linguistiques de l'érection, ou de douleurs sans nom, ou des larmes : voix sans langage, énonciations coulant du corps mémorant et opaque lorsqu'il ne dispose plus de l'espace qu'offre au dire amoureux ou endetté la voix de l'autre. Cris et larmes : aphasique énonciation de ce qui survient sans qu'on sache d'où (de quelle obscure dette ou écriture du corps), sans qu'on sache comment, sans la voix de l'autre, cela pourrait se dire.

Ces lapsus de voix sans contexte, citations « obscènes » de corps, bruits en attente d'un langage, semblent certifier, par un « désordre » secrètement référé à un ordre inconnu, qu'il y a de l'autre. Mais en même temps, ils racontent interminablement (ça n'en finit pas de murmurer) l'expectation d'une impossible présence qui mue en son propre corps les traces qu'elle a laissées. Ces citations de voix se marquent dans une prose quotidienne qui ne peut, en énoncés et en conduites, qu'en produire des effets.

CHAPITRE XII

LIRE : UN BRACONNAGE

> « Arrêter une fois pour toutes le sens des mots, voilà ce que veut la Terreur »
>
> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD,
> *Rudiments païens*

Naguère, Alvin Toffler annonçait la naissance d'une « nouvelle espèce » humaine, engendrée par la consommation artistique de masse. Cette espèce en formation, transhumante et vorace parmi les pâturages des médias, aurait pour trait distinctif son « automobilité »[1]. Elle reviendrait au nomadisme d'antan, mais pour chasser désormais en des steppes et forêts artificielles.

Cette analyse prophétique ne portait cependant que sur la foule qui consomme de « l'art ». Or une enquête du Secrétariat d'Etat aux affaires culturelles (décembre 1974)[2] montre à quel point seule une élite bénéficie de cette production. Depuis 1967 (date d'une précédente enquête menée par l'INSEE), les fonds publics investis dans la création et le développement de foyers culturels ont renforcé l'inégalité culturelle entre Français. Ils multiplient des lieux d'expression et de symbolisation, mais, en fait, ce sont les mêmes catégories qui

en profitent : la culture, comme l'argent, « ne va qu'aux riches ». Le grand nombre ne circule guère à travers ces jardins de l'art. Mais il est pris et rassemblé dans les réseaux des médias, ceux de la télé (qui captent 9 Français sur 10), de la presse (8 Français sur 10), du livre (7 Français sur 10, dont 2 lisent beaucoup et, d'après une enquête de l'automne 1978, 5 lisent davantage)[3], etc. Au lieu d'un nomadisme, on aurait donc une « réduction » et un parcage : la consommation, organisée par ce quadrillage expansionniste, ferait figure d'activité moutonnière, progressivement immobilisée et « traitée » grâce à la mobilité croissante des conquérants de l'espace que sont les médias. Fixation des consommateurs et circulation des médias. Aux foules, il resterait seulement la liberté de brouter la ration de simulacres que le système distribue à chacun.

Voilà précisément l'idée contre laquelle je m'élève ; pareille représentation des consommateurs n'est pas recevable.

L'idéologie de l' « information » par le livre

En général, cette image du « public » ne s'affiche pas. Elle n'habite pas moins la prétention qu'ont les « producteurs » d'*informer* une population, c'est-à-dire de « donner forme » aux pratiques sociales. Les protestations mêmes contre la vulgarisation/vulgarité des médias relèvent souvent d'une prétention pédagogique analogue ; portée à croire ses propres modèles culturels nécessaires au peuple en vue d'une éducation des esprits et d'une élévation des cœurs, l'élite émue par le « bas niveau » des canards ou de la télé postule toujours que le public est modelé par les produits qu'on lui impose. C'est là se méprendre sur l'acte de

« consommer ». On suppose qu' « assimiler » signifie nécessairement « devenir semblable à » ce qu'on absorbe, et non le « rendre semblable » à ce qu'on est, le faire sien, se l'approprier ou réapproprier. Entre ces deux significations possibles, le choix s'impose, et d'abord au titre d'une histoire dont l'horizon doit être esquissé. « Il était une fois... »

Au XVIII[e] siècle, l'idéologie des Lumières voulait que le livre soit capable de réformer la société, que la vulgarisation scolaire transforme les mœurs et les coutumes, qu'une élite ait avec ses produits, si leur diffusion couvrait le territoire, le pouvoir de remodeler toute la nation. Ce mythe de l'Education[4] a inscrit une théorie de la consommation dans les structures de la politique culturelle. Certes, par la logique du développement technique et économique qu'elle mobilisait, cette politique a été conduite jusqu'au système actuel qui inverse l'idéologie hier soucieuse de répandre les « Lumières ». Les moyens de diffusion l'emportent désormais sur les idées véhiculées. Le médium remplace le message. Les procédures « pédagogiques » dont le réseau scolaire a été le support se sont développées au point d'abandonner comme inutile ou de briser le « corps » professoral qui les a perfectionnées pendant deux siècles : elles composent aujourd'hui l'appareil qui, en accomplissant le rêve ancien d'encadrer *tous* les citoyens et *chacun* en particulier, détruit peu à peu la finalité, les convictions et les institutions scolaires des Lumières. En somme, tout se passe dans l'Education comme si la *forme* de sa mise en place technique s'était réalisée démesurément, en éliminant le *contenu* même qui l'a rendue possible et qui dès lors perd son utilité sociale. Mais tout au long de cette évolution, l'idée d'une production de la société par un système « scripturaire » n'a cessé d'avoir pour corollaire la conviction qu'avec plus ou moins de résistance, le

public est modelé par l'écrit (verbal ou iconique), qu'il devient semblable à ce qu'il reçoit, enfin qu'il est *imprimé* par et comme le texte qui lui est imposé.

Hier, ce texte était scolaire. Aujourd'hui, le texte, c'est la société elle-même. Il a forme urbanistique, industrielle, commerciale ou télévisée. Mais la mutation qui a fait passer de l'archéologie scolaire à la technocratie des médias n'a pas entamé le postulat d'une passivité propre à la consommation — un postulat qui justement doit être discuté. Elle l'a renforcé plutôt : l'implantation massive d'enseignements normalisés a rendu impossibles ou invisibles les relations intersubjectives de l'apprentissage traditionnel; les techniciens « informateurs » ont donc été mués, par la systématisation des entreprises, en fonctionnaires claquemurés dans une spécialité et de plus en plus ignorants des utilisateurs; la logique productiviste elle-même, en isolant les producteurs, les a amenés à supposer qu'il n'y a pas de créativité chez les consommateurs; un aveuglement réciproque, généré par ce système, a fini par faire croire aux uns et aux autres que l'initiative ne se loge que dans les laboratoires techniques. Même l'analyse de la répression exercée par les dispositifs de ce système d'encadrement disciplinaire postule encore un public passif, « informé », traité, marqué et sans rôle historique.

L'efficace de la production implique l'inertie de la consommation. Elle produit l'idéologie de la consommation-réceptacle. Effet d'une idéologie de classe et d'un aveuglement technique, cette légende est nécessaire au système qui distingue et privilégie des auteurs, des pédagogues, des révolutionnaires, en un mot des « producteurs » par rapport à ceux qui ne le sont pas. A récuser la « consommation » telle qu'elle a été conçue et (naturellement) confirmée par ces entreprises d' « auteurs », on se donne la chance de découvrir une activité créatrice là où elle a été déniée, et de

relativiser l'exorbitante prétention qu'a *une* production (réelle mais particulière) de faire l'histoire en « informant » l'ensemble du pays.

Une activité méconnue : la lecture

De la consommation, la lecture n'est qu'un aspect partiel, mais fondamental. Dans une société de plus en plus écrite, organisée par le pouvoir de modifier les choses et de réformer les structures à partir de modèles scripturaires (scientifiques, économiques, politiques), muée peu à peu en « textes » combinés (administratifs, urbains, industriels, etc.), on peut souvent substituer au binôme production-consommation son équivalent et révélateur général, le binôme écriture-lecture. Le pouvoir qu'a instauré la volonté (tour à tour réformiste, scientifique, révolutionnaire ou pédagogique) de refaire l'histoire, grâce à des opérations scripturaires effectuées d'abord en champ clos, a d'ailleurs pour corollaire un grand partage entre lire et écrire.

« La modernisation, la modernité, c'est l'écriture », dit François Furet. La généralisation de l'écriture a en effet provoqué le remplacement de la coutume par la loi abstraite, la substitution de l'Etat aux autorités traditionnelles et la désagrégation du groupe au profit de l'individu. Or cette transformation s'est opérée sous la figure d'un « métissage » entre deux éléments distincts, l'écrit et l'oral. L'étude récente de F. Furet et J. Ozouf a de fait montré l'existence, dans la France moins scolarisée, d'une « vaste demi-alphabétisation, centrée sur la lecture, animée par l'Eglise et par les familles, destinée essentiellement aux filles »[5]. L'école seule a joint, mais par une couture souvent restée bien fragile, les deux capacités de lire et d'écrire. En fait elles ont été longtemps séparées dans le passé, jusque bien avant dans le XIX^e siècle; aujourd'hui, la vie

adulte des scolarisés dissocie d'ailleurs très vite, chez beaucoup, le « lire seulement » et l'écrire ; aussi faut-il s'interroger sur les cheminements propres de la lecture là même où elle est mariée à l'écriture.

De leur côté, les recherches consacrées à une psycholinguistique de la compréhension [6] distinguent, dans la lecture, « l'acte lexique » et « l'acte scriptural ». Elles montrent que l'enfant scolarisé apprend à lire *parallèlement* à son apprentissage du déchiffrage et non pas grâce à lui : lire du sens et déchiffrer des lettres correspondent à deux activités différentes, même si elles se croisent. Autrement dit, une mémoire culturelle acquise par l'audition, par tradition orale, permet seule et enrichit peu à peu les stratégies d'interrogation sémantique dont le déchiffrage d'un écrit affine, précise ou corrige les attentes. De celle de l'enfant jusqu'à celle du scientifique, la lecture est prévenue et rendue possible par la communication orale, innombrable « autorité » que les textes ne citent presque jamais. Tout se passe donc comme si la construction de significations, qui a pour forme une expectation (s'attendre à) ou une anticipation (faire des hypothèses) liée à une transmission orale, était le bloc initial que le décryptage des matériaux graphiques sculptait progressivement, invalidait, vérifiait, détaillait pour donner lieu à des lectures. Le graphe ne fait que tailler et creuser dans l'anticipation.

Malgré les travaux qui exhument une autonomie de la pratique lisante sous l'impérialisme scripturaire, une situation de fait a été créée par plus de trois siècles d'histoire. Le fonctionnement social et technique de la culture contemporaine hiérarchise ces deux activités. Ecrire, c'est produire le texte ; lire, c'est le recevoir d'autrui sans y marquer sa place, sans le refaire. A cet égard, la lecture du catéchisme ou de l'Ecriture Sainte que le clergé recommandait autrefois aux filles et aux mères, en interdisant l'écriture à ces Vestales d'un

texte sacré intouchable, se prolonge aujourd'hui avec la « lecture » de la télé proposée à des « consommateurs » placés dans l'impossibilité de tracer leur propre écriture sur l'écran où paraît la production de l'Autre, — de la « culture ». « Le lien qui existe entre lecture et Eglise » [7] se reproduit dans le rapport entre la lecture et l'Eglise des médias. Sous ce mode, à la construction du texte social par des clercs, semble correspondre encore sa « réception » par des fidèles qui devraient se contenter de reproduire les modèles élaborés par les manipulateurs de langage.

Ce qu'il faut mettre en cause, ce n'est pas, malheureusement, cette division du travail (elle n'est que trop réelle), mais l'assimilation de la lecture à une passivité. En effet, lire, c'est pérégriner dans un système imposé (celui du texte, analogue à l'ordre bâti d'une ville ou d'un supermarché). Des analyses récentes montrent que « toute lecture modifie son objet » [8], que (Borges le disait déjà) « une littérature diffère d'une autre moins par le texte que par la façon dont elle est lue » [9], et que finalement un système de signes verbaux ou iconiques est une réserve de formes qui attendent du lecteur leur sens. Si donc « le livre est un effet (une construction) du lecteur » [10], on doit envisager l'opération de ce dernier comme une sorte de *lectio*, production propre au « lecteur » [11]. Celui-ci ne prend ni la place de l'auteur ni une place d'auteur. Il invente dans les textes autre chose que ce qui était leur « intention ». Il les détache de leur origine (perdue ou accessoire). Il en combine les fragments et il crée de l'in-su dans l'espace qu'organise leur capacité à permettre une pluralité indéfinie de significations. Cette activité « liseuse » est-elle réservée au critique littéraire (toujours privilégié par les études sur la lecture), c'est-à-dire de nouveau à une catégorie de clercs, ou peut-elle s'étendre à toute la consommation culturelle ?

Telle est la question à laquelle l'histoire, la sociologie ou la pédagogie scolaire devraient apporter des éléments de réponse.

Malheureusement, l'abondante littérature consacrée à la lecture ne fournit que des précisions fragmentaires sur ce point ou relève d'expériences lettrées. Les recherches concernent surtout l'enseignement de la lecture[12]. Elles s'aventurent plus discrètement du côté de l'histoire et de l'ethnologie, faute de traces laissées par une pratique qui glisse à travers toutes sortes d'« écritures » encore mal repérées (par exemple on « lit » un paysage comme on lit un texte)[13]. Plus nombreuses en sociologie, elles sont généralement de type statistique : elles calculent les corrélations entre objets lus, appartenances sociales et lieux de fréquentation plutôt qu'elles n'analysent l'opération même du lire, ses modalités et sa typologie[14].

Reste le domaine littéraire, particulièrement riche aujourd'hui (de Barthes à Riffaterre ou Jauss), privilégié une fois de plus par l'écriture mais hautement spécialisé : les « écrivains » déportent la « joie de lire » du côté où elle s'articule sur un art d'écrire et sur un plaisir de re-lire. Là pourtant, avant ou depuis Barthes, se racontent des errances et des inventivités qui jouent avec les expectations, les chicanes et les normativités de « l'œuvre lue » ; là s'élaborent déjà les modèles théoriques susceptibles d'en rendre compte[15]. Malgré tout, l'histoire des marches de l'homme à travers ses propres textes demeure en grande partie inconnue.

Le sens « littéral », produit d'une élite sociale

Des analyses qui suivent l'activité liseuse en ses détours, dérives à travers la page, métamorphoses et anamorphoses du texte par l'œil voyageur, envols imaginaires ou méditatifs à partir de quelques mots,

enjambements d'espaces sur les surfaces militairement rangées de l'écrit, danses éphémères, il ressort au moins, en première approche, qu'on ne saurait maintenir la partition qui sépare de la lecture le texte lisible (livre, image, etc.). Qu'il s'agisse du journal ou de Proust, le texte n'a de signification que par ses lecteurs ; il change avec eux ; il s'ordonne selon des codes de perception qui lui échappent. Il ne devient texte que dans sa relation à l'extériorité du lecteur, par un jeu d'implications et de ruses entre deux sortes d' « attente » combinées : celle qui organise un espace *lisible* (une littéralité), et celle qui organise une démarche nécessaire à l'*effectuation* de l'œuvre (une lecture)[16].

Fait étrange, le principe de cette activité lisante avait déjà été posé par Descartes il y a plus de trois siècles, à propos des travaux contemporains sur la combinatoire et sur l'exemple des « chiffres » ou textes chiffrés : « Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec des lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura trouvé ainsi, bien qu'il se pourrait faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent, en donnant une autre signification à chaque lettre... »[17]. L'opération codifiante, articulée sur des signifiants, *fait* le sens, qui n'est donc pas défini par un dépôt, par une « intention », ou par une activité d'auteur.

D'où naît donc la muraille de Chine qui circonscrit un « propre » du texte, qui isole du reste son autonomie sémantique, et qui en fait l'ordre secret d'une « œuvre » ? Qui élève cette barrière constituant le texte en île toujours hors de portée pour le lecteur ? Cette fiction voue à l'assujettissement les consommateurs

puisqu'ils sont dès lors toujours coupables d'infidélité ou d'ignorance devant la « richesse » muette du trésor ainsi mis à part. Cette fiction du « trésor » caché dans l'œuvre, coffre-fort du sens, n'a évidemment pas pour fondement la productivité du lecteur, mais l'*institution sociale* qui surdétermine sa relation avec le texte[18]. La lecture est en quelque sorte oblitérée par un rapport de forces (entre maîtres et élèves, ou entre producteurs et consommateurs) dont elle devient l'instrument. L'utilisation du livre par des privilégiés l'établit en secret dont ils sont les « véritables » interprètes. Elle pose entre le texte et ses lecteurs une frontière pour laquelle ces interprètes officiels délivrent seuls des passeports, en transformant leur lecture (légitime, elle *aussi*) en une « littéralité » orthodoxe qui réduit les autres lectures (également légitimes) à n'être qu'hérétiques (pas « conformes » au sens du texte) ou insignifiantes (livrées à l'oubli). De ce point de vue, le sens « littéral » est l'index et l'effet d'un pouvoir social, celui d'une élite. De soi offert à une lecture plurielle, le texte devient une arme culturelle, une chasse gardée, le prétexte d'une loi qui légitime, comme « littérale », l'interprétation de professionnels et de clercs *socialement* autorisés.

D'ailleurs, si la manifestation des libertés du lecteur à travers le texte est tolérée entre clercs (il faut être Barthes pour se le permettre), par contre elle est interdite aux élèves (vertement ou habilement ramenés à l'écurie du sens « reçu » par les maîtres) ou au public (soigneusement averti de « ce qu'il faut penser » et dont les inventions sont tenues pour négligeables, réduites au silence).

C'est donc la hiérarchisation sociale qui cache la réalité de la pratique liseuse ou la rend méconnaissable. Hier, l'Eglise, institutrice d'une coupure sociale entre des clercs et des « fidèles », maintenait l'Ecriture dans le statut d'une « Lettre » supposée indépendante

de ses lecteurs et, en fait, détenue par ses exégètes : l'autonomie du texte était la reproduction des rapports socioculturels à l'intérieur de l'institution dont les préposés fixaient ce qu'il fallait en lire. Avec le fléchissement de l'institution, apparaît entre le texte et ses lecteurs la réciprocité qu'elle cachait, comme si, en se retirant, elle laissait voir la pluralité indéfinie des « écritures » produites par des lectures. La créativité du lecteur croît à mesure que décroît l'institution qui la contrôlait. Ce processus, visible depuis la Réforme, inquiétait déjà les pasteurs du XVII^e siècle. Aujourd'hui, ce sont les dispositifs sociopolitiques de l'école, de la presse ou de la télé qui isolent de ses lecteurs le texte tenu par le maître ou par le producteur. Mais derrière le décor théâtral de cette nouvelle orthodoxie, se cache (comme c'était déjà le cas hier)[19] l'activité silencieuse, transgressive, ironique ou poétique, de lecteurs (ou téléspectateurs) qui conservent leur quant-à-soi dans le privé et à l'insu des « maîtres ».

La lecture se situerait donc à la conjonction d'une stratification *sociale* (des rapports de classe) et d'opérations *poétiques* (construction du texte par son pratiquant) : une hiérarchisation sociale travaille à conformer le lecteur à « l'information » distribuée par une élite (ou demi-élite); les opérations lisantes rusent avec la première en insinuant leur inventivité dans les failles d'une orthodoxie culturelle. De ces deux histoires, l'une occulte ce qui n'est pas conforme aux « maîtres » et le leur rend invisible; l'autre le dissémine dans les réseaux du privé. Elles collaborent donc toutes deux à faire de la lecture une inconnue d'où émerge d'une part, théâtralisée et dominante, la seule expérience *lettrée*, et d'autre part, rares et parcellaires, à la manière de bulles sortant du fond de l'eau, les indices d'une poétique *commune*.

Un « exercice d'ubiquité », cette « impertinente absence »

L'autonomie du lecteur dépend d'une transformation des rapports sociaux qui surdéterminent sa relation aux textes. Tâche nécessaire. Mais cette révolution serait de nouveau le totalitarisme d'une élite prétendant elle-même créer des conduites différentes et substituant une Education normative à la précédente, si elle ne pouvait compter sur le *fait* qu'il existe *déjà*, multiforme quoique subreptice ou réprimée, une autre expérience que celle de la passivité. Une politique de la lecture doit donc s'articuler sur une analyse qui, décrivant des pratiques depuis longtemps effectives, les rende politisables. Relever quelques aspects de l'opération liseuse indique déjà comment elle échappe à la loi de l'information.

« Je lis et je songe... Ma lecture serait donc mon impertinente absence. La lecture serait-elle un exercice d'ubiquité ? »[20]. Expérience initiale, voire initiatique : lire, c'est être ailleurs, là où *ils* ne sont pas, dans un autre monde[21] ; c'est constituer une scène secrète, lieu où l'on entre et d'où l'on sort à volonté ; c'est créer des coins d'ombre et de nuit dans une existence soumise à la transparence technocratique et à cette implacable lumière qui, chez Genet, matérialise l'enfer de l'aliénation sociale. Marguerite Duras le notait : « Peut-être on lit dans le noir toujours... La lecture relève de l'obscurité de la nuit. Même si on lit en plein jour, dehors, la nuit se fait autour du livre »[22].

Le lecteur est le producteur de jardins qui miniaturisent et collationnent un monde, Robinson d'une île à découvrir, mais « possédé » aussi par son propre carnaval qui introduit le multiple et la différence dans le système écrit d'une société et d'un texte. Auteur romanesque donc. Il se déterritorialise, oscillant dans un non-lieu entre ce qu'il invente et ce qui l'altère. Tantôt

en effet, comme le chasseur dans la forêt, il a l'écrit à l'œil, il dépiste, il rit, il fait des « coups », ou bien joueur, il s'y laisse prendre. Tantôt il y perd les sécurités fictives de la réalité : ses fugues l'exilent des assurances qui casent le moi dans le damier social. *Qui* lit en effet ? Est-ce moi, ou quoi de moi ? « Ce n'est pas *moi* comme une vérité mais moi comme l'incertitude du moi, lisant ces textes de la perdition. Au plus que je les lis, au plus que je ne les comprends pas, au plus que ça ne va pas du tout »[23].

Expérience commune, si j'en crois bien des témoignages non quantifiables ni citables, et pas seulement lettrés. Elle vaut aussi pour les lecteurs et lectrices de *Nous Deux*, de *La France agricole* ou de *L'Ami du boucher*, quel que soit le degré de vulgarisation ou de technicité des espaces traversés par les Amazones ou les Ulysses de la vie quotidienne.

Bien loin d'être des écrivains, fondateurs d'un lieu propre, héritiers des laboureurs d'antan mais sur le sol du langage, creuseurs de puits et constructeurs de maisons, les lecteurs sont des voyageurs ; ils circulent sur les terres d'autrui, nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Egypte pour en jouir. L'écriture accumule, stocke, résiste au temps par l'établissement d'un lieu et multiplie sa production par l'expansionnisme de la reproduction. La lecture ne se garantit pas contre l'usure du temps (on s'oublie et l'on oublie), elle ne conserve pas ou mal son acquis, et chacun des lieux où elle passe est répétition du paradis perdu.

En effet, elle n'a pas de lieu : Barthes lit Proust dans le texte de Stendhal[24] ; le téléspectateur lit le paysage de son enfance dans le reportage d'actualité. La téléspectatrice qui dit de l'émission vue la veille : « C'était idiot et je restais pourtant là », par quel lieu était-elle captée, qui était et pourtant n'était pas celui de l'image vue ? Ainsi du lecteur : son lieu n'est pas *ici* ou *là*, l'un

ou l'autre, mais ni l'un ni l'autre, à la fois dedans et dehors, perdant l'un et l'autre en les mêlant, associant des textes gisants dont il est l'éveilleur et l'hôte, mais jamais le propriétaire. Par là, il esquive aussi la loi de chaque texte en particulier, comme celle du milieu social.

Espaces de jeux et de ruses

Pour caractériser cette activité, on a le recours de plusieurs modèles. Elle peut être considérée comme une forme du « bricolage » que Lévi-Strauss analyse dans « la pensée sauvage », c'est-à-dire un arrangement fait avec les « moyens du bord », une production « sans rapport à un projet » et réajustant « les résidus de construction et de destruction antérieures »[25]. Mais contrairement aux « univers mythologiques » de Lévi-Strauss, si cette production agence aussi des événements, elle ne forme pas un ensemble : c'est une « mythologie » dispersée dans la durée, l'égrènement d'un temps non rassemblé, mais disséminé en répétitions et en différences de jouissances, en mémoires et en connaissances successives.

Autre modèle : l'art subtil dont la théorie a été faite par des poètes et des romanciers médiévaux; ils insinuent la novation dans le texte même et dans les termes d'une tradition. Des procédures raffinées infiltrent mille différences dans l'écriture autorisée qui leur sert de cadre, mais sans que leur jeu obéisse à la contrainte de sa loi. Ces ruses poétiques, non liées à la création d'un lieu propre (écrit), se sont maintenues à travers les siècles jusque dans la lecture contemporaine, également agile à pratiquer les détournements et métaphorisations que, parfois, signalise à peine un « *bof* ».

Les études poursuivies à Bochum en vue d'une

Rezeptionsästhetik (esthétique de la réception) et d'une *Handlungstheorie* (théorie de l'action) fournissent aussi divers modèles sur les rapports des tactiques textuelles avec les « attentes » et hypothèses successives du récepteur qui tient le drame (ou le roman) pour une action préméditée[26]. Ce jeu de productions textuelles relatives à ce que les expectations du lecteur lui font produire au cours de son progrès dans le récit est présenté, certes, avec un lourd appareil conceptuel; mais il introduit des danses entre lecteurs et textes là où, théâtre désolant, une doctrine orthodoxe avait planté la statue de « l'œuvre » entourée de consommateurs conformes ou ignorants.

A travers ces recherches et bien d'autres, on s'oriente vers une lecture que ne caractérisent plus seulement une « impertinente absence », mais des avancées et des retraits, des tactiques et des jeux avec le texte. Elle va et elle vient, tour à tour captée (mais par quoi donc, qui s'éveille à la fois chez le lecteur et dans le texte ?), joueuse, protestataire, fugueuse.

Il faudrait en retrouver les mouvements dans le corps lui-même, apparemment docile et silencieux, qui la mime à sa manière : les retraites en toutes sortes de « cabinets » de lecture libèrent des gestes insus, des grommellements, des tics, des étalements ou rotations, des bruits insolites, enfin une orchestration sauvage du corps[27]. Mais par ailleurs, à son niveau le plus élémentaire, la lecture est devenue depuis trois siècles une geste de l'œil. Elle n'est plus accompagnée, comme auparavant, par la rumeur d'une articulation vocale ni par le mouvement d'une manducation musculaire. Lire sans prononcer à haute ou à mi-voix, c'est une expérience « moderne », inconnue pendant des millénaires. Autrefois, le lecteur intériorisait le texte; il faisait de sa voix le corps de l'autre; il en était l'acteur. Aujourd'hui le texte n'impose plus son rythme au sujet, il ne se manifeste plus par la voix du lecteur. Ce retrait

du corps, condition de son autonomie, est une mise à distance du texte. Il est pour le lecteur son *habeas corpus* *.

Parce que le corps se retire du texte pour n'y plus engager qu'une mobilité de l'œil[28], la configuration géographique du texte organise de moins en moins l'activité du lecteur. La lecture se libère du sol qui la déterminait. Elle s'en détache. L'autonomie de l'œil suspend les complicités du corps avec le texte ; elle le délie du lieu scripturaire ; elle fait de l'écrit un ob-jet et elle accroît les possibilités qu'a le sujet de circuler. Un indice : les méthodes de lecture rapide[29]. Tout comme l'avion permet une indépendance croissante par rapport aux contraintes exercées par l'organisation du sol, les techniques de lecture rapide obtiennent, par la raréfaction des arrêts de l'œil, une accélération des traversées, une autonomie par rapport aux déterminations du texte et une multiplication des espaces parcourus. Emancipé des lieux, le corps lisant est plus libre de ses mouvements. Il gestue ainsi la capacité qu'a chaque sujet de convertir le texte par la lecture et de le « brûler » comme on brûle les étapes.

A faire l'apologie de l'impertinence du lecteur, je néglige bien des aspects. Barthes distinguait déjà trois types de lecture : celle qui s'arrête au plaisir des mots, celle qui court à la fin et « défaille d'attendre », celle qui cultive le désir d'écrire[30]. Lectures érotique, chasseresse ou initiatique. Il y en a d'autres, dans le rêve, le combat, l'autodidactisme, etc., dont il ne peut être question ici. De toute manière, son autonomie accrue ne préserve pas le lecteur, car c'est sur son imaginaire que s'étend le pouvoir des médias, c'est-à-dire sur tout ce qu'il laisse venir de lui-même dans les filets du texte — ses peurs, ses rêves, ses autorités fantasmées et

* Notion centrale du droit anglais (XVII[e] siècle), elle garantit la liberté de l'individu et le protège des arrestations arbitraires (L.G.).

manquantes. Là-dessus jouent les pouvoirs qui font des chiffres et des « faits » une rhétorique ayant pour cible cette intimité délivrée.

Mais là où l'appareil scientifique (le nôtre) est porté à partager l'illusion des pouvoirs dont il est nécessairement solidaire, c'est-à-dire à supposer les foules transformées par les conquêtes et les victoires d'une production expansionniste, il est toujours bon de se rappeler qu'il ne faut pas prendre les gens pour des idiots.

CINQUIÈME PARTIE

Manières de croire

CHAPITRE XIII

CRÉDIBILITÉS POLITIQUES

« J'aime le mot *croire*. En général, quand on dit " je sais ", on ne sait pas, on croit »

MARCEL DUCHAMP,
Duchamp du signe
(Flammarion, 1975, p. 185)

Les Juifs, disait un jour Léon Poliakov, sont des Français qui, au lieu de ne plus aller à l'église, ne vont plus à la synagogue. Dans la tradition d'humour de la *Hagadah*, cette plaisanterie désignait des croyances au passé qui n'organisent plus des pratiques. Les convictions politiques semblent aujourd'hui suivre le même chemin. On serait socialiste pour l'*avoir été*, sans aller aux manifestations, sans réunion, sans cotisation, en somme sans payer. Plus révérentielle qu'identificatoire, l'« appartenance » se marquerait seulement par ce qu'on appelle une *voix*, ce reste de parole, un vote par an. En vivant sur un semblant de « confiance », le parti collationne soigneusement les reliques de convictions anciennes et, moyennant cette fiction de légitimité, il parvient bel et bien à gérer ses affaires. Il lui faut seulement, par des sondages et

des statistiques, multiplier la citation de ces témoins fantômes, en re-citer la litanie.

Une technique assez simple maintiendrait le théâtre de ce crédit. Il suffit que les sondages portent non sur ce qui attache directement des « adhérents » au parti, mais sur ce qui ne les engage pas ailleurs — non sur l'énergie des convictions, mais sur leur inertie : « S'il est faux que vous croyiez à autre chose, il est donc vrai que vous êtes encore avec nous ». Les résultats de l'opération comptent alors (sur) des restes d'adhésion. Ils tablent sur l'*usure* même de toute conviction, puisque ces restes indiquent à la fois le *reflux* de ce que les interrogés ont cru et l'*absence* d'une crédibilité plus forte qui les mène ailleurs : les « voix » ne s'exilent pas ; elles demeurent là ; elles gisent là où elles ont été, donnant lieu pourtant au même total. Le compte devient un conte. Cette fiction pourrait bien être un appendice à l'*Esse est percipi* de Borges[1]. C'est l'apologue d'un glissement que les chiffres n'enregistrent pas et qui atteint les croyances.

A titre de première approximation, j'entends par « croyance » non l'objet du croire (un dogme, un programme, etc.), mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'*acte* de l'énoncer en la tenant pour vraie[2] — autrement dit, une « modalité » de l'affirmation et non pas son contenu[3]. Or la capacité de croire semble partout en récession dans le champ politique. Elle soutenait le fonctionnement de l'« autorité ». Depuis Hobbes, la philosophie politique, surtout dans sa tradition anglaise, a considéré cette articulation comme fondamentale[4]. Par ce lien, la politique explicitait son rapport de différence et de continuité avec la religion. Mais la volonté de « *faire-croire* », dont vit l'institution, fournissait dans les deux cas un répondant à une quête d'amour et/ou d'identité[5]. Il est donc important de s'interroger sur

les avatars du croire dans nos sociétés et sur les pratiques dont ces déplacements sont l'origine.

Dévaluation des croyances

Pendant longtemps, on a suppose indéfinies les réserves de croyance. Il fallait seulement, dans l'océan de la crédulité, créer des îlots de rationalité, découper et assurer les fragiles conquêtes d'une critique. Le reste, tenu pour inépuisable, était supposé transportable vers d'autres objets et d'autres fins, comme l'eau des chutes est véhiculée et utilisée en houille blanche. On s'efforçait de « capter » cette force en la déplaçant d'un lieu à un autre : des sociétés dites païennes qu'elle habitait, on la conduisait vers le christianisme qu'elle devait soutenir ; puis des Eglises, on l'acheminait vers une politique monarchique ; puis d'une religiosité traditionaliste, vers les institutions de la République, de l'Education nationale ou des socialismes. Ces « conversions » consistaient à capter l'énergie croyante en la transportant. Ce qui n'en était pas transportable, ou pas encore transporté, dans les régions nouvelles du progrès faisait figure de « superstition » ; ce qui était utilisable par l'ordre régnant avait valeur de « conviction ». Le fonds était si riche qu'à l'exploiter on oubliait la nécessité de l'analyser. Campagnes et croisades consistaient à « placer » l'énergie du croire en de bons lieux et sur de bons objets (à croire).

Peu à peu, la croyance s'est polluée, comme l'air ou l'eau. Cette énergie motrice, toujours résistante mais traitable, vient à manquer. On s'aperçoit en même temps qu'on ne sait pas ce qu'elle est. Paradoxe étrange : tant de polémiques et de réflexions sur les contenus idéologiques et les encadrements institutionnels à lui fournir n'ont pas été (sauf dans la philosophie

anglaise, de Hume à Wittgenstein, H. H. Price, Hintikka ou Quine) accompagnées d'une élucidation sur la nature de l'acte de croire. Aujourd'hui, il ne suffit plus de manipuler, transporter et raffiner la croyance, il faut en analyser la composition puisqu'on veut la produire artificiellement. Encore partiellement le marketing commercial ou politique s'y emploie[6]. Il y a désormais trop d'objets à croire et pas assez de crédibilité.

Une inversion se produit. Les anciens pouvoirs géraient habilement leur « autorité » et suppléaient ainsi à l'insuffisance de leur appareil technique ou administratif : c'étaient des systèmes de clientèles, d'allégeances, de « légitimités », etc. Ils cherchaient pourtant à se rendre plus indépendants des jeux de ces fidélités par une rationalisation, le contrôle et l'organisation de l'espace. Aboutissement de ce travail, les pouvoirs de nos sociétés développées disposent de procédures assez fines et serrées pour surveiller tous les réseaux sociaux : ce sont les systèmes administratifs et « panoptiques » de la police, de l'école, de la santé, de la sécurité, etc.[7]. Mais ils perdent lentement toute crédibilité. Ils disposent de plus de forces et de moins d'autorité.

Souvent les techniciens ne s'en soucient guère, occupés qu'ils sont à étendre et complexifier les dispositifs de la maintenance et de la surveillance. Trompeuse assurance. La sophistication de la discipline ne compense pas le désinvestissement des sujets. Dans les entreprises, la démobilisation des travailleurs croît plus vite que le quadrillage policier dont elle est la cible, le prétexte et l'effet. Gaspillage des produits, détournement du temps, « perruque », rotation ou abstention des employés, etc., minent de l'intérieur un système qui, comme aux usines Toyota[8], tend à devenir carcéral pour éviter toutes les fuites. Dans les administrations, dans les bureaux, et même dans les

formations politiques ou religieuses, une cancérisation de l'appareil répond à l'évanouissement des convictions. Elle le génère aussi. L'intérêt ne remplace pas la croyance[9].

Le croire s'épuise. Ou bien il se réfugie du côté des médias et des loisirs. Il part en vacances; il n'y est d'ailleurs pas moins un objet capté et traité par la publicité, le commerce et la mode. Pour rattraper ces croyances qui s'en vont et se perdent, les entreprises se mettent de leur côté à fabriquer des simulacres de crédibilité. Shell produit le Credo des « valeurs » qui « inspirent » la direction et que les cadres et les employés doivent adopter. Ainsi de cent autres entreprises, même si elles sont lentes à se mouvoir et comptent encore sur le capital fictif d'un ancien « esprit » de famille, de maison ou de région.

Où trouver le matériau avec lequel injecter du croyable dans les appareils? Il y a deux mines traditionnelles, l'une politique, l'autre religieuse : dans l'une, un surdéveloppement de ses instances administratives et de son encadrement compense la mobilité ou le reflux des convictions chez les militants : dans l'autre, au contraire, des institutions en train de se délabrer ou de se refermer sur elles-mêmes laissent se disséminer partout les croyances qu'elles ont longtemps fomentées, entretenues et contrôlées.

Une archéologie. Les transits du croire

De ces deux « fonds », les rapports sont étranges et anciens.

1. La religiosité semble plus facile à exploiter. Les agences de marketing réemploient avec avidité les débris de croyances hier violemment combattues comme des superstitions. La publicité se fait évangélique. Nombreux sont les gestionnaires d'un ordre éco-

nomique et social qu'inquiète le lent naufrage d'Eglises où gisent les restes de « valeurs » qu'ils entendent récupérer à leur service en les baptisant « actuelles ». Avant que ces croyances ne sombrent avec les navires qui les portaient, elles sont précipitamment débarquées dans les entreprises et les administrations. Les utilisateurs de ces reliques n'y croient plus. Ils n'en forment pas moins, avec toute sorte d'« intégristes », des associations idéologiques et financières en vue de radouber ces naufragées de l'histoire et de faire des Eglises les musées de croyances sans croyants, mises là en réserve pour être exploitées par le capitalisme libéral.

Cette récupération fonctionne sur deux hypothèses tactiques probablement erronées. L'une postule que la croyance demeure attachée à ses objets et qu'en préservant ceux-ci on se garde celle-là. En fait (l'histoire comme la sémiotique le montrent), l'investissement du croire passe de mythe en mythe, d'idéologie en idéologie, ou d'énoncé en énoncé [10]. Ainsi la croyance se retire d'un mythe et le laisse quasi intact, mais désaffecté, mué en document [11]. Au cours de ces transits, la conviction encore attachée aux terrains qu'elle abandonne peu à peu ne saurait suffire à combattre les mouvements qui la déplacent ailleurs. Il n'y a pas équivalence entre les objets qui la retiennent encore et ceux qui la mobilisent autre part.

L'autre tactique ne suppose plus que la croyance reste liée à ses premiers objets, mais qu'au contraire elle pourrait en être détachée artificiellement ; que sa fuite vers les récits des médias, vers les « paradis » des loisirs, vers les retraites intimes ou voyageuses, etc., pourrait être stoppée ou détournée ; qu'on pourrait donc la ramener au bercail, vers l'ordre disciplinaire qu'elle a quitté. Mais la conviction ne se repique pas si aisément dans les champs qu'elle déserte. On ne la renvoie pas si facilement vers des administrations ou

des entreprises devenues « incroyables ». Les liturgies qui prétendent « animer » et « revaloriser » les lieux de travail n'en transforment pas le fonctionnement. Aussi ne produisent-elles pas de croyants. Le public n'est pas si crédule. Il s'amuse de ces fêtes et de ces simulacres. Il ne « marche » pas.

2. Les organisations *politiques* se sont lentement substituées aux Eglises comme lieux de pratiques croyantes mais, de ce fait, elles semblent avoir été hantées par le retour d'une très ancienne (préchrétienne) et très « païenne » alliance entre le pouvoir et le religieux. Tout s'est passé comme si, le religieux cessant d'être un pouvoir autonome (le « pouvoir spirituel », disait-on), le politique redevenait religieux. Le christianisme avait opéré une coupure dans l'entrelacs des objets visibles de la croyance (les autorités politiques) et de ses objets invisibles (les dieux, les esprits, etc.). Mais il n'a tenu cette distinction qu'en constituant un pouvoir clérical, dogmatique et sacramentel dans la place laissée libre par la détérioration momentanée du politique à la fin de l'Antiquité. C'est aux XI^e^ et XII^e^ siècles que, sous le signe de « la paix de Dieu », le pouvoir ecclésiastique impose son « ordre » aux pouvoirs civils en conflit [12]. Les siècles qui suivent montrent la détérioration de cet ordre au profit des princes. Au XVII^e^ siècle, les Eglises reçoivent des monarchies leurs modèles et leurs droits, même si elles témoignent encore d'une « religiosité » qui légitime le pouvoir et que peu à peu il porte à son crédit. Avec l'effritement de ce pouvoir ecclésiastique depuis trois siècles, les croyances ont reflué vers le politique, mais sans y ramener les valeurs divines ou célestes que les Eglises avaient mises à part, contrôlées et prises en main.

Cet aller et retour complexe, qui a fait passer du politique au religieux chrétien et de ce religieux à un nouveau politique [13], a eu pour effets une individuali-

sation des croyances (les cadres de référence communs se fragmentant en « opinions » sociales ou en « convictions » singulières) et leurs mouvances dans un réseau de plus en plus diversifié d'objets possibles. L'idée de démocratie correspondait à la volonté de gérer cette multiplication de convictions substituées à la foi qui avait fondé un ordre. Ce qui frappe, c'est qu'en brisant le système antique, c'est-à-dire la crédibilité religieuse du politique, le christianisme a finalement compromis la fiabilité de ce religieux qu'il a détaché du politique, il a contribué à la dévalorisation de ce qu'il s'était approprié pour le rendre autonome, et, par là, il a rendu possible le reflux des croyances vers des autorités politiques désormais privées (ou libérées ?) de ces autorités spirituelles qui étaient jadis un principe de relativisation autant que de légitimation. Le retour d'un refoulé « païen » a donc été affecté par cette chute du « spirituel ». L'érosion du christianisme a laissé une trace indélébile dans la modernité : l' « incarnation » ou l'historicisation qu'au XVIII^e siècle Rousseau appelle déjà une « religion civile »[14]. A l'Etat païen qui « ne distinguait point ses dieux et ses lois », Rousseau oppose une « religion » du citoyen « dont il appartient au souverain de fixer les articles ». « Si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ». De cette religion civile du *citoyen* se distinguait une religion spirituelle de l'*homme*, celle, individuelle, asociale et universelle, de *La Profession de foi du vicaire savoyard*. Cette vue prophétique, beaucoup moins incohérente qu'on ne l'a dit, articule déjà le développement d'une dogmatique « civile » et politique sur la radicalisation d'une conscience individuelle *dégagée* de tout dogme et privée de pouvoirs. Depuis, l'analyse sociologique a vérifié la justesse de cette prévision[15].

Dès lors, la croyance se réinvestit dans le seul système politique, à mesure que se désorbitent, dissé-

minent ou miniaturisent les « puissances spirituelles » qui avaient garanti les pouvoirs civils dans l'Antiquité et qui étaient entrées en compétition avec eux dans l'Occident chrétien.

Du pouvoir « spirituel » à l'opposition de gauche

La distinction, aujourd'hui archéologique, entre le temporel et le spirituel comme deux juridictions, demeure pourtant structurellement inscrite dans la société française, mais désormais *à l'intérieur* du système politique. La place autrefois occupée par l'Eglise ou par les Eglises face aux pouvoirs établis reste reconnaissable, depuis deux siècles, dans le fonctionnement d'une opposition dite de gauche. Dans la vie politique aussi, une mutation des contenus idéologiques peut laisser intacte une « forme » sociale[16]. Un indice de ces transitions qui déplacent les croyances, mais sur le même schéma structurel, serait l'histoire du jansénisme : une opposition prophétique (le Port-Royal du XVII^e siècle) s'y transforme en l'opposition politique d'un milieu « éclairé » et parlementaire au XVIII^e siècle. Déjà s'y dessine le relais qu'une intelligentsia de clercs ou de notables assure à l'opposition qu'un pouvoir « spirituel » soutenait contre (ou en marge) des autorités politiques ou « civiles ».

Quoi qu'il en soit du passé, et si on laisse de côté les comparaisons trop faciles (et a-politiques) entre les traits psychosociologiques caractéristiques de toute militance[17], il y a *fonctionnellement*, face à l'ordre établi, un rapport entre les Eglises qui défendaient un *autre monde* et les partis de gauche qui, depuis le XIX^e siècle, promeuvent un *futur différent*. De part et d'autre, on y décèle des caractéristiques fonctionnelles semblables : l'idéologie et la doctrine y ont une importance que ne leur donnent pas les détenteurs du

pouvoir ; le projet d'une autre société y a pour effet le rôle prioritaire du discours (réformiste, révolutionnaire, socialiste, etc.) contre la fatalité ou la normalité des faits ; la légitimation par des valeurs éthiques, par une vérité théorique ou par un martyrologe y doit compenser la légitimité dont peut se créditer tout pouvoir du seul fait de son existence ; les techniques du « faire croire » jouent un rôle plus décisif là où il s'agit de ce qui n'est pas encore [18] ; les intransigeances et les exclusives doctrinales sont donc plus fortes que dans les lieux où le pouvoir acquis permet et souvent exige les compromis ; enfin, par une logique apparemment contradictoire, tout pouvoir réformiste est tenté d'acquérir des avantages politiques, de se changer en administration ecclésiastique pour soutenir son projet, de perdre ainsi sa « pureté » primitive ou de la muer en un décor de l'appareil, et de transformer ses militants en fonctionnaires ou en conquérants.

Cette analogie a des raisons structurelles : elles ne renvoient pas directement à une psychologie de la militance ou à une sociologie critique des idéologies, mais d'abord à la logique d'une « place » qui produit et reproduit, comme ses effets, les mobilisations militantes, les tactiques du « faire croire » et des institutions ecclésiales dans une relation de distance, de compétition et de transformation à venir par rapport aux pouvoirs établis.

Les transits des christianismes aux socialismes par la médiation des « hérésies » ou des sectes ont fait l'objet de nombreux travaux [19], eux-mêmes opérateurs des passages qu'ils analysaient. Mais si ces transits véhiculent des reliques de croyances religieuses vers de nouvelles formations politiques, on ne saurait en conclure que ces restes de croyances abandonnées autorisent à reconnaître *de* la religion en ces mouvements. On n'y est contraint que par une identification, indue, des objets *crus* à l'acte de *croire*, et par son

corollaire qui suppose *de* la religion en tout groupe où fonctionnent encore des éléments qui *ont été* religieux.

Un autre modèle d'analyse semble plus conforme aux données de l'histoire et de l'anthropologie : les Eglises, voire les religions, seraient non des unités référentielles, mais des variantes sociales dans les rapports possibles entre du *croire* et du *cru ;* elles auraient été des configurations (et manipulations) historiques particulières des relations que peuvent entretenir les modalités (formelles) du *croire* et du savoir avec les séries (quasi lexicales) des *contenus* disponibles. Aujourd'hui, le croire et le savoir se distribuent autrement que dans les religions de jadis ; le croire ne modalise plus le cru selon les mêmes règles ; enfin les objets à croire ou à savoir, leur mode de définition, leur statut et leur stock se sont en grande partie renouvelés. Aussi ne peut-on isoler et inscrire dans une continuité deux constellations de « croyances » en retenant seulement, de l'une et de l'autre, le fait commun d'un *Belief,* élément supposé invariable.

Pour analyser les rapports du discours et du croire dans la variante nouvelle, politique et militante, que présentent les partis de gauche en une place encore historiquement déterminée par le rôle des Eglises d'hier, il faut donc abandonner la mise en perspective archéologique, repérer les modes sur lesquels, aujourd'hui, le croire, le savoir et leurs contenus se définissent réciproquement, et par là essayer de saisir quelques fonctionnements du croire et du faire croire dans les formations politiques où se déploient, à l'intérieur de ce système, les tactiques que permettent les exigences d'une position et les contraintes d'une histoire. Cette approche de l'actualité peut y distinguer les deux dispositifs par lesquels une dogmatique s'est toujours fait croire : d'une part, la prétention de *parler au nom d'un réel* qui, supposé inaccessible, est à la fois le

principe de ce qui est cru (une totalisation) et le principe de l'acte de croire (une chose toujours soustraite, invérifiable, manquante) ; d'autre part, la capacité qu'a le discours autorisé par un « réel » de se distribuer en *éléments organisateurs de pratiques*, c'est-à-dire en « articles de foi ». Ces deux ressorts traditionnels se retrouvent aujourd'hui dans le système qui combine à la narrativité des médias — une institution du réel — le discours des produits à consommer — une distribution de ce réel en « articles » qu'il faut croire et acheter. C'est sur le premier qu'il importe d'insister, le second étant assez connu.

L'institution du réel

Le grand silence des choses est mué en son contraire par les médias. Hier constitué en secret, le réel désormais bavarde. Il n'y a partout que nouvelles, informations, statistiques et sondages. Jamais histoire n'a autant parlé ni autant montré. Jamais en effet les ministres des dieux ne les ont *fait parler* d'une manière aussi continue, aussi détaillée et aussi injonctive que les producteurs de révélations et de règles ne le font aujourd'hui *au nom de* l'actualité. Les récits de ce-qui-se-passe constituent notre orthodoxie. Les débats de chiffres sont nos guerres théologiques. Les combattants ne portent plus les armes d'idées offensives ou défensives. Ils avancent camouflés en faits, en données et en événements. Ils se présentent en messagers d'un « réel ». Leur tenue a la couleur du sol économique et social. Quand ils progressent, le terrain lui-même a l'air d'avancer. Mais, en fait, ils le fabriquent, ils le simulent, ils s'en masquent, ils s'en créditent, ils créent ainsi la scène de leur loi.

Malville, Kalkar, Croissant, le Polisario, le nucléaire, Khomeiny, Carter, etc. : ces fragments d'histoire

s'organisent en articles de doctrine. « Taisez-vous », dit le speaker ou le responsable politique : « Les faits sont là. Voici les données, les circonstances, etc. Vous devez donc... » Le réel raconté dicte interminablement ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire. Et qu'opposer à des faits ? On ne peut que s'incliner, et obéir à ce qu'ils « signifient », comme l'oracle de Delphes [20]. La fabrication de simulacres fournit ainsi le moyen de produire des croyants et donc des pratiquants. Cette institution du réel est la forme la plus visible de notre dogmatique contemporaine. Elle est donc aussi la plus disputée entre partis.

Elle ne comporte plus de lieu propre, ni de siège ou de magistère. Code anonyme, l'information innerve et sature le corps social. Du matin à la nuit, sans arrêt, des récits hantent les rues et les bâtiments. Ils articulent nos existences en nous apprenant ce qu'elles doivent être. Ils « couvrent l'événement », c'est-à-dire qu'ils en *font* nos légendes (*legenda*, ce qu'il faut lire et dire). Saisi dès son réveil par la radio (la voix, c'est la loi), l'auditeur marche tout le jour dans la forêt de narrativités journalistiques, publicitaires, télévisées, qui, le soir, glissent encore d'ultimes messages sous les portes du sommeil. Plus que le Dieu raconté par les théologiens d'hier, ces histoires ont une fonction de providence et de prédestination : elles organisent à l'avance nos travaux, nos fêtes et jusqu'à nos songes. La vie sociale multiplie les gestes et les comportements *imprimés* par des modèles narratifs ; elle reproduit et empile sans cesse les « copies » de récits. Notre société est devenue une société *récitée*, en un triple sens : elle est définie à la fois par des *récits* (les fables de nos publicités et de nos informations), par leurs *citations* et par leur interminable *récitation*.

Ces récits ont le double et étrange pouvoir de muer le voir en un croire, et de fabriquer du réel avec des semblants. Double renversement. D'une part la moder-

nité, jadis née d'une volonté observatrice qui luttait contre la crédulité et se fondait sur un contrat entre la vue et le réel, transforme désormais ce rapport et donne à *voir* précisément ce qu'il faut *croire*. La fiction définit le champ, le statut et les objets de la vision. Ainsi fonctionnent les médias, la publicité ou la représentation politique.

Certes, hier il y avait déjà de la fiction, mais en des lieux circonscrits, esthétiques et théâtraux : la fiction s'y indiquait elle-même (par exemple grâce à la perspective, art de l'illusion); elle fournissait, avec les règles de son jeu et les conditions de sa production, son propre métalangage[21]. Elle parlait au seul nom du langage. Elle narrativisait une symbolique, laissant la vérité des choses en suspens et quasi au secret. Aujourd'hui, la fiction prétend présentifier du réel, parler au nom des faits et donc faire prendre pour du référentiel le semblant qu'elle produit. Aussi les destinataires (et payeurs) de ces légendes ne sont-ils plus obligés de croire ce qu'ils ne voient pas (position traditionnelle), mais de croire ce qu'ils voient (position contemporaine).

Ce renversement du terrain où se développent les croyances résulte d'une mutation dans les paradigmes du savoir : à l'invisibilité du réel, postulat ancien, s'est substituée sa visibilité. La scène socioculturelle de la modernité renvoie à un « mythe ». Il définit le référent social par sa visibilité (et donc par sa représentativité scientifique ou politique); il articule sur ce nouveau postulat (croire que le réel est visible) la possibilité de nos savoirs, de nos observations, de nos preuves et de nos pratiques. Sur cette nouvelle scène, champ indéfiniment extensible des investigations optiques et d'une pulsion scopique, l'étrange collusion entre le *croire* et la question du réel demeure encore. Mais elle se joue désormais dans l'élément du *vu*, de l'*observé* ou du *montré*. Le « simulacre » contemporain[22], c'est en

somme la localisation dernière du croire dans le voir, c'est le *vu* identifié à ce qui doit être *cru*, — une fois abandonnée l'hypothèse qui voulait que les eaux d'un océan invisible (le Réel) viennent hanter les rivages du visible et en faire les effets, les signes décryptables ou les reflets trompeurs de sa présence. Le simulacre, c'est ce que devient le rapport du visible au réel quand s'effondre le postulat d'une immensité invisible de l'Etre (ou des êtres) caché derrière les apparences.

La société récitée

Face aux récits d'images, qui désormais ne sont plus que « fictions », productions visibles et lisibles, le spectateur-observateur *sait bien* que ce ne sont que « semblants », résultats de manipulations — « *Je sais bien que c'est de la blague* » —, *mais quand même* il suppose à ces simulations un statut de réel[23] : une croyance survit au démenti que lui apporte tout ce que nous savons sur leur fabrication. Comme le disait un téléspectateur, « si c'était faux, *ça se saurait* ». Il postulait d'*autres* lieux sociaux susceptibles de garantir ce qu'il savait fictif, et c'est ce qui lui permettait d'y croire « quand même ». Comme si la croyance ne pouvait plus se dire en convictions directes, mais seulement par le détour de ce que d'autres sont censés croire. La croyance ne repose plus sur une altérité invisible cachée derrière des signes, mais sur ce que d'autres groupes, d'autres champs, ou d'autres disciplines sont supposés être. Le « réel » est ce que, dans chaque place, la référence à un autre fait croire. Ainsi en est-il même dans les disciplines scientifiques. Par exemple, les rapports entre l'informatique et l'histoire fonctionnent sur un étonnant quiproquo : à l'informatique, les historiens demandent l'accréditation d'un pouvoir « scientifique » susceptible de donner un poids

technique et réel à leur discours; à l'histoire, les informaticiens demandent une validation par le « réel » que fournit le « concret » de l'érudition. Chacun de leur côté, ils attendent de l'autre une garantie qui leste leur simulacre[24].

Politiquement, il en va de même. Chaque parti reçoit sa crédibilité de ce qu'il croit et fait croire de son référent (les « merveilles » révolutionnaires accomplies à l'Est ?) ou de son adversaire (les vices et les malheurs des méchants d'en face). Chaque discours politique tire des effets de réel grâce à ce qu'il suppose et fait supposer de l'analyse économique qui le soutient (analyse elle-même validée par ce renvoi au politique). A l'intérieur de chaque parti, les discours professionnels des « responsables » *tiennent* grâce à la crédulité qu'ils supposent chez les militants de base ou chez les électeurs et, réciproquement, le « je sais bien que c'est de la blague » de nombreux électeurs a pour contrepoint ce qu'ils postulent de conviction ou de savoir chez les cadres de l'appareil politique. La croyance fonctionne ainsi sur la valeur du réel qu'on suppose « quand même » à l'autre, même quand on « sait bien », trop bien, à quel point « c'est de la merde » dans la place qu'on occupe.

La citation sera donc l'arme absolue du faire croire. Parce qu'elle joue sur ce que l'autre est supposé croire, elle est donc le moyen par lequel s'institue du « réel ». Citer l'autre en leur faveur, c'est donc rendre croyables les simulacres produits dans une place particulière. Les « sondages » d'opinion en sont devenus le procédé le plus élémentaire et le plus passif. L'auto-citation perpétuelle — la multiplication des sondages — est la fiction par laquelle le pays est amené à croire ce qu'il *est*. Chaque citoyen suppose de tous ce que, sans le croire lui-même, il apprend de la croyance des autres. Remplaçant des doctrines devenues incroyables, la citation permet aux appareils technocratiques de se

rendre fiables à chacun *au nom des autres*. Citer, c'est donner réalité au simulacre produit par un pouvoir, en faisant croire que d'autres y croient mais sans fournir aucun objet croyable. Mais c'est aussi désigner les « anarchistes » ou « déviants » (les citer devant l'opinion); c'est vouer à l'agressivité publique ceux qui, affirmant par leurs gestes qu'ils n'y croient pas, démolissent la « réalité » fictive que chacun ne peut tenir « quand même » qu'au titre de la conviction des autres.

Dans la mesure où cet instrument qui « fait l'opinion » est manipulable par ceux qui le détiennent, on est en droit de s'interroger sur les capacités qu'il offre de muer la « croyance » en « défiance », en « soupçon », voire en délation, comme sur la possibilité pour les citoyens de contrôler politiquement ce qui sert de fiabilité circulaire et sans objet à la vie politique elle-même.

CHAPITRE XIV

L'INNOMMABLE : MOURIR

Autour du mourant, le personnel de l'hôpital se retire. « Syndrome de fuite de la part des médecins et des infirmières » [1]. La mise à distance est accompagnée de consignes dont le vocabulaire met déjà le vivant dans la position du mort : « Il a besoin de se *reposer*... Laissez-le *dormir* ». Il *faut* que le mourant reste *calme* et en *repos*. Au-delà des soins et des calmants nécessaires au malade, cette consigne met en cause l'impossibilité, pour l'entourage, de *supporter l'énonciation* de l'angoisse, du désespoir ou de la douleur : il ne faut pas que cela se *dise*.

Les mourants sont des proscrits (*outcasts*) parce qu'ils sont les déviants de l'institution organisée par et pour la conservation de la vie. Un « deuil anticipé », phénomène de rejet institutionnel, les case à l'avance dans la « chambre du mort » ; il les enveloppe de silence ou, pire, de mensonges protégeant les vivants contre la voix qui briserait cette clôture pour crier : « Je vais mourir ». Ce cri produirait un *embarrassingly graceless dying* *. Le mensonge (« mais non, ça va aller mieux ») est une assurance contre la communication. Car la parole interdite, si elle survenait, trahirait la lutte qui mobilise l'hôpital et qui, supposant que

* « Une mort d'une gênante inélégance » (L. G.).

soigner veut dire *guérir*, ne veut pas savoir l'échec ; elle serait blasphématoire.

Une pratique impensable

Bien plus, mort en sursis, le mourant *tombe* hors du *pensable*, qui s'identifie à ce qu'on peut *faire*. En sortant du champ que circonscrivent des possibilités d'intervention, il entre dans une région d'insignifiance. Rien n'est dicible là où plus rien ne peut être fait. Avec l'oisif, plus que lui, le mourant est l'immoral : l'un, sujet qui ne travaille pas ; l'autre, objet qui ne s'offre même plus à un travail ; tous deux intolérables dans une société où la disparition des sujets est partout compensée et camouflée par la multiplication des tâches. Il a fallu le nazisme, logique dans son totalitarisme technocratique, pour traiter les morts et faire passer à des procédures de rentabilisation la limite que leur oppose, inerte, le cadavre.

Dans cette combinaison entre des sujets sans action et des opérations sans auteur, entre l'angoisse des individus et l'administration des pratiques, le mourant ramène la question du sujet à l'extrême frontière de l'inaction, là où elle est le plus impertinente et le moins supportable. Chez nous, l'absence de travail, c'est le non-sens ; il faut l'éliminer pour que se poursuive le discours qui inlassablement articule des tâches et qui construit le récit occidental du « il y a toujours quelque chose à faire ». Le mourant est le lapsus de ce discours. Il est, il ne peut être qu'ob-scène. Donc censuré, privé de langage, enveloppé d'un linceul de silence : innommable.

La famille non plus n'a rien à dire. Le malade lui est enlevé par l'institution qui prend en charge non l'individu, mais son mal, objet isolé, transformé ou éliminé par les techniciens voués à la défense de la santé

comme d'autres sont attachés à la défense de l'ordre ou de la propreté. Poussé hors d'une société qui, conforme aux utopies de jadis, nettoie ses rues et ses maisons de tout ce qui parasite la raison du travail — les déchets, la délinquance, l'infirmité, la vieillesse —, le malade doit suivre sa maladie là où on la traite, dans les entreprises spécialisées où elle est aussitôt muée en un objet scientifique et linguistique étranger à la vie et à la langue quotidiennes. Il est mis à part dans l'une des zones techniques et secrètes (les hôpitaux, les prisons, les voiries) qui soulagent les vivants de tout ce qui freinerait la chaîne de la production et de la consommation, et qui, dans l'ombre où personne ne tient à pénétrer, réparent et trient ce qui peut être renvoyé à la surface du progrès. Saisi là, il devient un inconnu pour les siens. Il ne se loge plus dans leurs maisons ni dans leur parler. Peut-être l'exilé reviendra-t-il du pays étranger dont, chez lui, on ne sait pas la langue et qui ne pourra être qu'oublié. S'il ne revient pas, il restera l'objet lointain, non signifiable, d'un travail et d'un échec impossibles à tracer dans l'espace et dans le langage familier.

Tenue d'une part pour un raté ou un arrêt provisoire du combat médical, soustraite d'autre part à l'expérience commune, survenant donc à la limite du pouvoir scientifique et hors des pratiques familières, la mort est *l'ailleurs*. Dans une société qui ne connaît officiellement du « repos » que l'inertie ou le gaspillage, elle est abandonnée, par exemple, à des langages religieux qui n'ont plus cours, remise à des rites désormais désaffectés des croyances qui les ont habités. Elle est casée en ces espaces d'autrefois, eux aussi « déplacés » par la productivité scientifique, qui fournissent au moins de quoi épeler en quelques signes (devenus indéchiffrables) cette chose privée de sens. Spectacle exemplaire et national : le faste qui a entouré la mort de De Gaulle était dès longtemps tenu

pour « superstition » par la majorité des notables qui lui confiaient leur mort. Ce qu'ils ne pouvaient nommer, ils en chargeaient un langage qu'ils ne pouvaient croire. Dans les répertoires religieux, diaboliques, sorciers ou fantastiques, lexiques marginalisés, ce qui se dépose en secret ou resurgit masqué, c'est la mort devenue impensable et innommable[2].

Dire, c'est croire

Que, refoulée, la mort revienne dans un langage exotique (celui d'un passé, de religions anciennes, ou de traditions lointaines); qu'elle doive être évoquée en dialectes étrangers; qu'il soit aussi difficile de la parler dans sa langue que de mourir « chez soi », cela définit un exclu qui ne peut revenir que déguisé. Symptôme paradoxal de cette mort sans phrases, toute une littérature désigne le point où se focalisent les relations avec l'insensé. Le texte prolifère autour de cette blessure d'une raison. Une fois de plus, il se soutient de ce qui ne peut être que tu. La mort, c'est la question du sujet.

Un indice : les cures analytiques montrent à quel point l'expérience s'articule sur la position du sujet à l'endroit de sa mort. Le mélancolique dit : « Je ne peux pas mourir »[3]; l'obsessionnel : « Je ne peux pas ne pas mourir » (« Avant tout, dit Freud, les obsédés ont besoin de la possibilité de la mort pour résoudre leurs conflits »)[4]. Mais avant d'apparaître dans le champ de l'échange psychanalytique, cette position du sujet relève de la question d'Œdipe : « Est-ce donc quand je ne suis plus rien que je deviens vraiment un homme? » Jacques Lacan commente : « C'est là que commence la suite de l'histoire : l'au-delà du principe de plaisir ». Mais c'est là, précisément, qu'un troisième silence s'ajoute à ceux de l'institution préposée

et du langage commun : le silence du sujet lui-même. Lui surtout cherche un *dire*. Boris Vian :

Je voudrais pas crever
non Monsieur, non Madame,
avant d'avoir tâté
le goût qui me tourmente,
le goût qu'est le plus fort.
Je voudrais pas crever
avant d'avoir goûté
la saveur de la mort.

Entre crever dans la poubelle, hantise sous-jacente au *struggle for life** qui se généralise à l'Occident, et mourir, il y a la différence de la *parole* qui articule sur l'effondrement de l'avoir et des représentations la question « Qu'est-ce que *être ?* ». Question « oisive ». Parler qui ne dit plus *rien*, qui n'*a* rien d'autre que la perte d'où se forme le dire. Entre la machine qui s'arrête ou crève, et l'acte de mourir, il y a la *possibilité* de le dire. La *possibilité de mourir* se joue dans cet entre-deux.

Arrêté sur le seuil de la différence entre crever et mourir, le mourant est empêché de dire ce rien qu'il devient, incapable de l'acte qui ne produirait que sa question. Il lui suffirait même d'avoir pour place celle qu'il recevrait dans le langage de l'autre, en ce moment où il n'a plus de biens ni de preuves à présenter. D'être seulement *appelé* — « Lazare ! » — et tracé par son nom propre dans la langue d'un autre désir, sans que rien de propre, en sa mort comme à sa naissance, ne lui en donne le droit, ce serait une communication au-delà de l'échange. Là pourrait s'avouer du désir son rapport nécessaire avec ce qu'il ne peut avoir, avec une perte. Ce serait « symboliser » la mort, trouver pour ça des

* « Lutte pour la vie » (L. G.).

mots (qui ne « rapportent » aucun contenu), ouvrir dans la langue de l'interlocution la résurrection qui ne rend pas la vie.

Mais cette place est refusée à l'isolé. La perte de ses pouvoirs et de ses visages sociaux lui interdit aussi ce qu'elle semblait permettre : l'accès à la relation mutuelle dont le lexique raconte seulement « tu me manques ».

Il y a pourtant une coïncidence première et dernière entre mourir, croire et parler. En effet, tout au long de ma vie, je ne puis finalement *croire* qu'à ma mort, si « croire » désigne une relation à *l'autre* qui me précède et ne cesse d'advenir. Il n'y a rien d'aussi « autre » que ma mort, index de toute altérité. Mais rien non plus ne précise mieux la place d'où je puis dire mon désir de l'autre, ma gratitude d'être — sans garant ni bien à offrir — reçu dans le langage impuissant de son attente ; rien donc ne définit plus exactement que ma mort ce que c'est que *parler.*

Ecrire

Le « dernier moment » n'est que le point ultime où se réfugie, s'exacerbe et s'anéantit le désir de dire. Sans doute ce qui de la mort a forme d'attente s'insinue bien avant dans la vie sociale, mais il lui faut toujours masquer son obscénité. Son message se trahit dans les visages en train de se défaire, mais ils n'ont que des mensonges pour dire ce qu'ils annoncent (taisez-vous, récits de vieillissement que racontent mes yeux, mes rides et tant de lourdeurs), et l'on se garde de les faire parler (ne nous dites pas, visages, ce que nous ne voulons pas savoir).

L'*immoral* secret de la mort se dépose dans les grottes protégées que lui réserve la psychanalyse ou la religion. Il habite les vastes métaphores de l'astrologie,

de la nécromancie ou de la sorcellerie, langages tolérés tant qu'ils forment les régions de l'obscurantisme dont se « distinguent » les sociétés du progrès. L'impossibilité de dire remonte donc bien avant le moment où les efforts du locuteur s'annulent avec lui. Elle est inscrite dans toutes les procédures qui renferment la mort ou la poussent hors des frontières de la ville, hors du temps, du travail et du langage, pour sauvegarder une place.

Mais à produire l'image du mourant, je procède de même. Je participe au leurre qui localise la mort ailleurs, dans l'hôpital ou dans les derniers moments : je la métamorphose en image de l'autre ; en l'identifiant au mourant, j'en fais *l'endroit où je ne suis pas*. Par la représentation, j'exorcise la mort, casée chez le voisin, reléguée dans un moment dont je postule qu'il n'est pas le mien. Je protège ma place. Le mourant dont je parle reste ob-scène si ce n'est pas moi.

Le retournement s'amorce dans le travail même d'écrire dont les représentations ne sont que l'effet et/ou le déchet. Je m'interroge sur ce que je fabrique, puisque le « sens » est là caché dans le geste, dans l'acte d'écriture. Pourquoi écrire, sinon au titre d'une parole impossible ? Au commencement de l'écriture, il y a une perte. Ce qui ne peut se dire — une impossible adéquation entre la présence et le signe — est le postulat du travail toujours recommençant qui a pour principe un non-lieu de l'identité et un sacrifice de la chose. L'injonction de Joyce : « *écris-le, bon sang, écris-le !* »[5] naît d'une présence enlevée au signe. L'écriture répète ce manque avec chacun de ses graphes, reliques d'une marche à travers le langage. Elle épelle une absence qui est son préalable et sa destination. Elle procède par abandonnements successifs des places occupées, et elle s'articule sur une extériorité qui lui échappe, son destinataire venu d'ailleurs, visiteur attendu mais jamais entendu dans les chemins scripturaires qu'ont tracés sur la page les voyages d'un désir.

Pratique de la perte de parole, l'écriture n'a de sens que hors d'elle-même, dans une place autre, celle du lecteur, qu'elle produit comme sa propre nécessité en se portant elle-même vers cette présence qu'elle ne saurait gagner. Elle va vers une parole qui ne lui sera jamais donnée et qui, pour cela même, construit le mouvement d'être indéfiniment liée à une réponse déliée, ab-solue, celle de l'autre. De cette perte se forme l'écrire. C'est un geste de mourant, une défection de l'avoir en traversant le champ d'un savoir, un modeste apprentissage du « faire signe ».

De cette façon, la mort qui ne se dit pas peut s'écrire et trouver un langage, alors même que, dans ce travail de la dépense, revient constamment le besoin de posséder par la voix, de dénier la limite de l'infranchissable qui articule entre elles des présences différentes, d'oublier dans un savoir la fragilité qu'instaure en chaque place son rapport avec d'autres.

Le pouvoir thérapeutique et son double

De cette écriture « littéraire » qui se construit dans une relation à la mort, se distingue le système « scientifique » (et « scripturaire » lui aussi) qui part d'une coupure entre la vie et la mort, et qui rencontre la mort comme son échec, sa chute ou sa menace. Depuis trois siècles, il a fallu cette division de la vie et de la mort pour que deviennent possibles les discours pleins de l'ambition scientifique, capables de capitaliser le progrès sans pâtir du manque de l'autre. Mais leur mutation en institutions de pouvoir leur a seule permis de se constituer.

Ainsi la coupure qui a opposé à la mort un travail conquérant, et la volonté d'occuper par une administration économique et thérapeutique l'immense espace vide des campagnes du XVIII[e] siècle — région du

malheur, nouvelle terre des morts vivants — ont organisé le savoir dans un rapport à la misère. Une institutionnalisation du savoir médical a produit la grande utopie d'une *politique thérapeutique* embrassant, de l'école à l'hôpital, tous les moyens de lutter contre le travail de la mort dans l'espace social. Une transformation générale en pouvoir donna figure « médicale » à une administration chargée de *guérir* et, plus encore, d'organiser l'*ordre* en *prévention*.

Cette campagne sanitaire devait colmater toutes les failles par où l'ennemi s'insinuait. Elle inscrivait l'école même comme un secteur particulier d'une « police médicale » ; elle envahissait les régions de la vie privée pour combler, par des mesures sanitaires, toutes les voies secrètes et intimes qui s'ouvrent au mal ; elle instituait l'hygiène comme problème national dans une lutte contre le malheur biologique. Ce modèle médical d'une politique se référait simultanément à l'ambition occidentale d'un *progrès* indéfini du *corps* (dans une économie du défi dont le sport devenait la mise en scène publique) et à l'obsession d'une sourde et permanente dégénérescence (qui compromettait le capital biologique sur lequel reposait l'expansion colonisatrice du pays).

L'écriture, possibilité de composer un espace conforme à un vouloir, s'articulait sur *le corps* comme sur une page mobile, opaque, fuyante. De cette articulation le livre devenait l'expérience en laboratoire, dans le champ d'un espace économique, démographique ou pédagogique. Le livre est, au sens scientifique du terme, une « fiction » du corps scriptible ; c'est un « scénario » construit par la prospective qui vise à *faire du corps ce qu'une société peut écrire*. Désormais, on n'écrit plus *sur* le corps. C'est le corps qui doit se transformer en écriture. Ce corps-livre, rapport de la vie avec ce qui s'écrit a pris peu à peu, de la démographie à la biologie une forme scientifique dont

le postulat est partout la lutte contre la sénescence tenue tour à tour pour une fatalité ou pour un ensemble de facteurs contrôlables. Cette science, c'est le corps mué en page blanche où une opération scripturaire peut indéfiniment produire l'avancée d'un vouloir-faire, un progrès.

Mais comme le papier à écrire, ce corps-support s'use. Ce qui se produit comme gestion de vie, maîtrise ou écriture du corps ne cesse de parler de la mort au travail. Ce qui échappe ou revient dans le discours de la science avoue l'adversaire obsessionnel qu'il prétend exorciser. Et de tout côté, une littérature prolifère autour de l'institution politique et thérapeutique. Elle fait remonter ce diable et raconte l'inquiétante proximité de l'exilé. De Nietzsche à Bataille, de Sade à Lacan, cette « littérature » que, depuis le XVIII^e siècle, l'instauration du discours « scientifique » a chassée de son champ « propre » et constituée comme autre, marque dans le langage le retour de l'éliminé. Aujourd'hui, c'est aussi la région de la *fiction*. Elle avoue du savoir ce qu'il tait. Elle est « différente » seulement parce que, cessant de traiter des objets que produit l'opération scripturaire, elle a pour sujet cette opération ; elle parle de l'écriture elle-même, travail du livre dans le champ de la mort ; elle est le retour sur soi du mythe scripturaire ; elle est « fiction » en ce sens que, dans l'espace du livre, elle laisse reparaître l'autre indiscret dont le *texte* social voulait prendre la place ; elle met en scène, dans le lieu même de son élimination, l'exclu inséparable dont la sexualité et la mort ramènent tour à tour l'interrogation. Répondant à la science sur le mode d'une dérision encore habitée par le fantastique qu'elle a créé ou sur le mode d'une poétique de l'altération et de la dépossession, l'espace scripturaire s'érotise. Dans la forme du mythe du progrès — le Livre —, se développe le jeu dangereux de la reconstruction. Le corps lui-même enfin s'y *écrit*,

mais comme extase née de la blessure de l'autre, comme « dépense » d'un plaisir indissociable de l'éphémère, comme l'insaisissable point de fuite qui conjugue « l'excès » au périssable.

Dans une problématique scripturaire liée à la capacité de ne rien perdre du temps qui passe, de le compter et de l'accumuler, de rentabiliser l'acquis pour faire du capital le substitut de l'immortalité, le corps revient comme l'*instant*, simultanéité de la vie et de la mort : les deux dans un même lieu[6].

Le périssable

Reste que la mort ne se nomme pas. Mais elle s'écrit dans le discours de la vie, sans qu'il soit possible de lui affecter une place particulière. La biologie retrouve « la mort imposée du dedans ». François Jacob : « avec la reproduction par sexualité, il faut que disparaissent les individus »[7]. Une mort est la condition de possibilité de l'évolution. Que les individus perdent leur place, telle est la loi de l'espèce. La transmission du capital et son progrès sont assurés par un testament que toujours doit signer un mort.

Au-delà des signes qui, de tous côtés, ramènent *dans* l'écriture son rapport à la sexualité et à la mort, on peut se demander si le mouvement historique qui déplace les figures refoulées — « Du temps de Freud, c'étaient la sexualité et le moralisme; maintenant, c'est une violence technologique illimitée et une mort absurde »[8] — n'est pas plutôt la révélation progressive du modèle qui articulait les pratiques sociales et qui passe dans la représentation à mesure que diminue son efficacité. La décadence d'une civilisation construite sur le pouvoir de l'écriture contre la mort se traduirait par la possibilité d'écrire ce qui l'organisait. Seule la fin d'un temps permet d'énoncer ce qui l'a fait

vivre, comme s'il lui fallait mourir pour devenir un livre.

Alors écrire (ce livre), c'est avoir à marcher à travers le terrain ennemi, dans la région même de la perte, hors du domaine protégé qu'avait découpé la localisation de la mort ailleurs. C'est produire des phrases avec le lexique du périssable, dans la proximité et jusque dans l'espace de la mort. C'est *pratiquer* le rapport entre jouir et manipuler, dans cet entre-deux où une perte (un lapsus) de la production de biens crée la possibilité d'une attente (une croyance) sans appropriation mais déjà reconnaissante. Depuis Mallarmé, l'expérience scripturaire se déploie sur le mode du rapport entre l'acte d'avancer et le sol mortifère où se trace son itinérance. A cet égard, l'écrivain est lui aussi le mourant qui cherche à parler. Mais, dans la mort que ses pas inscrivent sur une page noire (et non plus blanche), il sait, il peut dire le désir qui attend de l'autre l'excès merveilleux et éphémère de survivre dans une attention qu'il altère.

Indéterminées

« L'anarchie du clair-obscur du quotidien »

LUKÁCS

La *théorie* prône une épistémologie pluraliste faite d'une « multiplicité de points de vue dont chacun jouit sensiblement de la même puissance de généralité que les autres ». Art de « la circulation le long des chemins et des fibres », art du transport et de l'intersection, le progrès serait « entrecroisement ». Relatif à la complexion, il conduirait à « une philosophie de la communication sans substance, c'est-à-dire sans fixité ni référence » [1].

Mais la *technique* rationnelle liquide moins gaiement le dogmatisme. Elle se défend des interférences qui créent de l'opacité et de l'ambiguïté dans les planifications, ou mises à plat. Elle a son jeu à elle, celui de la *lisibilité* et de la *distinction* des fonctions, sur la page où les *écrire* côte à côte, l'une après l'autre, de manière à pouvoir décalquer ce tableau sur le sol ou sur la façade, en villes ou en machines.

Lisibilité des rapports fonctionnels entre éléments, et *reproduction* du modèle en agrandissements et en reliefs, tels sont les deux principes opératoires de la

technique. Certes, ils sont entrés dans la voie d'une sophistication indéfinie qui répond à la diversification de la demande, elle-même d'ailleurs comprise dans le système, mise en cartes, et analytiquement répartie sur un espace qui a pour essence (y compris dans le *computer*)[2] d'être un artefact lisible, un objet offert de bout en bout aux parcours d'un œil immobile. Chiasme étrange : la théorie va vers l'indéterminé, et la technologie vers la distinction fonctionnaliste en quoi elle transforme tout et se transforme elle-même. Comme si l'une s'engageait, lucide, sur les sentiers retors de l'*aléatoire* et de la métaphore[3], alors que l'autre s'acharnait à supposer « naturelle » la loi utilitariste et *fonctionnaliste* de son propre mécanisme.

Ce qui se passe au-dessous de la technologie et trouble son jeu nous intéresse ici. C'est sa limite, repérée depuis longtemps mais à laquelle il faut donner une autre portée que celle d'un *no man's land.* Car il s'agit des pratiques effectives. Les concepteurs connaissent bien cette mouvance à laquelle ils donnent le nom de « résistances » et qui trouble les calculs fonctionnalistes (forme élitiste d'une structure bureaucratique). Ils ne peuvent pas ne pas s'apercevoir du caractère fictif qu'instille dans un ordre son rapport à la réalité quotidienne[4]. Mais ils ne doivent *pas l'avouer.* C'est lèse-majesté que d'ironiser à ce sujet dans les bureaux, et le coupable sera par eux cassé. Pas touche, objet d'art. Laissons donc cette rationalité fonctionnaliste à la prolifération de son bien-dire, euphémie[5] partout rémanente dans le discours de l'administration et du pouvoir, et revenons plutôt à la rumeur des pratiques quotidiennes.

Elles ne forment pas des poches dans la société économique. Rien à voir avec ces marginalités qu'intègre bientôt l'organisation technique pour en faire des signifiants et des objets d'échange. Par elles, au contraire, une différence incodable s'insinue dans la

relation heureuse que le système voudrait avoir avec les opérations dont il prétend assurer la gestion. Bien loin d'être une révolte locale, donc classable, c'est une subversion commune et silencieuse, quasi moutonnière — la nôtre. J'en relèverai deux symptômes seulement une « ubiquité » du lieu, des ratés dans le temps. Ce sera suggérer que les espaces sociaux, stratifiés, sont irréductibles à leur surface contrôlable et constructible et que des avatars réintroduisent l'impensé d'un circonstanciel dans le temps calculé. Illisibilités d'épaisseurs dans le même lieu, de ruses dans l'agir et d'accidents de l'histoire. De ces évocations, l'écriture se trace, ironique et passante, en graffiti, comme si le vélo peint sur un mur, blason d'un transit commun, se détachait pour des parcours indéterminés[6].

Des lieux stratifiés

La différence qui définit tout lieu n'est pas de l'ordre d'une juxta-position, mais elle a la forme de strates imbriquées. Les éléments étalés sur la même surface font nombre ; ils s'offrent à l'analyse ; ils forment une surface traitable. Toute « rénovation » urbaine n'en préfère pas moins la table rase sur laquelle écrire en ciment la composition faite en labo sur la base de « besoins » distincts auxquels donner des réponses fonctionnelles. Le besoin, « substance » première de cette composition, le système le produit aussi en le découpant. Cette unité-là est propre comme un chiffre. Bien plus, l'insatisfaction qui définit chaque besoin appelle et justifie à l'avance la construction qui le combine avec d'autres. Logique de la production : depuis le XVIII^e siècle, elle engendre son espace, discursif et pratique, à partir de points de concentration — le bureau, l'usine, la ville. Elle récuse la pertinence des lieux qu'elle ne crée pas.

Pourtant, sous l'écriture fabricatrice et universelle de la technologie, des lieux opaques et têtus permanent. Les révolutions de l'histoire, les mutations économiques, les brassages démographiques s'y sont stratifiés et demeurent là, tapis dans les coutumes, les rites et les pratiques spatiales. Les discours lisibles qui les articulaient naguère ont disparu, ou n'ont laissé dans le langage que des fragments. Ce lieu, à sa surface, paraît un collage. En fait, c'est une ubiquité dans l'épaisseur. Un empilement de couches hétérogènes. Chacune, comme une page de livre détériorée, renvoie à un mode différent d'unité territoriale, de répartition socio-économique, de conflits politiques et de symbolisation identificatoire.

L'ensemble, fait de pièces non contemporaines et encore liées à des totalités effondrées, est géré par des équilibres subtils et compensatoires qui assurent silencieusement des complémentarités. Mouvements infinitésimaux, activités multiformes, homologues à cette « bouillie d'électrons, de protons, de photons..., tous êtres aux propriétés mal définies en perpétuelle interaction » par laquelle, d'après René Thom, la théorie physique représente l'univers. Ces mouvements donnent l'illusion, dans le quartier ou dans le village, de « l'immobile ». Fausse inertie. Ce travail et ses jeux sont seulement devenus invisibles de là où, dans la distance d'une classe qui s'est « distinguée » du reste, l'observation ne saisit que le rapport entre ce qu'elle veut produire et ce qui lui résiste. Le village, le quartier, l'immeuble ne sont pas d'ailleurs seuls à faire fonctionner ensemble les fragments de strates hétérogènes. La moindre phrase du langage commun « marche » de la même manière. Son unité sémantique joue sur des équilibres compensatoires aussi subtils, auxquels une analyse syntaxique ou lexicale surimpose un cadre superficiel, celui d'une « élite » qui prend ses modèles pour la réalité. Il vaut mieux faire appel au

modèle, onirique celui-là (mais théorique parce qu'il articule la pratique), évoqué par Freud à propos de la ville de Rome dont les époques survivraient *toutes* dans le *même* lieu, intactes et s'animant mutuellement[7].

Le lieu, c'est le palimpseste. L'analyse savante n'en connaît que le texte dernier; encore n'est-il pour elle que l'effet de ses décisions épistémologiques, de ses critères et de ses objectifs. Quoi d'étonnant que les opérations conçues en fonction de cette reconstitution aient un caractère « fictif » et tiennent moins leur succès (provisoire ?) de leur perspicacité que de leur pouvoir d'écraser la complexion de ces jeux entre forces et temps disparates

Le temps accidenté

Autre figure du transport des planifications vers ce qu'elles ne déterminent pas : l'imprévu. Le temps qui passe, coupe ou connecte (et qui sans doute n'a jamais été pensé) n'est pas le temps programmé. Ce serait un truisme s'il n'était mis entre parenthèses par les programmations prospectives, même lorsqu'elles construisent des hypothèses multiples. Le temps accidenté apparaît seulement comme la nuit qui fait « accident » et lacune dans la production. C'est le lapsus du système, et son adversaire diabolique; c'est ce que l'historiographie est chargée d'exorciser en substituant à ces incongruités de l'autre la transparente organicité d'une intelligibilité scientifique (corrélations, « causes » et effets, continuités sérielles, etc.). Ce que la prospective ne fait pas, l'historiographe l'assure, obéissant à la même exigence (fondamentale) de couvrir par la production d'une « raison » (fictive) l'obscénité de l'indéterminé.

Ces temps construits par le discours se présentent,

dans la réalité, brisés et cahotants. Soumis à des « servitudes » et à des dépendances[8], le temps de la théorie est en fait un temps *lié* à l'improbable, aux échecs, aux détournements, donc déplacé par son autre. C'est l'équivalent de ce qui circule dans le langage comme « métaphorique temporelle »[9]. Et, par un étrange phénomène, ce rapport du contrôlable avec des ratés constitue précisément la symbolisation, mise ensemble de ce qui cohère sans être cohérent, de ce qui fait connexion sans être pensable.

Le raté ou l'échec de la *raison* est précisément le point aveugle qui la fait accéder à une *autre* dimension, celle d'une *pensée*, qui s'articule sur du différent comme son insaisissable nécessité. La symbolique est indissociable du ratage. Les pratiques quotidiennes, fondées sur le rapport à l'occasion, c'est-à-dire sur le temps accidenté, seraient donc, éparpillées tout au long de la durée, dans la situation d'*actes* de pensée. Des gestes permanents de la pensée.

Ainsi, éliminer l'imprévu ou l'expulser du calcul comme un accident illégitime et casseur de rationalité, c'est interdire la possibilité d'une pratique vivante et « mythique » de la ville. Ce serait ne laisser à ses habitants que les morceaux d'une programmation faite par le pouvoir de l'autre et altérée par l'événement. Le temps accidenté, c'est ce qui se raconte dans le discours effectif de la ville : une fable indéterminée, mieux articulée sur les pratiques métaphoriques et sur des lieux stratifiés que l'empire de l'évidence dans la technocratie fonctionnaliste.

NOTES

HISTOIRE D'UNE RECHERCHE

1. L'ouvrage se partage en deux tomes et trois auteurs : *L'Invention du quotidien.* 1. Michel de Certeau, *Arts de faire;* 2. Luce Giard et Pierre Mayol, *Habiter, cuisiner,* Paris, UGE, 10-18, 1980.

2. Plusieurs fragments des deux tomes ont paru dans *Traverses,* entre 1975 et 1979, et dans *Esprit,* en 1978 et 1979. L'ensemble de la recherche est présenté par Michel de Certeau et Luce Giard dans deux articles conjoints « Manières de faire et pratiques quotidiennes » et « Pratiques culinaires : une mémoire », in *Le Progrès scientifique* (revue de la DGRST), n° 193, mars-avril 1978, p. 45-56.

3. Emmanuel Le Roy Ladurie, « Le diable archiviste », compte rendu paru in *Le Monde,* 12 novembre 1971, repris dans son recueil *Le Territoire de l'historien,* Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1973, p. 404-407. A comparer à la tout autre analyse de Philippe Boutry, « De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. *La Possession de Loudun* (1970) », in *Le Débat,* n° 49, mars-avril 1988, p. 85-96. Sur la place de Certeau parmi les historiens, voir Dominique Julia, « Une histoire en actes », in Luce Giard et al., *Le Voyage mystique, Michel de Certeau,* Paris, Cerf et RSR, 1988, p. 103-123.

4. Sur son rapport à Freud et Lacan, voir Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, chap. V à VIII.

5. Articles parus dans les *Etudes* et *Esprit*, entre juin et octobre 1968, repris dans *La Prise de parole*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968 (l'achevé d'imprimer est du 22 octobre).

6. *La Prise de parole*, p. 71.

7. « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine » (1971), repris dans Michel de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, Esprit, 1987, p. 183-226.

8. *La Prise de parole*, p 10.

9. *Ibid.*, p. 22.

10. *Ibid.*, p. 133.

11. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, Paris, UGE, 10-18, 1974; 2e éd., Paris, Christian Bourgois, 1980. Les textes d'Arc-et-Senans constituent les chap 9 et 10.

12. *La Culture au pluriel*, 2e éd., p. 247-248.

13. Cette formule sert de titre à une belle étude rédigée avec Dominique Julia et Jacques Revel en 1970 et reprise dans *La Culture au pluriel*, chap. 3.

14. *Ibid.*, p. 241-243.

15. *Ibid.*, p. 249.

16. La Délégation générale à la recherche scientifique et technique, directement rattachée au Premier ministre, est alors chargée de piloter et gérer la recherche publique sur contrat.

17. Le groupe fut constitué d'économistes (Bernard Guibert, Claude Ménard, Alain Weil) avec Certeau et moi-même. Le travail dura un peu moins d'un an, partagé entre la fascination et l'exaspération devant les publications spécialisées en prospective et « futurologie ».

18. *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Secrétariat d'Etat à la culture, Service des études et recherches, 1974, 2 t. Le même service vient de donner, dans une perspective renouvelée, une suite à cette enquête : *Les Pratiques culturelles des Français, 1973-1989*, Paris, La Découverte et La Documentation française, 1990.

19. Voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3e éd. Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, chap. 1, p. 33-36 (à propos de la sociologie religieuse de Gabriel Le Bras),

chap. 2, p. 84-92 (sur le recours à l'ordinateur et ce que François Furet dit de l'histoire quantitative).

20. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975 : l'achevé d'imprimer est de février.

21. Michelle Perrot, « Mille manières de braconner », in *Le Débat*, n° 49, mars-avril 1988, p. 118.

22. Voir *La Culture au pluriel*, conclusion. Et « Actions culturelles et stratégie politique », in *La Revue nouvelle* (Bruxelles), avril 1974, p. 351-360. Michel de Certeau tenait à cet article auquel il renvoie dans *Arts de faire* (introduction, note 17 ; chap. II, note 5).

23. Le chap. IV est consacré pour moitié à chacun d'eux Sur les mentions respectives de l'un et l'autre, voir l'index en fin de volume. Sur la relation à Foucault, voir *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, chap. I à III.

24. Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, 2e éd., Paris, Odile Jacob, 1988, et Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973 (ouvrage partiellement traduit dans *L'Imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981) ont, chacun à sa manière, cherché à définir ces caractéristiques d'un style de pensée dont Certeau dit : « le style, cette manière de marcher, geste non textuel, organise le texte d'une pensée » (p. 78).

25. *La Culture au pluriel*, 2e éd., p. 244-245.

26. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, tome 1, 2e éd., Paris, Gallimard, Tel, 1987, p. 282 et tout le chap. 7.

27. Ce texte, intitulé « Acteurs en quête d'une pièce (suite) » et daté du 14 juillet 1974, se termine par une bibliographie à lire pendant l'été, articulée en deux parties, l'une d' « ouvrages généraux sur la culture » (Pierre Bourdieu, Gérard Althabe, Pierre Legendre, Richard Hoggart, etc.), l'autre sur « l'espace urbain et sa culture » (le n° spécial des *Annales ESC* de juillet 1970, et Castells, Cl. Soucy, Ch. Alexander et S. Chermayeff, R. Williams, etc.).

28. Plus tard, un étudiant brésilien qui avait fréquenté le séminaire écrivit dans une brochure intérieure à Paris VII un merveilleux portrait du « maître qui ne voulait pas avoir de disciple ».

29. Sur sa manière de gérer les choses, voir Michel de

Certeau, « Qu'est-ce qu'un séminaire ? », in *Esprit*, novembre-décembre 1978, p. 176-181.

30. Voir Paul Rabinow, « Un prince de l'exil », et Richard Terdiman, « Une mémoire d'éveilleur », in Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps, 1987, p. 39-43, et 91-96.

31. J'espère réunir en un petit volume les fragments de ces *Arts de dire*, avec les autres travaux publiés ensemble après 1980 sur la culture ordinaire.

32. *L'Invention du quotidien*, t. 2, p. 235-271 sur la cuisine, et p. 273-295 sur le quartier.

33. Il travaille ainsi en Italie, chaque année de 1974 à 1978; en 1975 en Espagne, en Angleterre et au Danemark; en 1977 et 1978 en Suisse. Hors d'Europe, il est au Québec en 1974 et 1975, au Brésil en 1974, en Israël en 1976, aux USA en 1977 (au Vermont) et aussi en 1976 et 1978 (en Californie). Une place à part revient aux échanges réguliers avec la Belgique pour lesquels Marie Beaumont et Georges Thill, à Bruxelles et Namur, furent la plaque tournante ; c'est en particulier à eux deux, à la générosité inoubliable de Marie, au milieu actif et inventif qui les entourait, que renvoie en intention le passage sur l'élargissement de la « perruque », du monde ouvrier à l'institution scientifique, là où se gravent « des réussites artistiques » et « les graffiti de dettes d'honneur » (p. 49).

34. François Hartog, « L'écriture du voyage », in Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, p. 123-132.

35. Françoise Choay, « Tours et traverses du quotidien », *ibid.*, p. 85-90.

36. Michelle Perrot, *op. cit.*, p. 117.

37. Anne-Marie Chartier et Jean Hébrard, « *L'Invention du quotidien.* Une lecture, des usages », in *Le Débat*, n° 49, mars-avril 1988, p. 97, 99, 100.

38. Sur Michel de Certeau, voir les trois recueils qui lui ont été consacrés par le Centre Georges Pompidou (ci-dessus note 30), en partie par un numéro du *Débat* (ci-dessus note 37) et sous le titre du *Voyage mystique* (ci-dessus note 3). Dans ce dernier recueil, on trouvera sa « bibliographie complète » que j'ai établie (*op. cit.*, p. 191-243).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Voir Michel de Certeau, *La Prise de parole*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968 ; *La Possession de Loudun*, 3e éd., Paris, Gallimard, Archives, 1990 ; *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973 ; *La Culture au pluriel*, 2e éd., Paris, Christian Bourgois, 1980 ; *Une politique de la langue* (avec Dominique Julia et Jacques Revel), Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975 ; etc.

2. Du grec *poiein* : « créer, inventer, générer ».

3. Voir Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 251-266.

4. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

5. De ce point de vue aussi, les travaux de Henri Lefebvre sur la vie quotidienne constituent une source fondamentale.

6. Sur l'art, de l'*Encyclopédie* à Durkheim, voir chap. V, p. 102-107.

7. Pour cette littérature, voir les livrets signalés par *Le Livre dans la vie quotidienne*, Paris, Bibliothèque nationale, 1975 ; et par Geneviève Bollème, *La Bible bleue. Anthologie d'une littérature « populaire »*, Paris, Flammarion, 1975, p. 141-379.

8. Ces deux monographies ont été rédigées l'une par Pierre Mayol, l'autre par Luce Giard (à partir d'interviews recueillies par Marie Ferrier).

9. De Erving Goffman, voir surtout *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973 ; *Les Rites d'interaction*, *ibid.*, 1974 ; *Frame Analysis*, New York, Harper & Row, 1974. De Pierre Bourdieu, voir *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972 ; « Les stratégies matrimoniales », in *Annales ESC*, t. 27, 1972, p. 1105-1127 ; « Le langage autorisé », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, novembre 1975, p. 184-190 ; « Le sens pratique », *ibid.*, n° 1, février 1976, p. 43-86. De Marcel Mauss, voir surtout « Techniques du corps », dans son recueil *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. De Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974. De Jeremy Boissevain, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell, 1974. D'Edward O. Laumann, *Bonds of Pluralism. The Form and*

Substance of Urban Social Networks, New York, John Wiley, 1973.

10. Joshua A. Fishman, *The Sociology of Language*, Rowley (Mass.), Newbury, 1972. Voir aussi David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972; William Labov, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit, 1976; etc.

11. Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972; David K. Lewis, *Convention : a Philosophical Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, ainsi que *Counterfactuals, ibid.*, 1973.

12. Georg H. von Wright, *Norm and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963; *Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, North Holland, 1968; *Explanation and Understanding*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1971. Et aussi A.C. Danto, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, Londres, Duckworth, 1972; Paul Ricœur et Dorian Tiffeneau (éd.), *La Sémantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977.

13. A. N. Prior, *Past, Present and Future : a Study of « Tense Logic »*, Oxford, Oxford University Press, 1967; et *Papers on Tense and Time, ibid.*, 1968. N. Rescher and A. Urquhart, *Temporal Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

14. Alan R. White, *Modal Thinking*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1975; G. E. Hughes and M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1973; I. R. Zeeman, *Modal Logic, ibid.*, 1975; S. Haacker, *Deviant Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; H. Parret (ed.), *Discussing Language with Chomsky, Halliday, etc.*, La Haye, Mouton, 1975.

15. Jacques Sojcher, *La Démarche poétique*, Paris, UGE, 10-18, 1976, p. 145.

16. Voir Fernand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Paris, Maspero, 1970; *Nous et l'innocent, ibid.*, 1977; etc.

17. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel* : « Des espaces et des pratiques », p. 233-251 ; « Actions culturelles et stratégie politique », in *La Revue nouvelle*, avril 1974, p. 351-360.

18. L'analyse des principes du découpage permet à la fois de nuancer et de préciser cette critique. Voir le recueil *Pour*

une histoire de la statistique, t. 1, Paris, INSEE, 1978, en particulier Alain Desrosières, « Eléments pour l'histoire des nomenclatures socioprofessionnelles », p. 155-231.

19. Les travaux de Pierre Bourdieu, de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant permettent de préciser la notion de « tactique », mais y contribuent aussi les recherches sociolinguistiques de H. Garfinkel, H. Sacks, etc. (voir ci-dessus les notes 9 et 10).

20. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*.

21. Voir S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Université libre, 1970; Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970; etc.

22. Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402a. Voir W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 178-179.

23. Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1972.

24. R. K. Khawam (éd.), *Le Livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris, Phébus, 1976.

25. Voir Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968; *La Société de consommation*, Paris, Denoël, 1970; *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

26. Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.

27. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 58.

28. Voir Gérard Mordillat et Nicolas Philibert, *Ces Patrons éclairés qui craignent la lumière*, Paris, Albatros, 1979.

29. Voir H. Sacks, E. A. Schegloff, etc., cités ci-dessus.

30. Voir ci-dessous les chap. VII à IX.

31. A ces pratiques, nous avons consacré des monographies où l'on trouvera la bibliographie proliférante et disséminée du sujet. Voir le volume 2 : *Habiter, cuisiner*, par Luce Giard et Pierre Mayol.

32. Voir par exemple A. Lipietz, « Structuration de l'espace, problème foncier et aménagement du territoire », in *Environment and Planning*, A, 1975, vol. 7, p. 415-425, et

« Approches théoriques des transformations de l'espace français », in *Espaces et Sociétés*, n° 16, 1975, p. 3-14.

33. L'analyse de la série *Travaux et recherches de prospective*, Paris, Documentation française, en particulier les volumes 14, 59, 65 et 66, et notamment les études de Yves Barel et Jacques Durand ont servi de base à cette recherche sur la prospective.

34. Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Paris, Gallimard, Folio, 1971, p. 165-168.

CHAPITRE I

1. Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, trad. Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, Folio, 1978, t. 1, p. 21.

2. Robert Klein, *La Forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 436-444. Voir aussi Enrico Castelli-Gattinara, « Quelques considérations sur le Niemand et... Personne », in *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Université libre, 1976, p. 109-118.

3. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, t. XIV, p. 431-432. Dans ce texte de *Malaise dans la civilisation*, § 1, Freud renvoie à *L'Avenir d'une illusion* qui, en effet, au § 1 part aussi de l'opposition entre une « minorité » et la « majorité » (les « foules ») qui motive son analyse.

4. *L'Avenir d'une illusion*, trad. Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, § 7, p. 53.

5. *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 431.

6. Voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, p. 7-8.

7. *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 431.

8. Freud, lettre à Lou Andreas-Salomé, 28 juillet 1929, in Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Paris, Gallimard, 1970, p. 225.

9. *Ibid.*

10. *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 506.

11. Voir *L'Ecriture de l'histoire* : « La fiction de l'histoire. L'écriture de *Moïse et le monothéisme* », p. 312-358.

12. Voir l'analyse de l'expert à laquelle est consacré le volume collectif *Abus de savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1977.

13. Voir ci-dessous la IV[e] partie : *Usages de la langue.*

14. Voir le volume 2 : *Habiter, cuisiner,* par Luce Giard et Pierre Mayol.

15. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Oxford, Blackwell, 1976, § 116, p. 48.

16. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961, § 6.53, p. 150-151.

17. *Philosophical Investigations,* § 494, p. 138.

18. Voir la lettre à Ficker sur le *Tractatus :* « Mon livre trace les limites de la sphère de l'éthique en quelque sorte de l'intérieur, et je suis convaincu que c'est *la seule* façon rigoureuse de les tracer » (cit. in Allan Janick et Stephen Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité,* Paris, PUF, 1978, p. 165). Aussi, dit Wittgenstein, le *Tractatus* comprend-il deux parties, l'une, le livre écrit, et l'autre, l'essentielle, qui n'est pas écrite ni ne peut l'être, consacrée à l'éthique même.

19. *Philosophical Investigations,* § 122, p. 49. Voir Jacques Bouveresse, *La Parole malheureuse,* Paris, Minuit, 1971 : « Langage ordinaire et philosophie », p. 299-348.

20. Sur cet aspect de l'histoire, voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire,* p. 63-122, et « Ecriture et histoire », in *Politique aujourd'hui,* novembre-décembre 1975, p. 65-77. Je laisse de côté les débats philosophiques à propos de Marx et Wittgenstein (ce dernier voulut d'ailleurs aller travailler en URSS). Voir les études de F. Rossi-Landi (« Per un uso marxiano di Wittgenstein »), Tony Manser (« The End of Philosophy : Marx and Wittgenstein », University of Southampton, 1973) ou Ted Benton (« Winch, Wittgenstein and Marxism », in *Radical Philosophy,* n° 13, 1976, p. 1-6). On peut reconnaître en Wittgenstein un matérialisme historique qui serait propre à ce « bourgeois », mais aucune « science » (au sens marxiste) de l'histoire.

21. Voir Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations,* Paris, Gallimard, 1971, p. 154-155. Voir aussi le propos, cité par Norman Malcolm, sur l'homme qui, pour sortir d'une pièce où il se croit enfermé, se mettrait « à longer les murs » (in Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun,* Paris, Gallimard, 1965, p. 369).

22. *Philosophical Investigations*, § 109 : la traduction anglaise dit « *looking into the workings of our language* », p. 47.

23. Cit. par Norman Malcolm, in Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, p. 367-368.

24. Ce mot, d'origine viennoise, désigne « tous les types possibles de pensée, de caractère et de langage » (voir A. Janick et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 198) ou, plus généralement, les structurations *factuelles* (historiques) de notre existence.

25. Voir par exemple J. L. Austin, *Philosophical Papers*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 181-182.

26. Sur cette tradition anglaise, voir G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 19-20, 100-102, etc. ; et surtout Charles E. Caton (ed.), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana (Ill.), 1963, et V. C. Chapel (ed.), *Ordinary Language*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1964.

27. Voir le texte de Adolf Loos traduit in *Traverses*, n° 7, 1976, p. 15-20.

28. R. Musil, *L'Homme sans qualités*.

29. Le mot « exécrer » caractérise son allergie à un style de pensée. Voir par exemple *Leçons et conversations*, p. 63-64 ; et Jacques Bouveresse, « Les derniers jours de l'humanité », in *Critique*, n° 339-340 intitulé *Vienne, début d'un siècle*, août-septembre 1975, p. 753-805.

30. Voir la préface des *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975, p. 11.

31. *L'Homme sans qualités*, t. 1, p. 74-75.

32. *Ibid.*, p. 75.

33. *Philosophical Investigations*, § 194, p. 79.

CHAPITRE II

1. Séminaire entrepris sur la base d'une enquête menée dès 1971 et d'un premier rapport (*Frei Damião : sim ou não ? E os impasses da religião popular*, Recife, polycopié) ; l'ensemble des documents recueillis n'a pas été diffusé. Une analyse du même genre a porté sur une enquête faite au pèlerinage très populaire du Senhor do Bonfim (Salvador, Brésil). Voir Fernando Silveira Massote, *Esplosione sociale del Sertao Brasiliano*, thèse, Urbino, 1978, p. 74-183, sur la religion.

2. Les deux premiers vers sont extraits de la chanson anarchiste *Amore ribelle*, « l'idée » étant la société égalitaire ; les suivants proviennent du *Canto dei Malfatorri*. Les deux textes sont cités par Jean-Louis Comolli, *La Cecilia*, Paris, Daniel et Cie, 1976, p. 99, 103. Sur le film, voir Michel de Certeau, Jacques Revel et al., in *Ça cinéma*, n° 10-11, 1976, p. 38-44.

3. Voir Willy Apollon, *Le Vaudou. Un espace pour les « voix »*, Paris, Galilée, 1976.

4. Par exemple Tomé Cabral, *Dictionário de têrmos e expressões populares*, Fortaleza, Universidade federal do Ceará, 1972.

5. Voir Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2e éd., Paris, Christian Bourgois, 1980 : « Des espaces et des pratiques », p. 233-251 ; « Actions culturelles et stratégie politique », in *La Revue nouvelle*, avril 1974, p. 351-360 ; etc.

6. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

7. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972 ; et surtout « Le sens pratique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, février 1976, p. 43-86.

8. Voir ci-dessous IVe partie : *Usages de la langue*.

9. Ainsi les recherches de A. Charraud, F. Loux, Ph. Richard et M. de Virville au Centre d'ethnologie française : voir leur rapport *Analyse de contenu de proverbes médicaux*, Paris, MSH, 1972, ou l'article de Françoise Loux, in *Ethnologie française*, n° 3-4, 1971, p. 121-126. Les mêmes méthodes avaient été appliquées auparavant à un *Essai de description des contes populaires*, Paris, MSH, 1970.

10. Voir par exemple Alberto Mario Cirese, *I Proverbi : struttura delle definizioni*, Urbino, 1972, à propos des proverbes sardans.

11. Ces unités ont été tour à tour les « types » (Aarne), les « motifs » (Thompson), les « fonctions » (Propp), les « épreuves » (Meletinsky), etc.

12. Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, p. 60.

13. Analyser « l'empreinte du procès d'énonciation dans l'énoncé » est, on le sait, l'objet strict d'une linguistique de l'énonciation. Voir Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dic-*

tionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, p. 405.

14. Sur la modalité, par laquelle le locuteur affecte un statut (concernant l'existence, la certitude, l'obligation, etc.) à son énoncé (*dictum* ou *lexis*), voir par exemple *Langages*, n° 43, septembre 1976, et la bibliographie, p. 116-124.

15. Sun Tzu, *L'Art de la guerre*, Paris, Flammarion, 1972, ouvrage datant du IV^e^ siècle avant J.-C.

16. R. K. Khawam (éd.), *Le Livre des ruses. La stratégie politique des Arabes*, Paris, Phébus, 1976.

17. A cet égard, la scientificité serait la généralisation d'une ruse : l'artifice ne se situe plus dans *l'usage* de la langue ordinaire (avec ses mille « tours » rhétoriques), mais dans *la production* de langues propres (langues artificielles assurant l'emploi univoque et transparent de termes construits).

18. Lévi-Strauss oppose le *jeu*, « disjonctif », producteur de différences entre des camps initialement égaux, au *rite*, « conjonctif », instaurateur ou restaurateur d'union. Voir *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 44-47.

19. Voir Roger J. Girault, *Traité du jeu de go*, Paris, Flammarion, 1977, 2 t.

20. Voir Robert Jaulin, *La Géomancie. Analyse formelle*, Paris, Plon, 1966; A. Ader et A. Zempleni, *Le Bâton de l'aveugle*, Paris, Hermann, 1972; Jean-Pierre Vernant et al., *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974; etc.

21. On pourrait analyser la réciprocité entre jeux et contes à la lumière des recherches de Nicole Belmont sur les rapports entre « observances » et « croyances » populaires : « Les croyances populaires comme récit mythologique », in *L'Homme*, t. 10/2, 1970, p. 94-108.

22. Vladimir Propp, *Morphologie du conte* (1928), Paris, Gallimard et Seuil, 1970; à quoi il faut ajouter *Le radici storiche dei raconti di fate*, Turin, Einaudi, 1949. Sur Propp, voir surtout A. Dundes, *The Morphology of North-American Indian Folktales*, Helsinki, Academia scientiarum fennica, 1964; A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, p. 172-213; Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 139-173; André Régnier, « La morphologie selon V. J. Propp », in *La Crise du langage scientifique*, Paris, Anthropos, 1974, et « De la morphologie

selon V. J. Propp à la notion de système préinterprétatif », in *L'Homme et la Société*, n° 12, p. 171-189.

23. Le mot est de Régnier, « De la morphologie selon V. J. Propp », p. 172.

24. *Morphologie du conte*, p. 31.

25. Ainsi dans les contes tziganes, le héros ne ment pas mais il sait, à son avantage, *faire dire* aux ordres qu'il reçoit *autre chose* que ce que le maître ou le puissant pensait lui signifier. Voir aussi Denise Paulme et Claude Bremond, *Typologie des contes africains du décepteur. Principes d'un index des ruses*, Urbino, 1976 ; ou, d'un point de vue théorique, Louis Marin, *Sémiotique de la Passion*, Paris, coéd. Aubier, etc., 1971 : « Sémiotique du traître », p. 97-186.

26. Pour Roman Jakobson, les mutations et rapports de phonèmes dans les glossolalies et les « prophéties en langue » — discours dépourvus de sens et constituant un « art populaire abstrait » — obéissent même à des règles si rigoureuses que l'on peut, à partir de là, chercher les « principes compositionnels » (*compositional principles*) plus complexes de spécimens stratifiés (sonores et signifiants) de la tradition orale (*Selected Writings*, La Haye, Mouton, t. 6, 1966, p. 642). Les jeux de lettres, dans ces formules sans signification (type *Am stram gram...*), auraient donc la valeur de formules algébriques indiquant les possibilités formelles de production de textes. Une formalisation s'inscrirait-elle ainsi dans cette littérature « abstraite » et fournirait-elle des modèles logiques des pratiques fabricatrices de « manifestations » populaires ?

27. Voir les analyses critiques de Pierre Bourdieu, *Le Métier de sociologue*, 2e éd., La Haye, Mouton, 1973, préface ; de Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973 ; etc.

28. Voir Michel de Certeau, *La Culture au pluriel* : « La beauté du mort » (en collaboration avec Dominique Julia et Jacques Revel), p. 49-80.

29. Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces*, Paris, Seuil, 1976, p. 136-145. Sur les « bousillés », verreries réalisées par les ouvriers verriers pour leur propre compte, voir Louis Mériaux, « Retrouvailles chez les verriers », in *Le Monde*, 22-23 octobre 1978. Et M.-J. et J.-R. Hissard, « Henri H. perruquiste », in *Autrement*, n° 16, novembre 1978, p. 75-83.

30. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1966 · « Essai sur le don », p. 145-279.

CHAPITRE III

1. Voir en particulier A. Huet et al., *La Marchandise culturelle*, Paris, CNRS, 1977, qui ne se contente pas d'analyser des produits (la photo, le disque, les estampes), mais un système de répétition marchande et de reproduction idéologique.

2. Voir par exemple *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Secrétariat d'Etat à la culture, Service des études et recherches, 1974, 2 t. Reste fondamentale et pionnière, quoique peu statistique et limitée à l'art de masse, l'étude de Alvin Toffler, *The Culture Consumers*, Baltimore, Penguin, 1965

3. Sur le thème prémonitoire de la « machine célibataire » dans l'art (Marcel Duchamp, etc.) ou la littérature (Jules Verne à Raymond Roussel) du début du siècle, voir Jean Clair et al., *Junggesellen Maschinen. Les Machines célibataires*, Venise, Alfieri, 1975.

4. Voir par exemple, à propos des Aymaras du Pérou et de Bolivie, J.-E. Monast, *On les croyait chrétiens : les Aymaras*, Paris, Cerf, 1969.

5. Voir Michel de Certeau, « La longue marche indienne », postface à Yves Materne (éd.), *Le Réveil indien en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1977, p. 121-135.

6. G. Ryle, « Use, Usage and Meaning », in G. H. R Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 109-116. Une grande partie du volume est consacrée à l'usage.

7. Richard Montague « Pragmatics », in Raymond Klibansky (éd.), *La Philosophie contemporaine*, Florence, La Nuova Italia, t. 1, 1968, p. 102-122. Bar-Hillel reprend ainsi un terme de C. S Peirce, qui a pour équivalents chez Russell les « *egocentric particulars* », chez Reichenbach les « *token-reflexive expressions* », chez Goodman les « *indicator words* » chez Quine les « *non eternal sentences* », etc. Toute une tradition s'inscrit dans cette perspective. Wittgenstein en relève aussi, lui qui avait pour slogan de chercher non le sens, mais l'usage

(« *Don't ask for the meaning, ask for the use* »), en se référant d'ailleurs à l'usage normal, régulé par l'institution qu'est le langage.

8. Voir ci-dessus « L'énonciation proverbiale », p. 36.

9. Voir Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 2, 1974, p. 79-88.

10. Fernand Deligny, *Les Vagabonds efficaces*, Paris, Maspero, 1970, définit par ce mot les parcours des jeunes autistes avec lesquels il vit, écritures à travers bois, errances de qui ne peut plus se tracer un chemin dans l'espace de la langue.

11. Voir ci-dessous « Indéterminées », p. 291.

12. *Ibid.*

13. « Il n'y a de stratégies qu'à inclure la stratégie de l'autre », pour John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 3rd ed., New York, John Wiley, 1964.

14. « La stratégie est la science des mouvements guerriers en dehors du champ de vision de l'ennemi; la tactique, à l'intérieur de celui-ci » (von Bülow).

15. Karl von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Minuit, 1955, p. 212-213. Cette analyse se retrouve d'ailleurs chez bien d'autres théoriciens, depuis Machiavel. Voir Y. Delahaye, « Simulation et dissimulation », in *La Ruse* (*Cause commune*, 1977/1), Paris, UGE, 10-18, p. 55-74.

16. Clausewitz, *op. cit.*, p. 212.

17. Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, Idées, 1969.

18. Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402a : « rendre le plus faible de deux arguments le plus fort » (trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, Budé, 1967, t. 2, p. 131). La même « trouvaille » est attribuée à Tisias par Platon, *Phèdre*, 273b-c (Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, t. 2, 1950, p. 72-73). Voir aussi W. K. C. Guthrie, *The Sophists* Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 178-179. Sur la *technè* de Corax, mentionnée par Aristote à propos des « lieux des enthymèmes apparents », voir Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Université libre, 1970, p. 607-609.

19. Freud, *Le Mot d'esprit*, p 19-173, sur les techniques du mot d'esprit.

20. Voir S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1958 ; Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.* ; Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970 ; etc.

21. Voir *I-Ching* (*Chou-I*), le *Livre des mutations* qui représente par 64 hexagrammes (formés de 6 lignes interrompues ou pleines) toutes les situations possibles des êtres au cours des mutations de l'univers.

22. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

23. Voir Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1972.

CHAPITRE IV

1. Voir ci-dessus chap. II, p 42, à propos des tactiques dont les légendes et l'art de dire populaires offrent des « panoplies », mais en un lieu caché.

2. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. Sur l'œuvre antérieure de Foucault, voir Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, chap. I.

3. M. Foucault, *op. cit.*, p. 28, 96-102, 106-116, 143-151, 159-161, 185, 189-194, 211-217, 238-251, 274-275, 276, etc. : une série de « tableaux » théoriques jalonne le livre ; elle découpe un objet historique et lui invente un discours adéquat.

4. Voir en particulier Gilles Deleuze, « Ecrivain, non : un nouveau cartographe » in *Critique*, n° 343, décembre 1975, p. 1207-1227.

5. Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.

6. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

7. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1958, en particulier les pages sur « le retour », méditation sur le voyage inversé, mué en investigation de la mémoire.

8. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972. Le titre du livre reprend celui de la seconde partie, théorique. Sur Bourdieu, les critiques françaises ne sont pas très nombreuses, à la différence de ce qui se passe pour Foucault. Effet simultané des craintes et de

l'admiration qu'inspire un empire béarnais? Le caractère « idéologique » des positions de Bourdieu lui est reproché par Raymond Boudon (*L'Inégalité des chances*, Paris, Armand Colin, 1973 ; *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977). Dans une perspective marxiste : Christian Baudelot et Roger Establet, *L'Ecole capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1974 ; Jacques Bidet, « Questions à P. Bourdieu », in *Dialectiques*, n° 2 ; Louis Pinto, « La théorie de la pratique », in *La Pensée*, avril 1975 ; etc. D'un point de vue épistémologique, Louis Marin, « Champ théorique et pratique symbolique », in *Critique*, n° 321, février 1974. W. Paul Vogt a présenté les thèses de Bourdieu : « The Inheritance and Reproduction of Cultural Capital », in *The Review of Education*, Summer 1978, p. 219-228. Aussi J.-M. Geng, *L'Illustre Inconnu*, Paris, UGE, 10-18, 1978, p. 53-63, sur la « totalisation sociologique » chez Bourdieu et la production d'une « foi sociologique », critique à laquelle Bourdieu a répondu bien rapidement dans « Sur l'objectivation participante », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23, septembre 1978, p. 67-69.

9. Pierre Bourdieu, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », in *Annales ESC*, t. 27, 1972, p. 1105-1127 ; « Le langage autorisé », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, novembre 1975, p. 183-190 ; « Le sens pratique », *ibid.*, n° 1, février 1976, p. 43-86. Et cette épopée sociale du « goût » qu'est *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, surtout chap. 2 et 3, p. 9-188.

10. In *Revue française de sociologie*, t. 15, 1974, p. 3-42.

11. Voir « Les stratégies matrimoniales ».

12. C'est cette confrontation que souhaitaient Bourdieu, Jean-Claude Passeron et Jean-Claude Chamboredon, dans *Le Métier de sociologue*, 2e éd., La Haye, Mouton, 1973, p. 108-109.

13. *Esquisse d'une théorie*, p. 11.

14. Voir Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 : « La mythologie blanche », p. 247-324.

15. Voir l'analyse de Bourdieu, *Esquisse d'une théorie*, p. 45-69.

16. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, Paris, Minuit, 1964 ; *La Reproduction*, *ibid.*, 1970 ; etc.

17. Voir les reproches que Bourdieu adresse à cette étude lorsqu'il la publie en 1972 (*Esquisse d'une théorie*, p. 11).

18. « Avenir de classe », in *Revue française de sociologie*, t. 15, 1974, p. 22, 33-34, 42, etc.

19. *Esquisse d'une théorie*, p. 211-227 ; « Les stratégies matrimoniales », p. 1107-1108 ; « Le sens pratique », p. 51-52 ; etc.

20. « Les stratégies matrimoniales », p. 1109 ; etc.

21. *Ibid.*

22. Voir en particulier « Le sens pratique », surtout p. 54-75.

23. *Le Métier de sociologue*, p. 257-264.

24. On sait que, dans les sociétés traditionnelles, la « maison » désigne à la fois la demeure (le bien) et la famille (le corps généalogique).

25. « Avenir de classe », p. 11-12. Bourdieu ne prend d'ailleurs pas en considération les études sur les stratégies individuelles de consommateurs dans nos sociétés. Voir *ibid.*, p. 8, note 11, qui concerne Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970.

26. *Esquisse d'une théorie*, p. 175-177, 182 ; « Avenir de classe », p. 28-29 ; etc.

27. *Esquisse d'une théorie*, p. 202.

28. *Ibid.*, p. 177-179.

29. L'idée et le terme d'*exis* (*habitus*) viennent de Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, p. 368-369 ; de son côté, Panofsky, en des textes célèbres d'ailleurs cités par Bourdieu, avait souligné l'importance théorique et pratique de l'*habitus* dans la société du Moyen Age (voir *Le Métier de sociologue*, p. 253-256). Chez Bourdieu, l'idée est ancienne. Voir *Le Métier de sociologue*, p. 16, 84, etc., à propos des « schèmes » du sociologue ; ou *L'Amour de l'art*, Paris, Minuit, 1969, p. 163, à propos du « goût ». Elle se soutient aujourd'hui d'un impressionnant appareil de termes et d'axiomes *scolastiques*, indices très intéressants d'une possibilité de lire dans la technocratie contemporaine un retour de l'ordre médiéval.

30. *Esquisse d'une théorie*, p. 175, 178-179 ; « Avenir de classe », p. 28-29 ; *La Distinction*, p. 189-195.

31. Voir l'éloge du héros, in « Avenir de classe », p. 28 sv.

Aussi peut-on étudier désormais « les stratégies de l'*habitus* », *ibid.*, p. 30 (c'est moi qui souligne ce « de »).

CHAPITRE V

1. Kant le disait déjà dans sa *Kritik der reinen Vernunft* : le savant est un « juge qui oblige les témoins à répondre aux questions qu'il a lui-même formulées ».

2. Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968. Voir aussi W. S. F. Pickering, *Durkheim on Religion*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

3. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951.

4 Voir Fritz Raddatz, *Karl Marx, une biographie politique*, Paris, Fayard, 1978.

5. Voir le catalogue de l'exposition *Le Livre dans la vie quotidienne*, Paris, Bibliothèque nationale, 1975.

6. C'est en 1799 que Louis-François Jouffret fonda la Société des Observateurs de l'homme.

7. Platon, *Gorgias*, 465a. Voir Giuseppe Cambiano, *Platone e le technice*, Turin, Einaudi, 1971.

8. Dans Jacques Guillerme et Jan Sebestik, « Les commencements de la technologie », in *Thalès*, t. 12, 1966, p. 1-72, on a une série d'exemples de ce statut intermédiaire : les arts sont objets de *Descriptions* (p. 2, 4, 32, 37, 41, 46-47, etc.) et, supposés inachevés, ils doivent être *perfectionnés* (p. 8, 14, 29, 33, etc.).

9. *Encyclopédie*, Genève, Pellet, t. 3, 1773, art. « Art », p. 450-455.

10. *Ibid.*, art. « Catalogue » (par David, d'après un manuscrit de Girard). Voir J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, p. 23.

11. Fontenelle, « préface » à l'*Histoire de l'Académie royale pour 1699*, où se trouve publie *Sur la description des arts*. Cit in J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, p. 33, note 1.

12. Emile Durkheim, *Education et sociologie*, Paris, Alcan 1922, p. 87 sv. Voir Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 211, qui reconnaît là une « parfaite description » de la « docte ignorance ».

13. Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires*, p. 495.

14. Christian Wolff, « Préface » à la traduction allemande

de Belidor, *Architecture hydraulique*, 1740, non paginé. Cit. in J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, p. 23, note 2.

15. H. de Villeneuve, « Sur quelques préjugés des industriels » (1832). Cit. in J. Guillerme et J. Sebestik, *op. cit.*, p. 24.

16. A bien des égards, la position de l'expert en est une variante. Voir ci-dessus, chap. I, p. 19.

17. Voir ci-dessus « Logiques : jeux, contes et arts de dire », chap. II, p. 40.

18. Thème constant chez Freud, bien que le statut de ce « savoir » reste théoriquement indécis.

19. Sur cette évolution, depuis le projet d'une *Critique du goût* (1787) jusqu'à la rédaction de la *Critique de la faculté de juger* (1790), voir Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, p. 416-422. Le texte de Kant se trouve in *Kritik der Urteilskraft*, § 43 « Von der Kunst überhaupt » (*Werke*, ed. W. Weischedel, Insel-Verlag, t. 5, 1957, p. 401-402) ; ou *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1979, p. 134-136. La critique de l'esthétique kantienne par Bourdieu, fondamentale (« un rapport social dénié ») mais pratiquée avec un couteau de sociologue, se situe dans une autre perspective que la mienne, bien qu'elle concerne la distinction kantienne entre « l'art libre » et « l'art nécessaire » (*La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 565-583).

20. Voir A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, p. 19-24 ; Jürgen Heinrichs, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn, Bouvier, 1968, p. 34-43 (« Innerer Sinn und Bewusstsein ») ; Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, p. 120-165 (« A Universal Voice »), 331-350 (« The Metaphysics of Taste »).

21. Cité in A. Philonenko, *Théorie et praxis*, p. 22, note 17.

22. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 43.

23. Freud, *Gesammelte Werke*, t. XIII, p. 330 ; t. XIV, p. 66, 250, etc.

24. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit. in a. Philonenko, *Théorie et praxis*, p. 21.

25. Voir ci-dessus chap. II, p. 43.

26. *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* Le texte (Kant, *Werke*, ed. W. Weischedel, t. 6, 1964, p. 127 sv.) a été réédité et présenté par Dieter Heinrich avec

tout le débat de fin 1793 au début 1794 sur le rapport théorie/praxis : Kant, Gentz, Rehberg, *Über Theorie und Praxis*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1967. Je citerai ce remarquable dossier. Voir aussi la précieuse traduction anglaise en un volume à part (bien justifié) : Kant, *On the Old Saw : That May Be Right in Theory, but it Won't Work in Practice*, introd. G. Miller, trad. E. B. Ashton, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1974. Voir en français : Kant, *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie...*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.

27. Sur Kant et la Révolution, voir L. W. Beck, « Kant and the Right of Revolution », in *Journal of the History of Ideas*, t. 32, 1971, p. 411-422 ; et surtout L. W Beck (ed.), *Kant on History*, New York, Library of Liberal Arts, 1963.

28. Evangile de Luc 2, 41-50, sur Jésus enfant, « assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant ». Thème repris dans la littérature de colportage avec *L'Enfant sage à trois ans*, texte déjà analysé par Charles Nisard, *Histoire des livres populaires*, Paris, Amyot, 1854, t. 2, p. 16-19, et cité par Geneviève Bollème, *La Bible bleue*, Paris, Flammarion, 1975, p. 222-227.

29. Kant et al., *Über Theorie und Praxis*, p. 41. C'est Kant qui souligne.

CHAPITRE VI

1. Voir ci-dessus chap. I, p. 23.

2. Jack Goody, « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture : la transmission du Bagre », in *L'Homme*, t. 17, 1977, p. 29-52. Et, du même auteur, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

3. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972 ; *Dionysos mis à mort, ibid.*, 1977 ; Detienne et al., *La Cuisine du sacrifice, ibid.*, 1979.

4. Voir Richard Bauman and Joel Sherzer (eds), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1974; David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972.

5. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

6. *Ibid.*, p. 9-10.

7. « Mémoire » au sens ancien du terme, qui désigne une présence à la plurialité des temps et ne se limite donc pas au passé.

8. Entre guillemets, des expressions ou des citations empruntées à Detienne et Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, p. 23-25.

9. Voir Michel de Certeau, « L'étrange secret. " Manière d'écrire " pascalienne », in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 13, 1977, p. 104-126.

10. Voir Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, La Haye, Mouton, 1975.

11. Voir Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975.

12. Voir ci-dessous IV^e^ partie : *Usages de la langue.*

13. Voir ci-dessous; et déjà ci-dessus chap. II, « Logiques : jeux, contes et arts de dire », p. 40.

14. Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975.

15. Aristote, *Fragmenta*, ed. Rose, Leipzig, Teubner, 1886, fragm. 668.

16. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 18.

CHAPITRE VII

1. Voir d'Alain Médam, « New York City », in *Les Temps modernes*, août-septembre 1976, p. 15-33, un admirable texte; et son livre *New York Terminal*, Paris, Galilée, 1977.

2. Voir Henri Lavedan, *Les Représentations des villes dans l'art du Moyen Age*, Paris, Van Oest, 1942; Rudolf Wittkower, *Architectural Principles in the Age of Humanism*, New York, Norton, 1962; Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973; etc.

3. Michel Foucault, « L'œil du pouvoir », in Jeremy Bentham, *Le Panoptique* (1791), Paris, Belfond, 1977, p. 16.

4. Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, p. 41, 60, etc.

5. Déjà Descartes, dans ses *Regulae*, faisait de l'aveugle le garant de la connaissance des choses et des lieux contre les illusions et tromperies de la vue.

6. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 332-333.

7. Voir Françoise Choay, « Figures d'un discours inconnu », in *Critique*, avril 1973, p. 293-317.

8. On peut rattacher les techniques urbanistiques, qui classent les choses spatialement, à la tradition de l' « art de la mémoire » (voir Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975). Le pouvoir de construire une organisation spatiale du savoir (avec des « lieux » affectés à chaque type de « figure » ou de « fonction ») développe ses procédures à partir de cet « art ». Il détermine les utopies et se reconnaît jusque dans le *Panoptique* de Bentham. Forme stable malgré la diversité des contenus (passés, futurs, présents) et des projets (conserver ou créer) relatifs aux statuts successifs du savoir.

9. Voir André Glucksmann, « Le totalitarisme en effet », in *Traverses*, n° 9, intitulé *Ville-panique*, 1977, p. 34-40.

10. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

11. Ch. Alexander, « La cité semi-treillis, mais non arbre », in *Architecture, Mouvement, Continuité*, 1967.

12. Voir les indications de Roland Barthes, in *Architecture d'aujourd'hui*, n° 153, décembre 1970-janvier 1971, p. 11-13 : « Nous parlons notre ville (...) simplement en l'habitant, en la parcourant, en la regardant » ; et Claude Soucy, *L'image du centre dans quatre romans contemporains*, Paris, CSU, 1971, p. 6-15.

13. Voir les nombreuses études consacrées au sujet depuis John Searle, « What is a Speech Act ? », in Max Black (ed.), *Philosophy in America*, Londres, Allen & Unwin, et Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1965, p. 221-239.

14. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 2, 1974, p. 79-88, etc.

15. Roland Barthes, *op. cit.* ; Claude Soucy, *op. cit.*, p. 10

16. « *Ici* et *maintenant* délimitent l'instance spatiale et temporelle coextensive et contemporaine de la présente instance de discours contenant je » (E. Benveniste, *op. cit.*, t. 1, 1966, p. 253).

17. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Seuil, 1970, p. 217.

18. Sur les modalités, voir Hermann Parret, *La Pragmatique des modalités*, Urbino, 1975 ; A. R. White, *Modal Thinking*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1975.

19. Voir les analyses de Paul Lemaire, *Les Signes sauvages. Une philosophie du langage ordinaire*, Ottawa, Université d'Ottawa et Université Saint-Paul, 1981, en particulier l'introduction.

20. A. J. Greimas, « Linguistique statistique et linguistique structurale », in *Le Français moderne*, octobre 1962, p. 245.

21. Sur un terrain voisin, la rhétorique et la poétique dans le langage gestuel des muets, voir E. S. Klima and U. Bellugi, « Poetry and Song in a Language without Sound », working paper, San Diego (Cal.), UCSD, 1975 ; et E. S. Klima, « The Linguistic Symbol with and without Sound », in J. Kavanagh and J. E. Cuttings (eds), *The Role of Speech in Language*, Cambridge (Mass.), MIT, 1975.

22. Alain Médam, *Conscience de la ville*, Paris, Anthropos, 1977.

23. Sylvie Ostrowetsky, « Logiques du lieu », in *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoël-Gonthier, Médiations, 1979, p. 155-173.

24. Jean-François Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris, Seuil, 1979.

25. Dans son analyse des pratiques culinaires, Pierre Bourdieu juge décisifs non les ingrédients mais leur traitement (« Le sens pratique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, février 1976, p. 77).

26. J. Sumpf, *Introduction à la stylistique du français*, Paris, Larousse, 1971, p. 87.

27. Sur la « théorie du propre », voir Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 : « La mythologie blanche », p. 247-324.

28. J.-F. Augoyard, *op. cit.*

29. Tzvetan Todorov, « Synecdoques », in *Communications*, n° 16, 1970, p. 30. Voir aussi Pierre Fontanier, *Les*

Figures du discours, Paris, Flammarion, 1968, p. 87-97 ; et Jean Dubois et al., *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970, p. 102-112.

30. Sur cet espace que les pratiques organisent en « îlots », voir Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 215, etc. ; « Le sens pratique », p. 51-52.

31. Voir Anne Baldassari et Michel Joubert, *Pratiques relationnelles des enfants à l'espace et institution*, Paris, Crecele-Cordes, 1976 ; et des mêmes auteurs « Ce qui se trame », in *Parallèles*, n° 1, juin 1976.

32. J. Derrida, *op. cit.*, p. 287, à propos de la métaphore.

33. E. Benveniste, *op. cit.*, t. 1, 1966, p. 86-87.

34. Le « discours » pour Benveniste « est la langue en tant qu'assumée par l'homme qui parle et dans la condition d'intersubjectivité » (*ibid.*, p. 266).

35. Voir par exemple Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973, p. 240-300, sur la condensation et le déplacement, « procédés de figuration » propres au « travail du rêve ».

36. Ph. Dard, F. Desbons et al., *La Ville, symbolique en souffrance*, Paris, CEP, 1975, p. 200.

37. Voir aussi, par exemple, l'épigraphe de Patrick Modiano, *Place de l'Etoile*, Paris, Gallimard, 1968.

38. Joachim du Bellay, *Regrets*, 189.

39. Par exemple Sarcelles, nom d'une grande ambition urbanistique, a pris une valeur symbolisatrice auprès des habitants de la ville en devenant pour la France entière le repère d'un échec total. Cet avatar extrême fournit finalement le « prestige » d'une identité exceptionnelle aux citadins.

40. *Superstare :* se tenir au-dessus, sur le mode du plus ou du trop.

41. F. Lugassy, *Contribution à une psychosociologie de l'espace urbain. L'habitat et la forêt*, Paris, Recherche urbaine, 1970.

42. Ph. Dard et al., *op. cit.*

43. *Ibid.*, p. 174, 206.

44. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 434-436.

45. On pourrait en dire autant des photos rapportées de voyage, substituées aux (et muées en) légendes du lieu de départ

46. Les termes dont les rapports ne sont pas pensés mais posés comme nécessaires peuvent être dits symboliques. Sur cette définition du symbolisme comme un dispositif cognitif caractérisé par un « déficit » de la pensée, voir Dan Sperber, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

47. Francis Ponge, *La Promenade dans nos serres*, Paris, Gallimard, 1967.

48. Une habitante de la Croix-Rousse à Lyon (interview recueillie par Pierre Mayol); voir le volume 2 : *Habiter, cuisiner* par Luce Giard et Pierre Mayol.

49. *Le Monde*, 4 mai 1977.

50. Voir ci-dessus note 48.

51. Voir les deux analyses de *L'Interprétation des rêves* et de *Au-delà du principe de plaisir*. Egalement Sami-Ali, *L'Espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 42-64.

52. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93-100.

53. Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1968.

54. V. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, Paris, Denoël, 1969, p. 57.

CHAPITRE IX

1. John Lyons, *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, t. 2, 1977 : « Locative Subjects », p. 475-481; « Spatial Expressions », p. 690-703.

2. George A. Miller and Philip N. Johnson-Laird, *Language and Perception*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

3. Voir ci-dessous, p. 175.

4. Albert E. Scheflen and Norman Ashcraft, *Human Territories. How we Behave in Space-Time*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1976.

5. E. A. Schegloff, « Notes on a Conversational Practice : Formulating Place », in David Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972, p. 75-119.

6. Voir par exemple Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, éd. Y. M. Lotman et B. A. Ouspenski, Bruxelles Complexe, et Paris, PUF, 1976, p. 18-39, 77-93,

etc.; Iouri Lotman, *La Structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 309 sv., etc.

7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 324-344.

8. Charlotte Linde and William Labov, « Spatial Networks as a Site for the Study of Language and Thought », in *Language*, t. 51, 1975, p. 924-939. Sur le rapport entre le *faire* et *l'espace*, voir aussi le groupe 107 (M. Hammad et al.), *Sémiotique de l'espace*, Paris, rapport DGRST, 1973, p. 28 sv.

9. Voir par exemple Catherine Bidou et Francis Ho Tham Kouie, *Le Vécu des habitants dans leur logement à travers soixante entretiens libres*, Paris, rapport Cerebe, 1974; Alain Médam et Jean-François Augoyard, *Situations d'habitat et façons d'habiter*, Paris, Ecole spéciale d'architecture, 1976; etc.

10. Voir George H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1938; etc.

11. Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Genève, Skira, 1970, p. 47-51.

12. Carte reproduite et analysée par Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris, A. Chahine, 1928, p. 284-287. L'original est conservé à Cuauhtinchan (Puebla, Mexique).

13. Par exemple Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973 : « Le portrait de la ville dans ses utopiques », p. 257-290, sur le rapport entre les figures (un « discours-parcours ») et la carte (un « système-texte ») dans trois représentations de ville au XVII[e] siècle — rapport entre un « narratif » et un « géométrique ».

14. Cit. in C. Bidou et F. Ho Tham Kouie, *op. cit.*, p. 55

15. Cit. *ibid.*, p. 57, 59.

16. Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire*, en particulier les conférences sur « les procédés de la narration » et sur « la fabrication », p. 249-294. A. Médam et J.-F Augoyard, *op. cit.*, p. 90-95, ont défini par cette unité le matériau de leur investigation.

17. Y. M. Lotman, in Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, p. 89.

18. Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1969, p. 61-78 sur le « Ius fetiale ».

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 31-45.

21. G. Miller and Ph. N. Johnson-Laird, *op. cit.*, p. 57-66, 385-390, 564, etc.

22. Christian Morgenstern, « Der Lattenzaun », in *Gesammelte Werke*, Munich, R. Piper, 1965, p. 229.

23. Voir Nicole Brunet, *Un pont vers l'acculturation. Ile de Noirmoutiers*, DEA d'ethnologie, Université de Paris VII, 1979.

24. Voir Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI^e^-XVII^e^ siècle*, t. 1, 2^e^ éd., Paris, Gallimard, Tel, 1987 : chap. 2, « Le Jardin : délires et délices de Jérôme Bosch », p. 71-106.

25. Voir Françoise Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975, p. 104, et p. 100-101, 117, etc., sur la *mobilité* de ces statues *rigides*.

26. Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, Calmann-Lévy, s.d., p. 23-24.

27. Voir, par exemple, au sujet de cette ambiguïté, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979.

28. Voir Paolo Fabbri, « Considérations sur la proxémique », in *Langages*, n° 10, juin 1968, p. 65-75. E. T. Hall, « Proxemics : The Study of Man's Spatial Relations », in I. Gladston (ed.), *Man's Image in Medecine and Anthropology*, New York, International Universities Press, 1963, définissait la proxémique comme « *the study of how man unconsciously structures spaces — the distance between men in the conduct of daily transactions, the organization of space in his houses and buildings, and ultimately the lay out of his towns* ».

CHAPITRE X

1. Traduction de Grundtvig, *Budstikke i Høinorden* (1864), 31 X 527, cit. in Erica Simon, *Réveil national et culture populaire en Scandinavie. La genèse de la Højskole nordique, 1844-1878*, Copenhague, 1960, p. 59

2. E. Simon, *op. cit.*, p. 54-59.

3. Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 41.

4 Karl Marx, « Manuscrits de 1844 », in Marx und Engels, *Werke*, ed. Dietz, t. 1, Berlin, 1961, p. 542-544.

5. Michel de Certeau et al., *Une politique de la langue*, Paris. Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975

6. Shakespeare, *The Comedy of Errors*, III, 1, 13.

7. Voir Lucette Finas, *La Crue*, Paris, Gallimard, 1972, préface, à propos de la lecture qui est inscription du texte sur le corps.

8. Sur cette histoire, A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1978; et déjà C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

9. Voir surtout Charles Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, Londres, Duckworth, 1975, p. 246-323.

10. Jean-Pierre Peter, « Le corps du délit », in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 3, 1971, p. 71-108. Les trois figures successives du corps que distingue J.-P. Peter pourraient être rattachées aux trois paradigmes de la physique dont elles sont des variantes et des applications, à savoir la physique des chocs (XVII^e^), la physique des actions à distance (XVIII^e^) et la thermodynamique (XIX^e^).

11. Ch. Webster, *op. cit.*, « Conclusions », p. 484-520.

12. Sur ce pouvoir nouveau de l'écriture sur l'histoire, voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3^e^ éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984.

13. Voir les analyses de Jean Baudrillard, *L'Echange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976 : « L'ordre des simulacres », p. 75-95. Et *Traverses*, n° 10 intitulé *Le Simulacre*, février 1978.

14. Ils oscillent ainsi, étalés sur le papier glacé, dans le beau livre d'André Velter et Marie-José Lamothe, *Les Outils du corps*, photos de Jean Marquis, Paris, Hier et demain, 1978. Mais ils peuplent également les catalogues techniques, par exemple *Chirurgie orthopédique*, catalogue de Chevalier Frères, Paris, 5-7 place de l'Odéon.

15. Référence à Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, dont les analyses ouvrent un vaste champ à inventorier, au-delà même des dispositifs panoptiques.

16. C'était une idée durkheimienne que le code social s'inscrit sur la nature individuelle en la mutilant. *L'écriture* aurait donc pour forme première la *mutilation*, qui donne force d'emblème. Voir Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968.

17. Voir Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

18. Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes 1954 (et la rééd. revue et augmentée de 1975); Jean Clair et al., *Junggesellen Maschinen. Les Machines célibataires*, Venise, Alfieri, 1975.

19. *Die Traumdeutung*, chap. 7, sur le *psychischen Apparat*. L'expression *theoretische Fiktion* renvoie spécialement à « la fiction d'un appareil psychique primitif ».

20. Voir Katherine S. Dreier and Matta Echaurren « Duchamp's Glass " La Mariée mise à nu par ses célibataires, même ". An Analytical Reflexion » (1944), in *Selected Publications*. III. *Monographs and Brochure*, New York, Arno Press, 1972.

21. Alfred Jarry, *Les Jours et les Nuits* (1897), Paris, Gallimard, 1981.

22. Jean-Claude Milner, *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, 1978, p. 98-112.

23. Michel Sanouillet, in Marcel Duchamp, *Duchamp du signe. Ecrits*, éd. M. Sanouillet, Paris, Flammarion, 1975, p. 16.

24. Voir Jean-François Lyotard, *Les Transformateurs Duchamp*, Paris, Galilée, 1977, p. 33-40.

CHAPITRE XI

1. *Vox*, éloge de la voix, dans l'ensemble de poèmes intitulé *Ingenii familia*, qui comprend *Ingenium, Liber, Vox, Memoria, Oblivio*, in Gabriel Cossart, *Orationes et Carmina*, Paris, Cramoisy, 1675, p. 234.

2. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 162.

3. Sur cet aspect du mythe, voir Claude Rabant, « Le mythe à l'avenir (re)commence », in *Esprit*, avril 1971, p. 631-643.

4. Voir ci-dessus chap. X, p. 199.

5. Voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, p. 197 sv., sur « deux pratiques du langage », et sur « écriture et oralité ».

6. Michel de Certeau, « Théorie et fiction », puis « Le monde de la voyelle », in Michel de Certeau et al., *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975, p. 82-98, 110-121.

7. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Tullio de Mauro, Paris, Payot 1974, p. 30.

8. *Ibid.*, note de T. de Mauro, p. 420.

9. *Ibid.*, p. 138-139. Voir aussi Claudine Haroche et al., « La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours », in *Langages*, n° 24, 1971, p. 93-106.

10. Voir D. Bertaux, *Histoires de vies ou récits de pratiques ? Méthodologies de l'approche biographique en sociologie*, Paris, rapport Cordes, 1976.

11. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968, p. 139-142.

12. Marguerite Duras, *Nathalie Granger*, Paris, Gallimard, 1973 : introduction à « La femme du Gange », p. 105 ; et son interview par Benoît Jacquot, in *Art Press*, octobre 1973.

13. Pierre Jakez Helias, *Le Cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975, p. 27, 41.

14. *Ibid.*, p. 54.

15. *Ibid.*, p. 55.

16. *Ibid.*, p. 69-75.

CHAPITRE XII

1. Alvin Toffler, *The Culture Consumers*, Baltimore, Penguin, 1965, p. 33-52, d'après les enquêtes de Emanuel Demby.

2. *Pratiques culturelles des Français*, Paris, Secrétariat d'Etat à la Culture, Service des études et recherches, 2 t., 1974.

3. D'après un sondage de Louis-Harris (septembre-octobre 1978), le nombre des lecteurs aurait augmenté en France de 17 % depuis vingt ans : il y a le même pourcentage de gros lecteurs (22 %), mais les lecteurs moyens ou faibles ont augmenté. Voir Janick Jossin, in *L'Express*, 11 novembre 1978.

4. Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France pendant la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Sepven, 1963 : « Naissance d'un mythe : l'Education », p. 753-767.

5. François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabéti-*

sation des Français de Calvin à Jules Ferry, Paris, Minuit, 1977, t. 1, p. 349-369, et « lire seulement », p. 199-228.

6. Voir, par exemple, Jacques Mehler et G. Noizet, *Textes pour une psycholinguistique*, La Haye, Mouton, 1974 ; et aussi Jean Hébrard, « Ecole et alphabétisation au XIX^e^ siècle », communication au Colloque *Lire et écrire*, Paris, MSH, juin 1979.

7. F. Furet et J. Ozouf, *op. cit.*, p. 213.

8. Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977, p. 83.

9. Jorge Luis Borges, cit. in Gérard Genette, *Figures*, Paris, Seuil, 1966, p. 123.

10. M. Charles, *op. cit.*, p. 61.

11. On sait que « lecteur » est au Moyen Age un titre d'enseignant.

12. Voir surtout Alain Bentolila (ed.), *Recherches actuelles sur l'enseignement de la lecture*, Paris, Retz, 1976 ; Jean Foucambert et J. André, *La Manière d'être lecteur. Apprentissage et enseignement de la lecture de la maternelle au CM2*, Paris, Sermap, OCDL, 1976 ; Laurence Lentin, *Du parler au lire. Interaction entre l'adulte et l'enfant*, Paris, ESF, 1977 ; etc. Il faut y ajouter au moins une abondante littérature « made in USA » : Jeanne Sternlicht Chall, *Learning to Read : the Great Debate... 1910-1965*, New York, McGraw-Hill, 1967 ; Dolores Durkin, *Teaching Them to Read*, Boston, Allyn & Bacon, 1970 ; Eleanor Jack Gibson and Harry Levin, *The Psychology of Reading*, Cambridge (Mass.), MIT, 1975 ; Milfred Robeck and John A. R. Wilson, *Psychology of Reading : Foundations of Instruction*, New York, John Wiley, 1973 ; Lester and Muriel Tarnopol (eds), *Reading Disabilities. An International Perspective*, Baltimore, University Park Press, 1976 ; etc., avec trois revues importantes : *Journal of Reading*, depuis 1957 (Purdue University, Dept of English), *The Reading Teacher* depuis 1953 (Chicago International Reading Association), et *Reading Research Quarterly* depuis 1965 (International Reading Association, Newark, Del.).

13. Voir la bibliographie de F. Furet et J. Ozouf, *op. cit.*, t. 2, p. 358-372. On peut y ajouter Mitford McLeod Mathews, *Teaching to Read, Historically Considered*, Chicago, University of Chicago Press, 1966. Les travaux de Jack Goody (*Literacy in a Traditional Society*, Cambridge, Cambridge

University Press, 1968 ; *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1979 ; etc.) ouvrent de nombreuses voies à une analyse ethno-historique.

14. En plus des enquêtes statistiques, voir J. Charpentreau et al., *Le livre et la lecture en France*, Paris, Ed. ouvrières, 1968.

15. Roland Barthes bien sûr : *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973 ; et « Sur la lecture », in *Le Français aujourd'hui*, n° 32, janvier 1976, p. 11-18. Ajouter, un peu au hasard, Tony Duvert, « La lecture introuvable », in *Minuit*, n° 1, novembre 1972, p. 2-21 ; Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969, p. 202-217 sur « le besoin d'interpréter » ; Michel Mougenot, « Lecture/écriture », in *Le Français aujourd'hui*, n° 30, mai 1975 ; Victor N. Smirnoff, « L'œuvre lue », in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 1, 1970, p. 49-57 ; Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose*, Paris, Seuil, 1971, avec « comment lire ? », p. 241 sv. ; Jean Verrier, « La ficelle », in *Poétique*, n° 30, avril 1977 ; *Littérature*, n° 7 intitulé *Le discours de l'école sur les textes*, octobre 1972 ; *Esprit*, les deux numéros intitulés *Lecture I*, décembre 1974, et *Lecture II*, janvier 1976 ; etc.

16. Voir par exemple les « propositions » de M. Charles, *op. cit.*

17. Descartes, *Principes*, IV, art. 205.

18. Pierre Kuentz, « Le tête à texte », in *Esprit*, décembre 1974, p. 946-962 ; « L'envers du texte », in *Littérature*, n° 7, octobre 1972.

19. Des documents, trop rares malheureusement, ouvrent des jours sur l'autonomie des trajectoires, interprétations et convictions des lecteurs catholiques de la Bible. Voir, à propos de son père « laboureur », Rétif de la Bretonne, *La Vie de mon père* (1778), Paris, Garnier, 1970, p. 29, 131-132, etc.

20. Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 288.

21. Thérèse d'Avila tenait la lecture pour une prière, la découverte d'un autre espace où articuler le désir. Mille autres auteurs spirituels pensent de même, et l'enfant le sait déjà.

22. Marguerite Duras, *Le Camion*, Paris, Minuit, 1977 ; « Entretien à Michèle Porte », cit. in *Sorcières*, n° 11, janvier 1978, p. 47.

23. Jacques Sojcher, « Le professeur de philosophie », in *Revue de l'université de Bruxelles*, n° 3-4, 1976, p. 428-429.

24. R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, p. 58.

25. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 3-47. Dans le « bricolage » du lecteur, les éléments réemployés, tous tirés de corpus officiels et reçus, peuvent *faire croire* qu'il n'y a rien de nouveau dans la lecture.

26. Voir en particulier Hans Ulrich Gumbrecht, « Die dramenschliessende Sprachhandlung im Aristotelischen Theater und ihre Problematisierung bei Marivaux », et Karlheinz Stierle, « Das Liebesgeständnis in Racines *Phèdre* und das Verhältnis von (Sprach)-Handlung und Tat », tous deux in *Poetica* (Bochum), 1976.

27. Georges Perec, « Lire : esquisse sociophysiologique », in *Esprit*, janvier 1976, p. 9-20, en a merveilleusement parlé.

28. On sait pourtant que les muscles tenseurs et constricteurs des cordes vocales et de la glotte restent actifs dans la lecture.

29. Voir François Richaudeau, *La Lisibilité*, Paris, CEPL, 1969; Georges Rémond, « Apprendre la lecture silencieuse à l'école primaire », in A. Bentolila (éd.), *Recherches actuelles*, p. 147-161.

30. R. Barthes, « Sur la lecture », p. 15-16.

CHAPITRE XIII

1. Jorge Luis Borges et Adolfo Bioy Casares, *Chroniques de Bustos Domecq*, Paris, Denoël, 1970, pour le chap. « Esse est percipi » (exister, c'est être vu), p. 139-144.

2. Voir les remarques de W. V. Quine et J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1970, p. 4-6.

3. Voir à ce sujet Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1969; Rodney Needham, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Basil Blackwell, 1972; Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; John M. Vickers, *Belief and Probability*, Dordrecht, Reidel, 1976; *Langages*, n° 43 intitulé *Modalités*, septembre 1976; etc.

4. Voir par exemple R. S. Peters and Peter Winch, « Authority », in Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 83-111.

5. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974, p. 28.

6. Voir par exemple Dale Carnegie, *Public Speaking and Influencing Men in Business*, New York, Association Press, 1931 ; et surtout Martin Fishbein et Icek Ajzen, *Belief, Attitude, Intention and Behavior*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1975.

7. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; etc.

8. Kamata Satoshi, *Toyota, l'usine du désespoir*, Paris, Ed. ouvrières, 1976 : un système encore « paléotechnique » où il s'agit de *contrôler* toutes activités, et pas encore de les *attacher* par des valeurs visant à produire des croyants. Voir Miklos Haraszti, *Salaire aux pièces*, Paris, Seuil, 1976.

9. Dans l'administration locale et tout spécialement dans le sous-système urbain, Pierre Grémion constate aussi que les mécanismes de légitimation « n'existent plus » : voir son ouvrage *Le Pouvoir périphérique. Bureaucrates et notables dans le système politique français*, Paris, Seuil, 1976, p. 416 sv.

10. Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, 2e éd., Paris, Christian Bourgois, 1980 : « Les révolutions du croyable », p. 15-32. Dans une perspective logique, c'est précisément à ces déplacements du croire (*Belief*) d'énoncé en énoncé que Quine et Ullian (*op. cit.*, p. 8-9) consacrent leurs premières analyses.

11. A l'analyse des voyages qui conduisent le mythe de tribu en tribu et l' « exténuent » peu à peu en tradition légendaire, en élaboration romanesque ou en idéologie politique (voir Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 : « comment meurent les mythes », p. 301-315), il faut donc ajouter celle de ces lents désinvestissements, par lesquels la croyance se retire d'un mythe.

12. Voir Georges Duby, *Guerriers et Paysans*, Paris, Gallimard, 1976, p. 184 sv.

13. Voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3e éd., Paris, Gallimard, 1984 : « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe siècle) », p. 152-212.

14. Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, IV, 8.

15. Voir Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper & Row, 1970, p. 168-189, à propos de la « religion civile » aux USA.

16. Maurice Agulhon en a fait la démonstration en analysant la persistance d'une « forme » de socialité méridionale malgré la variabilité de ses contenus, tour à tour dévots (XVI^e-XVII^e), francs-maçons (XVIII^e) et socialistes (XIX^e), dans *Pénitents et Françs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, PUF, 1968.

17. Reproche que l'on peut adresser aux fines analyses de Yvon Bourdet, excessivement centrées sur la psychologie ou l'éthique de la militance, figure isolée du lieu historique où elle se produit : *Qu'est-ce qui fait courir les militants ?*, Paris, Stock, 1976.

18. Daniel Mothé, *Le Métier de militant*, Paris, Seuil, 1973, note justement que le militant est pessimiste sur le présent et optimiste pour l'avenir.

19. Voir en particulier les nombreuses études de Henri Desroche.

20. *Signifier* au sens du fragment d'Héraclite : « L'oracle qui est à Delphes ne parle pas, ne dissimule pas, il signifie » (Diels, fragm. 93).

21. Voir Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975 ; E. H. Gombrich, *L'Art et l'Illusion*, Paris, Gallimard, 1971, p. 255-360 ; Robert Klein, *La Forme et l'intelligible, ibid.*, 1970.

22. Sur le simulacre, voir Jean Baudrillard, *L'Echange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976 : « L'ordre des simulacres », p. 75-128 ; et du même auteur, « La précession des simulacres », in *Traverses*, n° 10, 1978, p. 3-37.

23. Voir Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Seuil, 1969 : « Je sais bien mais quand même », p. 9-33 (sur la croyance).

24. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987, chap. IV « L'histoire, science et fiction ».

CHAPITRE XIV

1. Maurice Berger et Françoise Hortala, *Mourir à l'hôpital*, Paris, Centurion, 1974, p. 155.

2. Voir Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973.

3. Voir Guy Le Gaufey, « La douleur mélancolique, la mort impossible et le réel », in *Lettres de l'Ecole freudienne*, n° 13, décembre 1974, p. 38-49.

4. Voir Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Paris, Seuil, 1971 : « Jérôme ou la mort dans la vie de l'obsédé », p. 121-146.

5. James Joyce, *Giacomo Joyce*, Paris, Gallimard, 1973, p. 16.

6. Sur cette structure topologique du « *deux* à la même place », structure du sujet clivé, voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, p. 337-352.

7. François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 331-332.

8. Robert Jay Lifton, *Death in Life. The Survivors of Hiroshima*, New York, 1968, cit. in A. Alvarez, *Le Dieu sauvage. Essai sur le suicide*, Paris, Mercure de France, 1972, p. 281.

INDÉTERMINÉES

1. Michel Serres, *Hermès II. L'interférence*, Paris, Minuit, 1972, p. 12-13.

2. Manuel Janco et Daniel Furjot, *Informatique et capitalisme*, Paris, Maspero, 1972, p. 117-127.

3. Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, surtout p. 91-161, sur les présupposés imaginaires de la science et la « complémentarité » qui articule une rigueur logique sur des structures imaginaires. Voir aussi, sur le rôle de la métaphore dans le raisonnement scientifique, Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londres, Macmillan, 1974, premier et dernier chapitre.

4. Par exemple, sur les parcours *effectifs* qui mènent un projet à une décision, il faudrait beaucoup de « récits » (édifiants) semblables à ceux, malheureusement résumés, que Lucien Sfez donnait en « annexe » de sa *Critique de la décision*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 353-356. Mais cela peut-il s'avouer ?

5. A la « blasphémie » (qui « laisse échapper » le fin mot et

« trahit » plus qu'elle ne révèle), Benveniste oppose « l'euphémie » (« nom d'une pipe » au lieu de « nom de Dieu ») qui « fait allusion à une profanation langagière sans l'accomplir » (*Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 254-257). Un concept bien venu.

6. Voir le graffiti de Ernest Berringer à New York.

7. Voir Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, 3e éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1984, p. 312-358.

8. Termes employés par Jean-Claude Perrot dans sa magistrale étude (*Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIIIe siècle*, Paris, Mouton, 1975, p. 54-98) pour désigner le rapport des « théories » sur l'évolution urbaine avec l'effectivité du développement.

9. Voir Harald Weinrich, *Le Temps*, Paris, Seuil, 1973, p. 225-258.

INDEX

Cet index porte sur le texte de Michel de Certeau, notes incluses, et concerne à la fois les noms d'auteurs, les ouvrages anonymes ou collectifs et la seule référence précise à l'Ecriture. Les ouvrages sans nom d'auteur sont rangés au premier mot du titre, l'article étant exclu. Les références aux notes d'une même page sont rangées dans l'ordre d'apparition, cet ordre peut différer de la progression numérique quand ces notes renvoient à des chapitres différents.

AARNE, 37, 38, 309 n. 11.
Abus de savoir, 306 n. 12.
ADER A., 310 n. 20.
AGULHON Maurice, 334 n. 16.
AJZEN Icek, 333 n. 6.
AKERMAN Chantal, 217.
ALEXANDER Ch. 321 n. 11.
ALVAREZ A., 335 n. 8.
ANDRÉ J., 330 n. 12.
ANDREAS-SALOMÉ Lou, 306 n. 8.
APOLLON Willy, 309 n. 3
ARISTOTE, 62, 135, 163, 305 n. 22, 313 n. 18, 320 n. 15 et 16.
ASHCRAFT Norman, 172, 324 n. 4.
AUGOYARD Jean-François, 151, 152, 322 n. 24, 325 n. 9.
AUSTIN J. L., 28, 36, 308 n. 25.

BACH J.-S., 115.
BACHELARD, 89.
BACON, 103.
BALDASSARI Anne, 323 n. 31.
BAREL Yves, 306 n. 33.
BAR-HILLEL, 55, 312 n. 7.
BARTHES Roland, XLIX, 246, 248, 251, 254, 305 n. 27, 321 n. 12 et 15, 325 n. 11, 331 n. 15 et 24, 332 n. 30.
BATAILLE, 285.
BAUDELOT Christian, 315 n. 8

BAUDRILLARD Jean, 305 n. 25, 327 n. 13, 334 n. 22.
BAUMAN Richard, 319 n. 4.
BECK L. W., 319 n. 27.
BECKMANN Jean, 103.
BEETHOVEN, 123.
BELLAH Robert N., 333 n. 15.
BELLAY Joachim du, 323 n. 38.
BELLUGI U., 322 n. 21.
BELMONT Nicole, 310 n. 21.
BENTHAM Jeremy, 321 n. 3 et 8.
BENTOLILA Alain, 330 n. 12.
BENTON Ted, 307 n. 20.
BENVENISTE Émile, 155, 303 n. 3, 313 n. 9, 321 n. 14, 322 n. 16, 323 n. 34, 336 n. 5.
BERGER Maurice, 334 n. 1.
BERNSTEIN Richard J., XLII, 304 n. 12.
BERRINGER Ernest, 336 n. 6.
BERTAUX D., 329 n. 10.
BIDET Jacques, 315 n. 8.
BIDOU Catherine, 325 n. 9.
BIOY Casares Adolfo, 332 n. 1.
BLACK Max, 321 n. 13.
BOISSEVAIN Jeremy, XLI, 303 n. 9.
BOLLÈME Geneviève, 303 n. 7, 319 n. 28.
BORGES Jorge Luis, 245, 260, 330 n. 9, 332 n. 1.
BOSCH Jérôme, 188.
BOUDON Raymond, 315 n. 8.
BOURDET Yvon, 334 n. 17.
BOURDIEU Pierre, XLI, 37, 71, 82-85, 88-92, 94, 95, 97-100, 117, 119, 303 n. 9, 305 n. 19, 309 n. 7, 311 n. 27, 314 n. 8, 315 n. 9, 12 et 16, 316 n. 17, 25 et 29, 317 n. 12, 318 n. 19, 322 n. 25, 323 n. 30.
BOUVERESSE Jacques, 307 n. 19, 308 n. 29.
BREMOND Claude, 311 n. 22.
BRUNET Nicole, 326 n. 23.
BÜLOW K. von, 61, 313 n. 14.

CABRAL Tomé, 309 n. 4.
CAMBIANO Giuseppe, 317 n. 7.
CAMPBELL, 89.
CARNEGIE Dale, 333 n. 6.
CARROUGES Michel, 328 n. 18.
CASTELLI-GATTINARA Enrico, 306 n. 2.
CATON Charles E., 308 n. 26.
CERTEAU Michel de, 303 n. 1, 304 n. 17, 306 n. 6, 307 n. 20, 309 n. 2 et 5, 311 n. 28, 312 n. 5, 314 n. 2, 320 n. 9, 326 n. 24 et 5, 327 n. 12, 328 n. 5, 329 n. 6, 333 n. 10 et 13, 334 n. 24 et 2, 335 n. 6, 336 n. 7.
CHALL Jeanne Sternlicht, 330 n. 12.
CHAMBOREDON Jean-Claude, 315 n. 12.
CHAPEL V. C., 308 n. 26.
CHAPLIN Charlie, 149.
CHARLES Michel, 330 n. 8, 331 n. 16.
CHARPENTREAU J., 331 n. 14.
CHARRAUD A., 309 n. 9.
CHOAY Françoise, 321 n. 7
CHOMSKY, XLII.

CIRESE Alberto Mario, 309 n. 10.
CLAIR Jean, 312 n. 3, 328 n. 18.
CLAUSEWITZ Karl von, 61, 313 n. 15.
COMOLLI Jean-Louis, 34, 309 n. 2.
COMTE Auguste, 108.
CONDILLAC, 205.
CORAX, XLVIII, 62, 313 n. 18.
COSSART Gabriel, 225, 227, 328 n. 1.
CRESSWELL M. J., XLII, 304 n. 14.
CUTTINGS J. E., 322 n. 21.

DANTO A. C., XLII, 304 n. 12.
DARD Ph., 323 n. 36.
DAVID, 317 n. 10.
DEBORD Guy, 305 n. 26.
DEFOE Daniel, 202, 223, 225-227, 328 n. 2.
DELAHAYE Y., 313 n. 15.
DELBOS Victor, 318 n. 19.
DELEUZE Gilles, 236, 314 n. 4.
DELIGNY Fernand, XLV, 57, 304 n. 16, 313 n. 10.
DE MAURO Tullio, 329 n. 8.
DEMBY Emanuel, 329 n. 1.
DERRIDA Jacques, 197, 315 n. 14, 322 n. 27, 323 n. 32, 326 n. 3.
DÉSAUDRAY, 108.
DESBONS F., 323 n. 36.
DESCARTES, 247, 321 n. 5, 331 n. 17.
DESROCHE Henri, 334 n. 19.
DESROSIÈRES Alain, 305 n. 18.
DETIENNE Marcel, XLI, 71, 82, 122-125, 135, 303 n. 9, 305 n. 19 et 20, 309 n. 6, 314 n. 22, 319 n. 3, 320 n. 5 et 8.
DIDEROT, 104, 105, 107, 111.
DREIER Katherine S., 221, 328 n. 20.
DUBOIS Jean, 305 n. 21, 314 n. 20, 323 n. 29.
DUBY Georges, 333 n. 12.
DUCHAMP Marcel, 220, 221, 223, 259, 312 n. 3, 328 n. 23.
DUCROT Oswald, XLII, 304 n. 11, 309 n. 13.
DUHEM, 89.
DUMÉZIL Georges, 182, 325 n. 18.
DUNDES A., 310 n. 22.
DURAND Jacques, 306 n. 33.
DURAS Marguerite, 217, 228, 236, 250, 329 n. 12, 331 n. 22.
DÜRER, 166.
DURKHEIM Émile, XLI, 101, 106, 107, 303 n. 6, 317 n. 2 et 12, 327 n. 16.
DURKIN Dolores, 330 n. 12.
DUVERT Tony, 331 n. 15.

ECHAURREN Matta, 328 n. 20.
ÉCOLE DE PRAGUE, 36.
ÉCOLE DE TARTU, 172, 324 n. 6.
EHRARD Jean, 329 n. 4.
Encyclopédie, 104, 107, 233, 303 n. 6, 317 n. 9.
Enfant sage à trois ans (L'), 116, 319 n. 28.
ENGELS, 326 n. 4.

ÉRASME, 142.
ESTABLET Roger, 315 n. 8.

FABBRI Paolo, 326 n. 28.
FERRIER Marie, XXXIV n., 303 n. 8.
FICKER, 307 n. 18.
FINAS Lucette, 327 n. 7.
FISHBEIN Martin, 333 n. 6.
FISHMAN Joshua A., XLII, 304 n. 10.
FONTANIER Pierre, 322 n. 29.
FONTENELLE, 105, 317 n. 11.
FOUCAMBERT Jean, 330 n. 12.
FOUCAULT Michel, XXXIX, XL, 71, 75-82, 92, 97-100, 117, 119, 121, 146, 303 n. 4, 314 n. 2 et 3 et 8, 321 n. 3 et 10, 327 n. 15, 333 n. 7.
FREUD, LIII, 15-19, 43, 62, 63, 76, 82, 101, 111, 114, 119, 135, 155, 163, 164, 220, 231, 235, 279, 286, 295, 306 n. 3 et 8, 313 n. 17 et 19, 317 n. 3, 318 n. 18 et 23, 323 n. 35, 324 n. 53, 328 n. 19.
FRONTISI-DUCROUX Françoise, 135, 320 n. 14, 326 n. 25.
FURET François, 243, 329 n. 5.
FURJOT Daniel, 335 n. 2.

GADAMER, 115.
GARFINKEL H., XLII, 305 n. 19.
GARVE Christian, 116, 117.
GELLNER Ernest, 332 n. 3.
GENET 156, 250.
GENETTE Gérard, 330 n. 9.
GENG J.-M., 315 n. 8.
GENTZ Friedrich, 116, 319 n. 26.
GIARD Luce, XXXIV n., 303 n. 8, 305 n. 31, 307 n. 14, 324 n. 48.
GIBSON Eleanor Jack, 330 n. 12.
GIRARD, 105, 317 n. 10.
GIRAULT Roger J., 310 n. 19.
GLADSTON I., 326 n. 28.
GLUCKSMANN André, 321 n. 9.
GODELIER Maurice, 311 n. 27.
GOFFMAN Erving, XLI, 303 n. 9.
GOMBRICH E. H., 334 n. 21.
GOMBROWICZ Witold, LIII, 306 n. 34.
GOODMAN, 312 n. 7.
GOODY Jack, 123, 319 n. 2, 330 n. 13.
GREIMAS A. J., 36, 42, 310 n. 22, 322 n. 20.
GRÉMION Pierre, 333 n. 9.
GRUNDTVIG N. F. S., 195, 326 n. 1.
GUILLERME Jacques, 317 n. 8.
GUMBRECHT Hans Ulrich, 332 n. 26.
GUTHRIE W. K. C., 305 n. 22, 313 n. 18.
GUYER Paul, 318 n. 20.

HAACKER S., 304 n. 14.
HADEWIJCH D'ANVERS, 226.
HALBWACHS Maurice, 320 n. 10.
HALL E. T., 326 n. 28.
HAMMAD M., 325 n. 8.

HARASZTI Miklos, 311 n. 29, 333 n. 8.
HAROCHE Claudine, 329 n. 9.
HÉBRARD Jean, 330 n. 6.
HEGEL, 165, 206, 219.
HEIDEGGER, 160.
HEINRICH Dieter, 318 n. 26.
HEINRICHS Jürgen, 318 n. 20.
HÉLIAS Pierre Jakez, 237, 329 n. 13.
HÉRACLITE, 334 n. 20.
HESSE Mary, 335 n. 3.
HINTIKKA Jaakko, 262, 332 n. 3.
HIRSCHMAN Albert O., 316 n. 25.
HISSARD M.-J. et J.-R., 311 n. 29.
HJELMSLEV Louis, 231, 234, 329 n. 11.
HOBBES, 117, 143, 260.
HOLTON Gerald, 335 n. 3.
HORTALA Françoise, 334 n. 1.
HO THAM KOUIE Francis, 325 n. 9.
HUET A., 312 n. 1.
HUGHES G. E., XLII, 304 n. 14.
HUGO Victor, 166.
HUME, 262.

JACOB François, 286, 335 n. 7.
JACQUOT Benoît, 329 n. 12.
JAKOBSON Roman, 150, 311 n. 26, 322 n. 17.
JANCO Manuel, 335 n. 2.
JANET Pierre, 170, 181, 325 n. 12 et 16.
JANICK Allan, 307 n. 18, 308 n. 24.
JARRY Alfred, 220, 222, 223, 328 n. 21.
JAULIN Robert, 310 n. 20.
JAUSS, 246.
JOHNSON-LAIRD Philip N., 172, 185, 324 n. 2.
JOSSIN Janick, 329 n. 3.
JOUBERT Michel, 323 n. 31.
JOUFFRET Louis-François, 317 n. 6.
JOYCE James, 282, 335 n. 5.
JULIA Dominique, 303 n. 1, 309 n. 2, 311 n. 28.

KAFKA Franz, 211, 220.
KANDINSKY V., 164, 324 n. 54.
KANT, XLI, 97, 113-118, 120, 121, 206, 317 n. 1, 318 n. 19 et 24 et 26, 319 n. 27.
KAVANAGH J., 322 n. 21.
KHAWAM R. K., 305 n. 24, 310 n. 16.
KIMBLE George H. T., 325 n. 10.
KLEIN Robert, 306 n. 2, 334 n. 21.
KLIBANSKY Raymond, 312 n. 7
KLIMA E. S., 322 n. 21.
KUENTZ Pierre, 331 n. 18.

LABOV William, XLII, 172, 175, 176, 304 n. 10, 325 n. 8.
LACAN Jacques, 222, 279, 285, 324 n. 52.
LAMOTHE Marie-José, 327 n. 14.
LAUMANN Edward O., XLI, 303 n. 9.
LAVEDAN Henri, 320 n. 2.

LAVOISIER, 108.
LECLAIRE Serge, 335 n. 4.
LEFEBVRE Henri, 303 n. 5.
LE GAUFEY Guy, 335 n. 3.
LEGENDRE Pierre, 79, 314 n. 6, 328 n. 17, 333 n. 5.
LEMAIRE Paul, 322 n. 19.
LENTIN Laurence, 330 n. 12.
LE ROY LADURIE Emmanuel, 326 n. 27.
LEVIN Harry, 330 n. 12.
LÉVI-STRAUSS Claude, 38, 42, 44, 82, 123, 252, 310 n. 18 et 22, 314 n. 7, 323 n. 44, 332 n. 25, 333 n. 11.
LEWIS David K., XLII, 304 n. 11.
LEWIS Oscar, 232.
LIFTON Robert Jay, 335 n. 8.
LINDE Charlotte, 175, 176, 325 n. 8.
LIPIETZ A., 305 n. 32.
Livre dans la vie quotidienne (Le), 303 n. 7, 317 n. 5.
Livre des mutations, 40, 314 n. 21.
Livre des ruses, XLVIII, 40, 305 n. 24, 310 n. 16.
LOOS Adolf, 28, 308 n. 27.
LOTMAN Iouri ou Y. M., 172, 324 n. 6.
LOUX Françoise, 309 n. 9.
Luc, 319 n. 28.
LUGASSY F., 323 n. 41.
LUKÁCS, 291.
LYONS John, 172, 324 n. 1.
LYOTARD Jean-François, 236, 239, 328 n. 24.

MACFARLANE A., 327 n. 8.
MACHIAVEL, 313 n. 15.
MACPHERSON C. B., 327 n. 8.
MALAPARTE, 157.
MALCOLM Norman, 307 n. 21 308 n. 23.
MALINOWSKI, 150
MALLARMÉ, 287.
MANNONI Octave, 331 n. 15, 334 n. 23.
MANSER Tony, 307 n. 20.
MARIN Louis, 311 n. 25, 315 n. 8, 320 n. 2, 325 n. 13.
MARX, 101, 119, 201, 307 n. 20, 326 n. 4.
MASSOTE Fernando Silveira, 308 n. 1.
MATERNE Yves, 312 n. 5.
MATHEWS Mitford McLeod, 330 n. 13.
MAUSS Marcel, XLI, 47, 94, 303 n. 9, 312 n. 30, 316 n. 29.
MAYOL Pierre, XXXIV n., 303 n. 8, 305 n. 31, 307 n 14, 324 n. 48.
MÉDAM Alain, 151, 320 n. 1, 322 n. 22, 325 n. 9 et 16.
MEHLER Jacques, 330 n. 6.
MELETINSKY, 309 n. 11.
MENDELSSOHN, 117.
MÉRIAUX Louis, 311 n. 29.
MERLEAU-PONTY Maurice, 26, 173, 321 n. 6, 325 n. 7.
MICHELET, 16, 190, 195, 233, 235, 326 n. 26.
MILLER George A., 172, 185, 324 n. 2.
MILNER Jean-Claude, 328 n. 22.
MODIANO Patrick, 323 n. 37.
MONAST J.-E., 312 n. 4.
MONTAGUE Richard, 312 n. 7.

MOORE G. E., 28.
MORDILLAT Gérard, 305 n. 28.
MORGENSTERN Christian, 185 326 n. 22.
MORGENSTERN Oskar, 313 n. 13.
MOSCOVICI Serge, 79, 314 n. 5.
MOTHÉ Daniel, 334 n. 18.
MOUGENOT Michel, 331 n. 15.
MUSIL Robert, LIII, 13, 28, 306 n. 1.

NEEDHAM Rodney, 332 n. 3.
NEUMANN John von, 313 n. 13.
NEWMAN, 115.
NIETZSCHE, 122, 285.
NISARD Charles, 319 n. 28.
NOIZET G., 330 n. 6.

OHANA Maurice, 237.
OLBRECHTS-TYTECA L., 305 n. 21, 313 n. 18.
OSTROWETSKY Sylvie, 151, 322 n. 23.
OUSPENSKI B. A., 172, 324 n. 6.
OZOUF Jacques, 243, 329 n. 5.

PANOFSKY Erwin, 316 n. 29, 334 n. 21.
PARKINSON G. H. R., 312 n. 6.
PARRET Hermann, 304 n. 14, 322 n. 18.
PASCAL, 127.
PASSERON Jean-Claude, 315 n. 12 et 16.
PAULME Denise, 311 n. 25.
PEIRCE C. S., 312 n. 7.
PEREC Georges, 332 n. 27.
PERELMAN Ch., 305 n. 21, 313 n. 18.
PERROT Jean-Claude, 336 n. 8.
PETER Jean-Pierre, 327 n. 10.
PETERS R. S., 332 n. 4.
PHILIBERT Nicolas, 305 n. 28.
PHILONENKO A., 318 n. 20.
PICKERING W. S. F., 317 n. 2.
PINTO Louis, 315 n. 8.
PLATON, 103, 313 n. 18, 317 n. 7.
POE Edgar, 40.
POLIAKOV Léon, 259.
PONGE Francis, 324 n. 47.
Pour une histoire de la statistique, 305 n. 18
Pratiques culturelles des Français, 312 n. 2, 329 n. 2.
PRICE H. H., 262.
PRIOR A. N., XLII, 304 n. 13.
PROPP, 37, 42, 309 n. 11, 310 n. 22.
PROUST, XLIX, 247, 251.
PTOLÉMÉE, 178.

QUINE W. V., 262, 312 n. 7, 332 n. 2, 333 n. 10.
QUINTON Antony, 332 n. 4.

RABANT Claude, 328 n. 3.
RADDATZ Fritz, 317 n. 4.
RÉGNIER André, 42, 310 n. 22.
REHBERG August Wilhelm, 116, 319 n. 26.
REICHENBACH, 312 n. 7.
RÉMOND Georges, 332 n. 29.
RESCHER N., XLII, 304 n. 13.

RÉTIF DE LA BRETONNE, 331 n. 19.
REVEL Jacques, 303 n. 1, 309 n. 2, 311 n. 28.
RICHARD Ph., 309 n. 9.
RICHAUDEAU François, 332 n. 29.
RICŒUR Paul, 304 n. 12.
RIFFATERRE, 246.
RILKE, 154.
ROBECK Milfred, 330 n. 12.
RODINSON Maxime, 314 n. 23.
ROSOLATO Guy, 331 n. 20.
ROSSI-LANDI F., 307 n. 20.
ROUSSEAU Jean-Jacques, 202, 266, 333 n. 14.
ROUSSEL Raymond, 220, 223, 312 n. 3.
RUSSELL, 312 n. 7.
RYLE Gilbert, 55, 312 n. 6.

SACHS H., XLII, 305 n. 19.
SADE, 285.
SAMI-ALI, 324 n. 51.
SANOUILLET Michel, 328 n. 23.
SATOSHI Kamata, 333 n. 8.
SAUSSURE Ferdinand de, 231, 232, 329 n. 7.
SCHEFLEN Albert E., 172, 324 n. 4.
SCHEGLOFF Emanuel A., XLII, 172, 305 n. 29, 324 n. 5.
SCHLEIERMACHER, 115.
SCHREBER Daniel Paul, 39, 141, 309 n. 12, 321 n. 4.
SEARLE John, 321 n. 13.
SEBESTIK Jan, 317 n. 8.
SERRES Michel, 335 n. 1.
SFEZ Lucien, 335 n. 4.
SHAKESPEARE, 206, 327 n. 6.
SHERZER Joel, 319 n. 4.
SIMON Erica, 326 n. 1.
SMIRNOFF Victor N., 331 n. 15.
SOJCHER Jacques, 304 n. 15, 331 n. 23.
SOUCY Claude, 321 n. 12.
SPERBER Dan, 324 n. 46.
STENDHAL, XLIX, 251.
STIERLE Karlheinz, 332 n. 26.
SUDNOW David, 304 n. 10, 320 n. 4, 324 n. 5.
SUMPF J., 322 n. 26.
SUN Tzu, XLVIII, 40, 305 n. 23, 310 n. 15.
SWEDENBORG, 108.

TARNOPOL Lester et Muriel, 330 n. 12.
THÉRÈSE D'AVILA, 331 n. 21.
THOM René, 294.
THOMPSON, 309 n. 11.
TIFFENEAU Dorian, 304 n. 12.
TISIAS, 313 n. 18.
TODOROV Tzvetan, 309 n. 13, 322 n. 29, 331 n. 15.
TOFFLER Alvin, 239, 312 n. 2, 329 n. 1.
TOULMIN Stephen, 305 n. 21, 307 n. 18, 308 n. 24, 313 n. 20.

ULLIAN J. S., 332 n. 2, 333 n. 10.
URQUHART A., XLII, 304 n 13.

VELTER André, 327 n. 14.
VERDI, 236.
VERNANT Jean-Pierre, 71, 82, 124, 125, 135, 303 n. 9, 305 n. 19 et 20, 309 n. 6, 310 n. 20, 314 n. 22, 320 n. 5 et 8.
VERNE Jules, 166, 168, 312 n. 3.
VERRIER Jean, 331 n. 15.
VIAN Boris, 280.
VICKERS John M., 332 n. 3.
VILLENEUVE H. de, 318 n. 15.
VIRGILE, 147.
VIRVILLE M. de, 309 n. 9.
VOGT W. Paul, 315 n. 8.

WARNOCK G. J., 308 n. 26.
WEBSTER Charles, 327 n. 9.
WEINRICH Harald, 336 n. 9.
WHITE Alan R., XLII, 304 n. 14, 322 n. 18.
WILSON Cook, 28.
WILSON John A. R., 330 n. 12.
WINCH Peter, 332 n. 4.
WITTGENSTEIN, 23-31, 119, 262, 307 n. 15, 16, 20 et 21, 308 n. 29 et 30, 312 n. 7.
WITTKOWER Rudolf, 320 n. 2.
WOLFF Christian, 103, 108, 317 n. 14.
WRIGHT Georg H. von, XLII, 304 n. 12.

YATES Frances A., 320 n. 11, 321 n. 8.

ZEEMAN I. R., 304 n. 14.
ZEMPLENI A., 310 n. 20.
ZOLA, 223.

Présentation de Luce Giard I

Plutôt que des intentions, le paysage d'une recherche... XXXIII
INTRODUCTION GÉNÉRALE XXXV
La production des consommateurs XXXVI
Tactiques de pratiquants XLIV

PREMIÈRE PARTIE
UNE CULTURE TRÈS ORDINAIRE

Dédicace 11

I. UN LIEU COMMUN : LE LANGAGE ORDINAIRE 13
« Chacun » et « Personne » 13
Freud et l'homme ordinaire 15
L'expert et le philosophe 19
Le modèle Wittgenstein du langage ordinaire 23
Une historicité contemporaine 27

II. CULTURES POPULAIRES 31
Un « art » brésilien 32

L'énonciation proverbiale 36
Logiques : jeux, contes et arts de dire 40
Une pratique de détournement : la perruque 43

III. FAIRE AVEC : USAGES ET TACTIQUES 50
L'usage, ou la consommation 52
Stratégies et tactiques 57
Rhétoriques des pratiques, ruses millénaires 63

DEUXIÈME PARTIE
THÉORIES DE L'ART DE FAIRE

Les pratiques quotidiennes 71

IV. FOUCAULT ET BOURDIEU 75
Technologies disséminées : Foucault 75
La « docte ignorance » : Bourdieu 82

V. ARTS DE LA THÉORIE 97
Découper et retourner : une recette de la théorie 98
L'ethnologisation des « arts » 102
Les récits de l'insu 107
Un art de penser : Kant 113

VI. LE TEMPS DES HISTOIRES 118
Un art de dire 119
Conter les coups : Detienne 122
L'art de la mémoire et l'occasion 125
Histoires 134

TROISIÈME PARTIE

PRATIQUES D'ESPACE

VII. MARCHES DANS LA VILLE 139
Du concept de ville aux pratiques urbaines 142
Le parler des pas perdus 147
Mythiques : ce qui « fait marcher » 155

VIII. NAVAL ET CARCÉRAL 165

IX. RÉCITS D'ESPACE 170
« Espaces » et « lieux » 172
Parcours et cartes 175
Bornages 180
Délinquances ? 189

QUATRIÈME PARTIE

USAGES DE LA LANGUE

X. L'ÉCONOMIE SCRIPTURAIRE 195
Écrire : une pratique mythique « moderne » 198
Inscriptions de la loi sur le corps 205
D'un corps à l'autre 209
Appareils d'incarnation 211
La machinerie de la représentation 216
Les « machines célibataires » 220

XI. CITATIONS DE VOIX 225
L'énonciation déplacée 228
La science de la fable 232
Bruits de corps 236

XII. LIRE : UN BRACONNAGE 239
L'idéologie de l' « information » par le livre 240
Une activité méconnue : la lecture 243
Le sens « littéral », produit d'une élite sociale 246
Un « exercice d'ubiquité », cette « impertinente absence » 250
Espaces de jeux et de ruses 252

CINQUIÈME PARTIE
MANIÈRES DE CROIRE

XIII. CRÉDIBILITÉS POLITIQUES 259
Dévaluation des croyances 261
Une archéologie. Les transits du croire 263
Du pouvoir « spirituel » à l'opposition de gauche 267
L'institution du réel 270
La société récitée 273

XIV. L'INNOMMABLE : MOURIR 276
Une pratique impensable 277
Dire, c'est croire 279
Ecrire 281
Le pouvoir thérapeutique et son double 283
Le périssable 286

INDÉTERMINÉES 289
Des lieux stratifiés 293
Le temps accidenté 295

Notes 297
Index 337

DU MÊME AUTEUR

Pierre Favre, MÉMORIAL DU BIENHEUREUX PIERRE FAVRE (éd.), Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1960.

Jean-Joseph Surin, GUIDE SPIRITUEL POUR LA PERFECTION (éd.), Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1963, nouv. éd. 2008.

Jean-Joseph Surin, CORRESPONDANCE (éd.), Desclée de Brouwer, coll. Bibliothèque européenne, 1966.

LA PRISE DE PAROLE, Paris, Desclée de Brouwer, 1968 ; repris in *La Prise de parole et autres écrits politiques*, éd. Luce Giard, Seuil, coll. Points essais, 1994.

L'ÉTRANGER OU L'UNION DANS LA DIFFÉRENCE, Desclée de Brouwer, coll. Foi vivante, 1969 ; nouv. éd. Luce Giard, Seuil, coll. Points essais, 2005.

LA POSSESSION DE LOUDUN, Gallimard / Julliard, coll. Archives, 1970, nouv. éd. Luce Giard, Folio Histoire n° 139, 2005.

L'ABSENT DE L'HISTOIRE, Mame, coll. Repères, 1973.

LE CHRISTIANISME ÉCLATÉ (avec Jean-Marie Domenach), Seuil, 1974.

LA CULTURE AU PLURIEL, UGE, 1974 ; Christian Bourgois, 1980 ; nouv. éd. Luce Giard, Seuil, coll. Points essais, 1993.

L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1975, nouv. éd. coll. Folio Histoire n° 115, 2002.

UNE POLITIQUE DE LA LANGUE. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire (avec Dominique Julia et Jacques Revel), Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 1975 ; éd. revue et augmentée, coll. Folio Histoire n° 117, 2002.

L'INVENTION DU QUOTIDIEN I. Arts de faire, UGE, 1980 ; nouv. éd. Luce Giard, Gallimard, coll. Folio Essais n° 146, 1990.

L'INVENTION DU QUOTIDIEN II. Habiter, cuisiner (avec Luce

Giard et Pierre Mayol), UGE, 1980 ; nouv. éd. Luce Giard, Gallimard, coll. Folio Essais n° 238, 1994.

LA FABLE MYSTIQUE. XVI^e^-XVII^e^ siècle I, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 1982 ; 2^e^ éd. coll. Tel n° 115, 1987.

L'ORDINAIRE DE LA COMMUNICATION (avec Luce Giard), Dalloz, 1983 ; repris in *La Prise de parole et autres écrits politiques*, éd. Luce Giard, Seuil, coll. Points essais, 1994.

HISTOIRE ET PSYCHANALYSE ENTRE SCIENCE ET FICTION, éd. Luce Giard, Gallimard, coll. Folio Essais n° 59, 1987, nouv. éd. coll. Folio Histoire n° 116, 2002.

LA FAIBLESSE DE CROIRE, éd. Luce Giard, Seuil, coll. Esprit, 1987, nouv. éd. coll. Points essais, 2003.

LE LIEU DE L'AUTRE. Histoire religieuse et mystique, éd. Luce Giard, Gallimard / Seuil, coll. Hautes études, 2005.

LA FABLE MYSTIQUE. XVI^e^-XVII^e^ siècle II, éd. Luce Giard, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 2013.

DANS LA COLLECTION FOLIO / ESSAIS

415 Simone de Beauvoir : *Pour une morale de l'ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas.*
416 Shihâboddîn Yahya Sohravardî : *Le livre de la sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Ishrâq).*
417 Daniel Arasse : *On n'y voit rien (Descriptions).*
418 Walter Benjamin : *Écrits français.*
419 Sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl : *Le Pentateuque (La Bible d'Alexandrie).*
420 Harold Searles : *L'effort pour rendre l'autre fou.*
421 Le Talmud : *Traité Pessahim.*
422 Ian Tattersall : *L'émergence de l'homme (Essai sur l'évolution et l'unicité humaine).*
423 Eugène Enriquez : *De la horde à l'État (Essai de psychanalyse du lien social).*
424 André Green : *La folie privée (Psychanalyse des cas-limites).*
425 Pierre Lory : *Alchimie et mystique en terre d'Islam.*
426 Gershom Scholem : *La Kabbale (Une introduction. Origines, thèmes et biographies).*
427 Dominique Schnapper : *La communauté des citoyens.*
428 Alain : *Propos sur la nature.*
429 Joyce McDougall : *Théâtre du corps.*
430 Stephen Hawking et Roger Penrose : *La nature de l'espace et du temps.*
431 Georges Roque : *Qu'est-ce que l'art abstrait ?*
432 Julia Kristeva : *Le génie féminin, I. Hannah Arendt.*
433 Julia Kristeva : *Le génie féminin, II. Melanie Klein.*
434 Jacques Rancière : *Aux bords du politique.*
435 Herbert A. Simon : *Les sciences de l'artificiel.*
436 Vincent Descombes : *L'inconscient malgré lui.*
437 Jean-Yves et Marc Tadié : *Le sens de la mémoire.*
438 D. W Winnicott : *Conversations ordinaires.*
439 Patrick Pharo : *Morale et sociologie (Le sens et les valeurs entre nature et culture).*

440 Joyce McDougall : *Théâtres du je.*
441 André Gorz : *Métamorphoses du travail.*
442 Julia Kristeva : *Le génie féminin, III. Colette.*
443 Michel Foucault : *Philosophie (Anthologie).*
444 Annie Lebrun : *Du trop de réalité.*
445 Christian Morel : *Les décisions absurdes.*
446 C. B. Macpherson : *La theorie politique de l'individualisme possessif.*
447 Frédéric Nef : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*
448 Aristote : *De l'âme.*
449 Jean-Pierre Luminet : *L'Univers chiffonné.*
450 André Rouillé : *La photographie.*
451 Brian Greene : *L'Univers élégant.*
452 Marc Jimenez : *La querelle de l'art contemporain.*
453 Charles Melman : *L'Homme sans gravité.*
454 Nûruddîn Abdurrahmân Isfarâyinî : *Le Révélateur des Mystères.*
455 Harold Searles : *Le contre-transfert.*
456 Le Talmud : *Traité Moed Katan.*
457 Annie Lebrun : *De l'éperdu.*
458 Pierre Fédida : *L'absence.*
459 Paul Ricœur : *Parcours de la reconnaissance.*
460 Pierre Bouvier : *Le lien social.*
461 Régis Debray : *Le feu sacré.*
462 Joëlle Proust : *La nature de la volonté.*
463 André Gorz : *Le traître* suivi de *Le vieillissement.*
464 Henry de Montherlant : *Service inutile.*
465 Marcel Gauchet : *La condition historique.*
466 Marcel Gauchet : *Le désenchantement du monde.*
467 Christian Biet et Christophe Triau : *Qu'est-ce que le théâtre ?*
468 Trinh Xuan Thuan : *Origines (La nostalgie des commencements).*
469 Daniel Arasse : *Histoires de peintures.*
470 Jacqueline Delange : *Arts et peuple de l'Afrique noire (Introduction à une analyse des créations plastiques).*
471 Nicole Lapierre : *Changer de nom.*
472 Gilles Lipovetsky : *La troisième femme (Permanence et révolution du féminin).*

473 Michael Walzer : *Guerres justes et injustes (Argumentation morale avec exemples historiques).*
474 Henri Meschonnic : *La rime et la vie.*
475 Denys Riout : *La peinture monochrome (Histoire et archéologie d'un genre).*
476 Peter Galison : *L'Empire du temps (Les horloges d'Einstein et les cartes de Poincaré).*
477 George Steiner : *Maîtres et disciples.*
479 Henri Godard : *Le roman modes d'emploi.*
480 Theodor W. Adorno/Walter Benjamin : *Correspondance 1928-1940.*
481 Stéphane Mosès : *L'Ange de l'Histoire (Rosenzweig, Benjamin, Scholem).*
482 Nicole Lapierre : *Pensons ailleurs.*
483 Nelson Goodman : *Manières de faire des mondes.*
484 Michel Lallement : *Le travail (Une sociologie contemporaine).*
485 Ruwen Ogien : *L'Éthique aujourd'hui (Maximalistes et minimalistes).*
486 Sous la direction d'Anne Cheng, avec la collaboration de Jean-Philippe de Tonnac : *La pensée en Chine aujourd'hui.*
487 Merritt Ruhlen : *L'origine des langues (Sur les traces de la langue mère).*
488 Luc Boltanski : *La souffrance à distance (Morale humanitaire, médias et politique)* suivi de *La présence des absents.*
489 Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun : *Qu'est-ce que la politique ?*
490 G. W. F. Hegel : *Leçons sur l'histoire de la philosophie.*
491 Collectif : *Le royaume intermédiaire* (*Psychanalyse, littérature, autour de J.-B. Pontalis*).
492 Brian Greene : *La magie du Cosmos* (*L'espace, le temps, la réalité : tout est à repenser*).
493 Jared Diamond : *De l'inégalité parmi les sociétés* (*Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*).
494 Hans Belting : *L'histoire de l'art est-elle finie ?* (*Histoire et archéologie d'un genre*).
495 J. Cerquiglini-Toulet, F. Lestringant, G. Forestier et

E. Bury (sous la direction de J.-Y. Tadié) : *La littérature française : dynamique et histoire I.*

496 M. Delon, F. Mélonio, B. Marchal et J. Noiray, A. Compagnon (sous la direction de J.-Y. Tadié) : *La littérature française : dynamique et histoire II.*

497 Catherine Darbo-Peschanski : *L'*Historia (*Commencements grecs*).

498 Laurent Barry : *La parenté.*

499 Louis Van Delft : *Les moralistes. Une apologie.*

500 Karl Marx : *Le Capital* (*Livre I*).

501 Karl Marx : *Le Capital* (*Livres II et III*).

502 Pierre Hadot : *Le voile d'Isis* (*Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*).

503 Isabelle Queval : *Le corps aujourd'hui.*

504 Rémi Brague : *La loi de Dieu* (*Histoire philosophique d'une alliance*).

505 George Steiner : *Grammaires de la création.*

506 Alain Finkielkraut : *Nous autres, modernes (Quatre leçons).*

507 Trinh Xuan Thuan : *Les voies de la lumière (Physique et métaphysique du clair-obscur).*

508 Marc Augé : *Génie du paganisme.*

509 François Recanati : *Philosophie du langage (et de l'esprit).*

510 Leonard Susskind : *Le paysage cosmique (Notre univers en cacherait-il des millions d'autres ?)*

511 Nelson Goodman : *L'art en théorie et en action.*

512 Gilles Lipovetsky : *Le bonheur paradoxal (Essai sur la société d'hyperconsommation).*

513 Jared Diamond : *Effondrement (Comment les sociétés décident de leur disparition et de leur survie).*

514 Dominique Janicaud : *La phénoménologie dans tous ses états (Le tournant théologique de la phénoménologie française* suivi de *La phénoménologie éclatée).*

515 Belinda Cannone : *Le sentiment d'imposture.*

516 Claude-Henri Chouard : *L'oreille musicienne (Les chemins de la musique de l'oreille au cerveau).*

517 Stanley Cavell : *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? (De Wittgenstein à Emerson, une nouvelle Amé-*

rique encore inapprochable suivi de *Conditions nobles et ignobles* suivi de *Status d'Emerson).*

518 Frédéric Worms : *La philosophie en France au XX^e siècle (Moments).*

519 Lucien X. Polastron : *Livres en feu (Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques).*

520 Galien : *Méthode de traitement.*

521 Arthur Schopenhauer : *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique (La liberté de la volonté — Le fondement de la morale).*

522 Arthur Schopenhauer : *Le monde comme volonté et représentation I.*

523 Arthur Schopenhauer : *Le monde comme volonté et représentation II.*

524 Catherine Audard : *Qu'est-ce que le libéralisme ? (Éthique, politique, société).*

525 Frédéric Nef : *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes).*

526 Sigmund Freud : *Sur la psychanalyse (Cinq conférences).*

527 Sigmund Freud : *Totem et tabou (Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés).*

528 Sigmund Freud : *Conférences d'introduction à la psychanalyse.*

529 Sigmund Freud : *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique.*

530 Sigmund Freud : *La psychopathologie de la vie quotidienne (Sur l'oubli, le lapsus, le geste manqué, la superstition et l'erreur).*

531 Jared Diamond : *Pourquoi l'amour est un plaisir (L'évolution de la sexualité humaine).*

532 Marcelin Pleynet : *Cézanne.*

533 John Dewey : *Le public et ses problèmes.*

534 John Dewey : *L'art comme expérience.*

535 Jean-Pierre Cometti : *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*

536 Alexandra Laignel-Lavastine : *Esprits d'Europe (Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patoc˘ka, István Bibó. Essai sur les intellectuels d'Europe centrale au XX^e siècle).*

537 Jean-Jacques Rousseau : *Profession de foi du vicaire savoyard.*
538 Régis Debray : *Le moment fraternité.*
539 Claude Romano : *Au cœur de la raison, la phénoménologie.*
540 Marc Dachy : *Dada & les dadaïsmes (Rapport sur l'anéantissement de l'ancienne beauté).*
541 Jean-Pierre Luminet : *Le Destin de l'Univers (Trous noirs et énergie sombre) I.*
542 Jean-Pierre Luminet : *Le Destin de l'Univers (Trous noirs et énergie sombre) II.*
543 Sous la direction de Jean Birnbaum : *Qui sont les animaux ?*
544 Yves Michaud : *Qu'est-ce que le mérite ?*
545 Luc Boltanski : *L'Amour et la Justice comme compétences (Trois essais de sociologie de l'action).*
546 Jared Diamond : *Le troisième chimpanzé (Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain).*
547 Christian Jambet : *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*
548 Lie-tseu : *Le Vrai Classique du vide parfait.*
549 Hans-Johann Glock : *Qu'est-ce que la philosophie analytique ?*
550 Hélène Maurel-Indart : *Du plagiat.*
551 Collectif : *Textes sacrés d'Afrique noire.*
552 Mahmoud Hussein : *Penser le Coran.*
553 Hervé Clerc : *Les choses comme elles sont (Une initiation au bouddhisme ordinaire).*
554 Étienne Bimbenet : *L'animal que je ne suis plus.*
555 Sous la direction de Jean Birnbaum : *Pourquoi rire ?*
556 Tchouang-tseu : *Œuvre complète.*
557 Jean Clottes : *Pourquoi l'art préhistorique ?*
558 Luc Lang : *Délit de fiction (La littérature, pourquoi ?).*
559 Daniel C. Dennett : *De beaux rêves (Obstacles philosophiques à une science de la conscience).*
560 Stephen Jay Gould : *L'équilibre ponctué.*
561 Christian Laval : *L'ambition sociologique (Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber).*
562 Dany-Robert Dufour : *Le Divin Marché (La révolution culturelle libérale).*

563 Dany-Robert Dufour : *La Cité perverse (Libéralisme et pornographie).*
564 Sander Bais : *Une relativité bien particulière...* précédé de *Les équations fondamentales de la physique (Histoire et signification).*
565 Helen Epstein : *Le traumatisme en héritage (Conversations avec des fils et filles de survivants de la Shoah).*
566 Belinda Cannone : *L'écriture du désir.*
567 Denis Lacorne : *De la religion en Amérique (Essai d'histoire politique).*
568 Sous la direction de Jean Birnbaum : *Où est passé le temps ?*
569 Simon Leys : *Protée et autres essais.*
570 Robert Darnton : *Apologie du livre (Demain, aujourd'hui, hier).*
571 Kora Andrieu : *La justice transitionnelle (De l'Afrique du Sud au Rwanda).*
572 Leonard Susskind : *Trous noirs (La guerre des savants).*
573 Mona Ozouf : *La cause des livres.*
574 Antoine Arjakovsky : *Qu'est-ce que l'orthodoxie ?*
575 Martin Bojowald : *L'univers en rebond (Avant le big-bang).*
576 Axel Honneth : *La lutte pour la reconnaissance.*
577 Marcel Gauchet : *La révolution moderne (L'avènement de la démocratie I).*
578 Ruwen Ogien : *L'État nous rend-il meilleurs ? (Essai sur la liberté politique).*
579 Gilles Cohen-Tannoudji et Michel Spiro : *Le boson et le chapeau mexicain (Un nouveau grand récit de l'univers).*
580 Thomas Laqueur : *La Fabrique du sexe (Essai sur le corps et le genre en Occident).*
581 Hannah Arendt : *De la révolution.*
582 Albert Camus : *À « Combat » (Éditoriaux et articles 1944-1947).*
583 Sous la direction de Jean Birnbaum : *Amour toujours ?*
584 Jacques André : *L'Imprévu (En séance).*
585 John Dewey : *Reconstruction en philosophie.*
586 Michael Hardt et Antonio Negri : *Commonwealth.*

587 Christian Morel : *Les décisions absurdes II (Comment les éviter).*
588 André Malraux : *L'Homme précaire et la Littérature.*
589 François Noudelmann : *Le toucher des philosophes (Sartre, Nietzsche et Barthes au piano).*
590 Marcel Gauchet : *La crise du libéralisme. 1880-1914 (L'avènement de la démocratie II).*
591 Dorian Astor : *Nietzsche (La détresse du présent).*
592 Erwin Panofsky : *L'œuvre d'art et ses significations (Essais sur les « arts visuels »).*
593 Annie Lebrun : *Soudain un bloc d'abîme, Sade.*
594 Trinh Xuan Thuan : *Désir d'infini (Des chiffres, des univers et des hommes).*
595 Sous la direction de Jean Birnbaum : *Repousser les frontières ?*
596 Vincent Descombes : *Le parler de soi.*
597 Thomas Pavel : *La pensée du roman.*
598 Claude Calame : *Qu'est-ce-que c'est que la mythologie grecque ?*
599 Jared Diamond : *Le monde jusqu'à hier.*
600 Lucrèce : *La nature des choses.*
601 Gilles Lipovetsky, Elyette Roux : *Le luxe éternel.*
602 François Jullien : *Philosophie du vivre.*
603 Martin Buber : *Gog et Magog.*
604 Michel Ciment : *Les conquérants d'un nouveau monde.*
605 Jean Clair : *Considérations sur l'État des Beaux-Arts.*
606 Robert Michels : *Sociologie du parti dans la démocratie moderne.*
607 Philippe Descola : *Par-delà nature et culture.*
608 Marcus du Sautoy : *Le mystère des nombres (Odyssée mathématique à travers notre quotidien).*
609 Jacques Commaille : *À quoi nous sert le droit ?*
610 Giovanni Lista : *Qu'est-ce que le futurisme ? suivi de Dictionnaire des futuristes.*
611 Collectif : *Qui tient promesse ?*
612 Dany-Robert Dufour : *L'individu qui vient (… après le libéralisme).*
613 Jean-Pierre Cometti : *La démocratie radicale (Lire John Dewey).*

614 Collectif : *Des psychanalystes en séance (Glossaire clinique de psychanalyse contemporaine).*
615 Pierre Boulez (avec Michel Archimbaud) : *Entretiens.*
616 Stefan Zweig : *Le Monde d'hier.*
617 Luc Foisneau : *Hobbes (La vie inquiète).*
618 Antoine Compagnon : *Les Antimodernes (De Joseph de Maistre à Roland Barthes).*
619 Gilles Lipovetsky, Jean Serroy : *L'esthétisation du monde (Vivre à l'âge du capitalisme artiste).*
620 Collectif : *Les origines du vivant (Une équation à plusieurs inconnues). Par l'Académie des sciences.*
621 Collectif : *Où est le pouvoir ? Édition publiée sous la direction de Jean Birnbaum.*
622 Jean-Pierre Martin : *La honte (Réflexions sur la littérature).*
623 Marcel Gauchet : *L'avènement de la démocratie III (À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974).*
624 Moustapha Safouan : *La psychanalyse (Science, thérapie et cause).*
625 Alain Roger : *Court traité du paysage.*
626 Olivier Bomsel : *La nouvelle économie politique (Une idéologie du XXIe siècle).*
627 Michael Fried : *La place du spectateur (Esthétique et origines de la peinture moderne).*
628 François Jullien : *L'invention de l'idéal et le destin de l'Europe.*
629 Danilo Martuccelli : *La condition sociale moderne (L'avenir d'une inquiétude).*
630 Ioana Vultur : *Comprendre (L'herméneutique et les sciences humaines).*
631 Arthur Schopenhauer : *Lettres, tome I.*
632 Arthur Schopenhauer : *Lettres, tome II.*
633 Collectif : *Hériter, et après ? Édition publiée sous la direction de Jean Birnbaum.*
634 Jan-Werner Müller : *Qu'est-ce que le populisme ? (Définir enfin la menace).*
635 Wolfgang Streeck : *Du temps acheté (La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique).*

Impression *Grafica Veneta*
à Trebaseleghe, le 27 mars 2019
Dépôt légal : avril 2019
1re dépôt légal dans la collection: octobre 1990

ISBN : 978-2-07-032576-4./Imprimé en Italie

353784