Frédéric François

ESSAIS SUR QUELQUES FIGURES DE L'ORIENTATION

Hétérogénéité, mouvements et styles

Lambert-Lucas
LIMOGES

S'orienter suppose pouvoir changer de points de repère, non vouloir adopter un point de vue de Sirius qui dirait l'essence, écrirait une histoire univoque, opposerait la pensée au ressenti ou voudrait quantifier l'ensemble des choses humaines.

On a fait le choix, forcément aléatoire, de points de départ variés. La contingence de notre préorientation et de la communauté éventuelle des styles d'orientation de chacun par rapport aux autres comme à l'égard de lui-même. L'espace d'incertitude de ce que peut signifier le langage des parents pour les enfants. La « raison » comme imaginaire, mode de présence de l'absent, avec le risque inhérent qui lie « raison » et « délire ». La lecture de tel auteur, le Descartes de l'expérience de l'unité de l'âme et du corps ou Negri et quelques-uns de ceux qui sont revenus sur les apories du marxisme comme savoir. La confrontation de quelques-uns des discours savants portés sur l'enfant. Quelques textes qui illustrent ce que « le littéraire » peut manifester par rapport aux « discours savants ».

Né en 1935, agrégé de philosophie, Frédéric François est professeur émérite de sciences du langage à l'Université René-Descartes (Paris V). Il a dirigé ou rédigé de nombreux ouvrages consacrés principalement au dialogue et au récit chez l'enfant.

9 782359 350166

216 pages
20 euros
ISBN 978-2-35935-016-6

Frédéric François

ESSAIS
SUR QUELQUES FIGURES
DE L'ORIENTATION

Hétérogénéités, mouvements et styles

© Editions Lambert-Lucas, 2009
ISBN 978-2-35935-016-6

DU MÊME AUTEUR

(PRÉCÉDENTES PUBLICATIONS)

Morale et mise en mots, L'Harmattan, 1994.

Le discours et ses entours : Essai sur l'interprétation, L'Harmattan, 1998.

Enfants et récits : Mises en mots et « reste », Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Interprétation et dialogue chez des enfants et quelques autres, ENS éditions, 2005.

Rêves, récits de rêves et autres textes : Un essai sur la lecture comme expérience indirecte, Lambert-Lucas, 2006.

⋆
⋆ ⋆

PROLOGUE

ARRIÈRE-FONDS ET PROBLÈMES

Dans ce prologue, je voudrais présenter ce qui justifie à mes yeux le recours au terme d'« orientation » ainsi qu'aux notions désignant des aspects, des conditions de cette orientation, celles qui sont présentes dans le sous-titre, quelques autres aussi.

Une banalité pour commencer : je n'ai pas accès au sens d'une situation, d'un livre ou de quoi que ce soit, mais au sens (quel que soit le sens de ce terme) que ça présente « pour moi ». Mais je ne peux que très partiellement saisir « mon » point de vue. Pour deux raisons. D'abord que je ne peux pas avoir une notion claire de ce dont est tissé ce « point de vue » : ce qui dépend des habitudes culturelles communes, de ma culture livresque, des hasards de la vie. « Mon point de vue » n'est pas une réalité univoque et aisée à présenter en elle-même. Et puis je ne domine pas non plus ce qui peut faire que ce point de vue, cette façon de « considérer en tant que » est plutôt constante ou plutôt variable. Ai-je en quelque façon, par exemple, une relation au « bébé en général » ? Je peux au moins cerner différentes approches du bébé ou de tel bébé. Ainsi, il y a la façon dont j'essaye de consoler un bébé qui pleure. Il me semble que j'ai alors à faire plutôt à un bébé « hors théorie ». Je néglige plus ou moins sciemment les longues discussions consacrées à « faut-il laisser pleurer les bébés ? ». Il reste le fait relativement récurrent que j'ai « une certaine appréhension » à prendre « un bébé » dans mes bras, avec même une certaine peur de ne pas savoir m'y prendre, de le faire tomber… Ce qui n'empêche pas qu'en même temps, un peu comme beaucoup d'autres, je vais le bercer, lui parler doucement ou essayer de détourner son attention vers un objet qui l'amuse ou l'intéresse.

Qu'est-ce alors que « s'orienter » à l'égard de cette situation et de la façon de la ressentir ?

Il me semble qu'il y a là beaucoup de difficultés. La première est liée à l'essai même pour rapporter tout cela, dire les différentes circonstances dans lesquelles cette façon d'être a pu se manifester. En particulier le détail de ce qui s'est passé n'est pas vraiment conservé. Et puis, quant à ce que je ressens, on peut, en gros, dire « une certaine appréhension ». Mais qu'est-ce qui nous assure que c'est une bonne façon de dire ? Certes, je peux rectifier la formulation, sans être jamais assuré que je vais arriver à « la bonne » ou « la meilleure ». Et puis personne ne peut évaluer comment une description de ce type sera reçue par un tiers, l'« effet » que cela aura sur lui.

Une remarque latérale. Je n'aborderai pas de front ici la question de ce qu'a pu être l'idéal d'une « phénoménologie » et de la façon dont cette volonté de « revenir aux choses mêmes » a pu se modifier, prendre des figures différentes. Reste la question qu'indique la forme même du mot : quel rapport entre « phénomène » et « logie » ? C'est la question qu'on peut se poser sur tout « raconter après ». Mais qui se pose tout autant ou même encore plus si on se demande dans quelle mesure, pour nous adultes, le phénomène même, le fait de vivre une expérience, même si nous ne cherchons pas à la dire, n'est pas, au moins partiellement, préorganisée par le langage en général ou nos façons de parler spécifiques. Et quelles conséquences cela a quand nous cherchons à décrire l'expérience d'autres humains parlants, celle de l'*infans* ou celle de l'animal ? Qu'on le veuille ou non, on retrouve ici une question « phénoménologique » : comment faire pour être vraiment « naïf » au sens de celui qui pourrait percevoir et dire l'expérience elle-même sans ajout ? Ne fait-on pas justement l'expérience de l'impossibilité d'une telle radicalité absolue, dans la mesure où le « déjà là culturel », le « prépensé » ne peuvent être vraiment annulés ? Après tout, ce n'est pas celui qui « vient au monde » qui nous dit l'expérience qu'il fait ainsi. Évoquer le « traumatisme de la naissance », n'est-ce pas en dire plus qu'il n'est légitime ? Mais, plus généralement, ne faudrait-il pas reconnaître alors que la réflexion sur l'expérience que ce soit celle de l'enfant ou la nôtre est forcément indirecte. Mais alors le rêve d'un discours qui ne serait que « dire l'expérience » ne s'éloigne-t-il pas ?

Pour en revenir au « fait » évoqué plus haut, en saisir le sens, n'est-ce pas d'abord le saisir dans tel ou tel contexte ? Ainsi, j'imagine que la personne qui a l'habitude de prendre des bébés dans ses bras n'a pas la même peur (ce qui n'est cependant pas sûr). En tout cas, j'ai pu percevoir différents styles, différentes façons de tenir les bébés, en particulier pour les consoler. Est-ce qu'il faut dire alors que je *ressens* mon corps et ma façon d'être et

que, pour l'essentiel, je *vois* comment se comportent les autres ? Il est vrai que, sauf enregistrement, je ne me *vois* pas agir au sens propre, j'entends seulement les commentaires qu'« on » peut me faire sur ma maladresse, mon air « emprunté ». En revanche, en ce qui concerne les autres, je ne perçois pas visuellement ce qui ne serait que « déplacement spatial », mais plutôt quelque chose comme l'aisance ou le mal à l'aise des autres, leur allure, leur style. Ce que d'autres tiers ne perçoivent cependant pas forcément comme moi. Tout comme, si la relation entre ma colère ou ma peur et celle des autres ne pose pas problème « en gros » (ainsi, on n'hésite pas à utiliser le même mot), cela n'exclut pas qu'il reste « de la différence ». Et l'aveu que je fais de mon appréhension entraînera éventuellement chez les autres des aveux homologues ou différents.

Cette appréhension peut donc entrer dans différentes séries, dans différents ensembles. Dans le récit que je peux en faire assurément. Mais au moment même du déroulement de la scène, je suis peut-être déjà conscient des ressemblances-différences entre mon style et celui de quelques autres qui me sont familiers. Il y a aussi l'intermédiaire du commentaire oral proféré ou ébauché et que je « garde pour moi ». Un fait est sûr : tout cela relève du difficile à dire. D'autant plus que, comme le montre l'expérience des enregistrements vidéo, on peut raffiner sur le détail du déroulement des « scènes ». Et puis va-t-on présenter cette scène et l'inquiétude qui l'organise isolément, considérer que l'anxiété du personnage en question est localisée à cet exemple ou est une caractéristique récurrente qu'on retrouve dans des peurs-anxiétés liées à d'autres situations ? La séparation d'une « scène » ou d'un « événement » semble une évidence. Elle est assurément relative, ici à la « contextualisation en tant que ». Tout comme la façon d'être de « l'individu en question » ne prend sens que par la comparaison qu'il fait ou qu'on fait d'autres façons possibles de s'y prendre.

D'où un second aspect de la notion d'orientation : comment nous orientons-nous à l'égard de ce qui n'est pas directement notre façon de ressentir, mais de ce qui nous est donné indirectement, par le discours ou les autres modes de « représentation » ? Peut-être qu'au moins parfois c'est plutôt l'expérience indirecte, par exemple romanesque, qui éclaire (ou défigure ?) ce qui se vit « pour de vrai ».

Mais après tout, on (par exemple le lecteur) peut penser que tout cela n'a aucun intérêt, qu'il y a des problèmes plus réels. Qu'il y ait des urgences pratiques, c'est évident. Mais la question est aussi de savoir si revenir sur l'expérience en tant que vécue a un sens par rapport à la construction d'une théorie juste, par

exemple la connaissance neurologique détaillée des conditions d'un « acte moteur » réussi ou du « sentiment de maladresse ». Tout comme chacun de nous peut s'intéresser ou non à ce qui lui arrive. Je ne répondrai pas ici à cette question, qui me semble être l'objet même de ce livre. En gros, quand même, il est assuré qu'on ne peut pas « tout décrire ». Mais, encore moins peut-on imaginer, désirer une « science totale » qui nous dirait la vérité « objective » de nos façons de faire et d'être. On peut se contenter de proposer que revenir, certes partiellement, sur les ressemblances et les différences de nos façons de faire sens, comme cela apparaît de façon plus explicitée dans tel ou tel roman, fait partie du fait même d'exister.

Il s'agit donc de « décrire », de « montrer » des « façons d'exister », justement en tant qu'on essaye de « s'y orienter ». D'où la question du sens même du terme.

ORIENTATION ET PRÉORIENTATION

Certes, il y a des moments de réflexion où, collectivement ou seul, on « cherche à s'orienter ». Mais cela n'implique pas qu'il y ait un début absolu : il y a toujours des « préorientations » qui posent justement problème en ce qu'elles ne sont pas présentes comme telles : les objets, les activités, les personnes, tout ce qui m'entoure est déjà donné, mais comme « intéressant », « attirant », « repoussant », « neutre ». Il y a un « sens vécu », avant toute réflexion. Avec l'antériorité de notre corps vivant. Mais aussi de l'ensemble de ce qui nous est légué, objets, institutions, et bien sûr, discours déjà là avant notre naissance, qui nous font vivre dans un bain d'absents : projets, souvenirs, règles… En ce sens la notion d'orientation concerne aussi bien l'hétérogénéité de l'avenir, par exemple du choix politique, que la prise de conscience actuelle de ce que je perçois ou la situation de celui qui essaye de raconter ce qu'a été sa vie ou celle des autres.

En tout cas, on propose que « s'orienter » c'est ce qui s'oppose à « appliquer une règle », à « résoudre un problème » ou à « être complètement dans le brouillard ». Celui qui s'oriente peut revenir sur la situation où il est. Il n'est pas forcément « désorienté ». Pas plus qu'on ne peut poser un but général : passer de la désorientation à l'orientation. Avec tout de suite la question : comment savons-nous justement que nous sommes en situation de nous orienter et non d'appliquer une règle ? La question de savoir ce qui relève du savoir ou de l'orientation est-elle une affaire de savoir ou d'orientation ou… ? Pourrions-nous faire confiance à d'autres pour répondre à notre place, comme nous le faisons, que nous le voulions ou non, dans un grand nombre de domaines ?

En tout cas, il y a des situations plus ou moins typiques où « on » est confronté à la nécessité de s'orienter. On peut partir du « cas général » de l'enfant qui essaye de se débrouiller entre ce dont il fait l'épreuve et ce que lui disent ses parents. Ce qui, me semble-t-il, se retrouve plus ou moins dans notre vie d'adultes lorsque nous sommes confrontés à la distance entre ce qui se présente à nous dans l'expérience de la vie à tel moment et les considérations générales, les règles ou les principes reçus. Et puis l'unité du mot « s'orienter » ne risque-t-elle pas d'être trompeuse ? Chercher à s'orienter dans une forêt, selon l'exemple de Descartes sur lequel on reviendra, choisir un métier, ou s'interroger sur la condition humaine, y a-t-il dans tout cela « du commun » ou, au mieux, un « air de famille » où les différences peuvent l'emporter sur les ressemblances ? Mais si l'unité du mot, justement, fait obstacle, vaut-il mieux, par principe, considérer seulement à part chaque cas particulier, ce qui risque inversement de nous faire perdre ce que ces cas particuliers peuvent avoir de ressemblance comme de différence ? Reste la mise en garde : les ressemblances n'ont pas a priori une importance, une dignité ontologique plus grande que les différences, ni l'inverse.

Et puis l'orientation qui se fait dans l'urgence diffère forcément de celle qui prend place dans l'espace de discussion où les différents points de vue sont développés « pour le plaisir » ou dans la réflexion rétrospective de celui qui se demande comment il s'est orienté dans sa vie.

Surtout, on ne s'oriente pas dans le vide. Ainsi, il fait partie du cours ordinaire de la vie que nous soyons préorientés vers des objets et des proches familiers, que nous reconnaissons et avec qui nous savons plus ou moins comment faire. Par parenthèse, j'écris ici « nous ». Il me semble qu'il y a là, sous-jacent, un exemple de préorientation : une certaine parenté, au moins dans certains cas, entre « je » et un « nous », lui-même assez fortement indéterminé. Nous (justement) « savons bien » que quelles que soient les évidences, les autres hommes ou certains autres hommes ont des traits communs avec nous. Mais l'articulation entre « je », « nous » ou « on » va constituer un des obstacles théoriques sur lesquels il n'est pas question d'arriver à une solution définitive. Sans cesse, le statut de ce que « nous » disons reste difficile à déterminer, que l'énoncé ait la forme d'un dire de « je » ou d'un énoncé anonyme. « Je me demande sur quoi va déboucher la crise » ou « Sur quoi va déboucher la crise ? ». L'énoncé en « je » renvoie manifestement à un arrière-fond d'assertions ou de questions dont les médias sont pleins. Inversement, il n'y a pas forcément consensus par rapport à la question « anonyme ».

Tout le monde n'est pas obligé de se la poser. Surtout pas de la même façon. Dans les deux cas, les questions sont prises dans une actualité, un air du temps qui sont partagés, mais où, néanmoins, il y a des façons particulières d'essayer de s'orienter. Ce qui n'est pas marqué par la forme même des énoncés.

Il me semble qu'on retrouve ici un nœud de problèmes, un complexe (ou comme on voudra dire) dont les différents aspects sont difficilement isolables. Ce sont quelques-unes des notions qui peuvent, peut-être, nous aider à nous orienter qu'on voudrait présenter ici, afin que le lecteur puisse justement s'orienter lui-même par rapport aux perspectives ici abordées et à celles qui lui sembleront négligées.

LE GÉNÉRIQUE, L'INDIVIDUEL, LE SPÉCIFIQUE ET LE COMMUN

On peut partir ici de la remarque de Wittgenstein. Quelle que soit l'importance des « règles », on ne peut pas décrire par des règles ce que c'est que le fait de suivre des règles.

Et puis on peut proposer qu'un individu « particulier » doit plutôt être considéré comme « singulier », c'est-à-dire comme mode propre d'existence par rapport à un fond, virtuel, de communauté humaine. En ce sens le terme de « chacun » plutôt que celui de « tous » caractériserait les situations humaines et en particulier celles où il s'agit de s'orienter.

Après tout, pour prendre les choses par le bout des communautés et non des individus, qu'il y ait monogenèse ou plurigenèse de l'humanité, les humains ont inventé en des lieux différents du semblable ou de l'homologue. Ce qui semble lié à des besoins : se nourrir, se protéger, mais aussi le recours à ce qui ne relève pas d'un utile au même sens : se décorer, se distinguer, opposer la dépense gratuite à l'utile, se rapporter en quelque façon à la mort. L'accent mis sur ce qui se retrouve devant immédiatement être corrigé par la reconnaissance du danger qu'il y a à supposer que ce qui se nomme de la même façon est par cela même identique. Ce qui n'exclut pas que nous puissions avoir une relation à « l'enfant » ou à « la femme ». Mais « on peut espérer » que nous sommes capables aussi de ne pas avoir rapport qu'au générique en l'autre.

On voit mal aussi comment on pourrait parler d'abord des traits communs pour isoler ensuite des traits fréquents, puis des traits spécifiques. Nous avons plutôt affaire à des « façons d'être humains » où ce qui est différent nous « concerne » tout autant que ce qui est pareil ou « un peu comme ». Ce qui s'accompagne, lorsque des réalités ont été ainsi rapprochées, de la possibilité

(ou de la nécessité) d'ajouter du « oui, mais » ou du « et aussi », ou toute autre figure de la modalisation.

Pour le dire vite, il y a d'abord ce qui est partagé de fait : les caractères communs des êtres humains, dans leur corps. Les conséquences de la marche bipède, de la libération de la main, de la capacité à inventer sont toujours présentes en nous, même si nous pouvons les oublier. De même que la ligne constituée par la prématuration, la dépendance à l'égard des humains de la génération précédente, la médiation par le rapport à ces autres précédant la capacité à agir « seul » sur la réalité. Ce qui se relie, un auteur comme Wallon y a suffisamment insisté, sur l'antériorité du ressentir et du communiquer sur l'agir. Mais il est sans doute impossible d'établir une liste des universaux qui peuvent contribuer à mettre en place du commun.

Il y a, bien sûr, notre caractère mortel et surtout, peut-être, le savoir que nous en avons.

Ou encore le fait d'être soumis à la différence des sexes et des rôles propres à tel ou tel « genre ». Ou la place générationnelle (le monde des adultes vu par les enfants ou le vieillard qui regarde de loin les activités des plus jeunes).

À l'opposé, il y aurait la (relative) particularité de celui qui s'oriente. Ou plutôt, d'un côté, ce qui différencie un individu d'un autre, qu'il s'agisse de données biologiques ou d'appartenance sociale. De l'autre, la diversité de chacun par rapport à lui-même. Cette seconde diversité rapprochant d'ailleurs les individus soumis à des variations homologues ente la veille et le sommeil, la solitude et la vie en commun, le travail et le loisir.

On ne cherche donc pas à parler de l'existence humaine en général, mais plutôt de ce que c'est que « s'y retrouver » dans les façons de vivre de soi et des autres. Dans les différences de chacun à l'égard de lui-même. Tout comme chacun se trouve, de façons différentes, confronté aux hommes ou aux situations qui sont pour lui « étranges ».

QUELQUES RESSEMBLANCES-DIFFÉRENCES

Et l'on peut continuer la liste de ces éléments qui contribuent éventuellement à constituer l'organisateur dominant de la vie ou de tel aspect de la vie de tel individu ou de tel groupe. Mais dont la signification est en quelque façon disponible pour ceux dont la vie n'est pas organisée autour de ces aspects-là.

– Toute société comporte des différences de statuts, ne serait-ce que dans le partage des biens, ou de la participation à l'autorité.

- Tout groupe comporte des ennemis plus ou moins assignables.
- Tout groupe comporte des biens, des pratiques, des traditions qui lui sont plus ou moins propres. Tout cela « fait sens ». La diversité ici est la règle. Mais le membre de chaque groupe peut « comprendre » que la vie des membres des autres groupes s'organise autour d'autres points nodaux que la sienne, même si le sens immanent, par exemple des pratiques rituelles des autres, lui échappe.
- Il fait partie de la vie humaine de pouvoir participer à des collectifs ou d'être plus ou moins seuls (nous ne sommes pas « sociaux » comme les abeilles le sont).
- Un autre universel serait que si l'on appelle « fou » celui qui a perdu sa « préorientation naturelle », alors tous les hommes sont potentiellement fous. Au sens où ils ne cherchent pas seulement à s'adapter à leur milieu et à survivre, selon une certaine définition de l'animalité comme devant s'adapter ou périr. Par parenthèse, je ne sais pas si cette caractérisation de l'animal est bonne. Peut-être que la vie animale comporte aussi du surplus de production libre, non liée à la seule nécessité de vivre. En tout cas, pour une large part, si l'homme est un « animal malade », c'est que sa capacité à se rendre présent le passé, le danger, l'impossible constitue son milieu de vie effectif, qui ne se réduit pas au supposé « monde réel » qui l'entoure. C'est la « pensée » même (si on l'identifie à cette présence de l'absent) qui est intrinsèquement source de « pathos » (de « pathologie »).

À partir de là un universel sera justement la différence des organisateurs dominants de la vie des humains. On peut aussi comprendre que telle vie s'organise avant tout dans les tâches du monde présent, que telle autre accorde plus de place à la réalité lointaine transmise par la culture ou propre au champ de la rêverie intime. Ou encore l'organisateur dominant de telle vie pourra être l'irruption d'un changement de statut : passage brusque à la solitude dans le deuil ou à la disparition dans la maladie des évidences du bien-portant. Il est impossible de vouloir établir une liste exhaustive de ces caractéristiques communes à tous les hommes, mais qui vont se réorganiser différemment selon les époques, les sous-groupes, les individus ou les moments de leur vie. On pourrait considérer ici les individus comme des variantes de thèmes qui ne sont jamais connus que par ces variantes. Quelle que soit l'évidence de ce qui différencie, de fait, les humains, on peut espérer que, malgré la bizarrerie éventuelle des croyances et des façons d'être des autres ou, au moins parfois, de

nous pour nous, il y a bien là quelque chose qui, de façon fragile, constitue un commun. Quelles que soient les différences entre les hommes et les époques, ils sont tels que le futur, à la limite la mort, leur soit en quelque sorte présent. De même que le passé. Ou la différence entre ce qui nous est matériellement présent et ce qui n'est donné qu'en idée ou en imagination.

Mais le commun avec les autres prend aussi la forme du « générique concret », ce qui a été déposé par une histoire plus ou moins commune. Le Christ ou Mahomet, Hiroshima ou Auschwitz. Mais aussi l'avion, internet ou la figure des villes modernes.

De la communauté fondée sur des traits partagés comme ceux qu'on vient d'évoquer, on peut distinguer la communauté supposée qui se manifeste dans l'essai pour rendre raison de son propre point de vue. Même si on se présente comme « original », différent des autres, l'essai même de s'adresser aux autres suppose qu'il y a comme une intelligibilité possible. Ce qui ne renvoie pas à une raison universelle commune. Mais seulement à la possibilité de faire fonctionner chez l'autre l'imaginaire potentiel qui lui rend éventuellement présent ce qui est plus ou moins loin de lui. Il y a bien là une capacité à « faire du commun » : on suppose plus ou moins les humains capables de prendre en considération ce qui est différent de leurs propres conditions d'existence, de leurs propres points de vue. Telle ou telle croyance des autres (ou de nous) peut nous sembler bizarre ou inquiétante. Mais en quelque façon nous la « comprenons » ou l'« imaginons ». On peut ne pas être très patriote et comprendre ce que c'est que mourir pour le drapeau. On peut être attaché aux « biens de ce monde » et comprendre-imaginer ce que c'est que vivre pour l'au-delà. Cette présence de l'altérité s'institue, diversement certes, chez tous les humains. Comme l'enfant commence sa vie par la relation à des adultes qui lui sont plus ou moins distants. La difficulté sera de décrire les modalités de cette présence en nous / pour nous du différent de nous. Mais après tout, les modalités de la présence-distance de soi à soi sont aussi difficiles à expliciter que celles de la présence-distance des autres. Il me semble que, par rapport à beaucoup d'essais de conceptualisation ou de déterminations « scientifiques », c'est justement le propre de l'objet (indéterminé) « littérature » de nous mettre en présence des façons variées dont les humains sont en relation avec ce qu'ils ne dominent pas et d'abord le mode de présence des autres et de soi, les relations hétérogènes de ce qu'on appelle « faire sens ».

LE « SENS », L'INTÉRIEUR ET L'EXTÉRIEUR

Il y a au mieux un jeu de mots, au pire une erreur à imaginer que la pensée serait *en* nous, à l'intérieur. En quelque sorte par définition ce qui n'est pas perçu comme le sont les objets qui nous entourent n'est nulle part. Il y a, ce qui est différent, ce qui est immédiatement lisible dans notre corps et, d'autre part, l'ensemble hétérogène du non-manifeste, que ce soit la « pensée » que je garde pour moi, celle qui me vient brusquement ou la réflexion que je me fais à l'occasion de ce que je perçois. Au fur et à mesure que nous « grandissons », nous pouvons ne pas manifester notre pensée, notre attitude, nos sentiments à tel ou tel. Puis, qu'il y ait une sensibilité proprioceptive, intéroceptive (ou plutôt des sensibilités variées), assurément : mais il s'agit du senti à l'intérieur de mon corps, non d'un « esprit caché ». Enfin, il y a le savoir à la fois savant et banal selon lequel il n'y aurait pas de pensée sans cerveau. Mais, ce qui est dans le cerveau, ce sont les conditions de la pensée, non la pensée. Peut-être les choses sont-elles plus claires si on parle de « sens » et non pas de « pensée ». « Le sens », lui, n'est nulle part. C'est ce qui est « entre » ce que nous percevons et nous, puis notre relation à la façon dont un autre réagit à ce qu'il perçoit et/ou à ce qu'il en dit et cela dans une suite indéfinie de mouvements, de reprises. Nous faisons l'épreuve que justement ce qui se passe dans le non-manifeste (plutôt qu'« en nous ») est particulièrement difficile à dire. Ce à quoi il faut ajouter que tout ce qui caractérise notre expérience indirecte (par exemple par les dires des autres, les livres, les films) ne saurait être localisé davantage en nous qu'hors de nous.

On peut dire que ce qu'on se propose de « décrire », ce sont des « sens ». Mais autant on peut donner des exemples de « sens » : le « sens » banal du geste de « se gratter la tête », qui pourra s'expliciter en « gratter ce qui démange » ou « geste habituel pour indiquer la perplexité », autant on aura de difficulté pour cerner le « sens en général ». Peut-être peut-on dire que pour un vivant tout « ceci » renvoie à un « ouvert », celui du pareil ou du différent, du passé ou du futur, de ce qui menace ou rassure, bref ce qui fait qu'un objet est perçu « en tant que », de façon pas forcément assignable. Par exemple ici le sens du geste de « se gratter la tête » dépendra de la connaissance ou pas des gestes habituels de la personne. Et puis si est reconnu par tous le sens général « relation à un problème », resteront d'autres questions : chercher pour de bon, faire semblant de chercher ou présenter par le geste une fin de non-recevoir ? Ces différences d'interprétations se manifesteront dans les réponses, verbales ou

non, des différents interlocuteurs : rire, sourire, approuver, ou dire : « cherche encore, fais un effort », « ça m'ennuie pour toi que tu ne trouves pas »… Les réponses ne sont pas que réponses, ce sont des commentaires qui font varier le mode de signification du premier signe. Cet exemple est trivial et, en plus, fictif. Reste qu'il manifeste l'ouverture de l'ensemble hétérogène qui peut contribuer à modifier le sens. On peut certes dire d'abord que signes non verbaux et verbaux varient de mode de signification selon les domaines où ils se manifestent : ordre de la vie familiale, scolaire, militaire, etc. Ces domaines sont partagés par différents « sujets ». En revanche, chacun de ces « sujets » replace ces différents domaines dans des modes d'aperception, les met en rapport avec tel ou tel aspect du passé, tout cela n'étant que très partiellement conscient.

On pourrait regrouper les questions du « sens du sens » autour des relations entre le présent et l'absent constitutives du « sens ». En cela on peut dire que le sens suppose l'imaginaire comme capacité à ce que l'absent soit en quelque façon présent. Le mot est pris ici au sens très général de capacité de réagir, de ressentir, de s'orienter en fonction de l'absent, de ce qui n'existe pas au sens du perçu-présent *hic et nunc*. Ici aussi, on sera rapide. D'abord, il ne s'agit pas d'opposer l'être complètement dense et le néant complètement néant. L'imaginaire est d'abord « incorporé » au présent. Ainsi dans la façon dont un ceci est reconnu ou pas, dont se dessine un projet de continuer à le percevoir. À cet imaginaire incorporé va s'opposer celui qui est vécu comme tel sur le mode de la fiction, de la caricature, du modèle ou de l'anti-modèle. En ce sens, on peut caractériser l'homme par rapport aux animaux comme être imaginant. Y compris dans ce qui se présente comme « raison ». Les « droits de l'homme » n'ont pas à être naturels ou inscrits dans la volonté divine : ils apparaissent à un moment de l'histoire comme imagination de certains qui pourra ou devenir norme à l'époque suivante. Ici, évidemment, « imaginaire » ne signifie pas hors-réel. Pas plus que l'ensemble de la sphère de la suspension, du jeu serait moins réel que ce qui relève du domaine du projet, de l'obligé ou du sérieux. Reste qu'il y a des imaginaires ouverts ou fermés, qui « tournent en rond », des imaginaires qui fonctionnent sur la modalité du libre jeu et d'autres de la contrainte, d'autres partagés ou pas…

De façon plus spécifique va se poser la question des modalités différentes par lesquelles l'absent est en quelque façon présent. Nous percevons l'absence de ce que nous cherchons ou de celui qui vient de disparaître de la pièce. Nous nous souvenons ou nous avons peur de l'avenir. Le langage n'est pas le *Deux ex ma-*

china qui rendrait présent l'absent. Reste qu'un grand nombre de figures de l'absent ne sont là que par le langage.

Ou pour poser la question autrement : pouvons-nous clarifier comment nous est donné à travers le langage ce qui n'est pas lui-même langage ? Question dont le sens ne peut pas s'éclairer, il me semble, en considérant le langage en général, mais plutôt la diversité de ses modes de fonctionnement.

Parfois le sens des mots est en quelque sorte ancré dans le présent. Quand on dit « passe-moi le marteau » quand il y a un seul marteau visible à proximité, que celui qui le demande est en train de mettre des tableaux au mur, qu'il est monté sur un escabeau et que l'interlocuteur est, lui, plus près du marteau en question. Ou, pour reprendre l'exemple de Bühler [1], lorsqu'à la question posée à une assemblée « qui veut venir ? », un des présents lève le bras et dit « moi ». Ou dans l'échange téléphonique où l'interlocuteur dit « allô, c'est moi » identifié par sa voix et/ou par le fait que c'est son numéro qu'on a composé. Dans de tels cas, le langage, plus ou moins, s'achève dans sa signification actuelle et il n'y a pas là de mystère du sens de « moi ». Ce qui ne veut pas dire que le message se réduit à cette indication. La façon dont le bras est levé, dont « moi » est prononcé manifestent aussi un mode de présence irréductible à la seule valeur de vérité de l'énoncé.

Et puis, sans qu'on puisse en établir une liste, il y a tous les usages du langage, de la rêverie à la théorie en passant par le récit où l'absent est présent comme tel. Ce qui renvoie à une autre question : celle de la façon dont cet absent retentit en nous, est ressenti.

LE SENTI ET LE RESSENTI, « VALEURS » ET « FORCES »

Un homme qui ne ressentirait rien serait un robot et pas un homme. On pourrait de façon très générale en se rapportant à Scheler [2] dire que toutes nos relations à des objets présents ou absents comportent le ressenti de quelque « valeur ». Le mot me semble inévitable, même s'il devient prétentieux et vide chez ceux qui parlent au nom des « valeurs ». Il s'agit de la perspective dans laquelle le monde, chaque personne, chaque objet m'est donné « en tant que ». En tout cas, cela ne relève pas des dichotomies trop grosses comme « sensible » *vs* « intelligible », « réel » *vs* « illusion ». Les valeurs sont ressenties et non pas d'abord « représentées »… Certes, je peux m'apercevoir que je me suis

1 Karl Bühler, *Théorie du langage*, tr. fr. Agone, 2009 [1934], p. 213 et suivantes.

2 Max Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Gallimard, 1955.

trompé et changer de perspective, mais que tel objet soit intéressant, admirable ou banal est d'abord ressenti. Et il y a assurément une « cécité mentale » à tel ou tel type de valeur de celui qui, justement, ne les ressent pas. Juste quelques remarques. Tout d'abord, il n'y a pas une liste a priori des « valeurs » ou des mots pour les dire. Je ne sais pas ce que c'est, par exemple, que des « valeurs spirituelles ». En revanche, il me semble que chacun fait l'expérience de la différence entre ce qui est plus ou moins indifférent et ce à quoi il « tient vraiment ». En cela, « valeurs » et « forces » se réciproquent. Ainsi, chacun fait l'épreuve de ce que c'est que le brusque surgissement de telle ou telle valeur en fonction des circonstances. Généralement, nous ne nous préoccupons pas beaucoup de la survie. Mais dans un accident de voiture ? À l'annonce d'une maladie grave ?

Et puis avons-nous une aperception des valeurs en tant que telles ou plutôt une aperception médiatisée par tel spectacle, tel héros, une relation aux valeurs « incorporées » ? Il me semble que la seconde branche de l'alternative est de beaucoup plus fréquente.

Et puis « ressentir » n'est pas univoque. Que l'on pense à la différence entre ressentir seul ou en groupe, pendant la veille et le sommeil. Surtout à la différence entre le moment du surgissement et la « secondarisation », quand le ressenti apparaît comme bien connu ou étrange. Et ce que nous ressentons, ce sont avant tout des façons d'être qui se dessinent dans le temps, des styles : plaisir de faire, plaisir d'exister sans but, face au sérieux de l'existence. Se prendre au sérieux ou se moquer de soi, la vie dans l'habituel ou dans l'inattendu. Il n'y a pas là une théorie abstraite des « valeurs », mais ce qui *se montre* des façons dont la vie est vécue et du même coup vaut la peine d'être vécue.

Une « valeur » n'est pas d'abord quelque chose que nous connaissons. C'est quelque chose qui agit en nous avec une certaine « force ». Je ne sais pas pourquoi telle perception ou tels souvenirs me frappent tellement ou au contraire pourquoi telle lecture me laisse indifférent. Il y a là une force à la fois évidente et dont la nature m'échappe. En tout cas, penser le sens comme force, c'est nous obliger à ne pas entrer dans la distinction entre processus intellectuels et façons de ressentir. Une vérité banale, un paradoxe, une vérité-choc, ce que nous n'aurions pas pu trouver nous-mêmes, ce qu'immédiatement nous acceptons ou nous refusons sont en cela caractérisés comme ayant des types de sens-forces différents, sans que, le plus souvent, nous soyons en situation de décrire exactement cette force, encore moins d'en rendre compte. Je ne sais pas si le mot « schizophrénie » a un sens univoque. Sans doute pas. Mais on pourrait appeler « schi-

zophrène » la façon de percevoir la vie des autres comme la sienne propre sans aucun retentissement. Cela dit, utiliser le terme de « force » est l'indication d'un problème, pas une solution. Comment rendre compte des rapports entre ce qui agit en nous par le choc de la surprise ou au contraire la force (particulièrement difficile à se représenter) de ce qui va de soi pour nous ? On peut présenter des exemples. Peut-on construire une théorie de la « force du sens » ? Je ne sais pas.

STYLE

La présence corporelle de l'autre, son mouvement, son allure me donnent plus ou moins ce qu'une explication ne saurait me donner sur sa façon d'être au monde, de se rapporter à soi et aux autres. À regarder en tiers un *infans* et l'adulte qui s'occupe de lui, on a le sentiment que la présence l'un à l'autre des deux participants dans leur façon d'être ensemble est une donnée sans doute plus immédiate et plus assurée que la conscience plus diffuse que chacun peut avoir de sa propre présence. Pour essayer de cerner ce terme de « style », on peut proposer que tout geste, tout énoncé, mais aussi tout objet en tant qu'il fait sens pour nous, le fait selon deux dimensions. D'un côté il y a un pôle d'équivalence, si l'on veut de traductibilité. Si je considère un broc, il va être équivalent à bien d'autres récipients permettant de porter de l'eau ou de la verser. Selon l'autre pôle, ce broc signifiera par sa spécificité propre, que ce soit par sa façon d'avoir été fabriqué, par son allure, par sa présence à telle place dans telle pièce, ou encore par les souvenirs qui s'y attachent. Bref, ce qu'on peut appeler son style. Sauf urgence (avoir de l'eau à transporter) c'est la possibilité de saisir ce style et éventuellement de l'expliciter pour soi ou autrui qui va devenir l'organisateur dominant de notre rapport à cet objet. En tout cas, il me semble que nous sommes toujours en situation de nous orienter entre le pôle de la réalité fonctionnelle interchangeable et celui du rapport spécifique au style de ce que nous considérons. On parle d'orientation, justement parce qu'il n'y a pas de raison absolue de choisir entre les deux perspectives. Mais on retrouve la question du dialogue : ce « style de l'autre » ne se manifeste qu'en fonction d'un « style de réception ». Par ailleurs, ce qu'on isole ainsi comme style pourra se présenter soit comme spécifique de tel objet. La splendeur de tel dessin de Dürer représentant un cheval. Ou au contraire, il manifeste l'ensemble, lui-même peut-être inatteignable, dont il participe. Quand le même dessin rend présente la force du cheval comme telle (ou ce que le style même de Dürer a d'irréductible). Sur un mode trivial lorsque les habits, les attitudes de quelqu'un manifestent sa

« modernité ». Ou quand le sourire d'un(e) ami(e) est la forme sensible de sa bienveillance. Ou lorsque l'orage est perçu comme colère de la nature. En quelque sorte l'individu apparaît ici comme symbole. Par parenthèse, il me semble inadéquat de parler ici de « métaphore ». Le sourire n'est pas une métaphore de la bienveillance. Il en est la figure concrète.

INDIVIDUALITÉ ET « SUBJECTIVITÉ »

On peut certes dire qu'un groupe est désorienté. Ou qu'il s'oriente à travers telle croyance commune. De même, qu'il n'y a pas d'individu qui existerait ou penserait uniquement par lui-même. Mais croire ou s'orienter (« penser » en général ?) supposent la relation d'un présent et de lointains, le présent étant ce qui est donné de quelque façon que ce soit autour de nos corps et le lointain se manifestant par sa distance à la présence corporelle directe. On peut certes parler du choix collectif constitué par le résultat de telle élection. Mais l'articulation entre le geste de voter et l'ensemble des absents qui ont orienté ce vote ne peut caractériser qu'un individu. Certes, il y a l'enthousiasme du groupe et le vote par acclamation. Ou le collectif du recueillement pendant la messe. Ou, plus généralement, tout ce qui fait qu'un ensemble (social) n'est pas la somme de ses parties. Mais personne ne peut supposer que tous les membres d'un collectif le sont de la même façon. Le « fait social », par exemple le fait social par excellence qu'est la langue, n'existe que dans les modalités de sa reprise-modification par les petits groupes et finalement par les individus. Dans l'ordre des événements, c'est par simplification (ou par volonté plus ou moins délibérée d'« impressionner ») que l'on dit : « La France a choisi ». Ce qui existe, c'est un objet qui n'est donné à personne (ou, plutôt ce qui n'est pas à proprement parler un « objet ») : l'ensemble des liens aux différents collectifs présents ou absents auxquels ils appartiennent de l'ensemble des individus. Ce n'est pas cela que nous pouvons vraiment connaître. D'autant que ce non-objet est soumis à variation continuelle. On y reviendra : que l'orientation de chacun de nous soit statistiquement plus ou moins probable en fonction de son âge, de son appartenance sociale, etc., ne signifie pas que la statistique soit la vérité du moment individuel de l'orientation. La statistique des résultats n'annule pas ce qu'a de spécifique la relation des « sujets » à leur façon de s'orienter. Même si chacun de nous peut être surpris de voir qu'il appartient au collectif à distance de ceux qui pensent, s'orientent à peu près comme lui. Dire que seul un individu peut s'orienter n'implique pas que chacun le fasse dans la solitude et différemment des autres. Et puis il me semble qu'il y a quelque chose

d'irréductible dans la différence entre le rapport à soi et le rapport aux autres. Risquer sa vie est assurément autre chose que risquer celle des autres, décider pour moi que donner des conseils à tel autre. Qu'il s'agisse de la présence en moi du ressenti, de la douleur ou de l'inquiétude, c'est d'abord « je » qui peut faire attention ou se détourner ou… En un second moment, qui n'est sans doute jamais achevé, « je » est amené à prendre en compte ce qui fait que les autres sont « comme lui en quelque façon ». Ils sont comme moi « centre du monde », ce par rapport à quoi il y a du proche et du lointain, du familier et de l'étrange, du futur et du passé.

Toujours est-il qu'il me semble que chacun de nous se caractérise davantage par ses « autres » que par des caractères objectifs. Je ne sais pas très bien ce qu'il faut appeler un « sujet ». Un usage possible du terme ne pourrait-il pas justement partir de la réflexion sur ce que sont pour chacun de nous ces « autres constitutifs » ? Mais comment parler de ces « autres constitutifs » ? Ils n'ont pas forcément le statut des « personnes grammaticales » : de celui qui nous dit « tu », ou du « nous » auquel nous nous sentons appartenir. Leur statut est obscur. Qu'était le démon de Socrate ? Y a-t-il une « voix de la raison » ? Une « voix de la conscience » ? Y a-t-il une seule source de la contrainte qui serait *le* « surmoi » ? Pourquoi pas plusieurs autres porteurs de contraintes ? Il me semble que chacun alternativement peut considérer que ces instances sont loin de lui, étrangères ou proches, voire identiques à lui. Est-ce « moi » qui désire ou un désir me submerge-t-il ? La forme linguistique n'est pas un guide sûr, car elle ne fonctionne que dans des contextes où sa façon d'exister se modifie. Quand je dis : « je pense que… », « je veux » ou « j'ai peur », ce n'est pas du même « je » qu'il s'agit. Mais surtout la seule formule de l'énoncé « je pense que… » ne me permet pas à elle seule de revenir sur la part de ma propre passivité, les façons dont les idées me viennent ou m'échappent, les modes selon lesquels je suis traversé par le discours de « on ». Reste, ce qui servira de fil conducteur, que le « sujet » se manifeste sans doute d'abord dans ses autres plus que dans sa relation à soi. Autres animés ou pas, présents ou absents, assignables ou pas, c'est une autre question. Celle, justement, de ce qui nous fait passer de la forme abstraite du « je », du « tu », du « nous », du « ils » aux formes concrètes de nos proches, de nos lointains, de ceux qui nous indiffèrent ou de ceux qui sont violemment perçus comme « étrangers ».

MOUVEMENT, RÉFLEXION, RETOUR

Le cours de notre relation à quoi que ce soit ne reste pas en l'état. C'est le cas du malaise dit plus haut et c'est un des aspects de la difficulté à « bien dire ». Parmi les mouvements, il y a certes les déplacements explicites. Mais tout autant des modifications insensibles. Tout ce qui fait que l'extraordinaire devient banal ou que la violence de la première réaction se modifie. « Mouvement » renvoie d'abord au fait qu'une succession de sons dans le cas du langage oral ou de traces écrites n'est pas en elle-même un signe. Elle ne l'est (et cela vaut tout autant pour un geste ou pour l'apparition d'un objet) que lorsque son apparition (ou sa réapparition dans le cas de la lecture) modifie le champ d'un vivant, comme incorporel assignable entre les corps. C'est ce que fait le « oh ! » de la mise en garde ou l'index de la deixis. Ici *mouvement* est relatif au champ de chacun et « oh ! » ne me dit rien, si je suis déjà en train de fixer ce qui l'a motivé chez l'autre.

Et puis tous les mouvements où « on » se reprend : « ce petit enfant, il n'y a pas de raison que je le laisse vraiment tomber ». Peut-on parler en général d'un mouvement qui serait *réflexion*, *décentration* ou *secondarisation* ? Certes, celui dont on dit qu'il « réfléchit » essaye de prendre en compte d'autres aspects que ceux qui lui sont immédiatement présents. Ou on peut essayer d'amener l'autre à le faire, ainsi lorsqu'on dit à l'enfant contrarié parce que son désir ne peut être immédiatement satisfait : « et moi, tu crois que ça me fait plaisir ? ». Mais ceci n'implique pas qu'il y ait quelque rapport univoque à la réalité qui mériterait de s'appeler « décentration ». De quelle sorte de distance peut-il s'agir ? Comme cela n'implique pas que, toujours et dans tous les cas, la « distance » soit préférable à la « proximité ». Le supposé « détachement » du sage peut être considéré comme repli sur soi et perte du lien humain. Et l'on voit mal comment effectivement et non « en pensée » nous pourrions traiter de la même façon les étrangers lointains et nos proches. Non que la notion de « distance » ou celle selon laquelle il est souhaitable de prendre en compte différents aspects des choses humaines soit déraisonnable. Mais la question est plutôt de savoir ce que c'est concrètement qu'une « bonne distance » (qu'on n'a pas de raison de présupposer unique).

TEMPS ET CONTINGENCE

Toujours est-il que de telles questions ne peuvent se poser hors du temps. On n'imagine pas une force qui resterait constante. Pas plus que pour « forces », je ne dispose (nous ne disposons ?) d'un modèle global de ce que pourrait être « le » temps. Ici, on

ne prend en compte qu'un aspect du temps, celui de la contingence. Comme chacun, je suis contingent par rapport à moi-même, je n'ai pas demandé à naître, ni à naître à cette époque-ci sous cette forme. De la même façon, la question de l'orientation et du sens est soumise au fait de la contingence temporelle, celle qui fait justement que les fixations du sens que chacun essaye d'établir se trouvent modifiées par le mouvement même du temps. On peut promettre qu'on fera ceci ou cela. On ne peut pas promettre que demain, on percevra les choses comme maintenant. Ce qui, par parenthèse, peut rendre dramatique le temps de la promesse. Je peux jurer fidélité à une personne, à une cause. Mais que devient cette fidélité si notre perspective change radicalement ? Et, inversement, je peux ne plus pouvoir me représenter la force avec laquelle j'ai vécu mes évidences passées. Que devient la force de l'évidence dans un lointain souvenir ? De même, il me semble que nous ne pouvons que nous méfier de l'évidence rétrospective selon laquelle notre enfance ou notre adolescence comporteraient les germes de ce que nous avons été ensuite. Cette contingence se retrouve encore dans le rôle des « rencontres » dans la vie et spécialement dans la vie « intellectuelle ». Certes, on ne rencontre pas à partir de rien. Il y faut une certaine disponibilité. Reste que ces rencontres n'étaient pas écrites. Et puis il y a la diversité, contingente dans la mesure où nous n'arrivons pas à en rendre compte, des modes de retentissement que nous donne la relation à un autre, à une conversation, à une lecture. Contingence qui se retrouve aussi bien lorsque notre mode de retentissement nous étonne que lorsque nous y sommes habitués. En tout cas, nous « réagissons » selon des modalités plus compliquées et plus diverses (heureusement me semble-t-il) que ce que propose la dichotomie organiciste entre *assimilation* et *accommodation* chère à Piaget : il y a ce qui agit en nous parce que « nous n'arrivons à le digérer » tout comme ce qui nous devient (trop) familier.

On peut isoler des « aspects des choses » comme on peut isoler des scènes. C'est ce que nous faisons par le mouvement de notre mémoire, dans notre façon de raconter aux autres ou à nous-mêmes ce qui nous est arrivé. Que de tels récits ou souvenirs fassent sens, c'est un fait. Que cet isolement soit abstrait et qu'on puisse ou doive le compléter ou plutôt que nous ayons à l'arrière-fond la présence possible d'une rectification ou d'un ajout est tout autant une caractéristique obligée de notre rapport à l'expérience. C'est ce rapport de rectification ou d'ajout qui va faire qu'aucun mode d'approche n'est en soi suffisant, qu'on ne peut décrire un « monde perçu » qui serait coupé du « monde su » ou dire exactement « ce que nous ressentons » indépendamment

d'une réflexion, d'une mise en place, d'un changement de signification de ce « ressenti ». Mais personne ne peut nous montrer ce que serait une « clarification complète ». Il y a seulement des clarifications « relativement suffisantes » pour tel ou tel, à tel ou à tel moment.

CONTINGENCES ET LIMITES

Dans ces essais, pour cerner quelques aspects de l'orientation, je dois d'abord constater ma relative incapacité à raconter, alors même que je doute de la possibilité de développer un savoir à prétention conceptuelle. Peut-être est-ce dû la limite de ma capacité à penser des faits eux-mêmes ainsi qu'à la tendance, funeste et fréquente (il me semble) parmi les « intellectuels » à se mouvoir dans les notions déjà élaborées. Avec aussi de la gêne à évoquer ce qu'il peut y avoir de relativement intime dans le cours de ma vie.

Si je ne suis pas un bon narrateur, je ne suis assurément pas un bon scientifique, ni même un bon connaisseur de la pensée scientifique. Je me heurte à mon ignorance pratiquement absolue en sciences de la nature ou en mathématiques. Quant aux « sciences humaines », je n'ai aucune connaissance sérieuse de ce qui a été écrit en (par ordre alphabétique) : critique littéraire, économie, ethnologie, histoire, politique, psychanalyse, psychiatrie, psychologie, sciences de l'éducation, sociologie. De même que voulant défendre l'idée qu'un certain nombre de façons de penser les « choses humaines » passe de façon spécifique par la littérature, les limites de mes connaissances sont tout aussi grandes.

Or, qu'on le veuille ou non, c'est bien « la science » et ses applications qui modifient et notre pensée et l'horizon de notre vie. J'ajoute que je n'ai pas été un homme d'action ni non plus un artiste de quelque genre que ce soit. Enfin, question plus intime, ai-je osé essayer de penser ou ne me suis-je pas plutôt laissé emporter par l'enthousiasme de la rencontre de « grands auteurs » différents, faisant de toutes ces rencontres un bric-à-brac plutôt qu'une réflexion ordonnée… ?

J'ajoute une difficulté finale : je vais surtout parler de textes et les façons d'exister ne seront présentes qu'à travers le double biais des mots des auteurs et de ma façon de les saisir. Cette circulation des textes ne présente qu'indirectement l'existence concrète, la condition historique de chacun (de l'« auteur de ces lignes » en particulier). Cela n'implique pas que la seule chose qui compterait dans la vie serait de parler, d'écrire ou de recevoir du sens à travers du langage. Que le tissu de la vie ne puisse être présent dans un texte qu'indirectement, jamais en chair et en os,

c'est le destin des textes. Ce qui est plus compliqué, c'est de savoir si on a les moyens d'expliciter, d'évaluer cette « présentation indirecte » à travers des textes. En tout cas, cela ne saurait concerner le texte en lui-même, mais plutôt telle ou telle façon de le recevoir. D'autant qu'ici « réel » se démultiplie. Il y a au moins le réel de ce que le texte essaye de montrer. Il y a le réel qui se dessine dans le mouvement du texte et non dans son propos affiché. Et puis est tout aussi « réel » tout ce qui n'est pas dit ou indiqué dans le texte et que nous percevons comme manquant ou comme présenté sous un jour trompeur. Tout comme ce qui apparaît à travers la lecture des autres. On ne voit pas ce qui permettrait une clôture.

Enfin, une mise en garde, qui, me semble-t-il, va de soi. Il s'agit ici d'*essais*, au sens où on essaye de s'interroger, de présenter des hypothèses, non de démontrer, comme vise à le faire un texte « scientifique », quelle que soit la variété des acceptions du terme. Ce n'est pas non plus un travail écrit dans une tradition philosophique, même si plusieurs philosophes sont « convoqués ». Il s'agit de *réflexions* au sens de « retours sur », réflexions forcément marquées (mais jusqu'à quel point ?) par la situation propre, le point de vue limité et en cela forcément biaisé qui est celui de l'auteur.

Outre la relation à ce qui a déjà été écrit, ce livre se caractérise par l'hétérogénéité des domaines abordés : on y parle de Descartes, de « politique », de l'enfance, de « littérature »… Est-ce bien raisonnable ? Au lecteur d'en juger.

1

À PARTIR DE DESCARTES ET DE QUELQUES AUTRES, DE LA MULTIPLICITÉ DES FAÇONS DE S'ORIENTER

Que vient faire Descartes ici ? Il y a certes une justification, assurément faible, par la contingence des lectures et de ce qui subsiste en chacun de nous de ce qui a fait rencontre. Une justification plus précise provient du désir polémique de s'en prendre à la représentation fréquente illustrée par le titre (et le contenu) du livre de Damasio *L'Erreur de Descartes* [1]. Mais, plus généralement, beaucoup de ceux qui se veulent « matérialistes » critiquent tout autant Descartes. Ou encore ceux qui ne veulent pas que les animaux soient des « machines ». Ou ceux qui voient en lui le début de la ruine de la pensée lorsque l'homme cherche avant tout à s'assujettir la nature. Et, de toute façon, l'invention de la « glande pinéale » comme lieu physique de l'interaction de l'âme et du corps peut au moins faire sourire. Je n'ai pas la prétention de dire ce qu'est « le vrai Descartes », seulement d'abord de citer un ensemble (limité, il est vrai) de textes qui nous montrent un autre Descartes, assurément moins connu, qui nous parle de l'autonomie de l'expérience vécue de l'union de l'âme et du corps comme différente de ce qu'on pourrait appeler les clartés séparées de l'esprit présent à lui-même et du corps mathématisable comme objet de la pensée scientifique assurée. Poser ainsi l'irréductibilité des modes de pensée correspondant à des façons d'être différentes me semble s'opposer à toute prétention à poser un critère unique du « vrai ». Ce qui, à son tour, est une des conditions, sinon la condition principale, qui font que nous sommes en situation de nous orienter. C'est parce qu'il n'y a pas un modèle unique du vrai que nous ne pouvons cher-

1 Antonio R. Damasio, *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, Odile Jacob, 1997.

cher à penser au moins certaines des situations qui se présentent à nous sur le modèle du calcul, de la déduction, non plus que sous la forme (on y reviendra plus loin) du choix de la solution statistiquement la plus probable. Nos questions « existentielles » (terme à préciser) se posent plutôt en termes de sens et de non-sens, de perspectives plus ou moins ouvertes dans le champ de notre vie, sans assurance ultime, sans une référence stable à un univers de vérités auxquels il suffirait de se rapporter.

En même temps, ce retour sur quelques textes de Descartes amène à se demander ce que c'est que s'orienter par rapport à une œuvre. Pour une part, d'abord, nous n'aurions pas pu en être l'auteur : c'est un quelque chose qui, en termes banaux, « nous dépasse », qui, aussi, nous reste partiellement opaque, en particulier au sens où elle ne peut être comprise ni au sens où nous pourrions nous mettre à la place de l'auteur, ni en ce que nous pourrions rendre compte du mouvement de sa pensée, expliquer par les circonstances de sa production pourquoi elle est ainsi et pas autrement. Et en même temps, cette œuvre, ou plutôt certains de ses énoncés sont à la fois pour nous sources de difficulté et ce à partir de quoi nous nous orientons.

DESCARTES ET LA PLURALITÉ DES MODES DE PENSÉE

À ma connaissance, c'est principalement dans certaines des lettres à la princesse Élisabeth que Descartes évoque cette multiplicité. Dans la lettre à Élisabeth du 21 mai 1643 il rappelle :

> *Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui,*

il reconnaît qu'il n'a pratiquement rien dit de cette union

> *à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps.*

L'ensemble du texte est à prendre en compte :

> *Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquelles nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que très peu de telles notions, car après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que*

celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions.

Dans sa lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, il reprend l'exposé du rapport entre ces trois notions :

Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé par l'imagination ; et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'une et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule…

Selon les activités auxquelles on s'adonne, on privilégie une des façons de penser :

… et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps.

Ce à quoi il ajoute pour sa part :

Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir toujours servie pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ; même je compte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention.

Le point le plus frappant me semble être que pour Descartes concevoir l'union ce n'est pas chercher un principe unificateur de substances qui restent différentes. Il précise au contraire que *« concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule… »*. Il s'agit donc de saisir l'union de l'âme et du corps comme constituant une seule réalité. Ce à quoi il ajoute que l'imagination est ce qui permet la représentation mathématique comme les conversations. Mais je rencontre une double diffi-

culté. Tout d'abord, Descartes pose, sans plus, que c'est par « les sens » qu'on peut connaître l'union de l'âme et du corps. Puis, au lieu de dire, ce qu'on attendrait, que c'est cette union qui a occupé le reste de sa vie, il ajoute qu'il l'a consacré *« au relâche des sens et au repos de l'esprit »*. En même temps que le récit qu'il fait de son existence, par exemple au début du *Discours de la méthode* (et ce que nous pouvons en savoir par ailleurs) renvoie bien au *« commerce du monde »*. En tout cas, Descartes ajoute que cette union ne saurait être conçue clairement et distinctement par le seul entendement, ni même par l'entendement aidé de l'imagination. Ce qui introduit l'idée d'un autre type de clarté. Mais il est vrai, à ma connaissance, que Descartes ne précise pas ce que c'est que ce type de clarté par laquelle l'union nous est donnée. Cependant, dans le *Traité des passions* il juxtapose dans deux articles successifs deux discours différents correspondant à deux types de clarté différents. Dans l'article 30 (Ire partie), il pose *« Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement »*. Mais l'article 31 introduit l'idée qu'*« il y a une petite glande dans le cerveau en laquelle l'âme exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties »*.

Certes, on peut trouver que « plus particulièrement » n'est pas conceptuellement très satisfaisant. Reste que c'est la possibilité d'expliquer physiquement l'action du corps sur l'âme en un point donné qui lui permet de construire une physiologie des « esprits animaux » et en particulier des parties les plus fluides du sang qui pénètrent dans le cerveau. On passera ensuite à l'influx nerveux, puis aux neurotransmetteurs. Mais le principe d'une physiologie mécanique est posé. Et c'est la possibilité d'une telle physiologie qui lui permettra d'anticiper sur ce qui s'appellera « réflexe conditionné ». Selon l'exemple célèbre donné dans la lettre à Chanut du 6 juin 1647 :

> *Lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela.*

Mais il ajoute :

> *Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi, lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un, sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque*

chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que c'est. Et bien que ce soit plus ordinairement une perfection qu'un défaut, qui nous attire ainsi à l'amour, toutefois, à cause que ce peut être quelquefois un défaut, comme en l'exemple que j'en ai apporté, un homme sage ne se doit pas laisser entièrement aller à cette passion, avant que d'avoir considéré le mérite de la personne pour laquelle nous nous sentons émus.

On voit ici que l'union est plutôt pensée comme action réciproque soit du corps sur l'âme, soit de l'âme sur le corps.

Toutefois, dans les descriptions que donne Descartes, il me semble que souvent l'opposition entre ce qui est action ou passion se trouve annulée. Ainsi dans l'article 19, *« De la perception »*, il note que certes, c'est une passion pour l'âme de percevoir qu'elle veut, toutefois comme *« la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble »*, on dira qu'il s'agit d'une action.

Par ailleurs, les descriptions de Descartes insistent sur la mise en mouvement inhérente à la passion. Ainsi (IIe partie, art. 53) la première passion est l'admiration :

Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons ou en sommes étonnés ; et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions ; et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus et nous le considérons sans passion.

Je me demande si d'autres auteurs n'auraient pas posé la neutralité de l'ennui comme le contraire de l'admiration. Mais il y aurait sans doute là une façon de penser caractéristique d'un autre « esprit du temps ». Et puis il faudrait alors quitter les termes d'« émotion » ou de « passion » pour entrer dans la question des tonalités, des façons d'être, des atmosphères. À ce moment, Descartes introduit une théorie qui me semble plus descriptive que déductive. Il se demande en effet (art. 72) ce qui fait la force de l'admiration. Cette force provient de la surprise,

c'est-à-dire de l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits, laquelle surprise est propre et particulière à cette passion ; en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles.

Il ajoute que cette force vient aussi de ce que le mouvement des esprits que cause l'admiration *« a dès son commencement toute sa force »*. Puis (art. 57) que

> *de la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions ; mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps, et considérant qu'elles nous poussent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir.*

Mais il ajoute (art. 87) que le désir comme l'admiration n'a pas de contraire, comme pulsion fondamentale d'orientation vers le bien et de fuite du mal. Il me semble qu'il y a là des descriptions de la façon d'être temporelle de l'admiration ou du désir qui sont neutres par rapport au système. De même qu'il ajoute des considérations générales qui relèvent d'une sorte d'anthropologie qui n'entre pas dans le modèle « scientifique » dualiste (art. 77) :

> *Que ce ne sont ni les plus stupides, ni les plus habiles qui sont le plus portés à l'admiration* [...] *mais ce sont principalement ceux qui, bien qu'ils aient un sens commun assez bon, n'ont pas toutefois grande admiration de leur suffisance.*

Ou bien (art. 113) *« Des actions des yeux et du visage »* :

> *Il n'y a aucune passion que quelque particulière action des yeux ne déclare : et cela est si manifeste en quelques-unes, que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux ou s'il ne l'est pas.*

Mais ce sont dans les considérations sur la morale qu'apparaît le mieux l'existence d'un savoir qui ne relève ni de l'évidence du « cogito », ni d'un modèle scientifique. Ainsi dans la Lettre à Élisabeth du 21 juillet 1645. Pour ce qui est de la conduite de la vie et de la recherche de la souveraine félicité *« que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes »*, il y a plusieurs moyens (ici non plus on n'est dans la logique de la vérité unique).

> *L'un de ces moyens, qui me semble des plus utiles, est d'examiner ce que les anciens en ont écrit, et tâcher à renchérir par-dessus eux, en ajoutant quelque chose à leurs préceptes ; car ainsi on peut rendre ces préceptes parfaitement siens, et se disposer à les mettre en pratique.*

Il partira donc du traité de Sénèque *De vita beata*. Et il ajoute qu'on peut aussi partir d'une autre lecture *« si ce n'est que vous aimiez mieux en choisir un autre, ou bien que ce dessin vous soit désagréable »*. Politesse à l'égard d'une princesse ? Sans doute. Mais il faut bien quand même qu'ici la raison apparaisse sous une forme

particulière pour qu'un tel recours à la tradition soit possible. Le *Discours de la méthode* a cherché à récuser tout savoir transmis antérieur au moment du recours à l'évidence. On est donc encore ici dans un autre régime de pensée. Celui où on pense avec les autres.

De même, dans la lettre du 4 août 1645, Descartes indique qu'il a choisi Sénèque en fonction de sa réputation. Mais à le relire il trouve la façon dont il traite de la morale *« pas assez exacte pour mériter d'être suivie »*. Il va donc expliquer comment Sénèque aurait dû traiter le sujet, lui qui n'étant pas éclairé par la foi *« n'avait que la raison naturelle pour guide »*. Puis il reprend ce qui semble une tradition de la *philosophia perennis*, la distinction entre les biens qui dépendent de nous et ceux qui n'en dépendent pas, les premiers étant les seuls à devoir être pris en considération. De nouveau ici on n'est ni dans l'évidence philosophique ni dans celle de la science, mais de ce qui relève du dialogue entre humains. Ce qui supposerait une théorie, qu'à ma connaissance Descartes n'élabore pas, de ce que c'est que la possibilité pour des « pensées » d'être transmises par le langage.

DESCARTES ET LA « PENSÉE DISCURSIVE ORDINAIRE »

Cette difficulté centrale rappelée, je voudrais revenir sur le constat : Descartes, comme chacun d'entre nous, développe une pensée qui dépend en quelque façon de ce qui a déjà été pensé. Il s'oriente, en dehors de sa réflexion « métaphysique », à partir des mots des autres et il se permet des assertions qui lui semblent « aller de soi », sans avoir recours à l'évidence des idées « claires et distinctes ».

Par exemple au début du *Discours de la méthode* il pose :

> *Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dans ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter ma connaissance* [...] *Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne.*

Et il ajoute qu'il ne *« propose cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable »*. Ce qui pose au moins problème quant au statut de la rigueur. Et au statut même de cette réserve. Faut-il la prendre comme une « formule de politesse » ou admettre que Descartes pense vraiment qu'il y a là une fable ? Et si fable, quel statut de « fable » ? Je n'ai pas l'impression que les « philosophes professionnels » aient pris très au sérieux une telle réserve. Fable peut-être, mais puisqu'elle

entraîne une façon de se rapporter à Dieu et à la vérité, il faut bien que ce soit une fable sérieuse, si on veut quelque chose comme un « mythe », si on décide d'appeler « mythe » un récit particulier dont le héros représente en quelque sorte le sort de « tous ». Toujours est-il que le texte de Descartes développe un certain nombre de « préjugés », faut-il dire de son « imaginaire » ? Je rappelle brièvement quelques parties de ces textes très connus. Voici celui selon lequel l'œuvre d'un seul vaut mieux que celle à laquelle plusieurs ont travaillé :

> *Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevé ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y trouve souvent autant ou plus d'art qu'en ceux des autres, toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait que c'est plutôt la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés.*

Descartes reprend un tel parallèle d'un grand nombre de façons. Il compare les peuples qui ont été des *« demi-sauvages »* et ne se sont civilisés que peu à peu à ceux qui *« dès le commencement qu'ils se sont assemblés ont observé les constitutions de quelque prudent législateur »*. Comme la vraie religion *« dont Dieu seul a fait les ordonnances »* l'emporte sur les autres religions. On accordera qu'on n'est pas ici dans une recherche guidée par l'évidence du simple. Plutôt par le pathos du héros qui pense, agit dans la solitude. Avec un ajout « fantasmatique » :

> *Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions été conduits que par elle.*

Mais comme *« nous ne voyons pas qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville pour le seul dessein de les refaire d'une autre façon »*, il faut bien « faire avec » les règles de la société dans laquelle nous sommes nés. Il y a là une « pensée probable » qui,

certes, recherche la clarté, mais ne saurait être considérée ni comme intuitive, ni comme déductive. Quel est le statut de ces comparaisons qui portent sur le discours de « on » et qui ne sont pas soumises à l'effort de clarté qu'est l'épuration de nos pensées soumises au doute ? Quelque chose sans doute comme la pensée de l'« homme ordinaire » qu'est aussi Descartes.

Et puis, après avoir présenté les règles de la méthode, il introduit (troisième partie) les règles de la morale provisoire comme *« tirées de la méthode »* :

> *À l'exemple de quoi je me persuadai qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un État, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser ; ni même aussi de renverser le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner ; mais que pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurai ajustées au niveau de la raison.*

Mais en ce qui touche à la vie publique :

> *Ces grands corps sont trop malaisés à relever une fois abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes… C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui, n'étant appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire, en idée, quelque nouvelle réformation.*

On accordera, au minimum, que Descartes était un homme qui faisait attention à ce qu'il écrivait. Mais il va de soi pour lui que ce ne peut être que la naissance ou la fortune (ici financière) qui justifie qu'on s'occupe des affaires de l'État. On a bien une forme commune de l'évidence comme ce qui relève du « prépensé ». Mais du même coup, la modification méthodique de la pensée est renvoyée en quelque façon à l'ordre du privé.

Et puis le doute ne saurait être donné comme exemple. En sont exclus ceux qui « se croyant plus habiles qu'ils ne sont » ne peuvent éviter la précipitation. *« Jamais, ils ne pourraient alors tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie »*. Par parenthèse, et la présence des *Règles pour la direction de l'esprit*, écrites avant le *Discours de la méthode*, et ces considérations nous amènent-elles à penser que lorsque Descartes a introduit le doute, il savait bien en quelque façon que c'était pour en sortir, la présentation dramatique des *Méditations,* avec les objections qu'il se fait à lui-même, n'empêchant pas une assurance préalable ?

Toujours est-il que l'autre espèce d'hommes à qui le doute ne doit pas servir de modèle, ce sont ceux qui

> *ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.*

Il y a bien là une sorte de discours empirique fondé sur une évidence discutable qui ne saurait servir de fondement assuré, mais qui est bien cependant ce dont on (ici Descartes) se sert pour s'orienter dans la vie.

UNE FIGURE DE L'ORIENTATION

On a déjà dit un mot de la « morale provisoire » de Descartes. C'est à son sujet qu'il développe la figure de la marche dans la forêt comme métaphore de l'orientation. Une première fois :

> *Mais comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien au moins de tomber.*

Le doute systématique ne devant toutefois pas être tenté sans avoir

> *auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.*

Il y a bien là, par rapport à la possibilité de s'orienter, un mouvement temporel compliqué, si le plan de l'ouvrage et la recherche de la méthode précèdent le doute fondateur. Mais peut-être peut-on tirer de ces remarques, à l'opposé d'une certaine image conquérante de Descartes, l'impossibilité d'une réorientation absolue ?

Quant à la « morale provisoire », sa présentation comporte également le recours à la marche :

> *Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serai une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen,*

s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où, vraisemblablement, ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.

Juste trois remarques. La première est l'aspect paradoxal, violent de cette décision, qui va contre le « bon sens » de ne pas trop accorder sa créance à ce qui est douteux. La seconde est en quelque chose tirée de la métaphore même de la forêt. On « sait bien » qu'une forêt n'est pas infinie et, qu'en avançant, on s'en sortira, pas forcément bien, mais mieux qu'en restant dans la forêt. On est bien ici dans la figure d'une sorte de préjugé, serait-ce d'un « préjugé héroïque », un peu semblable à celui qui a conduit beaucoup d'auteurs à introduire une comparaison entre le héros cartésien et le héros cornélien, parallèle que Cassirer [2] a clarifié en montrant, il me semble à juste titre, que si tous deux avaient été soumis à l'influence renaissante du stoïcisme, ils remplaçaient, l'un comme l'autre, tous les deux la morale négative du « supporter » par celle de la générosité de celui qui entreprend.

Toujours est-il que la métaphore met l'obscurité de la pensée en relation avec le « narratif typique » de l'homme perdu dans la forêt. C'est cette figure qui donne un sens concret, potentiellement représentable pour tous, de ce que ça peut être que de s'orienter. En notant que ce recours aux comparaisons relève encore de ces présuppositions sous-jacentes non élucidées qui sont à la base du maniement ordinaire du langage. D'abord qu'un type de réalité (par exemple ici ce que c'est que « s'orienter dans la pensée », pour reprendre une formulation non cartésienne) a une relative opacité. Ensuite qu'un autre type de situation (justement s'orienter dans une forêt) est moins opaque (pas forcément « complètement claire ») et surtout un principe, qui reste mystérieux, même si son utilisation semble aller de soi : celui selon lequel l'analogie est à la fois éclairante et légitime. C'est bien cette analogie qui va fonctionner en quelque façon chez Kant auquel je me réfère comme exemple de ce que peut être la parenté-distance entre deux auteurs sur la question même de l'orientation.

KANT ET L'ORIENTATION

L'opuscule de Kant *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* [3] très bref (une grande douzaine de pages, 1re éd. 1786) prend place dans la polémique entre les *Aufklärer*, ici Möses Mendelssohn, et Jacobi comme représentant d'une intuition, du sentiment de

2 Ernst Cassirer, *Descartes : Doctrine – Personnalité – Influence*, Cerf, 2008 [1939].

3 Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, tr. fr. Vrin, 1959.

l'Absolu, reprend la position défendue dans la *Critique de la raison pure* (1re éd. 1781) selon laquelle nous pouvons *penser* des « objets absolus », inconditionnés : le « Moi », le « Monde » dans sa totalité, Dieu (dans un autre discours, on pourrait dire « le Sujet » ou « la totalité de l'être »), mais que nous ne pouvons *connaître* que ce qui est soumis à la double contrainte de nos catégories et de l'intuition sensible.

Kant redonne d'abord à *orientation* son sens de repère par rapport aux points cardinaux et en particulier, étymologiquement, par rapport à l'orient. Kant note que l'on doit faire appel ici à un sentiment (*Gefühl*). Chacun éprouve la polarité de la gauche et de la droite. On bute là sur un fait, même si cette distinction suppose apprentissage. De même, Kant indique sans le commenter qu'il y a une autre donnée : la division culturellement transmise de l'horizon en quatre régions et d'autre part le fait que

> *si je vois le soleil au ciel et si je sais qu'il est maintenant midi, je puis trouver le sud, le nord, l'est et l'ouest.*

« Je trouve » : c'est un exercice de la pensée de l'individu. Mais cet exercice est doublement contraint par la tradition culturelle et la contingence de la distinction gauche / droite,

> *compte tenu de toutes les données objectives, je ne m'oriente géographiquement qu'au moyen seulement d'un principe de différenciation subjectif.*

Il prend ensuite l'exemple de ce que c'est que se retrouver dans le noir :

> *Pour m'orienter dans l'obscurité d'une pièce que je connais, il me suffit de pouvoir saisir un seul objet dont la place est présente en ma mémoire.*

N'est-ce pas un peu optimiste ? En tout cas, est-ce que cette « position mémorisée » ne présuppose pas justement tout ce que c'est justement que « s'orienter » ? Reste que la différence entre Kant et Descartes est ici frappante. Descartes met l'accent sur la solitude de celui qui s'oriente. Pour Kant aussi, il s'agit d'un homme seul, mais pris entre la contingence de l'orientation de son corps (de nos corps) et la transmission culturelle des désignations et des localisations des points cardinaux pour accomplir l'acte personnel à un moment donné de s'orienter, acte personnel, mais que chacun, potentiellement, peut faire. Car Kant « sait bien » (nous savons bien avec lui, sans cependant que la nature de ce savoir soit claire) que la distinction entre la gauche et la droite par rapport à notre corps caractérise tous les hommes. Pour Kant comme pour Descartes, le fait particulier de l'orien-

tation est universel. Mais dans un autre contexte. D'abord parce que Kant nous rappelle l'irréductibilité de la transmission verbale des notions qui fait que notre solitude est habitée de mots et ensuite parce qu'il nous rappelle la contingence de notre pensée incorporée, ici celle du corps qui « a » un côté gauche et un droit. On pourrait dire alors qu'aucune orientation ne peut se concevoir dans un « espace de la pensée » vide, sans présupposés.

En même temps, Kant réintroduit (ce qu'on n'examine pas ici) une double hétérogénéité : entre « penser » et « savoir », entre s'orienter dans le champ de la théorie et celui de la pratique. Et présente ce qui est au centre de la question de l'orientation selon lui : il s'agit d'un *« besoin de la raison »* ; il s'agit d'un principe subjectif, qui s'impose à nous. Il précise dans une note (p. 91) :

> *La raison ne sent pas ; elle saisit son insuffisance et produit par la tendance à la connaissance* [Erkentnisstrieb] *le sentiment d'un besoin.*

Il ajoute que ce besoin d'intelligibilité est universel. Mais en même temps conditionné dans son exercice par la possibilité de discuter avec les autres. En cela, la raison ne se réalise que dans l'historicité des conflits. Et ici, comme on sait, Kant « s'oriente » autrement que Descartes. La Raison ne « sait » rien, elle est critique, s'oppose à l'espoir de connaître des objets qui nous seraient donnés par le seul exercice de la pensée. On est bien à l'opposé de l'évidence cartésienne pour qui la pensée claire a accès à elle-même, à Dieu, à la matière comme étendue.

Et puis encore dans le même temps, le texte kantien pose une énigme, celle d'un « besoin de la raison » : pourquoi voulons-nous, désirons-nous nous orienter ? Reste que pour lui le besoin subjectif de la raison est bien besoin de passer du conditionné à l'inconditionné et qu'en même temps la raison ne peut avoir recours qu'à la raison (p. 94) :

> *Le concept de Dieu, la conviction de son existence elle-même, ne peuvent se trouver que dans la seule raison, n'avoir leur source qu'en elle seule, et ne peut nous venir ni d'une inspiration, ni d'un enseignement extérieur, pour grande qu'en soit l'autorité.*

Et il ajoute que même si j'ai une intuition de Dieu,

> *il faut cependant qu'un concept de Dieu me serve de règle pour m'assurer que ce phénomène correspond bien à tout ce que suppose le caractère spécifique d'une divinité.*

Kant est ici un homme des Lumières :

> *Penser par soi-même signifie chercher la pierre de touche de la vérité en soi, c'est-à-dire en sa propre raison.*

En ce sens, Kant est proche de Descartes, puisque de même que Descartes fait appel à l'évidence naturelle, de même Kant semble présupposer l'unité de la raison présente en chacun de nous… Même si la nature de ce « besoin de la raison » reste opaque. Certes, il y a quelque chose de vital dans la nécessité de retrouver son gîte ou un endroit où l'on se sente en sécurité. Mais en est-il de même pour tout « besoin de s'orienter » ? En cela, on pourrait dire que ce besoin de la raison est obscur. Comment s'orienter à l'égard de l'ensemble pas forcément homogène de ce qu'on appelle « besoin de s'orienter » ?

WITTGENSTEIN ET L'INCERTITUDE DE L'ORIENTATION

Je commente ici quelques énoncés de Wittgenstein dans son dernier ouvrage, *De la certitude* [4] dans la mesure où la « faculté de s'orienter » (est-ce « la raison » ?) prend chez lui une autre figure.

> *2. De ce qu'à moi, ou à tout le monde, il en semble ainsi, il ne s'ensuit pas qu'il en est ainsi.*
>
> *Mais ce que l'on peut fort bien se demander, c'est s'il y a sens d'en douter.*

Je ne peux pas suivre ici le mouvement même de Wittgenstein, aphorisme par aphorisme. D'autant qu'il répond à Moore, ce qui complique la lecture de ces textes qui ne font pas sens par leur seule succession.

> *3. Àquelqu'un qui dirait « Je ne sais pas s'il y a là une main », on pourrait répondre : « Regardes-y de plus près » – Cette possibilité de bâtir sa conviction appartient au jeu de langage ; en est un des traits essentiels.*

Wittgenstein va sans cesse revenir sur le premier énoncé : qu'est ce qu'on fait quand on doute d'un « fait sensible » ?

L'énoncé 3 replace tout cela dans le champ de la pratique. On n'est pas renvoyé d'un doute sur le ceci sensible vers une « vérité intelligible », mais vers des exemples plus clairs de lien entre « mots » et « choses ».

Et puis il y a aussi ce dont on ne se représente pas comment on pourrait le penser vraiment :

> *22. Il serait bien curieux que nous soyons forcés de croire ce témoin digne de foi quand il dit : « Je ne peux pas me tromper » ; ou encore celui qui dit : « Je ne me trompe pas. »*

Comme, plus loin :

> *56. Si l'on dit : « Peut-être ces planètes n'existent-elles pas et le phénomène lumineux se produit-il d'autre façon », on a quand*

4 Ludwig Wittgenstein, *De la certitude,* tr. fr. Gallimard, 1965.

même besoin de l'exemple d'un objet qui existe. Ceci n'existe pas comme existe par exemple…

Ou bien va-t-on dire que la certitude est seulement un point qui a fait l'objet d'une construction – un point approché tantôt de plus près, tantôt de plus loin ? Non.

Le doute perd son sens de plus en plus. C'est justement ainsi qu'est ce jeu de langage.

67. Pourrions-nous nous représenter un homme qui se tromperait toujours là où nous considérons toute possibilité d'erreur comme exclue et où d'ailleurs nous n'en rencontrons jamais ?

Mais quel genre de satisfaction ou d'insatisfaction peuvent nous procurer ces textes ? Il me semble que passé l'étonnement de celui que j'imagine lire pour la première fois de tels énoncés, à la fois séparés et revenant obstinément dans le même champ, les modes de réaction vont se diversifier, en particulier les questions que nous pouvons nous poser. Suivre les interrogations de Wittgenstein par rapport à lui-même ou aux autres (ici Moore) est une chose. Mais il y a aussi les assertions. Ainsi je crois que je peux suivre, « comprendre » (?) l'énoncé 56. Mais trouver un objet qui existe veut-il dire « dont l'existence ne pose aucun problème » ? Ou, au contraire, l'évidence de cette existence ne se brouille-t-elle pas quand on essaye de la préciser ? Quant à l'expression « jeu de langage », certes elle est devenue familière. Mais va-t-elle de soi pour autant ? Ou bien faut-il se demander par exemple : Si un jeu suppose des règles explicites ou implicites, comment sont fixées et transmises ces règles ? Quant au dernier énoncé, je ne sais vraiment pas quoi en faire. Mais cette difficulté est-elle liée à l'énoncé lui-même ou à mon ignorance ou mon manque d'imagination ?

UN ESSAI DE MISE EN PLACE

Tout d'abord il n'est pas sûr qu'il y ait une méthode qui doive nous permettre de nous « orienter sur l'orientation » en général, en dehors de l'interrogation sur telle façon de s'orienter.

C'est au sujet même de ce qui servait de repère qu'on a alors à s'orienter. Il me semble qu'on peut tirer en particulier de la comparaison de Descartes et de Kant une première remarque : face à l'unité de la formule « chercher à s'orienter », il y a, outre les différences évidentes entre les domaines, celles des façons de s'orienter, des styles, des relations entre le dit et le non-dit qui font que les distances entre des façons de penser-exister appelées du même nom peuvent importer autant ou plus que leur parenté. En tout cas, les deux métaphores, celles des points cardinaux comme celle de la forêt nous mettent dans des situations modè-

les où s'orienter équivaut à trouver une solution. Après tout, d'autres que nous se sont repérés en retrouvant les points cardinaux et nous n'avons pas d'exemple, sauf dans les contes ou quelques rêves horribles, de forêts enchantées d'où on ne peut sortir, où on est condamné à tourner en rond. Hors de ces fictions, la recherche de l'orientation, si elle obéit au modèle de la marche dans la forêt, peut et doit aboutir à une solution et à une solution univoque. Mais ce n'est pas obligatoirement ce qui se passe dans tous les cas où on cherche à s'orienter. Rien n'empêche (et qui d'entre nous ne le fait pas dans tel ou tel domaine ?) d'accepter l'impossibilité de s'orienter. Ou de vivre dans le malheur une situation à laquelle on ne comprend rien. Ou, surtout, d'orientations qui n'auraient rien d'équivalent.

Et puis, face par exemple aux textes qu'on vient de considérer, nos mouvements de pensée, on le rappelle, ne peuvent être considérés comme équivalents à nos éventuels « mouvements de discours », ne serait-ce que parce que nos discours pour être la manifestation de pensées et non des suites de mots supposent des attitudes, des arrière-fonds d'évidence, de doute… d'autres attitudes. Tout comme est supposé un monde avec des hommes qui eux-mêmes parlent, pensent, discutent, un monde plein de certitudes et d'incertitudes. Tout cela est à l'arrière-fond de ce que nous appelons (bien ou mal) « pensée ».

Une remarque négative : le couple « activité » *vs* « passivité » constitue un ensemble notionnel trop large pour cerner les diverses modalités de ce que ça peut être que « penser ». « Recevoir » un énoncé comme percevoir n'est pas une pure passivité comme lorsqu'un récipient est rempli d'eau. Mais « agir » n'est pas satisfaisant non plus. Il y a la disponibilité. Il y a tout ce qui fait que des énoncés font sens pour nous et justement des énoncés qui ne portent pas sur un ceci présent, mais sur ce que veulent dire « penser », « croire » ou « douter ». D'autre part, ce qui se passe lorsqu'on « pense » ou « comprend » est hétérogène. C'est ce qui fait que tous les hommes ne pensent-comprennent pas de la même façon. Il y a d'un côté ce qui nous est présent spontanément : des arrière-fonds hétérogènes, qui font justement que ce que nous recevons nous semble banal, étrange, intéressant, incompréhensible… Puis, il y a les mouvements de modification de cet arrière-fond : le changement de direction, l'irruption et/ou la censure de ce qui « ne convient pas ». Avec la possibilité de divaguer, que « rien ne sorte » ou qu'on retombe dans les cercles qui font que nous revenons toujours au même point. Il y a les questions, les ébauches abandonnées, les restructurations, les articulations entre la façon de considérer un ceci et ce qui « vient autour », les façons de « vagabonder » ou de suivre un chemin…

Et tout cela n'est que partiellement conscient, pas forcément très assignable, encore moins disponible pour être dit.

Est-ce que le préjugé commun de Descartes et des sensualistes n'a pas été de vouloir trouver un fondement constitué par du clair ou de l'univoque ? Que nous puissions avoir des évidences est un fait. Que ces évidences puissent, à la réflexion, nous sembler « pas si évidentes que ça » en est un autre. Il ne s'agit pas de ne pas tenir compte des évidences, mais de constater que leur statut est, par nature, obscur. Les supposés éléments n'existent pas tout seuls. Ils sont soumis à la présence d'un arrière-fond, qu'il s'agisse de la présence du monde, des autres, du « déjà dit ». Comme celui qui essaye de réfléchir ne peut se représenter tout ce qui le rend (?) apte à cette réflexion. Et le mouvement réflexif peut déboucher sur de nouvelles questions, un résidu qu'on n'arrive pas à penser. Comme on peut toujours se demander : Ai-je vraiment pensé cela ou la machine à parler a-t-elle fonctionné toute seule en moi ? Ce qui n'implique pas que nous sachions avec évidence « ce que c'est que penser ».

Pour rester près de Descartes, celui-ci voyait dans le fait fâcheux que nous ayons été enfants avant que d'être hommes la source de nos difficultés à bien penser, avec les deux traits de la précipitation et de la prévention. Mais on peut aussi revenir sur la « venue au monde » de l'enfant, venue au monde qui le condamne à essayer de s'orienter, de s'y retrouver. Cela à partir du constat de sa prématuration ainsi que du décalage entre ce qui le met en mouvement, ses aptitudes progressives à dominer le monde des objets par la coordination visuo-manuelle, sa dépendance-indépendance à l'égard des adultes et sa capacité à entrer dans des significations ressenties et/ou dites avant de maîtriser le réel par l'action.

Tout comme l'enfant est pris dans la contradiction entre ce que les adultes lui disent et sa propre expérience. Il y a là quelque chose qu'on retrouve dès qu'il est question de langage. Le petit enfant s'oriente en demandant : « Comment ça s'appelle ? » ou « Qu'est-ce que c'est ? » sans sembler beaucoup distinguer les deux questions. Mais, très vite, il ne lui suffira plus qu'on mette en relation une chose ou une image et un mot. D'où la succession des « pourquoi ? ».

Et puis que serait celui qui penserait sans être passé par l'enfance ? Un ange ? Un ordinateur ? Le rêve du surhomme ou du post-homme fabriqué de toutes pièces ?

Toujours près ou loin de Descartes, il ne s'agit pas forcément de trouver un chemin, encore moins un modèle d'évidences. Éventuellement au contraire de clarifier un peu les raisons pour lesquelles dans la masse de ce qui nous est donné et la masse de

ce qui nous est transmis, nous n'arrivons pas forcément à trouver le « bon chemin ». Descartes voulait penser seul, se libérer du poids des traditions pour constituer un vrai commencement. Il me semble que nous sommes plutôt, comme l'enfant, pris entre ce qui nous a été transmis par des mots ou par des façons d'être et ce que nous rencontrons dans le cours de la vie. Et cela dans la communauté-différence de nos corps, comme de ce qui nous est légué. Ce qui prend une signification concrète en ce que tout dialogue suppose de communauté, comme d'hétérogénéité, voire de violence. Qu'on pense à l'adulte qui « fait semblant » de discuter avec l'enfant, ne saurait « avoir le même point de vue que lui » (ce qui est la justification même du dialogue), peut lui imposer silence lorsque ça dérape (à ses yeux).

Si « orientation » il y a (et il y a orientation), cela ne nous donne pas pour autant une signification univoque de ce que c'est que s'orienter. On pourrait ici revenir sur l'idée kantienne de la raison folle qui voudrait résoudre un problème par le seul recours à la raison. Mais quel est le statut de l'expérience qui nous empêche de délirer ? L'exemple des points cardinaux renvoie certes et à notre corps et aux mots transmis. Mais cela ne nous dit pas quels types de savoirs sont possibles. Ainsi, nous pouvons « un peu » prévoir l'avenir humain, sûrement pas comme nous prévoyons les marées ou les éclipses. Ici l'orientation reste risquée. On peut dire que la possibilité de délirer est consubstantielle au fait d'être humain ; ça ne nous donne pas les façons concrètes d'être « fou » ni surtout d'où vient la possibilité de faire passer quelque part une coupure (nette ?) entre folie et non-folie. Reste que, « de quelque façon » nous sommes capables d'avoir « un certain rapport » à ce qui dans les autres est différent de nous. Même si nous ne pouvons pas bien préciser les conditions et les limites de cet accord relatif. Faut-il aller chercher du côté du jeu fictionnel ? Du rôle du langage comme ouvrant la sphère de présence du différent et/ou du lointain ? Du fait que quand il vient au monde le petit enfant a du rapport avec des humains très différents de lui et non des congénères au sens strict ? Ou faut-il dire que le différent de nous existe comme potentialité en nous… ? Tous ces éclairages sont eux-mêmes différents les uns des autres, pas forcément incompatibles. Mais, ici encore, comment s'orienter ? En tout cas, tout singulier, tout événement comporte à la fois de l'irréductible et des airs de famille, du un peu comme.

Nous avons l'évidence de comprendre, un peu, ce que nous disent les autres. Mais jamais aucune évidence ne nous donne la mise en place de l'évidence elle-même. Toute évidence peut être réexaminée. Je ne peux pas la transmettre toute faite et l'accord

ne me donne aucune assurance sur la façon dont celui qui me manifeste son accord pense vraiment comme moi. D'autant qu'à la pensée actualisée s'ajoute l'horizon de la pensée, qui, en quelque façon, fait pression sur le présent, ce sur quoi ça va déboucher ou quel obstacle ça va rencontrer. De même que ma pensée est « impure », dans la mesure où je ne suis pas transparent à moi-même. Et où on ne sait jamais ce que c'est que la « volonté d'avoir raison ».

Pour prendre une question plus limitée, qui sommes-nous, qui suis-je pour être sinon de « bons » lecteurs des textes qu'on vient d'évoquer, du moins des lecteurs « admissibles » ? Admissibles, aux yeux de qui ? Ce n'est pas clair. En tout cas, il y a un retentissement historique, tout ce qui fait que ces textes sont devenus célèbres, par exemple que l'on a coutume de percevoir Descartes comme marquant le début de la « modernité ». Assurément, celui qui « pense bien » n'est pas celui qui se place le plus loin possible. Pour filer la métaphore, si je suis trop loin, je ne vois plus rien du tout. De même que nous n'avons pas un point de vue clair sur ce que c'est que notre point de vue. En tout cas, être un bon lecteur ne signifie pas avoir accès à « la vraie pensée de Descartes ». Pas plus que les différentes lectures ne nous donnent des différences absolues. Plutôt des liens multiples entre les mouvements objectifs, manifestes du discours de l'auteur et les mouvements complexes qui s'imposent à nous, ceux que nous, lecteurs, trouvons entre ses textes, ses différentes formulations. Relation qui n'a peut-être jamais été présente à la pensée de Descartes. Et puis, plus globalement, on l'a déjà dit, une pensée ce n'est pas un énoncé décontextualisé. C'est le lien à d'autres énoncés, à un arrière-fond en amont non dit, à ce que ça donne à « penser ». « Penser » c'est trouver différents rapports *in praesentia* entre les textes, avec la diversité des façons d'accentuer selon les lecteurs, ces rapports *in praesentia* renvoyant à l'ouvert multiple des rapports *in absentia*. Qui peuvent être des rapports empiriques dans le passé. Quel rapport de Descartes à la condamnation de Galilée, que peut signifier sa relation de respect, aux princesses, aux reines, à plus noble que lui ? Que signifie la différence de ses tons avec ses différents interlocuteurs ? Quels sont les différents auteurs qu'il a lus ? Dans quelle mesure pouvons-nous séparer ce qui serait le rapport à la vérité de ces considérations empiriques ? Oui, dans une première lecture qui voudrait « s'en tenir au texte ». Non, s'il s'agit d'essayer de reconstituer la spécificité des mouvements de pensée de Descartes. De même que notre point de vue ne peut s'éclairer que par les caractères de l'esprit du temps dans lequel nous baignons et/ou des modalités spécifiques au champ dans lequel s'oriente

chacun de nous. En ce sens, on pourrait dire que comme il n'y a pas de Politique sans politiques, il n'y a pas de « Pensée » sans les contraintes de la matérialité du médium et des conditions d'existence du « penseur ». Avec en particulier la question de l'arrière-fond : l'image développée par Descartes de la pensée de l'homme seul comme valant mieux que celle de la « création collective ». Quel lien encore entre ce qui sera reconnu comme insuffisance de la physique cartésienne par ceux qui sont compétents à cet égard et le reste de la pensée cartésienne ? Il me semble qu'il y a un lien chez Descartes entre le recours à l'évidence et la volonté d'être l'« homme seul qui pense ». Certes, l'« évidence naturelle », en principe concerne tous les hommes, mais tous ne sont pas en situation d'en faire le même usage. Et puis Descartes ne se place pas dans une perspective d'élucidation des présupposés, mais d'une pensée qui avance. Ce qui différencie complètement l'allure de la pensée cartésienne de celle de la pensée kantienne, qui part des vérités reconnues et se demande comment elles sont « possibles ». Ou de la pensée de Wittgenstein qui s'interroge plutôt sur la distance entre ce que nous pouvons dire et ce que cela peut signifier. L'existence de ces autres mouvements n'invalidant pas le mouvement cartésien, mais faisant apparaître sa contingence.

LE « JE » UNIVERSEL ET LE « JE » CONCRET

Si réfléchir sur soi c'est, au moins en partie, retrouver sa contingence, cela n'implique pas qu'il n'y ait qu'une poussière de mouvements différents. Nous sommes condamnés à nous orienter. Sans très bien savoir ni pourquoi ni vers où cela nous dirige. En ce sens, on pourrait dire que par rapport au cours ordinaire de la vie, il est possible que brusquement chacun s'arrête et se demande ce que tout cela veut dire. Mais rien ne nous dit quel va être l'aspect de l'expérience qui va faire que l'un de nous va chercher à s'orienter. L'un pourra se demander pourquoi il est né ici, de tel sexe, avec tels parents. Tel autre pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ? Tel autre pourquoi est-il soumis à l'irruption de ses désirs et de ses pensées ? Ou où étais-je quand je n'étais pas encore né ? Ou où serai-je après ? Ou qu'est-ce qui se passera quand le soleil se sera éteint ? Et la liste pourrait continuer : pourquoi ce qui me semblait évident hier ne me le semble plus aujourd'hui ? Ou l'enfant peut se demander d'où les adultes savent ce qu'ils affirment avec tant d'autorité.

Et tout cela avec différentes modalités. La question peut devenir lancinante ou être oubliée. On peut ou non se contenter de telle réponse. Le « tiers jugeant » pourra trouver telle question naïve ou profonde, susceptible ou pas d'une solution. Reste que

l'enfant ou plus tard l'homme se pose des questions (ou les pose aux autres). Il serait déraisonnable de faire de cette possibilité une (encore moins « la ») définition essentielle de l'homme. Mais il me semble qu'apparaît ici quelque chose qu'on pourrait appeler comme un air de famille entre les humains. Un certain besoin de s'orienter par rapport à des questions qui ne sont pas telles qu'on puisse savoir ce que c'est qu'y répondre. Il y aurait là quelque chose comme un événement qui ferait qu'il se passe quelque chose qui est « un peu comme » ce dont Descartes nous a donné l'exemple (non une « essence » de la pensée).

2

ESSENCES, CONTEXTES, MOUVEMENTS, CONTINGENCE

CONCEPTS ET NOTIONS

On peut, de façon polaire, appeler « concept » ce qui peut être défini de façon précise, univoque et applicable dans tous les cas. Ce qui est en grande partie leurrant, en particulier dans le processus de transmission, par exemple de maîtres à disciples ou de générations à générations. Et au contraire « notion » ce qui ne peut que se modifier selon les conditions dans lesquelles on y a recours. Douter qu'il y ait « vraiment » des « concepts », c'est aussi douter de la validité de la notion d'« essence » qui permettrait d'affirmer : « la religion c'est… » ou « l'amour c'est… ». En somme, il s'agit de s'inquiéter de l'attitude de Socrate qui refuse les exemples qu'on lui donne parce qu'ils ne recouvrent pas toute l'étendue de l'idée. Certes, aucun exemple ne présente l'idée dans toute son extension. Ça ne dévalue pas pour autant le recours aux exemples. Il y a des façons particulières d'aimer ou d'être religieux. Jamais nous ne rencontrons « l'amour » ou « la religion ». L'erreur serait ici de prendre (justement) l'exemple des mathématiques et de supposer que nous pouvons parler de « l'amour » avec la même (relative) nécessité que, au moins en géométrie euclidienne, on parle du « cercle ».

Il ne s'agit pas de rêver d'une langue où ne seraient nommées que des différences. S'il n'y avait pas un mot unique, le travail de distinction des espèces d'amour ou de religion n'aurait peut-être pas à s'exercer. Il faut que quelqu'un ait dit « la libido » pour qu'on soit en situation de se demander s'il y a bien là une « vraie » unité, un air de famille, une circulation d'aspects, une homonymie ou…

Une première remarque : de toute façon, les notions ou les concepts, si on les atteint, n'existent pas tout seuls, mais en fonction des champs dans lesquels ils entrent, des relations aux

discours déjà tenus, à ce qui de la tradition est accepté ou refusé. Autrement dit, un mot représentant de notion ou de concept ne peut être saisi qu'« en tant que ». Ainsi ce peut être soit comme annonçant un développement : « on va parler de… », soit comme la présentation d'un essai de synthèse. Mais de toute façon ce mot prendra sens pour le récepteur dans le champ hétérogène, ouvert des exemples qui lui viennent à l'esprit, des autres notions, des objections ou, encore plus, de la masse des autres discours possibles. La fascination pour le « vrai discours du maître », les formules du Coran, de Lacan ou d'un autre, vient de ce qu'on voudrait arrêter la « fuite du sens », faire comme si on pouvait retransformer l'épaisseur et la variabilité du sens en termes de somme de « significations » discrètes, de « signifiés » définis par opposition, comme tente de le faire, il me semble, une analyse « sémique ». Une analyse qui accepte de tenir compte de la diversité des contextes renvoie forcément à une signification complexe, parce qu'on ne peut pas dénombrer les horizons de sens de chacun, encore moins ce que sont les horizons de sens de chacun pour les autres. Chacun ici est proche-loin de soi et proche-loin des autres. Parce qu'une notion est caractérisée par l'obscurité même de son devenir historique, sa tradition, par exemple : Huizinga, Winnicott et Bataille sont présents dans ma / notre relation à la notion de *jeu*. Mais aussi le souvenir de mes relations d'enfant aux jeux, les miens ou ceux des autres que je ne partageais pas. En tout cas, il me semble que s'impose ici l'indéterminé contraignant et mobile de l'arrière-fond.

Il me semble inversement qu'il y a « de la folie » dans la volonté kantienne de présenter une table des catégories qui soient douze et pas une de plus. Par exemple unité, pluralité, totalité. Combien de façons différentes d'être « un » pour un objet (par exemple, l'unité fragile mais cependant insistante de notre propre continuité relative) ? Faut-il parler alors de « dialectique » ? Il me semble qu'il ne s'agit pas, si on veut utiliser ce mot (cette notion ?), du mouvement obligé que nous présente Hegel entre une détermination et une autre détermination contradictoire, mais de l'impossibilité pour un sens de se figer, de devoir se conserver tel quel, la nécessité où il est de se modifier dans le processus même de la transmission.

En tout cas, il n'est pas possible de présenter a priori combien il y a de façons d'être « notion » (ou « concept »). On peut seulement proposer négativement qu'il n'y a pas de notions absolument simples, a fortiori premières. Et puis il y a sans doute des notions qu'on peut faire travailler en les divisant, en les modalisant et d'autres qui sont plutôt l'indication de champs, d'horizons qui nous restent plus ou moins obscurs. Une fois

qu'on a dit « intime », l'essentiel du travail, s'il est possible, reste à faire. Tout comme, une fois qu'on a dit « amour », reste à déterminer, entre autres, quelles relations peuvent se manifester entre « aimer » et « garder une distance ».

Note sur une difficulté. Arrivé ici, je m'aperçois que mon précédent livre [1] commence exactement par la même question, comme une grande partie de ce qui me vient spontanément « à l'esprit » s'y trouve déjà. Dégradation de la mémoire chez l'homme vieillissant ou tout à fait vieilli, « compulsion de répétition », légitimité permanente des questions ? Comment décider ? Je ne peux pas ne pas commencer par là et j'opte au moins provisoirement pour l'hypothèse la plus charitable, la dernière, même si, pour moi, ce livre-ci prend alors l'aspect de somme de petits écarts par rapport au précédent. Je peux aussi me dire que c'est un exemple de la difficulté qu'il y a à s'orienter dans les fils de l'interprétation…

En tout cas, une tradition forte (« la » tradition philosophique dominante ?) oppose l'unité de l'essence intelligible à la diversité du sensible, le réel à l'illusion et caractérise la « pensée » par le double mouvement de distance par rapport au sensible et au divers. Et, après tout, est-ce que les critiques de « l'idéalisme » (notion elle-même univoque ou pas, c'est une autre question) ne tendent pas eux aussi à parler au nom d'*une* réalité, qu'il s'agisse du concept englobant de « matière » ou en tout cas de l'affirmation du primat du rapport matériel de l'homme au monde ? Certes, on peut douter que reconnaître une certaine unité du réel (inséparable, d'ailleurs du constat de la différence infinie de ses aspects) implique qu'il y ait quelque chose comme une « essence ». Mais n'est-il pas prétentieux, outrecuidant de vouloir remettre en cause une tradition aussi affirmée ? N'y a-t-il rien qui pourrait au moins ressembler à l'opposition classique entre « opinion » et « vérité » ? D'où viendrait l'assurance qui remettrait en cause cette distinction, qui semble étayée par l'ensemble de tout ce que la science nous fait connaître ?

Pour s'orienter dans le monde, les hommes comme les animaux ont besoin de trouver du même ou en tout cas du ressemblant. Ça ne prouve rien quant à la valeur de vérité supérieure de ce qui participe du même ou du semblable. Mais la situation est instable. Si nous sommes entraînés et biologiquement et par la tradition de la pensée à privilégier le même, comment inverser cet ordre ? Et puis le préjugé polémique en faveur du divers n'implique, non plus, aucune valeur spécifique.

1 Frédéric François, *Rêves, récits de rêves et autres textes : un essai sur la lecture comme expérience indirecte,* Lambert-Lucas, 2006.

Et comment penser cette « volonté d'essence » : la renvoyer au besoin, au désir de s'orienter, à la nécessité de s'y retrouver ? Ou à la pure paresse, à l'incapacité de prendre en compte le lointain ou l'étrange ? Ou à la peur qu'ils inspirent. Ou encore à la tradition de la violence pédagogique qui se répète au fil des générations : du parent face aux enfants, du professeur à l'égard de ses élèves, des philosophes par rapport au commun des mortels ? Et où se place celui qui dirait « si l'on recherche une unité de l'essence, c'est que… » ?

On commencera par un exemple platonicien. Puis, on abordera un autre exemple plus moderne.

À PARTIR DU *THÉÉTÈTE*

Je pars du texte, bien connu, du *Théétète*. Socrate prend l'exemple de celui qui devrait définir « la boue » (147 a). Et il ajoute que ce ne serait pas une bonne définition celle qui énumérerait, comme font les différents interlocuteurs de Socrate dans d'autres dialogues, la boue des potiers, celle des constructeurs de fours ou la boue des briquetiers. Si l'on faisait cela, on serait ridicule. Théétète acquiesce. Et reconnaît aussi que la bonne définition serait celle qui dirait que la boue est un mélange de terre et d'eau. (Avec un problème de traduction : pour nous, il ne s'agit pas de « boue » mais d'« argile ».) Sur ce seul exemple, on peut voir que ce qui est refusé, c'est la diversité des pratiques, des façons différentes dont les humains se rapportent à la boue. Je note que les dictionnaires (ça ne prouve rien, mais ça montre quelque chose) ont des stratégies différentes. Tout d'abord, ils donnent des définitions successives d'un « même » objet considéré dans des domaines différents. Ainsi *boue* dans le *Petit Robert* de 1987, donne « 1° Terre, poussière détrempée dans les rues, les chemins », renvoie à *Bourbe, fange, gadoue*. Puis présente le figuré « *Traîner quelqu'un dans la boue, couvrir de boue* : l'accabler de propos infamants. V. *Calomnier* ». Puis : « *"Une âme de boue"* (Saint-Simon) : vile, corrompue ». Puis « 2° Terre détrempée V. *Limon, vase*, *Débarrasser un canal de sa boue* : le curer, le draguer. *Hutte de boue séchée…* ». Le même objet est donc placé dans différents domaines. Le dictionnaire donne des termes proches, des exemples, éventuellement des images ou des schémas. Je ne m'occupe pas ici de la façon dont les dictionnaires sont ou devraient être rédigés. Je note seulement qu'ils sont condamnés à entremêler le commun et la diversité. Il n'y a rien de déshonorant à dire : « tel mot veut dire ça, il veut dire encore ça… ». Avec selon le terme de Wittgenstein des passages entre ces *airs de famille*. Les rapports entre les différents sens sont ici compréhensibles a posteriori plus qu'on ne peut dire a priori quels auraient

dû être les différents domaines où on va rencontrer *boue*. Je note seulement que le préfacier et maître d'œuvre Alain Rey distingue « sens » et « emploi ». Ou plutôt « exemples d'emplois ». Ce qui manifeste la tension entre la possibilité de poser un sens plus ou moins générique et la spécificité d'un usage effectif : le but du lexicographe n'est pas de privilégier le générique mais d'illustrer le conflit permanent entre « du » générique et « du » spécifique, comme réalité concrète du sens. Il ne s'agit donc pas en tout cas de passer de l'idéal d'unité à une pure diversité qu'on ne pourrait fixer. Tel ou tel sens de *boue* semble, si la pratique du dictionnaire est juste, pouvoir être cerné. D'où l'embarras : a-t-on remis en cause la notion d'essence ou a-t-on remplacé des « grandes essences » par de plus « petites essences » ? Que signifie le recours des dictionnaires aux exemples, comme usage typique ? Les « sens du dictionnaire » varient en fonction des objets auxquels ils s'appliquent et de la façon de les considérer. Le dictionnaire présente des mouvements, des déplacements, à ceci près qu'il s'agit de mouvements, de déplacements devenus communs, offerts en quelque sorte comme base à nos propres mouvements de sens dans ce que nous disons ou dans la façon de recevoir le discours des autres. Ici apparaissent d'autres diversités : il y a celui qui a l'expérience de curer un fossé et celui qui ne l'a pas. Celui qui va ressentir sa propre âme comme « âme de boue » et celui qui ne songera jamais à utiliser lui-même cette expression qui restera pour lui du « discours de l'autre ».

Mais reconnaître la circulation du sens des notions indiquées dans les dictionnaires est une chose. Douter de la volonté socratique-platonicienne une autre. Cela ne dévalorise pas forcément tout effort pour « élaborer des concepts ».

SARTRE ET L'« ESSENCE » DES ÉMOTIONS

Je pars de l'introduction de Sartre à l'*Esquisse d'une théorie des émotions* [2]. Parce qu'explicitement, Sartre y présente la méthode phénoménologique, la sienne, comme celle qui aboutit à manifester la réalité de l'*essence* par opposition à la multiplication infinie des *faits* produits par la méthode expérimentale, faits dont le statut reste obscur. Même si Sartre reconnaît en conclusion que c'est seulement empiriquement et non par des considérations tirées des essences qu'on peut établir une liste des émotions : *« il lui sera impossible (au phénoménologue) de montrer que la réalité-humaine doive se manifester nécessairement dans de* telles *émotions »* (p. 66).

2 Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* Hermann, 1938.

Et on pourrait ajouter que Sartre ne réexamine pas la liste de ce qui peut s'appeler émotions. Il reprend plutôt des émotions typiques, ses exemples étant le plus souvent *la* peur et *la* colère, moins souvent *la* joie. Certes, sa critique des théories traditionnelles, en particulier de la théorie périphérique, se fait au nom de la diversité. À partir de réactions physiologiques relativement constantes, la théorie peut-elle rendre compte de la diversité des émotions (p. 13) ? Mais lui-même veut trouver une essence de l'émotion avant d'analyser les émotions particulières. S'il y a une unité de la notion c'est qu'il y a une unité de *« cette totalité synthétique qu'est l'homme »* ? Il prend pour centre de son analyse la conscience dont il pose qu'*« exister c'est s'apparaître »*. Mais en même temps ce « s'apparaître » est une façon de « se faire », ce qui me semble poser problème : *« Pour autant que la conscience* se fait [et pour Sartre la conscience se fait], *elle n'est jamais rien que ce qu'elle s'apparaît »* (p. 36). L'émotion a alors un « signifié » (p. 16) :

> *Ce signifié nous savons dès l'origine ce qu'il est ; l'émotion signifie* à sa manière *le tout de la conscience ou, si nous nous plaçons sur le plan existentiel, de la réalité humaine.*

Il y a là une référence aux théories de Husserl et de Heidegger. Avec la question de l'équivalence d'une présentation en termes husserliens de conscience et en termes heideggeriens de réalité humaine (*Dasein*). Tout comme on peut s'interroger sur la relation entre la notion générale de « conscience » et la prise de conscience particulière de tel individu en relation avec telle émotion, de lui ou des autres. Ainsi que sur la question de savoir comment cette prise de conscience est susceptible de mise en forme dans le discours. Il me semble que Sartre présuppose plus qu'il ne l'explicite le type d'intelligibilité ainsi obtenu. La conscience apparaît ici comme principe d'intelligibilité de ce qui en elle se donne à elle-même, y compris dans sa passivité. L'analyse de Sartre présente cette passivité comme une façon d'être spécifique de la conscience, en posant qu'il y a deux types de conduites et deux types seulement. Soit face à un danger, j'agis, qu'il s'agisse de l'affronter ou de fuir. Soit (p. 45),

> *Je vois venir vers moi une bête féroce, mes jambes se dérobent sous moi, mon cœur bat plus faiblement, je pâlis, je tombe et je m'évanouis. Rien ne semble moins adapté que cette conduite qui me livre sans défense au danger. Et pourtant, c'est une conduite d'évasion. L'évanouissement ici est un refuge »*

Sartre précise que ce n'est pas l'action d'un moi réfléchi, mais d'un moi irréfléchi…

Ce sont là les limites de mon action magique sur le monde : je peux le supprimer comme objet de conscience, mais je ne le puis qu'en supprimant la conscience elle-même.

Et il ajoute en note :

Ou du moins en la modifiant : l'évanouissement est passage à une conscience de rêve, c'est-à-dire « irréalisante ».

La conscience apparaît ici en termes de conduites. Mais d'où vient l'évidence selon laquelle il n'y aurait que deux possibilités : action réelle et action magique ? Sartre oppose sa présentation à celle par Janet en termes de « conduites d'échec ». Mais je me demande si Sartre ne retraduit pas plutôt la formulation de Janet en termes de conscience. Et, chez les deux auteurs, n'y a-t-il pas là un reste de la psychologie du XIXe siècle qui dichotomisait pensée adulte et pensée occidentale d'un côté, pensée primitive et infantile de l'autre ? « À présent, nous pouvons concevoir ce qu'est une émotion. C'est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemins, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées. Il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie » (p. 43). Je ne suis pas sûr de reconnaître là quelque chose qui correspondrait de quelque façon à une « phénoménologie de l'expérience ». Celle-ci comporte-t-elle un monde « déterministe » ? Ou s'agit-il plutôt d'un monde comportant un équilibre instable entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous ? Et puis certes, Sartre reconnaît qu'il ne s'agit pas là d'une conscience réflexive. Mais cela suffit-il pour rendre compte de l'expérience que nous faisons, il me semble, de la passivité de notre situation à l'égard des émotions ? Et puis la colère a-t-elle pour fonction d'*« annuler le monde »* (p. 30), comme le voudrait la théorie de la *« conscience magique »* ? Certes, la colère n'est pas un instinct, ni une habitude, ni un calcul raisonné. Elle est une solution brusque d'un conflit, une façon de trancher le nœud gordien. Et nous retrouvons certes, la distinction de Janet entre les conduites supérieures et les conduites inférieures ou dérivées. Seulement cette distinction, selon Sartre, prend tout son sens :

C'est nous qui nous mettons nous-mêmes en état de totale infériorité, parce qu'à ce niveau très bas nos exigences sont moindres, nous nous satisfaisons avec moins de frais.

Par exemple lorsqu'au lieu de résoudre un problème, nous déchirons la feuille qui porte l'énoncé du problème. Sartre ne

plaque-t-il pas « dans » la conscience la théorie fonctionnelle, tirée de Janet ? Que peut vouloir dire « niveau bas » ? Certes face à un problème à résoudre, ça ne marche pas. Mais face à un adversaire qu'on terrorise ainsi et qui recule au moins dans l'instant ? À cette première question, on peut ajouter que, privilégiant l'essence, Sartre fait comme si les différences étaient forcément inessentielles. Ainsi, différence entre une colère d'enfant et une colère d'adulte, non plus que les variations temporelles auxquelles la colère, comme toute façon de sentir ou de faire est forcément soumise. Sartre évoque cette variation, mais il ne la prend pas systématiquement en compte. Par ailleurs, il ne replace pas ces émotions dans l'ensemble de la vie affective ou de la vie tout court. Comme il ne tient pas compte de la possibilité d'avoir des affects seconds, affects d'accord avec soi, d'étonnement ou de désapprobation de soi. Non plus qu'il n'évoque les tonalités, les façons de ressentir dont la prise en compte pourrait permettre de rééclairer les émotions comme la (petite ?) partie des façons affectives de ressentir, celles qui font irruption. Ou encore le pourquoi du déclenchement de la colère par ce que le sujet peut considérer lui-même comme un « détail ». De même qu'au nom du sens pour la conscience (?) il néglige ce qui fait que celui qui se met en colère se « croit permis » ou non de manifester sa colère. Que l'on compare les situations d'inégalité : le maître « a le droit » de se mettre en colère à l'égard des élèves, le patron en face de sa secrétaire. L'inverse pose problème. Il y a la colère que l'on méprise et celle que l'on respecte, éventuellement qu'on admire. Et la faible probabilité que l'humble secrétaire réponde à la colère de son patron par une colère symétrique. Il y a les colères auxquelles on répond par la colère ou au contraire en opposant le calme ou encore notre étonnement devant un adulte qui se roulerait par terre comme un enfant. Avec aussi la différence entre colère solitaire, face à la personne objet de sa colère, ou en présence d'un tiers. Ou les colères « normales » et celles qu'on considère comme pathologiques (l'enfant qui s'arrache les cheveux ou se tape la tête contre les murs). Certes, la colère a le caractère d'être un surgissement plus ou moins inattendu (ou attendu), elle est aussi en quelque façon spectacle. Comme elle a des façons différentes de s'arrêter, tout comme elle peut rester comme image de notre triomphe ou de la honte d'y avoir cédé. Mais tenir compte de tout cela, comme ce qui rend intelligible un phénomène humain, n'est-ce pas justement s'interdire de vouloir penser en termes d'« essences » ? Il s'agit, au mieux, d'exemples qu'on suppose, mais sans assurance, être typiques. Ou encore, on peut considérer tel accès de colère de chacun comme générique absolu (c'est un « fait humain »), mode

caractéristique d'une époque ou d'un individu, de son « caractère », enfin événement spécifique. Tout comme la perception que les autres ont de moi n'est pas en soi plus ou moins juste que celle que j'ai de moi. Ces deux perceptions sont plutôt incomparables, parce que forcément contextualisées différemment.

Tout comme encore il y a les figures de la colère transmises par la littérature, de l'épique au comique, les textes religieux, les films. Peut-on séparer la colère telle que nous la percevons des descriptions-évaluations qui en ont été faites dans l'histoire ? Et puis nos colères actuelles ont sans doute un certain lien (mais lequel ?) à nos colères infantiles ou à celles de nos parents. Mais comment mettre en place tout cela sans lui donner une accentuation discutable ? Le générique supposé porté par le mot *colère* n'est pas plus essentiel que ce qui apparaîtra comme différence. C'est le langage qui rend possible d'isoler un moment : le commun de la colère. De même que le maniement de ce même mot par deux interlocuteurs va comporter forcément à la fois du commun et du différent, conditions opposées, toutes les deux nécessaires à la poursuite du dialogue. Est-ce que ces deux interlocuteurs se contenteront de s'accorder en gros ou rendront-ils explicites les (ou certaines des) différences sous-jacentes à leurs perceptions ? C'est à voir. Avec la question à laquelle on ne peut jamais répondre complètement : Qu'est-ce qui passe vraiment par les mots ? Qu'est ce qui ne passe pas du tout par les mots ? On ne peut que constater qu'on est plutôt toujours devant « une certaine modification » liée à ce passage par les mots, mais laquelle ? Tout comme nous ne pouvons prédire ce qui, dans le travail de la réflexion, va aboutir à la mise en place d'un commun ou au contraire à l'affirmation de différences.

J'ajoute que, dans le cas de la joie, la description sartrienne me semble peut-être encore plus discutable. (Par parenthèse, cela pose la question de notre capacité à avoir une conscience négative, une conscience d'inadéquation lors même que nous ne savons pas nous-mêmes dire ce qu'est l'objet dont nous parlons. En tout cas, cette conscience négative ne saurait impliquer que nous aurions quelque part, cachée en nous, une « vraie essence » de l'objet considéré.) Sartre nous dit (p. 49) :

> *Mais il faut d'abord distinguer entre la joie-sentiment qui représente un équilibre, un état adapté et la joie-émotion.*

Et il ajoute :

> *La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée.*

Et par exemple :

Cette conduite est accompagnée de la certitude que la possession sera réalisée tôt ou tard, mais elle cherche à anticiper sur cette possession.

Tout d'abord, rien n'oblige à ce qu'une émotion effective corresponde à cette description. Je peux être joyeux et en même temps m'inquiéter de la fragilité de l'objet de ma joie, par exemple, de cette rencontre à venir. Ici encore il me semble y avoir une grande distance entre « donnée la conscience » et « théorie fonctionnelle ». Et puis Sartre ne distingue pas entre « joie » et « excitation » à l'attente de cet événement futur, alors que la différence me semble évidente. Sartre reconnaît que nos émotions peuvent varier, se modifier : ainsi la peur peut se transformer en colère. Mais il y a toujours, selon lui, une nature « fonctionnelle » de l'émotion.

Nous affirmons seulement que toutes reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation.

C'est cette caractérisation du corps comme moyen qui fait problème pour moi. Et d'abord, s'agit-il d'un sujet qui fait une utilisation de son corps (p. 50) ?

C'est ainsi par exemple qu'un homme à qui une femme vient de dire qu'elle l'aimait peut se mettre à danser et à chanter. Ce faisant, il se détourne de la conduite qu'il devrait tenir pour mériter cet amour et le faire grandir…

La dichotomie me semble clairement artificielle. Qui d'entre nous peut dire les conduites prudentes ou non qu'il faudrait adopter dans un amour naissant ? Tout cela est plutôt déduit de la « théorie des deux niveaux » que « donnée phénoménologique ». Comme si tout ce qui passait par le corps signifiant était magique. Plus globalement, à partir du texte de Sartre, on peut s'interroger sur ce qu'il en est de « la conscience » comme d'une instance assignable qui aurait ou pas telle ou telle propriété. Quelles qualités faut-il attribuer à la conscience pour qu'elle puisse faire quelque chose et en particulier se faire ? Faut-il parler de « la conscience » ou seulement des processus variés de modification qu'on peut appeler « prises de conscience » elles-mêmes constituées de mouvements divers, qui ne sont pas forcément conscients. Et qui nous concernent « corps et âme ». Il faudrait ajouter « et histoire ». Cela avec des styles variés, qui peuvent manifester ce qui n'était pas apparent, ou seulement latéralement, moduler par rectification notre point de vue tout comme plaquer un prêt à dire sur l'expérience. Il y a là, si l'on veut, une « essence négative » : il n'y a pas de sécurité dans le lien

entre ce que je vis et les descriptions que j'en donne. En reconnaissant qu'une colère ou un accès de tristesse sont comme les objets physiques, mais d'une autre façon des « réels », c'est-à-dire ce qu'on peut saisir de plusieurs points de vue, avec des prêts à dire socialement reconnus. Ou au contraire le surgissement de dires inattendus. Ou de clarifications qui ne passent pas forcément par les mots. Je néglige ici ce qui n'est pas vraiment négligeable : lorsque je réfléchis sur ma colère, n'ai-je pas forcément affaire seulement au souvenir de la colère ? Il me semble que dans son évolution temporelle l'affect même de la colère est remplacé comme organisateur dominant par la gêne, la culpabilité qui éclairent autrement ce qui, au moins parfois, peut accompagner la colère : le sentiment de la force qui nous habite. Dernier point qui n'est pas assuré : j'ai l'impression qu'au moins dans mon cas, me mettre en colère dans une discussion politique (occasion statistiquement préférentielle de mes colères) comporte à l'horizon le sentiment de ma faiblesse, de ne pas savoir quoi dire. Mais je n'en suis pas sûr.

En tout cas, parler d'essences risque de présupposer qu'entre notre expérience et le dit il y aurait une sorte d'harmonie préétablie. On est plutôt (ou je suis plutôt) dans l'incertitude. Avec le paradoxe que la conscience réflexive surgit en nous, mais ne dépend pas de nous. Elle a, elle aussi, l'aspect d'une passivité. Comme notre réflexion ne peut nous assurer que nous avons trouvé les bons mots pour dire ce qui nous est apparu ou seulement réutilisé les mots les plus disponibles.

Sans vouloir « régler » la question des « essences », je doute que notre lecture de l'expérience doive passer par une mise en évidence de rapports essentiels. Quelques exemples. Tout d'abord, un exemple cartésien, celui selon lequel *il n'y a pas de montagne sans vallée*.

Ou de couleur sans étendue ? Ou de figure sans fond ? Dans le premier cas, soit « vallée » signifie ce que nous appelons ordinairement « plaine » : un espace moins haut au fond duquel la montagne s'élève. Auquel cas c'est vrai. Ou bien c'est ce que nous appelons ordinairement « vallée (d'une rivière) ». Et le lien essentiel disparaît. Il y a du « plus haut » et du « moins haut » sinon, il n'y aurait pas montagne. Peut-on encore considérer cela comme une « essence » ? Deux montagnes peuvent ou non être séparées par un col ou par une dénivellation qui ne saurait être un passage. Ou encore une chaîne de montagnes peut s'abaisser vers la mer et la dernière montagne s'abaisse de telle façon que le plan qui permet de dire « montagne » est la présence de la mer. Ce sont ces différentes façons d'exister qui font les paysages et ouvrent ou ferment des possibilités.

De la même façon l'implication couleur-étendue n'est pas du même type lorsque je vois devant moi le ciel ou, exemple plus typique, un mur de telle couleur. Mais qu'en est-il du noir dans lequel je suis perdu la nuit ou dans une caverne ? Il y a la différence entre le noir de la chambre que je connais, celui de la forêt ou celui de la grotte où le noir va en quelque sorte s'accompagner d'un écho spécifique. Quant à la couleur et/ou aux images que je vois en rêve, elles sont bien étendues, mais il faudra arriver à dire quelle est la différence entre cette étendue-là et celle par exemple de la nuit. Il n'y a pas là une vérité essentielle qui s'appliquerait sans difficulté dans des cas particuliers. Plutôt des cas typiques, celui de la surface peinte. Et des cas plus compliqués, celui du noir qui n'est plus une surface, mais un environnement où nous nous sentons bien ou qu'au contraire nous vivons dans l'angoisse. De même que l'océan n'est pas pour nous un fond sur lequel nous percevrions une vague ou un bateau. Un peu de la même façon que la nuit, mais autrement (en particulier en fonction du bruit des vagues qui roulent) l'océan nous enveloppe. Et cette enveloppe n'a que peu de chose à voir avec un fond bidimensionnel. Il n'y a pas là des « essences », plutôt des expériences différemment accentuées, difficiles à dire, de plus sans qu'il nous soit facile de comparer notre expérience à celle des autres.

L'« essence » des objets réels constitue plutôt un air de famille et encore : avec des irruptions ou des points de résistance. Le dessin d'un enfant sera plus ou moins triangle. Il n'y a pas de frontière stricte entre ce qui est « bouillabaisse bizarre » et « vraiment pas bouillabaisse » comme entre « ébauche de révolution » ou « plus du tout révolution ». On aura des façons d'être humain, des moments différents, l'humanité des jours ordinaires ou celle des moments d'exception, bref du plus ou moins prévisible, du plus ou moins partagé, du plus ou moins stable. Ce à quoi s'ajoute qu'on ne saurait dire qui, ici, est vraiment ou pas expert. Qui est le « vrai connaisseur » des façons d'être humain ?

L'« intelligence », le « juste », le « sacré », la « colère » pris dans leur généralité restent des termes presque vides, des possibles qui ne prennent corps que dans leurs relations à des expériences directes ou rapportées, c'est-à-dire à l'histoire d'individus ou de groupes d'individus où telle manifestation de colère, d'intelligence, etc., prendra relativement sens dans sa généralité-spécificité. On pourrait alors poser (énoncé assurément d'une dangereuse généralité) que la réflexion sur les « choses humaines » serait forcément tension entre ces deux pôles du générique et du spécifique. Certes, chaque être qui perçoit, animal ou *infans* est en situation de reconnaître du « un peu pareil ». Mais la

seule perception (il me semble) ne distingue pas entre du « un peu pareil » et du « tout à fait pareil ». C'est le mot qui permet de fixer le trait commun, aspect que la « tradition de l'essence » va privilégier en posant quelque chose comme « la justice » ou « la révolution ». Un second moment serait celui où tel moment est vécu ou décrit comme manifestation spécifique de justice ou de processus révolutionnaire, dans sa communauté-différence avec d'autres. Supposons qu'il n'y ait pas la généralité portée par les mots et si chaque individualité n'existait que par et pour elle-même, il n'y aurait plus de « sens » de l'expérience. Inversement, pour en revenir à Sartre, ce qui fait problème dans son texte, c'est justement la volonté d'isoler au nom de la phénoménologie un moment qui serait celui de l'essence. Mais pouvons-nous, à l'opposé, nous mettre dans une telle situation que nous laissions les faits eux-mêmes parler à travers nous, hors de toutes les couches (que vaut cette métaphore des couches ?) de sens sédimentées en nous ? Il ne me semble pas. On est plutôt dans la confrontation indéfinie des mots transmis et de ce qui leur donne sens ou nous fait proscrire tel ou tel mot, chacun de nous se construisant plus ou moins un faisceau réflexif, par exemple autour de la colère, faisceau qui comporte des sens assignables, par exemple autour de telle expérience de notre colère passée ou de celle de tel autre, des bribes de savoirs physiologiques, une vague morale qui serait « contre » ou des exemples illustres de « sainte colère ». Aucun de nous ne domine l'ensemble ouvert de ce qui permet à ce qu'évoque le mot « colère » de faire sens pour lui. De même qu'aucun de nous ne thématise parfaitement tout ce qui fait qu'il y a à la fois de la parenté et de la différence entre ce qu'a été autrefois son rapport vécu et plus ou moins thématisé à la colère et ce qu'il est maintenant. Naturellement, ceci vaut, mais pas forcément de la même façon, à l'égard d'une personne, d'un livre, d'un parti politique. Ce devenir différent de soi est bien ce qui importe, sans qu'on puisse dire qu'il y aurait d'un côté l'obscur non verbal et de l'autre le clair verbal. D'où l'aspect indéfiniment douteux du processus réflexif. Non au sens où il ne pourrait jamais être satisfaisant, mais où « (relativement) satisfaisant » ne peut signifier « définitif ».

QUELQUES RÉFLEXIONS AUTOUR DU STATUT DES « ESSENCES »

Une première question : celle des domaines. C'est sans doute, comme on sait, l'exemple de la mathématique qui a fourni à la tradition platonicienne, et à bien d'autres, une image de ce que serait le savoir des essences par opposition à l'opinion sur les « choses humaines ». À travers le triangle et le cercle présents, le

mathématicien établit des vérités universelles. Il sait que si l'on trouvait un triangle dont la somme des angles ne serait pas égale à deux angles droits, ce ne serait pas un triangle au sens de la géométrie euclidienne. En ce sens il n'y a d'essence du triangle que dans une essence plus vaste, celle de la géométrie. Ce qui fait que vouloir se représenter « une » essence est une erreur, il n'y a que des domaines où on atteint ou pas des essences. Ce qui n'exclut pas l'aspect contingent : le zéro ou les nombres irrationnels sont apparus un jour « dans le champ des mathématiciens » et c'est seulement ensuite qu'ils ont acquis la relative stabilité des objets idéaux, même si réactualisés à travers les pratiques concrètes et variables des applications ou de la pédagogie. Et puis, encore une fois, seconde caractérisation : l'invention en train de se faire n'est ni « dans » l'espace des idéalités ni « en dehors ». Ainsi pour le « zéro ». L'arrière-fond dans lequel il apparaît n'est pas constant. Pour l'objet mathématique, comme pour tout objet, essayer de s'orienter à son égard c'est essayer de préciser les champs dans lesquels il peut faire sens. Champ des mathématiques « en elles-mêmes », champ des applications, champ de la réflexion sur l'histoire des mathématiques. Pourquoi pas aussi champ de la façon dont les vérités mathématiques nous sont données sur des exemples, par des formulations en « langue naturelle », par le seul jeu des algorithmes ? Que l'on pense au décalage entre les mathématiques pour le « découvreur », l'enseignant, les élèves ou dans les différents types de vulgarisation. Considérer la variété de ces champs nous fait sortir de la vision selon laquelle il y aurait un univers des essences indépendant de la question de savoir comment de pauvres humains peuvent y avoir accès. Ces orientations par rapport à des champs peuvent être le fait d'un individu ou d'un collectif assignable (ceux qui en discutent à tel ou tel moment). Ou bien elles se présentent sous la forme de vérités anonymes, « ce que tout le monde sait » ou du quasi-anonyme du manuel qui a certes un auteur, mais à un moment donné, représente l'état de la question, si l'on veut le point de vue qui n'en est presque plus un. En somme, même sur l'exemple des mathématiques, on peut se représenter les « essences » plutôt comme des réseaux notionnels plus ou moins ouverts comportant, entre autres caractères, des zones relativement stables et d'autres soumises à modification. Et puis les mathématiques, comme toute institution, sont prises dans l'histoire globale et ses contingences. Mais même en ne considérant que l'histoire de la mathématique, ce qu'a de contraignant la « vérité mathématique » est lui-même objet de changement de statut. Assurément pour chacun de nous la « vérité mathématique » est contraignante. Mais l'impossibilité de faire en même temps avec

la main deux gestes différents est tout autant une contrainte réelle. On n'a pas à appeler « essentielle » la contrainte par opposition aux latitudes.

ESSENCES, OBJETS TECHNIQUES, OBJETS CONCRETS

Il y a la question des mathématiques en elles-mêmes. Il y a celle de leurs relations à des pratiques « appliquées » celle de l'astronome, du physicien, du statisticien social… Alors qu'en sera-t-il des essences, quand on passe du plus stable au moins stable, celui où nous vivons, soumis à la modification et à la plurivocité ? (Je ne prends pas en compte ici la modification du statut des objets astronomiques de l'Antiquité à nos jours.)

D'abord, on doit constater que l'univers de la technique se fonde sur une certaine autonomie des « idéalités » par rapport aux données concrètes. Des exemplaires d'une voiture et d'un avion existent bien, non dans le ciel des idées, mais dans un bureau d'études avant de rouler ou de voler. Ou encore, à un moindre degré de technicité, il y a bien des traits « essentiels » qui vont distinguer la vis et le clou. Et si je modèle un clou en mie de pain, on sera d'accord pour dire que ce n'est pas un « vrai clou ». Au mieux que cela ressemble à un clou. Même chose pour le « faux or » de « tout ce qui brille n'est pas or », avec la question de toute l'histoire des critères chimiques ou physiques dont les hommes se sont servis pour distinguer le « vrai or » du « faux or ». Mais au moins dans ce cas si on s'est tant préoccupé de distinguer le vrai du faux, ce n'est pas pour résoudre un problème scientifique, mais parce que ce n'est pas l'or du scientifique qui passionne les hommes, mais l'or précieux, alternativement forme de luxe et d'ostentation ou accumulé dans les coffres-forts. Ici on n'est plus dans le même « champ ».

Il me semble que cette appartenance à plusieurs champs comme relevant de plusieurs pratiques sociales différentes ou de plusieurs façons de percevoir est une caractéristique des « choses humaines ». Sans doute, parler d'essences ou de faits est une façon d'isoler dans les phénomènes humains le moment de la séparation d'un relativement stable et d'un relativement commun par rapport à la mobilité et à la diversité des perspectives.

Qu'est-ce que le « vrai mouton » – au sens de celui auxquels les hommes ont rapport, pas au sens de « mouton en soi » ?

On peut, avec une relative sécurité, arriver à faire pleurer un petit enfant, disons de cinq ans, en lui disant que le mouton-côtelette qu'il a dans son assiette était le mouton blanc et frisé qu'il a vu dans le champ. Et puis la côtelette dans l'assiette est bien un « objet sensible » identifiable. Je m'en apercevrais si, par plaisanterie, on avait mis une côtelette en carton dans mon as-

siette. Mais c'est une « vraie chose » qui existe indépendamment de ma perception, qui peut être l'objet d'un nombre indéfini de pratiques différentes et/ou être perçu d'un nombre indéfini de façons différentes et dont je n'ai rien à dire si je la sépare des différentes pratiques humaines (au double sens de pratiques agissantes et de façons d'être sémiotiques) qui, de près ou de loin, la concernent. Elle n'est pas celle qu'un Huron théorique débarqué à Paris verrait à la devanture d'un boucher. Mais nous n'avons pas par-devers nous une règle pour hiérarchiser les différentes modalités possibles du « être donné en tant que ». Même si c'est cette diversité de perspectives qui nous garantit la réalité d'un objet ou d'un fait et non sa supposée identité à soi. Il y a certes toujours de grandes oppositions qui vont se retrouver dans notre relation à tout objet : ce qui est partagé par tous ou par certains ou donné à moi seul, ce qui comporte en quelque façon rapport physique (ici être vendu, découpé, cuit, mangé…) et ce qui est seulement dit ou seulement ressenti ou représenté. Mais de telles dichotomies qui fonctionnent toujours ne nous donnent pas les complexes, les paquets de sens ou de pratiques qui vont par exemple distinguer la côtelette du boucher, celle de l'adulte, celle de l'enfant à qui on la donne à manger. Ce sont bien des paquets pas forcément analysables. Et on vient de distinguer trois « positions ». Mais chacune de ces positions peut être adoptée par des individus eux-mêmes différents. Et chacun, à des degrés divers, aura accès à la « côtelette de l'autre », si l'on peut dire. La façon dont une côtelette me tente ou pas ou me semble réservée aux autres constitue un ensemble de significations ressenties ou atmosphériques, par nature non discrètes. Ces significations ne sont pas forcément préorganisées dans l'espace verbal commun et en cela relèvent du difficile à dire. Les différents aspects de la côtelette ne sont pas hiérarchisés de façon univoque. Selon les circonstances ou les individus, tel aspect sera mis à l'arrière-plan, voire ignoré dans un « refoulement » que nous ne nous représentons pas lui-même clairement. Inversement, il y aura l'arrière-plan, par exemple celui des vertus de la côtelette qu'on annonce à l'enfant réticent… Et ce mouton dans l'assiette, je peux le dire en termes de glucides, lipides, protides ou le replacer dans le cours de l'histoire, son apparition dans telle région, son alimentation, la possibilité ou pas d'en étendre l'usage, son coût relatif par rapport à d'autres façons de produire des protides.

Doit-on dire que le « vrai mouton » est celui qu'on a dans son assiette, celui qui est plus ou moins saignant, plus ou moins appétissant ? Il est seulement celui à partir duquel les autres déterminations vont s'actualiser, celui dont sa mère dit à l'enfant qu'il

coûte cher, qu'il en mange plus à la maison qu'à la cantine ou inversement. Le plus souvent, on ne choisit pas de prendre telle ou telle perspective. Ici encore, au moins en partie, les différentes pratiques sociales instituées ont choisi pour nous : nous sommes préorientés. Une de ces pratiques est dominante au cours d'une promenade, d'un repas ou d'un cours de biologie et les autres aspects seront actualisés soit à peu près exclusivement par le langage, soit dans le mixte de langage, d'atmosphères, de souvenirs variés qu'est le cours de notre pensée.

Mais il ne me (nous ?) viendrait pas à l'idée de dire qu'un de ces moutons est « l'apparence » et l'autre « la réalité ». Certes, les moutons de Marie-Antoinette seront dans doute pour la plupart d'entre nous doués d'un degré limité d'existence parmi les autres « idéalités imaginaires », tant par la faible fréquence de leur apparition discursive et/ou mentale que par la force (terme toujours pas élucidé) limitée de l'insistance de leur présence. Mais l'exception est toujours possible : ils peuvent vivre intensément dans l'imaginaire de tel ou tel d'entre nous.

Si l'on revient à la « côtelette réelle », ce ne sont pas ses seules « qualités sensibles » qui sont les conditions nécessaires et suffisantes de sa réalité. Certes la « vraie côtelette » est autre chose qu'un objet de discours ou une formulation chimique. Mais elle n'est pas non plus agrégat de sensations. Certes la deixis est possible quand les conditions s'y prêtent : « — Qu'est-ce que c'est qu'une côtelette ? » « — Ça ». Mais la deixis ne me montre pas ce qu'il en est de la côtelette. Disons qu'il y a des significations stabilisées dans un groupe social donné de mangeurs de côtelettes. À l'écart de ceux pour qui c'est trop cher ou des végétariens. Que se passe-t-il en classe de maternelle quand la maîtresse fait parler de la côtelette ? Le dialogue va mettre ensemble des déterminations qui s'accumulent, peut-être se hiérarchisent, éventuellement se contredisent. Ces significations sont prises entre les deux pôles de la deixis d'un côté, de ce qu'on ne peut pas dire ou de ce qu'on ne pense pas à dire de l'autre. Ce qui va circuler, c'est tout autant du prêt à dire commun que du spécifique. Et chacun de nous est porteur aussi bien des significations communes, des siennes propres ou de celles qui ont été manifestées par tel autre. J'ai le sentiment désagréable que ce que j'écris est d'une grande banalité. Et cependant, il n'y a pas de sens à vouloir déterminer de façon univoque « la vraie nature » de la côtelette réelle. On ne peut séparer cette côtelette des pratiques sociales ou des hasards de la vie individuelle. Ce qui fait que l'objet est tout autant qualités sensibles, mais aussi bien « valeurs » et « valeurs » conflictuelles liées à des modes d'orientation différents. Ici comme ailleurs « penser » c'est faire des mou-

vements par exemple entre les premières significations qui me « viennent à l'esprit » et d'autres, ajouts, critiques ou rectifications que, par exemple, le dialogue me suggère.

Quant à caractériser ces « mouvements mentaux », on peut sans doute les considérer comme des métaphores, non à partir de ce que serait le mouvement d'un mobile abstrait, mais des mouvements signifiants du corps. Regarder fixement ou détourner la tête serait la forme de base de ce qui serait l'attention seulement mentale aux objets absents. Même chose pour « chercher » l'objet perdu comme figure de l'interrogation. Ou comme le surgissement dans le champ de la mémoire ressemble en quelque façon à la fixation sur une qualité ou un objet auxquels nous n'avions justement pas prêté attention.

De ce point de vue, si on se demande ce qu'est un enfant, mettons d'un an (et non « seulement » une côtelette) pour un adulte, il va y avoir multiplication des perspectives possibles. Il sera la masse de ses capacités à s'intéresser, à prendre, à faire tomber pour qu'on ramasse, à essayer de se déplacer, à produire des sons intermédiaires entre ses sons propres et ceux de la langue. De même qu'il aura des caractéristiques par comparaison avec ses congénères. Il aura aussi, comme le mouton, un corps pour la science. Il aura déjà une histoire (telle maladie ou telle chute qui a fait très peur). Comme il a une « autre histoire », celle des espoirs et des craintes de ses parents avant sa naissance ou sa conception. De même qu'il a, de façon moins déterminée que le mouton, un avenir. Et, peu à peu, il aura la possibilité de se représenter lui-même à lui-même, en grande partie à partir de ce que les adultes lui disent de lui. Tout comme il va avoir des façons d'être différentes selon les moments : être dans sa chambre (s'il en a une), dans la pièce commune, dans la rue, à la crèche ou à l'école… En même temps il est différent de lui-même dans chacun de ces lieux et dans chacune des façons d'être qui y sont possibles. Mais la difficulté de la description provient de ce qu'il ne change pas du tout au tout dans chaque situation différente. D'autre part de ce que les horizons de sens dans lesquels on peut le replacer, le « décrire en tant que » ne sont pas déterminés. Comme on sait, les enfants de Piaget, de Wallon, de Freud, de Mélanie Klein, de Winnicott restent plus juxtaposés qu'unifiés dans un bel enfant théorique. Sans parler de leur rapport incertain à tel « enfant réel ». Il me semble que dans le cas du mouton, chaque mode de perception est déterminé d'abord par la différence des domaines pratiques. Dans le cas de l'enfant, il y aura plutôt des champs en tant que perspectives, qu'« orientations » sans qu'on puisse établir qu'une des perspectives annule les autres. La variété des arrière-fonds, des événements pris en

compte, des mouvements que nous faisons à l'égard des objets humains font qu'on ne peut pas parler ici de « vérité » comme on parle de vérité dans la relation à un phénomène organisé sur le mode technique au sens large. Mais, bien sûr, cette caractérisation reste négative.

Si l'on revient sur les exemples concrets dont partaient les interlocuteurs de Socrate ou qui font le pain quotidien de notre usage des notions, il n'y a pas un lien direct entre l'usage banal des termes qui sont censés les représenter et une supposée « essence ». Dire à un enfant : « C'est méchant ce que tu as fait là », ce n'est pas renvoyer à quelque volonté fondamentale, quelque « méchanceté » comme désir absolu du mal. Tout comme lorsque le serveur demande à l'habitué qui vient dîner : « Vous êtes seul ce soir ? », cela n'implique rien sur la solitude fondamentale de l'être humain, sauf que cette solitude peut surgir dans l'esprit du dîneur justement parce que le mot a été prononcé. De même que l'enfant qu'on vient d'évoquer peut percevoir dans l'énoncé un reproche sur sa mauvaise nature. C'est la vie des notions de comporter ces décalages, ces irruptions. Ce qui nous écarte encore de l'idée d'essence.

RETOUR SUR LES « ESSENCES ». LES « BONS » MOTS ET LES « MOINS BONS »

Il est usuel de dire « la beauté », « la justice », « la vérité », « la pensée », la « vie affective de l'enfant »… Que peut signifier cette façon de présenter par la langue des entités générales abstraites ? Est-ce qu'il y a là présence familière de « réalités essentielles » ou pure enflure verbale ?

Entre les deux, il me semble qu'il y a un procédé (je ne cherche pas à envisager ici ce qui se passe dans d'autres langues que le français) qui n'est pas nécessaire. Quand on dit « le meurtre de M. X », « la faim dans le monde »…, il y a là au mieux des raccourcis permettant de ne pas dire qui a tué ou qui a faim. Chacune de ces formulations représente, au mieux, une annonce (par exemple dans un titre de journal ou la copie d'un élève). Ensuite, si on le sait, il faudra bien dire qui a tué, qui a faim dans le monde, pourquoi, etc. L'expression « la faim dans le monde » sera remplacé par l'indication du nombre de personnes (en gros) qui sont mal nourries, souffrent de telle ou telle carence. Ou encore quand on évoque « la beauté de l'instant »…, il faudra bien que, plus ou moins, cela renvoie à quelque chose dans l'expérience du récepteur, soit une expérience réelle, soit une sorte d'expérience possible. Tout comme « le devenir de l'idée de justice » pourra être commenté « qui doit être juste, à

l'égard de qui ? ». De même qu'on sera confronté à la différence entre discours et pratiques, le réel et le possible.

Certes, le recours au mot abstrait peut avoir ses justifications discursives, par exemple dans le titre-annonce d'un débat, alors qu'on ne sait pas vraiment de quoi vont parler les interlocuteurs… Mais cela n'entraîne pas la croyance « platonicienne » (?) selon laquelle nous aurions en quelque sorte accès à la justice en général, décontextualisée. La généralité de « justice » sera actualisée par les domaines, ceux auxquels l'enfant, par exemple, aura un accès direct : le partage avec ses frères et sœurs ou ses camarades, ou indirect : l'évocation en classe de la différence de sort entre riches et pauvres, nations privilégiées et les autres. Et la suite de l'échange pourra introduire, par exemple, des différences entre inégalités explicables ou non explicables, celles qui peuvent être corrigées dès maintenant ou pas. Il n'y a pas un monde des réalités concrètes et un monde des réalités idéelles. Plutôt différents domaines qui pourront être rapprochés ou séparés (par exemple autour de la distinction entre ce qui dépend de nous ou pas).

Dans le monde quotidien, nous pouvons couramment dire que X est ou n'est pas un bon médecin. Ça ne signifie pas que nous avons recours à une « essence du bon médecin », mais plutôt, au mieux, à un faisceau de propriétés concernant l'attention portée au symptôme, au patient en général, la capacité à faire rapidement un diagnostic difficile, à trouver le traitement adéquat, à tenir un discours juste ni trop inquiétant, ni trop rassurant, avec le résultat, pas forcément lié au faisceau précédent qu'on « a confiance en lui ». Le faisceau de déterminations ne peut être que relativement explicité. On pourra aussi dire : « je ne sais pas pourquoi, mais je n'ai pas confiance en lui ». Il peut y avoir un ressenti global, avec des conséquences évidentes dans notre vie politique, professionnelle, amoureuse. Il n'y a pas là d'intuition des essences. Plutôt des propriétés dont nous n'arrivons pas à faire l'analyse. Elles sont, si l'on veut, nommables, pas véritablement explicitées.

Pour revenir à la justice, il me semble que certaines notions vont se caractériser par leur applicabilité et d'autres justement parce qu'on ne sait pas comment les appliquer. Plus ou moins, on peut parler de la justice qu'il y aurait à ce que les besoins élémentaires de chacun soient satisfaits, quelle que soit la variation sociale historique de ces besoins. En revanche le champ d'une justice distributive en fonction de la valeur du travail ou du mérite ouvre un champ pour le moins problématique. Ce qui n'empêche pas un sentiment global de justice ou d'injustice. Avec des rectifications variées en fonction de ce que l'autre, un

livre, moi-même m'objecte, ce qui « épaissira » ma notion de justice ou la rendra plus difficile. Ce qui n'implique pas, au contraire, que je pourrai la synthétiser à la fin sous forme d'un discours bref et homogène qui dirait « l'essence ». Ou si l'on préfère, ce qui existe, c'est le mouvement, la façon dont on est arrivé quelque part, plus que le résultat.

Cela en partie parce qu'il n'y a pas d'un côté l'intellect, de l'autre le ressenti. Certes, bien évidemment, quand on pense au choc émotionnel, cette distinction fait sens. Mais quand on entre dans une discussion sur les « choses humaines », il y aura toujours outre les quasi-faits et les réfutations, ce qui fait que le problème évoqué, ainsi la justice, nous « tient à cœur », que nous ne cherchons pas seulement à « avoir raison ».

La « côtelette » était apparue plus haut comme prise dans un champ de pratiques comme de façons de ressentir. C'est seulement un peu plus compliqué dans le cas de « juste ». Chacun de nous, éventuellement selon les moments, sera amené à privilégier tel aspect de la justice comme de la côtelette. Il y a des approches plus ou moins précises, comportant un plus ou moins grand nombre d'aspects, explicités ou non par le langage, des modes de retentissement différents, quelque part entre le fatalisme et la révolte. Si ces notions sont des « faisceaux » ou des « complexes », ils n'ont pas un lien direct avec tel ou tel mot. L'un pourra distinguer « justice » et « équité », « morale » et « éthique », l'autre pas. Mais rien n'empêche qu'avec des mots différents deux interlocuteurs ne puissent accomplir des mouvements homologues dans le rapprochement ou la différenciation des champs ou des aspects. En tout cas, le but n'est pas d'arriver à la notion « la plus générale possible ». En fait lorsque nous discutons de la justice ou de la démocratie, il s'agit plutôt de conflit entre les principes posés et les réalités effectives, entre ce qui est « idéal », lointain et ce qui semble être à l'horizon du possible. Et le poids respectif des aspects change avec les circonstances. La pensée « près du concret » n'est ni meilleure ni pire par principe que la pensée « décentrée ». Le mot abstrait isolé est plutôt une sorte de façon de présenter le thème du débat ou le livre. Il ne contient pas en résumé la somme de ce qui a pu être échangé. L'exercice même de la réflexion passe plutôt par des usages verbaux, adjectivaux ou adverbiaux : non « la conscience » : mais « prendre conscience » ou « consciemment » : « il a agi en pleine conscience de ce qu'il faisait », etc. Ce qui n'implique pas qu'on saurait ce que c'est qu'une conscience complète ou adéquate. Ou encore la réflexion peut modaliser : « c'est juste selon la loi, mais pas selon nos exigences ». Certes ce changement de statut linguistique ne résout pas positivement la question de ce qu'on peut ou pas

appeler « juste » ou « conscient ». Le cadre de la discussion est seulement peut-être moins problématique.

Reste que les idéalités n'agissent pas par elles-mêmes. La justice ne fait rien, mais la façon dont les hommes recherchent un bien partagé, leur seul avantage, ou présentent leur situation privilégiée comme méritée. Ce n'est pas « la conscience » qui perçoit, ni « l'intelligence » qui résout des problèmes, mais des individus qui agissent consciemment ou pas, intelligemment ou non… Tout comme il n'y a pas de raison de dire que c'est l'« inconscient » qui pense ou agit en nous. Pas plus que ce n'est « je » qui fait que telles idées lui viennent ou qu'il devient incapable de dire ou de sentir quoi que ce soit dans telle circonstance.

Pas davantage que des essences, on ne peut poser l'existence autonome de « valeurs ». Ou plutôt, on peut dire que « valeur » caractérise les champs de tout être vivant ou humain, concerne toujours dans le temps la relation d'un présent à un absent. On aurait, en première approximation, des « valeurs défensives » lorsque ce qui existe est menacé, la vie, nos possessions, nos proches, ce à quoi nous tenons. Avec la variante « réactionnaire » bien connue, lorsque c'est ce qui était et qui n'est plus par rapport auquel on évalue l'actuel. Ici « réactionnaire » est la caractérisation objective d'une attitude, non un « jugement de valeur », encore que… Et puis il y a toutes les valeurs « positives » (même remarque) où l'état actuel est perçu comme manque, comme ce qui doit être modifié.

Il n'y a pas une hiérarchie objective de ces « valeurs », de la « survie » à la « bonne vie ». Pas plus que de la ritournelle à la « grande musique », qui peut être parfaitement inaudible ou ennuyeuse. Ainsi, il me semble qu'une des grandes difficultés de l'institution scolaire est que, sans doute, les maîtres ont un champ expérientiel plus vaste que les enfants (?), mais qu'ils sont là pour faire entrer les enfants dans des domaines d'activités où, pour diverses raisons, ceux-ci n'entrent pas spontanément (ou grâce à leur milieu social spécifique). Mais cela ne met pas les « maîtres » en situation de prouver la « valeur supérieure » de la culture qu'ils transmettent. Tout comme ils ne peuvent dire à leurs élèves : « Voilà ce que vous devez sentir ».

En tout cas, la transmission intergénérationnelle (comme la réflexion de chacun) est soumise à la « contrainte aléatoire » : ce que disent les textes ne peut rester intangible. Les supposées « vérités de principe » ne peuvent que se modifier.

LES TEXTES CONSTITUTIONNELS COMME MODÈLE DE TEXTES PROBLÉMATIQUES

Je ne suis ni « constitutionnaliste » ni historien ni… Je pars du fait que les textes constitutionnels sont en quelque façon intangibles : nul ne peut les modifier à sa guise.

Ils sont brefs. En même temps ils sont soumis à l'incertitude qui concerne deux fois l'ouvert de leur signification : En amont, comment comprendre la façon dont ils ont été écrits ? En aval, que dire de la façon dont nous les comprenons ?

Je présente ici très brièvement le préambule de la Constitution de 1789 puis celui de la Constitution de 1946, avec quelques-uns des articles qui les suivent.

Préambule de la Constitution de 1789

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (26 août 1789)

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.

Article premier
Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Article II
Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Article III
Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Constitution de 1946

Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion, ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République.

Il proclame en outre, comme particulièrement nécessaires à notre temps, les principes politiques, économiques et sociaux ci-après :

La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme.

Tout homme persécuté en raison de son action en faveur de la liberté a le droit d'asile sur le territoire de la République.

Chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi. Nul ne peut être lésé dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances.

Tout homme peut défendre ses droits et ses intérêts par l'action syndicale et adhérer au syndicat de son choix.

Le droit de grève s'exerce dans le cadre des lois qui le réglementent.

Tout travailleur participe, par l'intermédiaire de ses délégués, à la détermination collective des conditions de travail ainsi qu'à la gestion des entreprises.

Tout bien, toute entreprise dont l'exploitation a ou acquiert les caractères d'un service public national ou d'un monopole de fait doit devenir la propriété de la collectivité.

Une première remarque : comprendre, plus ou moins, ces textes, c'est les contextualiser. En particulier s'impose à moi pour le second la double comparaison au premier texte, puis à la situation actuelle. Puis ces deux textes se caractérisent d'abord par l'anonymat du scripteur. Quel mode d'existence pour un tel « sujet anonyme » ? On peut dire qu'il y a là une caractéristique d'un « genre », par opposition, par exemple, à la lettre. De même qu'on peut toujours se demander ce que signifie l'énoncé de 1946, « le peuple français proclame… », alors que le texte de 1789 est proclamé par « les représentants du peuple français ». En tout cas, il fait partie du travail de l'historien de re-transformer ce sujet abstrait en sujet concret. Mais il a au moins des conditions d'apparition. Et puis son application peut être modifiée, actualisée par des arrêts de telle cour, ou par un commentaire de tel juriste. Certes, il y a une contradiction entre la prétention à l'universel et les conditions concrètes de la genèse du texte ou de son application. Cet aspect anonyme fait partie de la

solennité du texte, reste que le comprendre c'est l'actualiser. Ça ne signifie pas qu'on refuse la possibilité même d'une relation à l'universel. Mais cet universel est forcément l'universel tel que présenté par tel ou tel. En ce sens le texte constitutionnel manifeste la temporalité de tout ce qui se présente comme intemporel. Les deux textes renvoient chacun selon son mode propre à un contexte historique En ceci qu'aucun des deux textes n'aurait pu être écrit à l'époque où l'autre l'a été, ni à une autre époque. Mais on ne peut pas déduire ces textes des conditions de leur apparition. Ou encore cette nécessité se caractérise par sa contingence.

Et puis Déclaration des droits « de l'homme et du citoyen » ? Le terme « homme » de la langue française, comme on sait, peut renvoyer soit à l'humain, soit au masculin. Certes c'est le sens « humain » qui s'impose ici. Reste que « l'homme » du texte est masculin ou féminin, le citoyen n'est que masculin. Mais si le mot « et » signifie qu'on considère l'homme en tant que citoyen, la difficulté réapparaît. Faut-il dire que pour l'« homme », rédacteur masculin, il allait de soi que l'humain était « essentiellement » masculin ? En tout cas, dans tous ces textes constitutionnels, ceux-là ou d'autres, va se poser la question de ce qui mérite d'être dit par opposition à ce qui va de soi. C'est pourquoi, les femmes n'ayant acquis le droit de vote qu'en 1946, l'article 1 de cette dernière constitution stipule : *« La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme »*. Ce qui manifestement n'allait pas de soi. Un peu comme lorsqu'on a éprouvé le besoin de promulguer des « droits des enfants » ou « des animaux ». Qu'elles soient présentées comme universelles ou spécifiques, les « valeurs » semblent comporter « nécessairement » un statut de fragilité. Par ailleurs, le rappel de ces principes se fait en quelque sorte dans un contexte humain précis : le renvoi aux droits et aux devoirs des citoyens, l'idée que des principes simples permettront de juger les actes du pouvoir exécutif ou législatif. L'idée que les citoyens ne pourront se révolter contre la Constitution, mais seulement en sa faveur. Et corrélativement dans le souci du bonheur de tous. Les considérations historiques sont en 1789 le renvoi à un passé qui peut coïncider avec l'histoire humaine. Il renvoie négativement à l'idée de malheur et aussi à l'idée présente chez les politologues, de Platon à nos jours en passant par Montesquieu, d'une corruption possible des régimes. Ce que dessine ce texte, c'est l'idée selon laquelle le temps humain va se diviser en deux parties : l'avant et l'après. Où tout pourra être rationnel. Dans le texte de 1946, il y a renvoi à un passé immédiat. Mais dans les deux cas, le fondement est bien l'évidence inverse de la possibilité humaine d'une cer-

taine inhumanité ou d'une violence dommageable. Ces préambules renvoient tous les deux au fait que les « valeurs » qu'ils représentent prennent un sens par la possibilité de la ruine des valeurs en question, dans un passé global dans le texte de 1789, dans un passé immédiat dans le texte de 1946. C'est ce renvoi qui actualise les « valeurs » en question, qui, sinon, resteraient de vagues généralités. Le texte de 1946 se place dans un contexte historique beaucoup plus précis : le souvenir du nazisme et du fascisme, non nommés comme tels, dénommés « les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine ». Mais le Japon en fait-il partie ? La temporalité reste bien binaire. Ou plutôt l'épisode évoqué introduit une rupture dans la continuité avec les textes constitutionnels précédents. Il s'agit de « proclamer à nouveau » et de « réaffirmer ». D'autre part le texte rappelle que les principes sont « particulièrement nécessaires à notre temps ».

Par ailleurs, dans le texte de 1789, ces droits sont posés comme « droits naturels, inaliénables et sacrés ». De même qu'une valeur éternelle est impliquée dans la relation solennelle d'une promulgation « en présence et sous les auspices de l'Être suprême ». Mais la contingence historique réapparaît : invoquer l'Être suprême c'est ne pas invoquer le Dieu catholique. De même que parler de « droits naturels », c'est évoquer un homme conçu par la raison, non l'homme coupable qu'enseigne la Bible. Par ailleurs le renvoi à un droit de nature fonctionne polémiquement contre la monarchie où la source de pouvoir était dans le Monarque et finalement en Dieu et non dans les hommes. Ce qui apparaît clairement dans l'article III :

> *Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.*

Je ne voudrais pas commenter dans le détail les articles. Seulement dire qu'à mes (nos ?) yeux, ils manifestent ce qu'on peut appeler « contingence du nécessaire ». Ainsi dans la Constitution de 1789, les droits naturels et inaliénables de l'homme qu'il faut conserver sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. On notera, comme type de signification présente par contraste, qu'il s'agit de droits de nature à défendre, non de droits futurs à construire. Le point, pour nous le plus central, est la présence de la propriété, ce qui rappelle que le souverain ici présent est avant tout la bourgeoisie. Et que le droit de vote exclut non seulement les femmes, mais l'ensemble de ceux qui n'ont rien ou pas assez pour voter.

Dans son *Histoire socialiste de la Révolution française* [3], Tome I, p. 590, Jean Jaurès rappelle qu'après que les droits ont été proclamés comme « droits de l'homme et du citoyen », la notion opératoire qui fonctionne, introduite par Sieyès, est la distinction entre « citoyens actifs » et « citoyens passifs ». Les citoyens passifs jouissent de la protection, de la propriété, de la liberté. Mais seuls certains sont appelés à *« prendre une part active dans la formation des pouvoirs publics »*. Sont exclus les enfants, les étrangers, les femmes « du moins dans l'état actuel ».

> *Mais ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale* [4]. *Eux seuls sont les véritables membres de l'association.*

On voit ici le passage de l'essence abstraite à l'essence (plus) concrète. Avec le choc de la comparaison explicite avec « la grande entreprise sociale » qui fait des possédants les seuls vraiment dignes de gouverner. Jaurès note en même temps que le montant de l'impôt fixé pour être citoyen actif (impôt correspondant à trois journées de travail) *« laisse passer et amène au vote un grand nombre d'artisans et d'ouvriers des manufactures »*.

Ce qui fait sens par opposition aux droits reconnus en 1946. Droits qui, en quelque sorte, ont encore plus manifestement rapport à ce que remet en cause le pouvoir actuel. Sans insister davantage : droit au travail, participation à la gestion des entreprises, propriété collective de toute entreprise qui *« a ou acquiert les caractères d'un service public national ou d'un monopole de fait »*. On voit ici comment on n'a pas affaire à une essence, à un universel, mais plutôt à un texte spécifique, qui ne peut qu'être différemment perçu, en quelque sorte une « essence contingente ».

DES ESSENCES CONTINGENTES ?

Dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* [5], Merleau-Ponty revenant sur le moment de l'isolement des essences chez Husserl écrit (p. x) :

> *Les essences séparées sont celles du langage. C'est la fonction du langage de faire exister les essences dans une séparation qui, à vrai dire, n'est qu'apparente, puisque, par lui elles reposent encore sur la vie antéprédicative de la conscience.*

Mais faut-il ici considérer un rapport régulier du prédicatif à

3 Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française* [1901], rééd. Éditions sociales, 1968.

4 Sieyès disait : « actionnaires de la grande société » ; le mot « entreprise » est de Jaurès. En France, le suffrage censitaire sera remplacé par le suffrage universel masculin en 1848.

5 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

l'antéprédicatif ? N'y a-t-il pas plutôt un processus infini sans ordre fixe entre ce qui est langagier et l'ensemble du non-langagier qui se manifeste à travers le langage ou par lui-même, dans un perpétuel mouvement d'élucidation des présupposés ou de ce qui semble échapper dans ce qui a été dit ? On peut faire semblant de s'occuper des mots tout seuls, uniquement avec les significations qui leur sont inhérentes, comme celui qui essaye de démontrer à son adversaire que ce qu'il dit est contradictoire. Mais il me semble que d'ordinaire parler ou comprendre le discours des autres, c'est essayer de rendre présente une expérience à travers le langage. Mais en même temps cette relation à l'arrière-fond étant plutôt indiquée ou supposée que dite elle-même, elle est toujours à reprendre.

Plus précisément, c'est par le langage principalement que nous pouvons mettre ensemble les existants présents au moment du discours, ceux qui l'ont été et tout ce qui ne peut être objet d'expérience physique directe (« principalement » parce que cela se fait aussi, autrement, dans toute activité psychique). Ou plutôt, il y a là participation du langage, mais il faudrait éviter le préjugé de pureté selon lequel on pourrait séparer ce qui relèverait de la langue et le reste. On peut revenir ici à la position de Volochinov dans *Le Marxisme et la philosophie du langage* [6] (p. 103) :

> *Dans la réalité, ce ne sont pas des mots que nous prononçons ou entendons, ce sont de vérités ou des mensonges, des choses bonnes ou mauvaises, importantes ou triviales, agréables ou désagréables, etc.* Le mot est toujours chargé d'un contenu ou d'un sens idéologique ou événementiel. *C'est ainsi que nous le comprenons et nous ne réagissons qu'aux paroles qui éveillent en nous des résonances idéologiques ou ayant trait à la vie.*

Il faut ajouter qu'adultes comme enfants nous sommes en relation avec des « expériences indirectes », passant d'abord par le langage qu'il s'agisse des hommes que nous avons connus, des civilisations disparues, des œuvres qui elles-mêmes disent l'expérience médiatisée. On peut reprendre ici le mouvement que fait Volochinov pour mettre en relation « langue maternelle » et « langue étrangère ». Dans un premier moment, il oppose la langue maternelle à la relation artificielle du philologue aux mots de la langue des autres. Le philologue a affaire à *« l'énonciation isolée-figée-monologuée » étrangère* (p. 107). Au contraire le mot de la langue maternelle *« est perçu comme un frère, comme un vêtement familier, mieux encore comme l'atmosphère habituelle dans laquelle*

6 V. N. Volochinov, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, tr. fr. Marina Yaguello, Le Seuil, 1977 [1929].

nous vivons et respirons » (p. 108). Mais en même temps, c'est par le mot étranger que se sont formées les cultures (p. 109) :

> *Ce rôle a été dévolu au mot étranger dans toutes les sphères de la création idéologique sans exception, depuis la structure sociopolitique jusqu'au code des bonnes manières.*

Je ne sais pas dans quelle mesure la généralité affirmée par Volochinov est fondée. Mais il me semble que dans le développement même de l'enfant (en évitant de renvoyer la langue maternelle à la mère et la langue étrangère au père), il y a sans cesse une tension entre les mots proches, familiers et les mots lointains. Cette dichotomie se recoupe avec celle entre les mots que l'enfant reprend et ceux qu'il ne reprend pas. Les mots familiers peuvent brusquement être perçus comme étranges et l'enfant ne peut pas reprendre les mots de l'autre (familiers ou étranges) sans les modifier. Ainsi, la (trop) belle dichotomie « maternel » *vs* « étranger » ne peut se maintenir dans sa pureté.

Cela dit, si – au moins potentiellement – tout échange, toute discussion est difficile, c'est que nous ne pouvons pas nous présenter à nous-mêmes ni aux autres l'ensemble du champ multiple des absents qui donnent figure à l'objet actualisé par le discours. De même que nous ne pouvons dominer ce qui fait que chaque génération s'oriente différemment. Après tout, les hommes de 1900 ne pouvaient prédire la guerre de 1914 et la modification qu'elle allait apporter à l'image qu'ils pouvaient se faire de l'homme et de son avenir. Même chose pour les hommes de 1930 par rapport à Auschwitz ou à Hiroshima. Et on évoque ici des points de non-retour, non la diversité de nos orientations à leur égard. On ne peut prédire à partir de la présence de ces points focaux ce que peuvent être les organisateurs de la pensée de chacun à chaque époque. Pour une part, chaque sujet-corps-langage est seul à s'orienter, ce qu'illustre à la limite la différence forcée pour lui entre sa mort et celle des autres. Et inversement, il est toujours confronté à l'accord ou au désaccord du collectif.

Il y a des grands organisateurs, événements collectifs, rencontres ou catastrophes individuelles. Cela ne nous dit pas de quelle façon ils peuvent scander notre expérience, bloquer la pensée ou l'ouvrir.

C'est en ce sens qu'on peut parler de mouvements de pensée plus que de « pensées ». Ce qui revient à noter l'impossibilité de la transmission d'une vérité, en particulier entre générations.

Cela parce que d'une part nous n'avons jamais affaire ni en nous ni dans les autres à de purs sujets de discours. Chacun est porteur de traditions, de pathos, qui peuvent toujours se transformer en violence ou en répétition de stéréotypes (qui peuvent

devenir des « révélations » pour les autres). Mais cette hétérogénéité caractérise les énoncés eux-mêmes, dans la mesure où le dit est inséparable de ses non-dits, qui, pour une part indéterminée, ne peuvent jamais être identiques entre nous ou chez chacun de nous aux différents moments du temps.

En ce sens, toute théorie, y compris les « meilleures », est simplification, parce qu'elle ne peut pas nous indiquer son rapport au reste du « réel » qui lui résiste toujours en quelque façon.

Certes, il y a de « bonnes notions », celles dont rétrospectivement on se dit qu'elles manquaient. Mais, on le sait, la notion irruptive est destinée à se transformer en « doxa ». Surtout, elle n'est « bonne » que par les mouvements qu'elle permet : exemples, contre-exemples, limites, métaphores, reformulations, nouvelles questions…

Ces mouvements qui font le sens des notions sont en particulier ceux qui mettent en contraste l'espace de l'expérience directe et celui de l'expérience culturelle et/ou imaginaire. Qu'on pense pour « amour » à la différence qu'il peut y avoir entre amour d'un animé, d'un inanimé, de Dieu, d'une personne présente, absente ou morte, de quelqu'un qui vous aime ou qui vous ignore, avec aussi toutes les façons différentes d'aimer plus ou moins près de la peau ou sans la peau… Ici notre expérience culturelle dépasse sans doute de beaucoup notre expérience effective ou plutôt elles se complètent ou s'opposent sans cesse. On ne peut séparer ici variation de l'« amour réel » et variations des sens de la « notion d'amour ». Il n'y a pas d'accrochage simple des mots et des notions : il n'est nullement interdit de distinguer vrai amour et faux amour, *éros* et *agapè*, amour, affection et amitié, érotisme et tendresse… Mais personne n'est obligé dans sa propre réflexion à passer par ces mots-là. Tout comme on ne peut pas dépasser le lien de proximité-distance entre « l'érotisme » de l'adulte et celui de l'enfant. Ni le dire une fois pour toutes. Employer une notion unifiante « amour », « libido », mais tout autant « démocratie » ou « vérité » ne renvoie pas à des essences, mais à des domaines flous où, peut-être, on arrivera ensuite à faire travailler différences et homologies. Mais le sens disparaîtrait aussi si on voulait que chaque aspect possible soit désigné différemment, qu'il y ait autant de mots que de choses ou plutôt que d'aspects des choses. Ce qui signifie que le sens d'un discours a peu de choses à voir avec l'aspect vérifiable ou falsifiable d'un énoncé prédicatif du type « la neige est blanche ». S'y ajoute au moins la variation de la façon de fonctionner des termes en fonction les uns des autres ainsi que le rôle d'un contexte actuel ou surtout de celui que dessinent les propos, contexte ou entour lui-même plus ou moins explicitable, plus ou moins partagé. Plus le fait qu'à partir

d'un énoncé, chacun peut continuer vers d'autres « univers mentaux ».

Il ne s'agit pas de vouloir résoudre les problèmes une fois pour toutes. Mais de noter que nous ne sommes pas en face de rapports stables et permanents. Il n'y a pas « la » langue maternelle et « la » langue étrangère, mais du devenir familier et du devenir étrange des mots, de même que les mots de l'autre peuvent devenir « presque mots de moi » ou encore que brusquement le familier peut devenir inquiétant. Si « essentiel » veut dire seulement « plus important », en fonction de telle pertinence elle-même discutable, alors on peut garder « essentiel », mais il a changé de sens.

On notera pour conclure que nous ne sommes pas ici face à l'opposition abstraite de l'universel et du particulier (la mortalité de Socrate et la mortalité de « tous les hommes » dans le syllogisme), mais plutôt face à un rapport qu'on a évoqué plus haut comme celui du « commun » et du « singulier ». Le commun, c'est ce qui, dans leurs échanges, rapproche différents individus et dans ce qu'ils partagent et dans ce qui les différencie. De même qu'au cours de la lecture, il se fabrique du commun avec l'auteur, ainsi que le type de différence qui est la modalité, plus ou moins facile à dire, de ce commun. L'irréductibilité de nos différences fait partie de notre communauté. De même qu'un individu n'est pas seulement caractérisé par sa « différence spécifique », mais par sa singularité, la façon propre dont il participe du commun, le style avec lequel il est ce commun. En cela c'est un singulier qui dans le cours de sa vie verra se manifester sa proximité à l'égard des autres ou ses différences irréductibles. Ainsi : l'institution donne un universel abstrait : il faut « quitter sa famille » en entrant en maternelle. Cela ne se réalisera que de façons particulières, avec des styles différents, par exemple les deux mondes seront séparés ou avec des façons de parler de l'école à la maison et inversement. Ou encore ce qui est appris à la maison sera mêlé à ce qui est appris à l'école et inversement ou les deux resteront disjoints. Ce processus singulier sera la façon dont se crée du commun entre tel enfant, les autres enfants et les adultes.

Tout comme « marcher » constitue l'invariant abstrait qui rend possible et des styles spécifiques et un partage du commun qui n'annule pas les différences. On peut remarquer qu'en français, comme dans beaucoup de langues, il y a une relative généralité des verbes, le spécifique étant davantage actualisé par les compléments, le sujet et/ou les conditions d'énonciation. Mais le spécifique peut aussi être perçu sans qu'on veuille ou puisse le dire. Aller travailler, marcher dans les champs, courir comme un

enfant relèvent sans doute du commun. J'ai, parmi mes expériences les plus familières, le souvenir de la marche avec les parents et la question du « donner la main », du plaisir que cela procure comme de l'envie (accompagnée ou non du droit de le faire) de « ne pas donner la main ». Puis des souvenirs de promenade solitaire ou amoureuse. Et puis il y a les expériences indirectes à travers les textes ou les films qui nous aident à sortir de la spécificité de nos expériences et à permettre à notre « générique potentiel » (autre nom ici du « commun ») de ne pas être le « plus petit commun dénominateur » : le « marcher » qui ne serait que « marcher ». Ainsi, sont dans mon « horizon lointain » la marche en rangs des militaires, des prisonniers, des déportés.

On peut appeler « associations » ces systèmes de recoupement du commun et du différent. Mais le terme risque de voiler ce qui dans ces rapports s'impose à nous aussi bien comme force de l'habituel, du familier que comme force de ce qui fait irruption.

D'où les multiples relations aux autres, qu'on peut appeler « dialogisme » : Qu'est ce qui est partagé, commun avec des accentuations différentes ? Qu'est-ce qui est des autres en nous ? Quelle part, quel aspect de ce qui est « de nous » avons-nous l'impression ou non de pouvoir ou non le faire partager ? Avec quels malentendus ou résidus ? Qu'est-ce qui des autres nous reste irrémédiablement lointain ?

En tout cas nous nous orientons par rapport à ce qui est familier et/ou étrange tant chez les autres que chez nous-mêmes, non par rapport à une nature humaine. Il y a là, si on veut, une sorte d'« essence négative » de l'orientation. Un concept comme celui de « Révolution » est un concept objectivant. C'est après que les participants ou les historiens diront qu'il y a eu révolution. Pour ceux qui vivent l'histoire, il y a plutôt par rapport au pouvoir dominant soit accord plus ou moins enthousiaste, soit façon de se replier dans sa coquille, soit résistance, qui n'implique pas un « plan révolutionnaire », mais éventuellement constitution à partir de singularités d'une communauté qui pourra ensuite se dissoudre, de changements dont l'importance, le retentissement ne peuvent être évalués sur le moment. Tout comme chacun a, sans doute, fait l'expérience de se croire unique et de s'apercevoir qu'il y en avait d'autres avec qui il formait communauté.

En tout cas, la catégorie de l'« autre » homme importe plus que celle de l'homme en général et ce sont ces figures de l'altérité qui nous mettent en place. On ne peut dire si ces altérités sont réelles ou imaginaires. La façon dont un enfant perçoit, ressent sa mère ou son père n'entre pas dans la dichotomie « réel » *vs* « imaginaire ». Cela est présent, insiste avec une force

certaine. En même temps que cela est sans cesse en cours de rectification. Ce qui en revanche est sûr, c'est que parmi nos autres, il y en a dont nous n'avons jamais fait l'expérience comme corps présents réels. Et que ceux qui sont morts ou qui nous ont quittés sont tout aussi actifs en nous (éventuellement plus) que les présents. Il y a bien là la prégnance d'un « réel imaginaire », mixte de présence et d'absence de nos autres ainsi que de nous-mêmes qui relève assurément du difficile à dire, surtout à expliciter par notions qu'on voudrait fixer.

3

À PARTIR DE NEGRI : LE TRAVAIL ET LA MULTITUDE

Pourquoi Negri ? Comme pour tous les auteurs qui sont évoqués dans ce livre, il y a une part de contingence de la rencontre. Mais il me semble qu'il y a une double raison pour s'y référer. Tout d'abord parce que, surtout dans les deux livres co-signés avec Michael Hardt, il a essayé de mettre en place autour des deux notions qui servent de titre aux deux ouvrages, *Empire* [1] et *Multitude* [2], une synthèse post-marxiste (il dit aussi « post-moderne ») de notre place dans le monde, les deux notions ayant pour but de remplacer, en les élargissant, les deux notions de capital et de travail (ouvrier). Mais en même temps parce que ce travail théorique est sous-tendu par la présence de l'individu concret qui a traversé l'histoire mouvementée de l'Italie comme il traverse celle de la philosophie.

Je n'ai pas lu tout ce que Negri a écrit. Et, bien sûr, je ne sais pas si j'ai bien lu ce que j'ai lu. Il ne peut s'agir, surtout en une dizaine de pages, de rendre compte de tous les mouvements de pensée qu'on trouve dans son œuvre. Plutôt d'essayer de rendre compte d'une lecture ambivalente. Positive, par l'importance de ce que Negri est arrivé à synthétiser, d'une façon qui me semble justifier la notion de « grand homme » ou de « grande œuvre » : ce par rapport à quoi « on » se sent obligé de s'orienter. Réservée, parce que je n'arrive pas à penser avec lui, en particulier parce que je trouve la notion de « multitude » trop vaste.

Je voudrais d'abord prendre l'exemple de l'analyse du travail, parce que c'est, me semble-t-il, le point de départ à partir duquel s'organise la notion de multitude. Pour en venir à ce qu'il nous dit des « pauvres », plus spécifiquement des travailleurs migrants.

1 Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Exils, 2000 (édition citée : 10/18).

2 Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude, guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, La Découverte, 2004.

Une remarque préalable. Une œuvre « post-marxiste », mais marxiste quand même, ne peut pas éviter la question du rapport de la théorie et de la pratique. Et pratique suppose groupe, collectif agissant. Les liens sont difficiles entre Negri et la famille multiple qui se reconnaît sous le terme de « Gauche ». Dans la Préface de la série de conférences *Fabrique de porcelaine, Pour une nouvelle grammaire du politique* [3], Negri rappelle que ses exposés, même si critiqués, ont été bien reçus dans les différents pays d'Europe où il les a prononcés. Mais qu'un certain nombre d'opposants l'ont empêché de parler en France. Il précise (p. 12) :

> *Les contestations continuèrent pendant quelques séances. Elles repartirent de plus belle quand je déclarai mon soutien à la campagne pour le « oui » au référendum sur le Traité constitutionnel européen. Il me semblait alors – et il me semble encore davantage aujourd'hui – que seule l'Europe permettait de construire un champ politique qui corresponde aux plus récentes transformations de la conflictualité sociale, et qu'elle devenait stratégiquement essentielle pour une véritable politique des multitudes à l'échelle de la mondialisation.*

Je n'arrive pas à suivre le cours de son discours. Car penser que l'Europe est un cadre nécessaire par opposition aux États nationaux est une chose. Ça n'empêche pas que depuis son origine, l'Europe a été construite avant tout par les tenants d'un grand marché. C'est encore plus clair, si besoin, avec l'entrée de la Grande Bretagne dans cette Europe. Dès lors, l'échec de tel projet de constitution ne remet pas en cause le fait de l'Europe comme cadre d'action et de pensée. Et il n'y a aucune raison là de voter pour ce projet. On peut être pour l'Europe et contre ce projet. Il me semble qu'il y a une apparence de rigueur trompeuse qui amène à l'implication opposée : être pour l'Europe implique voter pour cette constitution. Un peu sur le modèle de celui qui nous dirait : « si tu m'aimes, tu dois être de mon avis ». Ce que je défends est d'une grande banalité. Mais cela renvoie à la nécessité de différencier des types de vérités ou des types d'existence. Ce qui, à chaque fois peut être objet de polémique. Car ces types de distinctions n'ont pas une évidence générale qu'on pourrait appliquer automatiquement dans chaque cas particulier. Si on revient sur les difficultés actuelles de « la gauche », il y a assurément croisement de différents facteurs. Le premier est sans doute la façon dont les différents partis sociodémocrates voulant s'opposer aux atteintes aux libertés des pays

3 Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine, Pour une nouvelle grammaire du politique*, Stock, 2006.

du socialisme réel ont pu, d'abord, au moins en France, cautionner les politiques de guerres coloniales. Puis, se sont adaptés aux nouvelles formes de capitalisme et sont devenus les fourriers du néolibéralisme. Mais pour les autres formations de gauche, la question est de savoir pourquoi leurs différences théoriques d'accentuation et/ou leurs conflits passés semblent les empêcher de s'unir dans l'urgence du moment présent. De même pour l'Europe. Il me semble légitime de dire « Oui à l'Europe, mais pas à cette Europe-là ». Mais celui qui fait passer avant tout la nécessité de « l'Europe » pourra penser que mon approbation est pratiquement l'équivalent d'un refus, l'Europe sociale prônée par « la gauche » risquant d'être très éloignée. Mais que fait Negri lorsqu'il prend partie pour l'Europe telle qu'elle est au nom de la nécessité de dépasser le cadre de l'État ?

Mais mieux vaut se rapporter à l'auteur lui-même. Tout d'abord Hardt et Negri ont voulu caractériser l'« Empire » non par rapport à la domination des États-Unis ou aux formes anciennes d'empire (dans notre tradition l'Empire romain) ; ils insistent sur le déclin du pouvoir des États nations et ajoutent (p. 16) :

> *Notre hypothèse fondamentale est que la souveraineté a pris une forme nouvelle, composée d'une série d'organismes nationaux et supranationaux unis sous une logique unique de gouvernement. Cette nouvelle forme mondiale de souveraineté est ce que nous appelons l'Empire.*

On passera sur la rhétorique usuelle : commencer par parler d'hypothèse pour asserter ensuite. Avec aussi la question de savoir dans quelle mesure donner un nom unique et un nom chargé de connotation ne contribue pas à risquer d'essentialiser l'objet du discours et de négliger la pluralité de ses facettes, en particulier la relative autonomie que gardent encore les états nationaux. En tout cas, ce qui donne corps à la notion d'Empire, c'est la mise en évidence des conflits entre « Empire » et « Multitude ». Dans *Multitude : Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, on peut lire (p. 132) :

> *Notre approche initiale consiste ainsi à concevoir la multitude comme l'ensemble de ceux qui travaillent sous la tutelle du capital et donc, potentiellement, comme la classe de ceux qui refusent la domination du capital. Le concept de multitude est ainsi tout à fait distinct de celui de classe ouvrière, notamment tel qu'on l'entendait au XIXe et au XXe siècle. Le concept de classe ouvrière est un concept restrictif qui se définit par exclusion. Dans son acception la plus étroite, il ne désigne que les formes industrielles du travail, à l'exclusion de toutes les autres. Au sens le plus large, la classe ou-*

vrière inclut tous les travailleurs salariés et exclut par conséquent les diverses classes non salariées. Cette exclusion repose sur l'hypothèse d'une différence de nature entre le travail industriel masculin et le travail reproductif féminin, entre le travail industriel et le travail agricole, entre l'employé et le chômeur, entre les travailleurs et les pauvres. La classe ouvrière est ainsi conçue comme la principale classe productive, directement soumise à la loi du capital, et par conséquent comme le seul sujet capable d'agir efficacement contre le capital. Que cela ait pu ou non être vrai par le passé, le concept de multitude implique que ce n'est plus le cas aujourd'hui. Il implique, en d'autres termes, qu'il n'existe pas de priorité politique entre les différentes formes de travail : toutes les formes de travail sont aujourd'hui socialement productives, elles produisent en commun et ont un potentiel commun de résistance au capital. On peut le concevoir comme une égalité des chances de résister. Cela ne signifie en aucun cas que le travailleur industriel ou la classe ouvrière ont perdu leur importance, mais seulement qu'au sein de la multitude ils ne jouissent d'aucun privilège politique vis-à-vis des autres classes productives.

Je note tout d'abord que cela renvoie à un aspect de sa propre vie. Dans la série d'entretiens *Goodbye Mister Socialism* [4], Negri rappelle la révolte individuelle sous-jacente au mouvement de la théorie (p. 69) :

Ma pensée s'est développée à partir du « refus du travail », de la résistance au travail, parce que j'estime que l'organisation capitaliste du travail est un véritable esclavage. Désormais, nous nous libérons, néanmoins, de l'esclavage, du travail en des termes productifs. C'est quelque chose que nous avons toujours fait, en envoyant nos élèves à l'école, comme l'ont fait par exemple mon père ou mon grand-père, [il a rappelé un peu plus haut l'appartenance de ses parents à la classe ouvrière, F.F.] *en augmentant nos facultés intellectuelles, en produisant plus et en travaillant moins, en allant jusqu'à briser les chaînes du temps de travail et à reconnaître que le travail est une condition malheureuse dans laquelle nous sommes bloqués. Cette résistance est productive et c'est cela la paix véritable.*

C'est bien par rapport à la prise en compte de l'individuel répété de façon indéfinie que Negri peut mettre la résistance au centre de sa pensée du rapport de la multitude à l'Empire.

Mais la question qui se pose est celle du statut de cette multitude. Sauf erreur de ma part Hardt et Negri ne tiennent pas beaucoup compte des contradictions qui peuvent exister entre les différents membres de la multitude. Ils insistent davantage,

4 Antonio Negri, *Goodbye Mister Socialism,* Le Seuil, 2007.

comme ici, sur le « potentiel commun de résistance au Capital ». Certes, on ne saurait le reprocher à Negri, l'avenir n'est pas écrit. On ne peut lui demander d'être prophète. Et, cependant, comme Marx (un certain Marx ?), il veut lier sens et histoire, dans une sorte de grande dialectique (même s'il refuse le mot). C'est l'Empire (le capitalisme total) qui, développant la circulation de la pensée (entre autres par l'outil électronique), crée la résistance qui peut être la condition de sa chute.

En tout cas, c'est là le point focal de l'histoire. *Multitude* (p. 134) :

> *Au cours des dernières décennies du XXe siècle, le travail industriel a cessé d'être hégémonique. Il a perdu sa place au profit du « travail immatériel », c'est-à-dire d'une forme de travail qui crée des produits immatériels, tels que du savoir, de l'information, de la communication, des relations ou encore des réactions émotionnelles.*

Une remarque sur le régime de sens de la pensée de Negri. Il me semble qu'il y a ici sous-jacent un amour coupable pour la binarité, opposant « matériel » et « immatériel » comme il a opposé « production » et « travail ». Le travail matériel, même aliéné exige savoir-faire, à propos, ruse avec les ordres, toutes choses qui ne sont pas matérielles comme une machine ou une boîte de conserves sont matérielles. Inversement il n'y a pas de savoir ou de communication qui ne soit pas modification de la matière (assurément légère, mais matière quand même) et comme trace sensible et comme modification de nos dispositions ou de celles de l'autre. De même je doute qu'on puisse opposer à un travail intellectuel ou cognitif, un *travail affectif* – qu'il introduit d'ailleurs grâce à une autre dichotomie (*ibid.*) :

> *À la différence des émotions, qui sont des phénomènes d'ordre mental, les affects renvoient tant au corps qu'à l'esprit.*

(Je n'ai pas trouvé d'autres développements sur ce que c'est que l'« émotionnel ».) On peut reconnaître l'importance de ce qu'il dénomme « travail affectif » dans nos sociétés : celui des hôtesses de l'air, des « coaches », des publicitaires… Mais le terme de « travailleurs affectifs » reste problématique. « Travail affectif » ou « travail de l'image » ou « gestion des rapports humains » ? Et puis ne devrait-on pas plutôt parler d'une dimension affective de la plupart des métiers anciens et modernes, du sorcier au prêtre, au médecin, à l'éducateur ? Certes, l'expression dit quelque chose. Mais elle risque de simplifier les données. On va retrouver souvent ce rôle de la pensée binaire (ou ici ternaire). Ainsi (*Empire,* p. 48) lorsqu'à partir de Foucault il oppose les sociétés anciennes ou « sociétés disciplinaires » et les sociétés actuelles ou « sociétés de contrôle », alors qu'il me semble que les

deux régimes sont tout à fait compatibles dans notre « modernité ». Et puis peut-on considérer que seule la modernité comporte un « biopouvoir », dominant la vie elle-même ? Après tout, l'articulation de la monarchie et de l'Église ne constituait-elle pas un modèle de pouvoir s'appliquant à l'ensemble des dimensions de la vie humaine ? En laissant à l'historien la tâche de déterminer quelles étaient les conditions qui permettaient à tels ou tels de passer plus ou moins à travers les mailles du filet.

Mais l'analyse devient plus concrète lorsque dans la « multitude », les auteurs isolent la place spécifique des « pauvres » (*Empire*, p. 437-438) :

> *La dimension spatiale de l'ontologie est actuellement démontrée par les processus concrets de mondialisation – c'est-à-dire de communisation – de la multitude, du désir de communauté humaine. Un exemple important du fonctionnement de cette dimension spatiale est montré par les processus qui ont mis un terme au tiers-monde, à côté de toutes les vicissitudes de ses luttes passées, du pouvoir des désirs qui ont sous-tendu ses processus de libération, et la pauvreté des résultats qui ont couronné l'entreprise. Les héros réels de la libération du tiers-monde, aujourd'hui, pourraient bien avoir été les émigrants qui ont détruit les anciennes et les nouvelles frontières. De fait le héros postcolonial est celui qui transgresse continuellement les frontières raciales et territoriales, qui détruit les particularismes et indique la voie d'une nouvelle civilisation.*

La « mondialisation » est-elle « communisation » ou au contraire perte des rapports humains dans le vague de la communication abstraite, atomisation sous les ordres d'une puissance financière qui dépasse les individus ? En tout cas, encore plus que les binarités, c'est bien cette volonté d'imposer une grille unique de lecture qui me semble faire problème chez Negri. S'agit-il vraiment dans les migrations qui nous entourent de quelque chose qui pourrait passer comme libération du tiers-monde ? Sauf à présupposer que toute mobilité est *ipso facto* libération. De même que dans un livre plus récent [5], *GlobAL, Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, il met l'accent sur *« l'émergence d'une politique sud-américaine globale »* comme entraînant *« la destruction de l'idée de peuple »* (p. 19), deux mouvements qui, il me semble, ne se passent pas à la même vitesse. En revanche, il a assurément raison de voir la convergence de l'irruption « indigène » en des lieux différents : *« c'est l'arc-en-ciel des ethnies indigènes qui affirme la*

5 Giuseppe Cocco et Antonio Negri, *GlobAL, Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine,* tr. fr. Éditions Amsterdam, 2007.

puissance de son irréductible multiplicité. » Reste que la différence des politiques nationales (qu'on peut, certes, appeler la « permanence de l'ancien ») est tout aussi réelle. Est-ce que le travail de l'historien, comme du politique ne consiste pas à tenir compte du mélange de déterminations différentes et non de tout lire en fonction seulement de ses notions ? La lecture historique est risquée et amendable. Sa vertu éventuelle est de (nous ?) mettre en mouvement, non de nous donner un portrait du réel conceptuellement satisfaisant. Tout comme, par parenthèse, on peut considérer Marx et Freud non comme ceux qui auraient apporté la vraie clef du réel, mais d'abord comme des auteurs qui remettent en cause un ordre établi de la pensée, ainsi lorsque Marx est lu comme critique des théories du Bien commun qui s'exprimerait sous la forme de l'État, théories qui oublient le fait massif de l'exploitation. Comme Freud, lorsqu'on le lit comme celui qui découvre en nous et d'abord en lui l'altérité de nous à nous-mêmes sous forme de ce qui nous surprend et résiste aux façons usuelles de le dire, mettons le « ça » (en exprimant toutes les réserves qu'on peut faire sur la signification de ces résumés hypercursifs).

Dans d'autres textes, en particulier celui, postérieur, de *Multitude*, les mêmes faits sont un peu différemment accentués, dans un autre environnement théorique (p. 166-167) :

> *On peut porter à son terme cette image traditionnelle du pauvre en affirmant que* le pauvre incarne non seulement la condition ontologique de la résistance, mais celle de la vie productive elle-même. *Les migrants constituent une catégorie spécifique de la pauvreté qui donne à voir cette richesse et cette productivité.*

Hardt et Negri rappellent que dans la vision traditionnelle de la classe ouvrière, les pauvres étaient conçus négativement comme armée de réserve, vivier permettant de faire pression sur les salaires.

> *Dans les relations de travail postfordistes, la mobilité tend à devenir une caractéristique centrale du marché de l'emploi, et toutes les catégories du travail sont soumises à un impératif de mobilité et d'hybridité culturelle propres au migrant.* [...] *Les migrants ont beau se déplacer le plus souvent sans aucun bagage, dans des conditions de pauvreté extrême, ils n'en restent pas moins riches de connaissances, de langages, de compétences, et de capacités créatives* [...]. *Une part de la richesse des migrants réside dans l'insatisfaction de leurs désirs, dans leur refus des choses telles qu'elles sont. Il va de soi que la plupart des mouvements migratoires sont déterminés par la volonté d'échapper à la violence, à la faim ou à la dépravation, mais à ces conditions négatives, s'ajoute le désir posi-*

tif de richesse, de paix et de liberté. Cette alliance du refus et du désir est une expression de la puissance.

Réapparaissent ici les raisons d'être ambivalent. La dernière formule a quelque chose de sublime. Mais ne risque-t-elle pas de proposer une solution purement verbale ? « Refus » et « désir » ne sont pas des forces qui existeraient de façon autonome, mais seulement dans des conditions concrètes, variant plus ou moins dans chaque individu, dans un devenir historique dont la fin n'est pas écrite. Et puis « puissance » ou « impuissance », la question reste posée.

Il me semble qu'on retrouve la même généralité notionnelle dans la façon dont Negri présente comme catégorie de base, fondement, l'opposition entre la mesure, tendance dominante de la pensée occidentale et la démesure. Ainsi, dans *Job, La Force de l'esclave* [6], la référence à Job est assurément rappel à la contingence :

En premier lieu, le livre de Job est une provocation contre la séduction de la raison, l'insolence du savoir et l'euphorie éthique, pourtant motivées. (p. 26, le « pourtant motivées » mériterait commentaire.)

En même temps, il critique l'analyse marxiste de la force de travail qui suppose la possibilité de mesurer la valeur sous forme de « temps de travail socialement nécessaire ». Alors que dans le développement même du capitalisme (p. 32),

la valeur est devenue démesurée au moment même où toutes les mesures ont disparu.

Ou encore :

La mutation du travail, qui était à la base de la défaite du mouvement ouvrier et de l'abâtardissement de ses partis, se fondait sur la ruine de la mesure de la valeur. Sans une mesure de la valeur, le socialisme devient impossible. C'est également vrai pour le capitalisme. Il faut créer quelque chose de nouveau.

Certes, les marxistes ont fondé leur critique du capitalisme sur l'analyse de l'extorsion de la plus-value. La difficulté à calculer un taux de plus-value, n'anéantit pas la relation de révolte contre l'exploitation. Et surtout si Marx a voulu commencer le *Capital* par l'exposé de la théorie de la valeur, cela ne signifie pas que pour lui l'analyse des conditions concrètes de travail, durée de la journée de travail, accroissement des rythmes de travail, conditions de logement n'entrait pas dans l'analyse concrète des formes d'exploitation. Est-ce que Negri ne tend pas à identifier

6 Antonio Negri, *Job, La Force de l'esclave*, Bayard, 2002 (rééd. Hachette Littératures, 2005).

histoire des hommes et histoire des notions ? Et puis très concrètement, le capitalisme actuel mesure strictement le temps de travail et en fait sa contrainte majeure. Et par ailleurs, ce qui importe pour lui ce sont les coûts et les bénéfices, non la valeur. De même qu'il fait régner la machine universelle à évaluer. Qu'un mouvement multiple soit révolte contre la dictature de la mesure, sans doute. Mais s'agit-il d'un mouvement qu'on peut totaliser sous le nom de « Multitude » ? C'est moins évident.

Par parenthèse, peut-on dire (*Empire,* p. 429) que la théorie occidentale a toujours été, d'Aristote à Marx, du côté de la mesure ? J'imagine que bien des théologiens s'étonneraient. Après tout, une partie de la pensée multiple de Descartes est dans la prise en compte de l'infinité de la volonté humaine. On pourrait aussi revenir sur la distinction kantienne entre entendement, capacité de fini, et raison, capacité d'inconditionné. Ou sur l'opposition hégélienne entre le vrai infini et le faux indéfini. Ceci ne constitue pas une « vraie discussion », plutôt l'expression d'une inquiétude. Alors ? Peut-on vraiment dire que la ruine du socialisme se trouve liée d'abord à la ruine de la mesure de la valeur ? Cela reste pour moi énigmatique. N'est-il pas de la nature d'un fait historique de toujours pouvoir être perçu à travers différentes lectures ? Ainsi on peut renvoyer l'échec du socialisme à l'impossibilité d'édifier le socialisme dans un seul pays. Surtout, un pays périphérique peu développé comme la Russie par rapport à l'Angleterre ou l'Allemagne. Tout comme, je n'imagine qu'on ne puisse trouver une seule cause aux échecs des partis ouvriers. Il y a assurément que l'Union soviétique était plus un « capitalisme d'État » qu'un « socialisme » et fonctionnait plus comme dictature bureaucratique que comme démocratie. Tout comme les relations avec les pays socialistes étaient tout sauf démocratiques. Il y a aussi la nature conflictuelle des rapports entre la Chine et l'URSS, le dogmatisme généralisé et en particulier l'insuffisance d'une pensée autonome dans les partis communistes occidentaux. Sans oublier, tout autant, la force effective de l'impérialisme capitaliste.

Pour revenir à la question du début, on retrouve dans *Multitude* les raisons du choix de Negri en faveur de l'Europe. Ceci à partir d'une citation de Marx (*Multitude,* p. 190) :

> *Mais en général, de nos jours, le système protecteur est conservateur, tandis que le libre-échange est destructeur. Il dissout les anciennes nationalités et pousse à l'extrême l'antagonisme entre la bourgeoisie et le prolétariat. En un mot le système de la liberté commerciale hâte la révolution sociale. C'est seulement dans ce sens révolutionnaire, Messieurs, que je vote en faveur du libre-échange.*

Le texte de Marx comporte son autolimitation, sous la forme « en général ». On ne peut faire la théorie « en général » de l'autodestruction du monde ancien par le libéralisme. Même si la suite de l'énoncé de Marx semble oublier cette réserve. Chez Negri comme chez (un certain) Marx prend figure l'idée d'une autodestruction nécessaire du capitalisme.

Ainsi nul ne peut dire que la « dissolution des corps sociaux traditionnels » porterait en soi la réappropriation par le commun du pouvoir de produire. Ni que la mise en évidence de contradictions du capitalisme rend son existence impossible. Peut-on démontrer que quelque chose doit avoir lieu ? Ainsi dans *Goodbye Mister Socialism,* Negri écrit (p. 32) :

> *Mais il est insensé de croire qu'une gestion correcte et égalitaire du capitalisme est possible. Le capital ne peut pas survivre sans exploitation. Les prêtres et les socialistes ont toujours cru qu'il pouvait y avoir une juste mesure de l'exploitation. Mais ce n'est pas vrai. Il n'y a de place ni pour un rapport correct entre le développement et le commandement ni pour un capitalisme « équitable et durable ». C'est le concept même de verticalisation capitaliste du pouvoir qui est entré en crise, au-delà des formes, des mesures et des figures concrètes dans lesquelles il se développe.*

(Par parenthèse, il me semble que « prêtres et socialistes » ne parlent pas de « juste mesure de l'exploitation ». Mais accentuent plutôt quelque chose comme l'impossibilité de supprimer toute inégalité ou comme la possibilité d'une évolution graduelle.)

Toujours est-il que constater que le capitalisme « fonctionne à la contradiction » ne signifie pas forcément qu'il doit disparaître. Il peut se modifier, en particulier en modifiant les formes d'exploitation. Et il n'y a pas de « prophétie sérieuse » en ce domaine.

Pour revenir aux analyses de la situation actuelle, la plupart des exemples pris par Negri portent sur une caractéristique particulière : la mise en relation par les modes de communication électroniques de travailleurs avant tout intellectuels. C'est le devenir du réel qui justifie alors le développement d'une nouvelle notion. Quelle que soit la dénégation, de fait l'assertion de Negri vise bien à retirer le rôle central du processus révolutionnaire à la classe ouvrière au sens étroit.

Dans *Goodbye Mister Socialism*, Negri reprend les exemples de ce qui pourrait apparaître comme les annonces de l'histoire concrète de la Multitude : Seattle, le Chiapas, Gênes… Ainsi ce qu'il appelle « la Commune de Madrid » : la vérité s'est imposée contre les mensonges du pouvoir. Ce ne sont pas les Basques qui sont responsables de l'Attentat de Madrid mais des terroristes islamistes.

Mais le Réseau est devenu politique grâce aux téléphones portables (p. 166) :

> *Grâce aux téléphones portables, on a assisté à un processus d'accumulation physique et d'agrégation progressive des passions qui a conduit à un encerclement des lieux de pouvoir et, en l'espace de trois jours, à un retournement des scores prévus dans les sondages.*

Ici le théoricien donne forme à l'événement comme possibilité de réaliser l'improbable grâce à la technique. Mais ne faudrait-il pas aussi dire, en reprenant le vocabulaire sartrien de la *Critique de la raison dialectique* [7], que le « groupe en fusion » s'est retransformé en sérialité anonyme ? Certes, cette retombée n'est pas une nécessité qui serait imposée à la réalité par la force du concept. Mais c'est ce qui relève d'une relation intelligible et probable : un « groupe en fusion » tend à retomber, une fois le but unificateur atteint. Et, par parenthèse, n'y a-t-il pas un rêve du groupe démocratique toujours présent pour s'orienter lui-même ? Le passage à la bureaucratie ou, en tout cas, à la délégation représentative, n'est-il pas toujours à l'horizon ? Negri se pose à lui-même cette objection : *« Souvenons-nous de la remarque ironique d'Oscar Wilde, pour qui le problème du socialisme était qu'il exigerait trop de soirées libres »* (*Multitude,* p. 396) et répond en opposant la démocratie de la multitude et la « démocratie directe » :

> *La production biopolitique offre la possibilité d'accomplir le travail politique de création et de maintien des relations sociales de façon collaborative, au sein de réseaux communicatifs et coopératifs de production sociale et non au cours d'interminables réunions tardives.*

Et il est vrai que le travail en commun, non aliéné, est par lui-même politique. Cela n'empêche pas que la question des relations entre communautés de travail se pose et par là celui de la recréation d'un pouvoir politique autonome. Unifier sous le nom de « Multitude » un grand nombre de tendances potentiellement différentes ne risque-t-il pas de privilégier les aspects positifs par rapport aux problèmes ? Cela dit, Negri se veut homme de gauche, si on définit simplement la gauche par le souci des défavorisés par opposition à la défense des favorisés. Et *Multitude* insiste comme on l'a vu plus haut sur cette centralité des « pauvres ». Ainsi, je lis en annonce d'un débat les propos suivants de Negri :

> *Les pauvres, c'est-à-dire les sans-pouvoirs, pourront-ils un jour décider du destin de l'humanité et construire en tant qu'hommes libres une vie sous le signe du commun ?*

7 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.

Il y a quelque chose de juste et de frappant, en tout cas pour moi, dans ce texte. En particulier dans la façon de remotiver par l'appel au commun ce que peut signifier le terme pour beaucoup (pour moi ?) difficile à bien manier de « communisme ». Mais les questions subsistent : est-ce « les pauvres » et eux seuls qui doivent décider du destin de l'humanité ? Comment peut s'articuler cette Politique avec les pratiques locales de la politique ? À la fin de leur livre (*Multitude*, p. 401), Hardt et Negri écrivent :

> *La révolution de la multitude doit échapper à la malédiction de Thermidor. Elle doit organiser son projet en accord avec les temps, et ce projet doit être déterminé par des mécanismes constitutionnels et des procédures institutionnelles qui le garantissent contre les renversements spectaculaires et les erreurs suicidaires.*

Je ne suis ni sociologue ni politicologue. Mais que peut signifier ce « doit » ? Et puis est-ce que toute dichotomie n'implique pas, appliquée à une réalité concrète, au moins la possibilité d'un tiers. Par exemple entre les « vrais » possédants et les « pauvres » n'y a-t-il pas tous ceux qui sans être vraiment du côté des possédants font partie de ceux qui apportent des services aux dominants, sous forme de savoirs techniques, de renfort idéologique ou d'approbation passive ou active ? De même qu'à côté des totalement pauvres, il y a tous ceux qui ont « quand même quelque chose à perdre », même si leur précarité l'emporte. Et surtout, les positions des premiers comme des seconds (qui constituent les uns et les autres les groupes quantitativement les plus importants) ne sont pas déterminées une fois pour toutes. L'analyse historique et l'action politique cessent alors d'être binaires pour considérer les politiques d'alliance, avec les compromis que cela comporte. Et on a bien ici une légitimation de la notion d'hégémonie, de mode de retentissement de la réalité dans les hommes, qui fait l'autonomie du Politique par rapport à une analyse « pure » qui ne caractériserait que l'opposition absolue des exploiteurs et des exploités. Les querelles pour savoir qui est vraiment « révolutionnaire » risquent d'être sans solution. La question concrète est plutôt de savoir qui résiste à la domination et qui n'y résiste pas. Et là, on retrouve la pensée de Negri.

Et puis, maintenant (octobre 2009), ce ne sont plus des lectures mais un changement de l'état du monde qui fait que je perçois (nous percevons) tout cela dans une autre perspective. Il y a l'évidence de la crise, partie des *subprimes* et s'étendant à l'ensemble de la société. Avec tout ce qu'on peut percevoir comme contradictions du capitalisme. Mais le capitalisme vit de contradictions et on ne peut démontrer que telle ou telle contradiction, ou une contradiction globale, lui sera fatale. Ne serait-ce que

dans sa capacité à s'attacher la participation de ceux qui ont des raisons de craindre pour le peu qu'ils ont. Il y a certes « verticalisation » du pouvoir capitaliste, mais aussi devenir anonyme de ce pouvoir : on est passé des « deux cents familles » aux « fonds de pension ». Et cette extension est aussi un de ses moyens de résister aux échecs. Surtout, on ne peut pas démontrer un événement. Une catastrophe n'entraîne pas forcément la mobilisation de ses victimes. Les tours de passe-passe idéologique ont l'air de marcher assez bien. Sans oublier la possibilité de catastrophes d'un autre genre, guerre atomique, bouleversement des climats… Il me semble que par rapport au devenir du capitalisme, il y a contingence de ce qui permet ou pas que les anticapitalistes dans leurs diversités se regroupent ou pas sur un plan transnational. Ce qui n'est pas joué.

L'arrière-fond éventuellement contradictoire d'une réalité : « la » classe ouvrière ou « le » capitalisme se modifient plus ou moins clairement au fil de l'histoire comme de la diversification de nos perspectives. Pour généraliser, l'« état du monde » n'est évidemment pas constitué d'un ensemble assignable de faits ni d'énoncés qui les traduiraient. De plus, il comporte la référence à un changement possible, possibilité liée à des mouvements, des mobilisations et qui ne saurait être évaluée comme « description scientifique de l'état des possibles du monde ». La crise du capitalisme est fatale pour ceux qui veulent qu'il en soit ainsi. Les autres vont inventer ce qui me semble un « truc » notionnel : une bonne nature du capitalisme de l'entreprise et son dévoiement dans le capitalisme financier. Mais ce « truc » peut s'imposer en fonction du rapport de forces, d'abord rapport de forces idéologique. Et puis le rapport idéologique peut servir à maintenir un rapport dans les faits. Et ici rien ne peut être déduit. Il y a eu dans le travaillisme britannique de 1945 et dans la dynamique communiste-gaullienne en France après la Libération un rapport de forces favorable aux « couches populaires », étayé sur le plein emploi d'après guerre. Et cela fonctionnait à l'abri d'un partage du monde entre Soviétiques et Occidentaux, dont, entre autres, les communistes grecs ont fait les frais. Ici encore l'histoire (que je simplifie considérablement), est la réunion de facteurs qui ne sont pas de même ordre. On ne peut parler forces productives et rapports de production sans tenir compte des « complexes » que sont la Chine, l'Inde ou l'Amérique du Sud, réalités tout aussi surdéterminées (sinon plus) que tel individu humain. Dans les deux cas, on ne sait jamais ce qui fera basculer l'histoire dans tel ou tel sens.

Negri compare sa démarche à celle de Marx (*Multitude*, p. 175). Selon ce parallèle, de même que Marx analysait le

présent-futur du prolétariat industriel dans un monde où le prolétariat agricole dominait, de même lui, Negri, nous présente l'avènement de la multitude, là où encore les formes traditionnelles du prolétariat sont les plus lisibles. Mais la réflexion sur des aspects opposés de la migration avec ce que peut être la « force des pauvres » ne risque-t-elle pas de se transformer en une « essentialisation du pauvre » ? Chacun, il me semble, peut s'accorder sur la nécessité de modifier la notion de « classe ouvrière », telle qu'elle existait, disons au XIXe siècle. Mais dans quelle mesure le développement d'une notion (ici celle de « multitude ») nous aide-t-il à saisir la « réalité concrète » ? Dans quelle mesure ne peut-elle pas devenir masque, clef qui ouvre toutes les portes ? Ce serait une erreur de croire que les réalités existeraient indépendamment du champ des efforts que font les hommes pour les penser. Penser une réalité « en tant que » est aussi une façon d'agir dans et sur le monde. Bref, une notion, en tant qu'elle travaille et dans le texte où elle est dite et dans la façon dont ceux qui la lisent se placent par rapport à elle est une réalité « mentale » et par là une réalité tout court. Mais il n'est pas non plus question de supposer que les choses sont comme nous les disons. Est ce que « la multitude » existe ? Ni plus ni moins que « la justice ». La justice existe dans l'accord et dans le décalage entre ce qui est reconnu comme existant et ce qui se présente comme manque, à réaliser. Ou plutôt ces distributions entre « réel » et « idéal » varient selon les groupes, voire les individus. D'où le rôle des évidences négatives : la distance entre la justice réelle et celle qu'on veut, entre la médiocre démocratie de fait et la démocratie vers laquelle on tend, les classes telles qu'elles existent, la multitude que certains au moins voient se dessiner et celle qui pourrait être. Sans oublier le statut conflictuel des entités. Personne ne peut dire (sérieusement) « c'est moi qui vous dis la vraie réalité de la société ». Même chose pour « multitude ». Un tel mot représente un virtuel qui permet ou pas de lire les situations effectives. Devons-nous, pouvons-nous nous servir du mot pour nous orienter dans le magma du réel ? C'est là la question. Pour le dire en termes pédants : le sujet transcendantal de la science de la nature était, pour Kant, un sujet universel. Le « sujet transcendantal » (s'il est raisonnable d'utiliser cette expression) des choses humaines est un sujet multiple, contradictoire, pas distinct des « sujets empiriques » que nous sommes. La question est de savoir si nous arrivons à lire dans l'histoire quelque chose qui serait la manifestation progressive de cette multitude ? Pour être pessimiste, la diversité des cadres nationaux semble avoir encore de beaux jours.

Mais puisqu'on a évoqué les « sujets empiriques », si nous cherchons à nous orienter par rapport à Negri, il semblerait dangereux de vouloir se constituer un « Negri global » qui n'existe pas. Je ne pense pas tant ici à la masse de ce qu'il a écrit, ni à son évolution. Mais plutôt au fait qu'il y a un sujet individuel, par exemple celui qui raconte son enfance, sa vie en prison ou sa fuite en France après sa condamnation en Italie. Il y a le lecteur critique de Marx, pas forcément sur la question de la mesure, mais sur le fait que l'exploitation ne peut s'analyser sur le seul plan du travail productif, mais de l'ensemble de la vie de tous. Quel que soit le rapport au Marx réel, reste que cette considération me semble justifiée, même si elle perd la rigueur que Marx voulait donner aux termes de l'extraction de la plus-value. Il s'agit peut-être ici de prendre le contre-pied de la volonté qui fut celle d'Althusser lorsqu'il s'efforça d'éliminer une notion « ouverte » comme celle d'aliénation pour ne considérer que l'analyse de la seule reproduction du capital comme objet théorique assuré. Le coût de cette fermeture est sans doute l'impossibilité pour celui qui se veut « rigoureux » de dire quelque chose de sensé face à l'objet polymorphe qu'est « la politique ». Corrélativement, lorsque Negri met l'accent sur les formes variées de résistance qui se manifestent ici où là sans qu'on puisse savoir si ces formes de résistance vont déboucher sur une quelconque unification (avec les problèmes organisationnels qui se posent à tout mouvement lorsqu'il s'étend), on ne peut que le suivre, quelles que soient les différences d'accentuation qu'on peut apporter. Et puis il y a le Negri (et Hardt) qui veulent totaliser le problème actuel autour des deux notions d'« Empire » et de « Multitude ». Ce qui pose la question : ou bien il s'agit d'une synthèse « en survol », ou bien on tient compte de la diversité du concret et de l'imprévisibilité du futur.

Il me semble que c'est aussi cette unité-diversité des facettes du réel qui conditionne la possibilité pour chacun de s'orienter par rapport à ces textes.

Il n'y a donc pas à opposer à Hardt et à Negri un supersavoir qui permettrait de « juger » leurs assertions, mais à se demander si au moins parfois dans leur texte, ils ne présentent pas le développement de la multitude comme la conséquence obligée du développement même du capitalisme. Et puis n'ont-ils pas tendance à négliger (ce qui menace tout théoricien) tout ce qui n'entre pas dans leur théorie, par exemple tout ce qui résulte de l'existence effective d'une classe ouvrière au sens traditionnel ou des conflits au sein même de la « multitude ».

Le discours politique, dans la mesure où il se veut plus ou moins « savoir » universel et engage un avenir qui ne dépend pas

de nous se trouve évidemment en situation d'être reçu comme vide, menteur et prétentieux. On pourrait se demander à l'inverse à quelles conditions un discours politique sera tel qu'on y adhère. Confiance en celui qui le dit, sentiment que l'actuel est insupportable, besoin d'agir, effet d'enthousiasme du ressenti commun… ? Ce n'est sans doute pas forcément décidable. En tout cas, il y a des conditions spécifiques du mode de retentissement en nous du discours portant sur l'avenir… Rien n'empêchant que nous réagissions à ce discours politique (comme d'ailleurs à une déclaration d'amour) selon plusieurs modalités différentes, ce qui ne les rend pas contradictoires au sens logique. Il peut y avoir de l'enthousiasme, le sentiment aussi de « déjà entendu », le « ça m'excite mais est-ce bien raisonnable ? » Ou le « ça m'excite mais ça me fait peur aussi », « de toute façon, on verra bien… », teinté d'humour ou d'ironie. Chacun sans doute passe ici des compromis avec soi-même, sans que tout cela soit clairement thématisé, mais laisse de l'obscurité au sein même de l'orientation.

4

LES « SCIENCES HUMAINES » ENTRE LE GLOBAL ET L'INDIVIDUEL

Se méfier des discours qui posent des « essences », peut-être. Mais après tout, quelle que soit la part de spécifique que comporte le cours de l'histoire, il y a bien du générique, du récurrent, du commun qui s'impose à nous. Quand on parle de « la crise », de « la ville » ou du « réchauffement climatique », tout le monde comprend, pas forcément de la même façon. On dira qu'il y a des modalités spécifiques de saisie de ce générique. Peut-on préciser davantage ? Dans ce chapitre, on voudrait partir de l'examen de la façon dont « les savants », historiens et sociologues principalement, s'y prennent dans leur rapport à ce générique. Mais les risques encourus sont multiples. D'abord, on ne peut en quelques pages prétendre présenter une vue exhaustive. Le risque de partialité est évident. En même temps que celui, en quelque sorte opposé, de la répétition de ce qui a déjà été dit, et mieux, ailleurs. Tout ce que je peux noter, pour « ma défense », est que l'obligation de reprendre ce qui a déjà été dit caractérise la situation de chacun. Il n'y a pas de rapport direct au « réel » indépendamment de ce qui en a déjà été dit. Avoir à s'orienter, c'est, entre autres, se débrouiller dans un monde commun. D'autre part, la spécialisation des savoirs est un des traits caractéristiques de notre « modernité ». Ce qui fait que, de façons diverses, chacun se trouve en situation de devoir se replacer par rapport à des savoirs qui en grande partie dépassent ses compétences.

Les historiens parlent d'une histoire lente et d'une histoire rapide, d'une histoire anonyme et d'une histoire des individus. Mais il faut bien que les deux se recoupent, que par exemple l'histoire lente qui aboutit à l'émergence d'une civilisation comportant des grandes villes (et des banlieues) nous soit aussi présente par le témoignage des « déracinés » venus de leurs campa-

gnes vivre dans les villes ou leurs banlieues ou dans l'étonnement de l'enfant actuel qui, habitué à la ville, voit les champs ou l'océan. Il n'y a pas à choisir entre le point de vue de l'historien, du géographe, du savant en général ou celui de tel habitant. Le savoir savant, plus général, plus « objectif », plus argumenté, capable de mettre en relation des traits des autres villes et de cette ville-là n'est pas la vérité du « point de vue » de tel habitant ou de tel autre. Mais, comment mettre ces différentes histoires en rapport ? Il y a aussi une histoire des vainqueurs et une histoire des vaincus, généralement moins connue. Tout comme les historiens consultent des archives ou s'interrogent sur des monuments et, même s'ils le veulent, ne peuvent pas dire grand-chose sur la vie de ceux qui n'ont pas laissé de traces.

Il y a assurément tout ce qui permet d'écrire l'histoire « de loin ». Par exemple, celle de l'évolution des sciences et des techniques, ou ce qui caractérise une « grande période » : « le Moyen-Âge » ou « les Guerres de religion ». Mais tout cela n'est pas exclusif de la particularité, des personnages et des événements qui font la trame de cette histoire globale. Tout comme la possibilité d'un discours général sur « la crise » n'annule pas ce dont ce discours ne parle pas directement : la vie de ceux qui perdent leur emploi, réagissent par la colère, l'effondrement ou autrement. Comment tenir ici les deux bouts ? Ou y a-t-il des chaînons manquants entre ces deux pôles opposés ? Sans doute. Mais lesquels ?

Une parenthèse. La question du mode d'existence de ce à quoi renvoient des noms d'entités ne peut être séparée de la question de la façon dont « on » se les représente. « On » pouvant être le savant qui écrit l'histoire de la notion ou n'importe qui d'entre nous pour qui ce qui est ainsi désigné peut « avoir un certain mode de réalité ». On pourrait séparer les noms d'entités qui vont plutôt du côté des noms propres : « la France » ou « Paris », et ceux qui vont plutôt du côté des noms communs : « la nation » et « la justice ». Mais il me semble que la distinction ne tient pas. On peut distinguer le cas de ceux pour qui « la France » est fortement investie. Mais tout autant dire que dans l'ensemble des pays d'Europe entre 1830 et 1850, « la nation », forcément pas la même, a été fortement investie. Ou inversement replacer « la France » dans le déclin de l'idée de nation au début du XXIe siècle. Même chose pour « la justice » et « la classe ouvrière ». Il y a ceux pour qui les deux mots sont fortement investis, ancrés dans l'existence sous forme d'exemples concrets, de luttes à mener et ceux pour qui ce sont plutôt des mots des autres.

Et puis ce n'est pas le générique comme tel auquel nous sommes confrontés, mais à ses modifications, que ce soit dans son devenir ou par un changement de perspective. Ainsi quand on évoque un groupe, on peut toujours le considérer en tant que groupe ou en ce qu'il est composé d'individus marqués eux-mêmes tantôt par leur accord tantôt par leur désaccord, avec eux-mêmes ou avec les autres. Il va y avoir variations, rapprochements, conflits latents ou explicites, affrontements verbaux ou physiques… Même chose pour un individu. Ou plutôt nous n'avons pas à choisir entre l'unité d'un individu ou d'un groupe ou leurs conflits internes ou externes : les identités ne se manifestent qu'en fonction des conflits et de leurs variations. Les prolétariats allemand et français étaient en 1914 dominés par l'idée du conflit global des prolétaires unis contre les capitalistes. Ce qu'il faut arriver à comprendre, c'est l'enthousiasme guerrier qui s'est emparé, non des groupes comme tels, mais de la majorité des membres des deux classes ouvrières au moment de la déclaration de guerre. Une certaine évidence de l'existence des individus séparés comme des entités bien connues risque toujours de nous empêcher de nous étonner de tout ce qui fait que ces unités qui semblent aller de soi sont en fait fragiles. Ce à quoi va s'ajouter le fait qu'on n'a jamais affaire à l'histoire mondiale ou à l'histoire individuelle en elles-mêmes, mais plutôt à l'histoire mondiale ou à celle d'un individu, dite par M. X., avec ses concepts explicites, ses notions implicites, ses polémiques, ses traditions, ses non-dits, de même qu'à la façon dont tout cela a été repris dans la suite. Juste donc un essai d'orientation, d'abord sur « macrohistoire » et « microhistoire », ensuite sur la façon dont « un » sociologue peut « dire » l'individuel, enfin sur la place de ce qui résiste à la quantification dans la conjoncture pratique actuelle.

MACROHISTOIRE ET MICROHISTOIRE

UN EXEMPLE D'HISTOIRE GLOBALE, IMMANUEL WALLERSTEIN

Je pars d'un premier exemple, le petit livre d'Immanuel Wallerstein, *L'Histoire continue* [1]. Il s'agit pour l'auteur de prendre le contre-pied de la thèse connue de Fukuyama sur la fin de l'histoire corrélative de la fin de la guerre froide. Pour Wallerstein, il y a au contraire (et il y aura) une lutte acharnée au sein du « système-monde » dans lequel nous nous trouvons. Mais ce qui importe ici, ce ne sont pas ses prévisions. Dix ans après, elles sont pour une part confirmées : le déplacement des conflits de

1 Immanuel Wallerstein, *L'Histoire continue,* Éditions de l'Aube, 1999.

l'humanité sur l'axe Nord-Sud, la centralité du problème des migrations. Sur d'autres points, j'imagine que nous ne voyons plus l'avenir comme lui : il évoque le rôle moteur joué par l'Europe et le Japon, ne dit rien de l'Inde ni de la Chine, ce qui nous étonne. Mais il s'agit plutôt de sa « façon de penser ».

Le premier article du livre a pour titre « Le concept de développement national (1917-1989) : élégie et requiem ».

Il prend comme point de départ 1917 comme le moment où se confrontent autour de la notion de nation la perspective de Wilson et celle de Lénine. Pour Wilson le principe était celui de l'autodétermination des peuples, extrapolation de la notion de rationalité des individus. Et certes Wallerstein rappelle qu'il faut aussi savoir qui est « le peuple ». Il ajoute que Wilson ne pensait pas alors à la France ou à la Suède (p. 12) :

> *Il pensait surtout à une mise en liquidation des empires austro-hongrois, ottoman et russe. Comme une génération plus tard Roosevelt pensait à la liquidation des empires coloniaux britannique, français, hollandais…*

Par parenthèse, je me demande ce que signifie que le « macro-historien » puisse nous dire ce que tel ou tel « pensait ». En tout cas, l'universalisme de Lénine n'était pas celui de la raison individuelle, mais de la classe ouvrière potentiellement universelle (p. 14) :

> *Nations et peuples n'étaient pas des notions de base. Mais en fait d'abord la révolution dénonçant l'empire russe posa en principe l'autonomie des peuples de l'URSS.*

Puis la perspective de la révolution allemande disparaît, ce qui change l'orientation globale :

> *Le marxisme-léninisme était en effet en train de se transformer de ce qu'il avait été à ses origines, c'est-à-dire une théorie de l'insurrection prolétarienne contre la bourgeoisie en une théorie de l'anti-impérialisme avec un rôle bien différent.*

Wallerstein ajoute qu'il y avait un accord empirique entre les « deux camps » : Israël était un bon candidat pour devenir un peuple émancipé, pas le Kurdistan ni les habitants des Bantoustans.

De même que les pays ex-colonisés devaient choisir entre ces deux camps. Mais que sur le plan politique tous étaient soit des pays à parti unique ou quasi unique soit des dictatures militaires, avec dans les deux cas un privilège des entreprises étatiques et dans les deux cas, l'idéologie commune était celle du développement. Cela avec le rôle de l'évaluation du PNB par tête, devenant le moyen de rendre comparables des sociétés plus ou moins

différentes. Ce qui se heurte à « la révolution mondiale de 1968 » et à la récession de 1970-1980 (le principal facteur pris en compte par l'auteur est le cycle de Kondratiev, qui décrit l'alternance de périodes de développement et de récession d'environ quarante ans) et la mise en évidence de la fracture Nord-Sud, l'effondrement des pays « socialistes ». Ce qui relie chez l'auteur l'histoire globale et l'histoire locale, c'est l'opposition entre ce qui fait figure, centre et ce qui est renvoyé à la périphérie. Ainsi (p. 30) :

> *La première grande manifestation de la crise de la dette fut celle qui secoua la Pologne en 1980. Le gouvernement Giérek avait surfé sur les années soixante-dix comme tout le monde, en recourant à l'emprunt pour maintenir le niveau de ses dépenses. Mais la facture venait à échéance et le gouvernement polonais cherchait à l'amortir en augmentant les prix de consommation sur le plan intérieur, passant en quelque sorte le bébé à la classe ouvrière. Le résultat en fut Gdansk et Solidarnosc.*

La question est de savoir ce que devient l'histoire événementielle quand elle est réintégrée dans l'histoire globale. Gdansk et Solidarnosc ne sont pas des « résultats ». Que la révolte ait eu lieu en Pologne renvoie aussi au statut de l'Église catholique comme centre d'une opposition au communisme. Mais le mouvement de Solidarnosc s'explique aussi par la solidarité spécifique des travailleurs des chantiers de Gdansk, aussi par la façon dont l'autonomie du mouvement syndical fut refusée dans les pays satellites de l'URSS (en URSS aussi). On dira en tout cas que cette histoire-là ne s'explique pas par les cycles de Kondratiev.

L'HISTOIRE DITE PAR ENGELS ET MARX. UN EXEMPLE

Je présente ici juste quelques passages des textes écrits par Engels et par Marx lorsque ceux-ci sont confrontés à la révolution de 1848 puis à la prise du pouvoir par Napoléon III [2]. Sans oublier que le Marx de 1848-1850 était surtout un philosophe, non le penseur de l'économie politique et du communisme. D'abord quelques éléments du texte, qui fut d'abord publié « presque à chaud » en janvier 1850. Marx a participé aux événements. Proscrit en 1845, puis autorisé à revenir en France en 1849, il écrit dans sa lettre à Engels du 17 août 1849 (citation p. 14 de l'Avertissement d'E. Bottigelli) :

2 Karl Marx, *Les Luttes de classe en France 1848-1850,* suivi de Friedrich Engels, *Les Journées de Juin 1848, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, 1948.

Je puis te décrire en deux mots la situation générale ici : Décomposition de la majorité en ses éléments d'origine, hostiles les uns aux autres, Bonapartisme compromis à jamais… dans l'opinion publique le courant est à nouveau devenu antiréactionnaire, dans la chambre prorogée et au ministère, la réaction devient exclusive et s'occupe d'écarter du cabinet la clique Barrot-Dufaure. Dès que cela se produira, tu peux espérer une prompte résurrection révolutionnaire.

Engels, dans sa présentation des *Luttes de classe en France*, revient sur cette « illusion » : c'est de France que depuis 1789 était parti le signal du bouleversement général :

Aussi était-il évident et inévitable que nos idées sur la nature et la marche de la révolution « sociale » proclamée en février 1848 fussent fortement teintées des modèles de 1789 et de 1830 […] *Nous ne pouvions, dans les circonstances d'alors, absolument pas douter que le grand combat décisif était commencé, qu'il faudrait le livrer dans une seule période révolutionnaire de longue durée et pleine d'alternatives, mais qu'il ne pouvait se terminer que par la victoire définitive du prolétariat.*

Et il ajoute (p. 21) :

Dans l'appréciation d'événements et de suites d'événements empruntés à l'histoire quotidienne, on ne sera jamais en mesure de remonter jusqu'aux dernières *causes économiques.*

Mais non pas parce que les causes dernières seraient par nature inconnaissables, mais parce qu'elles n'apparaissent que « de loin » :

Une claire vision d'ensemble de l'histoire économique d'une période donnée n'est jamais possible sur le moment même ; on ne peut l'acquérir qu'après coup, après avoir rassemblé et sélectionné les matériaux.

Ce n'est donc pas une impossibilité absolue, mais contingente. Toutefois, cette difficulté va poser problème pour ceux qui voudraient évaluer le rapport de forces au moment présent. La *« démocratie vulgaire »* croyait à la victoire prochaine du peuple sur les oppresseurs (p. 24) :

Nous, sur une longue lutte, après l'élimination des « oppresseurs », entre les éléments antagonistes cachés précisément dans ce « peuple ». La démocratie vulgaire attendait le nouveau déclenchement du jour au lendemain ; dès l'automne de 1850, nous déclarions que la première tranche au moins de la période révolutionnaire était close et qu'il n'y avait rien à attendre jusqu'à l'explosion d'une nouvelle crise économique mondiale.

Engels rappelle que jusqu'ici les révolutions ont été faites au profit de minorités (p. 26) :

Même lorsque la majorité y collaborait, elle ne le faisait – sciemment ou non – qu'au service d'une minorité, mais par là et déjà du fait de l'attitude passive et sans résistance de la majorité, la minorité avait l'air d'être le représentant du peuple tout entier. [...] *Si dans toutes les périodes révolutionnaires un peu longues, les grandes masses populaires pouvaient être gagnées si facilement par de simples supercheries présentées de façon plausible par les minorités poussant de l'avant, comment auraient-elles été moins accessibles à des idées qui étaient le reflet le plus caractéristique de leur situation économique et n'étaient autre chose que l'expression claire, rationnelle de leurs besoins qu'elles ne comprenaient pas encore elles-mêmes et dont elles n'avaient qu'un sentiment encore indistinct ?... Et si, au printemps de 1850, comme Marx l'a démontré dans son troisième article, le développement de la République bourgeoise sortie de la révolution « sociale » de 1848 avait désormais concentré le véritable pouvoir dans les mains de la grande bourgeoisie – qui était en outre d'esprit monarchiste – et avait groupé par contre toutes les autres classes de la société, paysans comme petits bourgeois, autour du prolétariat, de telle sorte que dans et après la victoire commune ce n'étaient pas eux, mais bien le prolétariat qui avait profité des leçons de l'expérience et qui devait nécessairement devenir le facteur décisif, – n'y avait-il pas là toutes les perspectives de transformation de cette révolution de la minorité en révolution de la majorité ?*

Il poursuit (écrivant en 1895) :

L'histoire nous a donné tort à nous et à tous ceux qui pensaient de façon analogue. Elle a montré clairement que l'état du développement économique sur le continent était alors bien loin d'être mûr pour la suppression de la production capitaliste.

et ajoute :

Alors, c'était encore la pléiade des Évangiles fumeux de petits groupes avec leurs panacées, aujourd'hui, c'est la seule théorie de Marx universellement reconnue, d'une clarté lumineuse et qui formule de façon décisive les fins dernières de la lutte.

Aujourd'hui, il y a une *« puissante armée du prolétariat »* :

Si, bien loin de remporter la victoire d'un seul grand coup, il faut qu'elle progresse lentement de position en position dans un combat dur, obstiné, la preuve est faite une fois pour toutes qu'il était impossible en 1848 de conquérir la transformation sociale par un simple coup de main.

On le voit, pour Engels, il s'agit de « penser ensemble » des faits différents mais convergents. Des regroupements de classes et non des classes, la possibilité d'attribuer collectivement à une classe une caractéristique « cognitive » comme on dirait maintenant « profiter des leçons de l'expérience », le rôle d'une « bonne » théorie. Puis la correction des évidences : il ne s'agit pas de gagner politiquement, par un « coup de force » mais que le développement économique soit « mûr » pour la suppression de la propriété capitaliste. Avec la question de ce que peut signifier « mûr ». Et puis il y a la façon, à mes yeux étonnante, dont Engels présente la théorie de Marx comme hors de doute. Certes il y a des lignes de forces inscrites dans le présent. Mais l'homme politique n'est pas dans la situation de l'historien. Cela dit, l'historien les saisit-il mieux ? En tout cas, Engels et Marx ont seulement a posteriori l'évidence négative : en 48 et au moment de la Commune les « conditions objectives » n'étaient pas réunies, ce à quoi il faut ajouter la possibilité d'analyser des « contradictions historiques », c'est-à-dire non des oppositions logiques, mais des oppositions entre faits appartenant à des ensembles différents. C'est ce qui fait le concret des analyses-descriptions. Par exemple, Marx écrit qu'en 1848 (p. 48) :

> *Les ouvriers français ne pouvaient faire un seul pas en avant, ni toucher à un seul cheveu du régime bourgeois, avant que la masse de la nation placée entre le prolétariat et la bourgeoisie, la paysannerie et la petite bourgeoisie soulevées contre ce régime, contre la domination du capital, ait été contrainte par la marche de la révolution à se rallier aux prolétaires comme à leur avant-garde…*

Mais que signifie « être contrainte », que signifie la métaphore militaire de l'« avant-garde » ? Dans tout l'ouvrage fonctionnent deux mouvements notionnels qui caractérisent, il me semble, notre héritage marxiste actuel. D'une part, penser l'histoire en termes d'alliances de classes et non de classes simplement antagonistes. D'autre part, reconnaître ce qu'a d'irréaliste la seule affirmation de valeurs, sous forme de tel ou tel slogan, comme dans le discours de Lamartine :

> *Le mot qui correspondait à cette suppression imaginaire des rapports de classe, c'était la fraternité, la fraternisation et la fraternité universelles… C'était un simple malentendu qui séparait les classes, et, le 24 février, Lamartine baptisa le gouvernement provisoire : « Un gouvernement qui suspend ce malentendu terrible qui existe entre les différentes classes. » Le prolétariat de Paris se laissa aller à cette généreuse ivresse de fraternité.*

Mais en même temps il y a là des problèmes spécifiques qui ne se résolvent jamais par la seule « théorie juste » (et corrélati-

vement, au lieu d'essayer de voir ce qu'elles comportent, le risque pris à se représenter la pensée des autres comme « illusion »). Il n'y a pas d'abord des « forces productives ». Celles-ci n'existent pas sans « rapports de production ». Mais, si l'on peut dire « de fil en aiguille », les rapports de production comportent une vie sociale, des villes, des façons de vivre, des « représentations », des « croyances », de la « politique » et des « contradictions » dans tout cela. Sans qu'on puise dire à tel moment ce qui va être déterminant. Après tout, dans des pays comme l'Angleterre ou la France, la bourgeoisie est devenue peu à peu la classe économiquement dominante. Mais il a fallu beaucoup de détours, et des voies historiquement différentes, pour que la classe économiquement dominante devienne politiquement dominante.

Le lien de tout cela n'apparaît qu'après. L'histoire, qu'on soit marxiste ou pas, n'est pas prévisible. D'où les conflits des politiques, quelles que soient leurs théories… Mais ce qui fait aussi qu'écrire de façon supposée autonome une macrohistoire ne se peut qu'au passé et relève de la fiction : « Si cela a eu lieu, c'est que c'était nécessaire ».

ALTHUSSER ET LE « MATÉRIALISME DE LA RENCONTRE »

Note préalable sur les citations. Les citations peuvent servir à beaucoup de choses. Avec deux extrêmes : exhiber le ridicule de l'assurance de « l'autre », servir d'argument d'autorité. J'espère éviter ces deux extrêmes. D'abord citer pour manifester qu'on ne pense pas tout seul, mais avec les autres (ni forcément « contre », ni forcément « comme », mais justement « avec »). Et puis on cite dans la mesure justement où les discours sont toujours pris dans l'opposition entre ce qui est paraphrasable (aux risques et périls de celui qui paraphrase : d'erreur, d'obscurité, d'affadissement…) et ce qui est tel qu'on ne peut pas le séparer de la façon de dire. Et puis que peut signifier de rappeler maintenant un texte écrit vers 1982 ? Certes, la vérité n'est pas à la fin, ce n'est pas l'histoire qui révèle le « vrai sens » de ce que les auteurs ont essayé de dire. Il s'agit seulement de constater que c'est là un fait inscrit dans tout dialogue : aucun énoncé ne peut être reçu comme il a été émis. Qu'il s'agisse de la communication inégale, du retour sur soi ou de la relation à distance dans le temps. Cela n'exclut pas la compréhension historique, l'effort pour « replacer un texte dans son époque ». Cela n'exclut pas non plus les effets négatifs du lointain qui devient obscur parce que lointain. Ou au contraire les effets positifs de rencontre, ce qui fait tilt dans la pensée éloignée.

Quelques aspects donc de ce que dit Althusser dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982) [3], texte non définitivement rédigé (p. 533-576). Parler de « courant souterrain » renvoie au fait que le matérialisme de la rencontre n'est pas manifeste, qu'il n'a pas été explicitement développé dans les analyses théoriques qui se sont voulues totalisantes, totalisation qui est pour Althusser l'idéalisme, au sens de manifestation du désir de résoudre les problèmes de l'humanité par la seule pensée. Certes la rencontre est théorisée dans la théorie du *clinamen*, de la déviation des atomes qui, dans le texte d'Épicure, tombent dans le vide, déviation qui produit les rencontres, la fabrication de corps complexes et les événements. Et Althusser retrouve ce fil de la philosophie de la rencontre et de la « prise », de la création d'événements chez divers auteurs : le Machiavel qui cherche la rencontre du grand homme qui fera prendre la diversité des petits états italiens ou dans le refus de la recherche de fondement ontologique (ou de finalisme) au profit du seul « il y a » (*es gibt*) chez Heidegger. Mais ce qu'il développe surtout, c'est qu'il y a là une lecture de Marx comme théorie de la rencontre et non du « c'était écrit » (p. 570-571) :

> *En d'innombrables passages, Marx, et ce n'est assurément pas un hasard, nous explique que le mode de production capitaliste est né de la «* rencontre *» entre « l'homme aux écus » et le prolétaire dénué de tout sauf de sa force de travail. « Il se trouve » que cette rencontre a eu lieu, et a « pris », ce qui veut dire qu'elle ne s'est pas défaite sitôt que faite, mais a duré et est devenue un fait accompli, le fait accompli de cette rencontre, provoquant des rapports stables et une nécessité dont l'étude fournit des « lois », tendancielles bien entendu, les lois du développement du mode de production capitaliste…*

Et ici Althusser cite aussi bien la « loi de la valeur », les « lois » de la lutte des classes, les lois de la crise du développement capitaliste… Mais il ajoute :

> *Ce qui importe, dans cette conception, ce n'est pas tant le dégagement des lois, donc d'une essence, que* le caractère aléatoire de la "prise" de cette rencontre donnant lieu au fait accompli, *dont on peut énoncer les lois.*

Puis :

> *On peut même aller plus loin et supposer que* la rencontre a eu lieu dans l'histoire nombre de fois avant sa prise occidentale, *mais que faute d'un élément ou de la disposition des éléments, elle n'a pas alors « pris ».*

3 Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques I*, Stock/Imec, 1994.

Ce qu'illustre l'exemple des États italiens du XIIIe et du XIVe siècle dans la vallée du Pô, où il y avait bien les « hommes aux écus », les artisans au chômage, les technologies, l'énergie pour mouvoir les machines, mais où manquait sans doute un facteur. Peut-être le marché intérieur capable d'absorber la production possible ?

Et on peut ajouter que parmi les rencontres, il y a le lien de la position forcément particulière de tel ou tel auteur dont la façon de saisir le réel ne saurait se présenter comme disant le vrai. Faut-il appeler cela « matérialisme » ? Je ne sais pas. Ne pourrait-on pas dire en tout cas que lorsque les historiens font à proprement parler un travail d'historiens et non de synthèse racontant l'histoire comme devant aboutir à tel triomphe ou à telle catastrophe, ils pratiquent bien cette philosophie de la rencontre ?

REVENIR SUR « NOTRE » HISTOIRE

Pour en venir à notre propre histoire, les groupes humains ne sont pas seulement des classes définies par leurs rapports de production ; ils ont des histoires, politique, idéologique, religieuse, relativement indépendantes… qui vont rendre possible ou non des rapports de collaboration. Certes les tenanciers de petits commerces actuels en France sont en conflit plus ou moins ouvert avec les grandes surfaces. Cela ne les met pas directement (c'est le moins qu'on puisse dire) en position de faire partie d'un grand front « anticapitaliste ». Et puis, si l'on pose deux grandes classes historiquement opposées, est-ce elles, directement, qui vont être les centres autour desquels les autres se rassemblent ? Qu'en est-il des « couches » dans lesquelles, à l'heure actuelle, se fabriquent les médias ? Qu'est-ce que la base populaire de l'UMP ? Ou qu'en est-t-il du rôle actuel des partis sociodémocrates occidentaux dans l'intégration capitaliste du monde ? L'état actuel des médiations idéologiques et politiques ne nous donne-t-il pas à penser sur ce que pourrait être un « front de gauche » dominant, plus vaste de beaucoup, que celui qui porte actuellement ce nom ? Devons-nous penser aussi bien la situation actuelle qu'un éventuel futur en termes d'hégémonie ou plutôt de contradictions entre niveaux différents ? Peut-on imaginer une gauche qui regrouperait, entre autres, la majorité des artisans et des petits patrons, même si « nous » pensons que ce serait « objectivement » leur intérêt ? La complexité de l'espace multiple dans lequel se développe la politique (tout comme celui dans lequel chacun s'oriente) est encore plus évidente, sans doute, si on considère l'irruption des urgences écologiques. « Défendre la nature » ou même « lutter contre le réchauffement climatique » sont en même temps l'expression

d'une nécessité et des slogans vagues. Mais après tout, pas plus que l'exigence de « démocratie » ou de « fraternité ». En tout cas, ceux qui sont au pouvoir et « les autres » ne sont pas dans la même position pour s'approprier de tels mots d'ordre et leur donner une figure concrète. L'espace de l'orientation est hétérogène. Il y a la question de ce que « dit la science ». Surtout reste la question de la distance entre principes généraux et réalité historique particulière. Ou encore ce qui doit être accompli par tous les pays, certains d'entre eux, quelques individus…

Ce qui revient à dire que le générique n'est pas « la vérité du particulier ». Je cite ici un article de Maurice Merleau-Ponty, « Les papiers de Yalta » [4] écrit à l'occasion de la publication de ces papiers en avril 1955. Il s'interroge sur les propos qu'ils rapportent, tenus par Roosevelt, Churchill et Staline, par exemple :

> *Le maréchal Staline fit remarquer qu'il ne croyait pas que le parti travailliste pût jamais réussir à former un gouvernement en Angleterre.*

Ou :

> *Le maréchal Staline dit qu'il ne comprenait pas pourquoi* [les communistes et le Kuomintang] *ne s'entendaient pas puisqu'ils avaient à former un front uni contre le Japon. Il estimait que Tchang Kaï-Tchek devait en assumer la direction… »*

Et il commente :

> *Même compte tenu des paroles de circonstances, des grosses ruses, de la feinte frivolité des propos de table, ces lubies ont quelque chose de shakespearien quand on pense qu'elles habitaient de si augustes cervelles.*

Les conceptions personnelles font partie de l'histoire (p. 346) :

> *Si tout compte en histoire, on ne peut plus dire, comme le font les marxistes, qu'en dernière analyse, la logique historique trouve toujours ses voies, qu'elle seule a un rôle décisif, et qu'elle est la vérité de l'histoire. Les bolcheviks ont pratiquement admis que les occasions ne se retrouvent pas. Trotsky écrit : « Dernièrement encore, on a pu entendre exprimer cette opinion que, si nous n'avions pas pris le pouvoir en Octobre, nous nous en serions emparés deux ou trois mois plus tard. Erreur grossière ! Si nous n'avions pas pris le pouvoir en Octobre, nous ne nous en serions jamais saisi ». Bon. Mais alors il ne faut pas dire que la révolution est inéluctable.*

On pensera peut-être que je retarde. Que le marxisme est mort et que je me bats, à l'ombre de Merleau-Ponty, contre des

4 Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* Gallimard, 1960.

moulins. Il me semble qu'on est menacé ici par deux « essentialismes » symétriques. Dire que communisme et socialisme sont dépassés ne peut être « démontré » à partir de l'extension mondiale du capitalisme. Mais inversement, on retrouve l'essentialisme marxiste chez tous ceux pour qui la gravité de la crise actuelle implique une autodestruction du capitalisme, négligeant ainsi que le capitalisme suppose des gagnants et des perdants et fonctionne à la crise. En tout cas, cette crise n'est pas telle qu'elle produise une révolution comme la saturation d'une solution produit une cristallisation. Ni même par la causalité plus indirecte qui ferait qu'une masse croissante de prolétaires ou de membres des « classes intellectuelles » ressentent la situation comme invivable. Et puis le capitalisme plus que bien d'autres systèmes est capable pour une certaine part (la question est celle de cette *certaine part*) de se modifier. Par exemple il a été en situation de négocier le compromis fordiste – augmenter les salaires pour que les travailleurs deviennent des consommateurs. De même qu'une certaine prise de conscience des enjeux écologiques peut permettre une certaine (je ne sais pas laquelle) modification de la croissance à tout prix. Outre la « révolution », bien d'autres « solutions » sont possibles, entre catastrophes et compromis. Sans compter que le déplacement des lieux où l'histoire se joue (par exemple, des États-Unis vers la Chine ou l'Inde) peut devenir l'organisateur dominant à tel moment de l'histoire. De même que cet organisateur a pu être à un moment la guerre mondiale, à un autre la colonisation. Il me semble que si déterminisme il peut y avoir, il nous dit ce qui est impossible, nous aide un peu à cerner ce qui est possible (et encore, on voit mal le politique qui, avant de prendre une décision, se demanderait si ce qu'il tente est bien « possible »), en tout cas, pas ce qui est assuré. Certes, au sens historique, on sait ce que c'est qu'un régime qui a réussi et un qui a échoué. Les républicains espagnols ont échoué. On peut trouver des raisons internes à leur échec : la violence des conflits entre communistes, trotskistes, anarchistes ou des raisons externes : les hésitations de Blum et sa crainte de l'extension de la guerre à l'Europe. Mais cet échec réel ne met pas leurs adversaires du côté du succès, de la raison ou de la légitimité.

Chacun pouvait voir les tares des « pays socialistes ». Mais leur existence donnait espoir à beaucoup, permettait d'envisager un « autre monde possible ». De même que maintenant l'émergence d'autres pays, en particulier l'Amérique du Sud dans son ensemble, permet d'envisager une sortie du « monocentrisme » dominé par les États-Unis, de sortir du certain, pas de donner une figure précise de l'avenir.

Un certain « éternitarisme » marxiste a été remplacé par l'éternitarisme capitaliste qui affirme qu'il n'y a rien à faire contre « le marché » ou « la globalisation ». Autre façon, macro historique, de refuser l'événement. Et on retrouve une nouvelle forme de totalisation unifiant l'histoire dans la référence qu'on vient d'évoquer au réchauffement climatique et dans l'affirmation d'une nécessité de la décroissance. Ce qui n'a pas grand sens tant qu'on n'aborde pas la question de la relation entre pays riches et pays pauvres, modifications industrielles et modifications du mode de vie, etc., c'est-à-dire les façons concrètes, locales dont peut se présenter la volonté de décroissance.

Tout ce qui est écrit là n'a aucune originalité, des centaines de milliers, peut-être des millions d'hommes pensent un peu comme ça, avec, il est vrai, des différences d'accentuation, des prises en compte différentes des données, ce qui fait que trouver du commun n'implique pas de gommer les différences. Certes, il n'y a sans doute pas grand monde pour penser que la différence des revenus entre riches et pauvres, entre le Nord et le Sud est trop faible. Mais ce qui m'importe, c'est que les orientations qu'on peut prendre ne dépendent pas d'un calcul rationnel, qui indiquerait l'action à poursuivre. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas « une certaine objectivité » dans l'évaluation des grands lignes de la situation. Aussi bien un changement d'« esprit du temps », des « leçons de l'histoire », le sentiment d'urgence, l'appartenance ou pas à un collectif créateur d'enthousiasme…, tout cela peut ou non mettre en mouvement tel ou tel. Ici le point de vue de l'historien et de celui qui est pris dans l'histoire à faire ne peuvent que différer. Rétrospectivement, l'historien peut saisir des lignes de force qui éclairent l'événement. Celui qui est amené à agir peut maintenir sa position qui lui semble être « ce à quoi il tient » sans aucun espoir de succès proche.

Il me semble qu'on peut suivre ici ce qu'écrit Kracauer dans *L'Histoire des avant-dernières choses* [5]. Je note par parenthèse que le titre original en anglais est plus clair que le titre français : *History. The Last Things before the Last*, qui indique que l'historien ne se tient pas au niveau des supposées explications globales de l'histoire, mais à un niveau plus modeste de thématisation, celui des « avant-dernières choses » et non d'une cause ultime, celle de la démographie, des mouvements du capitalisme ou des relations entre « forces productives et modes de production ». Nous n'avons pas les moyens de deviner quelles seront les tensions, les contradictions d'une supposée société socialiste ou communiste. Tout comme l'histoire de la Révolution française en termes de

5 Siegfried Kracauer, *L'Histoire des avant-dernières choses*, Stock, 2006.

classes sociales n'est pas la même histoire que celle qui raconte le passage de Bonaparte brillant général porteur de la révolution en Italie à Napoléon empereur.

Il y a une forte parenté entre la pensée de Kracauer et celle de Michel de Certeau, lorsque celui-ci [6] nous rappelle ce qu'a de discutable toute façon de trouver un fil dominant pour raconter un événement ou un personnage (p. 39) :

> *Les travaux sur Luther présentent la même diversité de positions* [que sur le jansénisme, F.F.] *: tantôt ils référent la doctrine à l'expérience de jeunesse qui en serait le secret indicible et organisateur (Strohl, Febvre, par ex.) ; tantôt ils l'inscrivent dans le continuum d'une tradition intellectuelle (Grisar, Seeberg, etc.) ; tantôt ils y voient l'effet d'une modification dans les structures économiques (Engels, Steinmetz, Stern) ou la prise de conscience d'une mutation socioculturelle (Garin, Moeller, etc.), ou le résultat d'un conflit entre l'adolescent et la société des adultes (Erikson). Finalement, fera-t-on du luthérianisme l'émergence de l'inquiétude religieuse propre à un temps (Lorz, Delumeau), l'aboutissement d'une promotion des « laïcs » contre les clercs, un épisode inscrit dans la suite des réformes évangélistes qui jalonnent la suite de l'histoire de l'Église ou la vague créée en Occident par l'irruption d'un avènement unique (Holl, Bainton, Barth) ? On trouve toutes ces interprétations et bien d'autres.*

Ce qui renvoie aux questions que les auteurs posent au présent. On ne peut se contenter de dire « il y a un peu de tout cela », car la difficulté serait de mettre de l'ordre dans ces différentes perspectives. Il ne s'agit pas non plus de tirer de cette diversité un argument en faveur d'un scepticisme absolu. Il s'agit plutôt de constater que l'historien comme chacun de nous vit dans un monde commun et ne peut échapper aux différences d'accentuation au sein de ce monde commun.

LE COMMUN ET L'INDIVIDUEL CHEZ « LES SOCIOLOGUES »

C'est la même tension entre niveaux d'analyse qu'on va retrouver dans la réflexion sociologique. Il me semble qu'il ne s'agit pas d'opposer simplement événement et savoir légal. Il y a tout autant la spécificité des façons de saisir l'événement, puis les caractéristiques de chaque vie individuelle, tissée de faits qui ne sont pas de même nature et qui ont des modes de retentissement différents.

On peut partir ici de la multiplicité des prises de position d'un auteur comme Bourdieu. Certaines de ses assertions

6 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975.

concernant la nature légale du savoir sont étranges, dans la mesure où elles dépassent de beaucoup le type d'assurance que peuvent donner des enquêtes. Ainsi par exemple lorsqu'il écrit [7] (p. 72) :

> *Ce qui existe dans le monde social, ce sont des relations – non des relations ou des liens intersubjectifs entre des agents, mais des relations objectives qui existent « indépendamment des consciences et des volontés individuelles », comme disait Marx.*

Ou encore lorsqu'il pose [8] (p. 83) :

> *Dire que la structure du champ – vous remarquerez que j'ai construit progressivement une définition du concept – est définie par la structure de la distribution des espèces particulières de capital qui y sont actives, c'est dire que quand ma connaissance des formes de capital est adéquate, je peux différencier tout ce qu'il y a à différencier.*

Ce qui aboutit, retransposé dans le monde commun, à des généralités dont le statut reste obscur :

> *Les dominés sont toujours beaucoup plus résignés que ne le croit la mystique populiste et que pourrait même le laisser penser la simple observation de leurs conditions d'existence – et surtout l'expression organisée, et médiatisée par les instances politiques et syndicales, de leurs revendications.*

À d'autres moments au contraire, il rappelle (p. 103) :

> *Il s'ensuit deux choses : premièrement la relation de connaissance dépend de la relation de conditionnement qui la précède et qui façonne les structures de l'habitus ; deuxièmement, la science sociale est nécessairement une « connaissance d'une connaissance » et doit faire une place à une phénoménologie sociologiquement fondée de l'expérience primaire du champ.*

Ce qui pose assurément bien des questions, en particulier sur ce qu'est une phénoménologie, ou sur le sens de l'opposition primaire-secondaire. Mais, en tout cas, la position du « savant » qui pense les champs et leurs rapports n'exclut pas la nature spécifique de la relation narrative-historique à sa propre vie. On peut en particulier constater que le sociologue qui raconte sa propre vie doit bien parler en termes d'événements, de rencontres et de leur mode de retentissement [9]. Ce que fait Bour-

7 Pierre Bourdieu avec Loïc Wacquant, *Réponses, pour une anthropologie réflexive*, Le Seuil, 1992.

8 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, 2003 (1re ed. 1997).

9 Des remarques plus détaillées, encore que trop rapides, sont présentées dans Frédéric François, « Le social incorporé dans l'individu et sa représentation dans le discours. Quelques remarques sur présentation conceptuelle et présentation

dieu [10] quand, présentant tout d'abord le champ dominant auquel il s'oppose, la fermeture du monde de la *scola* et plus particulièrement de la philosophie, il ajoute qu'il y a toujours des courants dominés. Il prend l'exemple de Canguilhem, caractérisé par son origine provinciale et populaire, comme *« défenseur d'une tradition d'histoire des sciences et d'épistémologie qui, au temps du triomphe de l'existentialisme, représentait le refuge hérétique du sérieux et de la rigueur »* (p. 23). Puis il rapporte les faits concrets de sa rencontre avec Canguilhem : *« Il m'avait pris en affection, par un de ces mouvements d'une sympathie obscure à elle-même qui s'enracine dans l'affinité des habitus »* (p. 42). Mais tout autant dans les premiers travaux de Bourdieu consacrés au mode de transformation de la vie rurale en Algérie à la suite soit de la première colonisation soit des regroupements forcés pratiqués par l'armée française, il ne saurait y avoir un « savoir légal » pur [11]. Dans ce livre, il y a d'un côté des données quantitatives sur le changement de statut de la propriété terrienne, l'importance des déplacements de population, sur tout ce qui, pourrait-on dire, est (au moins dans notre monde à nous) « naturellement comptabilisable ». Et puis il y a des témoignages commentés sur les changements de façons de vivre, en particulier sur l'apparition du décompte du temps de travail par opposition à la vie traditionnelle où le paysan était occupé sans compter son temps, avec corrélativement la découverte de la rareté du travail, ce dont la prise de conscience passe par la narration contrastant l'avant et l'après. Et puis, bien sûr, sociologue ou pas, celui qui s'engage dans un combat politique ne saurait au nom de la science supprimer le risque et les paris sur le futur qu'il prend ainsi. C'est ce qui arrive à Bourdieu comme à chacun. Ainsi dans *Contre-feux, propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale* [12], il reconnaît qu'il ne sait pas quelle doit être la « bonne figure » de l'articulation entre la vie de la recherche et la vie politique. Il constate seulement que beaucoup comme lui-même ne peuvent plus supporter la violence néolibérale, en particulier il note le désespoir de tous ceux qui n'arrivent plus à jouer leur rôle dans les secteurs de la vie sociale qui incombaient à l'État, comme responsable de l'intérêt public. En tout cas, la volonté d'agir s'étaye sur la critique de la notion de lois tendancielles : « *Or, les lois sociales,*

narrative. Un exemple : Bourdieu, l'*habitus* et l'(auto)biographie », *Langage et société*, n° 121-122, sept.-déc. 2007.

10 Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, 2004.

11 Bourdieu Pierre et Sayad Abdelmalek, *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie,* Minuit, 1964.

12 Pierre Bourdieu, *Contre-feux, propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale,* Raisons d'agir, 1998.

les lois économiques, etc., ne s'exercent que dans la mesure où on les laisse agir… » (p. 62).

Mais, pour revenir sur la pratique même de la sociologie, il faut ici au minimum constater que des méthodes différentes entraînent des résultats différents, quels que soient les soubassements théoriques de ces méthodes. Une méthode de questionnaires portant sur les préférences dans des listes d'œuvres d'art va entraîner la possibilité de binariser les groupes en dominants et dominés, comme le fait Bourdieu dans *La Distinction, critique sociale du jugement* [13], en risquant de perdre, comme y insiste en particulier Rancière, les traits propres de la culture populaire qui n'ont pas fait l'objet de l'enquête. Si en revanche on pratique des entretiens longs avec un petit nombre de personnes comme le fait Bernard Lahire [14], on a toutes les chances de mettre en évidence une certaine hétérogénéité de soi à soi, comme une hétérogénéité de chacun à l'égard de ses groupes d'appartenance. Il n'y a pas de raison que la transmission culturelle soit homogène. On peut seulement *« désingulariser par la statistique ou singulariser par l'étude de cas »* (p. 704).

D'autant qu'il ne s'agit pas seulement de distinguer individuel et global. Comme le rappelle Kracauer (p. 78) :

> *Les groupes et les individus sont les composantes principales de la société dans son ensemble. Mais la société n'est pas simplement l'arène où s'affrontent les intérêts multiples qu'elles incarnent, elle est quelque chose d'indépendant – une entité douée de propriétés spécifiques. Parmi celles-ci on retiendra que les matériaux dont elle est constituée possèdent une propriété particulière : ils se situent le plus souvent dans cette zone d'inertie que l'esprit habite distraitement. Beaucoup de ces matériaux, tels que les coutumes, les rites, certaines institutions, les activités de routine, etc., forment ensemble l'arrière-plan de notre existence sociale.*

Il ajoute que tout cela existe avec une autre temporalité et subsiste malgré les changements manifestes. Après tout, aussi radicale et désireuse de changer les hommes qu'elle se soit voulue aucune révolution purificatrice n'a supprimé tous les objets auxquels un enfant s'habitue et dont le maniement fait partie de notre vie. Même si on a pu vouloir redresser les hommes en les envoyant loin des villes. Il y a là une couche de sens et de pratiques qui a sa vie propre et qui n'entre ni dans la macrohistoire des civilisations évoquée plus haut ni non plus dans le cours des pensées explicites. Pour les individus (qu'ils soient conformes ou

13 Pierre Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Minuit, 1982.

14 Bernard Lahire, *La Culture des individus, dissonances culturelles et distinction de soi*, La Découverte, 2004.

non à la pratique dominante de leurs groupes d'appartenance) l'institué se traduit dans des pratiques, des façons de vivre, un emploi du temps. Mais tout autant par un imaginaire, qui ne s'organise pas plus forcément dans les « appareils à représentation » : films, chansons, publicités… que dans les pratiques ou les objets quotidiens. On peut dire que la venue au monde de l'enfant est une réappropriation de ce passé culturel, une réaccentuation qui n'est pour l'essentiel pas consciente au sens d'une visée intentionnelle et encore moins un savoir. Elle comporte justement la dimension du « tout naturel » : qui fait que tout ce qui est légué va de soi, que ce soit du très ancien ou ce qui est apparu chez les parents. Ce qui n'exclut pas une stylistique de la réappropriation propre à chaque enfant. Comme Michel de Certeau [15] cerne les pratiques spécifiques qu'a chacun pour marcher dans la ville, consommer ou croire. C'est bien ce monde des corps culturels que les « sciences humaines » s'efforcent de clarifier, mais sans pouvoir dire que le particulier l'emporte sur le général ou inversement, pas plus que l'événementiel sur le long terme.

De la même façon qu'il n'y a sans doute pas une réponse univoque à la question du mode d'être des institutions. Celles qui font arrière-fond, celles qui font contrainte, celles qui nous mettent en mouvement… Et l'ensemble de ces institués-transmis est repris à chaque âge (pas seulement par le jeune enfant) par chaque génération, selon des modalités, variables, qui nous échappent largement. Le « plus gros » de ces institués étant sans doute la façon dont nous sommes soumis à la violence de ce que dès 1967 dans *La Vie quotidienne dans le monde moderne* [16] (p. 134 et suivantes) Henri Lefebvre appelait la *« société bureaucratique de consommation dirigée »*.

LA DICTATURE DE LA QUANTITÉ DANS LA « VIE MODERNE »

On peut prendre le problème de la quantification « de haut ». Ne reste-t-il pas loisible de penser que ce qui importe c'est la possibilité de rendre compte par un calcul de la « vraie nature des choses » ? Après tout, on pourrait se dire que tout le potentiel génétique d'un sujet comme tout ce qui a marqué son histoire doit être inscrit en quelque façon dont son cerveau (ses neurones ?). Et qu'un ordinateur puissant, dominant ce réseau de neurones dirait pourquoi il a fait tel choix à tel moment. Et, à un degré de fiction neuronique en plus, on dirait que le sujet au

15 Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, I Arts de faire*, Gallimard, 1990.

16 Henri Lefebvre, *La Vie quotidienne dans le monde moderne,* Gallimard, 1967.

moment de décider pourrait prendre connaissance de son état neurologique, ce qui lui permettrait de choisir en fonction de sa « vraie nature » et non de l'influence de l'interlocuteur ou d'une idéologie mal venue… À suivre. On n'en est pas encore là, mais « la science » comme statistique ne rend-elle pas compte des choix les plus fréquents, ce qui, après tout, est suffisant pour le marketing commercial ou politique ? Ainsi le publicitaire ne se demandera pas comment s'expliquent les choix de tel ou tel, mais comment agir sur un cas moyen, annulant en quelque sorte les différences aléatoires au sein de telle classe sociale, de tel âge et de tel groupe sexué. De même, qu'il « va de soi » selon l'esprit du temps que toute « performance » peut être évaluée selon une modalité quantitative.

La quantité ne se manifeste pas ici sous la forme abstraite de « la mesure » en général. Mais tout d'abord par :

- l'importance de la dimension de l'argent, comme organisateur dominant de la vie,
- puis par le rôle de la mesure du temps, en particulier dans le travail,
- enfin par l'importance du calcul statistique et de la prévision dans un univers marchand ainsi que l'évaluation des capacités d'un individu, tout comme sa mise en place dans un ensemble statistiquement assignable.

En ce qui concerne le temps de travail, il s'agit de faits relativement récents, dans le type de travail qui caractérise la fabrique, puis l'usine et le bureau ou le travail sur ordinateur en général. Le « temps de travail socialement nécessaire » évoqué par Marx ne concernait pas l'artisan, pas plus que le paysan algérien d'avant la colonisation. La machine au service du rendement uniformise, « quantitativise » le travail tout comme le temps de travail. Mais outre l'évaluation financière et celle de la mesure du rendement, la quantité ne concerne pas que la production. Lorsque Lefebvre parle de « société bureaucratique de consommation dirigée », il s'agit de l'évaluation générale des activités, des biens et finalement des individus, dans une forme de domination médiatique. Ici Lefebvre introduit la notion de « quotidien » (p. 141) :

> *Le quotidien devient l'objet de tous les soins : domaine de l'organisation, espace-temps de l'autorégulation volontaire et planifiée. Bien aménagé, il tend à constituer un système avec un bouclage propre (production-consommation-production). On cherche à prévoir en les façonnant les besoins ; on traque le désir… À ce titre, la quotidienneté serait le principal produit de la société dite organisée, ou de consommation dirigée, ainsi que de son décor : la Modernité.*

Un peu plus loin (p. 156) :

Dès lors, à la maîtrise technique sur la nature ne correspond pas une appropriation par l'être humain de son propre être naturel (le corps, le désir, le temps, l'espace).

L'idée générale est juste, à ceci près que nous n'avons pas un modèle positif de cette maîtrise. Plutôt une « idée négative », celle, en tout cas, qui peut suffire à la révolte. Reste que la lecture de Lefebvre est tonique, parce qu'il revendique l'aspect utopique de son analyse : être utopique, c'est penser et vouloir qu'une autre façon de vivre soit possible.

Parmi les conséquences de cette pensée de la quantité, il y a relativement peu de temps que l'argumentation dans les domaines sociaux et politiques passe par les sondages. Tout le monde les critique. Mais cela ne leur retire aucune participation au mouvement du « réel ». Et, effectivement, publier une baisse de « popularité » de tel candidat est la meilleure façon de détruire ses chances de réussite, surtout dans des élections comme notre élection présidentielle française. D'où la recherche d'un « bon candidat » : celui aura dès le début un bon score dans les sondages.

On classe les livres par le nombre d'exemplaires vendus et les films par la fréquentation des salles de cinéma, ce qui aboutit à faire comme si le point de vue de la réussite financière devait en quelque sorte s'imposer au consommateur : lisez ou allez voir ce que le grand nombre a déjà lu ou vu. Même si le « monde littéraire » s'est occupé depuis qu'il existe des tensions éventuelles entre succès d'un ouvrage et estime qu'on peut avoir pour lui. On peut voir ici la « dialectique » par laquelle un instrument de mesure, indication parmi d'autres, devient règle de conduite.

Ou encore, le scientifique-comptable entre dans la vie quotidienne. On ne mange plus du sucre, de la viande et du beurre, mais des glucides, des protides et des lipides. Que l'on songe à la masse des prescriptions quantitatives données aux mères…

Il y a quantification universelle du rendement et des capacités dont le QI est l'emblème, qui rétroagit sur la façon dont « on » évalue les autres et soi-même, en négligeant la façon dont quelqu'un se débrouille dans la vie par des moyens non forcément répertoriés. De la même façon se sont généralisées les enquêtes extensives concernant la pédagogie comme l'enquête Pisa (Programme international pour le suivi des acquisitions des élèves), mis en œuvre pour mesurer les acquis des élèves de 15 ans, qui a concerné trente-deux pays en 2000 et onze supplémentaires deux ans plus tard, sur les trois domaines de la « littéracie », comme capacité à savoir tirer des « informations » de la chose

écrite, de la culture mathématique et de la culture scientifique. Je me réfère ici à deux articles publiés dans la *Revue française de pédagogie* [17], l'article de Pierre Vrignaud, « La mesure de la littéracie dans Pisa : la méthodologie est la réponse, mais quelle était la question ? » et l'article d'Élisabeth Bautier, Jacques Crinon, Patrick Rayou et Jean-Yves Rochex, « Performances en littéracie, modes de faire et univers mobilisés par les élèves : analyses secondaires de l'enquête Pisa 2000 ». Le premier article concerne la méthodologie même de l'enquête. Dans quelle mesure la mise en évidence d'une note liée au nombre de réponses auxquelles un sujet répond ou non permet de supposer l'unidimensionalité de la dimension considérée et à partir de là de classer les pédagogies pratiquées dans différents pays, ce dont au moins certains politiques ne se privent pas ? Or on peut au moins s'interroger sur les diversités des significations sociales de la « demande de littéracie », de même que sur la diversité des procédures mises en œuvre par les différents sujets. Le second article rappelle tout d'abord que *« la proximité des profils de réussite des pays coïncide avec leur proximité géographique, culturelle ou linguistique »*. Mais surtout insiste sur la différence des façons de réussir ou d'échouer, mises en évidence par une enquête sur des effectifs plus limités, étayée sur des entretiens. Avec parmi les élèves qui échouent la différence entre ceux qui se caractérisent par un très grand nombre de non-réponses, ceux qui manifestent un échec généralisé. Puis les bons répondeurs caractérisés par leur capacité à changer de critère au cours de leur relation au texte. Avec parmi les catégories intermédiaires des élèves se limitant à l'explicite, des constructeurs de sens gênés par la force des présupposés conformistes inscrits dans les « mots de tous les jours ». Catégorie qui apparaît dans l'épreuve choisie, celle d'un texte intitulé : « Sauvez une plage : gardez-la sale ». Il s'agissait d'un texte s'opposant au nettoyage mécanique des plages comme accroissant l'érosion des côtes et contribuant à la destruction de la faune et de la flore. La question était alors de voir quels élèves étaient capables de lire le texte en suivant ses implications, à savoir que les usagers de la plage ne sont pas forcément partisans du nettoyage, au moins sous cette forme-là. La diversité des façons de réussir ou d'échouer entraîne que la hiérarchie quantitative éventuelle du succès dans tel ou tel pays ne nous dit rien sur la comparaison des systèmes éducatifs.

Les limites de cette quantification nous renvoient aussi, il me semble, à la nécessité d'une réflexion sur le classement des élèves, sur le « fondement » de ce recours à la quantité et les effets

17 *Revue française de pédagogie, recherches en éducation,* n° 157, oct.-déc. 2006 : *Pisa, analyses secondaires, questions et débats théoriques et méthodologiques.*

qu'il peut avoir. Il y a d'abord le risque de préférer des épreuves du type QCM dont le résultat est certes plus facile à quantifier. Mais on est alors dans la spirale folle où c'est la possibilité de la quantification qui entraîne le choix des exercices scolaires. Et dans les autres cas, « travaux personnels », dissertations, chacun sait la difficulté de faire converger les notes de différents correcteurs. D'où une solution radicale, refuser toute quantification. Une solution modérée : réduire au minimum le rôle de la note. Dans les deux cas, on peut évidemment envisager des évaluations qui soient des réflexions communiquées à l'élève, en particulier des comparaisons de lui à lui-même et non forcément des classements. Sans oublier que la forme chiffrée des notes nous donne un classement ordinal et non vraiment des cardinaux sur lesquels on peut faire des opérations telles que l'addition. Surtout, celui qui note (ou qui met une mention correspondant à une note) peut bien savoir tout ce que cela a de relatif. Mais l'effet social : succès ou échec, lui, est absolu.

Face à ce qui me semble être une folie mesurante, d'autant plus dangereuse qu'elle se prévaut de « scientificité », la question est de savoir ce que peuvent les enseignants (s'ils partagent un point de vue critique). Il me semble que la difficulté de la position de l'enseignant est que, pour une part, il « fait fonctionner le système », prépare les élèves à des examens dont la forme lui semble condamnable tout en essayant, soit dans sa pratique *hic et nunc* de « faire autre chose », soit d'amener les « pouvoirs publics » ou en tout cas « l'opinion » à admettre qu'il faut modifier cette forme. Mais l'équilibre entre les trois peut être périlleux.

QUELQUES REMARQUES SUR LA SIGNIFICATION DE LA QUANTIFICATION

Il n'est sans doute pas raisonnable de vouloir parler de la quantification en général. D'un certain côté, la quantité vaut mieux que la simplicité violente des évaluations qualitatives. La sociologie a fait une grand utilisation de l'analyse des données (Benzecri) sur deux axes ou par l'analyse factorielle des correspondances. De telles présentations résument une masse d'observations et font apparaître des regroupements statistiques entre objets différents (par exemple, position actuelle dans la société, origine sociale ou études poursuivies). Il y a bien là quelque chose de plus précis et de plus complexe que le lien qu'on dirait en proposant : « souvent les fils de grands patrons en médecine aboutissent à une position de patron ».

Il est bien entendu que les distances sur les axes ne sont pas quantifiables, que les nuages de points qui apparaissent et les liens entre faits donnent des indications, non des causalités, que

le nom qu'on peut donner aux ensembles mis en évidence dépend des hypothèses du chercheur… Comme il n'existe pas de variable séparée dans la « nature sociale », c'est à partir de là que des enquêtes plus précises sont possibles, en particulier pour rendre ces relations intelligibles. On peut seulement noter ce qui est caractéristique des faits humains-historiques : se mêlent ici des données de nature différente. La question est de savoir comment on « pense » ce mélange.

Ainsi, en ce qui concerne les « fautes d'orthographe », la multiplication des sources de savoirs, plus largement de « sens » externes à l'école, ne permet plus de dire que l'écrit constitue la base du savoir, par rapport à l'image. Mesurer l'évolution du nombre des fautes d'orthographe dans les dictées sur un siècle n'aurait de sens que si on pouvait vraiment comparer le rôle attribué à l'orthographe dans des périodes éloignées ainsi que la diversification des recrutements scolaires.

Certes, dans le cours de la pratique scientifique, toute mesure peut toujours être corrigée par une autre mesure : tests non adaptés à telle population, nature des points de départ choisis pour établir une courbe, prise en compte exclusive du taux de chômage selon tels critères et non du sous-emploi ou de la précarisation. Mais critiquer une mauvaise quantification n'est pas critiquer la quantification en général. Après tout, la mesure sous forme de degrés vaut mieux que la dichotomisation : les bons d'un côté, les mauvais de l'autre.

Reste la question de savoir ce qui se passe lorsqu'on décide de compter ce qui semble à tel ou tel d'entre nous résister à ce régime. Ainsi, à mes yeux, les analyses du lexique d'un auteur, d'un homme politique ou d'un groupe, « oublient » le rythme, l'allure du texte et surtout la caractéristique du langage selon laquelle il n'y a pas de « sens » des mots indépendamment non seulement de leur localisation en tel point de la chaîne, mais dans le champ où le texte se place. Compter le nombre de fois où un homme politique dit « je » ou « nous » donne certes une « vérité », mais dont le sens reste à déterminer. Cela ne nous dit pas comment son texte « fonctionne ». Ou encore, on peut se demander ce que signifie la mesure, par exemple la longueur moyenne de l'énoncé des petits enfants, la « richesse lexicale » ou la « complexité syntaxique ». Certes, on peut compliquer les choses : ne pas se contenter de compter les prises de parole d'un enfant, mais opposer énoncés spontanés et énoncés en réponse, organisés de quelle façon : on passe du décompte à la typologie… Et puis le « langage compris » ne peut être évalué de la même façon. Certes, les « gens raisonnables » (nous ?) peuvent se mettre d'accord sur la critique des mesures admises, comme le

QI et des conséquences qu'on en tire. Mais reste la critique de base : le fait qu'il y ait sens et tel genre de sens n'est pas affaire de quantité. Sans parler du fait que, bien évidemment, la possibilité de décompter en elle-même ne nous dit pas ce qu'il est souhaitable de décompter. Le risque est ici de compter ce qui est facile à compter et de croire qu'on est lors « dans la science ».

Ou encore, dans un autre domaine, on peut noter la tendance à la diminution de la durée de la journée de travail depuis les débuts de l'industrialisation. Et puis on peut corriger ces premières données quantitatives, en analysant le type de travail, son rythme, la modification des types de fatigue, les satisfactions qu'on peut ou qu'on ne peut pas y trouver. Sans oublier les pressions qui s'exercent sur le supposé « temps libre ». La seule question de la durée du travail est manifestement insuffisante. Reste que notre capitalisme a comme idéologie dominante que ce qui n'est pas compté n'est pas sérieux. Et que plus c'est mieux. Avec à l'opposé le constat que le sens de ce que signifie parler et comprendre comme la place du travail dans notre vie ne sont pas des « données comptables ». Les « données comptables » ne peuvent être annulées. Elles ne nous disent pas ce qu'est le « vivre en tant que ». On retrouve ici, il me semble, quelque chose qui nous rapproche de la pensée de Negri. La question n'est plus seulement celle de l'extorsion de la plus-value dans le travail industriel. Mais celle d'un système global de pensée et de vie. D'où corrélativement l'aspect hétérogène, voire foisonnant des critiques et la difficulté (ou plus) de l'unification de la pensée critique.

PENSÉE STATISTIQUE-QUANTITATIVE ET RÉFLEXION CRITIQUE

Si on revient au fait central que l'ordinateur permet de manier des quantités qui ne pouvaient pas être maniées il y a quelques décennies, se posera toujours la question de la signification du recours à la quantité et de son rapport à la relation clinique ou existentielle, comme on voudra dire.

Cette prégnance de la technique et de la mesure s'accompagne de la séparation des disciplines : la séparation entre sociologie, psychologie, ethnologie sans parler de la philosophie est-elle légitime ? Peut-être y a-t-il une solution de fait : chaque « penseur » dans chacun de ces domaines ou plutôt chacun d'entre nous a une orientation plus ou moins implicite dans les autres domaines. Surtout, la façon d'agir de chacun est un peu (ou très) éloignée de ce qu'il proclame.

Reste la difficulté à évaluer l'action elle-même. Il n'y a pas un point de vue assignable qui serait celui de « l'expert en situations

morales ». D'où l'aspect bizarre des « comités d'éthique ». Sauf à reconnaître que l'appel à la diversité est justement fondé sur l'impossibilité d'atteindre une « vérité » assurée.

Il y a sans doute, dans la vie de chacun, des données objectivables et quantifiables, corrélatives de sa vie même : ses déplacements, ses dires, ses actes, ses gestes, la nourriture et la boisson ingérées, éventuellement ses excrétions… Ces données comportent aussi du moins naturellement quantifiable : sa façon variée de « se tenir », sa façon de prendre la parole, ses organisateurs discursifs dominants… Tout cela est bien plus que des traits seulement externes. C'est sa façon d'être manifeste, qu'il peut certes corriger dans son « for intérieur » ou dans l'entretien privé, un peu comme quand on passe de la vie publique à la vie plus privée, quand la cérémonie est finie, chacun « se détend » de façons variables selon les usages. Mais cet être extérieur n'est pas moins réel que l'être privé. Mais la quantification ne donne pas « le sens ».

Se pose ici la question, au delà de la quantification, de savoir qui est le maître de l'évaluation, qu'elle soit ou non quantitative, qui a « le droit de dire ».

Cela dit, pour chacun de nous, la quantification peut être, n'est pas forcément, une façon d'objectiver son statut particulier, de se rendre comparable et de se replacer dans l'histoire. Qu'il s'agisse de l'espérance de vie comparée sur un ou deux siècles, du salaire, de l'« emploi du temps » comme forme première de la « façon d'être ». C'est un cadre dans lequel la réflexion devient possible.

De la même façon, la saisie que nous pouvons faire de notre monde a qualitativement varié avec la prise en compte de l'infiniment lointain ou de l'infiniment petit. Si l'on veut, la quantité joue ici un rôle central dans la réflexion comme « décentration ». Évidemment, la mesure n'épargne pas le soin de se demander ce qu'on mesure et pourquoi. Ainsi, on n'a pas à accepter comme évidente la figure banale de la raison selon laquelle il faudrait privilégier le Bien plus grand lointain par rapport au Bien moindre, mais actuellement perçu. Revenir aux descriptions concrètes c'est reconnaître qu'entre le calme et le risque, le connu et l'inconnu, il ne saurait y avoir une évaluation quantitative qui nous permettrait de pratiquer un choix relevant de la rationalité quantitative.

Et puis la nature même de la vie que nous vivons n'est pas, centralement, affaire de quantité. Après tout, l'exemple de l'argent est clair. Il y a une différence évidente entre « en avoir » ou pas, plus ou moins. Reste, ce qui est autre chose, la différence entre les façons de l'utiliser. On peut, certes, raffiner les dé-

comptes. Mais ici « l'homme de science » n'a pas de critères supérieurs à n'importe qui pour évaluer cette façon d'utiliser son argent.

Tout d'abord quand on oppose au statistique le « vécu », si l'on veut le « clinique », est-ce un « savoir » ou une « façon d'être » d'une personne générique-particulière avec une autre personnes elle-même générique-particulière ? Puis, il y a une différence entre le savoir-ressentir-réagir de quelqu'un, clinicien ou pas, face à quelqu'un d'autre et ce qui se passe lorsqu'un des deux participants doit mettre en mots ce qui s'est passé dans l'échange. Il peut y avoir une violence du discours, combinée ou pas avec la violence de la quantification. Il ne s'agit pas, il me semble, de s'opposer en général à la possibilité de conceptualiser et/ou de quantifier, mais à ce que concept et quantité comportent d'inadéquat par rapport à notre saisie de « ce qui se passe », quelles que soient, de l'autre côté, les illusions possibles de l'irréductibilité du « vécu ».

LA SPÉCIFICITÉ DU « CAS » ?

Dans l'ouvrage collectif intitulé *Penser par cas* [18], plusieurs études concernent la tradition de la casuistique. En particulier un extrait de l'ouvrage de Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning* [19]. Dans cet extrait, les auteurs se référent à la tradition, sans doute d'origine aristotélicienne, où le raisonnement par cas s'applique lorsque la seule généralité des positions de principe ne suffit pas. Ils prennent tout d'abord le cas des discussions sur l'avortement où la seule opposition entre les principes « droit de vivre » et « droit de choisir » ne permet pas de s'orienter. Ils ajoutent que si on considère sociologiquement les deux populations où chaque principe l'emporte, on a affaire à deux populations opposées (pour faire vite « femmes au foyer de milieu ouvrier » dans le premier cas ; « femmes pratiquant une profession libérale » dans le second). Dans le « face à face », il n'y a pas d'accord possible. En revanche, une raison commune est possible dans une casuistique qui tient compte par exemple de l'avancement de la grossesse, du viol ou de l'âge de la femme enceinte. Ils ajoutent qu'au sein d'une commission d'éthique sur la protection des sujets humains à l'égard de la recherche biomédicale et comportementale réunie en 1974, les commissaires étaient différents tant par leur proximité ou leur éloignement de la science que par

18 Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (éds), *Penser par cas*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

19 Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, 1988.

leurs convictions politiques ou religieuses. On pouvait s'attendre à des décisions prises par 6 contre 5. Mais en fait, les décisions ont toujours été prises à une large majorité, les cas concrets ouvrant la possibilité d'une sorte de raison pratique permettant l'accord, qui était rompu lorsque les commissaires explicitaient les raisons de leur choix.

Il s'agit ici de raisonner sur des exemples pour donner des recommandations. Et il est bien vrai qu'il y a des « raisons raisonnables ». Les auteurs renvoient à des cas traditionnels : je dois rendre la soupière en argent que mon voisin m'a prêtée. S'il m'a prêté un pistolet et s'il est pris d'un désir aigu de vengeance à l'égard de tel ou tel, il est préférable de surseoir.

On notera qu'il s'agit ici d'une forme minimale de pensée par cas, liée au fait que tel facteur peut devenir dominant. C'est par ailleurs une pensée par cas qui est telle qu'elle permet des analogies. On peut ajouter qu'elle suppose une sorte de déclaration de principe selon lequel les décisions doivent peser le pour et le contre. Ce qui va entraîner qu'il y a une prise de décision de principe « sur de tels problèmes, on ne peut raisonner en fonction de principes ». Et partisans et adversaires de l'avortement peuvent récuser un tel principe. De fait, ici (p. 123) il n'y a que les cas marginaux et ambigus pour lesquels les auteurs prévoient la possibilité de « diagnostics » différents.

On pourrait dire qu'on est alors dans une casuistique analogique du probable. Un symptôme se déclare : soigner immédiatement ce qui peut être la maladie la plus grave, attendre que les symptômes soient plus précis, soigner en fonction de la probabilité… On notera aussi qu'à l'égard de problèmes à première vue « légers » – quelle punition pour l'élève « difficile » ? –, la pensée par cas est facilement admise. Au sujet par exemple de l'avortement, il va sans doute y avoir des cas sur lesquels a minima, l'accord se fera (viol d'une mineure, danger grave pour la mère), mais cela n'annule pas le conflit des principes.

Reste la question de savoir si le recours au cas manifeste seulement notre absence de connaissance de « la vérité générale » ou bien un rapport spécifique au particulier comme tel. Il me semble qu'on pourrait distinguer trois aspects différents de ce que peut être « penser par cas ». Tout d'abord, comme ici, avec l'analogie de la pensée médicale et de la pensée morale, le cas sert à constituer un « probable ». À l'opposé, il y a la pensée telle qu'un particulier représente un changement absolu de paradigme, de façon de vivre ou de penser, si l'on veut une conversion. Il y a l'exemple du Christ, mais chacun de nous a sans doute ses héros, ce qui le fait sortir de la pratique quotidienne. Cela comporte toutes les variétés, les « idéaux » en question pou-

vant être plus ou moins loin de la pratique effective. Enfin, le fait même que nous soyons pris dans une histoire, dans des liens corporels et temporels avec nous-mêmes et avec les autres fait que nous ne pouvons pas raisonner comme si nous étions dans le lieu indéterminé de « la pensée ». On pourrait dire que « chacun » est ici dans une autre position que dans la pure détermination d'une règle générale. Ainsi, nous pouvons accepter en principe qu'il est préférable d'interrompre sa vie plutôt que d'avoir une vie diminuée, mais nous ne savons pas comment nous ferons effectivement le moment venu (ne serait-ce que parce que nous pourrons nous dire que ce n'est justement pas encore le moment). Mais quelle que soit la spécificité de cette situation, il reste que chacun est soumis à la différence entre ce qu'il peut penser sous forme de principes, de valeurs reconnues et sa façon effective de vivre, qu'il s'agisse de routines ou, au contraire, de situations extrêmes. C'est ce qui fait sans doute une des spécificités du narratif par rapport à une pensée conceptuelle ou à la mise en évidence par la statistique de la proximité de nos situations. Il ne s'agit pas forcément pour nous de nous « identifier » aux héros de romans, mais plutôt de reconnaître que dans le récit apparaît la distance entre le su, le dit, la façon de vivre, l'aléa des décisions, les retournements qui font que ce qui a été décidé a des conséquences inattendues. Un peu comme c'est une chose d'essayer de clarifier le statut des différentes valeurs, positives ou négatives, propres à un groupe ou potentiellement universelles. C'est autre chose de saisir la façon dont elles sont toujours actualisées et modifiées dans des situations concrètes. En particulier, le récit va pouvoir manifester la distance entre les principes que nous affirmons et/ou les lois générales « d'explication des comportements humains » et la particularité de l'événement, de ses conséquences et de la diversité des façons de les percevoir. On peut caractériser comme « idéologique » le fait que le discours est toujours plus ou moins décalé par rapport à la pratique effective. Avec le risque qui nous menace tous : il nous est facile de voir ces décalages chez les autres ou dans le passé alors que nous avons de la peine à percevoir les décalages de nos discours et de notre propre pratique.

Un peu comme on peut dire que notre morale des jours ordinaires n'est pas notre morale par grand vent, que nul ne peut prévoir (et en particulier pas nous-mêmes).

Il y a un usage comique de la notion d'« idéologie », lorsque le « sujet de la science » dénonce les intérêts cachés ou la limitation forcée de la théorie des autres. Car les démystificateurs sont tout autant que les supposés « mystifiés » face à ce constat : tel discours supposé rationnel ne rend jamais intégralement compte de

ce qui le rend possible, ainsi des évidences propres à l'époque ou spécifiques de l'auteur. De même que celui-ci ne peut savoir comment son discours sera perçu. En ce sens le terme, péjoratif, d'idéologie pourrait être remplacé par le seul constat du décalage entre le dire, le faire et les façons d'être. D'abord, parce qu'il n'y a jamais ici de déterminisme simple. Tel capitaliste pourra être un défenseur global du système, ce pourra être un industriel qui se plaint de la dictature des marchés financiers. Il peut aussi rêver d'une autre société ou être un « militant révolutionnaire » convaincu. Quelle qu'elle soit, une pensée du cas, ou plutôt une pensée de l'événement est une pensée du risque. Si l'on revient sur les exemples de la pensée marxiste, il n'y a pas un savoir « scientifique » permettant de dire que la révolution est mûre. De même qu'il y a un moment où la confiance dans les régimes communistes s'effondre, mais ce moment n'est pas le même pour tous. Un peu comme dans les exemples moraux : suivre la voie du Christ, de l'amour contre la loi ne permet pas au fidèle de savoir s'il faut abandonner tout ce qui faisait sa vie et en particulier les siens pour suivre le maître ou s'il doit plutôt « accomplir son devoir d'état ». Ou encore, il y a une forme générale, abstraite de la tolérance, du droit de l'autre à la différence. Cela ne nous donne pas les façons concrètes de nous rapporter à ce « différent de nous ».

SITUATIONS CONCRÈTES ET « ALIÉNATION »

Un exemple : le temps mesuré est, en quelque façon, un autre temps que le temps non mesuré. Ainsi le temps quantifié devient à son tout source de façons de vivre, d'angoisses spécifiques. De façon spécifique dans l'entreprise par l'angoisse de ne pas tenir le rythme ou l'impossibilité de pouvoir penser à autre chose. Et, globalement, dans l'idée d'un avenir dessiné. Ou encore avec la peur globale de la précarité inscrite dans la pratique de la flexibilité comme de la délocalisation : le temps n'appartient pas à ceux qui le vivent. Ce qui est autre chose qu'une certaine incertitude sur ce qui va arriver ou une peur diffuse de la mort (même retardée par un allongement global de la vie). Mais la question est de savoir si nous pouvons/devons essayer de réfléchir ces façons de vivre autour de la notion d'« aliénation », comme unifiant la critique du monde dans lequel nous vivons.

Une longue discussion est développée dans le livre de Stéphane Haber, *L'Aliénation, vie sociale et expérience de la dépossession* [20]. Je n'ai pas la compétence pour reprendre ici toute la

20 Stéphane Haber, *L'Aliénation, vie sociale et expérience de la dépossession,* Puf, 2007.

discussion sur les relations entre la pensée de Marx et celle de Hegel ou de Feuerbach. Pas plus que pour suivre l'ensemble des discussions menées par l'auteur. Juste quelques pistes. On ne peut partir d'une connaissance de l'essence de l'homme pour dire qu'ensuite elle ne se réalise pas. Un peu comme ce qui nous fait percevoir un amour comme insatisfaisant ne nous donne pas l'accès à la réalité positive de l'amour parfait. Nous sommes « seulement » capables de ne pas prendre l'ordre des choses existant comme allant de soi. Il ne s'agit pas non plus d'identifier « aliénation » et « finitude ». Pas plus que de définir la nature de l'homme par quelque chose qui serait sa subjectivité ou son désir. Mais chaque état social, chaque façon de vivre secrète un horizon de possibles insatisfaits. Et c'est par rapport à cet horizon de possibles qu'on peut parler d'aliénation. (Une parenthèse : je ne sais pas si les sociétés « traditionnelles » secrétaient ou pas l'image d'autres possibilités. Sûrement si on les voit dans l'imaginaire d'un Paradis, mais…).

Par ailleurs, nous sommes relativement capables de corriger notre première révolte en tenant compte d'autres aspects du juste et de l'injuste que ce qui nous était apparu d'abord. Ou des relations entre l'amendable à court terme et à plus long terme. C'est cela seulement qu'on peut appeler raison : non une faculté des principes mais une (très relative) capacité à discuter et à amender notre point de vue sur la base de l'imagination comme saisie possible d'une vie autre. Sans que cela implique une « décentration absolue ». Le problème est plutôt celui de la nature spécifique du lien de notre façon de penser et de notre situation. Toujours est-il qu'il ne s'agit pas de comparer l'existence actuelle à une image de la vie parfaite. On peut critiquer la démocratie représentative par l'appel à une démocratie plus participative, non rêver de l'absence absolue de représentation. On peut vouloir la suppression de telle institution, non la suppression de toute institution. Il y a la question du moment où telle possibilité devient, pas forcément en même temps pour tout le monde, « possibilité réalisable ». La « mondialisation » entraîne la mise dans un espace commun de façons de vivre divergentes. Et la question des « droits de l'homme » va devenir une « possibilité réelle », un « horizon de sens ». Mais qui reste une possibilité loin de réalisation tant que la pratique de la délocalisation des entreprises en fonction du coût de la main d'œuvre restera la pratique dominante. Ou que la diversité effective des États rend différentes les façons de rendre la justice et de punir.

Toute décision principielle comporte de l'arbitraire, ça ne veut pas dire qu'elle est entièrement arbitraire. Ainsi dans la détermination de l'âge de la « majorité » citoyenne, pour le ma-

riage ou les peines partagées avec les « adultes ». Il y a un statut instable des principes, toute nouvelle fixation entraînant une nouvelle problématique. On voit mal ce que serait une démocratie où personne ne pourrait argumenter à partir de la distance entre les « droits formels » et les « droits réels ». L'opposition est toujours valide. Mais il y aura conflit entre ceux qui sont satisfaits de l'état des choses et ceux qui ne le sont pas. Tout comme constater le rapport de force physique entre l'adulte et l'enfant de cinq ans ne signifie pas ipso facto que l'adulte ne peut « avoir raison », mais que sa raison s'étaye, plus ou moins sur un rapport d'inégalité. De même que si nous ne partons pas d'une « essence de l'homme », alors il n'y a pas une sphère des idées ou des principes intangibles. Janos Kis [21] rappelle (p. 91) que ce n'est pas « la sémantique » qui nous aide à déterminer ce que veulent dire « égalité » ou « partage juste ». C'est dans telle communauté particulière que le problème de justice se pose. Le droit est une notion ouverte et il n'est pas raisonnable de le comparer au code de la route. Il faut reconnaître que les droits sont perpétuellement conflictuels et que les justifications sont partielles : *« Mais si le consensus parfait est étranger à la nature même de la morale, la tendance à l'entente ne l'est pas »* (p. 110). On voit mal quelqu'un qui ne produirait aucune justification… Dans le cas des échecs la règle existe avant la pratique, en morale c'est la pratique qui fait naître les règles. C'est dans cette contingence que nous sommes. La raison est la capacité à « rendre raison » à discuter, non une faculté ultime et commune dans ses contenus (p. 121). On pourrait peut-être ici noter avec Michael Walzer [22] qu'une morale « minimale » est celle qui se manifeste dans l'accord de tous ceux qui approuvent ceux qui réclament « justice » ou « vérité » (il prend l'exemple des manifestants de Prague). Mais que cette morale minimale ne nous donne pas la pratique que devront suivre les hommes de telle communauté pour faire régner parmi eux telle forme concrète de justice ou d'établissement de la vérité. Et la morale maximale (ou effective) va forcément renvoyer à des données concrètes, tant des situations de fait que l'arrière-fond « pathique » de nos valeurs. Nos règles et/ou nos façons de ressentir nous sont léguées. Et/ou s'imposent à nous sans que nous sachions très bien pourquoi. Qu'on pense à la pudeur, à la honte, à la dette, à l'humiliation. Et les sources du « respect » ne sont pas moins « pathiques » que celles du désir de transgression.

Tout comme on ne peut imaginer en général un modèle de « vie satisfaisante », caractérisée par exemple par la multiplicité

21 Janos Kis, *L'Égale dignité, Essai sur les fondements des droits de l'homme*, Le Seuil, 1989.

22 Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, Bayard, 2004.

des façons d'être. Telle passion créative ou autre entraîne forcément une restriction des possibles dans d'autres domaines. Il n'y a pas d'« homme total », ni maintenant, ni à l'horizon d'un progrès.

Les hommes, ou plutôt certains hommes, ressentent l'actuel comme inadmissible et/ou comme ouvrant des possibilités. Mais sans doute jamais on n'est en situation d'unanimité. Et qu'il y ait conflit de classes, de cultures, de générations, c'est une chose. Cela comporte tout autant l'absence d'une capacité à « rendre raison » qui vaudrait universellement.

Reste que nous sommes amenés à voir la multiplicité des façons dont nos sociétés fabriquent de l'inhumain aussi bien dans le travail, dans la vie quotidienne que dans la façon de considérer comme « presque » hors d'humanité les sans-papiers. Quels que soient les principes opposés.

Et, inversement, l'exemple de celui qui résiste et passe ainsi d'un possible représenté à une « possibilité réelle » remet en cause la signification du calcul des fréquences ou le supposé rôle d'un déterminisme. Même s'il reste toujours la possibilité d'être lâche. Mais il est toujours possible d'être lâche. Peut-on se demander, demander aux autres d'être héroïque ? De même que l'action de résistance risque toujours de conduire à des impasses ou à une absence de solution durable.

En tout cas, celui qui résiste nous montre qu'il n'y a pas un domaine de l'éthique qui pourrait être jugé par la connaissance « scientifique » de « l'état du monde ».

ORIENTATION, ACCENTUATION, CONFLIT, DIALOGUE ET JUSTIFICATION

Et puis le « je » face à un « tu » qui peut le surprendre, l'amener à être différent de lui-même est différent du « je », supposé sujet du savoir, face à un « il » dont il décrit le comportement. Mais concrètement les deux peuvent alterner et se mélanger. On ne peut se représenter un « vrai rapport » entre « sujets ». Ou, ce qui revient au même, il n'y a pas à essayer de cerner une réalité qui s'appellerait « sujet » ou « soi ». D'abord parce que chacun n'est face à un autre que dans des rapports de rôle, médecin, enseignant, père. De même qu'il ne peut faire comme s'il n'était pas celui qui a eu telle histoire. Mais nous ne sommes pas non plus seulement des rôles : père, médecin, professeur, mais des façons d'occuper ces places plus ou moins prévisibles, plus ou moins producteurs d'effets de sens-force sur les autres et sur nous-mêmes.

Nous pouvons seulement, dans l'espace de la discussion, être un peu « loin de nous ». Sans pouvoir évaluer, pas a posteriori et

encore moins a priori, avec quels effets, ni sur les autres ni sur notre rapport à nous-mêmes. Il n'y a pas un truc pour faire qu'un dialogue soit un vrai dialogue.

Nous ne pouvons pas vraiment évaluer notre propre raison critique. Ce qui ne peut être absolument fixé, c'est « d'où je juge ? ». On peut prendre le (tout petit) exemple de notre « raison réflexive » quand nous relisons un texte qu'on a écrit. La « raison critique » relève des bêtises, des répétitions, des assertions injustifiées… Il lui arrive aussi de ne plus accepter ce qui dans le texte de départ lui apparaît provocateur, rapide ou extravagant. Il se peut alors que la réflexion critique soit portée par une triste médiocrité, une autocensure au nom du « convenable ». D'autre part, ce « je qui juge » est un mélange dont ni moi ni autrui ne peuvent évaluer la façon dont il est constitué. La forme du jugement ne dit rien sur la question de savoir d'où vient sa force non plus que sur l'aspect contingent de ses évidences.

Si, peut-être, nous pouvons reconnaître la légitimité de ce qui met l'autre en mouvement, il resterait alors la différence entre les urgences de chacun et/ou de chaque groupe.

Certes, parler d'orientation relève de ce que communément on appelle *opinion* par opposition à *savoir*. Mais parler d'orientation, c'est aussi tenir compte du mouvement qui fait qu'à partir de « préjugés » on essaye de retrouver une nouvelle place. Sans doute, le « rendre raison » est-il toujours second et toujours menacé d'être « justification ». De même que nous ne pouvons élucider la part du dit et de l'arrière-fond, du sous-jacent, plus ou moins impensé, forcément, qui plus est, différent pour nous et notre interlocuteur. Autant on peut donner des exemples de clarification locale d'un problème, autant on ne sait pas ce que serait le passage global de la déraison à la raison. Tout comme on voit ce que c'est que la création locale de points de vue partagés sans que puisse nous être donné un accord global et définitif des humains. Ou une clarification parfaite de notre proximité-différence à autrui comme à nous-mêmes. Il peut y avoir là des distorsions manifestes, ce qui n'entraîne pas la possibilité de présenter un modèle de l'homme réconcilié avec lui-même et les autres.

5

CHAMPS, ATMOSPHÈRES ET MOUVEMENTS… À PARTIR DE QUELQUES FAÇONS DE « DIRE L'ENFANT »

Il me semble que dans la multitude des textes qui s'interrogent sur les moins mauvaises façons de parler de l'enfant, on peut trouver (avec les aléas de ce que signifie une telle sélection) un certain nombre d'approches qui nous font sortir de la dichotomie entre savoir légal ou en tout cas notionnel et présentation strictement narrative. Quel que soit le risque que telle ou telle notion devienne machine à tout expliquer, risque qui est sans doute inhérent à toute notion : après tout une notion ne peut comporter un savoir clair des limites de son champ d'application.

Mais d'abord que signifie cette référence à l'enfant ? Sûrement pas que l'enfant est plus facile à connaître-comprendre que l'adulte. Quelle que puisse être la force avec laquelle se manifeste le sens de ses mouvements corporels, nous sommes pour le moins fortement condamnés à l'interprétation. Plus que face à un adulte ? Je ne sais pas. Encore moins parce qu'on penserait que la clarification de ce que c'est que l'adulte résiderait dans la connaissance de l'enfant. Au mieux, c'est notre façon d'être adulte à partir de laquelle on sélectionne tel aspect de l'enfance : on ne va pas de l'enfant à « ce qui a suivi ». Mais la raison négative reste évidente : que serait une réflexion sur l'adulte qui oublierait qu'il a été enfant ?

UN PRÉALABLE : SENS, CORPS ET DESCRIPTION

Le point de départ, déjà évoqué, serait qu'il y a autant de « sens » dans la façon de tendre la main ou d'embrasser que dans le dit ou le « for intérieur », dans le mouvement d'un animal que dans l'explicitation de nos « représentations ». Ou plutôt que le « sens » d'un geste serait le modèle à partir duquel on peut s'interroger

sur le sens d'un « mouvement » non manifeste, d'une « pensée ». La compréhension d'un geste consiste à le percevoir dans un ensemble temporel, non à trouver une « intention » interne correspondant à chaque extérieur manifeste. Avec cependant cette réserve que nous avons l'impression que le tout de la réaction du très jeune enfant est dans son mode de manifestation : c'est l'ensemble du corps de l'enfant qui sursaute à un bruit ou se tourne vers sa source. Alors que nous « savons bien » qu'un enfant de quatre ans peut garder par-devers soi ce qu'il ne manifeste pas. Ce dont il pourra parler ensuite : « j'avais envie de…, mais je n'ai pas osé… ». Reste qu'avant tout discours sa « façon d'être » est « pleine de sens », « sens » manifesté dans la séquence : le bruit entendu derrière la porte annonce l'apparition (visuelle) de quelqu'un, puis le contact physique : être pris dans les bras et baigné, nourri ou embrassé. Il y a bien sens dans tout cela comme possibilité de reconnaître, d'anticiper, de s'y retrouver ou pas. Et cette manifestation du corps animé fait sens pour nous, même si nous ne pouvons pas prétendre « comprendre complètement » ce qu'elle a de spécifique. Tout comme l'enfant réagit à la tendresse, à l'interdiction, à la colère telles qu'elles se manifestent dans le corps des adultes, indépendamment de ce que peuvent porter leurs paroles. Il y a bien circulation de quelque chose comme du « sens-force-atmosphère » dans des « scènes signifiantes ».

Mais ce sens corporel n'est pas facile à dire. Un premier obstacle manifeste : personne ne peut décrire vingt-quatre heures de la vie d'un enfant, encore moins une année ou plus (sans parler de dizaines d'enfants ou de « tous les enfants ») avec toute l'hétérogénéité des moments, le manque et le calme, le sommeil, l'endormissement, le réveil, la présence ou l'absence d'un autre, puis de tel autre, la relation à des objets ou à leur absence ou la maîtrise croissante de la capacité à utiliser son propre corps pour se faire apparaître des spectacles.

Et puis qu'est-ce qui est « de l'enfant » ? « De son milieu » ? Et cela en quel sens ?

À travers les parents, c'est en quelque façon toute la vie sociale qui est présente (aussi bien la société particulière à laquelle parents comme enfants appartiennent que la sociabilité générale, celle du « dialoguer », du « refuser », du « remercier »).

Et puis il y a toujours une sélection de « ce qui intéresse » l'observateur. Comme des notions qui lui sont transmises ou qu'il invente. Il n'y a pas de critère sûr pour sélectionner les « bons mots ». Mais quel rapport, par exemple, entre « se promener », « aller au hasard », « explorer » ? Ou encore sommes-nous sûrs de bien regrouper ce que nous allons appeler « refuser » ? Il y

a des cas non douteux. D'autres où on dira peut-être « avoir été attiré par autre chose ». Quelles sont les limites de « jouer » ? Ou encore, il est légitime sans doute de se demander comment le petit enfant réagit à la solitude. Mais combien de façons d'être seul ? Quand est-ce source d'angoisse ? De plaisir ? Quand est-ce indifférent ? Dans quelle mesure tout cela est-il « lisible » dans la « façon d'être » ? D'où la question de notre capacité à « comprendre » la diversité des formes de solitude et à les relier, en fonction des aléas de notre plus ou moins grande sensibilité à ce que manifeste le corps de l'autre. Sans oublier que, pour une large part, la « culture » consiste à se familiariser avec des façons différentes de se mouvoir dans l'espace des corps ou dans l'espace des « êtres seulement mentaux » ou « représentés » (par exemple des colères et des joies dites) : il y a une « culture » de la description de l'enfant.

Certes, partir du sens porté par un corps en mouvement (ou pris dans l'instant de la sidération) écarte, au moins momentanément, la problématique de la présence à soi de la conscience se décrivant elle-même. Mais la question est seulement déplacée, vers celle de l'articulation entre le « percevoir en tant que » de tel d'entre nous, notre façon de le dire et la perception et le discours de tel autre (éventuellement autorité reconnue). Puis de la relation entre ce que nous disons et la façon dont un tiers va le recevoir. Ce qui se combine avec la distance éventuelle de tel enfant perçu et de l'« enfant décrit ». Devant le corps qui s'agite, on peut « percevoir » un malaise. Ou demander à celui qui s'agite, s'il a plus de, par exemple, 18 mois : « Qu'est-ce qui te gêne ? ». On peut être un familier qui « connaît » l'enfant et ses façons d'être. Le descripteur peut être le tiers savant habitué à comparer tel enfant à tels autres enfants.

Sans d'ailleurs que nous connaissions non plus les conditions qui permettraient de décrire « correctement » nos propres expériences tout comme celles des autres adultes. Mais il n'y a pas d'évidence assurée, il peut toujours y avoir rectification, façon de recontextualiser ce qui a été perçu. En tout cas, nous « savons bien » que ce que nous vivons se modifie au fur et à mesure que nous commençons à le dire. Tout comme nous connaissons la violence potentielle de toute interprétation ou en tout cas du risque qu'elle représente.

Enfin, nous n'avons pas un moyen assuré de distinguer ce qu'on va considérer comme plus ou moins « fondamental » dans tout cela.

UNE REMARQUE INCIDENTE. DÉFINIR LA « PENSÉE » ?

La plupart des définitions de la « pensée » la distinguent de ce qui est corporel. C'est net chez Descartes. Ça l'est aussi, d'une autre façon, chez Spinoza pour qui pensée et corps sont deux attributs qui, certes, se correspondent, mais restent des « attributs différents ». Et lorsqu'un matérialisme neurologique renvoie à une « pensée produit du cerveau », elle risque encore de faire de « pensée » un objet spécifique et non, d'abord, la façon dont un corps vivant comme vivant se distingue d'un corps inerte (et/ou mort). Ou encore, je doute qu'on puisse localiser dans le développement de l'enfant un moment qui serait celui de la « mentalisation ». Dès le début, de l'absent (du passé, du futur) est là, dans la relation au présent. Ce qui fait qu'à mon sens, on peut continuer à s'inspirer de la façon dont Aristote décrit l'âme (la pensée) comme forme d'un corps vivant organisé (c'est-à-dire complexe). Dans le *Traité de l'Âme* I, 4, il remarque :

> *Il est sans doute préférable de ne pas dire que l'âme éprouve de la pitié, apprend ou pense, et de dire que c'est l'homme par son âme.*

Et il donne deux exemples : si l'œil était un vivant, voir serait son âme, si la hache était un vivant, couper serait son âme. Certes Aristote considère l'âme comme *forme* du corps. Ce qui pose la question du statut de cette forme. Celle-ci peut être considérée comme « informant » une matière amorphe ou comme ne faisant qu'un avec une façon d'être. Un peu comme le mot « fonction » peut désigner « à quoi ça sert », une fonction externe ou « comment ça fonctionne », mode de manifestation. Reste qu'il y a bien « quelque chose comme ça ». Je rappelle aussi le « corporisme » d'Aristote pour qui il ne saurait y avoir de pensée intellectuelle que dans un corps en mouvement et non dans une plante. Ainsi, parlant des animaux qui ne cessent pas de vivre quand on les coupe, Aristote ajoute (II, 2) :

> *Chacun des segments possède la sensation et le mouvement local* [...] *Et s'il possède la sensation, il possède aussi l'imagination* [phantasia] *et le désir, car là où il y a sensation, il y a aussi douleur et plaisir et là où il y a douleur et plaisir, il y a aussi nécessairement appétit ».*

Comme tous les textes d'Aristote, celui-ci est concis et pose des questions de traduction. Reste que le lien corps - vie - pensée y est particulièrement manifeste et nous (me) frappe. Dans d'autres passages, j'ai plus de peine à le suivre vraiment. Par exemple, il décrit ainsi l'âme nutritive (II, 4) :

Ses fonctions sont la génération et l'usage de l'aliment car la plus naturelle des fonctions pour tout être vivant qui est achevé et n'est pas incomplet, ou dont la génération n'est pas spontanée c'est de créer un autre être semblable à lui, l'animal un animal, et la plante une plante, de façon à participer à l'éternel et au divin, dans la mesure du possible.

Et puis comme par ailleurs, à ma connaissance, Aristote décrit plutôt une hiérarchie d'âmes où les « plus élevées » ne peuvent exister sans les premières, sans se préoccuper outre mesure de leurs rapports concrets, nous nous trouvons embarrassés pour être vraiment aristotéliciens. Mais après tout, notre problème est bien celui des « sauts qualitatifs » que nous rencontrons dans l'évolution de l'enfant.

DESCRIPTION ET THÉORIE. QUELQUES EXEMPLES CÉLÈBRES

Il y a au moins une sorte de « théorie de sens commun », inscrite dans le « maniement ordinaire du langage » et comportant des expressions comme « être à l'aise », « chercher », « comprendre », « avoir besoin de »… Ainsi sera « comprise » une conduite dont on voit ce qui la déclenche et/ou ce vers quoi elle tend. Mais tout autant telle ou telle notion théorique va orienter la description, « libido » chez Freud, « attachement » chez Bowlby… La question n'étant pas de savoir si ces notions (quel que soit leur degré de conceptualisation) sont « vraies », mais ce qu'elles nous aident à percevoir et ce qu'elles nous font éventuellement négliger. On ne le répétera pas à chaque fois. On ne cherche pas ici à suivre l'ensemble des mouvements de tel ou tel auteur. En particulier dans le cas de Freud, c'est assurément impossible en quelques lignes. Seulement à s'interroger sur l'articulation entre « notion » et « description ».

Pour commencer, quelques mots d'abord sur la présentation par Freud de la sexualité infantile. Puis sur quelques autres modes de description qui se sont plus ou moins imposés. Je ne suis pas psychanalyste ni psychologue de l'enfant. Et le seul fait de « venir après » ne met personne dans une position privilégiée pour dire le vrai sur ce qui a été dit avant par des « grands penseurs ». Il me semble que le « grand penseur » est effectivement celui qui a proposé un changement remarquable de paradigme : ici celui qui, « fabriquant » un objet théorique a amené une autre « évidence », une autre façon de percevoir, de décrire. Il n'y a pas un « bon sens », une façon « naturelle » de percevoir qui permettrait de juger les théories, le bon sens de chaque époque ou de chacun comporte entre autres des restes de théories précédentes

plus ou moins digérées. Et essayer de s'orienter par rapport aux « enfants théoriques » qui nous ont été transmis, comporte forcément un risque ou une « prétention ».

UN RAPPEL SUR LA « LIBIDO ORALE » ET L'ÉTAYAGE DES PULSIONS CHEZ FREUD

Je pars ici de la description très rapide que Freud donne des formes premières de la sexualité infantile et, tout d'abord, de la libido orale dans l'*Introduction à la psychanalyse* [1]. Il insiste d'abord sur le fait qu'il y a étayage de pulsions posées comme différentes l'une sur l'autre :

> *Les premières manifestations de la sexualité, qui se montrent chez le nourrisson, se rattachent à d'autres fonctions vitales.*

La libido orale s'étaye sur la faim, mais peut en être indépendante, ainsi lorsque l'enfant suce son pouce.

> *Mais nous observons que le nourrisson est toujours disposé à recommencer l'absorption de nourriture* [ce qui est discutable ou faux, F.F.]*, non parce qu'il a encore besoin de celle-ci, mais pour la seule action que cette absorption comporte.*

De même

> *lorsqu'il s'endort rassasié devant le sein de sa mère, il présente une expression d'heureuse satisfaction qu'on retrouve plus tard, à la suite de la satisfaction sexuelle.*

Et le fait de sucer son pouce, nécessaire à l'endormissement, manifeste une relation à « autre chose » qu'à la satisfaction de la faim. Faut-il appeler cela « plaisir » ? Je ne sais pas. En tout cas, la vision freudienne est devenue vulgate, évidence banale, « on » la lit directement dans l'expérience.

Reste la question du rapport de cette notion à un corps de doctrine. Dans *Sigmund Freud présenté par lui-même* [2], l'exposé de l'étiologie par la sexualité actuelle des névroses (p. 43) précède celui que Freud consacre rapidement à la sexualité infantile (p. 56). Au sein de ce qu'on regroupait sous le nom de neurasthénie, Freud distingue deux types : la névrose d'angoisse et la neurasthénie proprement dite.

> *Il fut alors facile de constater qu'à chacun de ces types correspondait une anomalie spécifique de la vie sexuelle comme facteur étiologique (coitus interruptus, excitation frustrante, continence sexuelle ici, et masturbation excessive, pollutions en série là).* [...]

1 Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse,* tr. fr., Payot, 1949 [1917].

2 Sigmund Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, tr. fr., Gallimard, 1984 [1925].

Si l'on pouvait faire cesser l'usage aberrant et le remplacer par une activité sexuelle normale, cela se traduisait par une amélioration frappante de l'état de santé.

Il ajoute (p. 44-45) :

Si je jette aujourd'hui un coup d'œil rétrospectif sur mes résultats d'alors, je peux reconnaître en eux les premières schématisations frustes d'un état de choses vraisemblablement beaucoup plus compliqué. Mais ils me paraissent encore aujourd'hui être justes dans l'ensemble. J'aurais aimé par la suite soumettre encore à l'examen psychanalytique des cas de neurasthénie juvénile pure ; mais cela ne s'est malheureusement pas rencontré. Afin de prévenir des malentendus interprétatifs, je tiens à souligner que je suis fort éloigné de nier l'existence du conflit psychique et des complexes névrotiques dans le cas de la neurasthénie. Ce que je me contente d'affirmer, c'est que les symptômes de ces maladies ne sont pas déterminés psychiquement, ni solubles par l'analyse, mais qu'il faut les concevoir comme des conséquences toxiques du chimisme sexuel perturbé.

Ce qui manifeste au moins le sens extrêmement précis et physiologique de ce que Freud appelle *sexuel*. Mais l'exposé freudien suit un détour. Avant de revenir sur la sexualité infantile, il note (p. 57) :

Sous la pression de mon procédé technique d'alors, la plupart de mes patients reproduisaient des scènes de leur enfance qui avaient pour contenu la séduction sexuelle par un adulte.

Il ajoute :

La séduction à l'âge infantile conserva d'ailleurs sa part dans l'étiologie, même si ce fut dans une mesure plus restreinte. Mais les séducteurs avaient pour la plupart été des enfants plus âgés.

Plus que la séduction même, ce qui importe pour Freud, c'est de mettre en place le fait de la sexualité infantile ainsi que le rôle des traces, *« fixant la disposition à des affections névrotiques ultérieures »*.

Mais à partir du moment où on parle d'étayage, on peut aussi se demander s'il y a quelque chose qui doit être vraiment isolé sous le nom de *libido*. Pour Freud cela semble ne pas faire problème au moins dans certains passages. Ainsi dans celui de *l'Introduction à la psychanalyse* cité plus haut (p. 336) :

Analogue à la faim en général, la libido désigne la force avec laquelle se manifeste l'instinct sexuel, comme la faim désigne la force avec laquelle se manifeste l'instinct d'absorption de la nourriture.

Dans d'autres textes, plus tardifs, il s'interroge. Ainsi dans *Métapsychologie* [3] (p. 20) :

3 Sigmund Freud, *Métapsychologie*, tr. fr., Gallimard, 1968 [1915].

Combien peut-on proposer de pulsions ? Et lesquelles ? Ici, de toute évidence, l'arbitraire a le champ libre. On ne peut rien objecter à celui qui emploie le concept d'une pulsion de jeu, d'une pulsion de destruction, d'une pulsion grégaire quand l'objet l'exige et qu'on reste dans les limites de l'analyse psychologique. Mais on ne devrait pas négliger de se demander si ces motivations pulsionnelles, si spécialisées en un sens, n'admettent pas une dissection plus poussée en direction des sources pulsionnelles, en sorte que seules les pulsions originaires insécables pourraient avoir une importance.

Et il ajoute qu'il a lui-même distingué pulsions du moi ou d'autoconservation et pulsions sexuelles, mais que cette différence ne sera conservée qu'en tant qu'elle est utile et pourra être remplacée par d'autres. Tout comme il a rappelé un peu plus haut que nous ne connaissons pas les sources de la pulsion, peut-être chimiques ou mécaniques, en tout cas physiologiques et non psychologiques et que cette nature de la pulsion *« ne nous est connue, dans la vie psychique que par ses buts »*. On pourrait peut-être dire que Freud « garde à l'horizon » l'idée d'une causalité physico-chimique de la pulsion. En ce sens, Freud donnerait un exemple d'une certaine situation de la « modernité ». Ne pas pouvoir « décrire » sans se référer en quelque façon ce que nous enseigne (ou pourra nous enseigner) « la science ». En même temps, on voit ici la complexité de l'articulation entre concepts et observation. Ce que chacun peut voir, c'est que l'enfant qui tête ou qui, plus tard, mange ne fait pas que cela. Le plaisir déborde la seule satisfaction alimentaire. C'est en quelque sorte, dit négativement, ce qui est assuré. À partir de là, on peut se demander si le souci de Freud d'isoler « du libidinal » lié à des « zones érogènes » ne risquait pas de l'amener à négliger que, comme l'enseigne Aristote, toute activité, ainsi la préhension ou la marche, peut être source de plaisir.

Ce qui me frappe c'est qu'après Freud, en tout cas, chez les auteurs qu'on va évoquer maintenant, il ne va s'agir ni de continuer sa pensée, ni de la réfuter, mais de prendre une autre perspective. Ainsi, on peut dire que les « théories » du développement de l'enfant ne sont pas des théories au sens où la physique nous dit que les couleurs senties sont « en réalité » des longueurs d'ondes, mais plutôt des façons de nous indiquer soit qu'il y a autre chose à regarder, soit que les mêmes faits peuvent être décrits autrement.

BOWLBY ET LE RÔLE DE L'ATTACHEMENT

Tout d'abord, Bowlby [4] proclame sa fidélité à la psychanalyse. Il pense avoir trouvé dans l'attachement à la figure maternelle et à sa perte une des matrices possibles de l'angoisse. Et il insiste sur le fait que dans *Inhibition, symptôme et angoisse,* Freud a mis en relation l'angoisse et la perte de l'objet aimé. Mais ce qui caractérise le style de pensée de Bowlby, c'est d'une part qu'il cherche à rendre ce dont il parle aussi proche que possible de ce qu'on peut observer directement chez les enfants, d'autre part, qu'il ne décrit pas des faits, mais des saynètes, des processus qui ont lieu. D'un côté, les réactions à la séparation. De l'autre ce qui se passe lorsque les enfants retrouvent leur mère. Enfin, Bowlby compare sans cesse ses descriptions à celles d'autres auteurs ainsi que les observations proprement cliniques aux observations obtenues dans des situations quasi expérimentales.

Ainsi Ainsworth (p. 67 et suivantes) a mis au point pour évaluer les réactions de cinquante-six enfants de près d'un an une succession de huit situations comportant différentes combinaisons de présence, d'absence, de retour de leur mère et d'une tierce personne initialement inconnue. Les expérimentateurs se sont efforcés de rendre ces situations *« aussi naturelles que possible »*. Ainsi, en présence de la mère,

> *l'entrée en scène de l'étranger (une femme) devait se faire de manière si progressive que toute peur manifestée par l'enfant ne puisse être attribuée qu'au caractère étranger de la personne et non à un comportement brusque et alarmant.*

Ce qui pose le problème de savoir si on peut par des procédures expérimentales isoler vraiment le facteur dont on veut étudier l'influence. Au minimum, il reste justement la différence entre la « situation objective » et le « percevoir en tant que », qui est justement ce dont on veut mesurer l'impact. Toujours est-il que l'enfant est mis d'abord en situation de jouer sous le regard de la mère assise un peu plus loin. Ensuite se déroulent différents épisodes. Par exemple, la mère sort

> *tout en laissant son sac à main sur la chaise. Si l'enfant jouait joyeusement, l'étrangère se tenait tranquille mais s'il restait inactif, elle tentait de l'intéresser à un jouet. Si l'enfant commençait à s'inquiéter, elle faisait de son mieux pour le distraire ou le réconforter.*

Par parenthèse, on voit comment à chaque fois la situation ne peut que comporter des variantes plus ou moins importantes.

4 John Bowlby, *Attachement et perte, La Séparation, angoisse et colère*, Puf, 1978 [1973].

Dans les saynètes suivantes se succéderont retour de la mère, conduite de l'enfant seul, réapparition de l'étrangère, puis de la mère. Bien sûr, on ne peut décrire dans le détail le déroulement des cinquante-six séances. Je reproduis seulement les descriptions globales de deux situations :

> *Au cours de l'épisode 3 où une personne inconnue se joignait à la mère de l'enfant, le comportement de la plupart des petits changeait notablement. Il était presque de règle que l'étrangère se fasse dévisager ; de nombreux enfants se rapprochaient de leur mère ; et l'exploration et les jeux décroissaient, en moyenne, de moitié de ce qu'ils avaient été. Certains manifestèrent une tendance aux larmes et aux pleurnicheries, mais n'atteignant un degré intense que dans cinq cas seulement. En règle générale, l'étrangère était traitée, d'abord avec intérêt, puis, assez rapidement, avec une amabilité prudente. Au cours de l'épisode 4 – la mère s'étant retirée et l'enfant se trouvant seul avec l'inconnue – la moitié des enfants montraient une propension marquée à rechercher leur mère. Ceci commençait généralement dès qu'ils s'apercevaient de son absence. Onze d'entre eux firent de grands efforts pour suivre leur mère jusqu'à la porte, ou la suivirent effectivement. Les autres, soit regardaient fréquemment vers la porte, et de façon soutenue, soit cherchaient leur mère sur la chaise où elle avait précédemment été assise. Il y eut aussi beaucoup de pleurs et de signes de détresse.*

> En résumé,

> *En tout, trente-neuf enfants pleurèrent, ou cherchèrent leur mère, ou bien firent les deux à la fois (treize cas). Cela laisse une importante minorité, de dix-sept enfants, qui ne fit ni l'un ni l'autre.*

Tout d'abord, on voit comment l'auteur a recours à des notions : « dévisager », « se rapprocher », « amabilité prudente », notions dont on pourrait dire qu'elles ne sont pas des descriptions « physicalistes » de ce que fait l'enfant, non plus que fondées sur une opposition entre réalités internes et externes. Il s'agit plutôt de « phénoménologie naturelle », c'est-à-dire de nommer des conduites douées de sens telles qu'elles nous sont données dans le monde humain où esprit et corps ne sont pas séparés. Ou plutôt dans le monde humain comme dans le monde animal où on retrouve les conduites d'agrippement à la mère nourricière et/ou de cris d'appel et, plus généralement, tout ce que l'éthologie présente comme homologue chez les animaux et les humains.

Puis, la description n'est pas centrée sur le moment où l'enfant est séparé de sa mère, mais aussi sur ce qui se passe au moment où il la retrouve. Dans les deux cas, les phénomènes sont étudiés dans le temps. Tout cela non tant en termes de

« structures psychiques » que de conduites signifiantes variables. Cela en fonction de deux types de facteurs : les conditions inhérentes à la séparation elle-même et aux soins que reçoit l'enfant séparé et les relations avec ses parents avant ou après l'événement. Ces différences, d'après Hinde, se retrouvent également chez des petits singes rhésus (p. 107) :

> *les petits qui montrent le plus de détresse durant le premier mois après la séparation tendent à être ceux que la mère repousse le plus souvent et ceux qui ont à jouer le rôle principal pour maintenir la proximité entre eux deux.*

Il me semble que ce qui se manifeste dans la méthodologie de Bowlby et de ceux auxquels il fait appel, c'est qu'ils ne traitent pas l'attachement et la perte comme des essences où l'élément commun serait l'important et les variations ce qui serait accident. Ils décrivent des scènes variables et non pas des « faits » et tiennent compte dans la mesure du possible du long terme.

On peut dire que chez Freud, l'idée de découvrir des racines cachées et de trouver une continuité de ce qu'il va identifier comme libido est l'« organisateur dominant » de son rapport à l'enfant. La description est soumise au concept. Ici, la description de conduites globales, de façons d'être vient au centre. On pourrait parler de styles scientifiques différents. Il y a la différence entre enfants observés et reconstruction d'une enfance dans l'analyse. Aussi le style de recherche d'un homme isolé qui sans cesse se reprend et se corrige et au contraire le style de comparaison systématique chez Bowlby entre ce qui lui apparaît et ce que notent d'autres chercheurs. Avec un style résolument empiriste, réaffirmant qu'il n'y a pas de raison qu'il y ait une cause unique de l'angoisse, qu'analyser l'angoisse en général est une question remise à plus tard (p. 54). Dans les situations expérimentales comme dans les situations cliniques, le retour de la mère n'efface pas immédiatement les marques de « perte » ou de « conduite négative ». Il faut du temps pour que l'effacement de la perte puisse se produire. Par exemple chez l'enfant dont le cas est rapporté plus précisément, il va y avoir au retour de la mère des alternances de jeu et d'agrippement. Et plus généralement la méthodologie expérimentale permet de distinguer des enfants chez qui l'attachement se fait sur le mode de la sécurité et d'autres sur un mode plus angoissé. Et c'est cet effort pour décrire non « l'attachement », mais des « styles d'attachement » qui sera le plus repris par les successeurs de Bowlby.

WINNICOTT ET L'AIRE TRANSITIONNELLE

Il me semble qu'on trouve chez Winnicott un troisième style notionnel. Ni la volonté d'introduire « le concept » comme chez Freud, ni la variation expérimentale comme chez Bowlby. Plutôt la notion elle-même n'existe qu'à travers la tension entre ses diverses présentations… Il y a d'abord une présentation générale au début de *Jeu et réalité* [5] :

> *Cette aire du développement et de l'expérience de l'individu, qui m'intéresse ici, toute l'attention se fixant sur la réalité psychique et sur la relation de cette personnalité, personnelle et intérieure avec la réalité extérieure et partagée. L'expérience culturelle n'a pas trouvé sa place véritable dans la théorie qu'utilisent les analystes, pour travailler et pour penser.*

Un peu plus loin, il revient sur l'insuffisance de la distinction usuelle entre un « intérieur » et un « extérieur » qui caractériserait la « nature humaine » (p. 9) :

> *Il existe une troisième partie que nous ne pouvons ignorer c'est l'aire intermédiaire d'expérience (*experiencing *en anglais) à laquelle contribuent simultanément la réalité intérieure et la vie extérieure.*
>
> *Cette aire n'est pas contestée, car on ne lui demande rien d'autre sinon d'exister en tant que lieu de repos pour l'individu engagé dans cette tâche humaine interminable qui consiste à maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure.*

D'où deux questions. Tout d'abord que fait-on quand on pose *d'abord* une réalité externe et une réalité interne ? Et puis « repos » est-il une caractéristique nécessaire, centrale, de cette autre aire qu'il essaye de mettre à jour ? Autre problème : Winnicott ajoute (p. 9) :

> *C'est pourquoi j'étudie l'essence de l'illusion, celle qui existe chez le petit enfant et qui, chez l'adulte, est inhérente à l'art et à la religion.*

Pourquoi *illusion* ? Certes, il y a illusion dans la mesure où ce qui remplace le sein n'a pas la réalité du sein. Le bout de tissu n'a pas la valeur alimentaire du sein. Est-il une sorte de substitut de la fonction « érotique » du fait de téter ? Ou une fonction en quelque sorte de rappel de la sécurité donnée par la présence de la mère ? Mais il me semble qu'on ne pourrait parler d'illusion que si l'enfant le *prenait pour* le sein. Est-ce cela qui se passe ? L'originalité de la position de Winnicott ne vient-elle de ce qu'il

5 D.W. Winnicott, *Jeu et réalité*, tr. fr., Gallimard, 1975 [1971].

essaye de montrer que ces objets seconds ont leur façon propre d'exister, qui n'est pas seulement de remplacer ce qui manque ? Toujours est-il qu'il insiste sur la diversité de ce qui peut se passer :

> *On comprendra, j'espère, que je ne me réfère pas uniquement à l'ours en peluche du petit enfant, ni à la première utilisation que l'enfant fait de son poing, de son pouce ou de ses doigts.*

Et puis s'agit-il d'un troisième monde ou d'un monde premier ? Avons-nous quelque chose qui s'appellerait un « monde intérieur » avec ses règles propres ? Et de « l'autre côté », est-ce que le monde réel n'est pas lui aussi tout à fait hétérogène, entre le choc de l'objet qui résiste et toutes les significations qui dépendent de ce qui nous a été inculqué et/ou de notre expérience passée ainsi que de la particularité de notre façon d'être en face de l'avenir ? Il me semble plutôt que le « monde réel » ne peut être séparé du champ constitué par toutes les significations qui nous sont données à penser, nos modes de perception au sens large. Par exemple, certes le petit enfant « joue » à faire apparaître et disparaître ce qu'il voit. Mais cela comporte plaisir de la maîtrise et modification du rapport au « réel ». Est-ce qu'en dehors des moments de pression du besoin, la relation au réel même ne serait pas d'abord donnée dans quelque chose comme l'espace transitionnel ? Ou ne faudrait-il pas dire aussi que dans ses interactions avec le monde et les autres, le petit enfant change sans cesse de régime de sens ?

Winnicott précise encore :

> *Un point majeur que j'ai avancé concernant les phénomènes transitionnels est notre consentement à ne jamais soumettre l'enfant à une alternative du type : as-tu créé cet objet ou l'as-tu simplement trouvé à ta convenance ? Autrement dit, un trait essentiel des phénomènes transitionnels est dans une certaine qualité de notre attitude, dans le temps même où nous les observons »*

La question devient celle de l'espace transitionnel comme espace de partage. Par exemple : Qu'est-ce qui se passe quand par exemple un adulte raconte une histoire à un enfant ? Sont-ils dans la même aire ? Ou le conte est-il trop bien connu par l'adulte ? Ou bien n'est-il, lui adulte, dans l'espace transitionnel que par l'intermédiaire de ce qu'il ressent du mode de perception de l'enfant ? Mais celui-ci peut aussi être tout simplement pris de frayeur. Ou ne peut-il pas être dans une autre région, une autre façon d'être, celle de la question « Qu'est-ce que tout cela veut dire ? » ?

La réflexion sur les phénomènes transitionnels amène Winnicott à se demander non ce que c'est que guérir tel ou tel symp-

tôme mais plutôt « Qu'est-ce que vivre ? ». Il me semble que dans la fin de l'ouvrage, la problématique de l'illusion est remplacée par celle de la créativité (p. 95) :

> *Si l'on veut mettre au jour la théorie à laquelle les analystes ont recours, dans leur travail, quand ils cherchent où se situe la créativité, il est indispensable, comme je l'ai d'emblée souligné, de séparer l'idée de création de celle des œuvres d'art. Une création c'est un tableau, une maison, un jardin, un vêtement, une coiffure, une symphonie, une sculpture, et même un plat préparé à la maison. Ou peut-être faudrait-il mieux dire que toutes ces choses pourraient bien être des créations.*

On a évoqué l'enfant qui s'interroge. Mais, pour nous aussi, la question se pose : Quelle(s) façon(s) d'être du « monde culturel » ? Par exemple dans la transmission scolaire de la culture. Ou encore dans le phénomène social total qu'est « la religion » avec sa tradition, le rôle qu'y joue l'autorité, les articulations entre rite et mythe, la diversité des façons individuelle de s'y rapporter (faut-il dire « croire » ?). Ou dans ce que peut être une « psychothérapie ». Winnicott propose que la situation analytique n'est ni « dans le réel » ni purement processus psychique, qu'il s'agit d'être capable de jouer avec soi-même en présence de l'autre ou plutôt (p. 55) :

> *La psychothérapie se situe en ce lieu où deux aires de jeu se chevauchent, celle du patient et celle du thérapeute. En psychothérapie, à qui a-t-on affaire ? À deux personnes en train de jouer ensemble. Le corollaire sera donc que là où le jeu n'est pas possible, le travail du thérapeute vise à amener le patient d'un état où il n'est pas capable de jouer à un état où il est capable de le faire.*

Mais ces deux personnes jouent-elles continûment ? Qu'est-ce plus précisément que ce chevauchement ? Cela prend assurément place dans l'objectivité de la vie sociale. Après tout il y a aussi les dates fixes des rendez-vous ou la nécessité de payer. Tout comme cela rétroagit dans la vie solitaire. Et puis il y a des façons de jouer, chacun « investit » différemment cette situation. Ce qu'on pourrait retrouver dans nos façons d'être au théâtre ou dans la lecture d'un roman. Opposer seulement trois espaces n'est-il pas trop simple ? Le monde de la culture est fragile, un peu comme le *playing* peut toujours devenir *game* ritualisé. Ou encore l'irruption de l'autre peut nous entraîner dans son jeu ou au contraire nous laisser tétanisé dans la fascination ou nous faire nous écarter. Et puis s'il y a le moment de la création, que devient-il ensuite ? Ne risque-t-on pas en l'isolant de l'idéaliser ? C'est cette complication que Winnicott cerne quand il note (p. 93) :

Certains individus peuvent mener une vie satisfaisante et même réaliser quelque chose d'exceptionnellement valable et pourtant être schizoïdes ou schizophrènes… Il en est d'autres, ne l'oublions pas, qui sont si solidement ancrés dans la réalité objectivement perçue qu'ils sont malades, mais dans la direction opposée : ils ont perdu le contact avec le monde subjectif et se montrent incapables de toute approche créative de la réalité.

Ne pourrait-on pas, en tout cas, dire que les trois grandes notions d'étayage des pulsions, d'attachement et d'espace transitionnel ont modifié notre façon de lire la réalité des enfants comme de nous-mêmes, changé nos paradigmes ? Ce qui ne les empêche pas de devenir des dogmes, surtout si elles empêchent de percevoir autre chose que ce qu'on peut lire à travers elles. Surtout, reste la question de savoir où est celui qui décrit. Y a-t-il un bon point de vue ? Qu'est-ce qu'il néglige ou quelles distorsions apporte-t-il ?

DESCRIPTION ET DIMENSIONS DE L'EXPÉRIENCE

Nous n'avons pas un critère assuré de ce que c'est que « bien décrire ». Celui qui nage peut être en train de réaliser une performance, il peut être en train de « se faire regarder ». Certes, tout d'abord son corps est dans un autre rapport à son milieu que s'il marchait dans une rue. Mais ce n'est pas la réalité elle-même qui nous dit ce que doit être la perspective principale qui nous amène à « bien décrire ». En tout cas, nous n'avons pas de critère de la « description vraie ». Tenir compte d'une façon de nager stable ou variable, de la comparaison avec d'autres nageurs ? Avec les dangers de se fabriquer une norme. Ou se référer à la même personne dans d'autres situations ? Pour revenir sur ce que fait l'enfant lorsqu'il marche, mange ou fait quoi que ce soit, on pourrait remarquer qu'aucune activité ne se réduit à elle-même : quand un enfant mange ou se promène, il fait en même temps autre chose, il est si l'on veut autre que seulement « promeneur » ou « mangeur ». C'est cette multiplicité qui apparaît dans les descriptions que donne Winnicott. Ainsi dans *L'Enfant et sa famille* [6], quand il décrit ce que fait un enfant de 10 mois sur les genoux de sa mère avec qui il a un entretien. Il tend une cuiller à l'enfant (p. 56 et suivantes) :

Vous pouvez être sûre qu'un bébé tout simplement normal remarquera l'objet attrayant (disons une cuiller) et l'attrapera. Mais dès qu'il l'aura touché, il sera probablement envahi de réserve… Ainsi va-t-il se détourner de la cuiller comme si rien n'était plus loin de

6 D.W. Winnicott, *L'Enfant et sa famille*, tr. fr., Payot, 1971 [1957].

ses pensées. Dans quelques instants pourtant, il s'y intéressera et il essaiera de poser son doigt dessus. Il la prendra peut-être et regardera sa mère pour voir ce que ses yeux lui diront… Eh bien, le bébé voit peu à peu dans les yeux de sa mère qu'elle ne désapprouve pas cette nouvelle chose qu'il fait, aussi attrape-t-il la cuiller plus fermement et commence-t-il à la faire sienne…

Puis après l'avoir portée dans sa bouche, il jouera par exemple à nourrir sa mère.

Maintenant, il la glisse sous le chemisier de sa mère, près de sa poitrine, la redécouvre et la reprend. Puis il la cache sous le buvard et s'amuse à la perdre et à la retrouver…

Je ne peux pas recopier toute la description. Juste noter que la cuiller change sans cesse de statut. Il est vrai que « porter à sa bouche » est la principale relation qu'à un moment un enfant a aux objets. Mais tout autant jeter par terre ou retourner pour regarder ou abandonner pour autre chose. Manifestement, ici Winnicott ne nous présente pas un enfant réel, mais un enfant fictif, si l'on veut un enfant de la littérature. Mais il rend sensible ce que c'est que les changements de perspective du descripteur impliqués par les changements de façons d'être de l'enfant.

En tout cas, en dehors de ce qui relève du percevoir et du faire, il y a ce qui relève du rythme, de l'allure, comme ce qui n'entre pas dans la dichotomie « interne » *vs* « externe » ni « de moi » *vs* « de l'autre », même si nous ne pouvons jamais prévoir comment le rythme de l'un sera reçu par l'autre. Ce qui renvoie à la notion de « style », d'« allure », de « rythme » propre au sujet et/ou à ses relations aux autres. Ce style est pour une part caractéristique de tel « sujet » dans telle situation. Il peut être plus ou moins stable. Il peut être plus ou moins commun à un collectif : les « façons de jouer » de l'enfant d'un an. Et il est perçu différemment par différents récepteurs. Il y a des styles de réception (ou « modes de retentissement ») eux-mêmes plus ou moins constants.

Peut-on, a priori, dire ce qui mérite qu'on y porte attention ? Assurément non. Reste qu'il y a au moins une alternance qu'on va retrouver chez les adultes comme chez les enfants : l'opposition entre le temps de l'urgence et « le reste ». Chez l'enfant, il y a, par exemple, l'urgence commandée par le besoin-désir de manger ou la gêne de ce qu'il ne supporte pas, ainsi les restrictions que tel appareil (chaise, harnais…) apporte à ses mouvements. Comme, dans un autre domaine, il y a chez l'adulte tout ce qui se réduit ou « presque » à ce qu'il est contraint de faire par son rôle social ou l'image qu'il s'en fait. Et puis au contraire, les moments de calme, celui de l'enfant qui « regarde seulement »,

celui de la rêverie, celui où on est loin de ce qu'on est en train de faire dans le monde des tâches assignées ou celui où on écrit son journal le soir.

Il me semble qu'on pourrait combiner la considération de cette alternance avec la distinction entre ce qui se passe dans les « espaces stabilisés » et les modes de retentissement face à l'exceptionnel. Ce qui est lié à son tour avec les différentes façons dont sont présents en nous les absents que sont le passé, le futur, le possible, le monde seulement dit. À partir de là, par parenthèse, apparaît l'impossibilité d'une définition univoque de « réel », puisque celui-ci comporte forcément une certaine relation à l'absent. D'autant que les mots abstraits qu'on vient d'utiliser renvoient concrètement à des modes tout à fait variés de « présence de l'absence ». Le « futur » de ce que je dois faire dans la journée est autre chose que le futur de l'enfant qui s'interroge sur ce qu'il fera « quand il sera grand ». Tout comme la présence en nous de notre passé comme schèmes, façons de réagir ou zones où ne pas s'aventurer est autre chose que les différents modes de représentation de ce passé.

Quant il s'agit de dire, les procédures vécues d'accentuation se modifient en modes de « mise en perspective ». Pas plus que rien n'est en soi « intéressant » ou « inintéressant », rien n'est en soi important ni secondaire : « Raconter » ne comporte pas forcément la référence à une succession temporelle. On peut raconter une irruption comme telle, un instant étrange. Et même si le fil temporel est présent, ce n'est pas forcément lui qui sera l'organisateur du récit : ce peut être la diversité des perspectives ou la difficulté même à raconter ou ce à quoi ça nous fait penser…

Reste problématique la nature de nos « prises de conscience » soit comme choc, soit comme transformation progressive d'un « point de vue ». Je ne sais pas si on peut dire quelque chose sur la « prise de conscience » en général. Il y a assurément quelque chose d'antérieur à la possibilité de « revenir sur » par le langage. Ainsi le passage de l'attention diffuse à l'attention fixée soit solitaire soit sur le mode de la monstration. Le plus souvent l'objet de la « prise de conscience » est un « ceci ». Mais le ceci peut être la situation globale « c'est vraiment drôle, qu'est ce qu'on fait ici ? ». Et puis cette prise de conscience peut elle-même être vécue selon des modalités différentes, surprise, émerveillement, crainte, amusement, angoisse…

Puis il y a la question de la mise en mots facile ou difficile et du résidu forcé qui se combine avec la question, jamais absolument décidable, des différences entre nos façons de « comprendre » différentes façons de présenter la « même » expérience.

Avec ce qui me semble « paradigmatique » : les façons différentes de s'orienter des parents et des enfants qui vivent une situation commune : jamais le « commun » n'est « l'identique ». Dans l'action commune ou dans l'échange nous ne sommes jamais ni en situation purement mimétique par rapport aux autres ni en situation proprement complémentaire. Nous sommes un peu comme eux, un peu différents, un peu ailleurs.

Et puis outre la relation de communauté-différence s'impose la distinction entre expérience directe et indirecte. Après tout, la naissance et la mort sont des universaux. Mais nous avons peu d'expérience réelle de notre naissance et de notre mort. Et les naissances et les morts de nos proches ne peuvent être tout à fait la même chose que les naissances et les morts d'êtres lointains. Même si une part de ce qu'on va appeler « réflexion » peut consister dans l'effort pour considérer notre propre cas comme pas fondamentalement différent de celui des autres. Tout comme ce dont nous n'avons que l'expérience culturelle rétroagit en quelque façon sur notre expérience « intime ». La mort du Christ a été pour beaucoup une façon de refléter la mort des humains. Comme pour moi la mort de Virginia Woolf s'enfonçant dans la rivière avec des pierres dans les poches est une sorte de paradigme du « disparaître ».

On pourrait dire qu'il n'est ni plus facile ni plus difficile de dire l'expérience des autres que la nôtre. Et dans les deux cas, il n'y a pas de contact immédiat qui nous garantirait qu'il n'y a pas de résidu, de malentendu.

Cette double composition de l'hétérogène en chacun avec le commun et le différent entre nous peut s'articuler dans une réflexion sur le lien entre « modes de subjectivation » et « champs vécus ».

CHAMPS ET MODES DE SUBJECTIVATION

On peut partir de la distinction, déjà présentée, entre des *domaines* et des *champs*. Tout d'abord, il y a la diversité des *domaines* (et des *champs*). On peut caractériser les *domaines*, espaces-temps pratiques où notre vie s'organise, plus ou moins, de façon spécifique. Même si la définition stricte est difficile, les exemples parlent. L'enfant est à la maison, à l'école, quelquefois ailleurs en vacances… On peut dire que la séparation de ces domaines est « objective ». Mais les façons différentes de vivre un même domaine selon les moments ou les individus justifient, il me semble, la notion de champ : le champ est la façon particulière dont l'existence dans un domaine est vécue. Ces champs comportent du virtuel et ne sont que très partiellement présents aux sujets eux-mêmes. Quand un enfant dit : « À l'école je m'amuse »

ou « À l'école je m'ennuie », il ne présente qu'une caractéristique rudimentaire du champ effectif de son « rapport à l'école ».

On l'a dit, les différents champs vont se caractériser d'abord par des types différents de préorientations. Qu'il s'agisse de nos préorientations individuelles, de celles que nous partageons avec nos groupes locaux, familiaux, professionnels [...] ou de celles qui caractérisent « l'esprit du temps ». Ainsi, que nous le voulions ou pas, notre univers est ouvert, ne constitue pas un cosmos fini comme dans l'Antiquité. La modification du possible par la technique caractérise le monde dans lequel l'enfant (de façons très différentes selon les sous-groupes) vient au monde. Mais, en même temps, nous ne pouvons plus avoir l'évidence, largement partagée au XIXe et au début du XXe siècle, selon laquelle un progrès global pourrait résoudre l'ensemble des problèmes de l'humanité.

Ce qui caractérise les champs, c'est aussi qu'ils ne sont pas déterminés par les domaines. Ce que je vis au travail vient de ce que j'ai été, sans que je puisse le déterminer. Tout comme je peux, pendant que je travaille, penser à autre chose « être ailleurs ».

Dans un ouvrage antérieur [7], j'ai utilisé « mondes » là où je dis maintenant « champs ». Certes une tradition, celle qu'on trouve dans la notion d'*Umwelt* comme monde caractéristique de telle espèce, justifie l'usage du terme de « monde ». Mais il me semble que « monde » peut alternativement désigner ce qui est propre à telle façon de le saisir, soit à un segment : « le monde de la finance ». Il me semble que « champ » renvoie mieux à ce qui est non une « réalité » isolée « par nature », mais à ce qui est corrélatif d'abord d'une façon de ressentir, d'une allure, puis d'un jeu de modifications : même si la pièce où j'entre m'a d'abord frappé comme..., ensuite je cherche tel ou tel objet, je me mets à travailler ou je me couche. Ou bien je me mets à penser à tel ou tel autre aspect d'une autre chambre ou à ce vers quoi « l'association » me conduit. Que ces mouvements se caractérisent ou non comme pratiques manifestes ne change rien à l'affaire.

Certes, la façon de s'orienter peut être caractéristique d'un collectif : ceux que révolte l'annonce d'une nouvelle mesure gouvernementale, ceux qui l'approuvent, ceux à qui cela importe peu. Ces collectifs peuvent eux-mêmes être « vus de l'extérieur » ou on peut se sentir y appartenir. Mais à l'intérieur même d'un collectif, il y a un aspect individuel de ce mode de retentissement commun. C'est pour un individu qu'il y a un « champ associa-

7 Frédéric François, *Le Discours et ses entours, Essai sur l'interprétation*, L'Harmattan, 1998.

tif » : à quoi renvoie la mesure en question dans l'expérience directe ou médiatisée ? Si on veut donner de « pensée » la caractéristique la plus générale possible, on peut sans doute dire qu'elle est d'abord relation d'un présent et d'absents qualifiés : le ceci est reconnu ou pas, entraîne ou pas telle ou telle façon de réagir. Dans ce cadre, l'association a surtout été présentée comme concernant des objets ou des mots. Mais il faut reconnaître d'abord que si le présent ne pouvait pas évoquer l'absent il n'y aurait pas de pensée du tout. Et que le passage ne se fait pas forcément d'un ceci à un autre ceci. Il y a globalement de la ressemblance ou de la différence, qui pourra provoquer excitation et/ou retrait. Bref, les situations ont un sens en ceci que leurs modes de retentissements sont liés à ces relations d'« être comme » ou « ne pas être comme ». En cela l'association au sens strict n'est qu'une partie de l'imagination en tant que présence perpétuelle de l'absent. Et puis la pensée associative n'est pas qu'associative, elle peut comporter modulations ou critiques. Au delà de ses contenus, elle a, comme toute pensée, des régimes, des allures, des arrière-fonds difficiles à mettre en mots. Loin que l'association constitue une explication, elle est un des aspects du fait premier : le présent renvoie toujours à de l'« un peu comme », à du différent ou à ce qui a été lié, selon des procédures qui ne dépendent pas de nous. En tout cas, il y a là une genèse du sens avant les systèmes institués de signes.

Il me semble donc qu'une première caractéristique des champs, tels qu'on essaye de les cerner ici, c'est qu'ils n'existent que par rapport à un ego, avec son histoire, son ou ses styles d'orientation. Ou plutôt cet ego n'est pas une réalité autre que ce jeu de champs. Les psychanalystes utilisent la notion d'« investissement » qui me semble pouvoir être directement reliée à celle de champ. Ce qui est investi, pas seulement un objet, mais justement un domaine, est vécu selon une autre modalité que le monde plat du « morne ». Ou du « on attend que ça se passe ».

Pour une part un champ est corrélatif d'un domaine. Mais inversement chacun de nous « transporte » si l'on peut dire un horizon de sens, des préoccupations, aussi un style d'acceptation ou au contraire de recul dès que quelque chose a été avancé… On pourrait s'interroger sur l'efficacité d'une thérapie ou simplement d'un changement (un déménagement) comme modification dans un domaine particulier qui entraîne une modification du champ, transposée ensuite, plus ou moins, dans les autres domaines. Et ici, on peut imaginer qu'il y a une différence entre des humains qui changent de champ, de façon de vivre, d'exister avec chaque domaine et au contraire ceux dont le champ reste (presque) le même quel que soit le changement

effectif des domaines. Chacun de nous se plaçant sans doute entre ces deux extrêmes. Pour reprendre l'expression de Bourdieu, les champs sont d'abord « saisis par corps » avant d'être dits, même si la réflexion sur notre façon d'exister se manifeste essentiellement, il me semble, dans la relation entre ce qui est vécu et la façon de le dire. Et, comme il y a des styles différents de relation entre domaines et champs, il y a des styles variés de relation entre l'expérience et le dit. D'autant que ce n'est pas la même chose de dire un des aspects de ce qui apparaît dans un champ et d'essayer de cerner un champ en tant que tel. Dans la mesure où le « champ » se caractérise par une certaine ouverture, je ne sais même pas dans quelle mesure cette dernière tentative peut être menée à bien. En tout cas, de façon assurément rapide, on voudrait cerner deux aspects de ces champs : le fait tout d'abord qu'on ne peut séparer perception, réaction et mode de retentissement. Puis le fait que notre relation à nos champs ne peut se manifester que sous forme de mouvements.

CHAMPS, SIGNIFICATIONS ATMOSPHÉRIQUES ET MODES DE RETENTISSEMENT

Nos façons d'être au monde, de vivre nos différents domaines se caractérisent bien sûr par du percevoir ou ne pas percevoir, du faire ou du ne pas faire. Mais cela selon certaines tonalités, selon certains modes de retentissement.

Par rapport à une classification traditionnelle des sentiments, il me semble qu'il y a un changement d'orientation important chez Stern [8] lorsqu'il a en quelque sorte « inventé » lui aussi de nouvelles catégories affectives, d'abord celle des « affects de vitalité ». Lorsque Stern parle d'« affects de vitalité » par opposition aux inventaires traditionnels (« darwiniens ») des émotions, il s'agit avant tout de prendre en compte leur dimension temporelle en changeant de vocabulaire, avec *« l'utilisation de termes dynamiques, kinétiques, tels que "surgir", "s'évanouir, "fugace", "explosif", "crescendo", decrescendo", "éclater", "s'allonger" »* (p. 78). Il renvoie à Suzanne Langer et à des façons de sentir, respirer, avoir faim, éliminer, s'endormir, sortir du sommeil.

C'est par rapport à des affects de vitalité que peut se manifester l'« accordage affectif » comme processus. Stern note que ces moments d'accordage étant souvent mêlés à d'autres, ils doivent surtout être présentés à l'aide d'exemples (p. 183) :

> *Un garçon de huit mois et demi tend la main vers un jouet à peine hors d'atteinte. Silencieusement, il s'étend vers lui, se courbant et étendant complètement les bras et les doigts. Encore trop loin du*

8 Daniel N. Stern, *Le Monde interpersonnel du nourrisson,* tr. fr., Puf, 1989 [1985].

jouet, il tend son corps pour gagner les deux-trois centimètres nécessaires pour l'atteindre. À ce moment-là sa mère dit « oooooh… hiiiiiisse » avec un effort vocal qui va crescendo, l'expiration de l'air poussé par un torse tendu. Les efforts vocaux et respiratoires maternels qui s'accélèrent coïncident avec l'effort physique du nourrisson qui va s'accélérant.

Il me semble que les expériences d'« accordage affectif » que donne Stern permettent d'insister sur plusieurs points. Tout d'abord, il s'agit de processus qui relient deux corps par ailleurs différents. C'est l'intersensorialité qui est à la base de la possibilité de cette façon d'être en commun, qui n'annule pas la différence. (Il n'y a pas là la « fusion » ni « l'identification » tartes à la crème dominant des théories qui partent d'une vision des appareils psychiques comme séparés pour ensuite les réunifier.) Il y a bien la présence d'un champ commun, non exclusif de différences.

Puis, ce sont des moments relativement fugaces qui alternent avec d'autres moments, par exemple de collaboration plus laborieuse ou de solitude rêveuse ou désespérante, le danger pour le « théoricien » étant de privilégier tel ou tel aspect, d'en faire le centre, voire d'ignorer le fond qu'est le reste de la vie quotidienne. En tout cas, l'histoire de l'enfant se fait d'abord, il me semble, sur la base de l'hétérogénéité de ses « moments de vie ».

Je ne pense pas qu'on ait un fil conducteur pour décrire globalement les modes de retentissement propres à tel ou tel champ. Comme il y a des façons d'exister seul ou avec quelqu'un. Et puis il n'y a pas forcément des « façons de ressentir » qu'on pourrait caractériser de façon univoque. Certes, il y a, précocement, une relation au reconnu ou à l'étrange. Mais l'étrange pourra être supportable ou pas. De même que dans la familiarité il pourra y avoir ou non de l'intéressant ou de l'ennui. Et que cela peut aussi s'accompagner de bien-être ou de mal-être. On l'a dit, tout ceci n'est pas intellectuel *ou* affectif : être intéressant, banal, inquiétant, tout cela ne relève pas d'un pôle ou de l'autre. Tout comme le ressenti devient objet d'interrogation ou de commentaire. Et rien n'oblige à ce qu'une valeur ressentie (le plaisir de jouer ensemble de l'enfant et de l'adulte) comme partagée implique l'identité complète de ce ressenti chez les participants. Comme le note Stern, le rythme peut être partagé, mais peut « prendre tout le corps » de l'un, ne concerner qu'un geste de la main de l'autre ou être seulement partagé à l'occasion de la vision pour un troisième.

Mais comment bien (ou « pas trop mal ») dire tout cela ? D'abord, ces champs concernent un individu qui a déjà une

histoire, un mode propre de retentissement. Et puis cet individu est pénétré de « préconstruits culturels » pour reprendre l'expression de Grize, préconstruits qu'il digère, reprend, modifie, généralement sans que ni lui ni un autre ne puisse vraiment rendre compte du pourquoi de ce mode de retentissement.

Il est sans doute préférable de parler plutôt de « mode de retentissement » que du seul « ressenti », ce qui évite de séparer arbitrairement un aspect. Reste que ne savons pas ce qui va, justement, caractériser tel « mode de retentissement ». Ainsi, je peux m'apercevoir rétrospectivement que ce qui était « vital » pour moi est en quelque sorte passé au second plan. Par ailleurs, on a proposé que le « sens » ainsi présenté soit en même temps une « force ». Quelle que soit la difficulté qu'il peut y avoir à penser cette force, il y a là, au moins négativement, une façon de corriger la seule position d'un « sens » comme identifié à un « percevoir en tant que ».

Reste la question de la possibilité d'évaluer ce qu'on appelle force. Ce qui nous envahit n'est pas forcément « plus fort » que ce qui rencontre des obstacles. Comme le durable n'est pas nécessairement plus fort que ce qui surgit seulement. Ce qu'on constate, c'est un résultat. Dire que c'est la pulsion la plus forte qui l'a emporté, c'est une façon pseudo-savante de dire ce résultat.

En général, sauf par exemple maladie, accident ou deuil, notre force d'exister et notre force d'agir ou de nous « intéresser à » vont de soi et se mêlent. Et puis dans la maladie peut se dissocier, s'autonomiser une force de survie, qui éventuellement nous gêne : on voudrait bien que ce soit fini, ne plus avoir à faire d'effort. C'est sans doute dans le conflit externe que la force est la plus visible. La violence avec laquelle le bébé refuse la nourriture dont il ne veut pas peut servir ici de modèle. Il n'est pas nécessaire de poser des instances indépendantes pour « comprendre » ce que c'est que « lutter contre le sommeil ». Tout comme, ça va de soi de rire avec les autres, jusqu'au moment où « je » se dit : « c'est idiot de se moquer de ce pauvre type ». Insister sur l'hétérogénéité de chacun, c'est aussi insister sur la diversité de nos régimes de force-sens. En tout cas, cette diversité caractérise des « façons d'être au monde » seul ou à plusieurs, des tonalités qu'on ne peut assurément pas décrire ni dans les termes traditionnels des « émotions », mais pas non plus seulement des « affects de vitalité », sauf à élargir le sens du terme à l'ensemble de notre façon d'être saisi d'admiration ou submergé d'ennui.

En tout cas, on ne peut pas isoler ici des « forces » élémentaires. D'autant que par rapport à une conduite donnée, nous ne

pouvons jamais dire de quelle « pulsion » il s'agit : « pure » envie de manger, excitation devant « les gâteaux qu'on aime », habitude de manger à telle heure, plaisir ou déplaisir de « partager un repas » ? Même chose sur la question de ce qui est sexuellement excitant ainsi que sur les « composantes » supposées, tendres, agressives, ou… Sans oublier tout ce qui peut être relation à l'image de soi, à l'habituel ou à l'irruptif.

Le champ atmosphérique serait alors un des aspects du « mode global de retentissement », lui-même pas descriptible « vraiment » en tant que tel. Il peut s'organiser autour d'un ceci qui focalise mon angoisse, mon désespoir ou mon intérêt. Et il peut y avoir affinité entre l'événement, le remarquable et l'arrière-fond : plaisir de rencontrer un ami dans une atmosphère de fête. Il peut y avoir contraste : un seul objet intéressant dans un climat général d'ennui. Certes, tout cela « me vient ». Il y a là, si on veut, une « genèse passive du sens », ce à quoi s'ajoutent nos efforts de commentaire et/ou de réorientation, eux-mêmes plus ou moins ritualisés.

CHAMPS ET TYPES DE MODIFICATION

Sur le modèle de la saynète rapportée par Winnicott, on peut dire qu'il y a (relativement) une temporalité première, celle justement du déroulement des saynètes, soit celle du déroulement homogène : la variation de la façon d'être de l'enfant à l'égard du sein attendu, tété avec avidité, puis dont il se détourne. Ou toutes les variations présentes justement par exemple dans le récit de Winnicott. Mais le « temps vécu » n'est pas fait que de saynètes disjointes. Il y a ce qui prend place entre elles. Et puis les scènes d'une pièce de théâtre ou les séquences d'un film se combinent les unes avec les autres, dans une temporalité plus générale. Il y a les scènes vécues comme annonces, et celles qui changent ce qui semblait aller de soi. Il y a tout autant la temporalité des alternances d'état ou d'activité. Ou la variation de nos modes de réaction à ce qui nous est présenté, la diversité de nos modes de participation. Lorsqu'un film ou un roman sont perçus « en eux-mêmes » ou dans la relation d'« un peu comme » à l'égard d'autres œuvres, de nos projets, de nos souvenirs ou de l'image diffuse de ce qui est « nôtre » ou « proche ».

On voudrait juste ici revenir sur quelques variations dans ce qu'on pourrait appeler les type de sémiose (ou de sens-forces) dans lesquelles nos champs se manifestent. C'est ce qui se passe quand Wallon [9] nous montre la « dialectique », disons le mouvement par lequel un phénomène d'une espèce se transforme en

9 Henri Wallon, *La Vie mentale*, Éditions sociales, 1982 [1938].

phénomène d'une autre espèce. Ce qui caractérise le style de Wallon, c'est qu'il insiste sur ce qu'a de difficile la description, ce qui explique sans doute qu'il ait eu moins de succès que des auteurs dont la pensée plus simple est plus facilement répétable (p. 120) :

> *Le cri du nouveau-né venant au monde, cri de détresse selon Lucrèce en face de la vie qui s'ouvre à lui, cri d'angoisse selon Freud au moment où il se détache de l'organisme maternel, ne signifie pas autre chose pour le physiologiste qu'un spasme de la glotte, dont s'accompagnent les premiers réflexes respiratoires. Mais sa réduction à un simple fait musculaire n'est qu'une abstraction. Il appartient à tout un complexe vital. Au spasme est lié le cri, mais aussi un ensemble de conditions et d'impressions simultanées qui s'expriment dans le spasme comme dans le cri. À ce stade élémentaire, il ne peut être question de distinguer entre le signe et la cause.*

La description n'est pas le stade le plus simple de la pensée avant l'explication. En tout cas, que le cri devienne signe reste un exemple central de dialogisme aboutissant à des effets sur l'organisme même du crieur. On a là un exemple simple d'épigénèse non miraculeuse. En ajoutant que ce circuit permet des variations. Ce qui se manifeste rapidement dans la façon dont l'enfant réutilise le cri en question de façon éventuellement ludique ou abusive. Mais aussi parce que son propre cri agit sur lui.

Il me semble qu'on retrouve dans un article de Bruner, « Nature et usages de l'immaturité » [10], deux traits de l'évolution du mode de retentissement. D'une part, le déplacement non seulement des objets (ce qu'on dirait en considérant seulement un aspect associatif), mais aussi les conditions globales, la modification du champ (p. 65) :

> *De l'âge de 4 mois, lorsque le rire apparaît de façon constituée et identifiable, jusqu'à la seconde année, le stimulus suffisant à déclencher le rire se fait de plus en plus distal : il est d'abord tactile et visuel proche (chatouillis accompagné d'approche du visage) puis suivent les incongruités (lorsque par exemple la mère adopte une position inhabituelle, telle que la marche à quatre pattes). Il faut noter cependant qu'à tous les âges, les jeux et grimaces les plus susceptibles de provoquer le rire lorsqu'ils sont le fait de la mère sont également les plus susceptibles de provoquer les pleurs lorsqu'ils sont le fait d'étrangers.*

Bruner insiste sur la capacité des adultes humains à représenter sur le plan du comme si les situations étranges ou menaçantes. D'où une des significations possibles du symbolisme

10 Jérôme Bruner, « Nature et usages de l'immaturité » (1972), dans *Le Développement de l'enfant : savoir faire, savoir dire,* Puf, 1983.

et/ou de l'aire de jeu : qu'il y soit acceptable et même source de plaisir, ce qui serait insupportable autrement. Est-ce cela la catharsis ? En tout cas, ce qu'on dit ici pour le rire vaudrait pour les autres façons de ressentir. Tout d'abord, on peut aussi bien mettre l'accent sur la ressemblance que sur la différence entre le rire de la chatouille et le rire d'un spectacle. Par ailleurs si le lien rire - chatouille est sans doute inné, les autres conditions d'apparition du rire dépendent évidemment de circonstances culturelles. Faut-il dire qu'il y a mélange, en termes freudiens (?) que des sentiments différents s'étayent les uns sur les autres, ou dire que ces façons de ressentir sont par nature ouvertes à l'hétérogène ? Le rire peut se crisper, se transformer en peur. On ne saurait en tout cas se contenter d'une classification en sentiments positifs et négatifs, légers ou violents. Ils sont processus. Ce qui se passe quand quelqu'un veut raconter une histoire drôle et rate son effet. Ou lorsque ce que l'un veut manifester, par exemple sa légitime autorité, est perçu par les autres comme tristement ridicule. Ou bien lorsque nous avons l'impression que tel enfant ou tel adulte « fait trop semblant » d'être attentif à ce qu'on lui dit.

C'est bien ce qu'on retrouve chez Wallon dans sa description du devenir des « émotions ». Il commence par poser un cadre théorique, dont je ne peux pas juger, mais qui me semble bien général (*loc. cit.*, p. 209) :

> *Toutes les émotions, plaisir, joie colère, angoisse, peur, timidité, peuvent être ramenées à la manière dont le tonus se forme, se consomme ou se conserve.*

Mais ceci entraîne une description des modifications :

> *Le plaisir naît primitivement des caresses, et, quel qu'en soit plus tard le motif, sensoriel ou moral, il consiste toujours dans la liquidation de spasmes apparents ou intimes. Trop facile, elle rend le plaisir insipide ; différée, elle le fait plus aigu et peut même le transformer en souffrance. Entre les deux, la limite s'efface souvent plus ou moins. Certains se plaisent à les maintenir ambivalents. Le voluptueux dans tous les domaines, moral, sexuel ou culinaire, est celui qui sait le mieux résoudre une pointe de souffrance ou de dégoût en plaisir.*

Tout comme :

> *La colère survient quand il y a excès de l'excitation sur les possibilités de liquidation. Le plaisir que font éprouver les caresses se change rapidement en irritation. Un chien trop longtemps choyé grogne et montre les dents. Un enfant que sa mère s'obstine à câliner, croyant l'apaiser, ne s'en débat que davantage, et, d'ailleurs, en se débattant, peut finir par se calmer.*

J'admire ce « peut » et aussi que « colère » ne prend forme que par les modulations apportées par d'autres termes : « irritation », « se débattre ». C'est sans doute dans l'introduction de la timidité parmi les émotions que réside en particulier l'originalité de Wallon. Il la renvoie à la notion de « prestance ».

Son importance est capitale, puisqu'elle correspond aux dispositions réflexes qu'éveille la présence d'un autre, source de risques ou d'éventualités variables auxquelles il faut être prêt à réagir instantanément… Le comportement des animaux est plein de cette sensibilité et de ces réactions réciproques, depuis les faits de fascination jusqu'aux démonstrations que suscite communément la rencontre de deux individus soit de la même espèce, soit d'espèces différentes.

Il ne s'agit pas pour Wallon de nous donner ici une essence qui recouvrirait correctement tous les cas. Plus généralement, se pose la question du type de savoir dont dispose celui qui parle ainsi. Mais en fait, nous ne sommes pas sur le plan d'une description physiologique, ni non plus d'une description de ressenti. L'opposition entre première et troisième personne ne « marche plus ». Il s'agit de notre lien à un corps humain signifiant, par exemple par son abattement. Reste que, lorsque Wallon décrit ce qui se transforme, il me semble qu'il nous « donne à penser », qu'il fait sens, qu'il nous montre, en sortant de divisions comme celles qui opposeraient science, littérature et philosophie.

De même Stern note-t-il la modification qui se fait lorsque la mère « anime » certains objets (p. 162) :

Au cours de cette période, la mère pénètre très souvent dans le jeu du nourrisson en prêtant vie à certains objets. Elle manipule des jouets comme s'ils attaquent, parlent et chatouillent… Cet objet est devenu, pour le moment, une personne-chose régulatrice de soi, car tout comme un autre régulateur de soi, il peut changer considérablement l'expérience de soi.

Ce qui, après tout, dans la continuité de l'objet transitionnel de Winnicott serait une façon de donner un statut à ce qui peut être « symbole ». Et la description de Stern vaut, montre quelque chose, qu'on ait ou non recours avec lui au concept de « soi ». De même que ce qui importe chez Wallon (à mes yeux), ce sont les différenciations du plaisir, de la colère ou de la prestance, non la référence « conceptuelle » au tonus.

Ou encore, on peut suivre Stern (p. 209 et suivante) lorsqu'il note que le langage est à double tranchant : il ouvre la possibilité de présences conjointes de l'absent. Il ne rend pas certaines expériences et d'abord la chaleur même du contact. Ce qui en fait le lieu même du mensonge potentiel, de l'erreur sur soi et sur les autres. C'est le lieu idéal du « faux self ». Ou, en tout cas, de la

différence entre ce que nous disons et ce que nous sommes par ailleurs. Une parenthèse : je ne sais pas ce que c'est que « la » schizophrénie et en particulier entre quoi et quoi il y a « schize ». Mais ce qui me semble assuré, c'est que par rapport aux « conduites inadéquates » que peuvent avoir les animaux (surtout les animaux domestiques ?), les humains sont condamnés au décalage, sinon à la coupure, entre leurs dires et leurs façons de faire et d'être. D'autant que par le langage, ils ont rapport à des « idéaux », à des « modèles » qui ne peuvent être, au minimum, que décalés-décalants. Ou encore, le petit enfant en colère pourra crier, s'arracher les cheveux, se rouler par terre, se taper la tête contre les murs ; toutes conduites, qu'on pourra s'accorder à trouver pathologiques, au sens banal où, « pour son bien » (et la tranquillité des autres), on peut considérer comme souhaitable d'en éviter le retour. Mais le nourrisson n'injuriera pas sa mère, ne lui dira pas « je vois bien que tu ne m'aimes pas », n'annoncera pas qu'il va se suicider, toutes possibilités récurrentes de la colère ordinaire passant par le langage. Et qui font que le champ humain imprégné de langage est qualitativement différent du champ que vit l'*infans*. D'autant que nous sommes à l'égard de cet *infans* dans la situation où nous devons traduire un « petit alphabet » autrement organisé et que nous ne connaissons pas, dans un grand alphabet, un des nôtres. Ce qui entraîne un risque de sur-interprétation, qui est sans doute la condition de la pédagogie, par exemple lorsque la mère parle à l'enfant. Ce qui fait que « plaisir », « colère » (comme « compréhension ») resteront des termes toujours hypothétiques, rectifiables. Et tout comme il y a des moments d'accord « réel », dans l'accordage affectif, dans le rire partagé ou dans l'adaptation d'un style de dialogue corporel, de même nous pouvons ressentir que telle description colle avec ce qui est représenté, ce dont nous nous souvenons, ce qui ne signifie que cette formulation serait adéquate au sens fort ni la seule convenable.

On y revient : si on admet que la pensée et le sens sont d'abord une caractéristique du « corps animé », qui s'oriente, notre réflexion elle-même prend une autre figure que si l'on voulait partir d'une caractéristique de la pensée comme d'abord seulement « mentale » (consciente ou inconsciente, c'est une autre affaire). Si la pensée est d'abord mouvement du corps ou arrêt, façon d'être signifiante pour l'autre, on ne dira plus alors que le vocabulaire corporel est une façon métaphorique de raconter les états de la pensée, mais que c'est notre pensée « loin du corps », faite de mouvements sur des ressentis, des images et des mots, qui est une métaphore réelle de notre pensée corporelle.

L'abattement, l'excitation ou l'intention sont d'abord réellement des mouvements ou des attitudes de nous comme corps, en même temps qu'ils méritent intégralement le nom de « pensées ». Mais je peux écarter des idées importunes, comme je peux regarder ailleurs ou les classer comme je classe des objets. Comme il y a une parenté entre « regarder autrement » et « considérer d'un autre point de vue ». Ce qui n'implique pas que l'exercice de la pensée « loin du corps » ne comporte pas des traits propres. Tout comme il nous faut reconnaître que les images du rêve se modifient d'une façon qu'on ne rencontre pas dans la perception.

Le mode d'être de ces champs et de leurs mélanges me semble caractériser notre « subjectivation » par opposition à la seule considération de domaines auxquels nous devrions nous adapter. Ce qui, par parenthèse, entraîne les limites d'une recherche en termes de « fonction ». Quelque chose a lieu, le champ se modifie sans qu'on s'en aperçoive, mais sans qu'il y ait jamais un lien univoque entre champ et domaine ou seulement un progrès régulier vers une « meilleure adaptation ». Ainsi la façon dont un enfant vit l'entrée à la crèche ou à l'école maternelle comporte certes une relation à ce nouveau domaine, aux nouveaux « partenaires », aux nouvelles activités. Mais on ne peut prévoir ni comment se passera la séparation d'avec la mère, ni comment il vivra ce monde nouveau. Il y a « subjectivité » parce qu'il y a contingence, non pas dans le fait de la rencontre du nouveau, mais dans le style de cette rencontre et surtout son mode de retentissement à distance. Il y a « travail mental » dans la modification de nos modes de retentissement, modification difficile à percevoir et à mettre en mots.

D'où la difficulté qu'il y a à essayer de dire ce que c'est qu'« ego », « soi » ou comme on voudra l'appeler. En tout cas, c'est un virtuel corrélatif de nos champs et de leurs modifications. Personne ne sait comment il réagira dans une situation de catastrophe. Et, dans ces conditions, il me semble que notre langage n'est, en particulier, pas très adapté à la description modalisée du « champ du possible » qui, justement, ne se présente pas sous forme de « il y a ». Au fur et à mesure que j'essaye de préciser ma description, elle devient plus douteuse. Un peu comme on perd les détails des rêves qu'on essaye de raconter. Mais encore ces détails ont été présents. On va y revenir dans le prochain chapitre, mais il me semble que c'est une des caractéristiques de la raison narrative par rapport à la raison « légalisante » d'essayer de cerner ce que c'est que l'apparition, lente ou rapide, du nouveau, qui n'exclut pas que les anciennes façons de ressentir soient en quelque façon encore disponibles. Ni qu'il

y ait en chacun de nous des tendances plus ou moins fortes à la répétition. Mais, elles aussi, nous risquons de les « réifier » quand nous les disons. Ne serait-ce que parce qu'il n'y a jamais de répétition absolue, mais seulement du « un peu comme ». De même qu'aucun enfant n'imite sans modifier en même temps. Ce qui pose la question de ce qu'il y a de forcément violent dans une interprétation, une façon de dire. Certes, il y a la violence absolue de ce qui se dit sous forme définitive dans une scène de ménage, dans l'injure politique, voire dans un modèle théorique. Mais on ne peut rêver d'un langage « absolument fin » qui laisserait tout à fait « les choses en l'état ». D'autant qu'on ne peut pas simplement décrire ce qu'est quelqu'un sur le mode de la simple juxtaposition : des modes de pensée correspondant à des « styles d'être » dans des domaines différents. Les champs ne sont jamais en relation univoque avec les domaines. D'où forcément des points de chevauchement ou d'affrontement. Ce qui amène, il me semble, à prendre en compte deux sens différents du terme « contradiction ». Soit la contradiction dans l'homogène d'un même mode de pensée, celle qu'on reproche à celui qui dit à la fois ou dans la succession immédiate « c'est bien » et « c'est mal ». Soit la contradiction entre deux modes différents, par exemple l'enfant tel qu'il se saisit lui-même et tel que les parents ou les éducateurs le disent. Ou le monde vécu et le monde construit par la science. Ou nos principes et nos pratiques. Ou ce que nous ressentons et ce que nous manifestons. Plus précisément ici, on percevra en soi ou chez les autres une éventuelle contradiction ou tension (ou éventuellement « court-circuit ») entre les traits « objectifs » du domaine (est-ce les traits vus par d'autres, en particulier ceux qui ont le monopole du discours légitime ?) et la façon de les vivre. En tout cas, c'est bien, il me semble, une question par rapport à laquelle nous pouvons au mieux nous orienter, certainement pas asserter du définitif ni des « lois ». Et, bien sûr, par rapport aux façons de vivre de l'*infans*, le langage multiplie les possibilités de mettre dans le même espace de pensée des objets appartenant à des champs différents, si l'on veut les contradictions possibles au second sens du terme. C'est ce qu'on voudrait illustrer par deux types d'exemples différents. Le premier concerne le rôle des modes d'enchaînement discursif sur soi ou sur autrui. Ici chez des enfants de 5 ans environ à qui on demande en petits groupes de 4-5 d'expliquer le sens de différents mots, ici « colère ». Tout ce que je voudrais rappeler, c'est que le langage ouvre la voie à des enchaînements variés (avec d'un point de vue normatif, sortie éventuelle du thème proposé), variation à la fois de ce qui est dit, du champ dans lequel on se place tout comme de la façon de s'y déplacer.

QUELQUES DIRES DES ENFANTS SUR « LA COLÈRE »

On notera que face à ce qui pourrait être présenté, la sélection des exemples est forcément aléatoire et biaisée. On s'est seulement efforcé, sans qu'il y ait de discours moyen, de ne pas présenter des discours « extraordinaires ». D'autre part ces transcriptions de l'oral sont orthographiques, ne tiennent pas compte des mouvements intonatifs ni, plus généralement, de la corporéité de l'oral. Il s'agit donc seulement de s'interroger sur quelques aspects de ce qui « passe par les mots ». La « pensée verbale » peut comporter des mouvements de rectification, de correction. Mais il me semble que se manifeste d'abord la possibilité de mettre ensemble par le discours ce qui n'est pas ensemble « dans la réalité ». Sans qu'on puisse séparer ce qui devrait s'appeler « rapport au réel » ou « imaginaire ». Il faut plutôt dire qu'il n'y a de « réel » (humain) que dans le mélange et/ou le conflit de présent et d'absent, de ce qui est « de nous » et venu des autres. On présente tout d'abord des énoncés d'enfants isolés, puis quelques exemples d'échanges entre enfants.

C'est un monsieur, il n'est pas content du tout puis il est en colère, si on fait des bêtises, par exemple nos papas, par exemple, si nous faisons des bêtises, nos papas, ils nous crient.

Il y a passage de l'indéfini au référencié « nos papas ». Et la réactualisation du « prêt à penser » : ce sont les enfants qui font des bêtises, ce sont les adultes qui se mettent (légitimement ?) en colère.

Ça veut dire qu'on est enragé. Qu'on gronde à chaque fois les enfants. Aujourd'hui, la maîtresse se fâche, elle est enragée, parce que les enfants ne sont pas sages et n'écoutent pas.

Ici, ce qui fait fonctionner le texte, me semble-t-il, c'est surtout le « hasard » du retour de l'expression « être enragé » et en particulier son application à la maîtresse.

— Ça veut dire quand on est en colère, on tape les gens. Quand par exemple, ils leur tapent, on tire les cheveux, on donne des coups de pied, on déchire les feuilles ou on dit des gros mots.

— Ça veut dire que y'a une femme, elle dit « demain on ira au cinéma » et l'homme i veut pas, alors i sont en colère.

Les deux textes illustrent la possibilité de l'ouverture de la liste, du « mettre ensemble ». Sans que ce qui apparaît puisse être prévu. L'aspect indéfini des énoncés ne nous permet pas de savoir « d'où ça vient ». Et une telle détermination n'est pas nécessaire. Ce qui importe, c'est que le champ, ici celui de la colère, n'est pas fermé. Il peut même glisser :

Groupe 1

— Quand on dispute les enfants et ben, c'est la colère chez les papas. Et ben, on pleure.

— Et ben, on fait des colères, on pleure.

— Quand on a pris une feuille… papa et maman i nous punit.

— On prend tout, que les affaires
I se font que la bataille, les garçons dehors quand ils jouent

— I prend les filles, pi nous, on les embête pas
I court.

On passe ici de la colère des parents à celle des enfants puis de nouveau à celle des parents. Puis une remarque, un commentaire : on ne prend pas que les feuilles. Puis on passe à une forme de « comportement désordonné » : celui des garçons. Avec l'évocation de faits plus ou moins généraux ou spécifiques.

Groupe 2

[Ici un enfant monopolise presque seul le discours. À partir d'un premier énoncé : « On pleure », il y a un enchaînement sur soi :]

Ça veut dire qu'on pleure, qu'on veut quelque chose, qu'on fait « hum ! » comme ça et quand on pleure, on lui donne quelque chose, i'l le r'jette, et pi c'est quand on pleure beaucoup. Sa maman, elle veut lui donner quelque chose, lui il le rejette, et après on lui donne quelque chose et il rejette et après, ça continue comme ça. Et après, il peut pleurer parce qu'il a mal au ventre et après on r'garde c'qu'il a au ventre, et i pleure pac'qu'il a mal. C'est tout ça des colères. Si i pleure, c'est qu'i peut avoir mal comme un petit bébé au ventre, aux oreilles, aux dents, à la bouche, aux pieds, aux mains, au ventre, ça peut être tout ça.

Le plaisir de l'accumulation s'accompagne de la justification : « ça peut être tout ça ».

Par ailleurs, c'est le thème des pleurs qui devient dominant. Et qui est repris par deux autres enfants qui évoquent des situations de mal-être toujours portées par un « il » indéfini (mais qui, au moins dans le dernier cas, ne saurait être que le petit frère) :

— Colère, c'est quand ou bien on lui coupe les cheveux, i bouge, i pleure

— Maman, elle lui dit : « Va t'en cueillir des fleurs » et lui il dit : « Oh non, moi, j'veux pas ». Il dit ça, après sa maman elle le dispute, et i va en chercher, il en cueille et il les ramène à sa maman, elle les met dans un vase et sa maman elle est contente parce qu'elle a ça et après lui, il continue à pleurer. On r'garde c'qu'il a, il crie, il pleure et tout ça.

Il y a, ce qui « ne s'invente pas », le contraste entre la satisfaction de la maman et l'enfant qui continue à pleurer. Avec la question du sens atmosphérique porté par la relative opacité de l'histoire.

Il me semble qu'ici apparaît d'abord le jeu entre du commun et des différences d'accentuation. On voit en même temps comment l'enfant « produit du sens » ou plutôt comment ce sens « se produit à travers lui ». On ne sait pas comment ces idées lui viennent. Ni pourquoi, il est, par exemple, du côté de ceux qui racontent la colère en général ou de ceux qui présentent des « cas », partent de la colère des adultes ou de celle des enfants. Par ailleurs, on ne peut ici considérer seulement la forme des énoncés génériques et particuliers, définitionnels ou narratifs. On peut encore moins se contenter d'une « analyse de contenu ». Ce qui importe davantage, c'est soit la clôture, soit l'ouverture du texte comme leur homogénéité ou leur hétérogénéité. Également, le type de signification créé par le rapprochement de textes différents. Ces textes sont tous « compréhensibles », au sens où nous voyons bien de quoi il s'agit. Mais en même temps ces textes agissent plus ou moins sur nous, nous « frappent » plus ou moins. Tout d'abord, dans la mesure où ils nous surprennent, d'abord parce que nous n'aurions pas pu les produire. Ici les enfants sont anonymes, leur sexe ou leur appartenance sociale ne sont pas indiqués. On passera évidemment à un autre type de sens si on prend en compte ce qu'on peut savoir de tel enfant, de ses parents (ou comme ici de ce qu'a pu être la colère de la maîtresse). Mais reste le fait qu'on est seulement dans le « monde absent » de la colère dite. Celui, si l'on veut, de l'« inversion sémiotique ».

Ce sont des hétérogénéités homologues qu'on va retrouver dans quelques récits de cauchemars.

QUELQUES RÉCITS DE CAUCHEMARS

Ces récits sont oraux (enfants de 9-10 ans). On fait les mêmes remarques sur la transcription que pour les textes précédents. Il me semble qu'il y a d'un côté ce qu'on pourrait appeler le « pôle de l'expérience pure ». Formulation excessive, puisqu'il n'y a jamais de pureté d'une expérience hors de toute tradition. De l'autre côté une expérience manifestement pénétrée par l'imaginaire transmis.

Un texte « narratif pur » :

Mon cauchemar, c'est un jour, ma mère se promène dans le métro et quelqu'un la pousse dans les rails et le métro passe, pis le monsieur s'enfuit e ti pousse presque tout le monde. Ça, c'est un vrai cauchemar !

Une « reprise culturelle » à partir d'une trame familiale :

J'ai rêvé sur… un monstre qui venait dans ma maison, qui écrasait tout, mes parents, moi, ma mère et mon chat, et… euh j'avais aussi euh, rêvé que euh il écrasait aussi ma mamie, tout l'immeuble, tout le monde entier, et que personne ne vivait que le monstre. Et que… euh… il voulait… euh… faire disparaître la terre. Et il voulait que plus personne ne vivait parce qu'i y avait des personnes qui avaient tué ses petits et avaient tué son mari. Et euh… que plus personne ne vivait, ni sa famille du monstre, ni ses p'tits bébés. Et il voulait faire disparaître toute la terre pour… euh… euh pour se venger.

On rencontre ici des thèmes « banaux ». Dans le premier texte, celui de l'accident. Dans le second, celui de l'irruption du monstre dans la maison, monstre qui détruit la famille. Deux autres thèmes sont plus spécifiques : celui de la volonté de tout détruire, celui du monstre qui a des raisons de vouloir tout détruire parce que d'autres ont détruit sa famille. Personne ne peut savoir exactement d'où vient tout cela, encore moins les rapports entre le rêve et la façon de le raconter. La série de ce qui est détruit fait partie des expériences « réelles » de l'enfant. En même temps que la liste constitue une des « joies sémiotiques » de l'enfant jeune qui joue avec cette possibilité de « mettre ensemble ». La série organise tout autant les (récits de) rêves, le mouvement du sens y provenant de la nature de ce qui est ainsi regroupé. « Mes parents, moi, ma mère et mon chat ». Puis mamie et finalement le monde entier.

Reste la question de savoir comment « accentuer » cette lecture. Je ne connais pas l'enfant en question ni même d'autres textes de lui. Et puis, encore une fois, la corporéité de l'oral est absente. Tout cela est raconté sans marque explicite d'horreur. Absence d'horreur dans le rêve ? Horreur dominée par le plaisir de raconter ? Incapacité à savoir montrer l'horreur ? On ne peut en décider. En tout cas, il y a ici plusieurs façons de recevoir un tel texte (comme plus généralement un « texte littéraire ») : s'attacher au mouvement global, s'attacher à tel ou tel élément qui nous saisit, se laisser aller au rapprochement avec d'autres textes, privilégier ce qui nous est lointain ou ce qui nous est « quand même » familier.

On pourrait dire, en jargonnant un peu, que chaque texte se caractérise par un « organisateur pathique homogène » certes dans deux champs différents. Le premier texte est homogénéisé par le lien mère-métro, le second comporte une sorte d'extension multiplicative de la destruction, puis une reprise explicative-justificative.

J'ajoute deux récits d'une même jeune fille (11 ans) chez qui on retrouve les deux modes du « narratif pur » et du mélange.

Un jour mon père va dans le… va dans un… va dans un train qui part pour la Normandie pi i nous attend là-bas, et pi nous quand on arrive toujours en train et ben i, et ben nous on le voit pas, on le cherche, on le cherche pi on le retrouve tout au bout du jardin, assassiné…

C'est l'histoire de moi, alors euh… j'ouvre le placard, pi à chaque fois y'a une tête de singe morte et euh… alors, je sais pas ce que c'est moi, j'crois qu'c'est un nounours. Je le prends la tête, la tête commence à parler, je recule, pis, je tombe dans les pommes. Quand je me réveille, y'a ma mère, elle m'porte pis, j'la vois, elle se transforme en loup-garou, pi après ma mère m'a mis sur le canapé, elle s'est transformée en loup-garou pi euh, elle commence à s'approcher de moi, pi là à ce moment-là, j'me réveille.

On constate d'abord la proximité entre le premier texte ici rapporté et celui concernant la mère présenté d'abord. Et puis un mélange peut-être plus intime entre la transformation de la vie quotidienne et l'imaginaire transmis.

Le second texte illustrant la violence du mélange, la force du « voir », l'affinité entre le mouvement du rêve et celui du récit.

Il me semble qu'on va retrouver dans une partie de ce qu'on appelle « littérature » des traits semblables à ce qui se manifeste ici. On y rend (souvent) public ce qui relève d'ordinaire de l'intime (dont le rêve est un exemple typique). Comme on y retrouve les deux pôles du discours homogène, réduit par exemple au narratif-descriptif ou au contraire le mélange, le commentaire… Dans les deux cas, il y a du commun, celui des mots mais aussi parce qu'est un peu nôtre « quelque chose comme » ce qui est raconté ici. D'autre part, il y a du spécifique, à la fois le spécifique de ce qui est montré et l'allure du texte, son style. Et puis, dans les textes littéraires reconnus comme ici, le commentateur se heurte à l'impossibilité de distinguer réellement ce qui vient du « dit » et ce qui vient du « dire ». Ainsi ne peut-on décider ce qui relève du rêve et ce qui vient de la façon de le dire. Peut-être seulement pouvons-nous ressentir tel ou tel récit comme ayant des « allures de rêve ».

En tout cas, une voie est fermée : celle qui voudrait classer ces textes, les hiérarchiser par exemple en termes de « richesse ». Et si certains sont plus inattendus que d'autres cela ne les rend pas absolument « meilleurs ».

Et puis chacun peut penser (associer si l'on veut) autour de ses propres rêves ou des récits de rêves des autres. Ce qui pose le problème de l'« expérience indirecte » : les (récits de) rêves des

autres peuvent être tout autant « investis » par nous que nos propres (récits de) rêves. Ici, nous ne nous « identifions » pas à l'enfant qui raconte. Nous en sommes proches-distants. Mais cette proximité-distance est peut-être caractéristique justement de la « littérature ». « Identification » est un trop gros concept – que je ne sais pas « faire travailler » face à l'expérience du pareil-différent. De la même façon d'ailleurs que l'évocation de ce qu'on appellerait « ambivalence » ne nous dit pas vraiment comment la mort des parents est vécue-pensée. Il me semble que le concept d'ambivalence est la correction rapide d'un concept encore plus simplificateur, celui selon lequel il pourrait y avoir un amour qui ne serait qu'amour ou une haine qui ne serait que haine.

Se pose alors la question de la relation de l'enfant à son récit. Se demander ce que serait « en soi » la relation de tel enfant à la mort de sa mère ou de son père n'a sans doute pas grand sens. Il peut y penser sans cesse, cela peut apparaître seulement dans son rêve, il peut se laisser fasciner par des histoires où il en est question. Si, justement, on admet que l'enfant qui raconte ses rêves est déjà en quelque façon dans « la littérature », alors cela peut se faire par « évocation directe », par appel à l'imaginaire transmis ou encore par un mélange entre l'imaginaire transmis et l'imaginaire propre. Et la mort, entre autres figures inévitables, ne nous est-elle pas donnée dans un tel rapport de proximité-distance et non par sa seule évidence ni en tant que « concept » ?

6

LE « LITTÉRAIRE », SYMBOLE ET STYLE

On revient sur le « littéraire » tel qu'on vient de commencer à essayer de le cerner. De toute façon, un texte n'est pas forcément en lui-même « littéraire ». Il peut être lu comme un document ou un témoignage. Ici, on voudrait d'abord proposer que dans ce qui est dit ou écrit, on peut distinguer deux pôles. Celui des significations qui peuvent ou doivent être paraphrasées et celui des significations dont l'effet disparaît lorsqu'on les dit autrement, significations liées à la matière même du discours et qu'on propose pour cela d'appeler motivées ou symboliques. Même si, bien entendu, il y a bien d'autres sens de « symbolique ». Très généralement, les significations qu'on peut traduire relèvent du domaine de l'utile. Qu'il s'agisse de « transmettre des informations », d'« enseigner » ou de « mettre en mouvement ». Inversement, ce qui est symbolique ne vise pas une fin extérieure à soi. Il est en lui-même manifestation d'une façon d'être. Le « littéraire » serait alors plutôt du côté du symbolique que du paraphrasable, de la manifestation que de l'utile. Ainsi, il me semble que nous faisons l'épreuve que si « on » vise à l'éducation, à l'édification, on n'est plus dans la « littérature ». Ou si nous considérons, par exemple, les sermons de Bossuet comme « littéraires », c'est que nous mettons l'accent sur son style, sur sa façon de montrer plus que sur le contenu même de son « édification ».

Reste une objection (au moins) : quel plaisir ? Le terme est assurément trop large. Ainsi celui du suspense ou le plaisir de trouver la clef du mystère n'ont rien de spécifiquement « littéraire ». Plus compliqué est le plaisir à voir évoquer « sur le papier » les morts, l'étrange, l'interdit, l'insupportable, tout ce que nous ne supporterions pas dans la réalité. Il y a là quelque chose qui est lié à l'espace de suspension (qu'on retrouvera aussi

dans un ballet, un opéra, une pièce de théâtre, un film). Mais ce n'est pas non plus la seule suspension de la rêverie, du plaisir d'être « mentalement » ailleurs. Il y a la relation à une œuvre comme close, ayant une autre temporalité que la « vie réelle ». On ne peut se contenter de la distinction entre le symbolique et le paraphrastique (distinction par ailleurs relative, puisqu'on peut toujours paraphraser, quelque perte que cela puisse occasionner). C'est aussi « la réalité » (ou le mixte de présence et d'absence que nous appelons ainsi) qui est modifiée par son mode de présentation dans l'espace de suspension. Elle devient « symbole » en un autre sens : elle nous sert à nous orienter dans ce que nous ne savons pas dominer sur le plan du savoir-faire ou du conceptuel.

C'est ce double sens de « symbolique » qu'on voudrait illustrer ici sur quelques exemples. Étant bien entendu qu'on voit mal ce que serait le projet de faire le tour des « espèces » du littéraire.

LE MOT D'ESPRIT COMME SYMBOLE

Ce double aspect de symbole peut être illustré par un exemple du mot d'esprit tel que présenté par Freud [1]. Au début de son règne, Napoléon III confisqua les biens de la famille d'Orléans (p. 42). D'où le mot : « C'est le premier vol de l'aigle ».

Il y a ici évidemment télescopage de deux termes à l'occasion de l'« accident » qu'est la présence en français de deux homophones-homographes : « vol 1 : se déplacer dans l'air » et « vol 2 : dérober ». Ce qui fait « symbole » au sens formel puisque si on change les mots ça ne marche plus. Mais si on explique seulement à un étranger la présence de ces deux sens, cela ne le fera pas rire. Il faut que j'aie actualisé, par le contexte « aigle » le sens voler 1, mais aussi tout l'héroïsme militaire du premier empire en contraste avec la petitesse, la bassesse attribuée (mais non dite) à cette confiscation, pour que la surprise à l'apparition du second sens provoque le rire. Dans le premier cas, il s'agit d'un savoir lexicologique objectif. Dans le second cas d'une brusque réorganisation par mise en rapport de deux champs en principe incompatibles. Même chose dans les mots d'esprit juifs dont le livre de Freud est plein. Le reproche de l'officier allemand au soldat juif : « Itzig, achète plutôt un canon et mets-toi à ton compte » contient (outre que la plaisanterie me semble plus injurieuse que drôle) un condensé de tout le racisme et en particulier du mépris que peut avoir le militaire (« aryen » comme on ne

1 Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Gallimard, 1927 [1905].

disait pas encore à l'époque) pour le commerçant juif. Mais ce qui importe, c'est que ce sont des champs entiers qui sont en quelque sorte présents dans ce qui ici fait symbole ou, ce qui revient au même, se manifeste comme « condensation ». Comme après tout, il faut que « de la condensation » soit là pour que les symboles institués, tels la croix du christianisme, fonctionnent. Mais cela n'implique évidemment pas que ce soit la même condensation pour chacun. D'où une troisième caractéristique du « symbole » : la diversité de ses lectures, des commentaires qu'on peut en faire. Reste que, par rapport aux symboles « bien connus », il me semble que le symbole littéraire suppose quelque chose de l'inattendu, du surgissement du mot d'esprit. Ne serait-ce que parce qu'il apparaît dans un texte que nous n'aurions pas pu écrire et qu'en cela il est « surprenant ».

ENTRE SYMBOLE ET ALLÉGORIE

Le mot d'esprit peut être glosé, on peut expliquer ce qu'il veut dire. Il entre alors dans l'ordre du paraphrasable. Cette entrée est toujours possible. Mais cela vaut pour tout symbole. D'où l'impossibilité d'affirmer qu'un symbole ne serait que symbole.

Je prends un exemple tiré d'Italo Calvino, *Leçons américaines, aide-mémoire pour le millénaire* [2] (p. 61-62) :

> *Sur ses vieux jours, l'empereur Charlemagne s'éprit d'une jeune Allemande. Les barons de la Cour étaient fort inquiets de constater que le souverain, accaparé par un désir amoureux qui lui faisait oublier la dignité royale, négligeait les affaires de l'Empire. Lorsque la jeune fille mourut subitement, les dignitaires poussèrent un soupir de soulagement. Mais c'était prématuré, car l'amour de Charlemagne ne mourut pas avec elle. L'empereur, qui avait fait embaumer le cadavre et l'avait installé dans sa chambre, refusait de s'en séparer. Effrayé par cette passion macabre, l'archevêque Turpin subodora un maléfice et voulut examiner le corps ; sous la langue de la morte, soigneusement dissimulé, il découvrit un anneau orné d'une pierre précieuse. Dès que l'anneau se trouva entre les mains de Turpin, Charlemagne s'empressa de faire ensevelir le cadavre et reporta tout son amour sur la personne de l'archevêque. Turpin, pour échapper à cette situation embarrassante, jeta l'anneau dans le lac de Constance. Charlemagne s'éprit du lac et ne voulut plus s'éloigner de ses bords.*

Calvino se garde d'un lourd commentaire savant. Il se contente de noter le nombre de variantes de la même histoire. Je me permets, assurément plus lourdement que ne le fait Calvino, de m'interroger sur ce qu'on pourrait appeler le double charme,

2 Italo Calvino, *Leçons américaines, aide-mémoire pour le millénaire*, Seuil, 2001.

celui de la circulation des « objets de charme » auquel succombe Charlemagne, celui auquel nous succombons. La différence est évidente. L'histoire rapporte l'inquiétude des seigneurs qui voient l'empereur perdre le sens de la dignité de sa charge. Puis apparaît le scandale de l'amour homosexuel, qui plus est à l'égard d'un archevêque, enfin l'amour qui s'égare sur un lac. Pour nous lecteur, au contraire, tout cela est bien dans l'espace de suspension, sans gravité. De même que la plupart d'entre nous ne sont plus soumis au maléfice de tels enchantements. Bref, ce n'est pas une leçon concernant notre propre vie. Mais reste aussi que si l'histoire dans son déroulement plaît, en même temps le docte discours sur le désir qui égare comme sur les aléas de la fixation de ce désir ici ou là n'est pas loin. En cela, pour moi en tout cas, le plaisir de l'histoire est un peu gâché en même temps que le symbole devient allégorie. Mais n'est-ce pas ce qui menace toutes les « lectures savantes » ? D'où l'image de la naïveté enfantine perdue. Et la question qu'on peut se poser : Y a-t-il des symboles (ici des symboles narratifs) qui peuvent n'être que cela ?

RÉCITS « PURS » ?

On présente ici deux récits tirés de la récente édition des *Contes* de Grimm [3] (vol. II, p. 499-450), contes retirés par les frères Grimm des éditions suivantes, sans doute comme peu adaptés à des lecteurs enfants.

Comment des enfants ont joué au boucher

1.

Dans une ville du nom de Franecker, située en Frise occidentale, il arriva que de jeunes enfants, âgés de cinq et six ans, des filles et des garçons jouent ensemble. Et ils décidèrent qu'un petit garçon serait le boucher, qu'un autre serait le cuisinier et qu'un troisième petit garçon serait le cochon. Une petite fille, ainsi décidèrent-ils, serait la cuisinière, et encore une autre serait la fille de cuisine. Et la fille de cuisine devrait recueillir le sang du cochon dans un récipient pour qu'on puisse en faire des saucisses. Le boucher s'approcha donc, comme convenu, du petit garçon qui devait être le cochon, le renversa et lui trancha la gorge avec un petit couteau, et la fille de cuisine recueillit le sang dans un petit récipient. Un conseiller du maire qui passait justement par là vit ce malheur : il alla aussitôt chercher le petit boucher et l'emmena chez le maire, qui convoqua tout le conseil sur-le-champ. Ils étaient tous penchés sur cette affaire et ne savaient quelle décision prendre, car ils voyaient bien

3 *Contes pour les enfants et la maison*, collectés par les frères Grimm, édités et traduits par Natacha Rimasson-Fertin, José Corti, 2 vol., 2009.

que c'était arrivé pendant un jeu d'enfants. L'un d'entre eux, un homme âgé et sage, suggéra que le juge supérieur prenne une belle pomme rouge dans une main et un florin rhénan dans l'autre, qu'il appelle l'enfant et qu'il lui tende ses deux mains en même temps. Si l'enfant prenait la pomme, il serait déclaré innocent, mais s'il prenait le florin, il serait tué. On suivit ce conseil. L'enfant saisit la pomme en riant et fut donc déclaré libre de toute punition.

2.

Un jour, un père de famille égorgea un cochon, et ses enfants le virent faire. Un après-midi, comme ils voulaient jouer ensemble, l'un des enfants dit à l'autre : « Toi, tu seras le petit cochon, et moi, je serai le boucher. » Sur ces mots, l'enfant saisit un couteau et le planta dans le cou de son petit frère. La mère, qui était en haut dans la maison, occupée à baigner son dernier-né dans un baquet, entendit les cris de son autre enfant. Elle descendit aussitôt l'escalier en courant et, quand elle vit ce qui s'était passé, elle retira le couteau du cou de son enfant et, sous l'effet de la colère, elle le planta dans le cœur de celui qui avait été le boucher. Elle se précipita ensuite dans la pièce pour voir ce que faisait l'enfant qu'elle avait laissé dans le bain, mais entre-temps, celui-ci s'était noyé. La femme en fut si effrayée qu'elle sombra dans le désespoir. Ses domestiques n'arrivèrent pas à la consoler et elle se pendit. Le mari rentra des champs et, à la vue de tout cela, il eut tant de chagrin qu'il mourut peu de temps après.

Il me semble que le rapprochement de ces deux textes aide un peu à cerner ce qu'on peut se représenter sous le nom de « signification symbolique ». La grande parenté des deux textes, en dehors du thème, vient de ce que le récit est réduit au minimum. Et donc que la violence de la narration est entière. Dans le premier texte, l'histoire est en quelque sorte racontée de façon toute naturelle, dans l'espace à part qu'est « le monde des enfants qui jouent ». Qu'en faire dans l'espace sérieux des adultes ? Le choix « pomme » ou « florin » signifie-t-il de façon allégorique quelque chose comme monde de l'enfance ou monde des adultes ? Mais que dire de l'autre branche de l'alternative : il va de soi qu'on tue celui qui aurait choisi le florin ? Ce qui fait la force symbolique du texte, c'est qu'on n'en dit pas plus : c'est ainsi que les choses se font.

Toutefois, il y a bien un implicite qu'on pourrait présenter sous forme de notions, de présupposés sous-jacents aux deux contes. Seulement ici, justement ce qui fait le choc ressenti à la lecture du texte, c'est que le notionnel n'est pas explicitement présent. Reste que celui qui n'aurait pas ces « savoirs » en quelque façon présents à l'esprit ne « comprendrait pas » l'histoire.

Après tout, les deux versions supposent, impliquent que ce n'est pas la même chose d'égorger un cochon et d'égorger un enfant. Ils supposent que nous savons tous ce que c'est que « jouer » chez des enfants et comment les jeux peuvent brusquement se retrouver dans le domaine du sérieux, de la mort.

Le notionnel-conceptuel n'est pas annulé. Il est présenté sous une forme concrète. Mais ce n'est pas le concret de ce qui a eu lieu à tel moment, dans telle famille. Il est vrai que le premier texte introduit un lieu précis. Mais cela importe peu. Le crime, le jeu, la mort, sont présents dans ces textes « narratifs » mais sous une forme qui « donne à voir » et par là à « ressentir ». Avec l'élément commun : il est « tout naturel » pour les enfants qui jouent à égorger le cochon de l'égorger « pour de bon ». Ce à quoi s'ajoutent les formes narratives spécifiques : les distributions des divers rôles dans le premier conte, l'accumulation des catastrophes dans le second.

Ce qui fait la différence des deux textes, c'est aussi l'arrière-fond. Surtout, l'opposition entre, dans le premier texte, la décision de l'homme âgé et sage et dans le second, le désordre colérique introduit par la mère et les catastrophes qui s'en suivent. En quelque sorte la dépréciation multiséculaire de « la femme » est bien là.

Certes, ces deux contes ne visent pas à une quelconque édification explicite. On n'est pas obligé d'en tirer une morale du type : « il ne faut pas laisser les enfants jouer avec des couteaux ». Ils ne disent que le minimum. Et c'est en cela qu'ils montrent. Outre la réduction de la narration à l'essentiel, ils frappent aussi par l'évocation des « enfants » qui ne sont pas soumis à nos interdits touchant la violence et la mort. Et nul, j'imagine, ne pourrait prétendre à « mieux raconter la même histoire ». Ou, si l'on veut, la complicité avec l'auteur se réduit justement à « je ne vous dirai rien de plus ». Le notionnel peut être évoqué, mais il n'est pas dit. Est-ce que ce n'est pas cela qui caractérise ce qu'on appelle, d'un terme aussi surdéterminé que « symbole », des « mythes » ?

Toujours est-il que ces derniers exemples sont tous du côté du « symbolique anonyme ». La question de l'origine historique de « la littérature » n'est pas de mon ressort. Cela dit, face au récit en quelque sorte anonyme ou collectif qu'est la tragédie grecque ou la narration de la mort du Christ, l'objet « littérature » s'est développé, disons dans les trois derniers siècles, autour de la relation entre l'intime d'un individu et sa manifestation.

RENDRE PUBLIC L'INTIME

D'abord un exemple. Dans *Travailler fatigue* [4], Pavese tente de rendre présente la campagne des Langhe de son enfance et ce qui l'oppose à la vie de la grande ville, Turin. Présenter, comme ici, un extrait a quelque chose d'absurde (de « sacrilège » ?) par rapport à l'œuvre. Mais j'espère qu'un tel extrait peut montrer – non démontrer assurément – quelque chose à l'égard de ce qu'on essaye de cerner comme « symbolique ». Comme d'ailleurs, ceux qui précèdent ou suivent, dont la réunion produit un arrière-fond qui, lui-même, éclaire ou donne, peut-être, un sentiment de bizarrerie. Mais après tout, est-ce que ce ne sont pas de telles rencontres, plus ou moins incongrues, qui font la diversité obligée du monde lointain de ce à quoi nous avons accès par la lecture ? Le premier poème de *Travailler fatigue* est intitulé « Les mers du Sud ».

Un soir nous marchons le long d'une colline,
en silence. Dans l'ombre du crépuscule qui s'achève,
mon cousin est un géant habillé tout de blanc,
qui marche d'un pas calme, le visage bronzé,
taciturne. Le silence c'est là notre force.
Un de nos ancêtres a dû être bien seul
– un grand homme entouré d'imbéciles ou un malheureux fou –
pour enseigner aux siens un silence si grand.

Ce soir mon cousin a parlé. Il m'a demandé
de monter avec lui : du sommet on distingue,
au loin, quand la nuit est sereine, le reflet
du phare de Turin. « Toi qui habites à Turin… »
m'a-t-il dit, « tu as raison. Il faut vivre sa vie
loin de chez soi : profiter, jouir de tout
et puis, quand on revient comme moi à quarante ans,
plus rien n'est pareil. On n'oublie pas les Langhe. »
Il m'a dit tout cela et il ne sait pas l'italien,
mais il parle lentement le dialecte qui, comme les pierres
de cette même colline, est tellement rugueux
que vingt ans de langages et d'océans divers
ne l'ont pas entamé. Et il gravit la côte
avec ce regard recueilli qu'enfant j'ai souvent vu
dans les yeux des paysans un peu las.

Il ne s'agit pas de proposer un commentaire qui éclairerait ce fragment par sa place dans le tout de l'œuvre. Encore moins de commenter ce qu'il en est de la langue : l'italien (ou plutôt tel

4 Cesare Pavese, *Travailler fatigue*, tr. fr., Gallimard, 1969 [1936].

italien) dont provient cette traduction. Je suis incapable de tout cela. C'est le texte en français qui est pris en compte ici et, autant qu'il est possible, seulement cet extrait. Reste qu'il coule dans une langue qui annule l'opposition des vers et de la prose. L'allure de l'ensemble de l'extrait « colle avec » l'allure de chacun de ses « éléments ». Il y a d'abord la lenteur de la marche, la solitude des marcheurs, le silence, le renvoi aux ancêtres, à l'ancêtre plutôt. Beaucoup de nous, urbains, n'avons sans doute pas d'ancêtres. Mais il me semble qu'ici les différents mots se font exister les uns les autres : les ancêtres ce sont les paysans de la promenade silencieuse pendant la montée sur la colline. Une colline comme celle-là c'est le lieu où il peut y avoir des ancêtres. Tout comme le silence est celui de la nuit qui vient et de la marche. Tout cela forme un tout. On pourrait se livrer à l'exercice absurde d'ajouter ou de retrancher des mots et le charme du texte disparaîtrait. Faut-il parler de « symbole » ? Peut-être, mais cela ne suffit pas. Le mouvement du texte renvoie à la qualité sensible du moment évoqué qui, lui-même, rend présente une « façon d'exister ». La marche le soir en gravissant la colline est à la fois quelque chose qui a eu lieu un soir et une telle façon d'exister, non séparable de tel état du monde, ici justement ce soir et cette marche dans les collines, présents eux aussi dans leur style et non comme événements localisés. Des traits spécifiques comme ceux qui ont trait au visage bronzé du géant, au fait d'être habillé de blanc se réintégreront plus tard non tant dans la seule description d'un individu concret que dans un mode d'être : le cousin est celui qui a navigué dans les mers du Sud et qui en est revenu.

Et puis il raconte : cela rompt le silence. Mais ce silence va bien rester présent tout au long du poème. On sent que celui qui a navigué et est revenu est plus vieux, sans doute plus grand et fort que celui qui parle. Et cette scène comme le silence du début va aussi nous présenter une façon d'être qui n'est pas prise dans le temps des seuls événements : ce que c'est que rentrer au pays après un long voyage. Les Langhe, c'est le lieu du silence en contraste avec la vision au loin du phare de Turin, là où on peut profiter, jouir de tout. Mais c'est une autre histoire. Cette ville, c'est celle qu'évoque le cousin, pas celle du narrateur.

Il faut une façon de dire lente et réduite au minimum comme celle-ci pour qu'une promenade évoquée devienne en quelque façon un « arrêt du temps ». J'ajoute (est-ce important ?) que c'est ce récit qui me fait me souvenir, me rend présentes d'autres promenades silencieuses, me rapprochant en quelque façon du texte, même si ce qui est dit reste lointain.

Et puis la fin du poème donne à son tour forme à ce que c'est que l'intime narré de celui qui est parti au loin.

Seul, un rêve
lui est resté dans le sang : une fois, comme chauffeur,
il a croisé sur un bateau hollandais, le Cétacé,
et il a vu les lourds harpons voler sous le soleil,
les baleines s'enfuir au milieu d'une écume de sang,
il a vu la poursuite, les queues se dresser, la lutte en
baleinière.
Quelquefois, il m'en parle.
Mais lorsque je lui dis
qu'il est de ces heureux à avoir vu l'aurore
sur les plus belles îles de la terre,
au souvenir il sourit et répond que le soleil
se levait sur un jour qui pour eux était vieux.

D'abord, une remarque « rhétorique ». Qu'est-ce qui fait qu'une figure n'est pas qu'une figure mais donne vraiment à voir comme lorsque « de lourds harpons » « volent » ou que l'on ne voit pas vraiment l'aurore « sur les plus belles îles de la terre », parce que pour ceux qui la voient « le jour est déjà vieux » ?

Ou encore que dire sur le « rêve » qui « lui est resté dans le sang » et ce qui lie ce sang-là au sang des baleines. Il y a une continuité « rêve »… « sang »… « écume de sang »… Sans doute faut-il dire qu'ici chaque mot « pèse son poids » et qu'il importe peu qu'il y ait ou non « figure ».

Ou, encore, assurément les significations référentielles sont, comme il se doit, « chacune à sa place ». Ce qui permet de « comprendre le poème » au sens où on peut en faire un résumé. Et puis il y a l'unité forte du poème qui met ensemble la colline du début et la réponse souriante de la fin. Si l'on veut, c'est la clôture du texte qui permet une signification non pas « totale », mais telle qu'on peut retourner de la fin vers le début du texte, comme « ensemble signifiant », ce qu'on ne peut faire pour la temporalité réelle, celle du cours de la vie, la mienne ou celle de tout autre, vivant(e) ou mort(e), que je ne peux totaliser sans arbitraire. Alors que justement l'auteur m'offre en quelque sorte l'effet de cette totalisation par la matière sensible des mots et de leur mouvement. Ce qui n'empêche pas que le retentissement de l'œuvre comporte aussi l'ouvert, la proximité de telle promenade d'enfance faite autrefois en Provence avec un adulte qui me raconte comme à un grand, en même temps que ce qu'il dit me restera forcément lointain.

Et puis il y a la différence des temporalités racontées : le début du poème concerne une promenade. Ici, après qu'ait été

rapportée la vie du cousin navigateur, il s'agit du rêve qui est resté dans le sang du voyageur et dont il parle quelquefois. Mais ce temps du « quelquefois » s'accorde au temps du début narratif du « une fois », lui-même pris dans le temps de la promenade. Un peu comme les contes de Grimm, le texte de Pavese cherche avant tout à « montrer ». Si l'on veut c'est, dans la mesure où cela peut exister, un « symbole pur ». Tout au contraire le mouvement de l'intime peut consister dans la relation de proximité-distance de celui qui écrit à ce qu'il écrit.

L'INTIME ET LE DISCOURS HÉTÉROGÈNE

Ici, tout d'abord, un court extrait des *Lettres à Milena* [5], écrites par Kafka entre 1920 et 1922 (p. 42) :

Jeudi

Je ne veux parler que d'une chose : (et puis je n'ai pas bien lu vos lettres, je n'ai encore que voleté autour, comme l'insecte autour de la lumière, et me suis brûlé plusieurs fois le nez ; ce sont d'ailleurs, je m'en suis rendu compte, deux épîtres très différentes, l'une délicieuse, à boire jusqu'à la dernière goutte, l'autre à frémir, c'est la dernière probablement) :

Si on rencontre un ami et qu'on lui demande anxieusement combien font 2 multipliés par 2, c'est une question d'asile de fous, mais dans la première classe du Cours Préparatoire elle est tout à fait à sa place. La question que je vous pose, Milena, est ainsi faite qu'elle manie les deux, le démentiel et le scolaire ; elle contient heureusement un peu de scolaire aussi. Je n'ai jamais compris, en effet, quand quelqu'un s'éprenait de moi, et j'ai détruit bien des rapports humains (comme celui qui me liait à Weiss) par une disposition d'esprit logique qui croit toujours plus fortement à une erreur du partenaire qu'à un miracle (en ce qui me concerne ; autrement non).

Pourquoi, pensais-je, troubler encore par de tels malentendus l'eau déjà trouble de la vie ? Je vois devant moi un morceau de chemin qui m'est possible, je sais à quelle formidable distance, à quelle distance inaccessible du point où je me trouve en ce moment, je serai digne d'un regard accidentel (d'un regard de moi ! que serait-ce des autres !) (ce n'est pas modestie, mais orgueil, si vous voulez y réfléchir), digne seulement d'un regard accidentel, et voilà que je reçois… vos lettres, Milena. Comment dire la différence ? Un homme gît sur son lit de mort, dans la crasse et la puanteur, et voici que l'ange de la Mort, le plus glorieux de tous, vient à lui et le regarde. Cet homme doit-il oser mourir ? Il se retourne, il s'enfouit dans son lit, il s'y enterre, il ne lui est pas possible de

5 Franz Kafka, *Lettres à Milena*, tr. fr., Gallimard, 1956.

mourir. Bref, Milena, je ne crois pas à ce que vous m'écrivez, et il n'existe pas de manière dont on pourrait me le prouver…

Ce sont de « vraies » lettres, non destinées à la publication. Leur mode de clôture ne peut être celui d'un poème, formellement clos, plus généralement d'une œuvre. Ici au contraire, le texte n'a pas, par nature, de limite, sinon accidentelle. Mais comme dans celui de Pavese, il y a une « allure propre », le temps de la « célébration » d'un côté, le ton de l'inquiétude de l'autre, non celui du doute sur ses pensées comme dans le « cogito », mais l'inquiétude du « qui peut s'intéresser à moi ? », le ton du miracle auquel je ne peux croire, chez l'homme qui n'a pas été formé à être objet d'amour. Mais si ce n'était que cela, on serait dans la triste banalité de la misère humaine. S'ajoute le mouvement propre des parenthèses. Et des références qui font fonctionner le texte. La première, celle qui introduit à la fois la folie possible et la situation rassurante du cours préparatoire, celle du « 2 + 2 = 4 ». Et puis il y a la référence aux rapports humains qu'il a détruit. Le destin qui fait qu'il n'est pas digne d'un regard, la parenthèse sur l'orgueil de celui qui reste enfermé dans sa solitude. Il reçoit les lettres de Milena (par parenthèse, la lecture du texte de Kafka serait bien différente si on avait accès à celles de Milena). Mais il ne sait comment les prendre. D'où le parallèle avec celui qui est près de mourir dans la misère, mais qui n'en est plus capable quand apparaît l'ange de la mort. Quelles places pour le lecteur ? C'est à chacun d'en décider ou plutôt de voir rétrospectivement comment elles se sont dessinées en lui. En tout cas, dans ce texte, comme dans tout texte qui nous frappe, le lecteur peut constater (ici, j'extrapole à partir de moi, mais j'ai en quelque sorte le sentiment, l'évidence, au minimum, que ce que j'écris ne vaut pas que pour moi) qu'il n'aurait pas été capable d'écrire ce texte. Par exemple cette idée « lumineuse » des deux situations dans lesquelles la question de ce que font « 2 + 2 » ne saurait fonctionner de la même façon, mais où, lorsqu'elle nous vient à nous adultes à l'esprit, nous nous trouvons de force en quelque sorte ballottés entre l'école et la folie.

La différence entre ce qui est destiné à l'espace public et ce qui était destiné à rester privé est finalement de peu d'importance. Ici, « littérarité », terme inutilement disgracieux, et « style » se réciproquent : il s'agit de tout ce qui est tel qu'on ne puisse séparer ce que signifie le texte et sa forme, comme allure, mouvement, force de l'homogène ou de l'hétérogène. Un des caractères du texte écrit, c'est qu'il semble d'une seule coulée, même si on ne sait pas quels sont les remords qui ont présidé à son

élaboration. En tout cas, ce qui fonctionne ici c'est un « mode de subjectivation », celui qui nous met entre la plainte, le plaisir de raconter et l'humour. Entre ce qui est « de moi » Kafka qui ne comprend pas comment on peut l'aimer, s'interroge sur ce que peut signifier le « 2 + 2 = 4 » et est proche de celui qui est sur son lit de mort, « dans la crasse et la puanteur » que vient visiter l'ange de la mort, mais qui n'arrive pas à mourir. C'est bien l'hétérogénéité, la mise ensemble de tout ce qui n'était pas destiné à être réuni qui fait la force bizarre du texte.

Un dernier texte court, qui appartient encore à un autre « genre » : celui de la « réflexion personnelle continue sur soi destinée à être publiée ». La page présentée ici est tirée de *Fourbis* [6] de Michel Leiris. Ceux qui connaissent l'œuvre penseront sans doute qu'il vaut mieux la citer que d'essayer de tenter une lourde « définition » ou en tout cas « caractérisation » de genre (p. 21-22) :

> *Dans ma vie propre, que je pourrais regarder comme relevant tout au mieux de la « petite » Histoire, si un vent de mégalomanie s'enflait en moi tout à coup, des observations du même ordre* [il vient d'évoquer les modifications de la façon de harnacher les chevaux qui fut un des facteurs qui ont permis la disparition de l'esclavage, la force animale étant utilisée là où, auparavant, on devait avoir recours à la main d'œuvre humaine, F.F.] *pourraient être faites et il n'est pas douteux que des seuils comme celui que j'ai franchi quand j'ai appris à marcher constituent des étapes bien plus considérables que certaine découverte qui, à distance, fait figure de révélation. Le goût que j'ai, comme tout un chacun, de l'image d'Épinal, joint au côté esthète en raison duquel je m'attache de préférence à ce qui fait joli et peut fournir la matière d'un récit, confirme sans doute la tendance naturelle de ma mémoire à retenir dans la somme prodigieuse de choses qui, de même qu'à tout homme, me sont arrivées, celles seulement qui revêtent une forme telle qu'elles puissent servir de base à une mythologie. Le nez de Cléopâtre, l'urètre de Cromwell. Et que dire d'inventions techniques comme la cuisson des aliments, si l'on admet que le pot-au-feu est lié indissolublement à la vie familiale telle que nous l'entendions !*

Il me semble que la question de ce qui est « de l'auteur » et de ce qui est « de chacun » se pose peut-être encore plus (?) ici que dans les deux textes précédents. Ces considérations générales pourraient, à peu près, être faites aussi bien par chacun sur soi que dites sur les autres. Par exemple en ce qui concerne le passage à la marche. Si l'on tient compte du fait qu'aucun de nous,

6 Michel Leiris, *La Règle du jeu, II Fourbis*, Gallimard, 1955.

sauf souvenirs complaisamment rapportés par les adultes qui l'entouraient alors, n'est capable de se souvenir de la durée du processus et des « moments intermédiaires » entre marche et non-marche comme se traîner sur le sol vers l'objet désiré. Mais le risque est là : le « comme tout un chacun » qui suit est évidemment problématique.

Reste que par rapport aux deux autres textes, la figure historique de la « subjectivation » est ici complètement différente, liée justement à la façon explicite de mettre en relation ce qui est de chacun et ce qui est de lui. Le texte pose la question de ce que c'est qu'écrire l'histoire et de la difficulté où nous sommes à pouvoir écrire une histoire qui ne serait que la chronique successive de nos découvertes. L'intelligibilité suppose-t-elle la causalité légale ? Surtout comment éviter ce qui peut « faire joli » ou fabriquer une « mythologie » ? En tout cas, « histoire » ne peut vouloir dire « histoire globalement intelligible ».

Après le passage qu'on vient de citer, Leiris aborde la question des « lacunes obsédantes – lésions qui sont cause d'inquiétude et qu'il faudrait réparer pour avoir le sentiment euphorique de se posséder en totalité » :

> *L'événement capital que j'ai toujours été dans l'incapacité de retrouver (cela pour la simple raison qu'il n'a jamais dû se produire, soit qu'il n'y ait pas même la possibilité de pareille découverte, autrement que de façon toute formelle, tant qu'on n'est pas au pied du mur, soit qu'elle s'opère seulement par degrés et de manière subreptice à mesure que l'échéance se rapproche) est en effet celui qu'aurait constitué pour moi ma prise de conscience de la mort ou, plus précisément du fait que ma propre vie – cette vie que je ne crois pas soumise aux mêmes lois que celles des autres – ne saurait manquer de s'arrêter pile, en un radical écroulement.*

On voit bien dans ces troix textes ce que peut être un « organisateur dominant », non pas comme facteur unique, mais comme mélange plus ou moins articulé d'éléments textuels ou d'arrière-fonds qui « font totalité ». La présence de la colline et de la conversation avec un autre familier chez Pavese ainsi que la distance entre le début et la fin, la continuité infinie de l'inquiétude chez Kafka. Ici quelque chose comme l'« interrogation argumentée » sur le passage du temps, la mémoire, et la communauté-distance de l'auteur et des autres. C'est justement la différence de ces allures qui fait qu'indépendamment de ce qui est évoqué, une « pensée » (verbale, mais cela vaudrait tout autant dans la pensée incorporée dans un geste ou un faire) n'est pas séparable du mouvement et de l'effet que produit ce mouvement. Ce qui n'exclut pas le pôle opposé de l'équivalent, du

traductible. Et puis chacun de ces textes produit chez ceux qui les reçoit des mouvements responsifs différents. Pour moi, le silence du premier texte mène le lecteur lui-même au silence, comme il me semble que le lecteur de Kafka ne sait plus arrêter le flux de ce qui surgit dans la pensée. L'essai argumentatif de Leiris nous (me ?) met à notre tour en situation d'argumenter ou en tout cas d'interroger. Quel lien entre la pensée de la mort des autres et celle de sa mort ? Et puis sommes-nous incapables de vraiment nous représenter l'irruption d'une mort de nous strictement identique à celle des autres ?

Toujours est-il que les textes qui évoquent l'intime peuvent être encore plus hétérogènes.

L'INTIME ET LE COMMENTAIRE

UN EXEMPLE DE « COMPRÉHENSION MULTIPLE » : L'ÉCHO ET LA DISTANCE

Je trouve cet exemple dans *Le Poing dans la bouche* [7], de Georges-Arthur Goldschmidt. Arthur Goldschmidt raconte sa vie de petit garçon puis d'adolescent juif allemand recueilli pendant la guerre dans différents internats français. Le texte associe ce qui caractérise sa propre vie et la façon dont quelque chose d'homologue se manifeste chez Rousseau (p. 32-33) :

> *Pour la préparation au baccalauréat, en 1946, on ne m'avait pas seulement fait faire des versions allemandes ou latines, qui me valaient de cuisantes punitions après lesquelles je ne pouvais réviser que debout, on m'avait aussi permis de lire Les Confessions de Rousseau, puisqu'elles étaient au programme. J'ai d'ailleurs déjà raconté comment la lecture du premier livre des* Confessions *m'avait littéralement coupé le souffle et mis dans un état d'excitation telle que la directrice de l'internat à qui, et je ne l'oubliai pas, je devais la vie sauve, m'en fit la remontrance et finit par me punir en conformité avec ce que je lisais… Rousseau avait formulé, tout à la fois le plus intime et le plus inavouable : la volupté de la punition, cet incompréhensible retournement des signes qui depuis l'âge de seize ans m'avait tant affolé et surpris. D'où venait-il donc que le châtiment le plus honteux de tous donnait lieu, après coup, à une telle exaltation, à tant de volupté dans la suprême récollection, à l'écart de toute explication possible ? Personne n'avait jamais rien exprimé de semblable. Le feu de la punition, la brûlure du fouet, la honte dévorante devenue jouissance, joie, c'était à ne rien y comprendre, si bien qu'on sut, encore mieux, dès lors, que la parole recouvre l'inexplicable, qu'elle est inexplicable…*

7 Georges-Arthur Goldschmidt, *Le Poing dans la bouche*, Verdier, 2004.

Toujours est-il qu'il rappelle le texte même de Rousseau :

Ce qu'il y avait de plus bizarre est que ce châtiment m'affectionna davantage encore à celle qui me l'avait imposé… j'avais trouvé dans la douleur, dans la honte même un mélange de sensualité qui m'avait laissé plus de désir que de crainte de l'éprouver derechef de la même main… Qui croirait que ce châtiment, d'enfant, reçu à huit ans par la main d'une fille de trente a décidé de mes goûts, de mes désirs, de mes passions, de moi pour le reste de ma vie, et cela précisément dans le sens contraire à ce qui devait s'ensuivre naturellement.

Je m'arrête sur le lien posé par Rousseau entre l'événement et le destin. L'histoire ne devient-elle pas un peu trop transparente, grâce à la formule ? Mais cela aussi fait partie du choc porté par le texte. On pourrait dire peut-être que la circulation de ce qui fonctionne comme symbole est par nature risquée, aléatoire. À l'intérieur de ce narratif, il peut y avoir des façons de percevoir ou de dire la perception qu'un autre ou l'auteur à un autre moment corrigerait. Et puis il y a la généralité dans le passage par exemple de « recouvre l'inexplicable » à « être l'inexplicable ».

Mais le rapport à l'intime peut être tout différent. Un peu plus loin, Goldschmidt rapporte un texte des *Caractères* de La Bruyère (qu'un certain nombre d'entre nous n'ont dû lire que comme une anecdote), à la fin du portait intitulé « Le distrait » (p. 40) :

Il revient une fois de la campagne ; ses laquais en livrée entreprennent de le voler et y réussissent, ils descendent de son carrosse, lui portent un bout de flambeau sous la gorge, lui demandent la bourse et il la rend, arrivé chez soi, il raconte son aventure à ses amis qui ne manquent pas de l'interroger sur les circonstances, et il leur dit demandez à mes gens ils y étaient.

Ce que Goldschmidt commente :

C'était la dérision même de la parole et c'était la première fois que je la trouvais incarnée par un personnage, un exemple de parole annulée qui vous rentre dans la gorge, une « anecdote » mettant fin au langage, rentrant ce qui est sorti, refermant ce qui s'ouvrait ; la parole retournée : « Demandez à mes gens, ils y étaient ».

Et puis, à partir de ce symbole-choc, je suis frappé, parce que je n'y avais jamais pensé, de voir l'auteur interpréter de la même façon les personnages de Molière (p. 52) :

[En lisant Molière], ce fut l'étonnement, le saisissement radical devant ces personnages privés de parole : Sosie, Georges Dandin, M. Jourdain, acculés au manque de mots, aux preuves qui se re-

tournent contre eux, coincés dans l'indémontrable évidence, et qui en restent pantelants, à en battre les bras.

D'abord, je me sens obligé de rapporter les paroles mêmes de l'auteur que je cite. En même temps, le texte de Goldschmidt montre que le discours commentatif peut être à la hauteur du symbole comme choc. Puisqu'il nous (me) fait percevoir dans Molière quelque chose que je n'avais jamais su y voir. Mais, plus encore, le texte permet de rapprocher dans le même espace de sens l'expérience de Goldschmidt, celle des auteurs classiques et celle de nous, lecteurs. On « sait bien » qu'il y a de l'extrême en Rousseau. Une certaine doxa ne nous avait pas habitués à la percevoir chez La Bruyère ou Molière.

Le « vécu » et le « lu » ici se rejoignent dans l'espace de suspension propre à la lecture. Ce qui me frappe, c'est le faisceau de sens créé par le lien des différents points de fixation, des différents mouvements et des entours, des atmosphères plus ou moins assignables :

- la proximité-distance de l'allure du mode de narration de l'auteur à la scène même qui a eu lieu, le rôle de l'adaptation du style au montré,
- la proximité de l'expérience de Rousseau et de celle du narrateur, le lien culturel qui fait une « atmosphère associative »,
- cela dans l'atmosphère plus générale de l'enfant ou de l'adolescent qui fait l'expérience de la culpabilité, de l'envie et de la peur de l'aveu. Dans le va-et-vient entre scène et arrière-fond comme base du sens, par exemple lorsque le statut d'enfant juif recueilli reste présent dans le récit du fouet et de la jouissance,
- le mouvement de passage chez l'auteur entre ce qui relève plus de la présentation et plus du commentaire ou plus généralement de la relation d'un genre à l'autre,
- et la position de « proximité-distance » où nous sommes placés comme lecteurs, dans la relation à nos propres expériences comme aux différents mouvements qui peuvent être les nôtres (mouvements que, me semble-t-il, nous saisissons plus dans ce que nous lisons et dans notre attitude à l'égard de cette lecture que comme « opérations mentales » isolées).

SYMBOLE, STYLE, COMMUNAUTÉ ET ALTÉRITÉ

Qu'est-ce qu'on peut viser en rapprochant tous ces termes ? Un mot tout d'abord sur le « symbole » en dehors de la « littérature ». Tous ces grands mots ont une hérédité que personne ne peut dominer. D'où des sélections arbitraires et qui pourront bloquer

la compréhension. Un aspect d'une personne, d'un événement devient pour nous symbole, le plus souvent sans décision expresse, quand il « vaut pour » l'événement, la personne. Ce qui caractérise aussi bien l'évocation d'une personne morte, le symbole matériel qui nous sert de souvenir, ce qui sert dans une collectivité comme signe de regroupement. Avec éventuellement des symboles de symboles : tel spectacle de tempête « vaut pour » la tempête qui « vaut » en quelque façon pour la force de la nature. Il n'est pas nécessaire que le rapport au terme ultime soit explicite. Il y a une différence entre le sentiment de « tout nouveau » qui accompagne le lever de soleil et celui de fin que portent les couleurs mêmes du soleil couchant, sans que cela doive être une « figure du temps ». Le symbole peut rester indéterminé dans sa relation au « reste », ce qui n'est pas le cas de l'allégorie, comme fondée sur un rapport explicite de « représentation ». Il n'y a vraiment symbole dans le sens que j'essaye de préciser ici que lorsque le rapport symbolique ne peut pas être remplacé par une explicitation. (En ce sens, les signes de la circulation, quelle que soit leur relative motivation, ne sont pas des « symboles ».)

Si l'on entend par *style* la façon dont une personne ou une œuvre se présente dans son mouvement propre, mouvement qui se montre plutôt qu'on ne peut l'expliquer, on pourrait dire que le style de quelqu'un ou d'une œuvre est un auto-symbole, une façon de se montrer soi-même. Par opposition aux symboles accidentels : l'objet qui a seulement appartenu à la personne morte. Et puis est-ce que je perçois la grâce de tel chat ou du chat à travers lui, de tel enfant ou de l'enfant ? Certes il ne s'agit pas de la classe exhaustive des chats ou, en tout cas, des enfants (qui comporte certainement des exemples remarquables de « disgrâce »). On dira plutôt que le symbole n'entre pas dans la « logique des classes ». Des phénomènes banaux comme la colère à l'égard de quelqu'un déclenchée par un détail ou l'attachement à l'objet : lorsqu'on nettoie une maison après un deuil ce qu'on n'arrive pas à jeter, tout cela est bien de l'ordre du symbolique, ordre du symbolique qui disparaîtra avec la colère ou, plus tard, lorsque l'objet aura été désacralisé.

SACRÉ ET PROFANE

Il me semble qu'on peut dire que les symboles sont de l'ordre du sacré comme insubstituables, les signes de l'ordre du profane comme substituables. On ne jette pas un symbole aux ordures, tant qu'il fonctionne comme tel. Et tout adulte a sans doute été par rapport à l'enfant avec qui il vit, iconoclaste (le sachant ou sans le savoir, c'est une autre question).

Je ne pense pas qu'il y ait une « essence » du sacré. Plutôt des figures éventuellement contradictoires. Reste que même si le terme n'est pas toujours utilisé, il me semble que quelque chose de cet ordre circule aussi bien dans ce qui nous est socialement transmis que dans la façon dont nous réélaborons notre rapport aux autres et à nous-mêmes. Ici aussi il y a sans cesse déplacement. L'enfant apprend que tel objet n'est pas pour lui, ne doit pas être touché. Cela dans ce qu'on pourrait appeler une certaine « obscurité cognitive » : les raisons de l'intouchable restent plus ou moins obscures. Et puis va se manifester la différence entre ce sur quoi on peut transiger et ce sur quoi l'enfant doit absolument obéir. Il me semble par parenthèse qu'une pédagogie « rationnelle » (un peu moins irrationnelle) ne doit certes pas « faire une montagne » de l'équivalence caca - sale - intouchable. Mais j'imagine que peu de parents ne vont pas hésiter à poser un interdit strict sur (entre autres) ce qu'il y aurait de mal venu à toucher les yeux du petit frère ou de la petite sœur avec un bâton.

Et puis l'enfant plus grand et l'adolescent garderont ces « interdits des autres », les transgresseront ou s'en créeront de nouveaux. Certes, il n'y a pas d'équivalence entre d'un côté la dichotomie « sacré » *vs* « profane » et d'autre part l'ensemble des interdits. Les divisions ici interfèrent. Puisqu'après le moment infantile des interdits globaux se développe une zone du prosaïque, celle où on peut faire ceci ou cela sans conséquences graves. Et puis au contraire le domaine du strictement prescrit, du strictement interdit avec l'éventuelle fascination de la transgression de l'interdit. Mais chacun se construit ou plutôt en chacun se construit une zone où on ne se conduit pas « comme d'habitude ». Ce peut être le jeu avec le feu, ce peut être ce dont les parents ne parlent pas devant les enfants ou ce qui m'inquiète, moi enfant et dont je ne parle pas. Sacré pour moi seul ou découverte que les autres sont un peu pareils. Ce sentiment du « sacré » est issu sans doute des tabous parentaux. Mais ça ne signifie pas que tout ce qui coupe le souffle ou qu'on admire, qu'on regarde avec les yeux sans toucher, soit issu des interdits. On est parti de l'interdit. Il y a à l'opposé le sacré de la fête, de la transgression rituelle telles que nous les présente Bakhtine évoquant Rabelais. De même que chacun peut reconstituer pour lui-même de façon plus ou moins manifeste son régime propre de résistance au banal de la vie quotidienne.

Encore une fois, le symbole glisse à l'allégorie lorsqu'il devient explication. Ou lorsqu'on dit que l'allure de quelqu'un symbolise la noblesse décadente. Ou quelque autre notion-valeur. Ce qui pose la question de ce que c'est que le caractère

« sacré » des symboles des autres, de ceux que nous « regardons de loin » sans en saisir vraiment la « valeur symbolique ». Toujours est-il qu'il y une forme d'affinité entre cette appréhension du « sacré » et notre rapport au « sensible-ressenti ».

SENSORIALITÉ ET SENSIBILITÉ

Une part de l'aspect opaque du symbole est lié à sa qualité sensorielle. Ainsi la circulation du rythme dans un spectacle visuel, une danse, un mouvement corporel nous donnent-ils, globalement, une « façon d'exister ». Et la matérialité même de la couleur, du son, du sensible en général résiste. On pourrait peut-être dire que ce sont les limites d'une façon d'être donnée, ce qui lui manque par rapport au concret multiple de l'existence (la musique ne « représente pas », au sens de « manifester dans l'espace », le personnage peint ne bouge pas et n'a pas d'épaisseur) qui paradoxalement fait sa force symbolique. Nous sommes en quelque sorte obligés de nous orienter vers la valeur sensible de la musique ou du tableau justement parce qu'ils n'ont pas l'épaisseur de la chose. C'est pourquoi, par exemple, lorsqu'on parle de la musique comme « exprimant des sentiments », il me semble qu'on risque la confusion. Que la musique nous « mette en mouvement », assurément. Mais on ne peut tirer de ce constat une sorte de lexique qui nous dirait que telle musique lente signifie la tristesse et telle musique rapide la joie. Encore moins peut-on reconstituer les sentiments supposés de Chopin ou de Schubert au moment où ils ont composé tel morceau. Autrement dit la musique n'est pas le signifiant d'un signifié qui serait « l'émotion ».

Pas plus d'ailleurs que tel tableau de Rembrandt ou de Van Gogh ne nous transmet une « vision du monde » qu'il nous représenterait.

Il s'agit de « façons sensibles d'exister », non d'« expressions ». Et puis tout ce qui fait qu'aigu-grave, fort-doux, vitesse-rythme, relation au silence, avec ce qui est aussi frappé ou continu (tambour-violon) monophonie-polyphonie. Il y a là des façons d'être qui sont ressenties : des façons d'être inchoatif, régulier, attendu, inattendu, régulier ou irrégulier. Tout ce qui a peu de rapports avec l'inventaire usuel des « émotions ». Ce qui n'élimine pas, au contraire, la dimension transversale du sensible ressenti : la musique qui met ou non le corps en mouvement ou l'accord-désaccord entre musique et paysage. Tout comme un tableau nous donne une façon d'être, un monde calme ou heurté. Qu'on pense, rapprochement évidemment absurde, à Vermeer et à Van Gogh. Ou à la différence entre le « calme » de Vermeer et celui de Matisse ou de Bonnard. Le monde qui nous entoure nous

oblige à le « percevoir en tant que » reconnu, non reconnu, utile, inutile… ce qui fait que nous oublions sa nature sensorielle-sensible, que justement la musique, l'image ou la sensorialité propre au discours nous permettent de retrouver.

Au cours de ce chapitre, un doute m'est venu. Ces considérations sur la « littérature » ne sont-elles pas une « affaire de lettrés » plutôt que celle des « hommes en général » ? Peut-être, mais les différentes dimensions qu'on vient de nommer – celle de l'opposition sacré-profane, celle de ce que manifeste telle qualité sensible, celle du vu, celle de la musique ou celle des mots – nous concernent bien tous. De même que chacun est concerné par la différence entre le cours ordinaire de la vie et les moments de suspension, dont le moment littéraire n'est qu'un exemple.

Et puis le « psychisme » de chacun n'est ni un monde interne ni un monde privé. Il est tissé entre le manifeste et le non-manifeste, le commun et le privé. Ce qui apparaît en particulier en ceci que dans un roman ou un poème, il suffit de décrire l'orage ou la nuit sans avoir à parler d'*effrayant*, d'*inquiétant* ou de *protecteur* : le mode de retentissement est en quelque sorte dans la description même. Comme il l'est dans le film qui montre seulement.

Pour une part, la « fabrication du sens » passe par l'isolement d'un « régulier ». Ce que visait Winnicott quand, à la suite de la scène décrite au chapitre précédent, il ajoutait : « Grâce à la situation contrôlée, il y avait dans ce qui se passait, un commencement, un milieu et une fin. Il y avait un événement complet. *Cela est bon pour le bébé.* Lorsque vous êtes pressée ou harassée, vous ne pouvez pas permettre des *événements complets* et votre bébé en est appauvri. Par contre lorsque vous avez le temps, comme cela devrait être le cas quand on s'occupe d'un bébé, vous pouvez les permettre. Ces événements complets permettent aux bébés de prendre conscience du temps. Les bébés ne savent pas, au début, que lorsqu'une chose se passe, elle prendra fin ». On peut imaginer l'obscurité que serait la vie d'un bébé sans scènes closes, comme images d'un sens assignable. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne devrait y avoir que des expériences de ce type. Il y a aussi forcément des attentes déçues, des événements qui surgissent sans rapport à un avant ou à un après, ou encore des quasi-répétitions qui scandent la vie, la façon dont, au moins un peu, le cours de la journée comporte des alternances qu'on va retrouver tout au long de la vie. Comme il y a l'expérience du décalage entre la façon dont, à des degrés divers, il y a une figure de l'avenir et de la relative stabilité du su projeté dans la vie quotidienne pour un adulte et pour un enfant de trois-quatre ans ou plus. Ou pour la part d'obscurité qui est en chacun de nous.

RETOUR AUTOUR DE « SENS »

On pourrait dire alors que le sens de « sens » ne peut être cerné puisqu'il renvoie alternativement à l'assignable et à l'inassignable, au familier et à l'étrange. De même qu'en se qui concerne notre rapport à l'expérience des autres, notre compréhension peut se fonder soit sur la parenté des expériences, le « un peu comme », soit sur les modalités de la présence de l'altérité, de la différence. En tout cas, rien n'exige évidemment que le « comprendre », les modes de retentissement soient identiques ou qu'il y ait une dichotomie simple entre le « comprendre » et le « ne pas comprendre ».

D'où l'impossibilité de parler de « la compréhension », comme si ce pouvait être quelque chose d'univoque : comprendre que quelque chose nous reste étranger est un mode de compréhension. Et inversement, nous ne pouvons donner un sens à l'expression « comprendre complètement ».

Mais savons-nous ce que c'est que les différentes modalités par lesquelles se fait ce lien au monde, aux autres, à nous ? Il me semble que c'est justement ici qu'il y a différents genres non plus de textes mais de modes de rapport de nous à ce qui fait ou non sens pour nous. Qu'est-ce que c'est par exemple que ne pas « entrer » dans un livre ou un film ? Les trouver « creux », « cousus de fil blanc », « sans épaisseur » ou au contraire de « ne pas s'y retrouver » ? Sans doute que dans les premiers cas, nous avons besoin de l'épaisseur du texte, qu'il nous dise par son allure une façon d'être, dans le second cas au contraire qu'il y ait une intelligibilité traductible. Et ces deux pôles se retrouvent tout autant dans notre relation à la « façon d'être » de quelqu'un. Il y a là renvoi réciproque entre les sens de « sens » et de « comprendre ». On retrouve partout différents aspects plus ou moins dominants et partiellement contradictoires de ce qu'on va appeler « comprendre » : comprendre comme savoir faire, ici discursif, résumer-traduire, tout comme il y a notre capacité à replacer dans un contexte explicatif. Cela par opposition à ressentir le mouvement d'un texte ou le mode de présence d'un sensible, d'un silence ou d'une absence quels qu'ils soient. Mais il me semble que l'un comme l'autre constituent des facettes obligées de « s'orienter ».

Ce sont ces aspects du « comprendre » qui ne se réduisent pas les uns aux autres et qui font qu'il peut y avoir y a conflit des « interprétations », des « évaluations » ou des « façons de s'orienter ». Sans qu'il y ait une sur-raison qui remette tout ça en place.

À la contingence des événements, des rencontres qui tissent notre vie s'ajoute la contingence de ce qui fait que tout cela est

l'objet en nous ou pour nous d'une mise en place, accentuation ou évaluation. Certes cette évaluation est objet de dialogue, de réflexion, de modification. Mais non de calcul, de quantification. Qu'on pense à l'attachement que nous avons à notre survie ou aux réactions de fidélité ou de rupture à l'égard de ce qui nous a été inculqué explicitement ou implicitement dans l'enfance. Tout cela peut être « réfléchi », non mis définitivement à sa place. Il s'agit plutôt de nous familiariser avec notre propre étrangeté tout comme avec les autres qui nous constituent. Mais peut être que si l'on se demande : s'agit-il de concept ou de narration, l'absurdité du « ou » apparaît. C'est à cette absurdité que nous avons affaire. C'est l'un et l'autre. On ne peut pas opposer particulier et universel, narratif et conceptuel, mais saisir comment à travers un texte il y a à la fois le spécifique d'un style et le générique d'une façon de vivre. Après tout face à une philosophie qui se veut analyse de concepts, le mouvement de Descartes est justement de raconter son aventure intellectuelle. Manifestement elle n'est pas séparable de son style. Quant à savoir comment nous pouvons la lire, c'est une autre histoire.

7

ORIENTATION, ESPRIT DU TEMPS, COMMUNAUTÉ ET DIFFÉRENCE

Si j'essaye de revenir sur le terme « orientation » tel qu'il a été utilisé ici, il me semble qu'il implique quelque chose comme la multiplicité des perspectives et fonctionne par opposition à « savoir » ou à « système », à partir du paradoxe : il n'y a jamais eu une telle masse de « science » à notre disposition de la physique subatomique à l'astronomie. Sans parler des multiples savoirs disponibles sur les choses humaines. Mais tout d'abord ces savoirs sont ceux de l'humanité ou plutôt d'un collectif idéal de savants, non ceux dont disposerait tel ou tel homme, encore moins chaque homme. Et ceux qui, comme chacun, moi en particulier, n'en participent pas directement ne peuvent pas non plus vraiment se faire une opinion fondée à leur égard, distinguer par exemple le certain, le probable et ce qui reste inconnu. Nous avons, sans doute, ici plus d'assurances négatives que de certitudes positives et c'est justement en cela que nous sommes en situation de nous orienter. On voudrait rapidement revenir sur la notion d'« esprit du temps », comme composante du champ de l'orientation. Quel que soit l'aspect nécessairement imparfait de cette notion d'« esprit du temps ». Ne serait-ce que parce que tous les « contemporains » ne se placent pas de la même façon dans ce maintenant : chacun peut être, à sa façon, plus ou moins inactuel. Reste qu'il y a des problématiques, des façons de « penser » qui semblent actuellement écartées et d'autres façons de s'orienter, qui, au moins dans leurs grands lignes, semblent impossibles à éviter pour ces contemporains…

On était parti de la diversité des régimes de pensée de Descartes. En ne prenant en considération ni sa « philosophie première » ni sa construction scientifique. Je voudrais justement revenir, comme signe de l'esprit du temps, sur l'impossibilité où nous sommes (je suis ?) de refaire pour notre compte le mouve-

ment cartésien du doute à l'assurance de sa propre pensée, puis celle d'un Dieu non trompeur. Reste la question de savoir ce que signifie cette impossibilité.

Un peu de la même façon, on voudrait s'interroger sur l'impossibilité où nous (?) sommes de nous référer à quelque chose qu'on pourrait appeler « le politique », l'« État », « le Progrès » ou, tout autant, « le sujet », alors qu'à d'autres époques de telles notions semblent s'être imposées avec évidence.

Et cependant, nous ne sommes pas devant un vide, plutôt dans l'excès de points de vue et de doctrines. D'où l'essai de cerner ce qu'il en est, en termes nobles, de la possibilité de mouvements réflexifs, en termes moins pompeux, de quelques essais pour se débrouiller dans ce trop plein. Ceci dans un climat de relative incertitude, illustrée d'abord par l'impossibilité de préciser si ce qui est présenté ici est pensée-parole de « moi », de « nous » ou de « on ».

DESCARTES, LE DOUTE ET L'ÉVIDENCE

On peut constater que pour « nous » comme pour les contemporains de Descartes, le mouvement de sa pensée n'a pas entraîné une conviction unanime. Tout d'abord, dans le lien qu'il peut y avoir entre une expérience, le travail sur cette expérience (les discussions avec soi sur le sens du doute), la présence de ce qui résiste au doute et la question de savoir comment cela peut être nommé. Faut-il dire de « la pensée » ? Et préciser comme le fait Descartes *res cogitans* « chose pensante » ? Le sens même de « penser » comme de la référence à un « je » qui pense ne semble pas être pour Descartes un objet central de réflexion. Ainsi dans la « Seconde Méditation » renvoie-t-il à une sorte d'évidence préalable :

> *Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.* [...]
>
> *Y a-t-il aucun de ces attributs qui puisse être distingué de moi-même ? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends et qui désire, qu'il n'est pas besoin de rien ajouter pour l'expliquer...*

On voit qu'ici il y a, en dehors du mouvement démonstratif, deux sortes de « préévidence », celle qui concerne l'utilisation du mot « pensée », celle qui rapporte cette pensée à « moi ». La difficulté apparaît en particulier dans la formulation brève du *Discours de la méthode* (IVe partie) :

De cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été ; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle.

Et puis au moment de finir ce livre, je rencontre une citation de Descartes dans le livre de Georges Bataille *L'Expérience intérieure* [1]. Bataille renvoie à une lettre de mai 1637 (lettre absente de l'édition du choix de lettres publié dans la Pléiade que j'ai à ma disposition) (p. 135) :

En s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire et, si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu et, limitée, celle d'un ange ou d'une âme humaine.

Les questions ici se multiplient. D'abord la réflexion contenue dans le doute puis le cogito nous donne-t-elle quelque chose qui serait la nature intellectuelle ? Et puis avons-nous quelque idée de ce qui pourrait s'appeler une intellection infinie ? Je n'en ai pas l'impression. D'où, il me semble, l'idée d'un autre aspect du prépensé cartésien, celui de la possibilité justement d'isoler une source de certitude et une certitude dépendant en quelque façon de ce que c'est que « penser ».

En tout cas, la norme d'une pensée claire et distincte est déjà posée avant que le passage du doute au cogito ne donne le modèle de l'évidence.

Dans les *Règles pour la direction de l'esprit,* composées en 1628 donc neuf ans avant le *Discours de la méthode*, la première règle pose que :

Le but des études doit être de diriger l'esprit pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui.

Il ajoute que comme ce qui dépend du corps, les arts ne sauraient être développés ensemble, ce n'est pas la même chose pour les sciences,

étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique et qui ne reçoit pas plus de changement de ces objets que la lumière du soleil de la variété qu'elle éclaire.

1 Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, éd. revue et corrigée, Gallimard, 1956.

Il ajoute :

Il faut donc bien se convaincre que toutes les sciences sont tellement liées ensemble, qu'il est plus facile de les apprendre toutes à la fois, que d'en isoler une des autres.

Et la vision comme métaphore de la science et l'unité de la science posée à partir de l'unité de l'esprit relève bien du « préjugé » ou du « prépensé » comme on voudra dire.

La règle 2,

Il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable,

semble aller dans un autre sens.

Or chaque fois que sur le même sujet deux d'entre eux sont d'un avis différent, il est certain que l'un des deux au moins se trompe, et même aucun d'eux, semble-t-il, ne possède la science : car si les raisons de l'un étaient certaines et évidentes, il pourrait les exposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par le convaincre à son tour.

Et Descartes ne trouve des vérités de ce type que dans les mathématiques.

La règle 5 ajoute :

Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité.

Mais, outre le rôle de la métaphore visuelle, c'est, sans doute, la notion même de simple qui fait problème. Descartes (règle 6) donne des exemples de la notion de simple :

J'appelle absolu tout ce qui contient en soi la nature pure et simple dont il est question : ainsi tout ce qui est considéré comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, ou d'autres choses de ce genre ; et je l'appelle le plus simple et le plus facile, afin que nous nous en servions pour résoudre les questions. Le relatif, au contraire, est ce qui participe à cette même nature, ou du moins à quelque chose d'elle, par où il peut être rattaché à l'absolu et en être déduit suivant un certain ordre ; mais qui en outre, renferme dans son concept d'autres choses que j'appelle relations : tel est tout ce qu'on appelle dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc.

La difficulté ici est que, pour moi « simple » est une notion « obscure ». Pensons-nous de la même façon les notions de « simple » lorsqu'il s'agit d'un corps, d'une idée, d'une œuvre ? Et « on » se demande dans quelle mesure on peut dire que la notion de « cause » est « simple » et non celle d'« effet » ? Descartes reconnaît cette relativité des notions. Mais il maintient la

légitimité de la « recherche du simple ». Ce n'est pas tant sur l'expérience même du cogito que se sont interrogés les contemporains de Descartes que sur le statut de l'évidence. Par exemple Arnauld, non suspect d'hostilité a priori, et qui rappelle la forme de « cogito » présente chez saint Augustin :

> *Mais je vois que de là résulte seulement que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même sans la connaissance du corps ; mais que cette connaissance soit complète et entière, en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point, lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est pas encore entièrement manifeste.*

Arnauld ajoute que pour que cette déduction soit bonne, il faudrait avoir une essence complète et non seulement claire et distincte. Descartes répond d'abord que le fondement est Dieu, non trompeur, établi plus loin et non la seule lumière de l'évidence. D'autre part que le critère de la clarté et de la distinction se lie justement au fait que l'essence complète ne saurait être atteinte par les humains. Mais seulement par Dieu. On pourrait dire qu'il y a en quelque sorte une contingence de cette notion d'évidence, comme le seul point de repère que nous puissions avoir. Mais pour Arnauld comme pour nous, la question subsiste : quel lien entre l'évidence, la possibilité de la dire, son lien au reste de l'arrière-fond de la pensée ? Par exemple sur ce que c'est que l'évidence comme ce qui résiste au doute et sur la difficulté qu'il y a à partir de là pour faire de la clarté et de la distinction le critère général de la vérité, difficulté reconnue par la plupart des auteurs des « Objections ». Avoir une certaine présence de la pensée comme conscience ou comme ce qui résiste au doute est une chose. En faire un modèle d'évidence transposable autre chose. C'est sur ce statut de l'évidence que revient Leibniz (Lettre à Simon Foucher, 1675) :

> *Ainsi, il y a deux vérités générales absolues. L'une que nous pensons ; l'autre qu'il y a une grande variété dans nos pensées. De la première il s'ensuit que nous sommes, de la seconde qu'il y a quelque autre chose que nous, c'est-à-dire autre chose que ce qui pense, qui est la cause de la variété de nos apparences.*

Or, dit-il un peu plus loin,

> *cette variété de pensées ne saurait venir de ce qui pense, puisqu'une même chose seule ne saurait être cause des changements qui sont en elle.*

Mais Descartes ne s'en tient qu'au premier point. Et non au second à partir duquel Leibniz renvoie à Dieu comme cause première, puis aux causes « sous-ordonnées » ou externes pour rendre compte de cette diversité. Mais que serait un cogito qui

partirait de l'impossibilité que « je » soit cause de ce qui lui apparaît, qui le saisirait comme passif ? Assurément un autre *cogito*. Tout comme celui qui ne renverrait pas immédiatement « exister en quelque façon » à « être substance ».

Et puis on a déjà évoqué le constat selon lequel Descartes semble ne pas s'interroger sur le fait que la présentation de sa pensée (ou la pensée même ?) passe par des mots. On pourrait au contraire revenir sur les façons dont Descartes dit sa pensée et d'abord sur ce que peut être la relation du temps de la pensée et du temps de l'écriture.

Ainsi le *Discours de la méthode* dans sa IVe partie rapporte le cours de ses pensées au passé. Alors qu'il est parfois nécessaire de suivre dans la pratique des règles douteuses, en revanche, en ce qui concerne la recherche de la vérité :

> *Je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. Ainsi à cause que nos sens nous trompent parfois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fut telle qu'ils nous la font imaginer…*

Il y a bien là possibilité de s'interroger sur les rapports entre l'événement et le souvenir qu'il (on) peut en avoir.

Il n'y a plus souvenir dans les *Méditations,* mais plutôt fiction. En effet celles-ci sont postérieures au *Discours* (1637 et 1641) :

> *Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. Or il ne sera pas nécessaire…*

Puis, après avoir rappelé que les sens l'ont parfois trompé, il passe au présent dans la discussion avec lui-même

> *si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés… Mais quoi ? ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.*

On pourrait imaginer (pour rire) un Descartes, disant : « Autrefois j'ai eu l'intuition, l'évidence de ma (la) pensée, mais il ne m'en reste plus qu'un vague souvenir ». La question serait plutôt de savoir ce que peut être, pour lui, mais aussi pour nous, la réactualisation d'une pensée. Après tout, chacun peut, en quelque sorte, à son tour faire l'épreuve du cogito avec la double différence qu'il ne la fait pas « en premier » et qu'il ne peut la faire qu'avec des modalités spécifiques, non la répéter au sens fort. On pourrait parler de l'expérience d'un cogito second, médiatisé par le discours de Descartes. Ce qui nous donnerait une

sorte de définition du « grand homme » dans le domaine ici considéré comme celui qui réorganise le champ de l'expérience possible. Le lecteur est pris par le mouvement de l'énoncé de Descartes. Il le « comprend » au sens où il peut le suivre. Mais d'une façon bien particulière : il le suit tout en butant sur les difficultés (ou une partie des difficultés) qui ont fait l'histoire même de la pensée cartésienne.

À partir de là, ne pourrait-on pas plutôt parler d'un « cogito énigmatique », comme difficile non seulement à nommer, mais à replacer dans un champ où il prend son sens ? De quoi exactement faisons nous l'expérience ? De quelque chose qui résiste au doute ou plutôt d'une façon d'exister que nous n'arrivons pas vraiment à cerner, à la fois diverse et obscure ?

Et puis expérience de qui ? Certes, c'est moi qui fais cette expérience, mais d'une certaine façon « je sais » (« j'ai l'évidence » ou « je sais bien » ?) que cela concerne aussi les autres. Sans que je puisse non plus décider ce qu'il peut y avoir de commun entre l'expérience de moi et celle que font les autres. Ni préciser ce qu'il en est d'une expérience apparentée qu'« on » peut faire enfant, à partir de quel âge ?

Est-ce qu'alors plutôt qu'un modèle de certitude, il n'y aurait pas là un modèle d'interrogation infinie : sur la diversité de ce qu'on peut appeler « pensée », sur ce qui reste mystérieux dans notre parenté-distance avec les autres, sur l'aspect indéfini du mouvement de modification de la pensée, sur l'impossibilité de fixer les limites de la possibilité de « dire » la pensée. Et puis rien n'oblige à séparer pensée et corps. Je vois l'autre humain se diriger avec assurance, s'interroger, m'adresser la parole. Il y a à la fois évidence d'un sens et doute sur son statut exact. Comme lorsque je vois un chien hésiter ou un chat jouer. Il me semble qu'il y a là tout autant de doute légitime, mais pas plus que lorsque je me demande si je suis « inquiet » ou « mal à mon aise ». D'où la question « moderne » : ne vaut-il pas mieux utiliser le terme de « sens » que celui de « pensée » ?

On a évoqué un cogito énigmatique. Ou plutôt, on pourrait imaginer une sorte de cogito « silencieux » ou « aphasique », une sorte de présence à soi dont on ne saurait rien dire. Et, en quelque sorte au contraire, une sorte de cogito dialogique. On ne peut isoler une « première expérience ». Mais peut-être des mouvements opposés de la pensée des autres et de celle de moi. Par exemple, n'y a-t-il pas seulement l'expérience que les autres peuvent nous tromper, mais aussi que moi je peux cacher quelque chose, que l'autre comme moi peuvent « faire des blagues » ou « être prisonniers d'une pensée qui se joue d'eux » ? Les adultes aiment dire aux enfants « je sais que ce que tu dis n'est

pas vrai ». Je me souviens de formules comme « c'est mon petit doigt qui me l'a dit ». Et, inversement, il me semble qu'il y a eu un moment – dont je ne me souviens pas bien – d'une sorte de réserve de ce que je pense ou crois par rapport à ce qu'on me dit. Tout comme il y a le moment du « chacun son tour » dans la reprise d'un geste homologue par l'adulte et par l'enfant. Ou l'expérience de l'alternance de s'intéresser à ceci, puis à cela puis de revenir au premier objet. Expérience à la fois de soumission de la « pensée » à ce qui attire l'attention puis de la possibilité de changer d'objet d'attention. Ici un paradoxe : c'est nous, adultes, qui nous faisons cette réflexion en regardant les mouvements de la pensée-corps de l'enfant. Nous voyons l'autre penser corporellement et ce jeu nous attire. De même que nous voyons l'enfant soit associer regard et vision dans l'intérêt pour un objet, soit regarder l'adulte pour l'interroger sur ce que lui, enfant est en train de faire, soit regarder quelque chose et repousser de la main l'adulte qui essaye de capter son intérêt. Ici, c'est le corps qui manifeste ce qu'on pourrait appeler une « pensée plurielle ». Comme il y a une expérience de notre communauté-distance, de familier et d'inattendu dans le dialogue le plus banal. De même que nous faisons tout autant sur les autres que sur nous-mêmes l'expérience des blocages, sidérations, explosions ou répétitions. Bref un cogito, si on veut l'appeler ainsi, du corps animé qui est indissolublement du commun et du spécifique. Tout comme chacun se retrouve dans la situation de reprendre à sa façon quelque chose de collectif, comme notre mouvement propre sera éventuellement objet de reprise par « les autres ». Mais ce processus d'opposition-reprise-modification est tout sauf quelque chose qui se laisse penser sur un mode simple. Tout comme il nous est difficile de dire exactement le rapport entre le premier choc d'une rencontre (personne ou lecture) et ce qu'est devenue cette illumination, son oubli ou sa mise à distance.

Un peu plus haut, je me suis demandé quelle relation il pouvait y avoir entre regarder des yeux et regarder un regard. Mais c'est sans doute un exemple de question mal posée. On regarde globalement celui qui vous parle. On est seulement déçu ou inquiet s'il ne vous regarde pas. Ou si au contraire il « fait semblant » de vous fixer comme s'il soupçonnait quelque chose. Et ne pourrait-on pas dire que chaque fois que la façon d'être de l'autre nous attire ou nous repousse, nous faisons à la fois l'expérience de l'aspect premier du lien à l'autre, comme, en termes cartésiens, l'expérience de l'union, c'est-à-dire de l'unité de l'âme et du corps ? Nous sommes tissés de pareil et de différent. En tout cas, il n'y a pas moi d'un côté et les autres de l'autre : nous sommes tissés de la même étoffe, même si nous ne

pouvons pas coïncider. Il n'y a pas une position de survol, un point de vue de Sirius d'où les rapports entre ces deux pôles puissent être mis en place. Je peux parler du sujet en général. Mais j'éprouve mes mouvements, mes façons de ressentir. Tout comme la présence de l'autre. Mais je n'éprouve pas ce que c'est que l'expérience de l'autre se réveillant et passant du sommeil à la veille. Et si je ne fais pas l'expérience de « la » psychose, je ne peux pas ne pas faire celle de la bizarrerie, de l'étrangeté d'un autre et celle au contraire de la proximité de tel autre.

Il y a une expérience de moi tout seul. Il y a une expérience des autres et une expérience réflexive du commun, de « chacun ». Tout autant une expérience du malentendu ou de l'opacité.

Ces différentes expériences peuvent plus ou moins être dites et chaque formulation peut plus ou moins être corrigée. Ce qui se combine avec l'impossibilité d'être assuré d'avoir trouvé les « bons mots ». Même si la langue comporte des moyens de correction, d'approximation à l'infini. Mais alors est-ce qu'il ne s'agit pas de faire tenir ensemble ces différentes expériences, plutôt que de chercher une expérience fondamentale ?

Et puis la question serait alors aussi celle des raisons qui font que, me semble-t-il, on ne peut plus fonctionner sur le mode cartésien de la recherche de la certitude. Mais à quoi renvoyer cette différence ? Il y avait vraisemblablement quelque chose comme un « esprit du temps » dont participait Descartes. Par exemple, en fonction de la tradition selon laquelle il allait de soi que les questions humaines l'emportaient en dignité sur celles de l'animal et celles de l'esprit sur celles du corps. Mais aussi une audace de l'héroïsme individuel (on retrouverait ici la proximité avec les héros cornéliens). Et puis une audace dans la marche même de la pensée qui lui était sans doute propre.

À l'opposé d'un Descartes qui veut « commencer seul » est-ce que nous ne nous sentons pas plutôt porter un héritage trop lourd pour nous ? En voulant par exemple non plus dominer la nature, mais la conserver le moins mal possible. Et puis au moins certains d'entre nous (comme les petits enfants à l'égard de leurs parents ?) sont conduits à revenir sur les discours dominants qui nous ont précédés. À mon âge, en fonction même des idées qui dominaient dans ma jeunesse, je ne peux que faire comme tous ceux qui s'interrogent sur le marxisme et la psychanalyse. Mais aussi, il me faut avouer qu'il y a une cinquantaine d'années je pensais voir avant ma mort la fin des religions (interdit de rire). Je suis bien amené alors à essayer de réfléchir sur ce qui peut faire que cette attente ne s'est pas réalisée.

ORIENTATION ET ESPRIT DU TEMPS ?

Dans *L'Écriture de l'histoire* [2], Michel de Certeau retrace le devenir du catholicisme aux XVIIe et XVIIIe siècles et revient (p. 219) sur l'État, crédité « *du rôle qui avait été jusqu'alors revendiqué par l'Église celui d'être la médiation sociale du salut commun – le sacrement de l'absolu* ». Les États nationaux ne sont plus crédités de ces pouvoirs, mais les institutions supranationales ne sont pas non plus la voix ultime devant lesquelles « on » se tait. Il renvoie alors aux deux autres entités dont il lui semble (à « je-nous » aussi) qu'on ne peut plus leur attribuer le statut d'absolu qu'elles ont eu. La « lumière intérieure » et le Progrès. Il y a crise des trois. C'est cela qui me semble caractériser négativement l'esprit du temps. Juste un mot tout d'abord sur le Progrès. Non que tels ou tels progrès, dans l'allongement de la vie individuelle comme dans la connaissance de l'organisation de l'univers ou de la matière, ne soient pas massifs. Mais, au minimum, cela ne nous aide en aucune façon à nous orienter dans nos choix, dans notre mode de vie. Tout d'abord, « on » ne croît plus beaucoup à ce que « la science » ou la raison résoudront les problèmes humains. Parler d'« esprit du temps » implique qu'il y en a eu d'autres. Et qu'il y en aura d'autres sur lesquels on ne peut pas dire grand-chose. Il y a eu justement la belle simplicité des hommes de la Troisième République (ou plus généralement de l'Europe du XIXe siècle ou du XXe jusqu'à la première guerre mondiale). En France les « Républicains » liaient principes universaux et appartenance citoyenne à un État particulier, lutte contre les séparatismes, évidence selon laquelle les femmes n'avaient pas le droit de vote, légitimité de l'exploitation coloniale (naturellement eux ne disaient pas « exploitation », mais « apporter la civilisation aux populations arriérées »). J'ai une certaine difficulté à croire qu'ils étaient de bonne foi. En tout cas, ils avaient, majoritairement (un esprit du temps n'est jamais partagé par tous au même titre) la double évidence de la démocratie parlementaire et du progrès. Tout comme c'était une évidence commune des intellectuels de se considérer comme civilisés et les autres comme « primitifs ». Or, si nous voyons bien ce que c'est qu'un progrès technique, nous ne pensons pas, c'est le moins qu'on puisse dire, que quelque progrès « moral » puisse en dépendre. Comme nous « savons bien » que les arts ne progressent pas de génération en génération. Surtout s'impose à nous l'évidence de l'Occident comme fondamentalement meurtrier, en Amérique du Sud, du Nord, en Afrique… Puis celle des massacres des guerres de tran-

2 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975.

chées de 14-18, des camps de concentration et d'extermination de 40-45, des bombes atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki. Au minimum, nous hésitons (ou nous devrions hésiter) à nous considérer comme l'incarnation de la Raison. Tout comme, même si nous voyons ce qu'entraîne la dictature capitaliste sur le monde, peu d'entre nous se représentent positivement un « socialisme » ou un « communisme » comme réalisation d'une humanité sans contradictions.

Ce pourrait être l'objet de milliers de pages. Juste un exemple. Je pars ici de la lecture du livre de Vittorio Foa, Miriam Mafai et Alfredo Reichlin, *Le Silence des communistes* [3].

Une remarque tout d'abord. Le texte nous est présenté sous forme de questions posées par un homme de gauche non communiste, le premier des trois auteurs, aux deux autres, ses amis qui ont joué un rôle actif dans la vie du PCI, sur ce qu'ils pensaient sur un grand nombre de sujets, toujours autour de la question : « Que sont devenus la pensée communiste et les communistes ? ». S'ensuivent deux échanges de lettres, soit au total six lettres. Il y a là, si on veut, une mise en scène. Ce qui caractérise tout texte écrit et même toute prise de parole. Mais cette mise en scène manifeste la communauté-différence des auteurs qui, me semble-t-il, disent souvent à peu près ce que j'aurais voulu dire. À leur égard, je vois bien que je ne suis pas en situation de penser seul, ni comme les autres, plutôt avec les autres.

Je n'évoque ici que trois (grosses) questions. La première est celle de la nature de l'attachement au parti et à la notion même de révolution. Le premier auteur, non affilié au parti, précise (p. 14) :

> *Je n'ai jamais cru en la philosophie de l'Histoire, ni en toutes ces cultures de la crise qui prévoyaient une fin plus ou moins proche du capitalisme.*

Et Miriam Mafai répond de façon proche, mais un peu différente. Car elle répond en ce qui concerne l'événement historique, non en général (p. 25) :

> *Ai-je jamais cru à la révolution ? Non, je crois n'avoir jamais cru à la « révolution » entendue comme la réalisation du moment épique où flottent les drapeaux, se dressent les piques ou les mitrailleuses pour conquérir la Bastille ou le Palais d'Hiver.*

Et puis elle pose la question : participant aux luttes collectives des paysans des Abruzzes,

3 Vittorio Foa, Miriam Mafai et Alfredo Richlin, *Le Silence des communistes*, L'Arche, 2007 [2004].

pour imposer au prince [propriétaire de toutes les terres, F.F.] *les travaux nécessaires, oui, alors j'étais convaincue de faire une chose très importante pour ces paysans et pour le progrès de notre pays. N'était-ce pas déjà un bout de « révolution » ?*

Ce à quoi elle ajoute cette remarque personnelle (p. 29) :

Je ne prétends pas faire de mon expérience le symbole d'une génération. Mais mon adhésion au PCI et ma participation à la Résistance eurent une forte empreinte « patriotique ». J'appartenais à une famille antifasciste et j'étais juive : je m'étais donc toujours sentie exclue. À présent, enfin, je me réconciliais, ou je me réappropriais mon pays.

Face à l'obscurité du sens du verbe « croire », est-ce que ne s'impose pas la nécessité de distinguer la confiance, ce qui fait exister ensemble et telle ou telle « représentation » ? La croyance des autres est absurde lorsqu'on l'isole sous forme d'objet auquel on croit. « Croire au diable » n'est pas « raisonnable ». Faire l'expérience de la « tentation » est banal. Le « paradis sur terre » est un leurre. Ressentir l'inacceptable ne l'est pas. Et puis il me semble que les différentes formes de croyance religieuse, politique ou autres sont parfaitement compatibles avec le doute, avec la réflexion individuelle de chacun qui se demande ce que tout cela peut bien vouloir dire.

Si ma première question porte sur « croire », une seconde porterait sur le « bilan ». Voici comment Reichlin le présente (p. 48) :

Nous avons développé une œuvre grandiose, concrètement réformiste, de croissance sociale, d'éducation et d'organisation de grandes masses, en orientant leur énergie vers des objectifs de progrès. Mais de l'autre côté, à cause du lien avec l'URSS, nous avons porté la responsabilité principale d'un système politique bloqué qui rendait impossible toute tentative de gouvernement, et donc le dépassement de la fragilité profonde de la démocratie italienne.

Là aussi, la formulation fait sens et peut être corrigée. Il y a « de cela ». Le parti communiste a-t-il « réconcilié les classes pauvres avec la nation » ou leur a-t-il plutôt donné une voix publique ? Et puis, pour nous Français, il était évident que le Parti communiste italien s'est caractérisé par sa capacité à prendre de la distance à l'égard du stalinisme et, plus généralement, du socialisme soviétique. Il alla très loin (ici ce n'est ni un blâme ni un éloge, une question plutôt) dans l'effort pour gouverner avec la démocratie chrétienne. Il me semble que les formules de Reichlin résument son rôle historique dans la reconstruction de l'Italie post-mussolinienne. Mais faut-il dire que c'était le lien à

l'URSS qui a bloqué la possibilité d'une vie politique ou le fait que la démocratie chrétienne (et derrière elle, la puissance américaine) n'aurait pas supporté des mesures réellement anticapitalistes ?

Et puis, après tout, si le communisme avait duré trente ans de plus, il est vraisemblable que la liberté de penser (et la liberté tout court) s'y serait développée, qu'il n'aurait plus été nécessaire pour chacun de répéter les mêmes formules et que la diversité des façons pour un pays de devenir communiste ou en tout cas d'évoluer serait devenue une évidence. Comme aurait disparu la « folie charismatique » du culte de la personnalité. Mais sur tout cela nul ne pourra jamais rien dire. En même temps d'ailleurs que ce que répétaient les communistes de l'époque sur ce que pouvait avoir d'abstrait l'égalité formelle des hommes dans les démocraties occidentales était fondé. Sauf que cela manquait évidemment d'autocritique…

Nous (?) sommes devenus quelque chose comme des « marxistes critiques », avec une image de la résistance plus que de la révolution. Mais nous ne croyons plus à l'aspect fatal de la crise du capitalisme, encore moins qu'une fois levée l'hypothèque capitaliste prendraient place une fin de l'histoire radieuse et une société sans conflits.

UNE DERNIÈRE QUESTION ENCORE PLUS VASTE : « ET MAINTENANT ? »

Je pars d'un énoncé de Miriam Mafai (p. 35) :

> *Dans le siècle que nous avons derrière nous, les réformistes se sont employés à « civiliser » le capitalisme, alors que ceux qui voulaient le renverser ont été vaincus par l'Histoire. Mais aujourd'hui, notre tâche au niveau mondial est de guider, corriger, « civiliser » la globalisation.*

Si l'on veut dire qu'on ne va pas bâtir d'un seul coup un autre monde, assurément. Mais s'agit-il de « civiliser un peu » ou de lutter, certes sans beaucoup d'espoir, mais en gardant l'idée au moins négative d'un monde libéré de la dictature du capital financier ?

Ou, plus précisément, nous sommes face à un nœud de questions. Certes, on ne peut pas reconstruire le monde à zéro. Mais alors restent toutes les questions globales posées, celle du travail, celle d'une limitation de la puissance financière, celle des échanges non marchands…

Surtout, me semble-t-il, les questions « politiques » ne peuvent plus être posées uniquement par rapport à l'État ou aux formes de puissance super étatiques. Certes, parce que, comme

le dit Reichlin, le pouvoir de l'État et du sur-État ne prend sens que par ses relations aux puissances (p. 43) :

> *La puissance des marchés financiers ; des entreprises globales (y compris celles qui produisent et contrôlent l'imaginaire collectif et les nouveaux marchés des besoins immatériels) ; la puissance de la science parvenue à la capacité de cloner des êtres vivants ; sans parler de la puissance des médias.*

Mais tenir compte de ces puissances et essayer de saisir les formes multiples de résistance possible, c'est aussi ne plus penser que la prise du pouvoir politique pas plus que la seule « socialisation des grands moyens de production et d'échange » serait la solution. En tout cas, nous « savons bien » que la diminution du « pouvoir financier », voire la fin de la domination capitaliste du monde ne signifierait pas « solution radicale des problèmes de l'humanité » ou « fin de l'histoire ».

De même, il me semble qu'il y a au moins un savoir négatif : que toute forme institutionnelle peut être plus ou moins vidée de sens. L'idée même de démocratie devient une triste plaisanterie s'il s'agit d'élire un homme qui ensuite fait ce qu'il veut. Tout comme le processus électoral peut être dominé par la peur ou la dictature des médias.

La question est bien plutôt celle de ce qu'« on » peut faire à l'égard de toutes les puissances, et non seulement du pouvoir. Et puis reste à l'autre bout, celui de chacun de nous, la question du « micropolitique » de nos relations vécues, quotidiennes à ce que peuvent être « le pouvoir », l'autorité ou la violence. Avec le fait que cette micro politique s'impose à nous dès l'enfance dans ce qui va de soi dans l'organisation familiale et son « inégalité naturelle ».

Nous ne pouvons certes pas poser une relation « naturelle » de domination de certains sur les autres. Mais pas non plus un modèle unique d'égaux qui délibéreraient et suivraient la décision commune. Pour la première, les choses sont assez évidentes. Mais le second est « idéal » au sens où il oublie les déterminations historiques, en particulier le passé institutionnel. Chaque individu qui entre dans une école ou une entreprise, tout comme l'enfant qui naît, se trouve confronté à toutes les obligations incorporées dans les objets et les pratiques qui « vont de soi ». Ce qu'on peut seulement dire, c'est que l'autorité de l'institué n'est jamais acquise. En ce sens, ce qui fonde la revendication démocratique, c'est justement la présence même de la révolte face à la perpétuation de l'inégalité comme à la renaissance perpétuelle de nouvelles formes d'inégalité.

Certes, on peut faire l'éloge de ce que c'est que discuter, se mettre d'accord par opposition à imposer. Mais reste que la démocratie, si elle est affaire de langage, est d'abord affaire de révolte contre la contrainte insupportable. Sans pouvoir décider a priori du bien-fondé de cette révolte ou sur la « commodité inévitable » qu'il peut y avoir à déléguer… On reconnaîtra le comique qu'il y aurait à vouloir d'abord résoudre la question de la nature humaine avant de poser celle du fonctionnement de la démocratie et de ce qui fait que nous nous révoltons ou acceptons.

On peut douter des justifications que tout pouvoir institué donne de son bon droit. Reste qu'une famille ou une institution sociale quelle qu'elle soit où l'autorité cherche à se justifier est autre chose qu'une société où le pouvoir dit : « c'est comme ça ».

Et puis il y a les cas où les dépositaires de l'autorité consultent, se savent faillibles et admettent la rectification.

Il ne saurait y avoir une définition simple de la « vraie démocratie » à « tout le reste ». D'autant qu'il y a la démocratie des jours ordinaires et celle « par grand vent ». Ce qui reste, c'est que « démocratie » implique discussion, avec toute l'incertitude inhérente à la zone de circulation des discours qui ne peuvent qu'être à distance de la pratique, sans qu'on puisse préciser quelle distance.

En ce sens, le/la politique n'est pas séparable du paradoxe qui fait que seuls des individus peuvent s'orienter, mais qu'ils s'orientent dans un monde dont la multidimensionalité leur échappe.

RETOUR SUR « ORIENTATION »

Tout d'abord si l'on évoque la lumière intérieure de la tradition protestante ou sa reprise chez Rousseau sous la forme d'un instinct naturel, « nous » ne pensons pas qu'il y ait, innée en l'homme, une telle capacité à identifier le bien. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas un moment individuel de la recherche de la vérité, de l'acceptation, du refus ou de la modulation. C'est l'impossibilité (il me semble) d'éliminer ce moment qui fait qu'on est toujours plus ou moins seul à s'orienter. Par exemple à pouvoir, éventuellement, revenir sur le moment collectif de l'enthousiasme. Mais ce moment de la réflexion solitaire est lui-même relatif, en tout cas variable dans ses modes de manifestation et objet à son tour d'un examen possible. Ne serait-ce que parce que, après tout, la capacité de réexamen, de retour sur soi peut à son tour devenir compulsive. En tout cas, on n'a pas ici à enseigner de haut des leçons de « morale réflexive ». Tout comme on ne peut déterminer à quel moment la réflexion criti-

que doit s'arrêter. Ou encore la masse de ce que nous ne « savons » qu'indirectement étant incommensurable à la masse de ce que nous savons directement (notion elle-même difficile à cerner) et à celle de ce que nous ignorons, chacun de nous constitue le lieu obscur d'un mélange entre un peu d'expérience, de réflexion et la masse hétérogène du transmis, du mal su et de l'ignoré. D'autant qu'il n'y a jamais une pure expérience qui serait contact indubitable avec « le réel ». Ce qui fait que le mouvement de réflexion peut toujours être repris.

C'est cette diversité qui fait aussi que je me demande si on peut isoler dans tous les domaines de façon semblable ou non quelque chose qui s'appellerait « la » décentration, question qui se retrouve au long de ce livre. Essayer de saisir le point de vue de l'autre dans un dialogue n'est pas la même chose que de passer du géocentrisme à l'héliocentrisme ou de replacer le système solaire dans une galaxie. L'autre reste différent. Il ne pense pas à notre place comme nous ne pensons pas à la sienne. Certes, on peut, on doit tenir compte du lointain et pas seulement du proche. Ce qui ne signifie pas que nous devions ou puissions traiter de la même façon le proche et le lointain. Ou, encore, on peut reconnaître qu'il y a bien quelque chose comme l'effort pour discuter, constituer un « commun » pour essayer de sortir du « chacun son opinion ». Mais on peut toujours douter de la légitimité de celui qui est censé « parler au nom de la raison » : les parents à l'égard des enfants, le maître et le disciple, les nations dominantes et les dominées (il semble bien que personne n'ait songé à pratiquer le « devoir d'ingérence » aux États-Unis ou même en France). Tout comme la capacité à inventer crée de nouveaux possibles, ne consiste pas à « replacer le réel dans le possible », comme semble le vouloir le seul appel à « réfléchir ».

RATIONNEL ET RAISONNABLE

Le mot « raisonnable » peut avoir mauvaise presse, comme lorsqu'il renvoie (semble renvoyer ?) à un bon sens mou ou à un compromis peu brillant. Il y a un sens banal de « raisonnable », celui dans lequel on dit à un enfant « sois raisonnable » ou « sois sage » pour qu'il ne s'agite pas trop ou ne demande pas des choses « impossibles ». On prend ici ce mot « raisonnable » comme référence à une raison hésitante, qui sait qu'elle est contingente, prise dans des orientations multiples, comporte des risques. Par exemple relèvera du « raisonnable » le constat que notre éventuel effort réflexif est pris dans nos évidences, notre pathos, nos habitudes, y compris les limites de notre style de réflexion. Tout comme nous devons constater que nous pouvons ressentir sans pourvoir expliquer. Il y a là une contingence obligée : une grande

partie des orientations de chacun d'entre nous surgissent en lui, sans qu'il domine clairement la relation entre ce choix et les raisons qu'il peut en donner. Ainsi dans le cas des évidences négatives de ce qui nous semble insupportable. Ce qui n'implique pas qu'il y ait une « voix de la conscience » qui ne se trompe pas, mais qu'on peut montrer, rendre sensible sans démontrer. Ou encore qu'on ne sait jamais « d'où vient la raison ». Après tout, une minorité, voire un seul homme peut « avoir raison » contre la majorité.

Le « raisonnable » ici est pluriel. Ainsi dans le cas d'une attitude, d'une façon d'être qui ne pourraient être les nôtres, mais dont on saisit pourquoi elle s'impose à d'autres. Ici, le « raisonnable » serait la capacité d'imaginer ce que signifie le différent de nous.

Certes, il y a des façons de vivre incompatibles avec la vie des autres. Mais cela nous donne une morale négative, non une règle positive. On voit d'ailleurs ce que peut être une règle négative, d'interdiction d'attenter sciemment à la vie et aux droits des autres. Il est peu probable qu'on puisse se décider par le seul respect de « règles ». C'est l'impossibilité de calculer qui rend la vie surprenante, justifie le métier de narrateur. Je lis un texte sur l'aventure de l'« arche de Zoé »[4] : on ne peut calculer ce qui est provenu dans cette histoire assez triste du désir de faire le bien, de la confiance dans le leader charismatique, de la théorie kouchnerienne du « droit d'ingérence », de l'habitude postcoloniale de traiter les « nègres » comme des sous-hommes, des discours trop alarmistes sur le Darfour, de la bêtise, de l'éventuel calcul financier ou de l'impréparation.

Si l'on entend par « croyance », le rapport de chacun de nous à ce qui le met en mouvement, non aux « valeurs » proclamées, on peut dire que chacun se heurte ici à la contingence de soi. En tout cas, on voit mal comment on pourrait faire passer là une coupure entre « raison » et « passion ».

Certes, on peut toujours partir de l'exemple de la colère du petit enfant qui se roule par terre. Et de l'adulte qui le calme. Un peu comme chacun de nous anticipe dans la peur la rencontre avec un inconnu puis voit cette crainte se dissoudre. Là, les deux figures sont bien séparées. Mais dans l'enthousiasme de celui qui veut « convertir » les autres à ses idées, dans la volonté d'avoir raison, il y a évidemment un redoutable pathos du rationnel. Et c'est bien ce pathos qu'on va retrouver chez celui qui veut expliquer la croyance des autres en la traitant d'illusion. Et puis la suspicion peut toujours continuer sur le thème de l'amour de

4 « Zoé, l'équation fatale » table ronde et articles dans *Humanitaire*, revue éditée par Médecins du Monde, n° 18, printemps 2008.

soi : est-ce vraiment la paix ou la liberté des hommes que je recherche ou ma tranquillité ou encore l'image de moi ? La question est sans fin. Le sceptique ou même le tolérant peuvent toujours être perçus comme soutiens de l'ordre établi et le révolté ou le révolutionnaire comme « excités narcissiques ».

La Patrie, l'enthousiasme guerrier de 1914 sont pour moi tout aussi mystérieux, sinon plus, que le culte de la Vierge. Mais la volonté d'incarner la raison est-elle moins inquiétante que la croyance instituée ? Maintenant, c'est la raison colonisatrice ou la foi révolutionnaire qui nous semblent « folie de l'autre ».

Je voudrais revenir sur la question du droit à la parole d'un individu (ici moi) non légitimé par son appartenance à telle communauté savante. Mais, après tout, chacun (ou plutôt chaque membre « légitime » d'un État) est citoyen, éventuellement, élève un enfant ou est juré à un procès. Et le « sans papiers » est encore plus que d'autres sommé de « rendre raison » de ce qu'il est et de sa présence sur le territoire d'une nation qui n'est pas « la sienne ». C'est-à-dire qu'on est en situation d'agir et de parler comme si on était « dépositaire de la raison ». De même que la presse ou la télévision sont pleins de comptes rendus de procès, qui nous mettent, potentiellement, en situation de nous demander ce que c'est qu'un châtiment juste ou moins injuste ou de nous interroger sur la distance entre une théorie de la réinsertion du coupable et la pratique de ce que devient celui qui sort de prison. Ou encore, nous sommes en quelque sorte obligés de prendre position à l'égard du réchauffement climatique ou des exigences de la décroissance, dont on peut dire, au minimum, que nous ne savons pas les penser par nous-mêmes et que nous « pensons » donc de façon pas forcément claire, avec par exemple la confiance en tel ou tel expert ou à partir de ce que disent ceux dont, par ailleurs, les orientations politiques nous plaisent. Bref, on est en situation de s'orienter. Y compris avec l'aide de notions comme celle de « responsabilité » dont nous ne pouvons pas présenter, il me semble, de justification ultime.

Le minimum du raisonnable souhaitable serait alors sans doute pour chacun de s'interroger sur son propre pathos, les bizarreries de ses attachements ou de ce qu'il « ne peut pas supporter ». Avec, tout autant, l'étrangeté de sa secondarité, de sa façon de coïncider avec soi ou de s'inquiéter de la façon dont il ressent « le bien » et le « mal ». Pour autant que je me souvienne de mon passé de militant, j'étais plus à l'aise dans les rôles syndicaux de revendication que dans ceux où « on » parlait de la révolution, que je trouvais lointaine et difficile à cerner. Même si le « bon » militant révolutionnaire peut étayer son discours par le solide constat des inégalités et de la violence rencontrés chaque

jour. Et, en tout cas, cela ne fait pas de moi un être plus moral que le militant convaincu. Seulement quelqu'un qui prend moins de risques.

DE L'ESSENCE DE LA FEMME ET DU FÉMININ

Je reviens ici sur deux exemples où se pose, il me semble, la question des « fondements » du « raisonnable ». D'abord sur la question de « l'essence » de la femme et de notre rapport au « féminin ». Ensuite sur l'exemple d'Eichmann et la façon dont Hannah Arendt en a traité.

Notre « esprit du temps » remet en cause l'évidence millénaire de l'infériorité et de la soumission naturelle de la femme. Et je reviens ici sur deux exemples de ce qui a fonctionné (fonctionne encore ?) comme relation essentielle évidente. À la fin du *Traité de l'autorité politique* (Chap. XI, § 4) Spinoza écrit :

> *Mais peut-être me posera-t-on cette question : Est-ce du fait de leur nature même, ou en vertu d'une institution, que les femmes sont au pouvoir de leurs maris. Le problème ne peut rester en suspens, car si la soumission des femmes ne résultait que d'une institution, aucun motif ne nous contraindrait plus à exclure les femmes du gouvernement. Toutefois, si nous méditons les leçons de l'expérience, nous voyons que la condition des femmes dérive de leur faiblesse naturelle. Nulle part, en effet, il n'est arrivé que les hommes et les femmes règnent ensemble. Dans tous les pays de la terre où vivent des hommes et des femmes, nous voyons les premiers régner et les secondes subir leur domination. De cette façon les deux sexes connaissent la paix.*

On pourrait citer cette « démonstration » comme exemple de la faiblesse d'une preuve statistique, fût-elle à 100 %.

De la même façon, il y a un « essentialisme de la femme » dans la façon dont Winnicott dans « Ce féminisme » [5] insiste tout d'abord sur la relation de dépendance absolue que chacun, homme ou femme, a eu à l'égard d'une femme. Ceci d'abord (p. 217) :

> *Il y a donc un phénomène bien séparé, que nous pouvons appeler la* FEMME*, qui domine toute la scène et influence tous nos débats. La* FEMME *est la mère non reconnue des premiers mois de la vie de tout homme et de toute femme.*

Puis :

> *À partir de là, peut-être pouvons-nous trouver une nouvelle définition de la différence des sexes. Les femmes ont en elles la faculté de résoudre leur rapport à la* FEMME *en s'identifiant à elle. Pour*

5 D.W. Winnicott, *Conversations ordinaires*, tr. fr., Gallimard, 1988.

chaque femme, il y a toujours trois femmes : (1) la petite fille ; (2) la mère ; (3) la mère de la mère…

Toutes les façons d'être de telle femme n'ont pas grande importance :

Tout cela, c'est la même chose, parce que, dès le départ, elle est trois, alors que l'homme commence avec un énorme besoin d'être unique, un. Un, cela veut dire être un et tout seul, et l'être à tout jamais.

Je ne sais pas si Winnicott a mis de l'humour dans l'utilisation des capitales. Je n'ai rien à dire sur ce que peut être une civilisation de bébés-éprouvettes sans mère physiologique. Mais il me semble qu'il y a un passage non justifié à partir du rôle de mère, pour en déduire le contraste entre les façons forcément diverses d'être femme, par opposition aux façons d'être homme, seul. Comme si, par rapport à sa mort, la femme n'était pas tout aussi seule que l'homme. Tout comme on peut imaginer que dans sa figure actuelle d'homme social, il y a trois figures de l'homme – avant l'adulte, adulte et retraité – avec toutes les variations qu'on voudra. Ici, l'« essentialisme » consiste bien à décider qu'un aspect de « la femme » est celui qui doit être d'abord pris en compte. Mais tout autant il est facile de s'opposer à l'imaginaire de la soumission féminine, autant il reste difficile de saisir ce qui dans la vie de chacun de nous peut être relation au « féminin » et au « masculin » à travers telle femme ou tel homme. On se retrouve un peu ici dans la différence entre ce qui est conceptualisé et ce qui est vécu dans l'évidence quotidienne du « micropolitique ». Du premier point de vue, je ne pense pas qu'on doive poser la question en termes de bisexualité, mettant tout l'actif du côté du viril et la tendresse du côté du féminin. Une femme active n'est pas plus virile qu'un homme inactif ou « passif » n'est féminin. En revanche, on peut s'interroger sur notre perception « immédiate », notre façon d'être sensible à « du féminin » ou à « du masculin » dans une façon de danser ou de sourire. Ici, j'hésite. S'opposer au « sexisme » est une chose. Reconnaître des façons d'être propres à tel sexe et pas seulement une différence « anatomo-physiologique » est autre chose. On peut assurément éviter d'essentialiser « viril » et « féminin ». Et nous sommes sortis de l'imaginaire social où il ne pouvait pas y avoir de « parole qui compte » féminine. Reste qu'il y a des styles, des façons d'être homme ou femme qui nous mettent en mouvement, nous excitent, nous amusent, nous fascinent, nous font peur ; différences de façons d'être assurément difficiles à cerner. Le but n'est pas de rechercher une société où plus aucune différence ne serait perceptible entre le féminin et le masculin. Mais

le doute subsiste. Peut-être justement, un peu comme une voix de haute-contre est une voix de haute-contre, ni « masculine », ni « féminine » ou que des « mots d'enfant » ne sont sexués que par accident, devons-nous apprendre à apprécier des façons d'être gracieuses, ironiques, chaleureuses, inattendues, rassurantes ou inquiétantes sans les référer nécessairement au « masculin » ou au « féminin ». En tout cas, il est question de reconnaître que la diversité des façons d'être femme ou homme nous écarte de quelque essence que ce soit.

EICHMANN COMME PARADIGME DE LA « BANALITÉ DU MAL »

La figure d'Eichmann que nous donne Hannah Arendt [6] est frappante. Assurément il ne fut pas « sadique », plutôt « médiocre ». On voit aussi la continuité de la vie d'Eichmann et l'impossibilité d'isoler un moment qui aurait été celui du dérapage. Mais quelle relation entre son conformisme et son incapacité à se représenter autre chose que la « vérité hiérarchique » ? Et puis ce que nous dit Hannah Arendt ne saurait être érigé en une sorte de vérité universelle. Dans l'article intitulé « Le procès d'Auschwitz » [7] (août 1966), elle s'interroge sur les procès faits à un certain nombre de gardiens d'Auschwitz en 1963, puis 1965. Par opposition à Eichmann,

> *Ce n'étaient pas des meurtriers « bureaucrates ». Ce n'étaient pas davantage – sauf exception – des « fonctionnaires criminels » qui exécutaient les ordres. C'étaient plutôt des parasites et des profiteurs d'un système criminel qui avaient transformé le meurtre de masse, l'extermination de millions de personnes en un devoir légal.*

Et le premier trait rapporté par H. Arendt est

> *leurs rires, leurs sourires, leur indifférence affectée à l'égard de la Cour, leurs regards dédaigneux et menaçants à l'égard du public lors des rares moments où l'on entendit des soupirs d'horreur.*

Cela dans un climat où, pour reprendre les termes des accusateurs, *« la majorité du peuple allemand ne veut plus engager de procès contre les criminels nazis »*. C'est, d'ailleurs, ce rôle de l'opinion publique qui fait que les témoins allemands ne maintiennent pas au tribunal leur déposition lors de l'instruction. Et H. Arendt conclut (p. 239) :

> *Tout se passe comme s'ils avaient été sensibilisés non pas à l'autorité ou à la peur, mais au climat général de l'opinion dans lequel ils baignaient.*

6 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, tr. fr.,@ Gallimard, 1966 [1963].

7 Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, Deux Temps Tierce, 1991.

Autrement dit, il y a plus d'une façon pour que le mal « aille de soi ».

De toute façon, bien sûr, la question n'est pas celle d'Eichmann comme individu, ni de tel autre nazi, mais de chacun d'entre nous. Il n'est pas sûr que le fait d'être moralement abruti, ou en tout cas « moralement insuffisant » (ce qui nous concerne tous) s'explique chez tous de la même façon. Sans doute le manque d'imagination, la présence forte du groupe comme norme, quelquefois le « narcissisme de la raison solitaire », la précipitation dans l'affirmation d'« avoir raison » ou la certitude d'« avoir une mission sacrée ». Ou encore, la difficulté (l'impossibilité ?) à traiter le lointain comme le proche. La question reste ouverte.

Et puis, si l'on peut être d'accord en principe, sans être sûrs de ce que nous aurions fait, sur ce que peut être la « culpabilité de l'inertie », reste en revanche, que sur la plupart des problèmes il est usuel et non « pathologique » que deux interlocuteurs parlant du même objet manifestent des points de vue différents. D'où l'impossibilité, par exemple, de trouver une solution dans les « débats de société » actuels. Ainsi au sujet des « mères porteuses », on peut justifier cette procédure dans la mesure où on doute de l'existence d'un « instinct maternel », où donc il n'y a pas forcément un lien spécifique entre la mère porteuse et l'enfant qu'elle a porté. On peut s'y opposer au nom de la relation de dépendance rémunérée qu'elle représente de fait. Tout comme on peut demander pour les prostitué(e)s un statut décent de « travailleurs (travailleuses) du sexe ». Ou s'opposer à l'idée même de services sexuels rémunérés. Débat qui va rebondir lorsqu'on va s'interroger sur le statut de ceux (surtout celles) qui sont chargé(e)s d'assurer la satisfaction sexuelle des « handicapés ». S'agit-il d'un dialogue de sourds ? Ou seulement du fait que chacun essaye de présenter l'objet commun « en tant que… », dans deux perspectives, de deux points de vue différents. Il ne s'agit pas de « démontrer », mais de « montrer en tant que ».

Ou encore, ce n'est pas en même temps et du même point de vue que la religion est humble ou fastueuse, assurée ou douteuse, qu'elle aide la pensée ou qu'elle empêche de penser. C'est ici à chacun de nous à s'orienter. Celui qui se veut agnostique ou athée a-t-il le droit de condamner celui qui pense faire l'expérience du divin ? On peut parler au nom de la matière, mais avec quelle assurance ? On peut appeler divin ce qui nous fascine par son absence même. Il s'agit là d'orientations qui se font en nous plutôt que sur la base de choix théoriques clairs. Tout comme nous ne sommes pas sûrs de savoir au nom de quoi certains

d'entre nous vont se révolter et d'autres détourner le regard, les uns et les autres pouvant être d'accord sur des « principes généraux d'humanité ».

On revient ici sur la question de la décentration. Ne pourrait-on dire alors que chacun de nous est obligé de s'orienter dans la pratique, sans que les problèmes théoriques soient réglés ? J'ai à agir par rapport à autrui et à moi, avant de savoir d'où vient « l'obligation morale », de la raison, de ma conscience, des usages de mon groupe… En cela on pourrait dire que toute morale reste toujours une morale provisoire en termes cartésiens. On est « dans le bain ». Et c'est destiné à durer : on ne peut vraiment imaginer le jour où la certitude scientifique serait telle qu'on pourrait calculer entre l'état de nos besoins et l'état du monde la décision à prendre. Et l'absence ou, en tout cas, l'insuffisance d'un savoir préalable commun s'accompagne certes de la possibilité d'un espace de suspension, de discussion, en commun ou solitaire. Avec la différence entre le type de rationalité des choix quotidiens et de ceux qui concernent les « grands choix ».

Notre propre capacité d'être tel ou tel reste contingente. Tout comme notre capacité à devenir peu à peu différent de nous-mêmes. Comme me le montre mon retour de vieil homme sur mon histoire. Il y a là un changement de façon de s'orienter qui n'est pas obligée, mais ne relève pas plus d'un « choix ». Il y a la dégradation lente des capacités neurologiques à se souvenir ou à percevoir, la perte de l'agilité physique et mentale, la lente transformation des horizons de possibilité en destin, l'opportunité de sourire et de se taire.

Prologue : Arrière-fonds et problèmes 7

1. À partir de Descartes et de quelques autres,
de la multiplicité des façons de s'orienter 27

2. Essences, contextes, mouvements, contingence 49

3. À partir de Negri : le travail et la multitude 83

4. Les « sciences humaines » entre le global et l'individuel..... 99

5. Champs, atmosphères et mouvements…
à partir de quelques façons de « dire l'enfant » 133

6. Le « littéraire », symbole et style 169

7. Orientation, esprit du temps,
communauté et différence 191