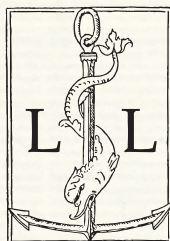


Frédéric François

***Communautés et divergences
dans l'interprétation des récits***

***Introduction langagière
à un projet de « psychologie concrète »***



Lambert-Lucas

Il s'agit ici de questions, plutôt que de réponses, encore moins de théorie constituée.

Questions d'abord sur la diversité de ce qui peut s'appeler « récit », comme sur la diversité encore plus grande de nos modes de lecture, implicites ou explicites dans nos commentaires, nos différents styles de retour implicite dans la lecture ou explicite dans le commentaire qui caractérisent nos modes de compréhension, nos façons, en particulier, de nous rapporter au « point de vue » de l'autre.

Avec aussi la question de la diversité des façons dont raconter peut manifester la « psychologie concrète » comme histoire ou comme « drame », selon les termes de Politzer. Comme de la façon dont les récits des autres, les romans ou les films constituent en quelque façon des formes d'expérience indirecte au travers desquelles se dessine pour nous le sens de notre expérience propre.

Sans qu'on puisse privilégier comme « plus important » le commun ou le spécifique, la grande histoire ou la vie de chacun, le présent vécu ou les différents styles selon lesquels nous nous rapportons à l'absent.

Comme on s'interroge sur la difficulté à « théoriser » en particulier lorsqu'on cherche à cerner ce qu'on peut entendre par des « gros mots » comme « expérience », « croyance », « ressentir » ou « valeurs ».

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

En couverture : Georges Politzer (1903-1942)



9 782359 350906

210 pages

18 euros

ISBN 978-2-35935-090-6

Frédéric François

Communautés et divergences dans l'interprétation des récits

Introduction langagière
à un projet de « psychologie concrète »

Cinq exposés présentés
dans le cadre du séminaire
de psychologie du travail,
Paris, CNAM, 2012-2013



Je me permets de proposer à ceux qui les ont suivis (comme à quelques autres) les textes de ces exposés. Il s'agit ici des textes préparés, plus ou moins modifiés. Parfois trop longs pour avoir pu être prononcés tels quels. En revanche, je ne peux rendre compte des discussions qui ont suivi les exposés. Tout comme je n'ai pas de moyen de retransmettre l'exposé prononcé par Sandra Nossik. De même, je n'ai reproduit qu'une partie des documents qui avaient été commentés. La division en cinq exposés ne correspond qu'approximativement aux séances effectives. Et puis j'ai trouvé beaucoup de répétitions. Je prie le lecteur de bien vouloir m'en excuser.

QUELQUES REMARQUES PRÉALABLES SUR QUELQUES NOTIONS AUXQUELLES ON VA AVOIR RECOURS ¹

1.1 ESSAI DE CLARIFICATION POUR UN ÉVENTUEL RETOUR RÉFLEXIF

Pour commencer, je remercie Katia Kostulski (qui a eu l'idée de m'inviter comme extension du séminaire qu'elle organise) et Yves Clot, qui dirige le laboratoire qui nous accueille. Ce sont eux qui ont rendu ces séances possibles. J'ajoute que même si j'espère que ces exposés-discussions peuvent apporter quelque chose à ceux qu'intéressent les problèmes d'une « psychologie concrète », il ne s'agit pas de « psychologie du travail » ni même de « psychologie » dans les sens usuels de ce terme. Raison de plus pour remercier ceux qui m'accueillent ici.

Et, tout d'abord, que peut vouloir dire « Remarques préalables » ? Il n'y a pas des problèmes préalables du type « Peut-on savoir qui est "je" qui parle ? » ou « Qu'est-ce qui rend une parole légitime ? » ou « Quel peut être le rapport entre ce qu'on dit et ce dont on parle ? » à partir desquels, une fois réglés ou écartés, on pourrait avancer d'un pas vigoureux vers le vrai. Il y a plutôt des questions telles qu'on ne peut leur apporter une réponse définitive, par exemple des rapports entre « théorie » et « savoir-faire ». Les questions ici posées pourront être reprises, j'espère sans répétition stricte. Il s'agit plutôt de chercher à s'orienter, non d'aboutir à un savoir. Le titre proposé renvoie à une certaine irréductibilité du narratif au conceptuel. Et du narratif en tant que, justement, on ne peut pas savoir *a priori* ce qui va, si j'ose dire, s'y passer : un récit n'est pas obligé, par exemple, de se présenter sous forme d'intrigue allant d'un problème à une solution. Il peut être

1. Je regroupe ici un ensemble de propos introductifs qui ont de fait débordé sur la seconde séance.

le constat d'une apparition, une plainte sur ce qui se répète ou mêler un grand nombre de modes de fonctionnements différents. Et nos façons de le percevoir varient tout autant. Elles n'obéissent pas à une programmation assurée, ne serait-ce que dans l'opposition entre ce qui est « intéressant » et ce qui ne l'est pas. Ou plus encore peut-être dans la différence entre ce qui nous y semble central ou périphérique, ou dans la différence des arrière-fonds, on va y revenir, par rapport auxquels nous le percevons. (Ce qui n'exclut pas un noyau de communauté tel qu'il apparaît par exemple dans la possibilité de résumer ce récit.) Surtout la référence à un arrière-fond partiellement partagé et partiellement variable nous oblige à essayer de clarifier la notion (sinon le concept au sens strict) de ce qui est ainsi à l'arrière-fond. Ainsi, insister sur le narratif dans son lien à la psychologie concrète et à ce que notre vie a d'irréductiblement temporel ne saurait signifier la volonté d'éviter le travail notionnel. Mais plutôt de s'interroger sur le statut des notions auxquelles on s'efforce d'avoir recours, qu'il s'agisse de leur histoire ou des modifications qu'elles ne peuvent pas ne pas subir selon la variété des récits et de leurs récepteurs. Il me semble que, plutôt que sur la possibilité de constituer une « théorie » universelle, par exemple de « l'appareil psychique », du « récit » ou des « crises », on peut mettre l'accent sur l'articulation « dialogique » (et indéfinie) entre « narration » et « commentaire », sur l'existence d'un « commun » sous-jacent à nos différences de point de vue, même si ce commun n'est jamais donné en lui-même. D'où l'utilisation de notions à trait d'union, ainsi l'« accord-désaccord » entre nos points de vue ou entre le dit et le non-dit. En même temps, on s'interroge plus généralement sur la validité des dichotomies : on peut opposer le dit et le non-dit, le manifeste et ce qui ne l'est pas. Mais il y a aussi, entre les deux, ce qu'un texte laisse entendre sans le dire explicitement. Un peu comme un geste, un acte manifestent autre chose que leur sens « obvie » pour reprendre l'expression de Barthes. Et cette inquiétude à l'égard des dichotomies peut être justifiée dans les domaines les plus variés. Il peut y avoir les tout à fait prolétaires et les tout à fait bourgeois, mais il peut y avoir des « pas tout à fait », techniciens supérieurs, contremaîtres ou cadres entre les deux. Ou encore, l'intérêt sans doute de la première classification freudienne réside dans la centralité de « préconscient » entre « conscient » et « inconscient ». Supposons qu'on prenne une catégorie par exclusion : ceux qui ont pratiqué une analyse et ceux qui ne l'ont pas pratiquée. Mais on pourra toujours dire que Freud n'appartient à aucune des deux catégories. Ou on peut avoir commencé une analyse et l'avoir abandonnée. Ou l'analyste est mort entre temps. Il existe un *Que sais-je ?*

sur l'autoanalyse et peut-être une association secrète des auto-analysés... Sans parler de la bizarrerie des différences entre les pays où on est jungien, ceux où on est lacanien, etc. Et la question redoutable de ce que c'est qu'une « vraie analyse ». Un des aspects sur lesquels je voudrais revenir pourrait être formulé : Quel type de clarté ou de clarification produit-on (sur soi, sur l'autre) lorsqu'on classe ou qu'on nomme ? Dans quelle mesure le sens ainsi produit est-il illumination ? Violence ? Triste banalité ? En tout cas, ce début illustre ce que peut être une question qui n'ouvre pas sur une possibilité de réponse simple. Mais ce problème du « métadiscours évaluatif » ne concerne pas que le travail notionnel. En tout cas, il ne suffit pas de présenter des notions, restera la question de la relation de ces notions entre elles comme à l'extra-notionnel. Ce qui amènera à évoquer la question de la « modalité » de ces notions ou des énoncés qui y ont recours. Et cette modalité pourra être ressentie ou, elle-même à son tour, plus ou moins adéquatement dite. Par parenthèse, de même qu'on reviendra sur ce que peut signifier une mise en notions, on reviendra sur ce que peut être un « ressenti » au-delà de la dichotomie traditionnelle intellectuel vs affectif. Qu'est-ce par exemple que « ressentir » – éventuellement violemment – qu'une idée est idiote ? Ou douter de l'intérêt ou de la légitimité de nos propres propos ? Tout comme un récit ne peut « tout dire » et qu'on peut toujours s'en satisfaire ou « ressentir » son insuffisance, puis à partir de ce ressenti s'interroger sur la façon dont il « donne à voir en tant que »... Et puis, méta-question : Y a-t-il là juste une question de caractère ? Certains d'entre nous sont douteurs, obsessionnels, prompts à la culpabilité, d'autres ont tendance à « passer à autre chose » et rien ne nous interdit d'être alternativement du premier type et du second (en n'oubliant pas les raisons de douter de la signification des dichotomies qu'on vient d'évoquer). En tout cas, à mon sens, on ne peut écarter ces variations individuelles comme secondaires, non pertinentes. Que nous ne soyons pas pareils entraîne justement ce que peut avoir de risqué, de violent de vouloir « s'élever au niveau du concept ». Il y a des « façons d'être humain » non un concept de ce que c'est qu'« être humain ». D'où le renvoi au narratif dans le titre, dans la mesure où un récit manifeste justement, plus ou moins, l'irréductibilité du particulier. En même temps, cela n'empêche pas de revenir sur des questions « générales » ou « universelles », comme celle de l'inquiétude au sujet du rapport entre du dit ou de l'entendu et ce que nous sommes corporellement, nos actions, ce que nous percevons, la façon dont ça retentit en nous. C'est pourquoi j'espère qu'après un début très général, nous arriverons soit sur des notions moins générales soit,

surtout, sur des textes plus concrets, à échanger nos « points de vue » avec la question de ce qu'ils peuvent avoir de commun, de différent (toujours les dichotomies) et, peut-être surtout, d'avancer un peu sur la façon dont les « points de vue » des autres nous sont en quelque façon présents. J'ajoute que je m'étais mis d'accord avec Katia Kostulski pour que les trois exposés se divisent en deux parties. Une première partie de présentation de notions et d'auteurs. Une seconde d'essai d'« analyse de » (ou de « réflexions collectives sur ») un certain nombre de « récits autobiographiques », ou « biographiques », ou « autres », puisqu'on ne peut pas supposer qu'on va d'abord régler définitivement les questions théoriques, mettre au point une méthodologie à partir de laquelle on examinerait ensuite les « données concrètes ». On verra bien si « on » éprouve ou non le besoin de continuer sur cette base. Donc le titre proposé a d'abord été : « Communautés et divergences dans l'interprétation de récits biographiques ».

1.2 DOUTE À L'ÉGARD DES ESSENCES

Doute, tout d'abord, par rapport à « psychologie concrète ». Il n'est pas question (j'espère que personne ne l'avait envisagé) de venir dire ici ce que serait la bonne psychologie par rapport aux nombreuses mauvaises. Il s'agit d'abord (surtout ?) d'une référence à la problématique telle qu'elle apparaît dans les textes de Politzer sur lesquels on reviendra dans la prochaine séance. Avec à l'horizon la question des rapports qu'il peut y avoir entre ce qui relève du langage et différentes formes de « psychologie ». Ainsi, d'abord dans les « savoir-faire » nombreux qui permettent d'agir sur autrui ou sur soi pour l'influencer, le consoler... ce qui peut se faire sans langage ou au travers du langage. Ce qui est une autre question que celle des rapports entre « théorie » forcément discursive quoique pouvant faire appel à d'autres sémiotiques, graphes en particulier et « pratique ». En tout cas, on n'est pas ici en situation de dire ce que c'est qu'une « bonne thérapie » ou « la » bonne façon de dialoguer. Mais au mieux de nous interroger collectivement sur ce qu'une notion peut apporter à un récit ou l'inverse ou encore sur ce qui se passe quand nous « comprenons un récit »... Puis « langagier » est un terme polémique, opposé à « linguistique ». Il vise à indiquer qu'on va parler de la façon dont d'une part du langage circule, d'autre part est en relation avec du non-langage. Cela par opposition à « linguistique » considérée comme visant l'analyse de « la langue » comme capacité abstraite considérée en elle-même dans sa structure. Même si, justement, la variabilité essentielle des signes linguistiques fait qu'on peut dire « linguistique de la parole », « linguistique du discours », « linguistique du dialogue ». On

va y revenir. Quant au reste du titre, « communautés et divergences » ne me semble pas poser de grands problèmes d'élucidation « théorique ». Même si la question de savoir quelle clarté nous avons sur notre propre point de vue, comme celle de savoir ce que c'est que la clarté que nous pouvons avoir sur ce qu'est le « point de vue de l'autre » ne peut, il me semble, pas être résolue « théoriquement », tout comme nous n'avons pas un « vrai savoir théorique » de ce que sont les constituants hétérogènes de l'être de chacun, pas plus que de « l'homme en général », au mieux des « points de vue disjoints » sur les points de vue. « Communauté » peut être précisé, dans sa différence à « identités » ou à « universalité ». Nous avons du commun (des bras et des jambes par exemple, ou une époque ou l'appartenance au groupe vague des « intellectuels » par opposition, par exemple aux mineurs de fond, mais là aussi, la dichotomie laisse à désirer, ou à ceux qui travaillent dans un laboratoire de physique). De toute façon, « commun » ne signifie pas « identique ». De même « divergences » ne dit pratiquement rien si on ne précise pas la nature des différences, de cultures, d'intérêts professionnels, de façons de penser. Et puis il y a en chacun de nous notre façon propre de penser et ses variations et la façon dont nous est présente la pensée ou plutôt la façon d'être, le style des autres. Ce qui, de plus, se produit « dans le temps » ne saurait être décrit comme statique, sous forme de généralités théoriques. Sauf qu'essayer de partir des exemples concrets de notre communauté et de nos différences pose d'abord la question de l'aspect forcément aléatoire des cas particuliers choisis. En même temps qu'on doit s'interroger sur l'hétérogénéité des notions auxquelles on fait appel, par opposition à des « concepts » bien déterminés. En tout cas, elles n'appartiennent pas à ce qui relève de l'ordre des questions à réponse univoque. Par exemple, il est facile de donner des exemples de dialogue. Mais quel rapport entre ce dialogue et d'autres ? En particulier, le dialogue entre paroles et le dialogue corporel. Ou la « pensée » comme dialogue de soi avec soi ? On voit mal quel discours pourrait ici être définitif. En même temps cette problématique va nous/me conduire à revenir sur un nombre non déterminable de notions, qui plus est, qui renvoient les unes aux autres et qui me semblent se caractériser toutes par le fait qu'on ne peut tenir sur elles un discours « vrai », dans lequel on irait du simple au complexe ou en suivant quelque ordre déductif. Mais d'abord, est-il « raisonnable » (mot que j'ai l'impression d'utiliser souvent et qui mériterait sans doute clarification) de vouloir clarifier le sens des mots avant de s'en servir ? En un sens non, puisque c'est justement dans leur usage que les mots montrent, plus ou moins clairement, comment ils fonction-

nent, plus spécifiquement voient leurs sens se modifier. Oui, s'il ne s'agit pas de vouloir « clarifier complètement », mais seulement d'indiquer un peu dans quelle direction on veut aller. Et puis, j'ajoute une modification par rapport au programme qui portait sur « récits autobiographiques », catégorie cependant elle-même déjà très vaste. Je voudrais ajouter qu'aussi bien dans tel roman que dans les différentes façons d'écrire l'histoire va se retrouver la question de la diversité des perspectives, qu'elles soient ou non elles-mêmes théorisées. Et comme on ne peut que constater que la division traditionnelle des « genres » littéraires ne fonctionne plus, rien n'empêche d'évoquer ce qui pourrait s'appeler « poétique » comme le « contraire », si on peut dire, de la « théorie » (ce qui est aussi une généralité douteuse) comme manifestation d'une façon spécifique de faire sens à travers des paroles et non de « dire le vrai ». De toute façon, il y a là un problème d'arrière-fond : Quel rapport entre des textes de quelque nature qu'ils soient et ce qu'on peut appeler « expérience » ? Ce qu'on peut prendre par le bout de la difficulté où nous sommes de raconter ce qu'on a vécu. Ou de comprendre un « récit d'expérience » ou de préciser ce que c'est qu'une expérience indirecte, celle qu'on fait justement par un roman ou un film. En même temps que se pose la question de la façon dont l'expérience des autres nous est en quelque façon présente. Ce qui crée un nœud de problèmes. Tout comme le risque (autre notion de base, mais que je ne chercherai pas à caractériser dans cette introduction) qu'on court à choisir entre faire appel à des « expériences banales » ou au contraire à des « expériences remarquables », dignes d'être rapportées. D'autant que le commun comme le marginal sont tous deux « légitimes ». Et puis, le banal comporte aussi de l'obscur, du genre : on se met en colère, et puis on se calme, mais on ne sait jamais très bien ce qui en reste. Ce qui pose la question de ce que peut être une psychologie « populaire » (pour reprendre le terme développé par Bruner) en quelque sorte antérieure à la « psychologie savante » et sur le « savoir » non scientifique que nous avons, par exemple, du devenir de la colère. Mais ici aussi, on se heurte à la difficulté du rapport entre langage et non-langage. Il y a la proto-psychologie de notre rapport aux autres et à nous-mêmes. Mais il y a le décalage (ou plus) entre nos façons de nous conduire, nos façons de dire et ce qui se passe lorsque nous « portons des jugements » sur les autres ou sur nous-mêmes. De toute façon, on ne pourra aborder ici qu'une toute petite partie des textes dont on pourrait parler. D'autant qu'il se peut que dans la suite des temps ce soit vous qui apportiez des textes qui pour telle ou telle raison vous semblent problématiques et/ou « intéressants ». En tout cas, on se heurte à la nature

bizarre de toute « théorie » (y compris lorsqu'on s'efforce, comme ici, de faire la théorie d'un discours qui ne se présente pas comme système conceptuel achevé) : vouloir faire exister sous forme de discours une totalité qu'on ne maîtrise pas « dans le réel ». Ne serait-ce que dans le maniement de l'article défini : que fait-on quand on dit « la famille » ou « l'histoire » ? N'y a-t-il pas là une « quasi-fiction » et, pire, une fiction qui se prend au sérieux ? Après tout, on peut faire la théorie de l'action politique sans pouvoir agir soi-même, comme le montre l'exemple de Gramsci écrivant sur la politique en prison. Ou, plus compliqué, celui de Marx disant que jusqu'ici on avait voulu penser le monde, que maintenant il était question de le transformer, mais que, pour ce faire, il était justement nécessaire de se donner une « théorie adéquate du réel ». Et en même temps, peut-on échapper à cette nécessité de la « totalisation fictive » ou « idéale » ? Après tout, on exige de celui que l'état du monde révolte de n'être pas seulement révolté, mais de nous expliquer (un peu) ce qu'il veut construire. Et puis, la narration nous donne tout autant une forme de domination « idéale » ou « verbale », par exemple quand on parle de sa propre mort, ce qui ne change rien quant à ce qu'il en est de la « mort réelle ». En tout cas, la domination relative du réel (savoir marcher sans tomber, organiser moyens et fins dans l'action...) se passe par d'autres voies que la « domination du réel » (plus facile ?) qui se fait par le discours. Et la question du rapport de telle généralité dite et de telles situations concrètes ne peut pas, elle-même, faire l'objet d'une solution théorique générale. On peut sans doute, entre autres, s'en tirer par l'humour. Ainsi lorsqu'un auteur, Perec ou Ponge, s'efforce de fabriquer une sorte de totalisation verbale, sous forme de liste des aspects de la « réalité empirique ». Totalisation dont « on » sait bien qu'elle est impossible. D'autant que « le réel », ce n'est pas ce que dit « la théorie » ou « le récit » mais « une certaine relation », elle-même difficile à dire, à ce à quoi théorie ou récit renvoient, ce qu'on peut appeler « l'expérience » effective ou non. Ainsi, si je raconte un exemple qui me semble frappant de la diminution avec l'âge du champ des possibilités corporelles, le rapport entre le discours et l'expérience me semble clair. Mais pour vous, y a-t-il une « intuition » qui remplit le concept ? Ou, justement qu'est-ce que c'est qu'une « expérience idéale » ou « indirecte » ? C'est sur cette relation de « dialogue » que, je pense, ces séances vont surtout tourner, avec la volonté de ne pas se soucier de l'« originalité » comme mauvaise question, mais de la spécificité-généralité, du mode d'accentuation sous-jacent à tel texte, qui me semble une meilleure entrée. Ce qui n'a pas à être « démontré », mais manifesté en quelque façon.

Il me semble que l'ensemble de ces exposés va tourner autour de ces notions. Qui tout d'abord présentent l'avantage négatif de ne pas prétendre à « la vérité ». D'autre part d'être relatives à un individu ou un groupe d'individus et à une situation, par exemple polémique. Ainsi, la clarification s'adresse à quelqu'un ou plutôt à l'idée que nous nous faisons des raisons pour lesquelles il n'a pas compris (ou pourrait ne pas comprendre). Et quand nous nous adressons à quelqu'un, nous ne supposons pas, il me semble, que le tout de la clarification se trouve dans notre discours (sauf « folie », notion, elle aussi, à élaborer). Mais que cela doit l'aider à produire une forme de « travail du sens » en lui (le « en » constituant encore une autre notion à élaborer, car ce n'est pas vraiment « intérieur »). Et, naturellement, ça peut être la clarification elle-même qui est obscure. Reste que « clarification » peut se faire de tas de façons : préciser les notions, raconter une histoire, renvoyer au passé et à l'avenir, aux croyances des agents : « il voulait bien faire », à des forces inconnues en eux, à une circonstance « c'était dans l'excitation », à la comparaison... (Je reviendrai souvent sur la relation « ça me fait penser à » qui ne me semble pas renvoyer à quelque chose de primitif, d'inférieur par rapport à la réflexion, mais constituer plutôt une de ses formes de base.) Et puis, je prendrai appui sur les mouvements de pensée d'auteurs qui me semblent « clarificateurs ». Ainsi en revenant sur la notion de « jeux de langage » chez Wittgenstein. Même si « jeu de langage » risque de renvoyer à une théorie impossible qui dirait « à bas la métaphysique, restons-en au « langage ordinaire » ». Ce qui, un moment – maintenant je ne sais plus – a eu un grand succès dans la philosophie analytique anglaise. On présuppose alors qu'il y a *un* langage ordinaire et qu'il fonctionne bien, ce qui est plus que douteux. Il me semble au contraire que le « langage ordinaire » est hétérogène, comporte en particulier des emprunts aux « discours d'en haut », des prêtres, des experts, des spécialistes de la politique... Ce qui fait que le « langage ordinaire » est tout aussi problématique que les « langages savants ». Un exemple : l'opacité chez les « savants » comme chez, il me semble, « beaucoup d'autres » de ce qui a été écrit ou circule sur la spécificité irréductible de « la femme ». Certes « on » s'accorde, je suppose, entre « nous » sur la revendication de l'égalité des droits, des salaires, de l'accès à telle ou telle fonction ou occupation (ce qui pose la question de l'esprit du temps), conduire une voiture, aller à l'université, exercer n'importe quel métier, voter, être président de la République (Pape fait plus problème). Mais comment penser une « différence de base » en dehors d'un constat anatomique et physiologique ? Thème dont je ne sais pas comment il faut le penser le moins mal possible. Mais peut-

être n'est-il pas « important ». Et parce qu'égalité des droits, ce qui importe, ne signifie pas « identité ». Tout comme il n'est pas nécessaire que toutes les femmes participent d'une « essence de la féminité ». Reste que sur des problèmes comme celui-là, la question de l'« essence » devient particulièrement problématique. Ou bien faut-il remplacer l'opposition « essence » vs « apparence » ou « réalité pensée » vs « apparence sensible » par du plus ou moins « important » ? (dire « plus ou moins essentiel » est sans doute choquant). Devons-nous espérer avoir accès à du « fondamental » ? Et comment manier la notion de « fondement » ? Le mieux qu'on puisse faire est sans doute de nous interroger (avec quelle assurance ?) sur ce qui semblait aller de soi. Ou, plus difficile, sur ce qui nous semble, actuellement, aller de soi. Et, bien entendu, « on » ne pense pas tout seul. Il me semble que ceci nous conduit à la question du *champ* ou du *domaine* dans lequel un problème se pose. Ainsi quelle clarté est-elle obtenue (ou pas) quand on distingue « sexe » et « genre » ? Et puis, une fois, cette distinction faite, comment penser la relation entre les « façons de penser » induites par la différence des deux notions ? Ou encore, au nom de quoi mettons-nous l'*accent* sur tel ou tel aspect ? Ou bien suffit-il de récuser la notion d'« identité » pour lui préférer celle de « communauté » ? Il y a des traits communs aux femmes, ce qui ne nous dit rien sur l'importance respective de ce qui est commun aux femmes et de ce qui les différencie. Même chose pour ce qui est commun ou pas aux femmes et aux hommes. En tout cas, à défaut d'évidences positives, on peut avoir des certitudes négatives. Ainsi, on a « ontologisé » dans le discours lacanien (ou péri-lacanien) l'opposition entre une mère supposée « fusionnelle » et une figure du père, censée représenter l'ordre symbolique. Alors qu'il y a les multiples façons dont tel enfant à tel âge cherche le regard de l'autre ou pas, les différentes formes d'attachement à différentes personnes et les façons variées dont il reçoit la variété de différentes paroles de la mère, du père et d'autres. J'imagine que nous pourrions nous accorder sur l'assertion négative : l'homme et la femme ne se distinguent pas comme « culture » et « nature ». Ce qui a des conséquences pratiques sur la nécessité ou pas pour les enfants d'avoir deux figures tutélaires « sexuellement » différenciées. Il ne s'agit pas seulement d'écarter les discours génériques ou universaux. Mais de se demander d'où ils viennent, d'où provient leur autorité. À partir de là, une multitude de problèmes.

Peut-être deux aspects dominants. D'abord, généralité négative assumée, nous ne pensons pas, nous ne nous orientons pas par rapport direct aux choses elles-mêmes, mais par rapport à du déjà pensé, du

déjà dit et, en particulier, à du « discours d'autorité ». Puis, il y a une différence entre justement constater des différences et des ressemblances, ainsi entre hommes et femmes et le statut qu'on va leur donner. Tout cela est-il, peut-il être « conceptualisé » ? Quel type de clarté ou de conscience avons-nous ici ? Peut-on imaginer une clarté définitive ? D'autant que nous sommes confrontés à des « autres », qu'il s'agisse du texte biblique, de l'islam ou des formes variées de « féminisme ». Au minimum, on l'a dit, il y a la différence entre assurances positives et assurances négatives : nous savons au moins ce que ne sont pas les différences entre femmes et hommes. Une autre direction serait de revenir sur les différences entre le discours théorique, les pratiques quotidiennes, les façons de ressentir. Avec la question de ce qui peut s'en manifester chez les autres ou dans le retour sur nous-mêmes. (Une parenthèse : certains d'entre vous se souviennent sans doute des « discours savants » s'opposant à « l'introspection ». Mais je doute qu'il y ait là une « spection », la métaphore est pour le moins malheureuse et je doute encore plus qu'un « psychologue » ne devrait pas, entre autres, s'interroger par exemple sur ses propres évidences ou sur la différence en lui entre ses discours publics et sa façon de ressentir, même si le retour sur soi n'est pas une « spection ».) Pour prendre un autre exemple, il n'est pas compliqué de voir comment telles figures du contrôle du travail ou de la compétition dans l'entreprise peuvent être destructrices. Il y a bien là une évidence négative. Ceci ne nous donne pas le droit d'opposer « existence aliénée » à ce qui serait absolument une « existence non aliénée ». Un peu comme nous pouvons savoir ou non que tel auteur est « juif » sans nous préoccuper de savoir si sa « judéité » expliquerait sa façon d'être ou de penser. (Comme je doute qu'on puisse isoler une essence de la « pensée grecque ».) Mais l'essence du Juif devenait « réelle » pour les nazis. Et même si, bien sûr, l'ontologisation n'explique pas la violence du racisme, elle en est en quelque façon la couverture intellectuelle. Par parenthèse, se méfier de la fabrication trop rapide d'« essences » n'implique pas « se méfier de la théorie en général » : une « théorie » peut justement fonctionner au *distinguo*, à la modalisation, à la confrontation d'exemples opposés... : il ne faut pas « essentialiser » « la théorie ». Cela dit, c'est souvent plus, il me semble, dans les récits (ou les essais) qu'apparaît la diversité des aspects, des points de vue, l'impossibilité de dire la « nature même des choses ».

Pour revenir sur la question de « la femme » (ou de « l'homme »), la méfiance à l'égard de l'« ontologisme » nous interdit-elle, par exemple, de parler de la « féminité » de telle ou telle femme ou de la « virilité » de tel ou tel homme (ou inversement) ? Ne faudrait-il pas

plutôt nous interroger sur la façon spécifique dont telle femme est femme et tel homme, homme, ce qui passera par l'ensemble de leur vie sociale, leur façon de se montrer, leur style manifeste, voire le style de leur retour sur eux-mêmes, tout cela n'ayant que de lointains rapports avec seulement « sexe » ou « genre » et étant en particulier soumis à la double différenciation : la variation avec le temps et selon celui qui perçoit. (Par parenthèse, je constate que j'évite d'utiliser les termes de « féminité » ou de « virilité ». Mais cela n'implique pas qu'ils sont absolument mauvais, n'exclut pas qu'un ou une autre puisse en faire un « bon usage ».) Le doute à l'égard des « essences » me semble un des aspects centraux de la « clarification ». Il y a, assurément, un certain nombre de « faits généraux ou universels ». Mais la question est de savoir comment les aborder. Par exemple : les humains, au moins beaucoup plus que les animaux, ont rapport à l'absent. Mais ce trait universel, faut-il chercher à l'étudier dans sa généralité ou, au contraire, dans la diversité des formes qu'il peut prendre, selon en particulier les modalités selon lesquelles en quelque façon de l'absent est rendu présent ? Certes le langage permet d'évoquer « le bien », « la religion », « le symbolique », « l'imaginaire » voire « l'inconscient » ou « l'être ». Soit, me semble-t-il, il est préférable de s'interdire par prudence le recours à de tels termes assurément surdéterminés et difficiles à clarifier, soit on s'interrogera sur l'usage de ces termes dans tel ou tel contexte sans essayer de vouloir le fixer une fois pour toutes. Mais ces essais de clarification restent soumis à la variation temporelle de ces notions et à la diversité des façons de les appréhender, si l'on veut des « points de vue ».

Ce qui n'exclut pas la question de savoir dans quelle mesure il faut bien « un peu » isoler « la démocratie » ou « la croyance » au moment où l'on discute. Ainsi, si l'on prend des « grands auteurs » comme Marx et Freud, ils ont tous les deux cherché à établir des systèmes, qui ont eu le succès qu'on sait. Mais par ailleurs face à une histoire concrète, ils sont bien obligés de penser un peu autrement, par exemple lorsque Marx et Engels reconnaissent qu'ils se sont trompés dans l'analyse de la révolution de 1848 ou renvoient à des hypothèses aléatoires comme quand ils se demandent comment l'histoire se serait déroulée si dès le début les Communards avaient attaqué le pouvoir versaillais. Comme Freud tantôt isole une « fonction » unique du rêve et la possibilité d'établir *un* contenu latent. Tantôt reconnaît que l'analyse du sens du rêve reste ouverte. Mais en même temps, leur esprit de système s'est imposé. La distinction du conscient et de l'inconscient est devenue une évidence. Comme nous sommes entourés de prévisions sur l'effondrement du capitalisme en fonction de ses contradictions.

Ce qui, pour nous limiter au domaine politique, ne nous aide pas à penser comment un pouvoir d'État peut ou pas intervenir face à telle fermeture d'usine. De même que les concepts analytiques n'aident sans doute pas tel d'entre nous à se débrouiller dans les problèmes qui se posent à lui, par exemple dans les accords-désaccords entre ce qu'il fait, ce qu'il ressent, ce qu'il dit... Ou entre la façon dont tel autre le perçoit et dont lui se perçoit (ce qu'on peut, si on veut, appeler « psychologie concrète »). Et puis, après tout, certains d'entre nous peuvent ne pas parler explicitement d'« humanité ». Mais cependant, qu'ils le veuillent ou pas, ils prennent en considération les humains autrement que les cailloux... Même si d'autres oppositions comme « les miens » *vs* « les autres » peuvent dominer. Sans doute un peu comme chaque rêve retrouve des thèmes communs à partir des restes diurnes de chacun et selon son style propre. Ou encore « la catastrophe » est une sorte d'archi-notion. Ça peut être la tempête, la destruction d'un barrage, l'explosion nucléaire. Tout comme à chaque époque revient, plus ou moins différemment, l'expérience de la menace invisible : les microbes, les esprits. Ce qui va varier, ce sont les formes d'actualisation et d'institutionnalisation. Pas le fait qu'il y a des « dominés » et des « dominants », ou encore du visible et de l'invisible, du danger assignable ou non assignable, des relations à ce qui peut ou non apporter secours. Il y a là bien des formes de « commun » mais dont les modes de présence vont différer. Ce qui fait qu'opposer (par exemple) « dans l'absolu » religion et irréligion est deux fois déraisonnable. D'abord parce que les religions n'ont pas toutes le même statut, par exemple si on considère des « religions locales » et des « religions conquérantes », des religions à vieille tradition et des religions qui viennent de surgir. Ou, à l'intérieur d'une même religion, le discours officiel de l'institution, les pratiques effectives de chacun ou ses modes de croyance. Tout comme à l'intérieur des monothéismes varieront les rapports aux « petits dieux », aux intercesseurs, sans parler du diable. Et puis, contrairement à ce qu'asserte un certain scientisme positiviste, il y a sans doute permanence de l'opposition « sacré » *vs* « profane » y compris dans les sociétés dans lesquelles il n'y a pas de formes explicites de religion ou bien où ces religions ne sont plus dominantes comme elles l'ont été (ce qu'il faudrait vérifier : dans les sociétés à pouvoir clérical fort, quel était l'impact exact de la religion dans la vie de chacun ? – je pense, entre autres, aux fêtes caractérisées par l'inversion des valeurs).

En tout cas, nos sociétés plus ou moins laïques se caractérisent par exemple par le fait qu'on peut jeter à la poubelle des fœtus de tel ou tel âge, mais pas des enfants. Ce « sacré » n'éliminant pas les différences de style, de façons de le vivre. De même qu'il va y avoir des

différences entre du sacré individuel et du sacré collectif, du sacré vécu (comportant du réellement intransgressable) et le sacré proclamé que nous pourrions d'ailleurs transgresser. Il n'y a sans doute pas de société où n'importe qui peut toucher ou caresser n'importe quelle partie du corps d'un inconnu. En tout cas, la seule dichotomie « permis » vs « interdit » est aussi « abstraite » que le serait le recours à la prise en compte d'une différence entre générique et particulier qui ne dirait pas dans quel champ elle se place. Il n'y a pas ici, au moins dans notre société, de dichotomies strictes, plutôt un continuum difficile à expliciter. On reviendra sur le rapport hommes-femmes qui me semble un bon exemple de la façon dont en quelque sorte nous éprouvons de l'universel dans le particulier. Mais ne pourrait-on pas dire la même chose sur l'enfant ou l'étranger ? Je laisse la question ouverte. Nous défendons les « droits de la femme ». J'imagine que même des « féministes » seraient étonné(e)s de voir une jeune (ou vieille) femme toucher familièrement les fesses d'un serveur de restaurant inconnu. Et puis, reste alors la question de notre relation au sacré des autres : problème qui ne concerne plus seulement quelques voyageurs comme à l'époque de Montaigne. Une parenthèse : on pourrait, rien ne l'interdit, appeler « dialectique » cette relation du particulier à l'universel, du singulier au commun. C'est mon recul personnel à l'égard de la dialectique comme machine à tout penser qui fait que je me méfie de ce mot. En tout cas, il semble raisonnable, sinon rationnel, de limiter notre niveau d'aspiration. La question n'est pas de savoir si les idées de chacun peuvent prétendre à l'universalité, mais si au minimum deux interlocuteurs peuvent être un peu d'accord (mais il y a aussi des folies à plusieurs). Et puis dans quelle mesure puis-je me représenter comment mes idées me sont venues (assez peu), être au clair avec leur statut ? C'est de cette situation rapidement présentée que je voudrais partir pour aujourd'hui présenter un certain nombre de notions que je divise un peu arbitrairement en trois groupes :

- des notions de départ,
- des considérations sur le langage,
- des « existentiels » relativement plus spécifiques.

Tout en gardant, j'espère, toujours présent à l'esprit la question de la façon dont la généralité est travaillée par le particulier. Voici donc la liste de certaines des notions autour desquelles je voudrais tourner, présentées dans un ordre assez contingent. D'autant que ces notions renvoient les unes aux autres, forment « paquet » ou « complexe » : leur ordre n'est pas nécessaire. Davantage, d'autres auraient pu être développées. Après tout, depuis Auguste Comte se pose la question de

savoir si la psychologie est une science ou bien si elle doit être redistribuée entre biologie et sociologie. Mais je ne reviens pas ici sur ce qui mérite ou pas de s'appeler « psychologie », en gardant plutôt cette question pour un dialogue avec le texte de Politzer.

1.3 LIMITES ET QUESTIONS

1.3.1 CONTINGENCE(S)

On peut commencer par « commun » et « spécifique », langage et non-langage, dire et faire, par ce qui nous met en mouvement, par le fait que chacun de nous est en quelque façon organisé par ses autres, par réel et imaginaire, etc. Et inversement, nous savons bien qu'à la fin nous n'embrasserons pas harmonieusement la totalité. Autrement dit, il n'y a pas d'élucidation complète. En tout cas, il est relativement contingent de commencer par « contingence ». On souhaite mettre en relation trois aspects au moins de la « contingence ». La contingence du fait d'être donné à nous-mêmes. La contingence du monde dans lequel nous vivons, la contingence de nos limites en tant qu'individu. D'abord, personne n'a demandé à naître, encore moins à être tel ou tel, pas plus dans ses caractères physiologiques que dans sa « situation sociale ». Nous sommes donnés à nous-mêmes. Et nous savons bien que si nous étions nés à une autre époque ou dans un autre lieu, nous penserions différemment. Mais cependant, pas absolument différemment. Comme il n'y a pas à supposer une différence absolue entre chacun et « les autres ». Plutôt à constater que nous obéissons à la loi du « c'est ainsi ». Le recours à la notion de *caractère* me semble donner un exemple de la contingence, de ce qui en nous nous vient certes de l'héritage biologique, de notre vie d'enfant, des rencontres, de la fabrication sociale... avec ce qui reste de possibilité d'humour ou de détachement de soi. Mais faire appel au « caractère » d'un autre ou de soi, ne constitue évidemment pas une explication, sinon justement tautologique. Et c'est le caractère lui-même qui doit être éclairé, sinon « expliqué ». D'autant qu'au moins un certain usage de la notion risque de bloquer les perspectives à l'égard de celui qu'on a affublé d'un « caractère », d'empêcher de comprendre ce qui peut changer en lui. Du même ordre que la notion de « caractère », on peut tourner autour de la notion d'« identité » comme caractérisant non seulement les individus, mais telle collectivité. De telles notions permettent sans doute de donner une figure à une façon d'être des individus ou des collectifs, elles n'ont pas pour autant de vertu explicative. Peut-être que la difficulté de toute notion est qu'elle ne s'accompagne pas d'un mode d'emploi explicitant à l'avance les conditions et les limites de

son juste fonctionnement. Et cependant, nous avons bien un « caractère ». Ce qui n'exclut pas que nous n'existions aussi que par rapport à telles circonstances, à tels ou tels autres, présents ou absents. Mais là aussi, il y a du hasard. Surtout, en dehors de notre relative spécificité comme individu et du fait que nous sommes donnés à nous-mêmes, il y a une contingence commune d'époque. Ainsi nous sommes sortis collectivement de l'image de l'Occident comme lieu de la pensée. Comme de l'idée d'un progrès menant harmonieusement jusqu'à nous, qui fait qu'il y aurait les primitifs puis nous qui saurions penser. (Dans quelle mesure pensons-nous l'histoire de l'enfant comme le conduisant enfin au merveilleux état d'adulte ?) Et puis, ne pensons-nous pas encore que notre science, ethnologique ou sociologique nous permet de répondre à la question de ce que c'est que « la religion » ? Reste un certain désenchantement. Même si nous constatons sans cesse des progrès scientifiques et techniques, qui s'étendent sur la terre entière, nous ne pensons pas que ce progrès va permettre de résoudre les problèmes de l'humanité ni d'améliorer l'« art de vivre ensemble » (si « art » est ici le bon mot). En tout cas, la contingence est aussi plus particulièrement celle des limites injustifiables des expériences, de la culture, des auteurs cités et méconnus, des « points de vue » de celui qui « prend la parole ». La différence d'âge ne justifie évidemment rien, ni la supériorité des « anciens qui savent » ni le progrès assuré des nouveaux par rapport aux anciens. D'autant qu'il n'y a pas que la seule opposition des générations. Nous sommes pris dans plusieurs traditions, dans plusieurs actualités, plusieurs communautés, plusieurs façons d'exister. Est-ce que les « hommes d'autrefois » étaient davantage unifiés à l'intérieur d'une même communauté ou est-ce seulement un « effet de lointain » ? Pour m'exprimer comme notre respecté président de la République, je ne suis qu'un homme normal, c'est-à-dire pareil-différent. Et j'espère que c'est ce qui justifie, peut-être, mon propos. (Quelle que soit l'obscurité de la notion même de « justification ».) Un exemple de contingence : la séance prochaine fera appel à quelques textes de Politzer. Les séances suivantes feront aussi appel aux textes de divers auteurs, en fonction de nos échanges. Reste la question de notre rapport obligé à de « grands auteurs » (pas forcément les mêmes pour nous tous), rapport qui me semble caractéristique des « sciences humaines ». Alors qu'en principe, on peut exposer la « vraie science » sans se référer à tel ou tel, on peut négliger, au moins si on prend les choses « en gros », le fait qu'elle ait été pensée par tel ou tel, Einstein ou Heisenberg. (À la réflexion, je doute qu'ici l'opposition entre « sciences de la nature » et « sciences de l'homme » soit aussi pertinente que cela, au

moins en ce qui concerne leur histoire : ainsi dans les deux cas alternent moments de domination d'un paradigme et moments où il fait partie de « l'esprit du temps » qu'il soit remis en cause. Ce qui n'empêche pas le moment de la découverte individuelle et de sa relative contingence. Reste qu'il y a en « sciences de la nature » des changements qui, me semble-t-il, n'ont été « voulus » par personne. Décrire le mieux possible le mouvement des astres ne s'écarte pas de l'idée (platonicienne ?) d'une science qui serait « vision intellectuelle ». Ce n'est pas (pas du tout ou pas absolument ?) le cas d'une physique qui agit sur les atomes pour telle ou telle fin et où l'action en question est à la fois moyen et but. Mais je ne sais pas trop quels sont les éventuels changements radicaux de paradigmes en « sciences de l'homme ». En tout cas, je ne parle pas au nom de « la » science ou d'« une » science, linguistique ou autre. Mais justement, je doute qu'il y ait *une* science, encore moins une interdisciplinarité qui justifierait la légitimité, le droit à la parole en ce qui concerne la réflexion sur notre communauté-différence. Si l'on s'interroge par exemple sur la façon dont des paroles sont reçues, interprétées, il n'y a pas, il me semble, une science, qu'on l'appelle linguistique, herméneutique ou autrement, qui aurait ici le monopole du discours justifié. Il y a plutôt quelque chose comme l'expérience quotidienne de chacun, qui comporte bien des façons diverses, plus ou moins explicitées, de saisir la signification des gestes ou des propos, de savoir y répondre, de pouvoir corriger son premier mode de perception. Pour en revenir à la contingence, chacun peut la vivre assez violemment comme le caractérisant, lui. Mais, en même temps, « on » voit bien qu'elle caractérise, avec des modalités différentes, chacun. En particulier, sous la forme du mode de présence en chacun de nous d'un « commun ». Ainsi en ce qui concerne toutes les « idées qui circulent » que nous répétons. Ou lorsque l'esprit du temps nous fait participer à la violence douce de la publicité ou de la « vérité » des sondages. Ou, plus compliqué, lorsqu'il y a quelque chose de commun à nos symptômes les plus intimes : un doute paranoïaque, une forme de souci hypocondriaque, l'aspect obsessionnel d'« ai-je fermé le gaz ? » ou signé le chèque que je viens d'envoyer. Ou la forme d'hystérie (est-ce le bon mot ?) d'un excès de manifestation de soi, de volonté de séduire par ses paroles au-delà d'une supposée recherche de la vérité. Ce qui est deux fois inquiétant. Et parce qu'on ne sait pas d'où ça nous vient. Et (ce qui par ailleurs permet la communication) parce que ce qui est notre intime est, au moins en quelque façon, horriblement commun. Mais même s'il y a un fonds commun – et il y a un « fonds commun » – cela n'exclut pas des modes spécifiques d'accentuation de l'important ou de

l'intéressant, du digne d'être dit, comme d'abord des façons de vivre ce commun. Ce sur quoi des différences entre nous se manifesteront sans doute. Sans que nous puissions préciser *a priori* ce que devrait être le bon régime du partage de nos communautés-différences.

1.3.2 HÉTÉROGÉNÉITÉS (AGIR, DIRE, RESENTIR, SAVOIR FAIRE, SAVOIR ÊTRE...) ET POINTS DE VUE

La contingence prend plus particulièrement la forme d'une triple hétérogénéité. Et je suppose que c'est à cette hétérogénéité qu'a à faire la supposée « psychologie concrète ». Sur le plan de la vie sociale globale (mais naturellement il s'agit de la vie sociale globale telle que « je », partiellement membre d'un nous, partiellement individu, la perçoit, donc d'un point de vue, plus ou moins modifiable), il n'y a jamais eu une société où sous la forme de la technique, la science a obtenu de tels succès qui prouvent qu'elle saisit quelque chose du réel. Quelque chose entre l'informatique et le fait d'aller dans la lune ou sur Mars. Le moins qu'on puisse dire est que ça ne s'accompagne pas d'une grande rationalité dans le choix des urgences de l'action collective. Ou dans la rationalité dans l'organisation des politiques mondiales. Mais surtout la volonté de compter, de mesurer, d'évaluer, par exemple les politiques éducatives en fonction du coût dans les différents pays pose le problème de la rationalité même de la mesure. Pour prendre un exemple dans le domaine qui est le mien, qu'est-ce que ça va être qu'évaluer correctement le développement du langage des enfants ? Compter la longueur moyenne des énoncés a peu de pertinence. Et cependant c'est l'usage. Plus généralement, je me méfie de ce qui viserait une évaluation univoque des « façons de parler ».

Un exemple. Je reçois l'avis d'un colloque sur le langage de l'enfant. Je me donne ici les effets un peu faciles de la critique des présupposés.

Comprendre, créer ou reproduire des narrations cohérentes contribue de manière essentielle aux progrès de la littératie et sont en général des bons prédicateurs de la réussite scolaire et de la disposition à la littératie.

De ce fait, il est important de comprendre les processus en jeu dans le développement des capacités narratives ainsi que les conditions amenant favorablement l'enfant à accroître et à mieux utiliser les compétences sollicitées par cette activité.

Les buts de ce colloque international sont triples.

En premier lieu, il vise à faire le point sur le développement des conduites narratives en se centrant particulièrement sur le développement de la capacité à exprimer les causes des événements narrés, qu'elles soient physiques ou psychologiques, les états internes et les

différents points de vue des personnages.

En deuxième lieu, et particularité importante de ce colloque, il se propose de considérer les conditions qui stimulent et favorisent l'amélioration des conduites narratives, en s'intéressant aux procédures d'intervention de courte ou longue haleine, ainsi qu'aux variables éducatives, développementales, linguistiques et sociocognitives.

En troisième lieu, il mettra l'accent sur les interrelations entre les compétences narratives à l'oral et les avancées dans la littératie chez les enfants dans leurs premières années de scolarisation.

Ces questions seront traitées dans une approche interdisciplinaire en confrontant les points de vue de spécialistes nationaux et internationaux dans des disciplines comme la psychologie du développement, les sciences du langage et les sciences de l'éducation.

Le Colloque sera organisé autour de conférences plénières et de sessions de posters, en laissant une large place à la discussion.

Le Colloque s'adresse non seulement aux spécialistes du développement des conduites narratives et de la littératie, mais aussi différents aux professionnels de l'enfance tels que les enseignants, les éducateurs, les orthophonistes et les professionnels de l'édition pour enfants, sans oublier l'intérêt qu'il trouvera chez les parents.

Il me semble que la part faite à la diversité des façons de raconter est, pour m'exprimer avec modération, faible... Mais par ailleurs, avons-nous un moyen sûr d'opposer à la technicisation ce qui serait un « supplément d'âme » ? Nous voyons ce que ça peut être que ne pas référer les propos de tel ou tel à une norme. Mais nous avons au moins de la méfiance à l'égard de celui qui nous dirait « moi je connais vraiment le moyen d'être à proprement parler humain » ? Ou pour prendre un autre exemple, la « révolution féministe » a eu des manifestations relativement rapides. Mais assurément (?), elle n'a pas fourni une nouvelle façon d'être cheffe d'entreprise ou juge. Au mieux, peut-être, des styles un peu différents.

Cette hétérogénéité statutaire renvoie au fait qu'il y a des différences irréductibles entre nous. Personne ne peut totaliser toutes les façons d'être humain, chacun reste pris dans son hétérogénéité et sa contingence. Et si on suppose une relative capacité de réflexion, de décentration, rendue entre autres possible par le langage et la culture inscrite dans les livres ou... reste que je ne lis que du français : limitation immense de mes références, malgré le caractère touche-à-tout du personnage.

Mais il me semble que cela renvoie à une hétérogénéité propre à tout être humain (avec ici encore le fait que c'est un individu qui parle avec ses limites obligées). Il n'y a pas de correspondance simple entre ce que nous disons, faisons, ressentons... non plus qu'entre nos rêves

et notre réalité quotidienne, ce que nous avons été jeunes et ce que nous sommes maintenant. Mais, en sens inverse, peut-être que notre propre hétérogénéité est une des racines qui rendent possible notre relation à des autres différents de nous ou, en tout cas, de notre figure la plus manifeste. Je fais alternativement l'expérience de la main qui obéit à la décision et celle du « Je n'ai pas fait exprès ; j'ai voulu, mais mon corps n'a pas suivi ». Ou celle de « je ne suis pas ce que je voudrais être ». Qu'il y ait alternativement des « expériences de l'unité de l'âme et du corps » et des expériences qu'on peut expliciter en disant à peu près : « je regarde avec intérêt, mais de loin, ce qui arrive à mon corps » importe peut-être plus que la capacité à construire des théories selon lesquelles il y aurait là une seule ou deux « substances ». La question est plutôt de savoir comment décrire la diversité (nombrable ?) des modes de « prise de conscience ». Sans que « la conscience » soit posée comme une entité autonome. Même s'il est caractéristique des humains de pouvoir séparer par la pensée ce qui n'est pas séparé dans le réel. Il n'est, sans doute, pas très difficile de cerner ce que c'est que la vie d'un mouton ou d'un lion. (Ou est-ce nous qui tendons à ne pas distinguer assez le générique et le spécifique des lions et des moutons ?) En tout cas, nous n'avons pas de bon modèle de ce que serait une « vie véritablement humaine ». Ce peut être, entre autres, de se révolter, ce peut être d'accomplir sa tâche quotidienne. Bien sûr, on peut dire que le retour sur soi ou ce qu'il nous rester de contact avec la nature vaut mieux que « les mondanités ». Mais on peut appeler les mondanités « vie sociale ». À tort ou à raison, celui qui veut agir politiquement doit participer à des cérémonies. Ou à la chaleur de la communauté. Je me méfie de ceux qui semblent savoir comment distinguer une vie « authentique » de celle qui ne le serait pas comme de tous les professeurs de « bien vivre ». Je ne vois pas au nom de quoi on pourrait interdire à quelqu'un de vouloir « brûler la chandelle par les deux bouts », « avoir une existence désespérément passionnée » ou de se contenter d'« accomplir sa tâche quotidienne ». Mais surtout, je n'ai pas un moyen de justifier ma façon de percevoir, mon point de vue sur les façons de vivre et les points de vue des autres. Justement parce que je ne domine pas ce qui fait l'hétérogénéité de ma façon de « saisir en tant que ». « De l'hétérogène » est-il synthétisable, peut-on le survoler, mettre chacun de ses aspects à sa place ? Certes, on peut essayer de revenir sur cette hétérogénéité, de la « penser ». Mais il me semble qu'on ne peut imaginer trouver une unité sous-jacente aux différents moments de notre vie, à nos façons de nous conduire, de dire, de ressentir, de manifester et de « garder pour nous ». Comme « on sait bien » que l'évidence présente est desti-

née à se modifier. Et puis, ce qui sera vécu et pensé par l'un sur le mode de la juxtaposition inévitable sera vécu et pensé par l'autre sur le mode de l'inadmissible, du contradictoire. Avec entre les eux des différences d'accentuation : nous pouvons reconnaître une contradiction entre notre théorie et notre pratique, mais « sans trop nous en émouvoir... ». Ce à quoi on peut ajouter que l'hétérogénéité caractérise tout autant les collectifs que les individus. Combien d'aspects différents de la nation, de la religion, du capitalisme ou de la classe ouvrière ? Pour les individus comme pour les collectifs, la recherche d'une « identité » me semble forcément leurrante, « idéologique » si on veut utiliser ce mot. Ainsi, peut-on dire quelque chose sur « la religion » ? Plutôt constater la variation des formes de ce qui est cependant posé comme extérieur aux contingences de ce monde. Il y a les grandes variations historiques, la communauté-différence des « religions du Livre ». Sans parler du rôle de la figure du Christ par rapport aux deux autres « religions du Livre ». Que devient le monothéisme avec un Christ, figure tantôt divine, tantôt manifestation de la passion humaine ? Puis avec l'« invention » du Saint-Esprit. Sans parler du rôle de la Vierge. Tout ce qui a permis à la religion chrétienne d'être, si l'on veut, polythéiste narrative et non monothéiste théoricienne (aussi prescrivant et non pas proscrivant le recours aux images). Et puis, ces grandes religions ont repris la tradition des rites et des célébrations liées au cours du déroulement des saisons. Sans oublier les façons ouvertes à l'infini de vivre et de penser « la religion ». En tout cas, c'est de la diversité des régimes d'hétérogénéité et des rapports entre ces régimes qu'il sera question ici.

1.3.3 QUESTIONS OU APORIES ?

Une évidence négative : ce n'est pas parce que les mathématiques réussissent au double sens qu'il y a accord des compétents sur les vérités mathématiques (il faudrait y aller voir de plus près, par exemple sur les tentatives abandonnées) et qu'au moins dans certains cas, telle ou telle forme de mathématique permet d'organiser le réel, d'agir sur lui ou de le prévoir (les exemples sont innombrables) qu'on doit en conclure qu'en dehors de la mathématique, il n'y a pas de scientificité. Avec le danger circulaire évident dans quelque domaine que ce soit : vouloir quantifier (même si quantifier n'est qu'une petite partie du « mathématiser », c'est, sans doute, la plus visible) risque de privilégier justement le quantifiable, en modifiant les « données » pour les rendre comptables. Or, sur des questions comme celle des différentes façons de croire, de ressentir ou de raconter, on voit mal ce que la quantification peut nous apporter. Sans oublier qu'il faut d'abord clas-

ser dans tel ou tel groupe pour quantifier et que ce n'est pas la quantification elle-même qui va me dire justement ce que je vais compter. Mais je n'ai pas (nous n'avons pas ?) de procédure pour transformer cette assurance négative en assurance positive qui nous dirait : voilà quel est le type d'analyse interne, historique, comparative ou... que nous devons pratiquer. Et puis, on peut faire ici son « examen de conscience ». C'est sûrement en raison de notre propre contingence que nous choisissons telle façon de faire ou de penser. Sans parler de notre suivisme ou de notre volonté de faire le malin. Face à l'opposition traditionnelle entre déduction et induction, je ne vois pas de quels axiomes de base ou modèles du psychisme nous pourrions partir. Mais inversement, il ne saurait y avoir une démarche inductive du type « j'additionne la croyance de M. X2 à celle de M. X1, etc. » jusqu'à avoir une image composite de la « croyance moyenne ». En même temps, nous ne pouvons pas dire notre propre contingence sur le mode : « voilà d'où je parle et donc quelles sont les valeurs et les limites de mes paroles ». Reste que, peut-être, il nous reste la possibilité de confronter nos prépensées (qu'elles proviennent de notre propre régime de croyance, de ce qu'« on » a pu nous dire ou de ce que nous avons lu) à des aspects du « réel » auxquels nous n'avions pas pensé. On aura alors une figure de la réalité sans doute plus hétérogène que celle que nous avons d'abord, avec des mouvements de pensée nouveaux, des rapprochements et des séparations. Sans qu'une Raison avec un R majuscule puisse nous dire que nous avons progressé vers « la Vérité ».

1.4 AUTOUR DU LANGAGE

Il s'agit ici d'indiquer quelques perspectives, non de « traiter la question du langage ». Quelques mots tout d'abord sur l'articulation des termes « langue » et « langage ».

1.4.1 LANGUE ET LANGAGE

Quelques mots, avant de revenir sur les textes, les dialogues, leur circulation : on oppose fréquemment « langagier » (ce qui traite du « discours ») et « linguistique » qui s'occuperait de la langue (mais beaucoup utilisent l'expression « linguistique de la parole »).

La caractéristique de la langue dont on voudrait partir, c'est que contrairement aux algorithmes qui sont (ou dont on voudrait qu'ils soient) univoques, il est de leur nature de varier d'abord selon le contexte étroit. Comme par exemple dans la différence des implications de « je » dans « je bêche », « je suis là », « je t'aime » ou « je pense ». Avec corrélativement la différence entre les statuts de « je pense » et

de « tu penses ». Ou de « tu es très intelligent » et « je suis très intelligent ». Cette différence, le plus souvent, « va de soi » même si elle est ressentie, pas forcément thématisée. « Normalement », quand on énonce « Je + tel verbe » on n'a pas les autres usages de « je » présents à l'esprit.

En tout cas, ce qu'on vient de remarquer pour le « grammatical » *je* vaut tout autant pour le lexique. Pour le dire en général, nous « savons bien » que nous n'*aimons* pas nos enfants comme nous *aimons* la choucroute. Parfois ça peut faire problème. Justement quand nous recherchons une éventuelle essence de l'amour (ou, plus simplement, quand ces différents usages d'un même mot nous sont en quelque façon présents).

De nouveau, ici, une assurance négative : on ne peut pas fixer vraiment le « bon usage ». On rapporte que Littré fut surpris par sa femme en galante compagnie. Son épouse lui dit alors : « Je suis surprise... » Il la reprit alors « non, ma chère, c'est moi qui suis surpris, vous, vous êtes étonnée ». Mais le langage n'obéit pas aux lexicographes, même éminents. Et personne ne confond les sens de « surprendre » dans « ils m'ont surpris en train de... » et dans « j'ai été surpris de voir que... ». Davantage peut-être l'aspect « irruptif » de ce qui se produit dans les deux cas peut justifier pour nous, s'il en est besoin, l'utilisation du même terme.

Ces différences de signification contextuelle caractérisent l'ensemble des faits de lexique, comme de syntaxe. Et ici, l'un par rapport à l'autre, grammaticaux et lexicaux sont alternativement interprétants et interprétés. Mais de la même façon, le sens de ce qui est dit varie en fonction du contexte large : ce qui a été dit avant, ce qui viendra ensuite (dans les propos de l'« auteur » ou d'un autre) tout comme en fonction des circonstances de l'énonciation ou encore de la diversité obligée (on y revient plus loin) des champs dans lesquels se dessinent les significations pour les différents participants de l'échange.

Et puis, il faut ajouter que « la langue » est une abstraction dangereuse. Bien évidemment, dire que deux personnes parlent la même langue n'implique pas qu'ils ont la même syntaxe et le même vocabulaire. Sans doute davantage, y a-t-il pour chacun de nous une double différence et entre ce que nous sommes capables de recevoir et capables de dire. Et en ce qui est effectivement disponible selon les thèmes de discours et les situations d'interlocution. Ainsi, les enfants n'apprennent-ils pas « la langue », mais à « interpréter » certains types de messages et à en produire d'autres, éventuellement très différents de ce qu'ils ont pu entendre (en particulier dans leurs rapports à ce dont ils parlent. On va y revenir.) Ils entrent dans des dialogues, ce qui est autre chose qu'acquérir une langue.

C'est pourquoi ce qui importe, ce n'est pas de poser en général qu'il y a du mouvement, de la différence, mais de voir dans quelle mesure nous sommes en situation de prendre conscience de la façon dont l'accord se fait malgré la distance ou au contraire dont le décalage subsiste. Ou bien, plus compliqué, est-il possible d'élucider les modalités selon lesquelles, par exemple, deux participants se trouvent d'accord alors que le tiers perçoit conflit ou malentendu (ou l'inverse) ?

1.4.2 LANGAGE, NON-LANGAGE ET OUVERTURE DU CHAMP DE L'INTERPRÉTATION

Très rapidement. Une grande partie de ce qui fait sens pour nous passe par le langage, tout spécialement dans le cas d'exercices comme celui auquel nous sommes en train de nous livrer. D'autre part, à des titres divers, par opposition, disons à des plombiers, nous avons un rapport professionnel au langage. Mais il n'y a pas là de raisons pour identifier passage par le langage et manifestation du « sens ».

D'abord en fonction d'un primat dans la vie de l'enfant de l'échange corporel (regards, gestes, mouvements de rapprochement ou d'éloignement...) sur l'échange passant par le langage. Le langage ne peut se mettre à fonctionner que sur la base d'un dialogue corporel. Et tout autant chez les adultes, on peut à la fois insister sur l'articulation de la communication verbale et non verbale (et, corrélativement sur la spécificité de l'écrit) que sur le fait que « comprendre » une parole comporte au moins partiellement le renvoi à une expérience dans le « monde de la vie » ou (plus compliqué) à une expérience indirecte qui renvoie elle-même de quelque façon à cette expérience directe.

1.4.3 MODES DE RENVOI

Un mot ici sur cette notion de « mode de renvoi ». Parfois, il peut s'agir d'un rapport simple comme lorsqu'on dit « passe-moi le couteau » et qu'il y a un couteau et un seul dans le monde perçu actuel. Une double remarque. L'exemple qu'on vient de prendre concerne un objet assignable présent qu'il est question de désigner. Mais qu'est-ce que le mode de référence qui se manifeste dans le langage lorsqu'il renvoie à des « objets » qui ne peuvent être perçus, qu'il s'agisse d'entités, « la vertu » ou « l'absolu », de fictions, d'objets absents, passés, futurs ou possibles ? Et puis, on a utilisé le terme « objets ». Mais l'expérience n'est pas composée, pas composée seulement d'objets. Dire qu'il y a rapport du « langage » au « non-langage » reste parfaitement indéterminé. Il peut s'agir de l'expérience vitale commune aux animaux, aux nourrissons, aux hommes. Il peut s'agir plus spécifiquement de telle ou telle forme d'expérience qui résiste plus ou

moins au discours. Il peut s'agir non tant d'objets que de façons d'être ou de ressentir qui n'ont justement pas le mode d'être propre aux objets. Ainsi lorsque nous saisissons une allure, un rapprochement entre deux situations ou encore que « quelque chose cloche » entre un discours, une façon d'être et une situation. En tout cas, revenir sur la diversité des « modes de renvoi » est sans doute une tâche infinie, où on ne peut savoir a priori quel serait le bon fil conducteur.

1.4.4 LANGAGE ET SITUATION D'ÉNONCIATION

On peut, peut-être, partir du constat que des paroles, des textes (ou tout ce qui peut « faire sens ») sont pris dans une « situation d'énonciation ». Par exemple, pour y revenir, qu'est-ce qui fait la légitimité de celui qui raconte ? A-t-il vu la scène ? Quelqu'un la lui a-t-il racontée ?

Bref revenir sur un discours ou un texte, c'est en partie le replacer deux fois en rapport avec du « hors langage ». Par rapport à ce qu'il montre et d'où il le montre. Parfois, on oppose un « texte » considéré en lui-même et un « discours » comme ce même texte tel qu'il est produit ou reçu dans une situation donnée. Mais comme il n'y a pas de texte en soi, indépendamment de la façon dont il circule, on utilisera ici indifféremment « texte » ou « discours ».

Toutefois, cette remarque suppose à son tour une correction : certes, le sens d'un discours s'éclaire par ses conditions d'énonciation. Ainsi en ce qui concerne la distance de l'objet. Qu'on pense à l'évocation d'un souvenir de l'enfance ou à la lecture de la Bible, c'est justement l'éloignement qui est constitutif de la façon de faire sens. Mais les conditions, les dispositions du mode de réception comptent tout autant que la position de celui qui parle ou écrit. C'est bien ici le mouvement de la proximité-différence entre nous qui importe.

1.4.5 FACILE ET DIFFICILE À DIRE (À « COMPRENDRE »)

Il y a sans doute des « situations sans problème » où nous comprenons bien ce qu'un discours « veut dire ». Un exemple banal. Le dentiste peut me dire « vous levez la main si je vous fais mal » et la question de la spécificité de la douleur que je ressens importe peu. L'accord suffit. Est-il « pertinent » ici de s'interroger sur la différence des douleurs selon les organes ? Selon les personnes ? Tout comme je peux dire sans que cela fasse problème « j'ai vu le soleil se lever ». Mais ces deux énoncés deviennent problématiques si on ajoute (ce qui est sans doute déraisonnable) : « pouvez-vous préciser exactement ce qui fait la spécificité de cette douleur ? » ou « qu'est-ce que vous avez vu exactement ? ». Tout comme on ne peut demander à un discours

d'avoir le même effet sur nous, de produire le même choc que la vision même d'un regard, du sang qui coule de la blessure, d'un supplice, d'un acte sexuel (ou d'une image qui les représente). Ce qui n'élimine pas la question de préciser comment, dans quelle mesure un nom ou une description peuvent nous donner une sorte de quasi-voir, de voir indirect. D'autant que rien n'oblige celui qui parle et ceux qui écoutent ou lisent à relier de façon identique le dit et ce qu'il présente.

Certes, « tout le monde sait » que dire « un billet de 100 euros » ou « un regard tendre » ne nous donne pas « pour de vrai » un billet de 100 euros ou un regard tendre. Reste que la question reste entière des « genres de discours » et des « genres de réception » en fonction des régimes selon lesquels du discours nous présente en quelque façon du « hors langage ».

On peut alors se demander si on peut essayer de clarifier, de classer les façons dont pour tel ou tel texte « renvoie au hors langage », « se rapporte à l'expérience » ? (Mais d'abord, quel rapport entre ces deux formulations ?). En tout cas, il n'y a pas d'un côté l'expérience, de l'autre le langage, mais plutôt différents rapports du langage à l'expérience quotidienne. Mais peut-on élucider ce qu'on appelle « expérience » ?

1.4.6 NOTE SUR « EXPÉRIENCE »

Si l'on songe à la masse d'expérience passée qui se mobilise dans la moindre perception ou action actuelle, on peut en douter. Mais ce sont les termes mêmes d'« expérience » ou de « vécu » qui font problème, justement dans les relations variées au langage de ce qu'on désigne par ces mots. Ce n'est pas la même chose de dire à quelqu'un « là tu fais attention, tu regardes si le niveau monte... » et de raconter ou de commenter la scène où l'on a dit cela. En même temps qu'il fait partie, sans conscience explicite, que je sois en quelque façon assuré que ce que je perçois fait partie d'un monde commun, même si je sais aussi qu'il y a du plus particulier dans ma façon de le percevoir. La doxa alors nous fait dire que percevoir un arbre est « objectif », que penser aux fruits qu'il va porter ou le ressentir comme familier relève davantage de la « subjectivité ». Encore que « nous sachions bien » que « normalement » les fleurs sont des promesses de fruits. Comme nous savons aussi (sans doute moins distinctement) que quelque chose comme la différence familier-étrange doit se retrouver dans la façon de vivre de chacun de nous, avec éventuellement des modalités variées.

Tout comme « une certaine distance » entre le dit et l'expérience peut être postulée comme trait « négativement universel ». Tout

comme on ne peut jamais savoir comment ce que nous allons dire d'une expérience à un autre va être réaccentué en lui, avec quelle vivacité, dans quel « mélange de champs ». Nous sommes quelque part entre langage et non-langage aussi bien dans la vie quotidienne que dans la réflexion, comme le montre la possibilité permanente de rectifier nos énoncés (ou ceux d'autrui). Pour le dire autrement, au moins dans des cas favorables, quelque chose « passe » par l'intermédiaire du langage, qui n'est pas que le signifié précodé propre à « la langue », même si on ne sait pas de quelle façon cela passe. Quelle est l'articulation du langage et de cet autre ? Il n'y a pas de raison que la question puisse avoir une « solution théorique ».

C'est à partir de cette diversité des rapports du langage aussi bien à ce dont il parle qu'aux interlocuteurs qu'on va essayer de revenir sur les « genres de fonctionnement » du langage, beaucoup plus variés, en tout cas, que ne le dit la classification traditionnelle des genres. Ne serait-ce que parce qu'un discours ne peut pas fonctionner de la même façon pour celui qui parle, celui qui écoute, le tiers qui assiste à la scène. Ceux-ci ont forcément des rapports au langage différents, des « points de vue » différents si on veut. La question étant de savoir dans quelle mesure on peut cerner de telles différences qui, en quelque sorte, vont de soi, sont « bien connues ». Il me semble que le travail qu'on va faire va consister, entre autres, dans la clarification de ce « bien connu » (et non dans la découverte de « vérités inconnues »). Est-ce là, question subsidiaire, quelque chose qui doit ressembler à ce qu'on a appelé « phénoménologie » ? Sans doute, si on se donne pour but d'élucider ce qui se passe et dans l'enchaînement des discours et dans la façon dont nous les comprenons. Juste une remarque cependant : ne peut-on pas dire que *les* phénoménologues ou *beaucoup de* phénoménologues ont tendance à s'installer dans l'universel et à parler de « la perception » ou de « la volonté » et non à nous dire « voilà tels aspects que je perçois ou que j'essaie de dire. Qu'en pensez-vous ? »

1.4.7 WITTGENSTEIN SUR « JEUX DE LANGAGE »

Il me semble que cette expression, visant à cerner ce qui se passe entre un discours, ceux qui le reçoivent et ce dont il est dit quelque chose est préférable à celle de « genres de discours », trop marquée par une tradition classificatoire. Mais on peut aussi parler de « types de discours », terme peut-être moins figé que « genres ». Et puis, ce qui importe, il me semble, c'est qu'il y a tout autant, sinon plus de « jeux » de « genres » ou de « types » de réceptions que de productions des messages.

« Comment allez-vous ? » « Très bien merci et vous ? ». On n'en demande pas plus. « On » ne se demande pas si celui qui pose la question a vraiment le désir de savoir comment je vais. Et on n'appellera pas « mensonge » le fait que la réponse ne fasse pas, éventuellement, part d'un état de santé qui me préoccupe.

Mais on a là un exemple de jeu de langage très ritualisé. Supposons que j'aille chez le médecin et que je dise « je vais très très bien » et que je me taise. Ça va inquiéter, faire plaisanterie ou... ou si je dis « très mal » mais n'ajoute rien... Des jeux de langage imprévus sont possibles, ils sont seulement tels qu'on va s'interroger sur ce qui rompt notre « horizon d'attente », plus ou moins thématiqué. Je reprends l'exemple donné par Wittgenstein pour montrer comment la façon dont Frazer tente de renvoyer à une mentalité primitive les pratiques religieuses des « autres » manque son objet (Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, L'Âge d'homme, 1982) « Songeons qu'à la mort de Schubert son frère découpa en petits morceaux des partitions de Schubert et donna à ses élèves préférés ces fragments de quelques mesures. Cette façon d'agir comme marque de piété nous est tout aussi compréhensible que l'autre, celle qui consisterait à conserver les partitions intactes, à l'abri de tous. Et si le frère de Schubert avait brûlé les partitions, cela aussi serait compréhensible comme marque de piété.

Le cérémoniel (chaud ou froid) par opposition au contingent (tiède), caractérise la piété ».

Quelques remarques : ici Wittgenstein parle de façons de faire comme de « symboles ». Mais des paroles, ici, fonctionneraient sur le même régime.

Puis, la liste des exemples de ce qui relève de la piété est pour moi éclairante. D'autant qu'elle renvoie la piété au mode d'action que nous pouvons avoir quand nous ne pouvons pas agir au sens ordinaire d'agir : on ne peut pas ressusciter un mort. Est-ce que la considération générale qui suit opposant « chaud » et « froid » d'un côté à « tiède » vous procure le même type de satisfaction ? Pas à moi, sans doute parce qu'elle me semble trop générale. Mais cela pose la question du « bon maniement » d'un mot comme « satisfaction » que je ne trouve pas non plus entièrement satisfaisant. Tout comme quand Wittgenstein écrit un peu plus haut : « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela *ne* repose *naturellement pas* sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction ». En revanche, le rapprochement des deux groupes

d'exemples me semble apporter une clarification certaine, justement parce qu'il en reste au constat de ressemblances et de différences sans rechercher une « vérité conceptuelle supérieure ». Avec en plus l'évidence négative : on ne peut dire que nous « adultes civilisés » avons une pensée rationnelle par opposition aux autres, « primitifs » ou enfants. En même temps qu'apparaît dans un domaine obscur, comme celui de savoir ce qui peut s'appeler plus ou moins « piété », là où on n'a pas une vérité conceptuelle toute tracée, l'opportunité de penser par ébauches, exemples ou « associations ». Même si d'autres problèmes subsistent, par exemple sur la différence entre de telles conduites symboliques instituées collectivement et transmises en particulier d'adultes à enfants, celles qui sont caractéristiques d'un petit groupe ou celles propres à tel individu, à son « symbolisme personnel ». En tout cas, il me semble que le mode de réflexion présenté par Wittgenstein concernant des « façons symboliques d'agir » s'appliquerait tout autant à des « actes de langage ».

(Une parenthèse : faut-il ou pas appeler ça « psychologie » ? Peut-être si on s'occupe de l'effet que fait sur nous tel symbole ou telle formulation. Si on analyse ce qui se passe par rapport à un système institué, on pourrait appeler ça « sociologie ». On pourrait aussi appeler ça « sémiologie », mais en notant que ces significations peuvent aussi avoir sur nous des effets corporels tangibles. Mais que signifie cette division en sciences séparées ? Je laisse la question ouverte.)

1.4.8 VISÉE DE L'UNIVERSEL ET RÉSISTANCE DU « CONCRET »

Une ancienne tradition (platonicienne ?) déjà évoquée vise à privilégier l'universel par rapport au particulier. Et à faire de la langue un moyen de dire cet universel. Et il est vrai que nous pouvons dire (penser ?) « l'Être » ou « le tout de la réalité ». Mais c'est aussi un vieux conflit philosophique : on peut au contraire considérer les entités ainsi désignées comme « vides », « métaphysiques », de toute façon, pas vraiment « pensées ». Le langage bute contre la spécificité de l'expérience et en particulier la violence du vu. Mais on peut, à l'opposé, douter de notre capacité à répondre à la question générale : « Qu'est-ce que la liberté ? » (ou « la démocratie »). Ou encore, peut-on dire ce que c'est que « faire l'expérience de quelque chose » en général ? Ou doit-on se contenter de préciser les rapports de ressemblance et de différence entre des formes variées de liberté, de démocratie ou d'expérience ?

On peut, peut-être, dire que la question du statut de l'« universel » peut être illustrée par l'exemple de la « phénoménologie ». Le prin-

cipe husserlien est « magnifique » : il y a une autre source d'évidence que les vérités mathématiques : ce qui s'impose à l'expérience. Mais Husserl, mathématicien à l'origine, a gardé, il me semble, l'image du primat de l'universel. Ainsi dans l'exemple qu'il donne d'« essence » quand il montre qu'il fait partie de l'essence de « la couleur » d'être spatiale. Mais ne faut-il pas dire que cet universel n'a de sens que si on prend en compte la variation de la façon d'« être spatial » des couleurs, celle de la perception « ordinaire » (?), celle du rêve, celle d'un spectacle dont je me souviens, celle de la couleur rémanente quand je ferme les yeux après avoir regardé le soleil. Et puis les différences de la façon dont la couleur est présente dans telle ou telle matière. Encore plus dans l'importance que nous accordons ou pas à la couleur dans la « valeur » que nous attribuons à telle façon d'être.

Une remarque : il y a d'autres sources de relation au générique ou à l'universel que la langue. Piaget en particulier a insisté sur l'existence de schèmes généraux de l'action et en particulier de la main comme caractéristiques de la pensée pratique. Je n'y reviens pas (l'idée est déjà chez Bergson).

Reste que le particulier résiste à l'universel. On peut me dire « la vérité », « la femme », l'« histoire », « l'enfant »... Notre vie quotidienne aura rapport à ce qu'il en est de telle vérité, de telle femme, de telle histoire, de tel enfant. Et le « savoir » portant sur ce spécifique sera d'un autre type que celui qui vise à dire l'universel. Même si une forme de présence de « la vérité », de « la femme » ou de « l'enfant » est en quelque façon là dans notre rapport au spécifique.

Cela peut prendre aussi la forme du conflit entre langage de l'expérience (toujours plus ou moins spécifique) et langage de la science. Un exemple : je peux traduire l'expérience des couleurs en termes d'excitation des neurones visuels. Mais faudra-t-il dire que la présentation en termes neuroniques est « plus vraie » que celle en termes de couleurs ? Ou plutôt proposer qu'on est ici dans un système de « double vérité ». Celui du monde dans lequel nous vivons et celui de la vérité scientifique ? Mais, en même temps, il n'y a pas une réalité homogène qui serait « le monde de la vie quotidienne ». Après tout par l'intermédiaire de la technique le monde de la vie quotidienne est « plein de science ».

Ou encore, reconnaître des « droits de l'homme » est une chose. Et, manifestement, cette reconnaissance a un sens polémique à l'égard de la violence, de l'assurance de ceux qui se considèrent comme définitivement supérieurs aux autres ou justifient les « inégalités » par la « nature humaine ». Mais c'est autre chose de se demander d'abord ce qu'on fait effectivement à l'égard des « droits de l'homme » en ques-

tion. Puis, peut-on exhiber un fondement assuré à ces « droits de l'homme » ? Ou bien ont-ils plutôt un statut incertain, qu'il faut justement essayer de cerner. Tout comme il y a une expérience de l'aliénation, de la distance de ce qu'on est à ce qu'on pourrait être ou à ce qu'on aurait pu être. Ou encore, j'ai (nous avons) un « savoir expérientiel » de ce que c'est qu'être poussé à faire telle ou telle chose. Même si je ne sais pas forcément ce que c'est que *la* libido ou *la* pulsion ou comment les « pulsions » se modifient dans le cours de l'histoire collective ou individuelle.

Tout comme, quand on parle de « classes sociales », ça peut concerner les classes abstraites définies par des rapports de production ou les classes concrètes définies par leurs habitus, leurs imaginaires, leurs styles de vie (quand en 1930 et au-delà, on stigmatisait le bourgeois, ou surtout le « petit-bourgeois », à qui pensait-on, à la réalité de la possession du capital, à une façon d'être né, à un certain mode de vie, ou encore à un conformisme qui nous menace tous ?).

Il ne s'agit pas de « préférer le micro au macro », mais de voir qu'on n'a que des accès locaux au supposé total qui reste un point de fuite. On a évoqué le « désenchantement » caractéristique de l'époque. Bien évidemment, il ne caractérise pas tous les membres de « notre époque ». Mais surtout chacun ne le vit pas de la même façon, ne lui donne pas la même signification. Ne pas tenir compte de ces différences, c'est se contenter d'une banalité qui reste abstraite. Il reste possible ou nécessaire de tenir des propos généraux ou universels. Parfois pour critiquer d'autres généralités insuffisantes : dire ce que « le temps » ou « le sens » ne sont pas. Ce peut être des titres, des annonces, ce peut être des conclusions. Et il y aurait mauvaise foi à séparer les énoncés généraux de leur mise en travail concrète. En ajoutant qu'une fois quelque chose de bien démontré pour le triangle en général, on n'a plus à s'occuper de tel ou tel triangle. Alors qu'au cas où on aurait défini correctement « l'enfant » ou « le psychotique » (possibilité dont je doute), il resterait assurément à s'occuper de tel enfant ou de tel psychotique.

Mais les problèmes se multiplient : ainsi la particularité de telle expérience, de tel récit de vie (ou d'un aspect, d'un moment de ceux-ci) sera mêlée à ce qu'ils ont de plus ou moins commun. Et puis qu'est-ce qui fait que telle expérience sera notable pour tel ou tel, digne d'être dite ? Il y a là de la contingence. Et puis on retrouve la question de ce que peut être le rapport du dire à ce à quoi il renvoie. Le langage sera perçu comme restriction, débordement, etc. Tout comme le dire renverra à la fois à la présence de l'expérience (présence elle-même complexe : présence instantanée ou dans la mé-

moire ?) mais aussi de façon plus ou moins explicite à tout ce qui est nécessaire ou doit être en quelque façon appelé pour que ça fasse sens. Ce qu'à tort ou à raison on voudrait ici appeler « champ ».

Et tout cela variera selon les expériences elles-mêmes. Certaines manifestent en quelque sorte leur propre lumière (au moins pour certains d'entre nous). D'autres expériences, au contraire, nous apparaissent comme devant être élucidées. Dans les deux cas, il y a quelque chose comme un « horizon de désaccord possible », de ce qui résiste à être asserté de façon univoque. Un peu comme Spinoza disait que la volonté de Dieu est l'asile de l'ignorance, on pourrait dire que tous les grands discours disponibles risquent toujours d'être des machines à toujours dire le vrai. Mais, d'autre part, dans les discours empiriques, il y a un degré banal de compréhension dont on ne sait pas bien exactement sur quoi il repose. Quand nous disons « il avait l'air très content » ou « ce matin, je me sens bien » quel type d'élucidation peut-il y avoir de ce type d'énoncés expérientiels ? Sûrement pas leur transformation en vérités scientifiques ou « conceptuelles ». S'il en est besoin (ce n'est pas sûr), on peut comparer à des exemples proches, mais pas trop, préciser les circonstances, ajouter des « restrictions modalisantes »... bref, pratiquer les « usages banaux du langage » pris justement dans les pratiques discursives de « l'expérience quotidienne ».

Et tout cela va évidemment varier selon les personnes qui entrent en communication. Qu'on pense à la façon dont retentit en nous le discours de l'autre qui nous explique ce que nous sommes, ce que nous aurions dû faire, etc.

Une objection : quand on s'arrête sur un cas particulier, faut-il dire qu'il nous intéresse comme « typique » ? Certes, on peut constituer une « image » du « chien fidèle », du « bon élève », du « français moyen »... Mais je ne suis pas sûr que ça ne risque pas (comme les généralités empiriques) de fabriquer plutôt des caricatures. Sans doute le digne d'être noté est-il plutôt ce qui résiste à sa réduction notionnelle.

Reste que « penser » comporte, entre autres, la possibilité de « fictions idéalisantes », ce qu'à l'époque actuelle, on va appeler des « modèles ». Mais qui est juge de la forme de vérité que peuvent apporter les modèles ? La chute des corps sans friction semble ne pas faire problème, mais la « concurrence parfaite », la « société sans classe » ou l'« appareil psychique » ? Il me semble que les modèles, comme les « énoncés universels » ne sont pas en eux-mêmes vrais ou faux, mais ne peuvent être évalués que selon l'usage qu'on en fait, ce qu'ils permettent de manifester des réalités spécifiques. Ou au contraire leur capacité à empêcher la perception de tel événement ou de telle personne.

Après tout, on ne peut se représenter ce que serait « la liberté » en général (comme il y a une « loi de chute des corps »). On est renvoyé à des façons spécifiques d'être plus ou moins libre. Ce qui sur le plan de la langue se manifeste par l'obligation, si on veut « faire sens », de préciser « libre de quoi par rapport à quoi, dans quelle mesure ». Ainsi, face à la volonté des autres, la liberté qu'est la ruse du petit enfant qui se développe dès quelques mois comme art de faire faire aux autres ce qu'on a envie qu'ils fassent. Ou la liberté dans le compromis entre ce que nous désirons, nos « pulsions » si on veut, leurs modifications sémiotiques et sociales, nos jeux avec les autres et nous-mêmes, etc.

En ce sens, la contrainte me libère de l'envie de voler tout ce que je vois, un certain sourire peut laisser l'enfant accomplir un petit vol ou une habitude répandue me libère d'un respect trop strict de la loi, etc. Mais on ne saurait dire que la « vraie liberté » est la spontanéité ou la raison ou...

En tout cas, on peut partir du constat que plus un mot est général, plus il a des référents différents, mais aussi, ce qui est plus compliqué, des façons de signifier différentes.

1.4.9 LA VIOLENCE DU LANGAGE :

QUI A LE DROIT DE DIRE « LA PAROLE QUI COMPTE » ?

On a insisté jusqu'ici sur ce qui de l'expérience résiste au langage. Mais il faudrait aussi, ou encore plus, insister sur la violence que le discours qui compte, celui des « autorités », des « élites » (faut-il dire des « pères » ?) exerce, en particulier à l'égard de la possibilité que pourrait avoir chacun de vivre, de penser l'expérience « à sa façon ».

Tout comme on peut douter de la pertinence d'une réflexion sur la religion qui ne tiendrait pas compte du rôle qu'elle a pu, qu'elle peut jouer dans le « maintien de l'ordre », même si cette relation entre « la religion » et « ordre établi » n'est pas « nécessaire ». Et même si ce rôle s'est modifié dans le cours de l'histoire, par exemple par rapport à la sexualité ou à la place des femmes. Ce qui n'exclut pas de considérer aussi toutes les formes au contraire de l'« inspiration individuelle » dans les façons de vivre *la* religion.

On peut dire que *la* religion vit de ses « contradictions » comme de ses reprises-modifications à chaque génération. En tout cas, pour revenir sur la recherche de l'universel, vouloir s'interroger sur l'entité que la langue permet d'isoler : « la religion » me semble sans espoir. Il y a forcément une distance entre les mots censés représenter une notion et le travail effectif qui peut se faire sur ces notions. Cela vaut pour tous les grands mots dont aucun ne va de soi. Si on dit « social » ou « so-

ciété », quelle société, de quel point de vue ? Et c'est encore plus frappant pour « croyance » et « vérité ». D'autant que nous percevons mieux les contraintes, les « évidences » qui ont régné autrefois ou qui règnent sur les autres que celles qui dominent en nous : pour une part, c'est ce « prêt à penser » que nous mettons le plus facilement en mouvement. On a alors « intériorisé » la violence potentielle des possesseurs de la « vérité théorique ». Et qui d'entre nous n'est-il pas, plus ou moins, un « bon disciple » ?

Mais on peut aussi, heureusement, constater, par exemple, qu'à tel moment, les enfants (entre autres) ne croient plus les parents ou bien les « masses » ne croient plus aux politiques. Cette disparition des dominations anciennes pouvant être vécue sur le mode du « tout fout le camp » ou, au contraire de la liberté enfin trouvée. Dans notre société au moins, la religion n'a plus ce rôle de socle de croyance commune... Restent maintenant les experts en science économique consultés dans les émissions de télévision. Mais est-ce qu'« on » leur fait vraiment confiance ?

1.5 QUELQUES AUTRES NOTIONS. LES NOTIONS ET LE COMPLEXE

Je rappelle seulement que les quelques notions ici évoquées ne peuvent être séparées les unes des autres dans leur fonctionnement et que leur inventaire est largement contingent, destiné sans doute à se modifier au fil des séances.

1.5.1 SENS ET CHAMP

En un des sens du mot « sens », comprendre ou retrouver le sens d'un acte, d'un geste, d'un objet, c'est le replacer dans son champ² ou dans un de ses champs possibles. Sans doute, toute façon de comprendre est un rapport à du non-explicite qu'on rend en quelque façon explicite. Ce que fait par exemple le récit ou plutôt notre façon de le lire.

1.5.1.1 UN ESSAI DE CLARIFICATION DE « CHAMP »

Un champ me semble être une caractéristique psychique au sens de ce qui est propre à un vivant. Je peux (ou je ne peux pas ne pas) replacer un caillou dans divers champs : ce qu'il faut sortir du champ (!) où on veut planter, il peut servir à enfoncer un poteau, je peux percevoir que, pour une fourmi, il peut être un obstacle à contourner, il peut me « faire penser » à un autre paysage... Je n'ai pas de raison de penser

2. Je me permets de renvoyer au développement sur ce thème dans *Essais sur quelques figures de l'orientation*, p. 150-162.

que le caillou en question ait un champ pour lui-même. En revanche tout animé qui se déplace comporte un champ qui définit son devenir, ce qu'il peut faire, ses mouvements physiques ou purement mentaux. (Ce qui ne signifie pas que le mouvement physique n'est pas « mental » au sens où il est lié à « percevoir un monde en tant que ».) On peut prendre l'exemple de la différence entre l'habituel où l'animal vaque à ses occupations et l'extraordinaire où il se fige. On peut dire que le champ constitutif de son rapport au monde s'est alors brusquement modifié.

Quelques points : Tout d'abord ici le présent renvoie en quelque façon au passé sous la forme du contraste entre l'habituel et l'inhabituel. Il renvoie tout autant à l'avenir sur le mode explicite ou non du « et alors ? » ou du « que vais-je faire ? ». Il n'est pas dans un réel qui serait « instantané ». On peut penser aussi aux expériences faites sur les bébés lorsque la mère se met à ne pas regarder, ne pas sourire. C'est dire que la présence d'un champ est antérieure à l'éventuelle séparation entre espace et temps. Comme elle est antérieure à une séparation seconde entre « faits » et « valeurs ». Certes, une situation peut être neutre, ne rien nous proposer ni à fuir, ni à faire, mais cette neutralité n'est pas une non-valeur, mais une valeur parmi d'autres.

Ce sens corporel sera réfléchi pour nous qui en parlons. Il sera plutôt vécu par l'animal ou l'enfant. Encore qu'il y ait une forme de « réflexion » ou de « secondarité » dans le cours même la vie de l'animal ou de l'*infans*. Ainsi dans le jeu ou le faire semblant. Ce qui pose la question : comment décrire ce que c'est que « jouer » ? Que fait l'enfant à qui on donne à manger et qui « fait semblant » de donner à manger à son « interlocuteur » ? Faut-il parler de « réflexion vécue » ? Quelque chose comme ça ? En tout cas, une telle façon de jouer peut bien être considérée comme la modification du « champ de l'expérience ». Ou, si l'on veut, la mise en œuvre d'un nouveau champ, comme médium où le jeu se passe, même s'il n'est pas « représenté » comme tel.

D'autre part, ce champ se manifeste par les mouvements physiques (fuir, chercher à prendre...) du corps ou les « mouvements indirects » comme lorsqu'on dit : « Ça me fait penser à autre chose... ». C'est dire que notre présence dans ces champs s'impose avec une certaine force et comporte tout autant des possibilités de modifications qu'on appellera « mouvements ». On indiquera seulement que cette relation d'un champ à des mouvements suppose qu'on ne puisse ici introduire une distinction entre « faits » et « valeurs », distinction qui serait plutôt le résultat, discutable, d'une attitude réflexive objectivante, où on s'efforce de considérer un monde qui serait monde pour « n'importe qui », animal, humain ou pur esprit connaissant.

Je ne reviens pas sur les différents usages du mot *champ*, par exemple quand il est question de « champs électromagnétiques » ou de « champs de force » en physique. Ici, il me semble que par opposition à une classification « objective » en *domaines* : du type « en classe » vs « à la maison » ou « dans la réalité » vs « en rêve », se représenter des *champs*, c'est se représenter la façon dont à des différences de domaines correspond des différences de façon de les vivre, de s'y orienter que ce soit par des attitudes, des mouvements corporels ou « en représentation ».

1.5.1.2 CHAMPS DIALOGIQUES

On peut partir de l'exemple de l'interaction du nourrisson et de la mère qui participent à un même jeu. On peut dire que le tiers qui les regarde perçoit la façon dont chacun des deux modifie son propre champ en fonction du champ de l'autre. Dans le champ réflexif du tiers, cette relation entre le champ maternel et celui du nourrisson pourra paraître banale, particulièrement heureuse, heurtée, inattendue... En tout cas, « champ dialogique » désigne ici la façon dont la mère et l'enfant participent différemment à un « même » jeu. Ce qui va se retrouver dans nos façons d'entrer en relation avec les autres, de les « comprendre » pratiquement. En même temps que nous faisons l'épreuve de la violence, de l'incompréhension, de l'opacité comme, si l'on peut dire, modes spécifiques du dialogue. Comme de la différence du champ vécu par chacun des participants et de sa différence avec le champ tel que perçu par un tiers. Parmi ces modes de violence dialogique, n'y a-t-il pas celle du savant qui suppose que lui, il sait mieux que l'autre le sens de ce que celui-ci pense ?

Il me semble que la notion de champ dialogique renvoie non seulement au fait que les notions circulent, mais qu'elles n'ont de sens que dans un processus de reprise où chacun les remet en relation avec son propre horizon de sens, sa propre façon de s'orienter dans la vie.

1.5.1.3 CHAMPS ET RELATIONS ENTRE CHAMPS

Chacun de nous fait l'expérience de la différence entre le champ du rêve et celui du monde pratique. Ou celui dans lequel nous nous rapportons à des individus réels ou à des personnages de roman. Un peu de la même façon, il n'y a pas de recette générale pour mettre en relation le champ de notre pratique sociale et le champ du « cours de la pensée ». Faut-il viser ici l'unification ou telle forme assignable de diversité ou de « contradictions » ? En remarquant tout d'abord qu'on ne peut pas compter les champs comme on compte des objets.

On pourrait se poser la question de ce qu'on veut dire quand on dit que quelqu'un est « absorbé dans ses pensées ». Certes, il peut ne pas voir où il met les pieds, mais on ne peut pas dire que le monde extérieur ait réellement disparu. Le monde perçu, valorisé, ressenti est toujours là. Et il me semble que c'est sur ce fond de monde présent qu'est possible d'être aussi plus ou moins loin, « dans un autre monde » ou un « autre champ » comme on voudra dire, celui auquel on réserve à tort le nom de « pensée ».

1.5.1.4 CHAMPS, ASSOCIATIONS, PENSÉES...

Pour partir d'un exemple assurément aléatoire, la seule évocation du nom de la place Saint-Pierre me renvoie à des images variées, aux savoirs que je peux avoir sur sa construction, à des souvenirs de visites, à des images filmiques du pape haranguant la foule du haut de son balcon. Et à partir de là peut me « venir à l'esprit » la comparaison du pape actuel à d'autres, l'évocation du film *Habemus papam*, celle des turpitudes financières du Vatican, le rappel du jeu de mots en latin : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* (Mathieu 16-18). (Avec la question : le jeu de mots fonctionne en latin, en français, mais en hébreu ?) Et puis, l'aspect grandiose de la place évoque *a contrario* la volonté de simplicité du protestantisme naissant. Même si reste la question de savoir comment le protestantisme s'est lui-même institutionnalisé. En tout cas, les associations ne sont pas ici un mode inférieur de la pensée, mais la pensée elle-même comme capacité de « mettre ensemble » du présent et de l'absent, de constituer un champ commun de ce qui relève « objectivement » de domaines différents. Si la forme linguistique permet d'isoler des objets, de prédiquer que Socrate est homme, etc., tout ceci ne nous donne pas « du sens ». On connaît le malheur phonologique qui a fait qu'on est passé des associations dont parlait Saussure sur différents axes à des rapports d'opposition sur l'axe paradigmatique. Simplification qui a fait les beaux jours du « structuralisme ».

Mais Saussure ne prenait en compte, semble-t-il, que des associations de mots. Alors qu'au travers du langage se manifeste plutôt la possibilité de mettre en relation un nombre indéterminé de façons d'être différentes, locales ou atmosphériques, assignables ou pas (d'où parfois la difficulté à répondre à la question « à quoi tu penses ? » pas seulement parce qu'on ne veut pas avouer qu'on est « loin »).

Je ne reviens pas sur la mode (structuralo-lacanienne ?) qui a voulu limiter les associations prises en compte aux associations fondées sur les formes phonétiques signifiantes. De même que le champ de l'association dépasse de beaucoup la triplicité traditionnelle ressemblance-différence-contiguïté. Association de quoi ? J'ai rencontré

un petit texte de Benjamin (*Écrits français*, Gallimard, 1991, « Peintures chinoises à la Bibliothèque nationale » 1938) consacré à une exposition de peinture chinoise où il s'interroge d'abord sur le fait que pour les Chinois le peintre était un lettré, ce qui ne veut pas dire que la pensée chinoise est conceptuelle mais que le dessin donne à voir autre chose que lui-même. Il cite (p. 259) Lin Yutang :

Dans cette recherche de tous les types théoriquement possibles du rythme et des formes de structure qui apparaissent au cours de l'histoire de la calligraphie chinoise, on découvre que pratiquement toutes les formes organiques et tous les mouvements des êtres vivants qui sont dans la nature ont été incorporés et assimilés... Ces ressemblances virtuelles qui se trouvent exprimées sous chaque coup de pinceau forment un miroir où se réfléchit la pensée dans cette atmosphère de ressemblance ou de résonance.

Ou plutôt ne peut-on pas dire que l'objet peu saisissable qu'on appelle « pensée » va être d'abord l'articulation d'un ceci et de ce qui se présente dans un ou des champs ? Association assignable quand on est face à une tâche pratique, pas dans la rêverie. Avec la question des régimes de pensée, par exemple les difficultés scolaires de ceux qui n'ont pas l'habitude de « verbaliser ». Il y a des associations communes et spécifiques, celles dont nous voyons d'où elles nous viennent, d'autres pas. Il « va de soi » que quelqu'un d'autre associe autrement que nous. N'est-ce pas un des aspects évidents de ce qu'on va considérer comme nos différences de « subjectivité » ? Et ce qui serait inquiétant, ce serait que nous ayons tous les mêmes régimes et les mêmes contenus associatifs.

1.5.1.5 NOTE SUR « PENSÉE » ET SUR LES MODES VARIÉS DE L'ARTICULATION DU PRÉSENT ET DE L'ABSENT

Ou plutôt sur le paradoxe qui fait qu'à la fois nous n'existons que comme corps présent et comme capacité d'être en relation à l'absent. Avec sans doute la différence entre l'absent constitutif de notre « pensée » du présent, par exemple lorsque nous reconnaissons ou ne reconnaissons pas le monde qui nous entoure. Et au contraire les régimes de pensée où c'est l'absent comme tel qui est visé (est-ce qu'on gagne quelque chose à parler alors d'« imagination », je ne sais pas). Cet absent peut être « présent » par exemple dans une conscience d'inadéquation : sans qu'on puisse cependant être capables de faire mieux, ni même de préciser « ce qui cloche » nous pouvons percevoir qu'un récit ou un exposé ne « collent pas ». Qu'est-ce que cet « idéal négatif » ? Mais après tout, le nourrisson qui hurle a déjà un mode de présence de ce qui manque. En tout cas, on peut s'interroger sur ce que

sont les modes variés de la présence du manque, de l'irréel, de l'imaginaire, de la fabrication du possible, sur ce qu'on va appeler « idéal », « fantasme » ou « utopie », au minimum sur notre capacité à critiquer ce qui est. Et, manifestement, on ne peut ni se contenter du générique vague : « présence de l'absent » ni vouloir faire un tour assuré de ce qui est vraiment « important » dans ces modalités de présence de l'absent. On peut certes évoquer de grandes dichotomies : un absent juste ressenti et un absent dit, poser un pôle de l'individuel et du collectif. S'interroger sur la force éventuelle de la croyance à l'égard de cet absent. Mais tout cela reste bien général.

En tout cas, de même qu'on ne peut pas compter les champs, on ne peut pas dénombrer réellement des régimes de pensée. Ainsi nous ne pouvons jamais être assurés qu'il y a « de la pensée sous le langage » ? Ou sous le geste ? Ou dans l'acte ? À la rigueur, jamais. Le langage peut toujours, comme le geste ou l'acte, être automatique. Et je peux répéter un « mot d'esprit bien connu ». Ou encore l'assertion sur « l'inconscient » ou « la lutte des classes » peut devenir pure formule. Qui peut cependant servir de révélation au « récepteur naïf ». Ou plutôt si notre façon d'être, de parler, d'agir n'était pas pleine d'automatismes, nous ne pourrions pas « penser » du tout. Si on identifie « pensée » et « présence de l'absent », la pensée est nécessairement fragile...

On pourrait sans doute parler d'un champ global de la présence-absence qui va se modaliser plus ou moins selon les domaines, les tâches plus ou moins absorbantes ou ce que, selon les termes d'une psychologie non scientifique, on appellera le caractère de chacun : celui qui s'inquiète sur l'avenir, celui qui n'y pense pas. L'un d'entre nous peut avoir toujours présent à l'esprit la mort, tel autre le souvenir d'un avant, tel autre l'« idéal » qu'il poursuit.

Mais alors qu'est-ce qui est « important » ? Insister sur la présence de l'absent ou sur les régimes différents de cette présence ? Est-ce qu'il n'est pas « essentiel » à l'humanité qu'il y ait « différentes façons d'être humain », mais aussi que chacun ne soit pas seulement pris dans sa propre généralité-particularité mais aussi en quelque façon concerné par la généralité-particularité des autres ?

1.5.2 TEMPS ET TEMPORALITÉ.

LE TEMPS COMME CONTRAINTE ET LA MULTIPLICITÉ DES TEMPORALITÉS

On peut partir de l'assurance négative selon laquelle le temps des horloges n'est pas « le temps », qu'il y a des temporalités, des « expériences différentes du temps ». Ce qui n'exclut pas qu'il y ait « quand

même » quelque chose qui met en relation le « temps objectif » qui s'impose à nous, les formes du temps mesuré, les expériences temporelles et les discours que nous pouvons tenir à leur égard. Comme il y a « du rapport » entre le temps vécu et ce que nous raconte la science sur le cosmos avant les hommes. Ce qui nous donne un exemple de ce qu'on évoquera plus loin sous le nom de « double enveloppement » comme autre aspect irréductible du « sens ». Le discours de la science est une fabrication humaine, une représentation qui en quelque façon nous donne du « plus réel » ou de l'« autrement réel » que notre propre vie... Peut-on faire le tour des « régimes de temporalité » ? Sans doute pas. On peut seulement poser de grandes oppositions comme par exemple entre le temps programmé de l'action ou l'irruption de l'inattendu, celui de la grande histoire et celui de la vie individuelle, celui des événements et celui du récit, celui de la veille ou du sommeil. Mais cela reste abstrait. Et en tout cas ne répond pas aux questions : « Pourquoi y a-t-il du temps ? », « Pourquoi ne peut-on envisager l'existence humaine autrement que comme temporelle ? » ou encore : « L'univers a commencé, mais qu'est-ce qu'il y avait avant ? » Ce qui relève sans doute du genre des questions sans réponse, ou, ce qui revient au même, de l'excès de la « pensée langagière » par rapport au « connaissable ». Il me semble qu'il faut sortir de la représentation trop facile selon laquelle il y aurait un temps objectif et puis des façons individuelles, subjectives de le ressentir. Il y a plutôt une multitude d'expériences d'un côté, de savoirs de l'autre que nous ne pouvons pas vraiment « recoller ».

On ne peut qu'évoquer quelques expériences disjointes de la temporalité. Ainsi, l'expérience de l'irréparable, qui va se manifester précocement chez l'enfant par des expressions comme « y'a plus », « c'est cassé », « c'est perdu ». Avec sans doute ici la différence entre les enfants et nous. Quelquefois, on peut racheter l'objet perdu à l'enfant. Et nous croyons (lui, je ne sais pas) que la perte est réparée. Il me semble que pour nous, adultes, l'irréparable est davantage irréparable. Tout comme nous avons l'impression que l'enfant vit plus « naïvement » que nous l'irruption de la surprise. Ou que nous avons sans doute plus que lui l'expérience de la répétition, qu'il s'agisse de celle que le monde nous impose ou celle qui provient de notre fâcheuse capacité à nous mettre dans des situations homologues.

1.5.2.1 UN EXEMPLE EMPRUNTÉ À WEINRICH

C'est à la diversité des expériences de la temporalité qu'est consacré le livre d'Harald Weinrich, *Le Temps compté*, Millon, 2009. Il y revient sur les métaphores traditionnelles des « âges de la vie ». Mais

aussi sur la métaphore d'Hippocrate, puis de Sénèque selon laquelle « le temps est précieux comme l'argent » et qu'il ne faut donc pas le gâcher (p. 24). Il note (p. 26-29) que c'est Leon Battista Alberti (1404-1472) qui introduit avec la prise en compte du temps des horloges un calcul strict de l'économie du temps mesuré. C'est le premier à dire que le temps est caractéristique de nous comme le corps et l'esprit, mais surtout à avoir établi une équivalence entre « le temps » et le « temps mesuré ». « Je fuis le sommeil et le loisir en m'occupant toujours de quelque chose ». Puis, dans un dialogue où le personnage de Giannozzo est son porte-parole :

Le matin, quand je me lève, je délibère d'abord avec moi-même pour voir ce que j'ai à faire aujourd'hui. Tant de choses. J'en prends note, je les évalue et attribue à chacune son temps propre : ceci ce matin, cela l'après-midi et cela encore ce soir. Et de cette façon, tout est fait en bon ordre, presque sans aucune fatigue.

Cela dit, Weinrich met en relation le souci du temps chez Alberti et le fait que celui-ci était un bâtard non reconnu, n'héritait pas, devait se « faire lui-même ». Ce qui pose la question de ce que peuvent valoir de telles « explications », qui, en tout cas, ne fonctionnent qu'*a posteriori*. On retrouve une explication du même type, mais cette fois-ci collective quand Weinrich attribue à l'époque des marchands l'irruption du purgatoire entre le ciel et l'enfer. Le temps de ces deux derniers est éternel. Le temps du purgatoire relève du comptable et apparaît alors un *Deus mercator*.

On peut seulement évoquer des expériences où « du temps » est au centre, non pas qui nous donneraient « le temps » et lui seul. Ainsi faisons-nous l'expérience du regard du portrait peint ou de la photo comme fixant ce qui est par nature temporaire. Et puis, cette fixation, si on veut cette « éternité », je peux l'évoquer par une parole. Nous la vivons devant la photo, la photo des morts en particulier. Mais ce n'est pas le discours lui-même qui nous la fournit. Peut-être plus qu'ailleurs, ici est problématique la relation entre le discours qui explicite, attire l'attention et l'expérience elle-même.

Plus généralement, par rapport à l'expérience de la temporalité, il me semble que le langage risque toujours de simplifier notre rapport au temps. Est-ce que le sérieux de l'histoire, ce n'est pas le contraste entre le futur (lui-même proche ou lointain) et ce qu'il devient quand il est à son tour passé ? Et puis, quel futur et quel passé ? Faut-il distinguer le passé et le futur « vécus », constitutifs du présent et ceux qui sont posés explicitement comme lointains ? Sans doute. Et comment faire pour que notre connaissance de ce qui est advenu ne nous mette pas dans une position fictive de survol ? Celui qui sait comment

l'histoire s'est terminée risque toujours d'être mu par l'illusion rétrospective selon laquelle cela devait se passer ainsi.

1.5.2.2 « TEMPORALITÉS DIALOGIQUES »

On a évoqué des champs dialogiques. On pourrait de la même façon évoquer des « temporalités dialogiques ». L'enfant qui « vient au monde » entre dans un temps ritualisé, que ce soit celui de la journée avec le rythme des repas et des occupations, celui ensuite de la semaine : avec l'opposition du chronotope à la maison vs à la crèche ou à l'école, puis des périodes scolaires ou de vacances, comme avec la ritualisation du cours de l'année et des fêtes qui le scandent (avec la spécificité de la reprise laïque des fêtes religieuses, elles-mêmes reprises de fêtes plus anciennes). Ce que chaque enfant, sans doute, reprend à son compte mais en introduisant son rythme propre, son style temporel. Je me souviens qu'en sixième, pendant les classes, je calculais les minutes et les secondes qui me séparaient des vacances.

Et l'on pourrait sans doute généraliser cela en parlant de « style temporel dominant ». Pour le dire trop vite, il y a ceux qui vivent dans le passé, ceux qui vivent dans le futur, ceux qui vivent dans le sérieux du temps pratique ou ceux qui veulent « remplir le temps » au maximum. La diversité ici est manifeste, même si, en même temps, si j'ose dire, s'impose à tous la violence de l'irréversibilité.

Et puis, pour ce qui nous concerne ici, nous allons être confrontés aux relations entre le temps scandé du texte, le temps de la lecture, le temps « objectif » présenté, les modes temporels de nos relations aux textes, en particulier de nos façons de les ressentir.

1.5.3 IRRÉDUCTIBILITÉ DU « RESSENTIR » COMME FORME DE NOTRE RAPPORT AU MONDE

Une question empirique ou une question de mots ? Quelle relation entre « sentir » et « ressentir », « sensation » et « sentiment » ? En tout cas, le domaine du « senti » me semble plus large que celui qu'on appelle traditionnellement « vie affective ». Quand on dit : « je ne me sens pas bien dans ma peau » voire « dans le monde » ou « ce truc-là je ne le sens pas » ou encore « je sens que ça va rater », « avec lui je ne suis jamais (je ne me sens jamais) à mon aise », ne ressent-on pas aussi qu'il y a quelque chose de commun qui circule entre tous ces usages du mot « sentir » ? Certes, ce n'est pas parce qu'il y a l'unité d'un mot que la notion doit être univoque. Mais il y a bien ici quelque chose qui ne relève pas du percevoir au sens étroit de percevoir un son ou une couleur, encore moins du savoir faire ou du savoir dire. En revanche, on peut douter qu'il y ait un percevoir qui ne serait pas en même temps un

ressentir, l'indication soit d'une signification atmosphérique globale, soit, au contraire, de l'irruption soudaine d'un aspect, d'un événement ou d'un manque. Chaque « ressenti » renvoyant à l'habituel ou à l'inhabituel, au plaisir ou au déplaisir, à la mise en mouvement vers ou au recul, pouvant être présent avec des intensités variables. En somme, tout ce qui fait que le réel et l'irréel nous sont également présents comme « valeurs ressenties ». Il est ici facile d'évoquer des exemples, plutôt que de les décrire exactement, comme il est difficile de parler du « ressenti » en général. Encore une fois, on se heurte à l'habitude d'isoler ce qui relèverait de l'« affectif » opposé à de l'« intellectuel », alors qu'il fait partie de la « vie intellectuelle » qu'une tâche soit ressentie comme importante ou secondaire, facile ou difficile, reconnue comme justifiée ou contrainte absurde. Tout comme nous sommes ou non « pris » dans la lecture d'un livre ou la contemplation d'un tableau.

On peut ici se référer à Scheler (Scheler Max, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, 1913-1916, Gallimard, 1955) pour qui il y a réciprocité entre « ressentir » et présence de « valeurs ». Tout comme on peut difficilement décrire le développement de l'enfant en termes de perceptions, de connaissances et de savoir-faire et non d'abord comme appréhension du monde et plus spécialement des humains selon la modalité du « familier » ou de « l'étrange », de « l'hostile » ou du « à rechercher ». Tout comme nous ne pouvons pas ne pas avoir à faire à une certaine relation de familiarité ou d'étrangeté, de satisfaction ou de dégoût à l'égard de nous-mêmes.

Il me semble qu'on ne peut séparer la notion de « valeurs ressenties » de celle de « champs » déjà présentée. Et de champs marqués par des chronotopes spécifiques, le « chez moi » et le « dehors » qui me tente ou m'inquiète, la figure de l'océan, de la nuit ou de la forêt. On retrouve ici le Bachelard évoqué plus haut.

On pourrait ajouter que la prise en compte des valeurs ainsi ressenties nous fait sortir de la vision étroite qui relierait la question des « valeurs » à la seule morale, en tout cas, à la seule opposition du prescrit et de l'interdit par une forme de loi de la vie sociale. Ainsi, tout autant ou davantage nous ressentons, il me semble, la distinction déjà évoquée entre le profane et le sacré. Ce qui peut être manipulé à notre guise et ce qui au contraire est vécu comme « intouchable » ou « respectable » sous des formes variées. Je note d'abord que ces deux ressentis ne sont pas liés à des prescriptions religieuses explicites. La fragilité du corps du nourrisson s'impose à nous, mais aussi une certaine obligation de ne pas trop décevoir la confiance des enfants. Certes, le plaisir de la transgression peut se profiler à l'horizon. Et puis, les domaines du sacré varieront selon les cultures et les indivi-

dus. Et la verbalisation de l'universel qui invoque gravement le « respect de la personne humaine » pourra devenir ridicule plutôt que respectable...

Et on pourrait évoquer d'autres types de valeurs ressenties, ainsi selon la dimension du proche ou de ce qui est hors de notre portée (mais qui éventuellement nous tente). Ou l'opposition entre le « banal » et l'« extraordinaire ». Tout cela dépasse de beaucoup la seule dichotomie « morale » du prescrit et de l'interdit. C'est bien plutôt l'ensemble de notre façon d'« être au monde » qui passe par une telle relation à des « valeurs ». Mais celles-ci peuvent être éprouvées sans être dites. Ou, plutôt, on peut penser qu'on est là dans le cas par excellence du « difficile à dire » : assurément, on n'a pas une règle préalable qui nous enseigne ce que c'est ici que le « bien dire » par rapport à soi, encore moins le « bien communiquer » à d'autres. Tout comme ce n'est pas le même sentiment qui est juste présent, qui est dit ou qui passe par la médiation de la musique ou des images. Ce qui est assuré, c'est que le sens manifesté sous forme de ressenti est en même temps quelque chose qui agit en nous, sur nous, n'est pas séparable d'une certaine force. Force que nous ressentons comme nous prenant, éventuellement « plus forte que nous ». Cela, avec les deux modalités opposées de ce qui fait irruption ou au contraire de ce qui est vécu comme arrière-fond plus ou moins stable.

1.5.3.1 UN EXEMPLE « DIALOGIQUE » : RESSENTIR UN CONFLIT DE VALEURS

Je me souviens qu'ayant passé une partie de ma scolarité dans une institution d'esprit religieux, même si les enseignants étaient laïcs, l'entrée de cette institution était décorée par un tableau, œuvre d'un des enseignants qui « illustre » une pensée de Paul Claudel : « La jeunesse n'est pas faite pour le plaisir mais pour le sacrifice. »

Le tableau représentait l'image d'un jeune enfant en culottes courtes mourant dans des circonstances héroïques. Je crois me souvenir que je me révoltais contre les adultes qui disent aux enfants quel est leur destin. Mais ne peut-on pas généraliser cet exemple en proposant que toute assertion de valeur peut toujours être refusée par un autre (ou nous-mêmes comme autre que nous) au nom du sentiment d'une autre valeur ?

Par ailleurs, il n'y a pas de ressenti sans rapport au temps, de ressenti qui n'évoluerait pas. En particulier sous la forme de la secondarité, du retour réflexif. On sera alors en situation de s'approuver soi-même ou s'étonner. Avec l'aspect toujours un peu comique de celle ou celui qui dit sur le ton de l'évidence : « Moi, Monsieur, j'aime

(mes enfants, ma patrie, la vérité *ad libitum*) ». La discrétion, l'humour, la distance, voire un fond de doute dans l'assertion des valeurs ont assurément une vertu, au moins à mes yeux...

1.5.3.2 NOTE SUR « DIALOGISME »,
COMMUNAUTÉ, DIFFÉRENCE ET DIALOGUE.
SÉPARATION, SOLITUDE ET COMMUNAUTÉ

On peut vouloir ou pas utiliser le mot « dialogisme » pour désigner le fait que le problème du dialogue dépasse la stricte question de l'échange de répliques : on peut être d'accord sur ce fait tout en se méfiant d'un mot qui a eu trop de succès. Mais, de toute façon, il va y avoir tout autant « dialogue » en nous entre les significations, les forces qui s'imposent à nous parce que nous sommes corps et ce qui nous vient au travers du langage ou par l'ensemble des « transmissions culturelles ».

Avec la difficulté de se représenter cette hétérogénéité sans néanmoins poser des instances supposées stables. Après tout, des entités comme « conscience » et « inconscient », « ça », « moi » et « sur-moi » ne sont pas nécessairement stables ni assignables. Quelle homogénéité, par exemple chez tel enfant à tel âge, de ce qui pourra être identifié comme « voix » de tel ou tel parent ?

Sous « dialogisme » on peut aussi regrouper tout ce qui concerne l'articulation du commun et du différent entre nous. Comme l'hétérogénéité de chacun par rapport à lui-même et par rapport aux autres. Comme encore la question du mode de présence en nous, pour nous de nos « autres », qu'il s'agisse des contemporains ou des hommes lointains.

Ce qui nous fait revenir sur la question de notre accès à ce que l'autre éprouve ou vit et, plus spécifiquement, celle du rôle du langage et de ce dont nous avons l'expérience à travers lui et non par lui.

Mais, plus compliqué encore : à quelles conditions l'injonction « pense par toi-même » est-elle juste ? Peut-être se fonde-t-elle sur le fait que seul un individu (un « sujet » si l'on veut) peut être le lieu où du discours se confronte à de l'expérience réelle ou possible. Certes, nombreux peuvent être ceux qui se confrontent à des expériences homologues. Mais il faut bien être un corps sensible en même temps capable de lointain pour que se confrontent en nous expérience et discours, ce qui ne pourrait affecter, il me semble, ni un pur esprit ni un ordinateur.

Et puis, le rappel de ces formes variées (contradictoires ?) de dialogue, de présence en quelque façon de l'autre en nous ne s'oppose en rien au constat d'une solitude spécifique.

On pourrait décrire la vie de l'*infans* comme alternances entre moments de solitude heureux, comme justement dans le jeu solitaire, ou en tout cas pas malheureux (le sommeil), moments de manque d'autrui, moments de satisfaction dans l'échange, moments où « ça ne va pas avec l'autre »... De même qu'on voit le plus souvent les enfants être de plus en plus capables d'activités solitaires, éventuellement sous le regard de l'autre. Ce qui se développera encore plus dans le cadre scolaire.

De même que se constituera un langage-pensée non manifeste (on dit langage-pensée, car il me semble qu'il n'y a pas un pur « discours intérieur » mais en même temps des ressentis, des images, des associations où se mêle ce qu'on divise sans doute mal en découpant « verbal » d'un côté et « non-verbal » de l'autre). Ce à partir de quoi chacun pourra participer à une activité sociale en s'en sentant plus ou moins loin. Car a-t-on beaucoup avancé quand on a dit que l'homme est un animal social ou que notre pensée est sociale ? Certes notre solitude est plus ou moins peuplée d'autres. Tout autant de tout ce qui a été transmis culturellement. Reste qu'on ne peut pas parler d'« être social » sans considérer en même temps que cet être social est aussi un être « essentiellement » seul. Même si cet « essentiellement » s'accompagne de la diversité infinie des modes de retentissement et de secondarisation de cette solitude. Ce qu'on va retrouver un peu plus loin quand on abordera la question de la « secondarité » comme mouvement réflexif intime, celle de l'aspect privé de la décision ou plus généralement du cours de la pensée.

1.5.4 LE SENS COMME MOUVEMENT. ET LA SAISIE DU STYLE COMME MOUVEMENT

Il me semble que de même que « les temporalités » sont les formes concrètes que n'embrasse pas « le temps » pris dans son abstraction, de même l'abstraction qu'est la « pensée comme mouvement » prend des formes concrètes dans les façons dont celui qui entend ou lit un texte y perçoit différents types de continuité ou de changement, ces « façons de bouger » constituant ce qu'on peut appeler des styles par opposition aux seuls « faits » que sont la présence ou l'absence de tels termes ou de telles constructions syntaxiques ou « intersyntaxiques ». Un exemple. On sait que Descartes a donné différentes formulations du « cogito ». Mais justement on ne peut pas séparer un contenu supposé stable et des formulations accidentellement variables.

On peut alors distinguer le Descartes qui pose des assertions générales. Ainsi dans la préface de la traduction en français des *Principes de la Philosophie* (1647), il rappelle ce que doivent être de tels prin-

cipes (il parle aussi de « premières causes »). Ces principes

doivent avoir deux conditions : l'une qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux...

On peut reconnaître que ce mode assertif multiplie les problèmes sans doute infinis et sur le mode d'accès que nous pouvons avoir à la clarté et à l'évidence et sur la possibilité de supposer qu'il doit exister de tels principes.

Mais à ce mode assertif s'oppose, comme on sait, dans les textes mêmes de Descartes, une saisie « existentielle » ou narrative. Ce qui apparaît déjà dans le premier principe : « Que pour examiner la vérité, il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute, autant qu'il se peut ». Il y a là, pour revenir sur la notion, l'appel à une double contingence : celle du « une fois dans sa vie » et celle de la modalisation par « autant qu'il se peut ». Sans oublier la question de la possibilité pour chacun de reprendre la démarche cartésienne (dans les mêmes termes ? Évidemment pas. Mais alors ?)

Surtout reste que le texte des *Méditations métaphysiques* (antérieur : 1641) comporte une telle modalité existentielle et des mouvements hétérogènes spécifiques. Je ne présente qu'un passage. Après avoir évoqué le fait qu'il n'est pas raisonnable de douter « par exemple que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature ». Mais contre cette assurance sensible, lui vient alors à l'esprit l'exemple de :

ces insensés... de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre ; lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches ; ou avoir un corps de verre. Mais quoi, ce dont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples.

Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois, de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? ... En m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a pas d'indices concluants, ni de marques assez certaines pour que l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors.

Ce mouvement du discours-pensée de Descartes me semble plusieurs fois remarquable. D'abord parce qu'il se présente sous forme d'idées qui viennent puis d'objections et de réponses, ce qui, me semble-t-il, ne s'accorde pas avec sa façon de se représenter une pensée constituée d'idées (claires ou obscures). Par ailleurs, c'est un mouvement qui se reprend. L'argument de la folie étant en quelque façon écarté, Descartes revient en quelque façon sur un argument orienté de la même façon, celui du sommeil (dans une logique de la discussion et une logique du « comme » qui ne sont pas la logique des « idées claires et évidentes » prônée par ailleurs).

Il y a bien ici une pensée dialogique, faisant entendre des voix différentes. Mais outre le dialogisme du mouvement effectif du discours-pensée, il y a une autre forme qui n'est pas « dialogique » de la même façon, celle qui a recours à « ce qui va de soi » à l'évidence commune. Ici celle de la « bile noire ». Et on peut noter que personne n'échappe à de telles évidences partagées caractéristiques d'une époque. Plus compliqué, pour moi, est le mouvement de refus de prise en compte de la « pensée des fous ». Mais je ne sais pas trop par quel bout le prendre : quelle sorte d'« évidence » y a-t-il là ? En tout cas, ici encore, on est loin du « clair et distinct ». Comme, ensuite, l'introduction du mouvement modulé de la réflexion en termes de « presque » ne me semble pas entrer dans la dichotomie entre l'obscur et le clair.

Enfin, se pose la question de ce qu'on pourrait appeler le mouvement rhétorique. Peut-être (on ne peut en être sûr) les différents mouvements de discours-pensée du texte de Descartes suivent-ils un mouvement homologue à celui de sa première pensée-discours. Mais dans le texte écrit, il s'agit davantage d'une rhétorique où l'ordre démonstratif s'impose. Après tout, au moment de l'écriture, Descartes sait bien à quelle conclusion il veut/va arriver. Mais chacun de nous quand il rapporte les pensées qui lui sont venues n'est-il pas en situation de pratiquer une telle rhétorique, qui nous écarte de l'imaginaire d'une pure manifestation de la pensée ?

Considérer comme « style » le mouvement propre d'un texte ou plutôt de son mode de réception n'exclut pas qu'il y ait aussi la caractéristique plus générale qui nous permet de reconnaître le « style » de tel ou tel auteur, ce qui le contraint sans doute, permet en tout cas d'écrire des « à la manière de ». Faut-il parler d'une sorte de « projet fondamental » de chaque auteur ou seulement constater la ressemblance de chacun à lui-même ? En tout cas, il y a bien quelque chose comme ça. Par exemple, pour le dire très vite, l'attitude réflexive de Merleau-Ponty n'est pas l'attitude polémique de Sartre ou l'essai de survol des divers discours chez Habermas.

Mais même si ce problème reste à l'horizon, je voudrais me contenter ici de la seule question du style comme mouvement d'un texte ou plutôt de sa réception. Quand nous entendons ou lisons un texte, que recevons-nous en dehors du dit au sens strict, au sens où ce dit au sens strict renvoie au sérieux de la possibilité de résumer ? Ou encore, pour reprendre une formulation usuelle, qu'est-ce qui fait qu'il n'y a pas simplement « la forme » et « le fond », le signifiant et le signifié comme on voudra dire ?

1.5.5 « SECONDARITÉ » ET « RÉFLEXION »

Il y a bien des phénomènes qu'on peut regrouper sous le nom de « secondarisation », ainsi toutes les pensées qui viennent après l'immédiat de la colère et du premier choc.

Je ne sais pas ce que c'est que « la volonté », mais il y a assurément des façons d'assumer ce que nous désirons, de prendre ces désirs à notre compte ou, au contraire, de prendre de la distance à leur égard.

Il est sans doute plus « raisonnable » de parler de « modes différents de retour sur » (dire qu'on « réfléchit » pouvant avoir l'air prétentieux). Par exemple, par rapport aux monuments que sont le marxisme et la psychanalyse, on peut se tourner vers leur genèse, leur évolution, vers la diversité interne, vers la confrontation à la situation actuelle qui rend obligé sans doute de modifier certaines des évidences que les textes de base semblent assumer. Tout comme on peut revenir sur la question de la transmission : quels rapports entre la psychanalyse ou le marxisme comme découvertes ou comme institutions ?

C'est en considérant de tels mouvements que je me propose de ne jamais parler de « conscience » ni d'« inconscient », mais seulement de « prise de conscience », qui pourra à son tour être considérée comme partielle, biaisée, appelant la correction. Prise de conscience jamais consensuelle, sans doute parce qu'il n'y a pas de pensée sans prépensé, appartenance à une tradition et à une situation objective, sans oublier tout ce qui fait que et le contenu et encore plus les causes de nos orientations, de nos désirs et de nos craintes ne nous sont jamais clairs. Bref, de quelque façon qu'on le formule, les diverses formes d'« insu », de « mal su » (ou d'« inconscient » si on veut le dire ainsi).

1.5.5.1 RETOUR RÉFLEXIF OU « RAISON » ?

Il me semble qu'on ne peut ici, comme dans le cas de ce qui est potentiellement unifié par le mot « temps », qu'enregistrer une diversité d'expériences.

- Il y a la possibilité de parler de « raison commune », de « bon sens ». Après tout, il est exact qu'à un moment donné, dans une

société donnée, un tel consensus peut exister sur ce qui se fait ou pas, est trop risqué, etc., de même que dans une famille quant à ce que peut être l'éducation d'un enfant.

- Mais nous faisons aussi une autre expérience, celle de la remise en cause de ce qui va de soi, de la possibilité d'une critique. Avec une certaine capacité à penser par soi-même contre la raison commune.
- Puis une troisième expérience, celle du conflit qui semble impossible à résoudre entre des « points de vue » opposés.
- D'où une image de la raison-réflexion, comme aboutissant éventuellement à un compromis. Ou encore de la démocratie comme moindre mal : l'alternance comme corrigeant l'unilatéralité des points de vue, ce qui suppose sans doute que les « points de vue » ne soient pas trop différents. Je me souviens de Marchais disant à peu près que la question ne se poserait pas, qu'après la mise en place d'un gouvernement de gauche, il n'y aurait plus de recul en arrière. Car le peuple verrait bien où est pour lui le Bien.
- Mais, par ailleurs, le retour réflexif peut tout autant reconnaître la légitimité de ce qui a déjà été pensé, par exemple la nécessité de distinguer entre la rationalité de l'articulation moyens – fins et celle de la rationalité des fins elles-mêmes.
- Ou encore on doit constater la différence entre une morale de la vie commune, sur le mode « ne fais pas à autrui... » et la difficulté-impossibilité où nous sommes de justifier un « choix de vie ».
- Avec aussi la raison-réflexion qui consiste à multiplier les perspectives, à montrer la diversité des façons d'être humain, si l'on veut une raison « ethnographique », qui est aussi celle de Montaigne, en ajoutant qu'elle ne saurait aboutir à une raison totalisante qui nous dirait l'inventaire des possibilités humaines.
- D'où des figures mineures de la raison-réflexion, celle du sourire face à des possibilités d'être humain qui ne sont pas les nôtres ou celles de l'interrogation, de la suspension face à ce qui nous échappe. Avec justement, la réflexion sur ce que serait une existence humaine qui ne comporterait pas la possibilité de la marginalité, du refus de la raison commune ou, plus particulièrement actuellement, de la raison des experts. (Je laisse de côté la question de l'espace public évoquée par Habermas. Ici aussi, il me semble que nous n'avons pas affaire à l'espace public en général, mais à telle ou telle possibilité locale de « confrontation pacifique ».)
- C'est, peut-être, ici qu'on pourrait poser la question de l'évidence négative et de la différence des zones, des domaines : les figures de

la raison ne sont pas comparables lorsqu'il s'agit de trouver le moyen de transporter un objet trop lourd, de « choisir » un mode de vie » ou de nous replacer par rapport à ceux qui ne semblent pas partager nos valeurs habituelles.

- Tout comme on peut constater qu'il est, parfois, possible de s'accorder en paroles, alors que nos corporéités, notre héritage social, nos façons d'exister continuent à se distinguer ou s'opposer, ce qui fait que la « raison » risque toujours de n'être que paroles.

Mais supposons que nous soyons dans l'espace de suspension, de discussion propices. On est, à tout le moins dans le difficile à dire. Notre mouvement réflexif ne va pas annuler la distance entre ce qu'on appelle « expérience » et « discours ». Ou encore, nous sommes en situation de critiquer les fausses évidences des autres (ou de nous dans le passé) sans être capables pour autant, de « tenir un bon langage ». Pouvoir critiquer n'implique pas « être possesseur de la vérité ». Un peu comme dans les domaines scientifiques les plus assurés, il y a en même temps, à un moment donné une doxa, accompagnée de la certitude que plus tard, on dira autrement. Sauf qu'on peut penser qu'en physique le « dire autrement » sera un « progrès ». Pas forcément en ce qui concerne les « choses humaines ». Et il n'y a pas de métadis-cours définitif. Il s'agit plutôt de multiplier les approches : par exemple à partir de notre relative capacité à nous critiquer nous-mêmes en particulier ce que nous venons de dire ou d'écrire. Et inversement, nous faisons, heureusement, la rencontre de discours des autres qui nous frappent parce qu'ils disent ce que nous n'aurions pas su dire.

Plus généralement, il n'y a pas un rôle assigné une fois pour toutes au langage. Ainsi, est-ce que les modes de « secondarisation » que sont le récit ou le commentaire ne font pas aussi partie du cours même de la vie : il n'y a pas d'un côté « le réel », d'un autre « le langage ». Un peu comme celui qui agit n'est pas « tout dans l'actuel ».

Ou encore, de même qu'une doctrine novatrice peut se transformer en dogme, la « réflexion » peut devenir un rituel de recul par rapport à soi sur le mode du « mais cependant, ne serait-il pas plutôt préférable... ». En tout cas, on ne peut généraliser sur le mode : « le primaire c'est le machinal en nous, le secondaire, c'est l'esprit, la liberté ». Parler de mouvement de réflexion ou de secondarisation, c'est rappeler aussi qu'il y a là quelque chose qui ne saurait être achevé, puisque le fait même de « replacer dans un champ » peut à son tour être replacé dans un autre champ. Ce qui nous conduit à considérer qu'il y a des « enveloppements multiples ».

1.5.5.2 NOTE SUR LE COMPLEXE, LES ENTRECROISEMENTS
ET LEUR FORMULATION SOUS FORME DE « DOUBLE
ENVELOPPEMENT » OU D'« ENVELOPPEMENT MULTIPLE »

On peut considérer que la forme la plus simple de « double enveloppement » se manifeste en ceci que les paroles ne prennent sens que quand elles renvoient à une expérience réelle, fictive ou possible. Mais il faut rappeler inversement qu'indépendamment de notre capacité à nous orienter en tant que corps et par la pratique, par exemple en reconnaissant ce qui est familier ou étrange, désirable ou non, c'est bien au travers des mots (de certaines des façons de s'en servir) que cette expérience va pouvoir se réfléchir, par exemple dans les modalisations du type « oui, mais quand même... » ou « pour toi, oui, mais pour moi, plutôt... ».

Reste que nous sommes pris, selon la formule de Husserl (Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Minuit, 1989) dans le conflit entre deux perspectives. Celle, *représentée*, selon laquelle la terre est une petite étoile parmi des milliards d'autres. Et celle *que nous vivons* selon laquelle la terre est le lieu ultime qui ne se meut pas à partir duquel toute expérience humaine est possible. Est-ce que l'expérience humaine ne comporte pas toujours quelque chose comme un sol par rapport auquel nous nous plaçons, avec le saut qualitatif (par parenthèse peu pris en compte par Freud) qui va de l'enfant porté ou placé dans un berceau à l'enfant qui n'a plus le même monde, ou si l'on veut le même rapport au monde, lorsqu'il peut marcher.

Et puis, les choses sont sans doute un peu plus compliquées (!), puisque le monde vécu comporte aussi l'irruption du monde technique, avec, entre autres, d'autres rapports au sol que celui de la marche.

Ou, pour dire la même chose autrement, il ne saurait y avoir une décentration définitive de la pensée qui considérerait de si haut le cours de l'histoire que tout pourrait y être décrit « objectivement ». Mais reste à préciser, ce qui ne peut se faire, il me semble que cas par cas, quelle est la base contingente et hétérogène de notre vécu qui conditionne la nature des points de vue à partir desquels nous (« nous » participant à la fois du commun et du différent) considérons dans tel ou tel cas les « choses humaines ».

Parmi les entrées possibles, est-ce qu'il ne faudrait pas dire que les « sciences de la nature » essayent d'éliminer la particularité du point de vue du chercheur ? Il n'y a que le « point de vue » du collectif, encore qu'il y ait des penseurs « géniaux ». En « sciences de l'homme », ou plus modestement, dans les efforts pour cerner un peu les « choses

humaines », on ne peut pas éliminer un style de vision spécifique dans ce qu'on prend en compte, la nature des questions qu'on pose et encore plus des présupposés, des implicites qui nous sont inhérents. D'où l'aspect forcément dialogique de la recherche, toujours menacée de se transformer en « parole qui compte ». Même si l'homme n'est pas un « empire dans un empire » et si le savoir « légal » ou « sérieux » comme on voudra dire s'applique à lui.

Et puis, à la dichotomie « sciences de la nature » vs « sciences de l'homme » ne peut-on pas objecter le double enveloppement selon lequel la pratique scientifique est soumise à la bizarrerie et aux petites-tes de la vie de laboratoire, comme aux conditions de ce qui fait qu'une recherche est socialement-financièrement admise ou pas. D'autant que nous ne savons pas ce qui met en mouvement « le scientifique » : le pur amour de la vérité, l'imitation docile, l'hostilité à l'égard de tels « frères » ou de tels « pères »...

On peut alors imaginer l'exemple (réel ? fictif ?) de celui qui avant de déclarer sa flamme voudrait avoir des idées tout à fait claires sur la nature de son désir, sur l'articulation de la sexualité et des autres aspects de ce qu'on appelle « amour ». Ou, avant de « penser », peut-on clarifier ce qui est « penser par nous-mêmes », ce qui est « reprendre la pensée des autres » et/ou « être soumis à l'esprit du temps », à la pensée de « on » en nous ? Assurément, on ne peut pas séparer ce qui en nous est de nous et pas de nous, ni cerner la nature de l'« instance critique en nous », encore moins répondre à la question : « a-t-elle toujours raison ? ».

On a déjà évoqué la contingence et le mélange propres aux « choses humaines » qui font que la volonté d'établir des lois ou de poser des modèles structuraux ne rend compte ni de la spécificité des événements (qu'il s'agisse de la vie individuelle ou, par exemple, du devenir de la Chine depuis trente ans) ni de celle de leurs modes de retentissement, de la constitution des entours dans lesquels on va les percevoir.

Encore un exemple : on peut parler en général d'aliénation ou d'émancipation. Mais il me semble que nous n'avons pas et que nous n'avons pas à avoir un concept univoque d'homme désaliéné ou émancipé, mais plutôt une notion négative-concrète de ce qui est insupportable à tel ou tel d'entre nous. Notion qui sera seulement modifiée par la confrontation avec le discours de tel(le) ou tel(le) autre ou la perception de sa pratique.

Certes encore, on pourra parler neurologie, hormones, circuit limbique. Cela restera à distance de ce que nous vivons, racontons, éclairons par des questions ou des comparaisons.

Enfin, une remarque personnelle. Il m'importe assez peu qu'un effort pour préciser un peu ce qui est commun et ce qui est différent dans nos modes de saisie des récits et de leurs rapports à ce dont ils parlent mérite ou pas le nom de « science ». Non plus que celui de « psychologie ». Il va s'agir « seulement » d'essayer de préciser un peu quels types de clarification peuvent être apportés par la mise en relation de différents discours sur un même « objet ». Ce sera, j'espère, l'objet de la suite du travail. Maintenant, encore quelques considérations générales.

1.6 OUVERTURE :

QUE PEUT-ON DIRE, EN GÉNÉRAL, SUR NOS FAÇONS DE
 « COMPRENDRE UN DISCOURS », PUIS SUR NOTRE
 CAPACITÉ À EXPLICITER CETTE COMPRÉHENSION DANS
 SA RELATION DE COMMUNAUTÉ-DIFFÉRENCE AVEC LES
 MODES DE RÉCEPTION DES « AUTRES » ?
 EXPLICATIONS OU ÉCLAIRAGES ?

Deux remarques : d'abord, on ne distingue pas ici entre écrit et oral. D'autre part, la généralité même de la question amène à ne pas proposer de réponse globale, mais à distinguer les cas, les types de discours ou de textes, les modalités de notre proximité ou de notre distance à leur égard.

Pour le dire de façon dichotomique, brutale : les sciences de la nature cherchent à retrouver la réalité sous les apparences. Ici, il s'agit plutôt de se débrouiller dans un monde où le soleil tourne autour de la terre. Et où il s'agit d'explicitier des perspectives, non de trouver leur vérité cachée.

Tout comme il n'y a pas à rechercher une « vérité commune ». On ne peut présupposer ni qu'il faille être identiques (ni non plus être capables de « s'identifier à l'autre ») pour communiquer, ni que le but soit d'arriver à une vérité reconnue par tous. Il faut seulement qu'il y ait du « commun en quelque façon » pour qu'on puisse commencer à discuter. Et il y en a, même si, heureusement, nous ne sommes pas en situation d'évaluer à chaque instant ni quelle est la part du commun, ni si la communication est « bien passée ». Mais peut-être peut-on classer les genres de discours en fonction (entre autres) de l'importance du commun sous-jacent. Sans se référer à l'idéal fou d'un message intégralement bien reçu. Dans le cas de la demande pratique : « n'oublie pas de rapporter du jambon... » on peut fixer un critère de réussite ou d'échec. Dans le cas de « je t'aime », c'est plus compliqué. Certes on peut se précipiter vers celui/celle qui nous a dit cela. Il ou elle peut

d'ailleurs manifester que ce n'est pas ainsi qu'il ou elle l'entendait. Mais après tout, ici, le malentendu fait partie de la communication. Mais on peut aussi me répondre, si c'est moi qui ai dit cela : « mais es-tu sûr de bien savoir ce que tu entends par amour ? ». Là les choses deviennent plus compliquées. Je me souviens que vers quinze ans je me demandais « est-ce que je suis vraiment amoureux ou est-ce une affreuse libido qui me pousse ? » ou « les glandes qui me démangent ? » Ce qui revient à dire, ce qu'on va retrouver souvent, qu'on n'est pas ici dans un modèle de « bonne communication d'une information » comme lorsqu'il s'agit d'un ordre ou d'une « information factuelle » sur le temps qu'il fait. On peut noter incidemment que dans ces deux derniers cas se pose la question austinienne des « conditions de félicité ». Suis-je en situation de donner un ordre ou de parler du temps qu'il fait ? Ou est-ce une plaisanterie ? Une diversion ? Ou quelque chose dont on ne comprendra pas la pertinence, un énoncé « fou » sans que cette appréciation renvoie à une quelconque psychopathologie constituée. Mais l'énoncé bizarre peut aussi ouvrir un nouveau champ. Comme l'énoncé sur la nature de l'amour. Et puis, dans ce cas fictif mais possible doit-on prendre au sérieux cette demande d'élucidation ? Était-ce le bon moment pour réfléchir à ce sujet ? Et ne s'agit-il pas plutôt d'une fin de non-recevoir ? Ou, pour le dire autrement, dans quel champ doit-on placer cette réponse ? Et puis même dans le cas des « communications pratiques » peut s'introduire la réponse « le jambon était trop cher, j'ai pris du rôti de porc... ». Ou bien « Alors, je n'ai rien acheté ». Ce qui conduit à prendre en compte le champ des réponses possibles. Mais le champ du possible n'étant pas le même pour chacun, quelle est notre capacité à accepter les possibles de l'autre, inattendus pour nous ? Ou, plus généralement, à saisir le champ dans lequel se meut la pensée, l'action de cet autre ? Sans doute y a-t-il seulement des dialogues qui peuvent s'arrêter plutôt que des dialogues qui sont arrivés à une solution définitive.

1.6.1 RÉCIT, POINT DE VUE ET COMPLEXITÉ, L'HÉTÉROGÈNE COMME BASE DE L'INTERPRÉTATION

En un sens, « point de vue » serait la notion de base. Mais comment être au clair avec notre propre point de vue, avec la contingence qui nous caractérise, notre hétérogénéité, les parts irréductibles d'insu ou de mal su ? On ne peut pas isoler absolument façons d'être, de ressentir, de penser, de dire (même si elles ne vont pas toujours « du même pied »). Ce mixte constitue, si l'on veut, l'hétérogénéité de notre *point de vue*. Et, pour compliquer les choses, c'est en dehors de

moi, indirectement, que je saisis mon point de vue, dans la façon dont me touchent les autres, les lieux, les actions. Et cela par des rectifications continues, celle du cours de la pensée, en particulier du « point de vue sur le point de vue ». Ainsi il me semble que les « choses de la politique » comportent toujours du plus commun ou du plus particulier dans nos évidences que nous ne l'avions pensé d'abord. En tout cas, il n'y a pas une voie assurée pour cerner ce qui caractérise *mon* point de vue. En un sens, c'est dans le discours que je perçois le moins mal la proximité – différence avec les autres de ma façon de penser. Reste qu'il n'y a pas de règle pour savoir par quoi il faut éclairer le fait que mon discours est tel et non autre, ce qui permet, au moins un peu de « comprendre » son sens.

Encore moins suis-je en situation de dire ce que c'est que « comprendre » en général. En tout cas, on peut très bien soulager une douleur ou une dépression en changeant un mode de vie ou par « suggestion » sans avoir trouvé les « vraies racines » de la douleur ou de la dépression en question. Mais on aura « compris » ce qu'il fallait faire. Et, inversement, un discours théorique peut ne pas se traduire par un savoir-faire concret, mais cependant « éclairer en quelque façon ».

Reste que dans tout « comprendre », il y a, sans doute, du commun qui s'impose. Ainsi, la triple coupure de 14-18, de 39-45 puis de l'effondrement des systèmes socialistes communistes, sans parler du triomphe étrange du socialo-étatico-capitalisme chinois ne peuvent que marquer notre « raison politique ».

Et puis, l'invention et l'utilisation de la bombe atomique ont manifesté la rupture entre rationalité du progrès technique et possibilité d'une raison dialogique-politique faible (illustrée par l'existence de l'ONU). Avec le vague espoir né du fait que depuis Hiroshima et Nagasaki il n'y a plus eu recours à l'arme atomique, mais seulement à des obus plus ou moins chargés à l'uranium. En tout cas, cela ne peut que marquer ce qu'on pourrait appeler la dissociation de la raison technique et de la raison délibérative.

Par ailleurs, notre relation à cette « raison délibérative » est caractérisée, entre autres, par la limitation des auteurs auxquels moi-même nous référons. Mais aussi par la possibilité partielle que des auteurs lointains soient nos quasi-contemporains. En ajoutant qu'inversement il y a des contemporains avec lesquels nous ne discutons pas, qui sont plutôt, comme certains ancêtres, des monuments que l'on visite avec curiosité ou des objets qu'on tient à l'écart, dont on « refoule » en quelque sorte l'existence et la légitimité. Et puis, il y a la même relation (avec seulement ces deux cas possibles ?) dans le cas de mes/nos relations avec des plus jeunes. En ajoutant qu'il y a là ce qu'on pourrait appeler des « régimes de lectures » : on n'a pas le

même rapport à un auteur dont on nous rapporte la pensée dans une « histoire de la philosophie » et avec un auteur que nous lisons nous-mêmes. Dans le premier cas, il aura plus de chances d'être du côté des morts. Dans le second du côté des vivants. Encore que la dichotomie soit trop raide. Avec un vivant présent comme avec un contemporain lu, comme lorsque nous nous relisons, il est fréquent de rencontrer un paquet de mots qui fonctionne comme un caillou inassimilable, dans lequel nous ne saisissons aucun « mouvement de pensée ».

Naturellement, il fait aussi partie de la compréhension-interprétation de renvoyer en quelque façon à l'époque et à l'auteur. Je sais bien que les textes de Kafka n'ont pas été écrits par Gramsci ni par Jeanne d'Arc. Mais je ne peux déduire les textes de l'esprit du temps ni de la personnalité de l'auteur. Il s'agit toujours ici d'éclairages, non de possibilités de déduire, ni même d'expliquer au sens fort. D'autant que notre lecture est toujours sujette à révision, à un changement d'accentuation ou d'entour.

1.6.2 ET ALORS ?

Il y a des questions qu'on ne peut résoudre *a priori* : quels types de savoirs sont ici pertinents ? La comparaison historique, sûrement. Celle de la masse des sociétés où l'opposition entre « la maison » et « l'activité extérieure » allait de soi, même si on peut raffiner sur la nature exacte de la division des « pouvoirs » de chacun, en particulier des hommes et des femmes dans ces deux domaines.

Mais cette opposition entre « à la maison » et « dehors » va sans cesse pour chacun prendre des significations différentes. Significations différentes qui ne concernent pas seulement le « sens » comme vécu, mais aussi les différences « objectives » entre les conditions du bien-être ou du mal-être à « la maison », tout comme le type d'activités et le mode de retentissement de ces activités en chacun. Et puis, tout cela varie dans l'histoire, dans la vie de chacun. Il n'y a pas de raison de supposer un « essentiel stable » qui serait « ontologiquement » plus important que les variations effectives. En fait l'opposition chez soi – dehors travaille sans cesse. D'autant qu'elle ne fonctionne jamais seule mais dans un « complexe » où d'autres paquets de sens – forces vont s'incorporer. Elle n'est pas la même pour celui pour qui « la maison » est associée d'abord à la mère, celui pour qui elle se lie dans l'actuel à la mise en place d'un nouveau couple. Ou pour celui pour qui elle renvoie à l'expérience prégnante de se retrouver seul. Et puis, peuvent se distinguer, par exemple, ceux pour qui c'est *dedans* qu'il y a solitude, ceux pour qui c'est *dehors*, ceux pour qui c'est *partout*. Tout comme les « valeurs » du « être seul » ne sont pas fixées.

1.6.3 MODES DE PRÉSENCE DE L'ABSENT

On propose ici que parmi les formes variées de commun-spécifique, on peut s'interroger sur les modes variés de la présence de l'absent comme caractère dominant de notre « vie mentale ». Qu'il s'agisse de la « conversation à bâtons rompus », du « cours ordinaire du for intérieur » ou de façon plus spécifique dans la pratique de la psychanalyse, de l'absent nous est présent, que ce soit celui de notre enfance, celui du possible ou du fictif. Ceci dans un complexe où aucun indice, aucun fil rouge n'est attaché à tel ou tel aspect de ce qui nous vient à l'esprit qui rendrait « naturellement » évidente la distinction du principal et du secondaire. Et puis, les modes hétérogènes de la présence de l'absent, caractéristiques de notre « vie mentale », se retrouvent aussi (selon quelles modalités ? Tout le problème est là) lorsque nous sommes des façons d'être, d'agir, de penser, de ressentir, qui ne sont pas les nôtres, celles en particulier qui se localisent dans des lieux ou des époques différents. Après tout ce que peut être « la maison », pour nous qui sommes habitués aux maisons « en dur » ne nous empêche pas que nous soit présent en quelque façon ce que c'est que la « maison », pour ceux qui couchent sous la tente, habitent l'igloo ou vivent dans la rue, mais ont quand même un « endroit à eux ». Autrement dit ce à quoi on a affaire ce n'est pas à une dichotomie conceptuelle stable, mais à quelque chose qui se modifie, différemment pour chacun de nous, tant dans notre façon de vivre l'opposition « la maison » – « dehors » que notre capacité à ce que nous soit présent en quelque façon le mode sous lequel cette opposition s'organise pour les autres. Et notre mode d'aperception pourra toujours être perçu différemment par ceux qui sont en situation de s'exprimer sur ce que nous disons-pensons.

Et puis, reste justement la question qui ne peut pas être résolue théoriquement de ce qui peut être constant ou variable dans les façons de clarifier – comprendre – interpréter les situations et/ou les discours. Avec le préjugé négatif de la méfiance à l'égard de celui qui retrouve partout de la « lutte des classes » ou de l'« Œdipe ». Comme on ne « croit plus » maintenant aux généralités disparues : le progrès, la mentalité primitive ou la Raison. Même s'il y a, bien sûr, des aspects du réel qui peuvent être en rapport avec ces notions, mais sans qu'on puisse dire a priori sous quelle forme et dans quel mélange. Et, bien entendu, même si on est, il me semble, tous en situation de s'interroger sur la façon dont le caractère générique des mots s'actualise dans telle situation, cela n'entraîne ni que chacun de nous articule de la même façon « en lui » ou dans son discours le générique et le spéci-

fique, ni qu'il se représente de la même façon cette articulation. Ainsi, sans doute, certains n'hésitent pas à dire « l'inconscient », « la lutte des classes », « la démocratie » ou « la littérature », d'autres si. Ou mettent à ces termes des guillemets formels ou intonatifs...

Pour ma part, en tout cas, je doute que le modèle, développé par Bachelard entre autres, de la science opposée à l'opinion soit ici applicable. Il me semble au contraire que si on peut parler ici de « psychologie » celle-ci ne peut consister à fabriquer des « modèles scientifiques formels » de l'être humain. Mais plutôt à revenir sur l'expérience quotidienne de chacun, mixte de non-langage et de langage, dans la confrontation perpétuelle du « commun » et du « point de vue », comme dans la relation problématique entre les pratiques effectives, les ressentis et les discours. Par parenthèse, on peut dire que l'« autre Bachelard », celui qui décrit les ressemblances-différences dans notre façon de vivre les quatre éléments, mais aussi « le désert » ou « la nuit » ou « le familier » et « l'étrange » ne se conduit pas comme « homme de science ». Il est plutôt dans la présentation juxtaposée de façons d'être éventuellement compatibles ou incompatibles, par exemple dans les mouvements opposés qui font que soit « on » veut quitter la maison ou on veut y revenir, mouvements soumis à l'aléa de l'évolution ou de la disparition de la maison. À partir de là, on pourrait peut-être appeler « imagination » ce qui nous permet de nous rendre présentes « en quelque façon » des façons de penser ou d'être qui ne sont pas les nôtres, l'attitude de celui qui est terrorisé la nuit ou de celui qui aime la nuit plus que tout, de celui qui a peur de la solitude ou de celui qui ne peut vivre que dans le désert. Et puis, après tout, les petits enfants sont d'abord en rapport avec des adultes qu'ils savent précocement manipuler. La saisie de l'autre comme autre est bien alors une caractéristique première des humains. Avec aussi des procédures secondes de réflexion, de correction aussi bien dans le travail indéfini des façons de se dire soi-même que de se représenter l'autre. Corrections qui portent à la fois sur les façons de dire comme sur ce qui est pris en compte. Et, bien sûr, la façon dont s'articulent ici langage et non-langage ne peut être prévue.

Encore un exemple. Il y a une forte tendance en « nous » (généralité empirique) à opposer « nous » et « les autres ». Par exemple, « les croyants » et nous, « les autres », qui parlons au nom de la raison. On peut effectivement constater que pour celui qui n'est pas « croyant », il est bizarre de ne penser qu'en se référant à la Bible ou au Coran. Mais est-ce que cela ne devient pas moins bizarre si on reconnaît que chacun peut renvoyer à une « autorité », Marx, Freud, « la science » ou plus banalement « c'est comme ça qu'on fait » et que cela fait partie du

circuit du sens ? Ce qui nous amène à nous méfier de l'axiome « c'est les autres qui croient, nous nous savons ». Et, sans doute, à cet égard beaucoup de « philosophes » sont assez peu « philosophes ».

Je me permets ici de revenir, en acceptant le risque de platitude, sur quelques généralités qui concernent « notre temps ». L'idée d'un progrès global de l'humanité a disparu. L'idée qu'il y a eu une mentalité primitive puis un progrès jusqu'à nous aussi. Et puis de nouveaux problèmes apparaissent avec la « globalisation » de la vie sur terre : il est sans doute plus facile d'imaginer des procédures de discussion, de gestion des conflits dans des groupes de quelques dizaines ou centaines d'hommes. Mais au niveau d'une grande ville, d'une nation ou du globe ? Alors, la gestion des problèmes n'est-elle pas renvoyée à l'élite des « techniciens compétents » dont, par ailleurs, les « citoyens ordinaires » ont toutes les raisons de se méfier ?

En ajoutant que l'on peut, certes, être partisan de l'« autogestion » mais que les modèles concrets manquent. Il est vrai qu'on pourrait en dire autant pour « la démocratie ». Ou le refus de l'« aliénation ». Sommes-nous condamnés à être des « idéalistes », au sens où ce qu'on défend n'existe qu'en idée ?

D'où la question de la dimension forcément polémique ou paradoxale de la « pensée ». Ainsi, oui, il y a partout autour de nous de la science qui marche et qui s'applique. Certes, on savait construire des maisons et des ponts depuis quelques milliers d'années. Mais, assurément, les réussites du « savoir faire » se sont multipliées. Y a-t-il alors une science du « maniement humain » du même type ? En partie, mais en partie seulement : les publicitaires savent quelle est la meilleure couleur d'un emballage, là où il faut placer tel produit dans les rayons. Les journaux et les librairies sont pleins de conseils sur « faut-il prendre un bébé qui pleure dans le lit des parents ? Le laisser pleurer ou pas ? ». Mais outre qu'on est ici du côté de l'opinion variable et non de la « science sérieuse », de tels « savoirs » semblent pour le moins limités.

C'est plutôt sur la question, assurément vaste, de ce qu'on peut appeler « sciences de l'homme » que je voudrais m'interroger. Et d'abord quand au but. S'agit-il de trouver une nature humaine exprimable en termes d'essences ou de modèles ? Par exemple une liste des pulsions, des besoins humains et des façons d'y répondre. Ou des grands organisateurs qui caractériseraient l'homme en général. Il n'est, heureusement, pas nécessaire de répondre à une telle question « pour commencer ». Mais il n'est pas interdit de s'interroger sur des « universels potentiels » soumis évidemment à la variété imprévisible de leurs modes de réalisation. On propose ici deux exemples. On ima-

gine mal une « pensée humaine » qui ne passerait pas par le recours à la notion, ou plutôt au schème actif du « comme ». C'est un bon candidat à l'universalisation. Avec la question de ce que c'est que dans la vie d'un animal le rôle d'une relation « comme » qui ne soit pas dite. De la même façon, on imagine mal ce que serait une vie pensée sans la possibilité de modalisation. Avec là aussi la différence entre la modalisation dite sur le mode du « peut-être que » et la modalité jouée ou vécue sur laquelle Bateson a tant insisté de la différence chez l'animal entre attaquer pour de vrai et attaquer en jouant.

Pour ne pas conclure, on peut revenir sur l'espèce d'illumination de Comte selon laquelle « il n'y a pas de psychologie » comme science autonome, mais seulement le nœud de l'articulation entre biologique et social. Qu'il n'y ait pas là de « science », cela m'est assez égal. Il reste néanmoins à décrire la spécificité des façons dont chacun reprend à son compte le commun de l'espèce ou de l'époque, comment l'histoire commune retentit en lui. Tout comme une objectivation biologisante en termes de « troubles de l'humeur » ne nous donne pas la relation, qu'on peut appeler « dialogue » de chacun à sa propre humeur. Est-ce que la psychologie ne pourrait pas se présenter comme mode de « gestion » de notre hétérogénéité biologico sociale dans le temps et selon la diversité de nos régimes d'existence ? Est-ce que cela correspond au moins un peu à ce que Politzer appelait « psychologie concrète » ?

Je ne suis pas encore assuré de ce que sera la suite de ces exposés. En tout cas, le prochain tournera autour de quelques textes de Politzer et de ce qu'il a essayé de cerner sous ce terme de « psychologie concrète ».

LA « PSYCHOLOGIE CONCRÈTE » À PARTIR DE POLITZER

2.1 DEUX REMARQUES PRÉALABLES

On peut se demander ce que vient faire un exposé sur la psychologie, celle de Politzer ou une autre, dans un groupe d'exposés consacrés en principe à l'« interprétation de récits ». En dehors du fait contingent que l'idée de ces séances a pris naissance dans un groupe de « psychologues », il se trouve, on va y revenir, que l'idée centrale de Politzer est justement que ce qu'il appelle « psychologie concrète » est centrée autour de ce qu'a de spécifique le « drame » de la vie de chacun, tel qu'on peut y avoir accès à travers le récit qu'il en fait.

Par ailleurs, je crains que cet exposé ne comporte beaucoup de répétitions de ce qui a été présenté dans le précédent. Je ne reviens pas sur l'âge de l'orateur. Ni sur l'espoir que chaque exposé puisse être relativement indépendant. Si justification il y a, ce serait plutôt dans la distinction entre des questions qui sont susceptibles d'une réponse claire et univoque et celles sur lesquelles on doit revenir sans cesse. De la première espèce, il y en a beaucoup, même s'il faut accepter des différences d'échelle. Si on nous demande la distance de Paris à Brest, il faut tenir compte du moyen de transport envisagé et on peut supposer que le « bon sens » (elle, notion redoutable et qui appartient plutôt à la seconde espèce) nous fera « sentir » que la réponse plus précise qui irait jusqu'aux mètres, voire aux centimètres, n'est pas meilleure que celle qui dirait : « en gros... ». Reste qu'il s'agit d'une question à laquelle un énoncé peut répondre de façon satisfaisante. En revanche, se demander combien il y a d'espèces de discours me semble se ranger plutôt parmi les questions à l'égard desquelles le réexamen est toujours possible. Certes, on peut séparer « discours pris dans la pratique » et « discours portant sur des objets absents ». Mais, manifestement (!?) la

dichotomie est insuffisante. Combien de façons de se rapporter à l'action présente ? Combien de façons différentes de s'en écarter ? Ce qui conduit à une question encore plus ouverte : celle des espèces de « vérités » selon les domaines de l'expérience. Si je vous disais : « Il y a sept domaines de l'expérience, avec chacun son type de vérité », ou même « voilà la liste des notions sur lesquelles il faut revenir sans cesse », j'imagine que vous penseriez que j'ai pété un plomb. Si je vous dis : « il y a du plus ou moins dicible, du plus ou moins rectifiable et en plus nous ne sommes pas d'accord sur le fait que tel domaine, la théologie, l'économie politique ou la psychologie relève de tel type d'énonciation », j'imagine aussi, mais là c'est moins clair, que votre réaction sera quelque chose comme « oui, bien sûr, mais ce n'est pas une révélation ». Il n'est sans doute pas possible de chercher à poser a priori une liste des « points de vue », des « perspectives » que nos discours peuvent manifester. Ces points de vue ne peuvent que varier en fonction de nos perspectives temporelles, de nos modes de « mise en mots », de nos façons variables de réagir aux discours d'autrui, des modes variés de clarification des arrière-fonds de nos modes de rapport au monde, aux autres, à nous-mêmes. C'est autour de cette diversité que je voudrais tourner en espérant pouvoir y revenir sans dommage d'une séance sur l'autre.

Plus précisément, je voudrais donc cerner un peu l'objet multiforme « psychologie » dans son rapport à la question : « Qu'est-ce que l'hétérogénéité de chacun ? », « Comment avons-nous accès, au moins partiellement, à la nôtre comme à celle des autres ? » En supposant qu'une réponse, partielle, peut provenir de la réflexion sur les modes variés selon lesquels chacun se raconte, comme sur les modes variés de réception de ces récits. Cela, en supposant un relatif accord sur l'énoncé négatif : « nous ne sommes pas des « sujets de la science », mais des interprètes dont le statut fait problème. Avec une autre difficulté : celle du va-et-vient entre s'interroger sur tel texte, tel discours et essayer de cerner ce qu'il peut en être en général de l'objet bizarre qu'on appelle « le langage », en particulier dans sa relation au non-langage, question dont il me semble raisonnable de supposer qu'elle n'arrivera pas à « une solution ».

2.1.1 PSYCHOLOGIE ?

Sur « psychologie », une première remarque : on n'est pas ici pour répéter les divisions en disciplines telles qu'elles ont été transmises. Mais pas non plus pour augmenter l'aspect babélique de la diversité des opinions. De toute façon, cette diversité existe. Tout comme aussi il y a des accords positivement exprimés ou laissés dans l'ombre. Mon

espoir un peu idéal est que dans le petit groupe que nous formons, on puisse remplacer la dichotomie savoir certain ou opinions aléatoires par la prise en compte de points de vue, c'est-à-dire de la présence de réalités qui résistent, qu'on a de la peine à dire-comprendre, quelle que soit l'articulation de ces deux termes. Et que c'est justement parce qu'il y a des objets qui résistent au discours que ça vaut la peine de s'en occuper. Par exemple, la façon dont un avenir possible se dessine dans ce que fait ou dit un enfant ou un adolescent. Ou la difficulté de répondre à la question « il me dit bonjour en souriant. Mais pourquoi fait-il cela ? Qu'est-ce qu'il pense vraiment de moi ? ». Je laisse de côté la question de savoir dans quelle mesure l'obligation de décider du destin des autres fasse, selon les termes de Freud, de « psychologue scolaire » un « métier impossible ». Ou de déterminer si celui qui s'interroge trop sur ce que peut cacher le discours d'autrui manifeste ainsi son besoin d'une thérapie.

Je ne prétends pas dire, ce qui serait ridicule, ce que doit être « la psychologie ». Il s'agit plutôt de partir de différentes expériences pour essayer de cerner certains aspects du type de « connaissance » que l'on a des autres et de nous-mêmes, sans qu'on se demande si le mot « psychologie » convient ou pas. Je voudrais plus particulièrement revenir sur l'articulation du narratif, du dialogue, de la présence d'un arrière-fond qu'on va appeler « monde commun », ou plutôt commun mais vécu, accentué par chacun selon des modalités plus ou moins différentes. C'est bien ce qui fait qu'on est dans l'interprétation et non dans une science qui appliquerait une méthode toute constituée aux cas particuliers. Mais en même temps, nous « savons bien » qu'il y a du commun entre nous. Même si ça n'implique pas que ce commun, baptisé pour la circonstance « universel » soit ontologiquement plus important et plus digne d'être connu que le particulier. Le but n'est pas de dire « la nature humaine c'est..., la pulsion c'est... ou comprendre (ou aimer) c'est... ». Il me semble que ces communs (plutôt que génériques ou universaux) ont pour caractéristique (explicite ou non) de varier selon les conditions d'emploi du langage, les situations. « J'ai été trop con » laisse de l'espoir plus que « il est trop con » ou « tu es trop con » moins que « tu as été trop con ». Avec l'aspect énigmatique de « je vais être trop con », dont les conditions de félicité, pour parler comme Austin, n'apparaissent pas au premier abord. Il me semble que cette variation du sens des mots n'est pas qu'une « affaire de linguistes », mais un arrière-fond qui est là de quoi que ce soit qu'on s'efforce de parler.

On peut peut-être dire alors, en première approximation, que l'objet de la « psychologie » ici considérée ne peut pas être localisé dans l'intériorité d'un esprit ni dans l'objectivité d'un comportement, mais

dans ce qui a lieu entre des humains ou dans la relation de chacun à soi-même, relations qui n'ont pas forcément un lieu. Un sourire n'est pas localisé sur la bouche qui sourit mais dans la relation de l'œil-bouche où se manifeste le sourire à celui auquel il est destiné ou qui le perçoit accidentellement. Cela dans le champ temporel réactualisé dans le présent de ce que c'est pour chacun que d'être destinataire d'un sourire ou de le percevoir. Pour reprendre une expression de Dan Stern sur laquelle on va revenir, il y a là « un monde dans un grain de sable ». Une des questions pendantes étant de savoir comment relier, en particulier par un discours « associatif », le grain de sable de l'événement et le monde du passé, du possible, du futur qui constituent le champ, l'entour ou comme on voudra dire de notre perception-réaction.

Pour annoncer le texte de Politzer, on peut proposer que le premier lieu de la psychologie ainsi entendue est constitué par les *scènes* où chacun entre en relation avec des autres présents. Comment un adulte et un enfant gèrent-ils le désir de l'enfant qu'on lui donne un objet, désir « déraisonnable » selon l'adulte ? Ce à quoi viennent s'ajouter toutes les formes de la secondarité, dans le souvenir de la crise, la façon de la raconter, la perception de la scène par un tiers (ou sa réaction au récit qu'on lui en fait), les modalités de la prise de conscience (qui est sans doute un moins mauvais mot que « la conscience » dans la mesure où il renvoie à un objet un peu plus facile à cerner.) C'est ce moment de secondarité qui a été développé dans l'équipe du CNAM autour des modes variés d'évaluation discursive d'une situation commentée par exemple par deux conducteurs de train ou dans la façon dont un professionnel raconte à un autre ce qu'il devrait faire pour le remplacer.

Ici l'articulation du langage et de la « psychologie » comme *grosso modo* « étude des façons d'être, de faire, de dire, de ressentir des individus dans telle ou telle situation » va prendre des formes discursives variées, autour de la polarité du récit et du dialogue interprétatif, du commentaire à l'occasion de ce récit ou de ce qu'il ne dit pas. Même s'il faut ajouter qu'un récit est lui-même une « interprétation ». Et que l'interprétation n'est pas forcément dite : il y a bien une « interprétation implicite » dans notre façon de réagir à une situation comme à un discours.

2.1.2 HÉTÉROGÉNÉITÉ DES DISCOURS ET HÉTÉROGÉNÉITÉ DES SITUATIONS

Une difficulté ici : on ne peut classer les types de discours uniquement par leur forme linguistique. Ainsi va-t-on retrouver dans bien des domaines (en particulier dans le monde du travail comme à l'école) la différence entre le discours d'autorité qui dit le travail prescrit et le

travail effectif, puis le commentaire qui explicite leurs différences. On remarquera ici que « récit » et « commentaire » sont des termes trop généraux qui laissent indéterminées les formes discursives effectives, leurs rapports à ce dont elles parlent et les façons de les recevoir. Tout comme un récit peut comporter dans son déroulement des commentaires et inversement. En tout cas, le récit et le commentaire comme formes de « psychologie concrète » s'opposent aux « savoirs savants » qui essaient d'analyser en elles-mêmes (par exemple) la mémoire ou l'attention. De même qu'aux examens qui doivent aboutir à un diagnostic.

Je garde pour d'autres fois ¹ les multiples questions qu'on peut se poser à l'égard de la psychanalyse. Je vous propose seulement de distinguer comme relativement indépendants cinq niveaux. Celui de la situation analytique où pour reprendre une expression d'André Green il y a une « parole associative couchée à destinataire dérobé », celui des psychothérapies d'inspiration psychanalytique, celui des formes variées de « discours psychanalytique » savant, dont, entre autres les modèles d'appareil psychique. Puis la façon dont de la psychanalyse teinte plus ou moins le discours commun, plein comme on sait d'« inconscient » et d'« Œdipe ». Enfin, ce que j'espère, on s'accordera à considérer le plus douteux : le moment où en privé comme en public des analystes deviennent des experts qui disent le vrai. Par exemple autour de nous sur ce que peuvent ou pas devenir des enfants élevés par des couples d'homosexuels. Par parenthèse, cette question des limites de l'expertise ne concerne pas que les psychanalystes. Toute recherche peut se transformer en dogme. L'exemple du marxisme est ici évident. Je pense aussi au moment où le « savoir » sur l'organisation des récits s'est transformé en vérité enseignée dans les classes. Ou encore à la question de savoir ce que peut être le « savoir » quand on sait qu'on ne sait pas : qui doit composer un comité d'éthique ? Des « experts », des citoyens tirés au sort ? Ce qui évoque aussi la belle reconnaissance de la faillibilité humaine qu'est le fait que dans la majorité des pays on puisse faire appel d'une décision de justice, ce qui, après tout, ne va pas de soi.

Dans ce qui va suivre, en tenant compte du fait que je suis, comme nous tous, un « psychologue dans la vie quotidienne », mais non un « psychologue attesté » comme le sont certain(e)s ici, je voudrais revenir d'abord sur la diversité de ce qu'on peut appeler « récit », récit qui, en tout cas, n'a pas forcément une identité structurale, comme cela a été fâcheusement enseigné pendant quelques décennies. Puis sur la diversité encore plus grande de nos modes de perception de ce

1. En fait, ces « autres fois » n'ont pas eu l'occasion de se manifester...

récit, diversité qui se manifeste, plus ou moins bien, dans les formes variées de dialogues, de commentaires qu'on peut faire. Avec tout ce que nous percevons dans les récits, des trous, des accentuations, ce qui relève aussi des significations secondes, le style des auteurs, ce que ça nous donne à penser, la différence entre autres de nos temporalités.

Je ne pense pas qu'on (en tout cas pas moi) puisse faire une théorie qui s'appliquerait ensuite (modèle sinistre qui rend la lecture des thèses souvent très ennuyeuse : le jeune rappelle d'abord ce qu'ont dit les vieux. Puis il se bat plus ou moins avec les faits censés obéir aux théories.)

Plus généralement, je ne pense pas que nous disposions d'une théorie *a priori* du mode de fonctionnement du langage, dans son rapport au « reste » comme aux diverses façons de réagir à un « même » discours. Il me semble qu'il peut seulement être question de comparer quelques textes comme quelques modes de lecture. Sans pouvoir préjuger de ce qui relèvera du commun ou du différent, du facile à dire ou de ce qui résiste au discours. Certes existent bien les traits qui distinguent globalement une langue d'une autre. En revanche, nous ne savons que très peu comment fonctionnent les capacités à dire et encore moins l'effet en nous de « discours » que nous n'aurions pas pu faire nous-mêmes. Il me semble qu'il n'y a pas là une science constituée. D'autant que l'effet d'un texte, d'un film ou d'un spectacle n'est pas une entité discrète, comme, d'un certain point de vue, l'est un message quand on ne considère que sa forme.

Et de même qu'il n'y a pas de saisie exhaustive d'un particulier comme tel, il n'y a pas de théorie globale qui serait la bonne. Il y a au mieux, à un moment donné et pour des gens donnés, des cadres théoriques dans lesquels on se sent obligé de penser (ou « on est à l'aise pour penser ») : le marxisme, la psychanalyse avec leurs variantes, tel structuralisme, telle façon d'écrire l'histoire, en notant, ce qui apparaît bien dans le devenir des monothéismes, que toute doctrine, tout livre sacré si on veut, s'accompagne de commentaires qui l'éclairent différemment et peuvent apparaître comme des « hérésies ». Ce qui pose la question sociale et individuelle de la relation de chacun d'entre nous selon les époques à la diversité des points de vue quelque part entre « c'est nous qui possédons la vérité » et le « bof, toutes les opinions sont intéressantes ».

Pour clore cette introduction, on pourrait proposer :

1. Qu'on a à faire ici à des essais de « clarifications » plutôt qu'à des « vérités » ;
2. Ce qui nous renvoie à la notion de « point de vue », de façons de saisir. « Points de vue », qui, par nature comportent des risques et

peuvent être modifiés ou complétés. Ainsi, on peut avoir raison dans ce qu'on accentue, tort dans ce qu'on néglige.

3. Certes, on peut ou on doit prendre en compte des généralités, si l'on veut des universaux. Mais ces universaux ne se manifestent que sous des formes spécifiques. Tout enfant naît prématuré. Mais on ne sait pas comment il réagira à la culture qu'on lui propose / impose. On est tous mortels, mais c'est un fait irréductible que ce n'est pas pareil de mourir jeune ou vieux, de croire ou pas à « quelque chose après la mort ». Il me semble que les Romains pensaient que c'était un truc de sauvages, de Gaulois de croire à l'immortalité. Ils ne comptaient que sur « *fama* ». Il n'y a pas « la mort » mais plutôt des styles différents de rapports à la mort.

4. On peut proposer que nous sommes par rapport aux autres dans une relation qui pourrait s'appeler « un peu comme ». Les choses seraient simples si les autres étaient seulement des « objets » de nos désirs ou de nos répulsions. Ils nous constituent aussi en quelque façon. Peut-on donner une figure assignable à cette constitution, à la façon dont ils nous habitent ? Je ne sais pas. Comment dire la façon dont les autres existent pour nous en dehors de cette seule relation d'attraction ou de répulsion ? Ce sont, en quelque façon, des *alter ego* dont ni la proximité ni la différence ne sont jamais annulées. Mais ce qui importe, ça n'est pas cette formule abstraite, mais les modalités spécifiques de cette proximité-différence telles que nous les vivons, que nous arrivons à les dire ? Nous ne sommes pas ici dans la clarté ni à l'égard des autres ni à l'égard de notre rapport à nous. J'ai toujours été horrifié par le sujet de narration bien connu « faites votre portrait physique et moral ». Je ne pense pas qu'il s'agit là seulement de ma « belle âme » qui voudrait échapper aux déterminations. Encore que le danger me menace sans doute. Reste, heureusement d'ailleurs, qu'on peut traiter le sujet avec humour : « je suis comme ça, mais aussi... » ou « mais pas trop ». Quel rapport entre des « autres réels », des « autres représentés », des « autres mythiques » ou de fiction ? Quel type de « théorie » ou d'« élaboration de l'expérience » permet d'avancer ici ? Je ne sais pas.

5. Une des spécificités des humains serait qu'ils ont une expérience de l'absent (le passé, le futur, le possible, l'impossible...) tout autant que de l'actuel. De même que notre expérience réelle se combine avec des expériences fictives. Même si nous n'avons pas un archi-modèle des relations possibles entre « réel » et « irréel ».

6. Comme nous ne savons jamais quels sont les rapports entre ce que nous sommes, ce que nous faisons, ce que nous ressentons, ce que

nous disons. Ici encore, on va poser la question de ce qui du non-langage passe au travers du langage ou plutôt des formes discursives variées, du dialogue, du récit, du commentaire, comme, encore plus de la diversité de leurs modes de réception. Sans que je sache (mais je doute de son existence) s'il y a ici une « méthode scientifique ». Avec seulement plutôt des organisateurs probables : ainsi l'opposition entre l'événement relativement facile à dire et le mode de retentissement plus difficile à cerner. Ainsi quand on a oublié son deuil, qu'on pense à autre chose, mais qu'il est quand même un peu là. Ou quand on peut dire le commun : la rentrée des classes. Mais plus difficilement les modes de réaction des différents enfants, avec toutes les différences temporelles, les relations avec les façons dont le parent qui les a accompagnés les quitte, ce que peut être que dire au-delà des façons manifestes d'être, un « ressenti » ou un reste de cet événement. Ce qui pose la question de notre capacité à reconnaître comme à dire les styles individuels. Puis celle de ce qui résiste plus ou moins à la mise en discours. Ou qui est « défiguré » par cette mise en discours.

7. Je ne puis assurer que la liste ici présentée est nécessaire et suffisante. Ou plutôt je suis sûr qu'elle est contingente, objet potentiel de réflexions et de corrections en fonction des situations qui seront prises en compte.

2.2 LE TEXTE DE POLITZER

Le texte de Politzer est une ébauche, à dominante polémique contre les psychologies introspectives ou de laboratoire, ébauche centrée sur le récit et ce qu'il nous donne du drame de l'individu (sans d'ailleurs que la notion de dialogue soit élaborée : il y a un « psychologue » à qui on raconte et le statut de ce psychologue n'est pas bien déterminé).

Par ailleurs, Politzer était un militant communiste. La guerre est venue et il a été exécuté par des hommes (qu'on peut appeler « les Allemands » ou « les nazis »). Cette mort précoce constitue une explication externe, mais suffisante de l'aspect inchoatif de son effort d'analyse. Sans oublier qu'il était assez seul.

Après la présentation et la discussion de quelques textes de Politzer, je voudrais vous présenter quelques textes de Dan Stern qui, lui aussi, sans utiliser le mot « concret » s'est préoccupé de ce que peut être la « psychologie » dans la vie quotidienne et pas seulement dans « la science » ou la pratique des spécialistes. Même si d'ailleurs le « psychologue scientifique » est aussi un bonhomme (une bonne femme) comme tous les autres et qu'on peut toujours se demander ce qu'il en est de « la science » dans sa vie quotidienne. Je voulais aussi vous parler de ce que Jerome Bruner a appelé « psychologie popu-

laire » par opposition à la psychologie savante. On y reviendra peut-être une autre fois ². Mais il me semble que, pour l'essentiel, parler de « psychologie populaire », c'est reconnaître que la vie humaine est narrable, puis commentable.

Je passe rapidement sur ce qui sert d'introduction à la pensée de Politzer : la double critique de ce qui peut être « idéaliste » ou « spiritualiste », la référence à l'âme, à la conscience ou à l'introspection et de la psychologie de laboratoire comme psychologie abstraite qui isole des facultés (la mémoire, l'habitude...) alors qu'une « psychologie concrète » doit présenter le cours de la vie des hommes. Je renvoie ici à des citations parce que l'auteur dit ce qu'il veut dire mieux que je ne pourrais le faire. Et que justement le style, au sens large de façon d'être, de façon d'exister, d'allure dans la vie comme dans le discours sera un des aspects sur lesquels je voudrais insister, sans qu'il soit nécessaire d'appeler cette attention au style « science » ni « psychologie ».

On a ici deux textes de référence : *Critique des fondements de la psychologie*, 1928 rééd. Puf 1968 (ensuite I) et un recueil de deux conférences, à peu près contemporaines : *La Crise de la psychologie contemporaine*, Éditions Sociales, 1947 (ensuite II) reprises avec quelques autres articles dans *Écrits 2, Les Fondements de la psychologie*, Éditions Sociales 1969.

Je rappelle seulement (II p. 53) la dimension polémique :

Le drame est là. Pourquoi afin de l'étudier, le briser d'abord en mille morceaux et bâtir ensuite une tout autre mosaïque ? À quoi me sert de dire, par exemple, après avoir constaté que je travaille mieux sur du papier blanc que sur du papier jaune, que j'écris plus facilement avec un porte-plume lourd qu'avec un porte-plume léger, qu'il y a en moi je ne sais quelle expérience interne où la facilité et la difficulté sont vécues, comme rien d'autre au monde n'est vécu ? À quoi servira, à celui qui voudra connaître ma façon de travailler, de « revivre sympathiquement » ces facilités et ces difficultés ? Mieux vaut s'occuper des procédés qui permettront de dépasser, au sujet du travail par exemple, ces généralités.

À partir de là, Politzer propose d'abord de partir du constat que l'expérience quotidienne de la vie et de façon dont on sait s'y débrouiller constitue un drame, un « ce qui se passe », qu'il n'y a pas à rapporter en termes d'externe ou d'interne, mais plutôt de rapports entre nous. (II p. 37)

Dramatique est aussi la compréhension que nous avons les uns des autres. On m'invite à prendre le thé, j'accepte ou je refuse ; quelqu'un

2. Non plus...

m'expose ses opinions politiques, je le contredis violemment, mais nous sommes en discussion, vivons des significations qui nous touchent dans un sens ou dans un autre, mais à aucun moment, nous ne quittons le plan du drame...

Qu'est-ce que nous nous racontons les uns aux autres ? *M. de... jeune, beau, intelligent et riche, a épousé M^{elle}... vieille, laide, inintelligente et pauvre.* Voilà ce que nous cherchons à comprendre.

Il me semble que Politzer pousse le bouchon un peu loin. Le banal fait partie du « drame » tout autant que le remarquable. Si je vous dis : « Aujourd'hui, c'est comme les autres jours, comme on disait en mai 1968, métro, boulot, dodo », j'ai rendu le banal notable ou j'ai essayé de le faire. Reste qu'en première approche, on peut suivre Politzer : l'objet de la psychologie, c'est « ce qui se passe », ce qui est commun à nous ou spécifique d'un d'entre nous.

Politzer considère, à juste titre il me semble, qu'il ne suffit pas de mathématiser pour être scientifique, mais qu'il faut trouver des « généralités concrètes ». Ainsi il nous dit (II p. 59) qu'on progresse vers des généralités concrètes quand on passe de l'affirmation de l'égoïsme de l'homme à la lutte des classes. Il faudrait plutôt dire quand on passe de l'individu isolé aux formes concrètes d'appartenance à des collectivités comme de conflits entre collectivités. Sans qu'on puisse savoir a priori quelles collectivités sont ici prégnantes : familles, classes, nations... Comme le « désir de posséder » va se modifier en fonction des formes variées des biens ou, d'abord, de l'argent. Tout comme les abstractions de la lutte pour le pouvoir ou pour la reconnaissance vont prendre des formes sociales variées. Mais en même temps, il ne suffit pas de dire « famille » ou « classe ». Il faut reconnaître la diversité des façons d'appartenir à une classe ou à une famille. Comme le dit Politzer (II p. 60) il y a le mariage comme institution et puis, au contraire, « le fait psychologique est toujours un segment de la vie de l'individu particulier ». Politzer revient sans cesse sur le même point. (II p. 62) Il ne s'agit pas de partir des « fonctions mentales » « mais de commencer par énoncer le moindre fait de telle manière qu'il soit inconcevable sans la totalité de l'individu ».

(I p. 247) Watson veut remplacer la perception interne par la perception externe. Mais c'est de la dichotomie interne-externe qu'il faut sortir. Politzer évoque, mais sans en préciser la nature, « un acte de connaissance d'une structure plus élevée que la simple perception » et ajoute que c'est « le drame humain ».

En effet, un geste que je fais est un fait psychologique, parce qu'il est un segment du drame que représente ma vie. La manière dont il s'insère dans ce drame est donnée au psychologue par le récit que je peux faire

au sujet de ce geste. Mais c'est *le geste éclairé par le récit* qui est le fait psychologique et non le geste à part, ni le contenu réalisé du récit. (p. 248)

Il ajoute que c'est là où il y a sens. « Le point de vue du psychologue est celui qui coïncide avec le drame ».

Cela me semble poser une masse de questions. D'abord, quel rapport entre le dire et la chose même, que fait-on quand on décrit ? D'autre part, on vient de l'évoquer, quelle relation entre les faits individuels et les faits sociaux ? Enfin faut-il renvoyer à la totalité de la vie de l'individu ? Est-ce possible ? N'y a-t-il pas des segments relativement intelligibles sans référence à la totalité ? Ou encore, la vie en question comporte du possible, qu'en fait-on ? Comment le possible fait-il partie de la « totalité » ? Reste une critique qui me semble juste. (p. 72) On peut expliquer l'action humaine par la vanité, l'ambition, l'amour, le goût de la vie ou le goût de la mort « mais ces facteurs sont empruntés eux-mêmes à la surface de l'expérience dramatique, et n'en représentent pas une dissection véritable, comme c'est le cas, par exemple des explications psychanalytiques ».

(II p. 74) Politzer fait la liste de toutes les notions métapsychologiques qui ne permettent pas de cerner vraiment le drame : âme, substance, vie intérieure, fonctions mentales, sujet, moi, personne, individu... Ou encore, p. 70 : si on dit qu'à tout phénomène psychique correspond un phénomène neurologique, on répète une généralité qui n'a rien d'éclairant.

C'est ainsi qu'après avoir dit que le rêve s'explique par la promenade aventureuse d'une excitation sur les cellules cérébrales, on ne peut plus que répéter à propos de chaque rêve la même chose, et on s'est condamné, non seulement à cette répétition fatigante et ridicule, mais encore à ne pas pouvoir utiliser le riche matériel que nous fournissent les rêves.

Cela dit, reste la question de savoir d'où nous viennent des notions qui nous aident, peut-être, à penser l'histoire concrète. Je pense à des notions comme « prématuration » de l'enfant, « dialogue », « tradition », « charisme » ou « confiance ». Même si on peut douter qu'il y ait des moyens assurés de déterminer ce que c'est qu'une « bonne notion ».

2.2.1 POLITZER, PSYCHOLOGIE CONCRÈTE (OU HISTORIQUE) ET PSYCHANALYSE

Politzer à la fois trouve la démarche de cette « psychologie concrète » ou « psychologie historique » (on reviendra sur ce que peut apporter ici la comparaison avec le travail ordinaire de l'historien) chez Freud,

tout en critiquant l'abstraction des notions freudiennes. Ainsi par exemple lorsqu'il écrit (*Critique des fondements de la psychologie*) que certes Freud a raison de vouloir éclairer le contenu manifeste des rêves par un contenu latent. Mais, point sur lequel on peut suivre Politzer, quand je chantonne ou que je crie de joie je ne traduis pas une pensée verbale. L'aspect critiquable de la notion de « contenu latent » vient de ce qu'elle semble poser que la pensée conventionnelle (celle qui s'exprime en mots) serait en quelque façon antérieure à la pensée onirique.

Si l'on y regarde de près, le contenu latent n'est rien d'autre que le rêve tel qu'il aurait été si, au lieu d'être rêvé, il avait été simplement « pensé ». En effet le contenu manifeste est symbolique, les intentions significatives n'y apparaissent pas avec leurs signes adéquats, tandis que le contenu est le même texte, mais déchiffré, c'est-à-dire donnant les mêmes intentions significatives, mais avec leurs signes adéquats. Or, le but de l'analyse d'après Freud, c'est de refaire en sens inverse le travail du rêve, c'est-à-dire de remonter du contenu manifeste au contenu latent. Il est clair, par conséquent, que cette conception de l'analyse revient à poser antérieurement au rêve une pensée conventionnelle exprimant le sens du rêve en donnant aux intentions significatives leurs signes adéquats... (I p. 180)

Le rêve n'a donc qu'un seul contenu, celui que Freud appelle le contenu latent. Mais ce contenu le rêve l'a immédiatement et non pas postérieurement à un déguisement. (I p. 184)

Mais tel qu'il peut se manifester justement dans un rêve. Un peu plus loin :

Si on interprète le souvenir d'enfance au point de vue dynamique comme signifiant un comportement ou un montage, on ne peut pas dire qu'il soit absent du rêve : il y est présent comme les règles du jeu sont présentes dans une partie de tennis.

Si on prend l'exposé de la psychanalyse que fait Piaget à partir de son expérience propre à la fin de la *Formation du symbole chez l'enfant*, on y retrouve la même critique : l'enfance est présente dans le rêve ou en nous plus généralement comme schème et pas comme représentation. Ce qui est aussi la critique que propose Volochinov. Dans le rêve, le désir est, non pas déguisé, mais tel que l'image peut manifester un désir. Et il n'y a pas à supposer que la signification verbale, conventionnelle serait première, déjà là.

Pour le dire autrement : l'être en première personne, celui du rêveur contient plus que ce que je suis capable de raconter. La signification narrative n'est pas cachée quelque part dans l'inconscient, comme

le discours de la critique n'est pas sous-jacent au film. Quant au « postulat de l'inconscient » :

Il signifie essentiellement qu'on pose en principe que l'on ne peut pas vivre plus qu'on ne pense, qu'en d'autres termes, tout comportement suppose un récit adéquat d'où il procède. Voilà pourquoi quand un comportement est plus que le récit qui l'accompagne ne l'indique, on projettera dans l'inconscient ce qui manque au récit pour être adéquat. (I p. 189)

Ou encore Politzer se corrige :

Le rêve ne peut, certes, se suffire, et aucun fait psychologique ne se suffit à lui-même, attendu que ce qui importe à la psychologie c'est sa signification en tant que segment de la vie individuelle, et que cette signification ne peut être déterminée que grâce à une documentation fournie par le sujet. (I p. 196)

Reste qu'« inconscient » renvoie seulement au décalage entre notre vie et ce que nous savons. Une fois niée l'omniscience du sujet à l'égard de lui-même, il n'est pas nécessaire de figurer une réalité « dans l'inconscient ».

En même temps, Politzer note (I p. 149) le sens limité du terme « conscience » chez Freud, qualité psychique d'un « organe sensoriel supérieur ». Et en même temps, il reconnaît que les processus auxquels Freud fait appel permettent de décrire une histoire réelle : régression, déplacement, condensation sont des processus réels qui sortent de la machine associationniste. Tout comme l'identification ou le complexe d'Édipe, conçus comme « schème dynamique » en première personne, ne sont ni des causes objectives, ni des contenus de conscience. Pour Politzer il n'est pas nécessaire que ce à quoi on retire le statut d'inconscient soit alors « conscient », il ne s'agit pas de mettre de la conscience, de sauver le « pour soi ». Le drame vécu comme tel n'est pas « conscient ». Il est vécu.

En termes de « psychologie concrète », le rêve est un acte du sujet. Et c'est en cela qu'il ne peut être qu'accomplissement de désir (je ne reviens pas sur le fait que Freud dit *Wunsch*, qui serait plutôt « souhait »). La psychologie concrète ne se fait qu'en termes de « ceci qui se produit ».

Politzer indique ici qu'« inconscient » est le fruit de la « psychologie abstraite ». Mais le refus de l'entité « inconscient » ne signifie pas un retour à la conscience (regard).

En fait le savoir avoué du sujet ne nous donne pas son savoir véritable. C'est cela l'inconscient (I p. 18).

Quant à la psychanalyse, elle n'a pas eu le temps de s'apercevoir qu'elle cache dans son sein la vieille psychologie qu'elle a précisément

pour mission de supprimer et, d'un autre côté, elle nourrit de sa force un romantisme sans intérêt et des spéculations qui ne résolvent que des problèmes désuets.

2.2.2 QUELQUES REMARQUES SUR LE MOUVEMENT DE LA PENSÉE DE POLITZER

Je voudrais rappeler d'abord l'aspect fragmentaire de ces textes. Ainsi au début de *Critique des fondements de la psychologie* (publié en 1928 chez Rieder), il annonce p. VII que ce tome I des *Matériaux* (non publié sous ce titre) consacré à la psychanalyse doit être suivi d'un second consacré à la Gestalt, puis d'un essai.

Puis leur style étonnant. Tout au début :

Et si nous avons cité moins qu'on en a l'habitude dans des ouvrages comme le nôtre, c'est parce que l'exactitude de notre interprétation ne peut être vérifiée que par une réflexion personnelle.

Un peu plus loin, Politzer note que, certes, il est gênant que les notions de « signification » et de « drame » soient développées séparément, mais que cela ne peut que s'éclairer dans la suite du travail. Et il ajoute, à la fin de l'avant-propos :

Que nos formules se retrouvent chez d'autres, ou qu'elles doivent se révéler plus tard comme inadéquates, cela ne peut avoir, le problème étant ainsi posé, aucune importance, car il ne s'agit pas, pour le moment, de formules, mais d'une orientation nouvelle.

Avant de se demander ce que ça peut être pour moi/nous qu'une psychologie « relativement » concrète, un bref retour sur ces textes et sur la signification qu'ils peuvent avoir pour nous. Ce qui ne signifie pas que nous sommes juges en dernière instance, ce qui serait de l'historicisme bête, celui selon lequel celui qui vient après est forcément mieux placé que celui qui ne sait pas « comment l'histoire a fini ». Il s'agit plutôt de s'interroger sur la différence des points de vue, sur l'articulation de l'explicite et de l'implicite, du dit et du non-dit plus celle du sens porté par le mouvement même du texte. Bien évidemment, un texte lointain peut fonctionner comme « choc ». Ça me semble être le cas de celui de Politzer.

Tout d'abord, il y a la force de la notion de drame opposée au dualisme ou à la notion d'un « appareil psychique ». C'est peut-être le point central.

Une première difficulté : (p. 143) Politzer veut que la psychologie concrète soit constituée par des « actes de je » et soit une « psychologie en première personne ». Mais « actes » pose ici problème, puisque la façon dont, par exemple, les idées me viennent sont une forme de

passivité, qui obligent au minimum à considérer l'opacité du statut de ce « je ».

De même, on peut douter de l'opposition entre première, seconde, troisième personne. Chacun sans cesse est confronté aux discours des autres sur lui et donne de soi par son corps comme par ses discours une « image de soi » qui le dépasse.

Par ailleurs, (p. 242) Politzer évoque les « conditions d'existence d'une psychologie positive » :

1. La psychologie doit être une science a posteriori, c'est-à-dire l'étude adéquate d'un groupe de faits ;
2. Elle doit être originale, c'est-à-dire étudier des faits irréductibles aux objets des autres sciences ;
3. Elle doit être objective, elle doit en d'autres termes, définir le fait et la méthode psychologiques de telle sorte qu'ils soient en droit universellement accessibles et vérifiables.

Or, ces trois exigences me semblent déraisonnables. La définition de ce que c'est qu'un fait et en particulier d'un fait qui fasse sens est problématique. Il n'est pas évident que les mêmes faits ne puissent être l'objet d'approches différentes. Rien n'empêche que les faits en question ne puissent ou ne doivent être considérés de points de vue différents. Comme l'histoire nous en donne l'exemple.

Reste qu'en même temps, Politzer me semble avoir raison quand il refuse qu'il y ait quelque chose de séparé qui s'appellerait des « faits psychiques ».

Ce qui est sans doute mythique ce serait de dire que nous allons cerner « la bonne entrée » ; par exemple le drame de chacun, la façon dont ce drame prend sens par rapport au reste de sa vie. Peut-être devons-nous nous contenter ici de notions seulement partiellement éclairantes. Ainsi on peut retrouver chez chacun un certain style relativement stable. Mais d'abord ce style de l'autre n'est perçu, à son tour, qu'en fonction de notre style de lecture. Et puis, isoler un tel style risque de sous-estimer la relative variété, l'évolution justement de ce style. Tout comme rien n'est définitif dans l'élucidation de ce qui fait que notre « point de vue » est tel ou tel. On peut toujours remonter dans la masse de ce qui peut rendre compte de ce qui nous affecte, de ce que nous percevons de telle ou telle façon, de ce que nous ne prenons pas en compte... Et puis quel est le statut de ce qui est « de nous » ? Quel rapport de soi à soi ? Par exemple, dans quelle mesure se joue-t-on la comédie ?

Reste que même si on ne sait pas ce que c'est que le « vrai statut » de la psychologie, on peut dire négativement qu'on ne peut pas penser

quelqu'un seulement en termes de neurones ni de classes sociales. De même que je ne peux pas (on ne peut pas se ?) me représenter la vie de quelqu'un en termes d'appareil psychique. Il me semble qu'il y a plutôt en termes politzériens un récit du drame sans cesse à compléter ou à modifier, avec l'ouverture indéterminée des « points de vue » de tel autre ou de la modification avec le temps du point de vue de soi. Avec toujours le décalage entre le dit et le vécu. Comme entre le dit et le reçu. Comme entre le dit et le style du dire (lui-même perçu seulement selon les styles du récepteur).

Cela dit, ce qui me frappe c'est que Politzer parle de ce qui est donné au psychologue et non pas d'abord ce qui se passe entre chacun de nous et les autres, vu et éventuellement raconté par des autres. Comme la question du dialogue n'est pas posée. D'abord dans le fait que c'est dans la relation à tels ou tels autres, membres de la famille, enseignants, modèles ou anti-modèles que justement le « sujet » articulé entre corps et culture se constitue. Puis dans la question de savoir quel est le rapport entre le « sujet » de la vie et du récit et celui qui veut agir sur lui et le comprendre. Mais cela est sans doute lié au fait qu'il veut que la psychologie soit une science constituée par des savants spécifiques.

En tout cas, le point de vue du psychologue ne coïncide pas avec le drame, mais est commentaire du drame. Reste que je suis Politzer quand il dit qu'il s'agit d'un drame, et non d'esprit ou de matière. Même s'il ne nous dit rien, il me semble, sur l'articulation du « sens dit » et du « sens vécu », sur la relation entre « drame » et façon de le raconter.

Et puis, Politzer ne parle pas de la communauté-différence entre les façons dont différentes personnes vivent la même situation. Pas plus qu'il ne se demande ce peut être la différence entre le point de vue des participants d'une scène vécue et ceux des « tiers s'avants ».

D'où quatre problèmes qu'on peut se poser :

1. Que veut dire notion de psychologie en première personne ?
2. Que peut signifier la négation de la « vie intérieure » ? Que nous ressentions ceci ou cela et nous le commentions à nous-mêmes n'est pas objet de doute.
3. Selon quelles modalités s'articulent l'histoire individuelle et son récit ?
4. Comment s'articulent histoire individuelle et « histoire commune » ?

J'ajoute à ces remarques rapides sur Politzer quelques exemples tirés du livre de Daniel N. Stern, *Le Moment présent en psychothérapie, un monde dans un grain de sable*, Odile Jacob, 2003, qui me semble illustrer ce que peut être une « psychologie narrative-concrète ».

2.3 AVEC DANIEL N. STERN

Le titre du livre en anglais est : *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, qui me semble présenter quelques avantages. En particulier par rapport au problème que nous nous posons.

Cela dit, Stern part du constat selon lequel la thérapie psychologique insiste beaucoup sur la présence en quelque façon du passé dans le présent, très peu sur l'analyse du « moment présent ». Ce qu'il commence par exposer sur des exemples. Puis il revient (chapitre VII) sur l'implicite comme caractéristique du sens du moment présent en question. Ce qui sera un des points, il me semble, sur lesquels on s'interrogera au cours de toutes ces séances.

Il insiste d'abord, ce qui correspond au titre du livre, sur la centralité du moment présent comme lieu de l'expérience, expérience qui contient aussi un « monde ».

Il essaye de cerner « objectivement » (p. 21) les caractères de ce « moment présent ». Le « moment présent » est un « contour temporel », non quelque chose qui relèverait du temps chronologique. Il me semble que c'est bien non un début absolu, mais un début expérientiel. Avec par exemple « nous sommes réunis pour », ce qui n'a pas de rapport avec le temps des horloges qui ne donne pas un « maintenant ».

Stern revient (p. 23) comme Weinrich, sur la distinction du « chronos » et du « kairos » : le moment opportun (qui a un rapport avec la ruse) : vous voulez demander un jouet aux parents, une augmentation à votre patron, il faut choisir le « bon moment » (ce qui manque dans beaucoup d'analyses du « développement cognitif » de l'enfant). Et inversement, il fera partie du destin d'avoir rencontré ou d'avoir manqué l'occasion.

Mais ce moment est d'abord celui où la conscience surgit. Ici encore, on n'a pas tant conscience que « prise de conscience ». D'autre part, il y a là la question de la façon de représenter ce moment passé.

Je note rapidement trois aspects sur lesquels insiste Stern. D'abord sur ce qu'on peut appeler la « réalité psychologique du moment présent », par exemple en ce qui concerne la réalité d'une mélodie qu'on peut poursuivre. Ce qu'on peut relier à un grand nombre de faits « psychophysiologiques » Ainsi (p. 61) « le moment présent dure

entre une et dix secondes avec une durée moyenne de trois à quatre secondes ». Par exemple, les phrases durent environ trois secondes. Et on fait environ quinze inspirations par minute.

De même décrit-il la multiplicité des formes sous lesquelles le passé est présent en nous : « schémas, représentations, modèles, idées préconçues, attentes, fantasmes, etc. » Ce qui manifestement peut constituer un passage entre « psychologie objective » et psychologie concrète ou clinique.

Puis, Stern revient sur la notion d'« enveloppe proto narrative ». Il y a bien saisie d'une « histoire » avant le langage. Cela dit tout moment a un contenu temporel, un rythme, une allure qui n'est pas forcément exprimé par la mise en mots. Ces contours se transforment chez nous récepteurs en sentiments, en « affects de vitalité ». En particulier, les mouvements de l'autre sont immédiatement ressentis comme affects de vitalité. En ce sens (p. 98-99) l'intersubjectivité existe avant la subjectivité, en tout cas, avant la subjectivité réflexive. En vocabulaire objectif, on est préprogrammé à comprendre autrui. Un exemple (p. 118), quand une mère tend les mains en avant, les enfants tendent aussi les mains, mais s'ils voulaient voir leurs propres paumes, ils le feraient en sens inverse, ce que les enfants normaux ne font jamais, mais beaucoup d'autistes. On voit en quel sens on peut parler d'« imitation ». Stern évoque une matrice intersubjective antérieure au sujet, innée, comme le sexe ou l'attachement.

Stern met l'accent sur ces significations corporelles partagées sans être identiques. Il conçoit la thérapie (p. 121) comme régulation de l'espace intersubjectif. Et, si je comprends bien, de l'espace intersubjectif intime que nous portons avec nous, à l'occasion de l'espace intersubjectif présent dans la thérapie.

En tout cas, Stern reconnaît (et, il me semble, nous avec lui) qu'il y a conscience immédiate de quelque chose de partagé, sans qu'on puisse exactement préciser sa modalité. Comme dans la deïxis et le fait de regarder dans la même direction. Ce qui n'implique aucune fusion avec l'autre. (p. 176) Freud met l'accent sur les associations. Mais en fait le dialogue analytique suppose bien, même s'il est bizarre, l'existence d'une quasi-communauté avec le partage de moments présents. Un peu comme toute conversation suppose une variation du mode du « être avec ». Et on peut, il me semble, suivre Stern : avant de comprendre l'« inconscient », il faut comprendre la conscience et les variations perpétuelles de ses modalités, de ses fixations, de son aspect plus ou moins réflexif. Ce n'est pas un pur voir intrapsychique, pas non plus un agir, quelque chose comme un mouvement, avec une double variation selon les personnes et les moments.

En tout cas, Stern privilégie les expériences d'accord par rapport aux expériences de désaccord, de malentendu, de l'opacité, du « ne pas comprendre ». Ou celle des modalités, comme celle qu'on pourrait appeler de la conscience approximative. Ainsi dans l'espèce particulière de ressenti qu'on pourrait appeler « ressenti-modalisation » (« quelque chose qui cloche », « je n'avais jamais pensé à ça... »). On notera, par parenthèse, que ces modalités du partage ou du non-partage n'entrent pas dans la dichotomie intellectuel-affectif.

2.3.1 UN PREMIER EXEMPLE

Cet exemple concerne justement ce que peut être le souvenir d'un moment présent (p. 29).

Moment présent 1

... J'étais consciente qu'on interviewait le chancelier allemand Kohl à la radio, j'ai entendu sa voix, puis je l'ai évacuée de mon esprit. En regardant dans le réfrigérateur, je n'ai pas trouvé trace de beurre. J'ai pensé « il n'y a pas de beurre. » Devant l'absence de beurre, j'ai ressenti une légère contrariété et un sentiment négatif, quelque part entre la déception et l'agacement. Ces sentiments se sont accentués...

Moment présent 2

J'ai alors pensé : « Oh ! tant pis, c'est aussi bien pour ma ligne ». À cette pensée ma contrariété et mon agacement se sont estompés et j'ai connu une sensation de soulagement qui a un peu duré...

Moment présent 3

Je me suis dit : « Je pourrais prendre du miel » (à la place du beurre. Normalement, elle ne mange du miel que le dimanche. C'est une tradition familiale. Cela se passait un mardi.) Au début, j'ai été surprise par cette idée inattendue. Puis une sensation de bien-être due au fait que cela résolvait le problème de l'absence de beurre a pris le relais et s'est mise à grandir. J'ai vu alors mentalement le pot de miel à sa place habituelle dans le placard auquel je tournais le dos. J'ai vu mentalement le pot de miel et sa place sur l'étagère. J'ai alors décidé de prendre le miel. Puis le pot de miel en main j'ai été saisie d'un sentiment de culpabilité doublé d'un réflexe d'avarice à la perspective de manger du miel un mardi...

Moment présent 4

Je tiens une tranche de pain qui n'est pas encore tartinée de miel. Mais il ne s'agit pas du pain que j'ai l'habitude d'acheter. Il a l'air bizarre et il me surprend. Je pense : « Qu'est-ce que je fais avec ce pain ? » Un sentiment légèrement négatif surgit.

Moment présent 5

Je suis alors consciente de mordre dans le pain tartiné de miel. J'en apprécie la texture et je pense : « Ce n'est pas si mal ». Et je commence

à me sentir mieux. Je reprends alors conscience de l'interview à la radio.

(Je n'ai pas retranscrit quelques notations qui concernent principalement la durée de chaque moment.)

Ces moments sont rapides, la transcription discursive en est claire. Stern assure retrouver par ailleurs avec cette patiente le retour dans d'autres dimensions de problèmes moraux analogues : « un monde dans un gain de sable ». Il me semble que nous trouvons ce récit sinon exhaustif, du moins crédible en particulier dans l'articulation sentiments - réactions premières - réactions secondes (quel que soit le statut du dialogue de soi avec soi.) Par ailleurs, mais je ne voudrais pas que la séance tourne à la confession publique, se poser des problèmes moraux autour de « manger ou ne pas manger ceci ou cela » me semble faire partie du dialogue banal de soi avec soi. Surtout nous sommes bien, de quelque façon qu'on l'appelle dans une relation du type figure-champ. Ce qui importe, c'est le « grain de sable chargé » de la microanecdote, de son récit et de tout ce qui est rendu présent par le récit.

2.3.2 UN SECOND EXEMPLE

(p. 37-38)

J'étais assis sur les marches d'un musée dominant un trottoir. Un mime de rues, bourré de talent, marchait derrière un passant sur dix ou vingt mètres (plusieurs secondes), en imitant sa démarche, son attitude, son humeur apparente, en saisissant rapidement une de ses caractéristiques. Le passant ne se rendait généralement pas compte qu'il était suivi, imité et raillé. Il poursuivait simplement sa route Puis le mime s'arrêtait, virait sur lui-même et emboîtait le pas au passant suivant, qui, lui, marchait dans la direction opposée. Etc. La foule assise sur les marches s'amusait beaucoup. Le mime a alors suivi une femme. Mais elle a très vite compris ce qui se passait. Elle a pilé, s'est tournée vers le mime et a protesté. Le mime l'a alors imitée dans sa colère. Elle s'est alors mise à imiter l'imitation qu'elle faisait d'elle. Ils ont fini par éclater de rire tous les deux. Ils se sont serré la main et sont partis chacun de son côté. (Il ne s'agit pas de l'exemple – bien que cela ait été possible, parce qu'un moment est partagé par le mime, la femme et la foule. Ce n'est que le prologue ?) À ce moment là, je me suis levé pour partir, comme un couple assis à ma gauche, des inconnus. Nous nous sommes regardés en souriant, nous avons haussé les sourcils, avons incliné la tête, fait une mimique indescriptible et avons ouvert les mains, paumes en l'air – comme pour dire : « On en apprend tous les jours ». Ils sont partis de leur côté, moi du mien.

Et il commente :

Je n'étais pas seul sur terre, je faisais partie d'une sorte de matrice humaine intersubjective et psychologique. L'effet n'a pas duré. Mais cela m'a fait un sacré bien sûr le moment...

Quelques questions :

1. Une expérience homologue aurait pu se passer, sans qu'il y ait des gestes identiques. Juste un échange de regards.
2. Des paroles changent la signification de cet échange ou plutôt des deux. Par exemple ce n'est pas forcé que soit en cause l'humanité en général comme évoqué ici
3. Il y a le champ théorique général de D. Stern. Mais il y a tout autant le champ d'expériences différentes. Par exemple de la solitude ou celle de voir par la fenêtre les autres comme des automates pressés. Cela dit, cette expérience fait bien tache par rapport à tous les exemples par exemple de solitude dans la foule. Mais toute expérience d'accord comporte-t-elle un tel sentiment d'évidence ?

2.3.3 UN TROISIÈME EXEMPLE

Je reviens sur une expérience opposée à celle du partage (p. 209).

Un adolescent suivait une thérapie psychodynamique. Enfant, il avait été gravement brûlé au torse et à l'abdomen, ce qui lui avait laissé une cicatrice décolorée impressionnante. On avait consacré beaucoup de temps thérapeutique à en parler, notamment du fait que la cicatrice dégoûtait les filles ou les faisait fuir. C'était l'été et la plage était au cœur de la vie sociale. Un jour, pendant une séance, sans le prévoir, il a dit : « Après tous ces palabres, il faut que vous voyiez à quoi cela ressemble ». Et il a commencé à relever sa chemise. (Un moment urgent). Le thérapeute s'est récrié : « Non, vous n'avez pas besoin de me la montrer, contentez-vous de me dire ce qu'elle représente pour vous maintenant. » Le gamin s'est interrompu et a exprimé son incompréhension devant le refus du thérapeute de voir sa cicatrice. Ils se sont disputés à ce sujet pendant cette séance ainsi que pendant la suivante.

Stern évoque alors les raisons qu'a pu avoir le thérapeute. Finalement lors de la séance suivante, le thérapeute a déclaré :

J'ai réfléchi à ce qui s'est passé et j'ai eu le sentiment de m'être déçu moi-même en ne regardant pas la cicatrice.

L'adolescent a répondu :

Peu m'importe que vous, vous soyez déçu. Vous m'avez déçu.

Et ils se sont de nouveau disputés. Stern ajoute que la cicatrice n'a jamais été refermée. En tout cas la vraie cicatrice n'a jamais été montrée.

Une partie signifiante du monde du patient a été privée d'un partage intersubjectif plus poussé. L'univers thérapeutique s'est rétréci au lieu de s'étendre.

Cette histoire me plaît beaucoup. J'imagine la doxa qui accompagne le refus du thérapeute. Après tout, la cicatrice aurait pu être en un lieu encore moins montrable.

Il me semble que ces trois exemples illustrent bien ce que peut être le retour narratif sur le déroulement temporel d'une « expérience vécue ». Effectivement, il me semble que la réflexion freudienne sur la présence du passé dans les associations suppose une réflexion préalable sur le « moment » présent d'apparition du sens.

Cela dit, les développements de Stern me semblent illustrer aussi la question de ce que peut être un « bon langage théorique » (p. 111) :

Dans une expérience, le nourrisson préverbal voit un expérimentateur choisir un objet et « tenter » de le mettre dans un récipient. Mais l'expérimentateur lâche l'objet avant, si bien qu'il n'atteint jamais l'objectif recherché.

Si on donne les mêmes matériaux à un enfant, il met l'objet dans le trou.

En d'autres termes, il fait le geste dont il pense qu'il était prévu, pas celui qu'il a vu. Le nourrisson a choisi de privilégier l'intention non vue, supposée, plutôt que l'acte réel, vu.

Mais est-ce comme cela qu'il faut dire ? On peut parler en termes de bonne forme d'actes complets plutôt que de référence à l'intention de l'autre. De même que quand l'enfant d'un an voit quelqu'un remplir une cuiller de bouillie et la porter contre sa joue, il va rire : il y a des significations corporelles avant des intentions. Faut-il parler d'intentions ou de totalités signifiantes comportant en particulier une unité temporelle ? Comme la mouche qui s'agite derrière la vitre a un comportement qui s'oriente vers « sortir », non vers une « représentation » du « ce serait mieux d'être dehors ». Les psychologues ont appelé ça « théorie de l'esprit ». Je ne dirais pas qu'ils sont idéalistes. Plutôt qu'il ne s'agit pas de théorie. Il y a le fait de saisir l'unité d'un mouvement corporel signifiant et non de se dire : il doit y avoir un esprit qui met en mouvement cette matière. En revanche après vient le dualisme : il me sourit, mais qu'est-ce qu'il pense vraiment ? Ce sont des saynètes avec variation temporelle.

Par rapport à Politzer, il me semble qu'un premier intérêt du texte de Stern est de revenir sur des scènes et sur leur « sens » comme façon dont les participants comme les tiers peuvent les percevoir, avec ou sans commentaire explicite. Dans les exemples ici présentés, il ne

s'agit plus tant du *kairos* que du moment comme porteur d'un champ d'évaluation qui nous accorde ou nous sépare.

2.4 QUELQUES REMARQUES AUTOUR DU LANGAGE ET DES « BONS MOTS »

Je reviens sur les « bons mots », parce que la question de la relation des mots et de l'expérience n'est pas de celles qu'on peut régler une fois pour toutes en général : on ne peut l'aborder qu'à l'occasion de cas spécifiques. Pour prendre donc un exemple, quand j'ai évoqué que Politzer avait été fusillé par des hommes qui étaient « des Allemands ou des nazis » il n'était pas question de savoir ce qu'étaient vraiment les individus qui l'ont fusillé, d'en retrouver la trace. Si on dit les nazis, c'est qu'on insiste sur le rôle central d'une organisation « totalitaire ». C'est plus convenable de dire « des nazis ». Si on dit les Allemands, c'est que c'est une armée allemande, un peu comme en 70 ou en 14, qui a envahi la France. Mais la problématique évoquée ou sous-jacente peut être alors celle d'Hannah Arendt sur la culpabilité allemande. Pour elle, certes, les Allemands n'étaient pas tous positivement nazis. Mais, pour reprendre une formule toute faite, une « majorité silencieuse » a laissé faire. Et je viens de lire le résumé d'un ouvrage qui s'interroge sur le fait que l'armée allemande ne s'est pas débandée quand la défaite est devenue patente. Sans doute parce que la fidélité à l'idéologie et à l'organisation qu'elle comportait de la vie quotidienne servait de colonne vertébrale morale. De même quand j'ai dit « totalitaire » est-ce que ça signifie seulement avec moins de liberté de pensée et plus d'arbitraire, par exemple dans les arrestations que dans les régimes « parlementaires-bourgeois » (qu'il est beaucoup plus rare maintenant de dire « bourgeois ») ou bien est-ce que je reprends la notion forte de « totalitarisme », je pense développée d'abord par Hannah Arendt, mais je peux me tromper, notion qui implique le rapprochement de ce qui a dominé en URSS et en Allemagne ? Le mot lui-même ne le dit pas. Employer le même mot n'implique pas que les choses soient parfaitement identiques. De toute façon, si on compare les différents régimes « totalitaires » au sens de « fascistes ou proches », ce n'était pas la même chose d'être juif au Portugal, en Espagne, en Italie et en Allemagne. Et la façon dont Salazar et Franco, avec je crois aussi un rôle spécifique de la diplomatie anglaise, se sont arrangés pour ne pas vraiment entrer en guerre du côté de l'Allemagne est sans doute aussi un fait important de la seconde guerre mondiale. Ce qui n'a pas empêché pas, sans doute par peur d'être pris par la police espagnole, Walter Benjamin de se suicider.

À quoi renvoient ces remarques ? D'abord au fait que sous tout mot ou énoncé, il y a bien quelque chose comme un champ de sens disponible, un entour, un fond. Ce qui n'est pas seulement la base associative sur laquelle nous répondons à un mot par d'autres mots, un champ où il n'y aurait que des associations de mots. Les choses « représentées » (autre mot problématique) sont là au travers des mots. Ou, autrement dit, il n'y a pas d'un côté la langue, de l'autre les encyclopédies, d'un troisième les idéologies, d'un quatrième les associations vécues. Encore plus généralement, on ne peut partir de la dichotomie « signifiant- signifié ». Qu'est ce qui est signifiant ? Des mots, des allures, des contrastes, des absences, le sentiment que quelqu'un se répète... Et corrélativement, je ne pense pas qu'il y ait dans la pratique courante du langage quelque chose comme « le signifié » distinct des savoirs, de la pratique du monde sur lequel on parle, de ce à quoi le dit renvoie ou de ce qui se dessine dans la façon de dire. Comment faire la liste des façons dont « du sens » apparaît ? Je ne sais pas. Avec toujours le constat qu'il y a assurément un réel commun, mais dont l'aspect « commun » nous est plus donné comme point de fuite que comme certitude manifeste. D'autant que rien ne permet de supposer que le mode de présence des « choses » serait, lui, univoque. Dans ce qu'on appelle les choses quand on distingue « représentations de mots » et « représentations de choses » il y a ce qui apparaît, des processus, des manques, des ressemblances quand un visage en évoque un autre. Il y a une complexité du monde vécu qui est à la fois multipliée et simplifiée par le langage, mais qui ne vient pas que du langage. Ainsi quand le monde perçu est directement source de valeurs et – on y reviendra sans cesse – sans qu'il y ait des représentations de fait d'un côté, des jugements de valeur de l'autre. Reste aussi à se demander ce que signifie pour les jeunes actuels, cette distinction entre Allemands et nazis. Sauf études spécialisées, tradition familiale ou hasards culturels, tout cela doit être relativement loin. Alors que j'en suis relativement plus près. Assurément moins qu'un historien. D'où une double question. D'abord que vaut la métaphore du « voir de loin » ? Ensuite quelle expérience indirecte avons-nous de la saisie du monde des autres ? Cela peut-il s'expliciter ? Sûrement un peu, comme cela a lieu dans les conversations les plus banales sous forme de questions ou de remarques. Mais ce qui n'empêche pas que nos rapports au monde, par exemple quand on écrit l'histoire, renvoient au minimum à des différences d'échelles. La Révolution française vue de loin ou au jour le jour. Même chose pour la vie de chacun de nous. Et ces deux perspectives sont différemment « vraies ». On peut, peut-être, reprendre ici l'opposition kantienne entre entendement et raison

et, plus spécifiquement, la différence entre ce qui est « constitutif » et ce qui est « régulateur ». Pour faire vite, le « constitutif » serait ce sans quoi je ne peux pas penser un objet, pas seulement « penser » au sens de « représenter », mais agir. Si on prend l'horrible question du mot « identité », il demeure au-delà des « idéologies identitaires » que la vie en commun et le rapport de soi à soi impliquent une certaine continuité, que les instants du temps ne soient pas radicalement séparés. Quand je dis « je vais chercher le pain » vous vous attendez à ce que j'y aille. Et si je n'y suis pas allé, vous allez chercher les causes-raisons qui m'en ont empêché. La boulangerie était fermée, je suis mort, je n'avais plus d'argent, il y a eu quelque chose d'autre à faire... Ou bien vous ferez appel à Alzheimer ou, au minimum, à la distraction. Mais en même temps, cette identité-permanence ne signifie pas que quelque part tout est inscrit. Ou encore, si on prend ce qui se passe lorsqu'on « se convertit » ou qu'on perd une croyance, la modalité de l'identité change. Le « je suis » comporte aussi du « j'ai été différent ». Par parenthèse, il y a là une différence avec ce qui caractérisait les catégories chez Kant qui ne distinguait pas les catégories de la science et celles de la vie quotidienne. Or l'identité de chacun de nous n'est pas la même que celle de l'objet que suit l'observateur d'une particule. Même s'il peut y avoir des analogies.

En tout cas, « identité » fait partie des caractères constitutifs d'un objet. Qu'est-ce qui peut être plutôt principe régulateur ? Il me semble, entre autres, une sorte de méfiance sur les relations entre ce qui nous semble évident et d'autres modes de perception. Par exemple, on peut avoir pour principe régulateur de ne pas écrire l'histoire du côté des vainqueurs, mais aussi des vaincus. Ce qui est matériellement difficile, puisque normalement ce sont les vainqueurs qui écrivent, laissent des traces. On a les commentaires de César sur la guerre des Gaules, pas ceux de Vercingétorix. Et dans les deux cas, il s'agit des chefs. En ce sens, il y a des histoires trop générales ou trop particulières. Pas quelqu'un qui saisisse le tout concret. Dire que le narratif est irréductible au conceptuel, ce n'est pas dire que le narré est, en lui-même, le concret.

Je prends un autre exemple au sujet de l'identité. Il y a un critère matériel de l'unité d'un texte : quelque chose comme « être pris entre deux blancs ». Mais quels critères pour trouver dans un texte des genres, des modes de parler-penser constants ou différents ?

Je cite ici le texte d'une petite fille de CM 1 à qui on avait donné la consigne de continuer à partir de « J'ai peur de... » :

J'ai peur de la guerre
J'ai peur du loup

J'ai peur du feu
 J'ai peur du noir
 J'ai peur du serpent parce qu'il pourrait m'étrangler
 J'ai peur de mes parents quand ils se fâchent.

On voit que le langage ici (en tout cas, c'est comme ça que je le perçois) met ensemble ce qui n'était peut-être pas destiné à être ensemble. D'autre part qu'il y a du plus ou moins inattendu en fonction du respect de la consigne. Il y a d'abord du prêt-à-dire, qui se traduit par un seul mot : la guerre, le loup, le feu, le noir. Et puis deux ensembles qui font partie de ce que nous trouvons normal d'en avoir peur, mais où la petite fille est amenée à en dire autre chose, à actualiser des scènes, qui appartiennent à deux univers différents, un possible. Mais qui n'est pas un possible logique, plutôt une menace. Et puis elle évoque ses parents avec une spécificité narrative : quand ils se fâchent. Je suis sensible à cette différence. Mais je reconnais que d'autres peuvent être plus sensibles à la continuité.

Il me semble difficile ici de parler d'intention. Vous vous imaginez dire à la petite fille : il y a quatre énoncés où tu as seulement utilisé un mot et deux autres où, comme on dit, tu as fait une phrase ou plus spécifiquement une proposition subordonnée. Reste que les deux derniers énoncés nous donnent à recevoir autre chose que les quatre premiers. Et, d'autre part, qu'il y a un effet textuel, d'avoir mis tout cela ensemble. La peur des serpents est peut-être aussi répandue que la peur du noir. Mais l'ordre des énoncés fait sens. D'autant que nous ne savons pas comment cet ordre s'est constitué « dans le sujet ». En ce sens, ça me semble un leurre de croire que comprendre un texte, ce serait retrouver l'intention de l'auteur. Même si cette expression a un sens si l'auteur a bafouillé ou s'est trompé de mot... Tout comme il est inutilement prétentieux de dire que nous connaîtrions l'intention de l'auteur mieux qu'il ne la connaît lui-même. Nous sommes à une autre place. C'est tout. Avec la question ouverte de la diversité de nos façons de lire selon les textes. Tout comme de la variation de l'arrière-fond en fonction d'une connaissance éventuelle d'autres textes de l'auteur ou de la fréquentation qu'on peut avoir de lui « en chair et en os ». Mais surtout on ne peut pas séparer le langage de l'expérience même de chacun. Au sens où il n'y a pas d'abord de l'expérience et ensuite du langage. Mais c'est encore là un autre problème. Tout comme il est vrai qu'il y a un savoir-être avec autrui et dans la relation de soi à soi qui n'est pas, au minimum, purement langagière. Et puis ce texte, comme d'autres textes ou comme une rencontre est quelque chose sur lequel on peut revenir, toujours dans un mixte de langage et de non-langage. Tout cela constituant des mouvements interprétatifs et

non des savoirs. Avec ce qui apparaît comme des significations irruptives, des ruptures de continuité. Ce qui peut justifier l'usage du terme « inconscient » au moins pour signifier la question : « où l'auteur du texte va-t-il chercher tout ça ? »

2.5 UN RETOUR SUR « PSYCHOLOGIES » (OU UNE NON-CONCLUSION)

On peut opposer des « psychologies », qui, passant ou non par le langage, cherchent avant tout à agir et celles qui visent à constituer un « savoir » ou au moins une réflexion.

Après tout, on sait ou pas (ou plus ou moins bien) prendre un bébé dans ses bras et le calmer. Et cela, c'est bien de la « psychologie concrète » qui ne s'enseigne que médiocrement dans la théorie. Même si un discours théorique peut nous empêcher de paniquer la première fois qu'on a un bébé dans les bras ou nous apprendre à communiquer (un peu) avec un enfant sourd ou autiste.

Mais alors, on peut aussi se méfier de ceux qui savent trop bien agir, savent quelle couleur doit avoir l'étiquette ou l'objet quelle place dans les rayons. Ou comment « manipuler » les auditeurs d'une émission télévisée.

Inversement on n'est jamais sûr qu'une réussite signifie qu'on sait comment elle a été obtenue. Freud s'en prenait à ceux qui hypnotisaient comme façon de manipuler les patients. Un moment il a cru qu'il était lui du pur côté de la manifestation de la vérité oubliée, puis, ce n'est pas actuellement notre sujet, il a essayé de penser en termes de dialogue, si on peut appeler ainsi la relation du transfert et du contre-transfert. Ce qui n'empêche pas ceux qui sont un peu plus loin de l'analyse – je pense en particulier aux textes de Roustang (*Influence*, Minuit, 1990 et *Un destin si funeste*, Minuit, 1976) – de s'interroger sur ce que peut être « l'influence », en particulier celle qui relie l'analyste et l'analysant. Et de nouveau on pourra se demander si « influence » est une bonne notion ou trop large.

Mais une première réflexion-correction : l'opposition pratiques-savoirs éventuellement savants est trop violente. Ce dont on va s'occuper ici serait plutôt entre les deux. Ce que devient la pratique vécue quand elle est racontée. Tout comme et la pratique vécue et les récits font l'objet d'appréciations, de remarques, de commentaires, sans qu'il y ait forcément là référence à des « concepts savants ». C'est autour de cette psychologie narrative-réflexive que je voudrais essayer de tourner, sans très bien savoir comment, avec donc des bribes variées d'approches.

2.5.1 NOTE SUR « NOTIONS » ET « CONCEPTS »

Il n'y a pas à refuser l'usage de tous « concepts » ou « notions » au nom du concret, mais à les redécouper autrement, à les modifier en fonction de l'objet auxquels ils s'appliquent. Ainsi, contre l'unité supposée du « plaisir », Vygotski³ suivant Bühler distingue l'*Endlust*, le plaisir final du rassasiement de la faim ou de la soif, puis le plaisir fonctionnel (le *Funktionslust*) qui est celui qui accompagne une activité elle-même, le plaisir même de manger. Enfin le plaisir anticipateur, *Vorlust*, qui va caractériser la tendance humaine à vivre dans l'irréel du représenté. On retrouve dans *Pensée et langage* une différence homologue entre le discours qui accompagne l'action, celui qui l'annonce et celui qui la raconte « après ». Dans les deux cas, on sort d'une vision univoque de « l'émotion » ou « du langage » pour étudier les modes variés d'existence constitutifs des phénomènes humains. De même « principe de réalité » peut renvoyer à regarder avant de traverser une rue, à accepter qu'on soit mortels, à être habiles dans le calcul moyens-fins, à rêver un peu mais pas trop, etc.

Ou encore, on peut renvoyer un concept ou une institution à ses conditions d'apparition ou d'utilisation. Ainsi, dans son livre *Comment Freud analysait ?* (1974) Navarin, 1989 Paul Roazen explicite une contingence historique : (p. 16) Freud n'aimait pas être regardé et craignait aussi que ses « pensées inconscientes » ne soient lues sur son visage (ce qui, par parenthèse, donne d'« inconscient » une figure banale et simple : ce qui se manifeste malgré nous). Tout comme, assurément la pratique de Freud ne respectait pas ce qui apparaît maintenant comme des « règles ». Ne serait-ce que dans le fait d'analyser sa fille ou, surtout à la fin de sa vie, d'expliquer à ses « clients » ce qu'ils auraient dû dire. Cela dit, les conditions d'apparition d'une pensée, d'une pratique, d'une institution n'expliquent pas leur devenir, leur signification.

2.5.2 QUELQUES « PRINCIPES RÉGULATEURS »

Sur le modèle : expliquer par les conditions d'apparition ou par le devenir, on pourrait ici revenir sur des principes régulateurs opposés : n'oublier ni le spécifique ni le commun. Ni le moment présent ni ce qu'il devient. Ni le discours, ni ce qui fait, pour nous, le champ dans lequel il apparaît. Ceci valant tout autant pour l'étrange que pour le trop bien connu. Certes, il ne s'agit pas de vouloir régler tous les problèmes avant d'aborder « le concret ». Mais il faut au moins éclairer

3. Lev Vygotski, *Psychologie de l'art*, tr. fr., La Dispute, 2005.

un peu. Par exemple se méfier de la notion simple de cause tout comme de la tendance à considérer ce qui est habituel comme allant de soi. Ainsi, si on considère la relation entre tel événement de notre vie (rencontre, acte, façon de réagir...) et l'ensemble de ce que nous sommes, on peut certes avec Stern parler d'un monde dans un grain de sable, mais la nature exacte du rapport entre le monde et le grain de sable reste à élucider. De même qu'on peut reconnaître qu'il y a « du rapport » entre le faire, les façons d'être, le dire (et tel type de dire), le ressentir, le rêver. Mais que le problème est de déterminer leurs rapports. Et aux yeux de qui. Il y a là une question infinie.

Et puis, comme la tendance à viser l'universel est forte chez « les penseurs », il me semble opportun d'aller dans le sens opposé en citant Hannah Arendt : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé *l'homme*, *les hommes* sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. C'est parce que la philosophie et la théologie s'occupent toujours de *l'homme*, parce que toutes leurs déclarations seraient exactes quand bien même n'y aurait-il qu'un seul homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques, qu'elles n'ont jamais trouvé aucune réponse philosophiquement valable à la question qu'est-ce que la politique ? Pis encore : pour toute pensée scientifique, aussi bien en biologie qu'en psychologie, en philosophie qu'en théologie, seul *l'homme* existe, de même qu'en zoologie il n'y a que *le lion*. Autrement dit les lions au pluriel seraient une affaire qui n'intéresserait que les lions. »

Ce qui renvoie à la question du dialogue, à notre communauté-différence et à notre capacité à comprendre en quelque façon le « point de vue de l'autre ». En tout cas comprendre ne saurait se réduire à retrouver du même.

Surtout, cette question du dialogue va se combiner avec celle de l'hétérogénéité de chacun et de la proximité-distance des autres en nous. Ou encore avec celle de la bonne distance. De même que peuvent jouer un rôle régulateur des significations négatives : on sent que ce n'est pas comme ça. Sans savoir quel serait le « bon sens ».

2.5.3 UN RETOUR SUR « POINT DE VUE » : RÉCIT ET DIALOGUE

Cela dit la « psychologie concrète » qu'on peut rencontrer dans les récits et « commentaires dialogiques » ne saurait être l'objet d'une « science des textes ». Il s'agit plutôt de rectifier, de regarder autrement, sans qu'il y ait ici une méthode d'analyse textuelle, une analyse des enchaînements sur un mode quasi syntaxique. Mais je ne pense pas qu'il puisse y avoir une « science formelle » qui nous dirait par

exemple quand est-ce qu'il y a glissement thématique, reconsidération dans un cadre plus large ou association dont le fil nous échappe. Et il y a bien d'autres possibilités. Il me semble que l'interprétation, le « considérer en tant que » ne relève pas d'une science ou d'une technique, mais d'un dialogue.

On est alors amené à une considération dans laquelle il y a renvoi réciproque entre d'un côté la confrontation avec l'autre, l'accord-désaccord entre nous et en même temps l'accord-désaccord de chacun avec lui-même, de ce que nous vivons, faisons, ressentons, disons, de nos variations temporelles. Sans d'ailleurs qu'on puisse isoler des instances. Mais s'il en est ainsi, on voit la signification « ontologique » du récit et du dialogue/commentaire. Du dialogue, parce que cet accord-désaccord n'est pas dépassable, du récit parce que la différence entre le présent et les deux autres modalités est irréductible. Tout comme le fait que le réel des humains comporte la réalité de l'imaginaire de ce qui pourrait arriver ou du passé qui ne passe pas ou plutôt de la diversité des régimes selon lequel le passé et le futur sont en quelque façon présents. Avec la question : chacun de nous, plus ou moins explicitement, replace le discours qu'on entend ou lit dans un cadre plus vaste, se représente plus ou moins l'auteur, met en relation le détail des textes et son mouvement d'ensemble, en particulier sélectionne les moments qui lui semblent ventraux, éclairants ou énigmatiques. Surtout fait preuve selon les termes bakhtiniens de mouvements de « compréhension responsive », variables selon les textes et les « interlocuteurs ». Ces mouvements de lecture peuvent être eux-mêmes plus ou moins explicités. Mais sur tout cela, il me semble qu'on peut avoir une réflexion empirique étayée sur des exemples plutôt qu'un savoir théorique. Parler de « point de vue » me semble ici supposer le recours à deux notions :

2.5.4 « DIALOGUE » ET « HÉTÉROGÉNÉITÉ DU SENS »

Sur ce point, on peut d'abord revenir sur la position de Vygotski qui insiste sur la double racine de la pensée et du langage ; d'un côté actions sans parole et de l'autre communication sans pensée. Mais il faut au moins ajouter que la communication n'est pas faite que de paroles toutes faites, mais d'abord d'un troisième aspect qui est en fait premier : l'autonomie du ressenti et de sa circulation (qu'il soit difficile à dire par le jeu des seuls mots est une autre question). Et puis on peut ajouter les « expériences structurantes », du être avec, de la solitude, de la maîtrise, par exemple dans la marche ou la manipulation. Ou encore la spécificité du jeu comme autre mode d'existence. Tout comme il n'y a pas une seule expérience du langage, mais au

moins la différence entre celui qui est pris dans la pratique ou au contraire celui qui est loin de toute pratique. Qu'il s'agisse d'évoquer la société sans classes, le Reich de mille ans, « quand je serai mort, il faudra... ». Ou, plus assuré, avec un brin de désinvolture, voire de goujaterie : « Quand un de nous deux sera mort, j'irai passer mes vacances en Floride. »

Dès la toute petite enfance, chacun est soumis à s'orienter à partir de sa propre hétérogénéité. Ses sensorialités unifiées ou qui restent séparées les unes des autres, ses « besoins », ce qui le met en mouvement dans le monde extérieur, sa capacité précoce à distinguer globalement, corporellement non par recours à un concept, du reconnu et du non-reconnu, le non-reconnu étant selon les enfants et les moments attirant, repoussant ou neutre. De même que le monde ne sera pas semblable dans les moments de faim-soif et ceux de relatif calme ou de sommeil. Un peu plus tard viendra l'expérience qui ne cesse jamais du non-recouvrement entre ce que nous expérimentons et ce que les autres en disent.

Cette hétérogénéité est ainsi différence entre nous, mais encore plus, il me semble, différence en nous entre le présent et les absents, passé, futur, possible, présent de moi présents des autres en moi, donné corporellement, donné par les signes, accentué de telle ou telle façon, etc.

2.6 UN RETOUR SUR « PSYCHOLOGIE »

Pour y revenir, c'est la confrontation à cet ensemble multiforme qu'on peut – si on veut – appeler psychologie. En retour à Politzer, on pourrait d'abord dire que cette psychologie est par nature narrative, puisque nos façons d'être, de percevoir ne peuvent que se modifier dans le temps. La narration étant alors celle des événements, de nos rencontres, comme celle de nos façons de les percevoir. De même elle sera dialogue (ce que je préfère à « dialogique ») et parce que l'autre ne peut percevoir mon discours comme je le dis et parce que je suis toujours auditeur de moi-même et donc potentiellement correcteur.

Y a-t-il une « psychologie populaire » qui serait la base à partir de laquelle ou contre laquelle se construirait une psychologie savante ? Sans doute, mais je ne sais pas comment peut être cernée cette proto-psychologie, justement hétérogène entre dire, façons de faire et façons d'être.

Par exemple, nous « savons bien » que chacun « a un caractère », mais que ce caractère ne nous donne qu'une probabilité pour comprendre comment il se conduit dans telle ou telle situation. Il serait déraisonnable de penser que « la science » va ici contre le « sens commun » selon le mode bachelardien.

Il me semble impossible de dire « bientôt grâce aux électrodes implantées dans notre cerveau, on expliquera tout de notre pensée. » Et, pourquoi pas « d'ici là ; suspendons nos décisions » ? Je crois que dans l'exposé précédent, j'ai raconté qu'il m'arrivait de me demander, vers quinze ans, si j'étais bien amoureux ou si c'étaient les glandes qui me travaillaient. Il me semble justement que ce qui constitue les « faits humains », c'est que ce sont des « complexes », où on ne peut pas faire la part de ce qui est biologique, social, lignes de plus grande pente personnelle et « invention » seul ou à plusieurs. Même si reconnaître qu'il y a « de la créativité » n'empêche pas d'essayer de revenir sur ce qui rend compte de la « spontanéité » de nos actions ou de nos façons de ressentir. Et puis, mes mouvements de pensée réflexifs relèvent eux aussi de mon caractère, de mon habitus. On peut plus ou moins les prévoir. Aussi bien dans ce qui est spontané que dans ce qui est plus « réflexif », il reste difficile de cerner ce qui fait la spécificité de l'apparition d'un sens. Tout comme, pour en revenir au début, il fait toujours problème de déterminer ce qui relève plus ou moins du commun en chacun de nous. En même temps que se contenter de déterminations trop générales ne nous aide pas beaucoup. Ainsi lorsqu'on se contente de dire que les humains sont « doués » de langage sans qu'on se demande selon quel régime de fonctionnement.

2.6.1 NON PAS « LA LANGUE », MAIS DES MODES VARIÉS DE FONCTIONNEMENT DU LANGAGE

Il me semble qu'on pourrait d'abord remarquer qu'il n'y a pas seulement des différences de contenu mais des différences de façons d'exister dans « Prends un bâton dehors et apporte-le moi », « Prends un siège », « Prends l'exemple du verbe "prendre" », « Prends un loup par les oreilles et tiens-le bien ». Le livre de Freud sur le mot d'esprit m'a toujours inquiété, car je ne suis pas sûr de comprendre ce qu'il y a d'« inconscient » dans le mot d'esprit. Mais en même temps c'est un exemple de diversité sémiologique entre sens dit et sens dessiné, manifesté. Que signifie que Freud prenne avant tout des exemples d'histoires juives où alternativement le Juif joue un rôle honteux ou triomphant ? Je pense par exemple à l'artilleur à qui l'officier dit « Itzig, achète un canon et installe-toi à ton compte » ou au personnage assuré qui dit : « Que j'en aie besoin ou pas, je prends trois bains par an. » Mais il y a aussi le petit quémandeur dont parle Heine et qui ayant rendu visite à un des Rotschild dit à peu près « il m'a très bien accueilli et m'a traité de façon tout à fait famillionnaire. » J'ajoute une histoire du début de la seconde guerre mondiale quand la pratique n'était pas encore celle de l'holocauste. Celle de l'officier allemand

avec son très bel uniforme qui se trouve en Pologne dans un train à côté d'un Juif et lui demande en confidence « Dites-moi, quel est votre secret à vous les Juifs, pour être si intelligents ? » Le juif se fait un peu prier, lui demande 100 marks et lui dit « C'est tout simple, nous mangeons des têtes de harengs ». Et il sort un paquet de harengs, donne quelques têtes à l'officier qui se met à les manger non sans difficultés. Au bout d'un moment, l'officier interrompt son effort : « Pardonnez-moi, Monsieur le Juif, pourquoi m'avez-vous parlé de manger des têtes de harengs alors que vous, vous mangez les harengs ? » et l'autre lui répond : « Vous voyez, ça vient, ça vient. »

Or il me semble, pour être pédant, que ces mots d'esprit nous indiquent bien la différence entre ce qu'on pourrait appeler le sens dit par les mots et le sens dessiné par l'ensemble du texte. Est-ce que la classification toujours à reprendre des genres de discours ou de textes (ou en tout cas une des classifications) ne pourrait pas tourner autour des diverses façons dont un texte fait sens ? En distinguant abord ce qui dans les textes peut être reformulé et ce qui ne le peut pas. Puis, tout autant, il y a des textes que nous aurions pu dire nous-mêmes et, au contraire, l'ensemble des textes qui sont toujours des paroles de l'autre, en particulier des textes dont la façon de faire sens nous échappe.

Et puis, hors classification, il y a le mouvement propre à tel texte. Il est arrivé un jour à Deleuze de dire qu'un philosophe c'est quelqu'un qui fabrique des concepts. Ce qui me semble deux fois rectifiable. D'autres que des philosophes fabriquent des concepts. Et surtout, lui Deleuze, quand il a écrit, avec Félix Guattari, *l'Anti-Œdipe*, il a non pas inventé des concepts mais montré par des exemples tout ce qu'il pouvait y avoir de restreint, de « familialiste » dans au moins une certaine façon de raconter l'Œdipe. Je constate, mais ce n'est pas mon objet ici, qu'un grand nombre d'auteurs répètent la formule de Deleuze. Mais je voudrais plutôt insister sur le fait que beaucoup de philosophes sont, sinon avant tout, du moins entre autres, des narrateurs. Ainsi si on compare dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations* la façon dont Descartes raconte le cogito comme une aventure, par opposition aux principes où apparaît un axiome « pour penser il faut être ». Ce qui va entraîner des modes de lectures différents. Avec en tout cas, le fait que nous sommes là dans une relation à des paroles que nous pouvons commenter, mais dont nous ne pouvons pas prendre l'initiative. Ce qui renvoie, il me semble, à notre relation aux « grands auteurs », mais aussi à ce qui caractérise le plus simple texte (ou dialogue) où on ne peut annuler une différence entre le dit et ses modes de réception. Ce qui introduit une différence

dans la nature même du « sens » et s'oppose à l'idée d'une parole qui ne serait qu'une actualisation de la langue et renvoie au contraire à la diversité des façons dont des événements, des perceptions, des gestes, des paroles de nous ou des autres peuvent nous étonner.

2.6.2 QUELQUES PROPOSITIONS RAPIDES POUR FINIR (PROVISOIREMENT)

On peut commencer, c'est le plus facile, par la critique de ce qui ne semble pas satisfaisant, ainsi (comme je l'ai dit plus haut) l'imaginaire d'une méthode génétique déductive. On peut juste, un peu, faire dialoguer le présent et le passé. Tout comme il me semble impossible d'opposer de façon univoque psychologie en première personne et en troisième personne. Certes la perception de soi et ce que les autres en disent ne coïncident pas. Mais dans le discours qu'on tient sur soi, ça devient plus compliqué. Dans la différence polaire entre mode « spontané » et « réflexif » de rapport à soi, le mode réflexif comportant quelque chose comme une relation d'altérité, de distance. De même, je doute qu'on puisse cerner le « soi » ou « le sujet » comme des objets définissables de façon univoque.

Mais après tout, on peut aussi se servir de notions juste parce qu'elles sont disponibles : par rapport à la psychè des Grecs, les Latins ont inventé de contraster *animus* et *anima*. Chacun peut faire l'expérience du conflit ou de l'association des deux. Conflit, lorsque j'ai peur et que je me dis « Ça n'est rien » comme dans tous les cas où l'adulte sert pour l'enfant de « voix de la raison » (mais il est aussi autre chose en même temps), accord lorsque la fonction critique est portée par un sentiment à peine discursif du « Il y a quelque chose qui cloche ».

À partir de là, une liste non exhaustive de problèmes, autour desquels tourne, il me semble, la psychologie concrète (problèmes déjà plus ou moins évoqués dans l'exposé précédent) :

- Contingence : Nous sommes donnés à nous-mêmes, à la fois dans ce qui est commun entre nous et dans la spécificité de chacun. Mais c'est à partir de cette contingence que chacun s'organise. Ainsi à partir de son appartenance sexuelle ou de son allure corporelle, de sa façon d'être petit ou gros...
- Il y a une multitude d'aspects temporels que chacun vit selon sa propre allure. D'abord l'emploi du temps (première caractéristique d'une « psychologie concrète » ?). La veille et le sommeil, les différentes activités, etc. Avec tout autant l'opposition habituel-événement. Tout comme celle des rythmes différents des changements. Il y a les régularités des rythmes sociaux et ce qui bouge insensible-

ment : ainsi le « caractère » de chacun qui évolue sans qu'on s'en aperçoive.

- Plus globalement, on pourrait dire que chacun à un style d'existence, un mode temporel qui va varier selon les moments, les rôles, etc., style sur lequel « les autres » peuvent s'accorder ou qui peut être l'objet d'une perception spécifique, on pourrait dire « dialogique » par tel ou tel.
- D'autre part, il est traditionnel d'opposer « faits » et « valeurs ». Il me semble que dans notre approche des autres comme de nous-mêmes il n'y a pas à couper « faits » et « valeurs ». La question est plutôt celle de la relation des valeurs qui nous mettent en mouvement à ce que nous en disons. Tout comme celle de façon dont nous percevons et formulons ce qui met les autres en mouvement, leurs valeurs, qu'elles soient explicites dans leurs discours ou surtout présentes dans leur attitude, leur façon d'être.
- Temporalité et valeurs renvoient à un *champ* ou à un jeu de champs, sont donnés dans des mouvements, des dialogues entre approches différentes. Ce n'est pas un « monde objectif ». Il est donné plutôt dans l'articulation risquée du dit et du non-dit, dans une interprétation et non un savoir.
- Par rapport à notre arrière-fond, on peut revenir sur nos réactions à l'institué comme quasi naturel. L'enfant ne sait pas qu'il n'y a pas toujours eu de la télévision ou de l'électricité. Mais pour nous aussi, on fera la part de ce que nous percevons comme contingent, par exemple en voie de disparition ou encore des différences de génération. Il y a quarante ans la fin du service militaire ou le mariage homosexuel n'étaient pas dans le champ du possible.
- Est-ce qu'on ne pourrait pas poser que la psychologie n'est ni dedans (l'âme, les neurones...) ni dehors, mais entre nous et nous et nous et les autres ? C'est une relation, celle qui fait sens-force (le choc du sens qui échappe étant manifestement un des aspects du sens). D'autre part le mot « sens » est alors l'objet d'une réflexion ouverte : le sens de l'habituel, de l'irruptif, de l'objet présent ou absent (en particulier présent temporellement, passé ou futur), de ce qui est perçu autrement par l'autre que par nous, dans le rêve ou la veille, donné à l'ensemble des sens ou à un seul (l'odeur non localisable, le contraste du jour et de la nuit, la différence de ce qui est donné « en chair et en os » et de ce qui est seulement dit.
- Et puis, il y aura la liste indéfinie des différentes façons dont quelque chose nous est donné au travers du langage. Comment nous orienter dans la communauté-différence de nos lectures de tel récit,

avec la différence entre ce que chacun peut formuler de son propre mode de perception ou de ce qu'il perçoit ou suppose du discours des autres et ce reste non-dit ou mal élucidé ?

- Ce qui renvoie à la diversité des modes de secondarisation, des façons de « revenir sur ». Il s'agit de commenter, de replacer dans un champ global ou plus individuel, pas d'expliquer au sens déductif. D'autant qu'on ne peut pas élucider l'ensemble de nos pré-supposés, de nos évidences, comme de ce qui fait que nous sommes comme ça et pas autrement, juste un peu... Plutôt qu'à des « objets de savoir », on a rapport à des événements, à leurs atmosphères, puis à des « analogies » plus ou moins acceptées ou modalisées. En tout cas à du mal cerné. Et il s'agit toujours de « complexes » au sens de « paquets de sens », d'actes, d'interprétations, de transformations, avec le fait que tout découpage est toujours discutable.
- Tout cela me semble plus ou moins évident. Mais il n'y a pas de raison qu'il en soit de même pour mes interlocuteurs. Des oublis, des sur-accentuations doivent sauter aux yeux de tel ou tel. De toute façon, une telle liste n'a pas grand sens indépendamment des circonstances spécifiques où ces notions sont censées s'appliquer.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT Hannah, « Après le nazisme, les conséquences de la domination », 1950, *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989.
- ARENDRT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, tr. fr. Paris, Seuil, 1995.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- GREEN André, « Psychanalyse et théories du langage : hésitations et conclusions », dans Kostas Nassikas, Emmanuelle Prak-Derrington et Caroline Rossi, *Fabriques de la langue*, Paris, Puf, 2012.
- ROAZEN Paul, *Comment Freud analysait ?* 1974, Paris, Navarin, 1989.
- ROUSTANG François, *Un destin si funeste*, Paris, Minuit, 1976.
- ROUSTANG François, *Influence*, Paris, Minuit, 1990.
- SCHÜTZ Alfred, *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Le Félin poche, 2007.
- STERN Daniel N., *Le Moment présent en psychothérapie, un monde dans un grain de sable*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- VYGOTSKI Lev, *Psychologie de l'art*, tr. fr., Paris, La Dispute, 2005.

EXPÉRIENCE, RÉCIT, THÉORIE, COMMENTAIRE

3.1 GÉNÉRALITÉS PRÉALABLES

Un début parmi d'autres possibles : ce n'est pas « la science » qui nous dit comment nous devons vivre et penser. On peut imaginer les difficultés rencontrées par celui qui voudrait savoir comment marche son cerveau avant de prendre la moindre décision. J'ai déjà rappelé qu'ill m'est arrivé, étant « tombé amoureux » (il y a très longtemps) de me demander si j'étais « vraiment amoureux » ou plutôt seulement « le jouet de mes pulsions ». Il aurait sans doute été inopportun d'attendre la « clarté cognitive » avant de savoir comment me comporter en fonction de ma « flamme naissante ». Mais en même temps, il est effectivement « normal » de nous demander d'où nous viennent pensées, croyances et désirs.

Et puis, pour ma part, je vois bien ce que c'est que des évidences négatives : aucune institution n'est stable. On ne peut pas dire « la famille c'est... ». Même chose de la démocratie. Il est négativement manifeste que l'élection du président de la République au suffrage universel n'est pas le comble de la démocratie. Mais avons-nous un concept, pas seulement une image, de ce qui serait une société parfaitement autogérée ? Est-ce là un idéal s'opposant à toute « autorité » ? Et si un libre citoyen a envie de s'occuper d'autre chose que des « décisions collectives », est-ce qu'il peut déléguer son pouvoir ?

Il y a là un ensemble de problèmes qui me semblent impossibles à régler une fois pour toutes, par exemple : Combien d'espèces différentes de ce qu'on va appeler « penser » ? Quel rapport entre pensée personnelle et collective ? Quelle articulation entre langage et non-langage ? Et puis se pose la question des termes mêmes auxquels on vient d'avoir recours. De telles dichotomies sont sans doute trop

grosses. On a dit « personnel » et « collectif ». Mais il peut se faire que le mouvement propre d'un individu lui fasse retrouver (tout à fait ? un peu ?) ce qui a été ou est pensé par d'autres. (Pas forcément « tous les autres ».) Quant à « langage » et, encore pire, « non-langage » : poser la dichotomie ne saurait impliquer que tout ce qui est « langage » le soit de la même façon, pas plus qu'on ne peut présupposer qu'il n'y a qu'une seule façon d'être « non-langage ». Se méfier de telles dichotomies ou de grands mots comme : « la liberté », « le symbolique » ou « la morale » ne signifie pas se méfier de toute possibilité de pensée conceptuelle. Même si on peut toujours s'interroger sur la question de savoir comment telle notion s'est développée dans la pensée individuelle ou collective. Question d'origine qui ne résout pas celle de la validité de telle notion transmise devant telle expérience plus ou moins énigmatique.

Et il fait partie de notre destin d'êtres humains de revenir sur de telles questions. Avec la contingence de l'époque comme de l'individu, voire du moment (je ne voudrais pas vous importuner avec le vieillard et la montagne des assurances disparues, mais quand même). Ainsi, je suis frappé de la destruction de l'imaginaire du progrès à l'époque même où les possibilités techniques croissent effectivement.

Avant d'aborder la question (infinie) des différentes sortes de narratif, quelques remarques sur l'irréductibilité du « narratif » par rapport au « théorique » :

1. La seule notion de « narratif » est trop générale, d'autant qu'on peut deux fois la remettre en cause, en fonction de la diversité des façons de raconter comme des façons de recevoir un récit.
2. Les narrations ne peuvent pas ne pas avoir recours à des « notions », sinon des « concepts » ; elles ne sont pas pure manifestation du « bon concret » opposé au « vilain abstrait ».
3. Comme toute dichotomie, celle qui oppose récit et théorie est discutable. Par exemple, on pourrait ajouter un troisième terme : les commentaires (qu'on retrouve dans toutes les traditions historiques) qui reviennent sur les récits-mythes transmis, cherchent à éclairer par la discussion les façons de les percevoir.
4. Il n'y a pas de métascience. Seulement le constat de nos convergences comme de nos divergences, qui ne s'opposent pas seulement comme le « oui » et le « non » en réponse à une même question, mais proviennent de la différence de nos façons de nous orienter, du style comme des présupposés de nos façons de dire-penser. Cela combiné avec notre capacité limitée, mais réelle de comprendre en quelque façon le « point de vue de l'autre ».

Alors comment donner à tout cela une figure intelligible ?

3.2 QUELQUES APPROCHES ¹

1. Il ne s'agit pas de privilégier local ou global. Mais de reconnaître d'abord que « global » ne saurait signifier « total », entre autres, parce que l'histoire n'est pas finie, mais tout autant, parce qu'il n'y a pas de science du total. Il y a des ouvertures sur le « mais je n'ai pas tenu compte de ce que... », ce qui n'est pas un total. La question étant de savoir s'il est opportun de poser que (ou de se demander si) dans tous les cas ou dans beaucoup de cas la relation de ce qu'on appelle « sens » ne va pas être relation d'un local, un objet, un acte, une « pensée » et d'un ensemble ou un ensemble d'ensembles plus vaste qui va lui « donner sens ». Avec éventuellement des conflits d'interprétations, une conduite étant dans un contexte donné « absurde », pas si on considère « ce qu'il a voulu faire » (avec en plus la question non de la validité du dire, mais de son opportunité). L'ensemble de ce qu'on appelle « sens » étant relation d'un ceci avec des arrière-fonds, avec des degrés variables de prise de conscience, des possibilités indéfinies de modification des évidences, de correction sans que je puisse décider de ce qui serait « vérité », je prends un exemple trivial. Il y a un tas de livres sur la chaise à côté de mon bureau. « On ne met pas des livres sur les chaises », remarque de quelqu'un qui arrive et trouve qu'il « y a beaucoup de livres ». Ce discours est conforme à une certaine norme. Je peux changer l'entour en disant qu'il n'y a pas d'autre place ou que c'est temporairement que je suis en train de chercher un livre... À chaque fois le fait « livres sur une chaise » change de sens. Des pratiques comme des énoncés font sens pour des individus, dans des contextes variables, en fonction de pulsions, de manques, d'expériences passées, etc. Avec la question de notre parenté-différence avec les animaux, dans cette relation point de vue-monde-mise en mouvement. Comme tout animal peut revenir sur son orientation, renoncer à telle tentative ou la corriger. D'où trois déterminations : présence d'un monde, orientation vers, pulsion, force et possibilité de distanciation. Ce qui caractérise tout « animé ». Sans que la possibilité de distanciation implique que l'éloignement serait par nature plus « vrai » que l'immédiat. On ne peut partir de l'hypothèse que plus on porte un regard éloigné, décentré, plus on est proche de la vérité. D'autant que, vu de loin, rien n'est « intéressant ».
2. Cela dit se pose la question de la relation entre la possibilité de « faire sens » et le recours au langage. On peut ajouter que l'existence de noms favorise la croyance selon laquelle tout ce qui est

1. Je m'excuse des recouplements avec ce qui a été exposé dans le premier chapitre. Il me semble qu'il y a là des arrière-fonds sur lesquels on ne peut que revenir.

nommé constitue *ipso facto* un objet assignable. Comme lorsqu'on a voulu noter l'apparition de la « subjectivité » chez un enfant au fait d'utiliser « je ». Si on considère la situation de l'*infans*, on ne peut pas dire que la langue comme institution intégrée soit la condition nécessaire et suffisante du mouvement de la prise de conscience d'un « sens », même si le recours au langage fait partie en quelque façon de l'extension du domaine du « sens », comme de l'apparition d'une spécificité : un « sens » dit est autre chose que le « sens » comme organisation vécue (ou constatée « de l'extérieur ») d'une conduite animale ou humaine.

Ainsi, il me semble que dans chaque « prise de conscience » il y a à la fois une réaction à ce qui se passe *hic et nunc*. Et en même temps perception de ce qui se manifeste comme lointain, perception à la fois du ceci et du commun. Et puis, peut-être, un retour réflexif sur ce qui ne va pas dans nos « évidences », sans qu'on puisse séparer tout à fait ce qui est conditionné par les « faits de langue » et les mouvements qui ne sont pas directement dépendants de tels « faits de langue ».

3. Le problème n'est pas de devoir raconter l'histoire globale qui expliquerait pourquoi le monde fait sens pour nous ainsi et pas autrement. Même si on reconnaît la légitimité de principe de l'idée hégélienne selon laquelle le « vrai vrai », c'est le tout, immédiatement, on en vient à considérer qu'on n'a pas accès à une telle totalité. Entre le « ceci » particulier et l'impossibilité de saisir le tout, faut-il alors se donner comme principe de multiplier les « points de vue » ? Mais une telle maxime reste trop vague. Reste que le particulier résiste. Pour une part, la vie la plus banale de chacun de nous est tout aussi « importante » que celle de l'homme qui a « révolutionné l'histoire mondiale ». D'autant que nous sommes « naturellement » dans un autre rapport à nos proches, à notre propre vie qu'au lointain. Certes, il fait partie de la pensée comme décentration de se dire que chacun de nous n'est pas « grand chose », reste que c'est avec notre situation actuelle qu'on a à se débrouiller. Il n'y a pas là seulement des « façons de voir », des « points de vue ». « Point de vue » est une métaphore sans doute trop marquée par sa référence visuelle. Or nous ne sommes pas que des façons de « voir » ou de « penser », tout autant des façons d'exister, forcément différentes de ce que nous en disons à nous-mêmes et aux autres.

4. Tout comme, nous sommes en même temps constitués par la façon dont les autres nous considèrent, mais sans pouvoir nous en faire une représentation assignable. Comme nous ne pouvons pas répondre, par exemple, clairement à la question de ce que c'est qu'un adulte vu par un enfant. Il y a des événements, de l'habituel, du pathos, du clair

et de l'obscur, de l'habituel et du surgissement. Prendre en compte style et histoire corrige l'aspect trop « visuel-intellectuel » de « point de vue ». Mais « style » et « histoire » sont eux-mêmes pris dans l'enchevêtrement des façons de dire ou de percevoir en tant que.

5. On peut, peut-être, dire que nous percevons les autres et nous-mêmes comme des « particuliers-généraux », un peu pareils, un peu différents des autres comme d'eux-mêmes. Nous ressentons la nécessité de mettre en perspective, d'ouvrir, en sachant que nous ne savons pas avec quoi il faut « mettre en perspective », ce qui est une question beaucoup plus large que celle de « la science », si l'on veut celle de la « secondarité » : la diversité des champs en distinguant la part de ce qui se fait « en nous sans nous » et explicitement quand on me dit ou je me dis « je vais faire attention à », le champ de l'absence comportant des modalités variées de présence. En tout cas, un champ ne peut pas être « épuisé » sous forme de liste qui en indiquerait les composantes. Tout comme on ne peut pas annoncer la diversité possible des temporalités. On ne peut caractériser le champ ni comme « réalité objective » ni comme « psychique ». On peut noter seulement que lorsqu'on est en situation d'explicitier, on peut tout autant évoquer le champ de la présence : « Il y avait ça qui me gênait », que le champ de l'absence : « Je ne pouvais pas ne pas penser à... ».

6. On pourrait prendre les exemples les plus variés de doctrines, de « sciences » et proposer qu'en aucun cas il n'y a un lien direct entre une « théorie » et une compréhension de l'expérience dans sa spécificité. On peut juste évoquer qu'une théorie marxiste ne permet pas de prédire le devenir historique. Pas plus qu'une formulation en termes d'appareil psychique ne rend compte du sens de telle action. On peut certes enregistrer des potentiels cérébraux au moment où se produit telle action ou tel discours. Cela n'éclaire pas davantage leur sens.

Certes, il y a de la particularité-généralité du corps pensant en question, avec par exemple des explications éventuellement chimiques, que je peux donner de sa « faculté de penser ». De telles « explications » ne fournissent pas des causes, mais des façons de considérer en tant que. Mais elles ne répondent pas, entre autres, à la question de savoir ce que je vais dire à telle personne qui s'adresse à moi. Moi et l'autre, par ailleurs objets de science, sommes pris dans le concret du dialogue, plus généralement du cours de la vie.

Ou, pour le dire autrement, un point de départ pourrait être que la masse du « réel » qui s'impose à nous, qu'il s'agisse de la matière, du destin, de l'institué, de la société ou plutôt de la multiplicité des histoires dans lesquelles nous sommes pris, tout cela n'est jamais

strictement équivalent à tel ou tel discours théorique (une totalisation historique marxiste, un « déclin de l'occident », un appareil psychique dominé par le conflit du pulsionnel et du sur-moi...).

Avec, en tout cas, l'assurance négative qu'il n'y a pas à attendre de « la science » qu'elle résolve les problèmes qui se posent à nous, que ce soient ceux de la « vie ordinaire » ou ceux, globaux, du « sens de notre vie », quel que soit le sens ici au terme « sens ». Ainsi, on ne peut supposer qu'à chaque moment de l'histoire, à chaque aspect de la société, il y aurait un mode de perception, de pensée, une « idéologie » qui s'imposerait. Ce qui n'exclut pas une certaine vraisemblance de l'articulation entre situation et mode de perception. Ainsi, on s'attend « normalement » à ce que la perception du passé et de l'avenir ne soit pas identique chez l'adolescent ou le vieillard tout comme chez celui qui est issu d'une famille « installée dans la tradition » ou chez le membre d'une famille d'« émigrés sans papiers ».

7. Mais chacun de nous, à quelque âge qu'il soit, à quelque groupe qu'il appartienne a, au-delà de ses lignes de plus grande pente, une certaine capacité à être différent de soi. Sans que nous soyons assurés du lien qu'il peut y avoir entre différence à soi et capacité à avoir en quelque façon en nous une présence du « point de vue de l'autre ». Relations de différences de soi à soi et de relation au point de vue des autres qui ont sans doute « un certain rapport » (?) avec la capacité des humains de n'être pas strictement dépendants des conditions concrètes de leur existence, qu'il s'agisse de l'état de développement des « forces matérielles » ou de la nature des rapports de domination. Mais la nature de ce qui fait que nous ne dépendons pas que du contexte présent reste difficile à expliciter. Il y a la force des traditions, les modes individuels de relation à ces traditions (éventuellement multiples, contradictoires), l'articulation de l'imaginaire transmis et de l'imaginaire individuel (qu'on pense à la transmission des contes aux enfants), la diversité des modes de relation au passé, au futur, plus généralement à l'absent, à ce qui n'est pas directement objet d'expérience, la diversité de nos modes de symbolisation, de nos façon de nous rapporter à ce qui nous soucie ou à ce qui nous reste indifférent. Et tout cela peut varier selon les moments, les rencontres. En tout cas, il me semble que cette hétérogénéité nous interdit de supposer que nous puissions avoir ici une « certitude conceptuelle ».

8. Une formule résumée possible : « Contingence et complexité ».

Qui peut prendre différents aspects. Par exemple, sans viser à l'exhaustivité, peut-être peut-on rappeler d'abord que l'hétérogène résiste. Ainsi varient nos façons d'être dans les circonstances de la vie,

comme nos façons de penser, de ressentir. Expérience que l'autre fait de moi et expérience de moi par moi, tout comme expérience et souvenir de l'expérience ne peuvent coïncider. Ou encore l'irréductibilité des différentes modalités du faire, du voir, du dire, du moment de l'action et de la suspension. Tout comme diversité des savoirs et distance entre « savoirs verbaux » et « savoir-faire », savoirs partagés et savoirs propriété d'une « élite ».

En même temps, on se heurte à la difficulté à cerner le non thématique, ce qui résiste au discours en nous ou prend forme trop vite dans tel ou tel discours disponible. Ou plutôt, ce qui, même une fois dit, résiste cependant tout autant et qui, par ailleurs, peut être dit autrement, ce qui est un des aspects « subjectifs » de la résistance du réel.

Ce qui se retrouve tout autant dans la vie collective. Ainsi dans la « grande histoire » on ne peut oublier que la démocratie américaine, qui est en quelque façon réelle, comporte aussi les sommes dépensées pour élire, ou la tendance à se vouloir « gendarme du monde », puis, plus haut, l'assassinat des Indiens, puis esclavagisme, puis racisme, idéologie de la réussite individuelle... Bref des aspects opposés qui vont se manifester par des différences d'accentuation, qui font qu'une même histoire peut être lue différemment, ne peut être lue que différemment.

9. Ne peut-on poser alors que la *circulation du sens* (le dialogisme si on veut) est « antérieure » au « sens » ? Un sens ça bouge, entre celui qui dit et celui qui reçoit. Ou dans son hétérogénéité entre moi et moi-même. Pas seulement entre des paroles. Le lecteur est aussi un corps, une vie et c'est à partir de cela qu'il a accès au texte de l'autre, qui, en quelque façon, rend public ce qui est d'ordinaire « intime ». Mais avec le problème sans fin que nous n'avons pas de mesure de la proximité-différence des autres et de nous, en particulier de la façon dont leurs paroles font sens pour eux.

10. Mais s'il ne s'agissait que de douter du point de départ, ce ne serait pas grave, car ça peut toujours se rattraper par la suite. C'est, bien plus, l'ensemble du mode de « prise en compte » qui fait problème. Comme on ne peut démontrer la spécificité de ce qui doit être pris en compte. Mener des études statistiques, élaborer des modèles mathématiques, comparer divers discours scientifiques, lire des romans, raconter ma vie : je n'ai pas par-devers moi des modèles assurés du « bien penser ».

Je constate à la fois ce qu'il peut y avoir de « bon sens » à se lancer dans le travail de la narration historique plutôt que dans des considérations préalables. Ce qui ne retire aucune légitimité à de telles considérations.

On peut aussi imaginer l'homme âgé qui se dirait à peu près « c'est ma dernière chance, il faut que j'aie à l'essentiel ». Mais cela ne peut que faire sourire, car, jeune ou vieux, il n'y a pas de moyen de savoir qu'on va « directement à l'essentiel ». Un autre ou soi-même un peu plus tard aura toujours des raisons de trouver qu'on peut faire autrement. Et si l'on élimine la question du « point de départ », on ne peut pas trouver non plus la solution dans l'« œuvre complète », même si celle-ci peut, un peu, corriger la partialité des débuts. Quant à parler de « participer à la grande œuvre commune », celle-ci n'ayant aucune figure assignable, c'est comme si on ne disait rien.

11. Point de vue, réflexion et position.

Un autre point de départ serait de reconnaître que parler de « point de vue » pour caractériser tel ou tel individu à tel moment ou ce qui est commun à telle collectivité, renvoie d'abord à une façon d'être, de réagir non à une « pensée » sous forme de représentation explicite. Même si c'est dans un discours explicite que se manifeste (parfois) le « point de vue », la « raison », quel que soit le sens de cette métanotion, devant bien se manifester sous forme d'explicitation.

Avec la relation de communauté-différence caractéristique de ce « point de vue » : un enfant raconte un peu autrement qu'un autre, mais il y a quelque chose de commun dans la scène qu'ils décrivent, comme, c'est moins sûr, dans une façon de raconter caractéristique de « l'enfant ». Ce qui renvoie, il me semble, à l'impossibilité d'une dichotomie entre du « tout subjectif » et du « tout objectif ».

Mais ce qui importe, c'est qu'on peut toujours, sans pouvoir l'expliquer complètement, rendre compte de son *point de vue* (ou de celui de l'autre) comme *position*. Il s'agit en quelque sorte de justifier l'aspect métaphorique de la notion même de « point de vue » : les données objectives, la nation, l'époque, l'âge, la situation de classe, là où on est... rendent plus ou moins compte de « comment on voit ».

Ce qui n'exclut pas la contingence ou l'ignorance. Devant quelque œuvre que ce soit, je ne peux jamais dire pourquoi tout cela a été fait ainsi et pas autrement, tout comme les raisons exactes pour lesquelles je perçois ainsi. Tout comme le « dialogue » n'aboutit jamais à faire de l'autre un cas particulier de ma propre pensée ni du « concept ». Tout comme un « point de vue » peut toujours être (plus ou moins) modifié. Il n'y a pas de « solution », juste un moment où, plus ou moins au hasard, on s'arrête.

D'où, quels que soient les coups de chapeau aux grands (Marx et Freud d'abord), un esprit du temps et/ou une tendance personnelle qui fait qu'on/je se réfère aux auteurs qui manifestent la multiplicité des styles de pensée ainsi que leur propre contingence (Benjamin, Kaf-

ka...). Même s'il est vrai que, considérés dans le cours de leur pensée et non dans les résumés qu'on a pu en présenter, les « grands » se sont aussi méfiés d'eux-mêmes.

Reste la question de la relation entre la spécificité-généralité de l'individuel telle qu'elle est vécue et telle qu'elle est donnée dans le récit comme celle de la spécificité de la distance entre le récit dit et la façon de le recevoir.

On pourrait provisoirement partir de l'espace de suspension aussi bien collectif que propre à un individu : il existe un « espace de réflexion », par exemple de confrontation des « points de vue ». Mais on ne peut pas l'analyser, réfléchir sur ses limites en général sans considérer les formes spécifiques qu'il peut prendre. En tout cas, on ne peut produire une « réflexion totale » : on ne peut clarifier l'ensemble du pré-pensé, des héritages, des horizons... Ici aussi, il y a au mieux l'évidence négative de ce qui manque.

En tout cas, celui qui veut clarifier ses notions ou ses concepts est bien amené, selon des modalités variables, à raconter comment il en est arrivé là. Et, inversement, qu'il le veuille ou pas, le « narrateur » ou celui qui voudrait seulement « rapporter des faits » se trouve bien en situation d'avoir recours à des notions explicites ou implicites.

3.3 AUTOUR DU RÉCIT

3.3.1 RÉCIT ET INTERPRÉTATION

Deux aspects : tout récit est lui-même une interprétation, explicite par ce qu'il met en avant, implicite par ce qu'il omet, entre les deux par ce qu'il dessine, qu'il donne à penser. Et par ailleurs tout récit est lui-même interprété, considéré en tant que. De nouveau explicitement ou implicitement. D'autant qu'il y a déjà une forme de secondarité, de réflexion dans le cours même de l'expérience. Par exemple dans le mode de véracité qu'on attache à son expérience. On peut la vivre comme révélation, comme parenthèse, comme inexplicable, comme ce qu'on veut cacher ou au contraire, ce qu'on va garder pour la raconter... Reste qu'en dehors de la complexité de la notion même d'expérience, d'une part un récit par opposition à un discours à prétention générale « donne à quasi-voir », d'autre part, ce « quasi-vu » donne à penser autre chose que ce qu'il montre au sens strict.

Par ailleurs, les récits de fiction se nourrissent de « réalité » et récits « historiques » comme récits de fiction comportent la question de l'articulation de l'événement et du fond de réalité qui doit être pris en compte, mais ne saurait être dit.

Et puis se posent bien d'autres questions générales : Qu'est-ce que s'intéresser à une histoire qui n'est pas directement la nôtre, en termes

d'humanité commune, en termes de curiosité sur des mœurs bizarres ? Je n'ai pas les idées claires là-dessus. Mais est-ce qu'il n'y a pas trois espèces au moins d'altérité ? D'abord, les autres par rapport auxquels je me constitue ou nous nous constituons. Par exemple sur le mode « autrefois, on croyait, maintenant nous savons » ou « autrefois, ils agissaient, nous on regarde la télé ». Ou dans l'opposition « nous »-« les ennemis ». La psychanalyse a, bien manifestement, mis au centre de sa pensée ces autres constitutifs. Une variante (ou plus) est celle de notre propre altérité et des figures qu'on lui donne. Une troisième est celle des autres qu'on tient à l'écart. Et là, nous sommes très différents les uns des autres. Il pourrait être tout à fait légitime de s'intéresser aux extraterrestres. Mais, pour ma part, ils ne font pas partie de mes « autres constitutifs ». Manifestement, nous sommes en train de vivre la révolution selon laquelle les animaux ne sont plus des objets mais, au moins certains d'entre eux, des congénères.

3.3.2 HISTOIRE ET MODÈLES DE SCIENTIFICITÉ

Les sciences « sérieuses » présentent un degré de sophistication, par exemple mathématique et un recours à des techniques que les « hommes moyens que nous sommes » ne peuvent dominer. Cela pose, bien sûr, la question de la vulgarisation. Mais je n'ai pas non plus les idées claires sur cette question. En tout cas, le cours même de notre vie obéit à tout sauf à quelque chose qui serait de la science. Même si notre vie quotidienne est pleine d'objets scientifiques-techniques, ce qui n'était pas le cas il y a un siècle. En revanche, l'étude de la façon dont « les puissances » se débrouillent en Syrie ou en Centre Afrique n'a rien de scientifique. De même, il n'y a pas une ou plusieurs sciences qui nous disent pourquoi chacun de nous est comme ça et pas autrement. Encore moins comment nous pouvons ou devons nous « orienter ».

Ou encore, on peut proposer que l'on peut éclairer le cours du monde comme celui de nos vies *a posteriori*, non les rendre déductibles. Les éclairer, non leur trouver des causes au sens fort. Mais on ne peut avancer que lentement. Un des problèmes de ce qu'on a appelé « marxisme » est que la prise en compte de ce qui était posé comme principal a abouti à négliger « le reste ». Ainsi la réalité institutionnelle et vécue des appartenances religieuses et nationales. La violence de la haine réciproque entre Allemands et Français à partir des conquêtes napoléoniennes, puis en 1870, 1914, 1940 a bien été un « organisateur dominant » de l'histoire. Comme la propagande communiste antireligieuse en Russie a non seulement échoué, mais a entraîné sans doute la désaffection populaire à l'égard même du commu-

nisme. Même si écrire l'histoire de tels mouvements est difficile ou impossible à la rigueur. D'autant qu'il y a tout autant des mouvements non-majoritaires. De même, autre parenthèse, que l'on pourrait trouver des parentés de classe sociale et de formation de caste chez Pétain et chez de Gaulle, ce qui n'a pas empêché l'opposition de leurs devenirs.

Et puis, il y a toujours la facilité des paroles qui n'empêche pas la lourdeur du monde, de ce qui résiste au discours, que ce soit l'opacité des choses, la permanence de la violence, l'imprévisibilité du futur ou l'impossibilité de fixer ce qui nous rapproche les uns des autres et ce qui fait que nous sommes irréductiblement (un peu ? beaucoup ?) loin les uns des autres.

Une autre caractéristique des sciences humaines me semble être qu'alors que les sciences de la nature cherchent toujours à ramener l'étonnant à une loi générale, au contraire il fait partie des « sciences humaines » de devoir faire un va-et-vient entre des généralités et des événements individuels (l'exemple pouvant être la spécificité des grands hommes mais aussi les modalités propres selon lesquelles chacun se rapporte aux autres et à soi).

3.3.3 UNE PARENTHÈSE SUR LE DEVENIR DES THÉORIES

Si on prend les deux grands hommes que sont Marx et Freud, il y a une redoutable différence en ce qu'ils sont dans leur capacité à se reprendre, à douter, dans leur violence dans la polémique et enfin dans leur remarquable capacité à devenir chefs d'école. Ce qui ne s'améliore pas quand ce sont leurs fils qui deviennent chefs. Ainsi François Roustang², (*Un destin si funeste*, ch. II « par avance ») note que Freud critique religion et armée mais construit sa société sur le même modèle.

Si donc l'on compare les analyses de Freud sur l'Église et l'armée dans *Psychologie collective et analyse du moi* et le projet de constitution d'une société de psychanalyse exposé dans la *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, on est obligé de constater entre eux une étrange relation. Fidélité au fondateur, allégeance à un seul chef, unité de doctrine, rejet des dissidents, etc., tous ces traits qui définissent la nouvelle société ne peuvent avoir d'autre explication analytique que l'identification au chef pris comme objet d'amour et tenant pour chacun la place de l'idéal du moi. (p. 31)

Tout comme la pensée essentiellement critique de Marx devient problématique quand il veut prédire l'avenir et, par exemple, l'auto-destruction du capitalisme.

2. François Roustang, *Un destin si funeste*, Paris, Minuit, 1976.

3.3.4 QUELQUES PROPOSITIONS GÉNÉRALES SUR LE RÉCIT

1. D'abord le récit est une des formes fondamentales de la prise de conscience par opposition à la relative immédiateté du vécu, au sens où raconter, c'est recontextualiser. Mais nous n'avons pas accès à la façon dont celui qui raconte ce qu'il a vécu modifie ainsi son rapport à ce passé. Ce n'est pas forcément une mise à distance, cela peut tout autant constituer une façon de butter contre ce qui ne « passe pas ». De toute façon, je ne vois pas bien ce que serait une « théorie générale de la prise de conscience ».

2. Il y a continuité, communauté entre les chroniques, l'autobiographie de chacun ou le simple retour mémoriel du « mais pourquoi j'ai fait ça ? » et l'histoire savante ou plutôt les modalités variées de l'histoire savante, évidemment plus techniques dans la critique des documents mais qui posent des problèmes du même ordre. Par exemple la question du « Qu'est-ce qui me pousse à raconter ça ? », « À quoi ça sert ? », Avec également des parentés curieuses entre « histoires vraies » et « fictions ». Dans les deux cas, il y a une sorte de quasi-réel maîtrisable, une dimension de plaisir (avec la question de la comparaison avec les films ou les BD ou celle des relations entre ressenti, visuel, dit dans notre propre « cinéma intérieur »). Bakhtine a évoqué l'exotopie de l'auteur. Mais il y a aussi celle du lecteur (ou du spectateur). Le lecteur comme l'auteur ne sont pas pris dans le cours du récit. Mais l'exotopie ne signifie pas seulement « survol », mais tout autant contingence. Après tout, l'auteur comme le lecteur sont aussi pris dans leur propre histoire qui fait qu'ils sont ainsi et pas autrement.

3. Les récits dans leur diversité manifestent quelque chose que les textes conceptuels ou théoriques ne peuvent donner parce que ces derniers s'efforcent justement de présenter le vrai dans sa généralité. Certes, il peut y avoir des formes non narratives au sens strict du retour sur les conditions contingentes de l'apparition de telle pensée. Ainsi dans tel « essai ». Mais le récit comporte en plus l'irréversibilité temporelle. Comme le dit Alphonse Allais : « Dieu a sagement agi en plaçant la naissance avant la mort. Sans cela que saurait-on de la vie ? » Certes, pour une part, modeste, le récit suspend l'irréversibilité. Mais il est forcément soumis à la contrainte « ce qui a existé ne peut être annulé ».

Une seconde caractéristique, fréquente sinon universelle, des récits est le mixte de niveaux d'existence différents alors que « la théorie » essaye (le plus souvent) d'introduire de l'ordre. Il y a dans « les récits » (quel que soit le vague, encore une fois, de ces généralités), un

jeu entre des entités : des pratiques sociales, des institutions, la famille, l'État, mais tout cela ne se réalise qu'à travers la vie d'individus, qui, réciproquement, n'existent pas sans ces institutions. On peut ajouter qu'il est bien vrai que nous appartenons à des collectifs et que nous aurions agi et pensé autrement en dehors de ces collectifs. Mais que nous appartenons à plusieurs collectifs éventuellement incompatibles. Et il n'y a pas qu'une modalité d'appartenance à un collectif. Et l'on peut ajouter qu'un individu peut être perçu comme illustrant le collectif ou comme manifestant ses mouvements propres.

4. Le récit comporte une double relation au non-récit. D'abord les formes d'intelligibilité préalable (soit comme schèmes d'intelligibilité, soit comme savoirs nécessaires pour remplir les « trous » du texte) qui font que nous comprenons quelque chose à ce qui se passe ou au récit qui en est fait. Puis, il y a ce que le récit nous « donne à penser », soit directement dans la façon dont au-delà de ce qu'il raconte au sens étroit, il nous manifeste des « façons d'être ». Soit même, plus largement, le récit nous donne à penser, évoque par exemple notre propre sort ou ce qui reste pour nous un possible non réalisé. « Donner à penser » me semble préférable à « associer » qui risque de voir son mode de signification réduit par une idée trop mécanique de l'« association ». Ou si l'on veut les termes de « passivité éventuellement productrice d'inattendu » (accompagnée de corrections, de rectifications) sont sans doute plus proches de « la réalité que les implications « atomistiques » que peut avoir « association ».

D'autre part, « commentaire » ou « interprétation » me semblent préférables à « herméneutique », qui risque toujours d'évoquer le « fantôme de la vérité ». On ne va pas discuter de ce que peut être une « théorie ». D'autant qu'on peut douter de la possibilité de constituer une théorie générale qui dirait justement ce que c'est qu'une « théorie ». Que l'on considère les deux grands édifices théoriques du marxisme et de la psychanalyse, on dira seulement qu'aussi bien les grands événements historiques que la spécificité des façons d'être individuelles résistent à n'être que des cas particuliers de ce qui serait déjà « bien connu » en théorie. D'autant que cette double référence est peut-être elle-même datée/localisée par rapport à une science humaine statistique et mesurante. Je me permets ici une parenthèse sur le statut des vérités générales.

3.3.5 UNE « PARENTHÈSE GÉNÉRALE » :

QUELQUES REMARQUES SUR LE STATUT DES GÉNÉRALITÉS

Voici un certain nombre de « généralités ». Je n'en donne que six, qui me semblent relever de trois espèces différentes.

D'abord de vraies généralités, dont la question sera plutôt de savoir ce qu'on en fait :

- (1) « Tous les hommes sont mortels »
- (2) « Tout adulte a d'abord été un enfant »
- (3) « Tout ce qui a commencé finira »

La troisième se caractérise par son extrême généralité. L'impossibilité de démontrer au sens fort. Renvoie à une certaine contingence de tout ce qui « a eu lieu ». Aussi la question de savoir ce qui nous permet d'asserter quelque chose sur « tous les existants ». Plus le fait que, pour nous humains, la fin de la vie de chacun est modifiée par la différence entre mourir en son temps et mourir à quinze ans.

Puis des généralités, par exemple proverbiales, auxquelles on peut manifestement trouver des contre-exemples :

- (4) « Qui vole un œuf vole un bœuf »

Enfin des énoncés problématiques qui renvoient à une théorie ou au développement de telle ou telle pensée :

- (5) « La beauté est une promesse de bonheur »
- (6) « L'inconscient ignore le temps »

Mais, pour les trois espèces, ces énoncés universels ne sont pas « vrais » ou « faux ». Ils sont tels qu'on peut ou qu'on doit s'interroger sur les conditions de leur application à telle situation, sur la modalité de l'assertion que nous en faisons, sur les conditions qui nous permettent de les asserter...

« La beauté est une promesse de bonheur »

Il y a bien sûr la mise en relation avec ce que nous savons de Stendhal.

Et puis des contextualisations inattendues. Comme « tout le monde », j'ai vu qu'une enquête avait été réalisée en 2011 à l'Université du Texas à Austin dans quatre pays sur 25 000 personnes :

Ceux qui étaient dans les 15 % les plus désirables physiquement (du point de vue des interrogateurs) étaient 10 % plus heureux en moyenne que ceux qui faisaient partie du dernier tiers selon des critères physiques. En clair les moins beaux sont plus tristes.

Mais l'article continue sans données chiffrées :

Ainsi, les femmes les plus séduisantes sont en général jugées à tort par les hommes et aussi par les autres femmes moins compétentes, moins talentueuses et aussi moins loyales. Elles sont victimes de « l'effet bimbo » et considérées d'office comme superficielles.

Et puis dans le mélange qu'on trouve sur internet, il y a à côté un article féministe dénonçant les publicités prônant différents moyens d'améliorer l'« attractivité vaginale ».

J'ai rencontré un autre modèle de science statistique. Geoffrey Miller, Joshua M. Tybura et Brent D. Jordana du département de psychologie de l'Université du Nouveau Mexique, Albuquerque, ont publié en juin 2007 une étude intitulée : « Effets du cycle ovarien sur le montant des pourboires des danseuses de *lap dance* ; une preuve économique de l'œstrus humain ». Le but de cette étude était de voir si au cours de son évolution l'espèce humaine n'avait pas perdu l'œstrus (la plus grande attractivité d'une femelle durant les périodes où elle est fécondable). L'étude, basée sur l'examen de plus de 5 000 danses, a clairement montré une relation statistiquement significative entre les périodes d'œstrus des danseuses et le montant de pourboires qu'elles percevaient. Ces trois chercheurs ont reçu le prix « IgNobel » d'économie de 2008. Cette étude est sans doute un peu plus « sérieuse » que la précédente. Dans un cas comme dans l'autre, on peut néanmoins douter que la quantification constitue le pont idéal entre le générique et le spécifique. Je doute d'ailleurs qu'un tel pont puisse exister. Certes, il y a du collectif en chacun de nous. Mais l'individuel résiste. Je renvoie au livre de Laszlo F. Foldenyi, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes* (Actes Sud, 2008), livre qui nous a été indiqué il y a quelque temps par Yves Clot. L'auteur part du fait historique qu'après quatre ans de baigne, Dostoïevski avait été relégué dans un village de Sibérie où il s'était lié d'amitié avec le jeune procureur qui lui avait fait lire Hegel. À partir de là, l'auteur imagine que le livre de Hegel était celui où il est expliqué que la géographie peu propice de la Sibérie lui interdit de jouer quelque rôle que ce soit dans le destin de l'esprit universel, Dostoïevski pleure sur le fait que le destin humain de ceux qui vivent là n'ait aucune importance dans l'histoire universelle. Or, cette contingence du particulier est justement inhérente au cours de nos « vies individuelles ».

Et je rappelle une contingence spécifique, celle de ce discours lui-même. Peut-on dire sans rire que les exemples de récit qu'on va présenter ici constitueraient un « échantillon représentatif » de ce que c'est que « le récit » ? On notera que ça vaut en général pour les œuvres. Plus des contingences (au sens de rencontre de séries causales indépendantes). Récits en français ou traduits (avec là une question compliquée), qui m'aient frappé, tels que j'y ai trouvé quelque chose qu'on peut appeler « plaisir » ou « intérêt », sans pouvoir dire si tous les aspects du plaisir ou de l'intérêt se recouvrent. Ce à quoi s'ajoute une multitude de contingences. Il faut que les textes ne soient pas trop

longs, qu'ils puissent être plus ou moins décontextualisés. J'ai mis dans la bibliographie quelques exemples de textes longs qui m'ont frappé mais dont je n'ai pas pu tirer d'exemples.

Et puis, il y a la micro contingence, celle des séances relativement espacées et de la mémoire défaillante du vieillard. Avec la peur de se répéter.

3.3.6 QUELQUES NOTIONS PLUS SPÉCIFIQUES SUR LE RÉCIT

La liste ici présentée n'est ni exhaustive ni hiérarchisée.

1. Il y a des *événements*, qui « font choc », introduisent du « plus jamais comme avant ». Il y a bien sûr les chocs de l'existence. Mais aussi tout ce qui peut modifier les habitudes de pensée. L'autre soir, en re-regardant le film de Truffaut *Jules et Jim* où à la fin l'héroïne et Jim sont incinérés, j'ai été frappé de l'évidence selon laquelle, puisque les cercueils brûlent avec les cadavres, on ne saurait déterminer la nature des cendres qui sont remises à ceux qui restent. Or, cette évidence, qui m'a été confirmée, j'aurais pu l'avoir à n'importe quelle incinération. Pourquoi est-elle arrivée à ce moment-là ? Je ne sais pas. D'autre part, on peut en tirer que les cendres sont des symboles au sens peut-être mineur où « symbole » veut dire « pas pour de vrai ». Si on revient sur les événements qui nous frappent, est-ce qu'ils n'ont pas souvent le double aspect de la révélation et de l'opacité ? Je pense au « coup de foudre », à la fascination pour telle horreur, au mot d'esprit. Avec la modification de ce choc quand il est dit. Je ne pense pas que ce soit une caractéristique de la modernité qu'il y ait une spécificité de l'individuel. Il me semble qu'il ne peut qu'y avoir de la distance entre la parole d'un adulte et la façon dont un enfant la reçoit. Il y a là l'évidence selon laquelle l'« évidence des autres » et la mienne ne sont pas partagées.

J'ajoute l'exemple de la rencontre d'une nouvelle que vous avez peut-être lue. Il y a une technique comptable assurément compliquée pour prévoir les achats et les dépenses qui vont permettre à une entreprise de marcher. Il y a là une technique réelle. Et cette technique ne serait pas très différente s'il s'agissait d'une économie non dominée par la rémunération des actionnaires. Peut-on faire des calculs du même type au niveau d'une économie nationale, continentale ou mondiale ? Je ne sais pas. En tout cas, un écho : l'économiste en chef du FMI Olivier Blanchard vient de rendre public un rapport de 44 pages reconnaissant une erreur dans la doctrine qui prescrit l'austérité comme remède économique mondial et spécifiquement en Europe.

Si je comprends bien, on a négligé le coefficient multiplicateur qui fait qu'un euro d'austérité étatique entraîne plus d'un euro de dé-

croissance économique. Mais faut-il faire porter l'erreur à cette faute de calcul ou au fait que depuis vingt ans les partisans du moins d'État l'emportent sur les interventionnistes de type keynésien ?

2. En tout cas, il y a au moins une autre temporalité irréductible, celle des *processus*, des devenir. Ou au contraire celle de ce qui dans les conflits ou les façons d'être de quelqu'un semble rester stable. Ou, beaucoup plus compliqué, comment une tradition se modifie insensiblement. Comment un deuil devient supportable... Ou encore le mélange de processus dont le rythme de modification n'est pas de même ordre. Ce qui entraîne les brusques révélations. On continue à vivre de la même façon, mais on s'aperçoit que l'amour ou l'intensité de la croyance se sont modifiés, sans qu'on puisse fixer un moment du retournement. De tels mouvements sont sans doute banaux dans la vie de chacun d'entre nous.

3. On n'a pas accès à des purs faits que le narrateur n'aurait qu'à restituer. Dans la vie de chacun de nous les faits sont intéressants ou inintéressants, on veut les voir durer ou disparaître. Ou on s'en lasse. On veut les montrer aux autres ou les garder pour soi. Ils ont des *valeurs*. Si l'on veut il y a forcément des évaluations, qui peuvent aussi s'appeler « morale » qu'on ne peut séparer des faits. Mais naturellement l'évaluation n'est pas forcément la même pour le héros, pour le narrateur, pour le lecteur. Même si, de quelque manière (mais la question est justement là) le narrateur comme le lecteur ont accès à des évaluations qui ne sont pas les leurs.

En particulier, un historien peut s'efforcer de ne pas projeter sur les hommes du passé ses propres « préjugés évaluatifs ». Mais en même temps, il ne peut écrire une histoire « scientifique » qui omettrait qu'il y a des hommes qui meurent pour telle ou telle cause, d'autres qui prennent des risques, mais pas trop. C'est-à-dire que la façon dont les hommes vivent le sens fait partie de « la réalité », mais que nous n'avons pas de bonne règle pour dire « adéquatement » notre croyance, nos valeurs, notre rapport au monde ni ceux des autres des autres. D'autant que, plus généralement encore, nous ne dominons ni chez ceux dont nous essayons de parler, ni chez nos interlocuteurs, ni chez nous-mêmes ce qu'il en est de l'articulation entre langage et non-langage.

Et puis, sans doute encore plus compliquée, la question de l'articulation des faits et des valeurs ne concerne pas que les humains. On peut dire que chaque vivant par son existence même spécifie des « valeurs », en particulier négativement dans la sélection de ce qui « ne l'intéresse pas ». Et ici les humains sont sans doute deux fois comme les animaux. Et dans la sélection (qui n'est pas le fruit d'une « opé-

ration mentale » de ce qui est hors de leur monde. Tout comme dans la force de ce qui nous pousse qui nous est donnée sans qu'on puisse y comprendre grand chose. Qu'on pense à l'attachement même à la vie ou à la disparition de cet attachement.

La question des statuts des valeurs plus ou moins explicitées, plus ou moins reconnues, plus ou moins contingentes devrait nous faire sortir de l'imaginaire d'une « science objective ». La question serait plutôt d'essayer de préciser selon quelles modalités nous nous interrogeons sur nos propres valeurs ou nous rapportons à des valeurs qui ne sont pas les nôtres.

4. Encore plus général : que peut-on dire sur « le sens » comme façon de « percevoir en tant que » ? D'abord, quel mode de présence de l'*arrière-fond* et d'abord du générique comme arrière-fond (par exemple, les notions disponibles de « la guerre », de « l'enfant », de « travail » ou de la « différence des sexes », notions modifiables justement dans le cours du récit) ? À l'arrière-fond dans lequel l'histoire prend sens, s'ajoute le sens, le *mode de retentissement* pour les participants ou pour le narrateur de ce qui a eu lieu, par exemple les nouvelles perspectives qui s'ouvrent. Mais quel lien entre « valeurs » et « arrière-fonds » ou « champs » ? On retrouve sans doute ici l'opposition de l'« écologique » et de l'« expérimental » : trouver « du sens », c'est essayer de reconstituer le champ tel qu'il est donné à l'autre. Mais avons-nous un moyen de saisir avec assurance les valeurs de l'autre ? Comme de nous représenter notre propre champ d'évaluation et d'en expliciter les « raisons-causes » ?

5. Il me semble qu'on peut revenir ici sur la relation entre du *local* et du *global*. Alternativement, je vais comparer explicitement ou implicitement ce qui arrive à tel ou tel enfant à une image de l'enfant générique. Et inversement, je m'attacherai à tel enfant ou événement, au concret comme ce qui résiste plus ou moins à la généralité. Ma vie ou ma mort ne seront jamais tout à fait semblables à celles des autres. On court ici deux risques opposés. D'un côté ce que Freud appelait le narcissisme de petites différences : nous tenons à nos particularités. Mais tout autant nous avons de la peine à saisir la « vraie universalité », celle de ce qui est humainement possible et non celle du banal en nous et dans ce qui nous entoure.

De la même façon, il n'y a pas une explication qui aboutirait à saisir vraiment la spécificité de tel événement, de telle façon d'exister, de tel texte. Il y a plutôt des va-et-vient par exemple entre le mouvement du texte, son allure, son style et la spécificité de tel passage, tout comme une relation entre ce texte, l'événement que constitue sa lecture et les façons de « faire sens » de tout cela. Certes, il y a des

caractéristiques générales : en gros, on « sait bien » qu'on ne meurt pas « pour de vrai » dans un film, dans un roman. Mais cela ne nous donne pas la façon dont retentira en nous la mort représentée dans telle œuvre, pas plus que les relations multiples entre « mort réelle » et « mort représentée ».

6. Plus généralement, se pose la question infinie de ce que nous faisons quand nous racontons (ou recevons un récit), du rapport du raconter à l'expérience effective. On pourrait commencer ici par la critique de la notion de « vérité ». Il y a des énoncés dont on se contente ; non qui seraient « complètement vrais ». « Vérité » ne peut signifier « vérité complète ». Surtout le modèle de la correspondance entre l'énoncé et la réalité bloque toute réflexion. Certes quelquefois je peux dire « Voilà 500 euros en pièces de 5 centimes. Recomptez-les ». Et dans un cas de ce type, on pourra effectivement vérifier si l'annonce s'accorde ou non avec les faits. Mais ce n'est justement pas dans des cas de ce type que se pose la question de la « vérité » d'une formulation. Sans doute plutôt dans les cas où une formulation, une façon de raconter en particulier peut être comparée à une autre.

D'un côté, le discours n'aura jamais l'effectivité de la vraie vie (Pour l'image animée, ce n'est pas tout à fait pareil : certains ne supportent pas de voir au cinéma le poignard entrer lentement dans la plaie...). Et inversement, raconter sa vie, c'est une des façons possibles de changer le sens d'un événement selon l'ensemble, la perspective dans lesquels on le replace. Il y a d'autres mises en perspectives, comme lorsqu'on compare sa vie à celle des autres. Ou le fait même de dire son expérience, qu'on voit se dissoudre au moment même où on la dit. Comme l'évidence, la force du rêve se perdent quand on les raconte, quitte à acquérir alors une forme d'évidence seconde, celle du (trop) beau récit. Avec, tout autant, la question du récit qui peut signifier autre chose que lui-même, si l'on veut fonctionner comme « mythe », ce qui, sans doute, peut caractériser le mode de retentissement de tout récit.

7. Sans qu'on puisse dire exactement ce qui passe ou pas dans la « mise en mots », il me semble qu'on peut distinguer ici « concepts » et « notions ». Toute perception d'une réalité fait appel à des notions, qui, elles-mêmes, passent ou non par le discours. Un enfant apprend, sans que cela se fasse par un discours explicite, qu'on ne peut pas attraper les bulles de savon ou les ombres. La pratique manifeste bien que le monde se compose d'objets attrapables et pas attrapables. De telles notions ne sont pas présentées comme telles, ce sont des schèmes pratiques. Qui peuvent ou non être dits, marqués par exemple par le rire des adultes devant les tentatives des enfants.

Mais, tout autant, il y a des notions intégrées à la langue et qui ne font pas problème dans leur usage, même si on ne peut les expliciter. Ainsi, nous ne pouvons pas formuler : « le temps c'est... ». En revanche si je vous dis : « il est venu et puis il est reparti » ou « il est venu mais il est reparti aussitôt », dans les deux cas nous comprenons « et puis » et « aussitôt » et la plupart d'entre nous, j'imagine, seront d'accord pour dire – que les deux énoncés peuvent renvoyer à la même situation, – que le second introduit en plus une « évaluation » de cette situation. Comme précédemment pour « temps », nous saisissons qu'une expression est « évaluative » sans être éventuellement capables de dire ce que c'est qu'une « valeur » en général.

De même que je peux ne pas pouvoir dire ce que c'est que « le bonheur ». Cependant, si on vous dit : « je suis très heureux de te voir », vous pourrez hésiter entre formule de politesse ou assertion vraie ou vous demander quel est l'« arrière-fond » de ce « bonheur ». Les mots travaillent sans difficulté, en ceci qu'ils font sens différemment dans différents contextes. « Les couverts à côté de l'assiette » ne sont pas à côté comme « le premier ministre à côté du président de la République ». En revanche, il y a un grand nombre de notions qui ne peuvent qu'être l'objet de discussions, qui peuvent aboutir à des clarifications ou à une opacité plus grande. Quand, comment, pourquoi se sentir coupable ? Ou responsable ? Ou mécontent de soi ? Mais il me semble que là, ce n'est pas la pure définition de notions qui est en cause, plutôt la résistance de l'expérience ou de la diversité de nos expériences à l'égard du « prêt-à-penser » en quelque sorte incorporé dans la langue.

8. Mais il n'y a pas seulement ces notions quotidiennes censées aller de soi. Le narratif peut comporter ou comporte nécessairement des questions qui servent de cadre (par parenthèse va-t-on parler ici de réflexion, d'épistémologie, de philosophie ? Est-ce l'affaire de chacun ou celle de tel ou tel spécialiste ?). Mais comment déterminer ces macro-conceptualisations ? On risque de passer subrepticement des questions de « vérité » à des questions de « légitimité », avec de nouveau la question de savoir qui a droit à la « parole qui compte » : le « spécialiste reconnu », le « naïf qui n'y comprend rien », celui qui a participé à l'histoire ou celui qui la regarde de loin ? Mais de quel « loin » ? J'ai regardé l'autre soir une émission consacrée à la pêche à la baleine qui a été dans le développement des États-Unis la source principale d'huile, en particulier d'huile d'éclairage, avec des pêches de plus en plus compliquées puisque le canal de Panama n'existant pas, on passait le Cap Horn pour aller toujours plus loin dans le Pacifique jusqu'à l'invention du pétrole. Ce qui n'a pas mis fin à la

pêche à la baleine. Il est alors bien « vrai » qu'il est légitime de replacer la pêche à la baleine dans le contexte d'une société urbaine qui s'industrialise et qui a de plus en plus besoin d'huile...

Mais si vous vous questionnez sur la genèse et le succès populaire des régimes nazi, fasciste ou assimilés, la seule théorie du complot, des penseurs capitalistes qui cherchent un rempart contre le socialisme grandissant n'explique pas le rôle des leaders, des manifestations de masses, beaucoup plus fortes pour Hitler et Mussolini que pour Franco et Salazar qui, autant que je le sache, étaient des hommes moins « expansifs » et qui affichaient par ailleurs une idéologie plus conservatrice et non « national-socialiste ». C'est-à-dire que, me semble-t-il, l'historien ne peut pas commencer par mettre en place une macrothéorie des facteurs dominants avant d'écrire l'histoire. Nous comprenons l'enthousiasme des Français pour aller faire la guerre de 14. Nous comprenons pourquoi il n'y avait pas le même enthousiasme en 40. Comme nous voyons sans doute le sens du militarisme allemand de 40. Mais nous n'avons pas, à ma connaissance, une macrothéorie unifiée qui s'appellerait « infrastructures, libidos et idéologies ».

9. De la même façon, on ne construit pas une macrothéorie du récit, avant de raconter des histoires (ou d'« écrire de l'histoire ») et de les comprendre. D'abord, il n'y a pas de structure du récit, d'aspects que tout récit devrait comporter, avec par exemple, circonstances, obstacles, dénouement, opposants et aides, etc. Un récit peut en particulier être la forme même d'une pensée, d'une réflexion, comme mode d'interrogation. On peut prendre des exemples célèbres dans la littérature : Montaigne, Descartes, Kafka qui manifestent l'identité de mouvement entre raconter une histoire (son histoire) et réfléchir sur cette histoire. De même qu'un grand nombre de récits courts, nouvelles ou poèmes sont en quelque façon la transformation d'un « ça a eu lieu » en objet de réflexion.

D'autre part, il n'y a pas de « fonction » du récit. Célébrer, témoigner, fixer un souvenir, se distraire, interroger, commenter, expliquer. Et ces différentes « fonctions » ne sont pas forcément partagées en particulier par le narrateur et l'auditeur ou le lecteur. Comme le texte du récit n'est pas forcément homogène à cet égard.

10. Dialogisme : « comprendre » n'est pas « s'identifier à ». Comme être d'accord avec quelqu'un n'est pas penser la même chose que lui de la même façon. Ici aussi comme pour les notions, on peut commencer par le non verbal. On peut répondre à un sourire par un sourire ou par de l'indifférence. Face à un enfant qui se roule par terre ou qui pleure, la compréhension adéquate ne consiste pas à faire pareil. Il y a bien des modalités de la compréhension responsive

complémentaire (et non symétrique) dans l'interaction quotidienne. Il en est de même pour la compréhension à distance. Par exemple dans le cas du souvenir de ce qu'on a été, de la façon dont on a réagi. Avec l'aspect lourd de l'expression, il me semble que la relation à ce qu'il en est de l'autre ou de nous comme autre comporte un changement d'« atmosphère affectivo-cognitive ». Quelquefois, un souvenir est déchirant, par exemple si la personne dont on se souvient est morte entre-temps. Ce qui va contre l'idée générale que les souvenirs sont moins intenses que le vécu lui-même. Mais est-ce comme cela qu'il faut dire ? Par exemple le souvenir d'enfance peut être réintensifié par la violence vécue de l'irréversibilité du temps. Et puis, cela pose la question de ce qu'il peut y avoir de légitime à comparer ce qu'on va appeler deux intensités de deux expériences différentes. Il y a une intensité propre au perçu actuel. Mais il y a aussi celle d'un autre ordre du souvenir qu'on n'arrive pas à digérer. Et puis la description d'un supplice que nous n'avons jamais vécu. Et puis ce même supplice représenté au cinéma.

D'où une double question, celle de notre capacité à décrire l'atmosphère « affectivo-cognitive » en question. Et puis son devenir. Tout comme de la nature du commentaire que nous pouvons en faire. Avec la question de la relation de l'entour atmosphérique vécu et de celui qui s'élabore verbalement ou principalement verbalement par notre commentaire et ou celui de l'autre. En tout cas, il n'y a pas un rapport simple entre vivre une situation et la dire. Avec toujours la question des évidences négatives. Je sais ce que c'est que « mal dire ». Je n'ai pas un modèle univoque du « bien dire ». Il n'est pas nécessaire que l'actualisation discursive vise une adéquation. Bien évidemment, le commentaire fait partie de la modification ordinaire du vécu-perçu. Ou, en d'autres termes, le vécu ou le psychique ne sont pas indépendants des modalités de leur modification, de leur temporalité qui n'est pas celle du temps quantitatif, mais de l'impossibilité de rester en l'état.

Il me semble que si théorie il y a, elle provient de ce que, face à des textes, des personnes qui nous parlent ou des situations historiques, nous sommes en situation de « compréhension interprétative et responsive » et non de science théorique qui dirait le vrai. Ou, pour le dire autrement, la « théorie » peut s'efforcer de réfléchir, de revenir sur, non de dire des vérités éternelles hors temps. Elle est *secondarité*, non *fondement*.

11. *Secondarité*. Il y a de la secondarité et de la réflexion incorporées au cours même de la vie. Ça n'implique pas un « sujet » qui, à chaque instant, pourrait expliquer pourquoi il pense ou agit comme ça et non autrement. Toute secondarité peut être remise en cause, quelle

que soit la force, en nous ou entre nous, du dogmatisme. En tout cas, nous n'avons pas par-devers nous des savoirs assurés. Ce qui n'exclut pas qu'il y ait du « à savoir ». Comme des « savoir-faire ». Mais les uns comme les autres sont loin de nous dire comment agir dans la vie, élever des enfants ou avoir la bonne distance à nous-mêmes. Problèmes sur lesquels justement nous avons plutôt des éclairages narratifs-réflexifs. Autrement dit parler d'un primat du narratif n'exclut pas le ressenti, ni les notions intégrées, ni non plus la secondarité, ni non plus le problème de la communauté différence avec l'autre. Je peux vous raconter ma façon de percevoir en attendant de voir ce que vous allez répondre ou être complètement dominé par le sentiment de la différence entre nous ou encore par le doute : je raconte tout ça et je me demande si ça n'est pas qu'un infect baratin ?

12. Une parenthèse. Avons-nous une entrée assurée à l'égard de phénomènes que nous pourrions appeler « psychiques » ? Mais isoler du « psychique » est-il un bon découpage ? Ne faut-il pas commencer plutôt par la façon que nous avons de participer éventuellement à quelque chose de commun avec d'autres corps animés (d'autres humains en particulier) sans que nous soyons pour cela identiques ? Puis, on pourrait essayer de cerner les modalités variées de la « présence de l'absent ». Est-ce qu'il faut appeler cela « vie intérieure » ? Certes, cet « intérieur » ne constitue pas une « vraie localisation » et parler de « riche vie intérieure » peut faire rire, sourire ou rendre sceptique. Reste que chacun est aussi autre chose que ce qu'il manifeste, il a des possibilités de prise de distance, de non-coïncidence avec soi-même. Ou de façon corporelle d'être un peu loin. Avec l'impossibilité de dire « où nous sommes vraiment ». Ni non plus de supposer que celui qui a beaucoup produit « vaudrait plus » que celui qui s'est contenté de vivre.

En tout cas, chacun a, selon des modalités différentes, des relations variées à l'absent, passé, futur, des façons diverses de percevoir en tant que. Cette présence de l'absent est sans doute mieux manifestée par mes discours, par exemple « ça me fait penser à », « en voyant cela je me dis » ou « le sentiment m'envahit que... » que par mes mouvements corporels ou mes actions. En même temps, la nature exacte de ce qui nous « passe par la tête » est difficilement cernable, dicible. Ce qui n'empêche pas que chacun peut toujours plus ou moins revenir sur ce qu'il vient de ressentir et de formuler pour soi ou publiquement. Sans que nous puissions comparer exactement notre mode de retentissement à ceux des autres, qui ne nous sont pas donnés de la même façon. Même s'ils sont quand même commensurables. On y reviendra plus loin sur la question de notre relation à la façon dont

tel ou tel auteur représente ses « mouvements psychiques ». Comme à la façon dont nous sont données les façons d'être, de réagir de ceux que nous percevons comme différents, membres d'une autre culture, éventuellement d'une autre classe, d'un autre sexe, mis en mouvement par une croyance dont la nature nous échappe, ou encore « débiles », « schizophrènes » ou autres.

Je fais l'hypothèse qu'on ne peut pas commencer par faire une « théorie du psychisme » par exemple des rapports entre « représentations et affects » « conscient et inconscient », etc. Il va plutôt s'agit de modalités variées de la circulation de « sens-forces ». Ce qui ne veut pas dire non plus qu'on pourrait avoir rapport à une « pure expérience ». Il y a plutôt articulation entre notre façon de sentir-percevoir-agir et ce que les autres nous en renvoient aussi bien dans les dialogues de la vie courante que dans notre dialogue avec les œuvres. Il y a éclairage réciproque de notre capacité de réception-réaction ou d'éloignement, une façon d'être qui n'entre pas dans la dichotomie intérieur-extérieur, plutôt dans la différence entre nos réactions manifestes et ce qui reste présent sans se manifester.

Je doute qu'il y ait un objet assignable, encore moins un objet de science qui s'appellerait « la psychologie ». Il y a plutôt des styles d'être, d'existence corporelle, discursive ou manifestée autrement. Et, bien sûr, les « grands auteurs » font avec le langage ce que les humains ordinaires (moi en tout cas) sont incapables de faire et même de bien commenter. En tout cas, un roman nous montrera des façons de croire, d'espérer, de se rapporter à soi ou aux autres plutôt qu'une nature de *la* perception, de *la* croyance ou de *l'*amour.

13. En conclusion provisoire, on peut proposer un sens mineur de « dialectique » : toute détermination qu'on peut poser peut être critiquée, reconnue comme insuffisante, exiger une autre « prise de conscience ». Ainsi peut-on refuser par exemple la notion d'origine comme explication satisfaisante. De toute façon, il s'agit de s'orienter plutôt que d'accéder à un savoir. Avec des questions auxquelles il n'est pas forcé qu'on puisse apporter des réponses. On peut ici parler de « dialogisme » ou de « fuite du sens ». En nous, passage de ce qu'on vit au souvenir, évolution des « modes de retentissement » (comportant eux-mêmes une certaine relation au langage, mots explicites, horizon de mots, ou scansion par des mots). Avec, tout autant, le problème de la façon dont nos façons d'être ou nos paroles sont reçues par les autres, puis rétroagissent sur nous.

3.3.7 QUADRUPLE COMPLEXITÉ

On pourrait distinguer :

1. Une complexité de l'expérience elle-même, avec en particulier des phénomènes de temporalité différente et la nature difficile à cerner de l'expérience de l'arrière-fond, mon corps, mon âge, le monde environnant, les paroles plus ou moins ébauchées intégrées à l'expérience elle-même.
2. Une complexité de la relation de l'expérience à la façon de la dire.
3. Ce que peut comprendre de l'expérience celui qui n'y a rapport que par un discours. Une caractéristique du récit étant de nous rendre présent « en quelque façon » ce qui n'est pas « nos » significations. Même si ces significations autres sont déjà présentes en quelque façon dans la façon dont le corps de l'autre et – éventuellement – ses paroles, « font sens ».
4. La complexité de ce que peut être un discours commentatif et scientifique rendant compte de l'articulation des trois précédents.

Peut-être que reconnaître ces complexités ou ces aspects de la complexité peut nous inciter à la modestie en ce que pourrait être « la » validité d'une théorie ou plus humblement d'une « prise de position ».

QUELQUES RÉCITS

On commente ici, sans pouvoir justifier leur choix, un tout petit nombre de récits qui, à des titres différents, peuvent se présenter comme retraçant une « histoire ». Je ne peux justifier le pourquoi des textes retenus, encore moins de ceux qui ont été éliminés. Il s'agit, si l'on veut bien, d'une promenade où peut apparaître à la fois un « air de famille » entre différents récits ou plutôt des façons de les lire, en même temps que les différences des modes de lecture qu'imposent (que proposent plutôt) les différences d'allure des récits.

Je me permets de rappeler tout d'abord un problème d'une généralité encore plus grande que celui qui se manifeste lorsqu'on parle « du » récit sans préciser davantage, en évoquant la question de la relation entre sens vécu et sens dit, plus spécifiquement dans un récit.

Il y a, d'abord chez l'*infans* (mais aussi chez l'animal ou chez nous adultes qui, parlant et recevant des discours, ne cessent pas pour autant d'être d'abord des corps animés) une figure première du sens liée à la relation d'un corps vivant au monde, aux autres, à soi. Ainsi, ce qui attire l'*infans*, le met en mouvement, fait qu'il regarde, essaye de saisir, s'intéresse à, manipule, puis change d'occupation, de centre d'intérêt... Les objets (ou les personnes) du monde font sens pour lui. Ce qui renvoie à deux dimensions du sens : se manifester dans le temps, entre autres selon les dimensions du à faire, à prendre, à regarder, de l'échec ou du succès, puis des modalités selon lesquelles on passe à autre chose, ce qui a eu lieu restant encore en quelque façon actif, par exemple comme schème de conduite, comme volonté de retour ou sentiment plus ou moins clair de l'« à éviter ». Bref, de façon difficile à thématiser, l'organisation temporelle se combine avec un arrière-fond, un champ atmosphérique du possible, de l'impossible, de l'habituel ou de l'irruptif, éventuellement du permis ou de l'interdit. Tout ce qui fait qu'il n'y a pas de « faits » sans « valeurs ».

Cette manifestation du sens se fait selon des modalités où s'articulent un commun et un *style* propre. « Commun » et « style propre » qui ne sont pas donnés en soi, mais dans la relation « dialogique » à telle ou telle façon, explicitée ou non de les percevoir. Le style se manifestant à la fois par la spécificité des mouvements, réels ou métaphoriques qui les constituent et par la nature des arrière-fonds plus ou moins assignables, par rapport auxquels ces mouvements prennent sens.

Par rapport à ces significations corporelles, des significations discursives se différencient, s'y intègrent, fonctionnent pour elles-mêmes. Tout comme l'appel, le refus ou l'orientation du regard, de la main, de la marche vers l'objet constituent les bases corporelles de sens discursifs postérieurs. Tout comme le « jouer » ou le « faire semblant ». La question se posant toujours de l'articulation des sens vécus premiers et des sens vécus-dits postérieurs. En particulier lorsque la contribution du langage n'est plus directement intégrée aux significations corporelles, mais vise à rendre en quelque façon manifeste une situation absente, « irréaliste » ou fictive, comme on voudra dire.

Ici on s'interrogera donc sur notre capacité à saisir (ou plutôt à percevoir selon notre style propre) la relation d'aspects généraux du sens de ces textes et de la spécificité de leur façon d'être, de leur style, comme sur les façons dont s'articulent des aspects du sens dits et non explicites. J'espère que la seule juxtaposition de ces textes mettra en évidence, au moins partiellement, ce qui fait à la fois leur convergence et leurs différences. Dans chaque texte, il y a du successif, si l'on veut du narratif au sens le plus abstrait du « et puis... et puis... et puis... ». Tout comme il y a des variations de point de vue, des évaluations plus ou moins explicites, la constitution aussi de cadres interprétatifs, ce qui s'y dessine sans s'y dire. Sans parler de ce qui nous y frappe justement par son absence... C'est la perception de ce mixte de figures du sens différentes dans ces textes ou plutôt dans leur lecture qui constitue ce qu'on peut appeler leur style, leur façon commune-différente d'être lus. Sans que je sache, bien sûr, si ce qui frappera les lecteurs sera la relation des styles des différents textes ou celui de mes différentes lectures...

4.1 UN RÉCIT DE VIE

d'une historienne de la culture, Frances A. Yates, *Fragments autobiographiques* (1984), Allia, 2009.

Je suis née le mardi 28 novembre 1899, dans une maison baptisée Faurfax, sise dans Victoria Road North, à Southsea (Hampshire).

D'après les notes prises par mon père à la naissance de son quatrième enfant, je suis venue au monde à 9 heures 18 du matin ; la sage-femme s'appelait Mrs Harrisson et le médecin était le Dr F. Lord de Landport Terrace, à Southsea. J'étais d'après mon père un beau bébé, avec un joli visage et des cheveux.

Mon père était à cette époque ingénieur en chef sur le chantier naval de Portsmouth en charge du programme de construction en cours. L'empire britannique était alors à l'apogée de sa puissance et de sa gloire, et la marine britannique n'avait pas d'égale au monde ; mon père travaillait à lui conserver son avance sur la marine allemande et son ambitieux programme de construction. Pourtant les premières fissures dans ce majestueux édifice avaient commencé à se faire jour. L'Angleterre était en guerre en Afrique du Sud : je suis née le jour de la bataille de la Modder, une défaite désastreuse pour l'armée britannique.

Je note, sans ordre obligé, quelques aspects qui me frappent :

- Un phénomène historique (« ma naissance ») est daté. Il n'en est pas ainsi de toute éternité. Il faudrait vérifier. Grecs et Romains ne devaient pas forcément noter la date de naissance de leurs « grands hommes », sans doute encore moins de « n'importe qui ».
- Chacun de nous, rapportant sa vie, peut faire appel à des données qu'il n'a pas lui-même expérimentées. Ici la date même, les personnes (médecin, sages-femmes...) qui ont participé à la naissance, les « jugements de valeur » tirés du journal du père...
- Il s'agit de la figure concrète d'une donnée commune : chacun est né à un moment donné, dans certaines circonstances.
- L'indication du métier du père, la présence des deux participants (sage-femme et médecin) tout cela indique, manifeste, dessine un certain milieu social. Selon des modalités variées, la « vie sociale » des parents constitue l'horizon de vie des enfants. Mais ici, comme dans beaucoup de récits, rien n'est précisé davantage.
- Plus généralement, tout événement se passe dans un arrière-fond. L'indication de cet arrière-fond n'est pas obligée. Elle peut être dite ou seulement implicite. Ici, elle est explicite, l'arrière-fond étant plus relatif à la profession du père qu'à la naissance même de l'héroïne. Surtout ici cet arrière-fond devient en lui-même le thème principal du discours : ici à la fois la gloire de la marine anglaise et les débuts de la dégradation de l'Empire.
- Tout récit comporte de l'accentué et du non-dit. Ici, nous percevons la non prise en compte de la mère. Dans les trois pages qui suivent il va y avoir du « nous » mais pas de « elle ».

- C'est l'ensemble de telles déterminations qui vont constituer le style narratif de l'œuvre. Ici « style » ne renvoie pas tant à des propriétés de la langue – lexicque, constructions, ruptures ou enchaînements, eux-mêmes marqués ou non par des connecteurs – qu'à la différenciation des genres de discours, ici l'articulation du discours événementiel au sens strict, des indications concernant l'arrière-fond familial, puis l'arrière-fond large, la relation à l'Empire, le changement de champ thématique étant ici associé au changement discursif. Après tout, le déclin de l'Empire ne se déroule pas dans la même temporalité que l'événement de la naissance de l'héroïne.

Plus spécifiquement, c'est ce passage d'un mode de fonctionnement du langage à un autre qu'on va appeler ici « style ». Reste que cela, je le dis avec mes propres mots, ma façon personnelle d'accentuer. La question ouverte est alors celle, mineure, de la relation de mon discours à ce qui a été ma façon de percevoir. La question centrale, pour ce texte comme pour tout texte, étant qu'un tiers peut accentuer autrement sa façon de lire, sans qu'« on » puisse préciser a priori les affinités ou les différences entre cette autre lecture et la mienne. Ou plutôt, on peut supposer le contraste de deux aspects opposés. Ce que chacun doit bien noter, le contraste entre le local : la naissance dans tel port, à telle adresse et l'enveloppant : la relation à l'Empire. Et puis, il y a ce qui ne peut que varier : la relation de chaque lecteur à cet arrière-fond, comme au commun de la naissance. Sans oublier les autres aspects du style de lecture : le plaisir ou la lecture neutre, voire l'ennui, l'intérêt, les questions, l'ouverture du champ associatif...

4.2 LA SPÉCIFICITÉ DU RÉCIT, L'ÉVÉNEMENT COMME RUPTURE, LE RÔLE DES COMMENTAIRES

4.2.1 BENJAMIN COMMENTATEUR DE POUCHKINE ANNONCIATEUR DE KAFKA

Le texte que Benjamin consacre à Kafka et dont il va être question comme « modèle de commentaire » commence par une histoire rapportée par Pouchkine :

On raconte que Potemkine souffrait de graves crises de dépression, qui revenaient plus ou moins régulièrement et pendant lesquelles personne n'avait le droit de l'approcher, l'accès de sa chambre étant alors strictement interdit. À la cour, on ne faisait aucune mention de cette maladie, et l'on savait en particulier que quiconque risquait une allusion en ce sens encourait la disgrâce de l'impératrice Catherine. Or l'une des

crises du Chambellan dura un temps exceptionnellement long, ce qui entraîna de sérieux embarras. Dans les bureaux s'accumulaient des documents dont la tsarine réclamait l'expédition, laquelle était impossible sans la signature de Potemkine. Les hauts fonctionnaires ne voyaient aucune solution. Le hasard voulut qu'un petit greffier subalterne Chouvalkine se trouvait dans l'antichambre du Chambellan où, comme d'habitude, les conseillers d'État réunis faisaient entendre leurs plaintes désolées. Zélé, Chouvalkine leur demanda : « Qu'y a-t-il donc, Excellences ? En quoi puis-je aider vos Excellences ? » On le mit au courant de la situation, en regrettant de ne pouvoir recourir à ses services. « Si ce n'est que cela, répondit Chouvalkine, laissez-moi les documents. Je vous en prie. » N'ayant rien à perdre les conseillers d'État se laissèrent persuader, et Chouvalkine, la liasse de documents sous le bras, traversa galeries et corridors jusqu'à la chambre à coucher de Potemkine. Sans frapper, sans même s'arrêter, il baissa la poignée de la porte. La chambre n'était pas fermée à clef. Dans la pénombre, vêtu d'une robe de chambre élimée, Potemkine était assis sur son lit et se rongait les ongles. Chouvalkine s'avança jusqu'au bureau, plongea la plume dans l'encrier, et, sans un mot, la mit dans la main de Potemkine ; puis il posa le premier document venu sur ses genoux. Après avoir jeté un regard absent sur l'intrus, comme en rêve, Potemkine signa le document, puis un second, et tous les autres à sa suite. Après avoir rangé le dernier en sûreté, Chouvalkine, sans autre forme de procès, quitta la chambre comme il était venu, son dossier sous le bras. Brandissant triomphalement les documents. Les conseillers d'État se précipitèrent sur lui, lui arrachèrent les papiers des mains. Le souffle court, ils examinèrent les pièces. Personne ne disait un mot ; le groupe restait figé. Alors à son tour, il découvrit la signature. Tous les documents étaient signés Chouvalkine, Chouvalkine, Chouvalkine...

Une parenthèse « historiquement objective » sur Potemkine, sans doute moins connu que le cuirassé qui porte son nom. Je cite. Grigori Alexandrovitch (1739-1791). « Beau et intelligent, il devint l'amant de Catherine II jusqu'à sa mort. » J'apprends qu'il a colonisé les régions sous-peuplées de l'Ukraine et a fondé de nombreuses villes, dont Sébastopol. « Immoralité, extravagance et total mépris de la vie humaine étaient ses points faibles. Mais il était loyal, généreux et magnanime. »

Après avoir rapporté l'anecdote consacrée à Potemkine, Benjamin ajoute :

Cette histoire est comme un héraut qui, avec deux siècles d'avance, précède l'œuvre de Kafka. L'énigme qui y prend forme est celle de Kafka. Le monde des chancelleries et des greffes, des chambres obscures qui sentent le moisi et le renfermé, est le monde de Kafka. Le

zélé Chouvalkine, qui prend tout tellement à la légère et se retrouve finalement les mains vides est le K. de Kafka. La figure défaite et somnolente de Potemkine, qui végète dans une chambre écartée dont l'accès est interdit est un ancêtre de ces puissants qui, chez Kafka, nichent comme juges dans les greniers, comme secrétaires dans le château et qui, si haut qu'ils soient placés, sont toujours des êtres déchus ou plutôt déclinants, mais qui tout à coup, même chez les plus subalternes et les plus dépravés – les portiers et les fonctionnaires séniles – peuvent surgir dans toute la plénitude de leur puissance.

4.2.2 ERNST BLOCH : UNE SECONDE VERSION

Il se trouve que dans un recueil mi-narratif mi-réflexif, *Traces* (p. 99), Ernst Bloch présente et commente le même texte ou plutôt une autre version du même texte, sous le titre : « La signature de Potemkine ».

Le prince Potemkine avait des moments où personne ne pouvait l'approcher. Il y avait alors un silence de mort dans sa chambre, personne ne savait ce qu'il faisait. Les affaires dormaient. Les conseillers prenaient du bon temps, il n'y avait pas de rapports, la montagne restait cachée par la nuée. Une fois pourtant, alors que l'accès se prolongeait d'une manière inhabituelle, les dossiers les plus pressés justement arrivèrent. On pouvait bien tout régler sans le président, mais non sans sa signature. Les conseillers attendaient dans l'antichambre ; aucun d'entre eux n'osait paraître devant le prince, en danger de perdre sa place ou d'être déporté. Jusqu'à ce qu'un jeune fonctionnaire du nom de Pétoukov aperçût là une chance unique de faire carrière. Il prit les liasses de documents et entra chez le président d'un seul coup sans frapper ; Potemkine était assis, hirsute et absolument hagard dans un coin de la chambre obscure, se rongant les ongles. Pétoukov présenta les actes sans mot dire, tendit la plume au prince, celui-ci cessa de se ronger les ongles et signa décret sur décret les yeux dans le vide. Le fonctionnaire s'élança hors de la pièce : « Victoire, le prince a tout signé ! » et il montra les actes. Les courriers accoururent pour les porter à Moscou, Kiev, Odessa aux gouverneurs généraux. Cependant, avant de clore la cassette, un vieux fonctionnaire prit encore une fois l'acte qui était de son ressort. Sursauta, prit les autres papiers, les montra : assurément, ils étaient tous signés. Sous chaque acte, il y avait, de la main du prince Potemkine : Pétoukov, Pétoukov, Pétoukov....

Je cite partiellement le commentaire de Bloch :

Pouchkine, qui raconte à peu près cette histoire, ne nous a pas seulement apporté ainsi le plus mystérieux document sur la mélancolie, sur la rumination des nuées, sur la tête dans les pénombres sans nom, qui prend le nom de Pétoukov, parce que lui du moins s'agite, dans la lumière couleur de fiel qui peut rendre tous les noms gris, Pétoukov ou

Potemkine, peu importe. Mais il s'agit de l'histoire du *Prince Potemkine*, du plus heureux des hommes, du favori de l'impératrice, les gens heureux en général (et pas seulement les despotes) deviennent facilement mélancoliques au sommet de leur existence (ceux qui sont encore ambitieux et rêvent encore de gloire sont plus facilement maniaques que mélancoliques).

Un retour sur « les » versions du texte de Pouchkine. D'abord je ne sais pas ce qui est à l'origine des différences entre ces textes, en particulier en ce qui concerne le nom propre Chouvalkine ou Pétoukov. Il est vrai que Bloch écrit que « Pouchkine raconte à peu près cette histoire. » Puis c'est seulement dans le texte rapporté par Bloch qu'apparaît une « explication » du comportement du héros :

Jusqu'à ce qu'un jeune fonctionnaire du nom de Pétoukov aperçût là une chance unique de faire carrière.

Ou encore, dans la première version, ce sont « les conseillers d'État » qui constatent la « vraie » signature. Dans le second, un « vieux fonctionnaire » qui, ensuite la montre aux autres. Le récit est en quelque façon « plus dramatisé ». Et puis, en ce qui concerne des comparaisons plus détaillées, je n'oublie pas qu'il s'agit ici de traductions successives, du russe en allemand, puis en français...

Quelles que soient les versions, il y a bien un mouvement narratif commun, dont on peut ajouter qu'il doit bien se retrouver dans toutes les lectures – sinon, on se donne le droit de dire que le texte « n'a pas été compris » :

- la référence à la situation de Potemkine, son rôle éminent, sa façon de s'enfermer dans sa chambre,
- l'obligation de lui faire signer les documents, les hauts fonctionnaires massés devant sa porte,
- l'audace du jeune (petit) fonctionnaire,
- son triomphe temporaire,
- la chute (à ce propos, aucune des deux versions ne nous explique comment Potemkine connaît le nom du héros ; en tout cas, il est exclu que Potemkine l'ait interrogé avec sollicitude).

Un récit peut être globalement intelligible, même s'il comporte « du mystère ».

En tout cas, il y a bien là quelque chose qu'on peut appeler « structure narrative » et qu'on retrouvera dans beaucoup de récits : une situation problématique, un héros qui trouve une solution, un succès apparent, la révélation d'une réalité différente. On rappelle seulement que cette structure n'est pas universelle. Il peut y avoir aussi, entre

autres, une séquence comme problème-aide-solution, de même que tantôt l'échec sera rattrapé, tantôt il ne le sera pas. Ou encore un récit pourra juste être le constat d'une suite d'états répétitifs, sans que rien de notable ne se passe : « tous les matins, je me levais, je prenais mon petit-déjeuner, puis j'attendais... ». Ce qui fait problème avec le recours à l'idée de « structure », ce n'est pas de retrouver des modes de déroulement comparables dans différents récits. Mais de supposer qu'il y aurait *une* structure *du* récit.

Tout comme on peut insister sur la différence de contenu et d'allure discursive des deux commentaires.

4.2.3 BREF COMMENTAIRE SUR LES COMMENTAIRES

Il ne s'agit pas de « juger » ces commentaires, de s'interroger plutôt sur le fait qu'un récit peut toujours s'accompagner d'un ajout sur le mode du « ça me fait penser à », qu'il s'agisse d'un autre monde, celui présenté par Kafka dans le premier cas ou de considérations générales sur la mélancolie, dans le second. En tout cas, il me semble d'abord que ces deux commentaires actualisent ce qui me semble avec le mouvement du texte être le second aspect de ce que c'est que d'« avoir du sens », en particulier pour un récit : se replacer dans un champ, par rapport à un arrière-fond ou comme on voudra dire. Tout comme chaque lecteur se trouve à son tour en situation de réagir sous forme de ressenti à « ce que signifient pour lui » ces textes, et éventuellement de produire un « commentaire sur le commentaire » s'il veut expliciter le sens de l'arrière-fond plus ou moins assignable qui se présente à lui. Je note seulement que s'accorder avec la ressemblance proposée par Benjamin n'est pas exclusif d'une remarque critique du type « oui, mais, ce n'est quand même pas tout à fait pareil... ». Cela fait partie de ce qu'on pourrait appeler le mouvement propre de l'arrière-fond. En revanche, je reste troublé devant ce que peuvent signifier les généralités posées par Bloch lorsqu'il écrit :

Ceux qui sont encore ambitieux et rêvent encore de gloire sont plus facilement maniaques que mélancoliques.

En quelque sorte, je reste suspendu devant la question de la position de celui qui « se donne le droit » d'émettre de telles généralités. Ou encore, comment faire pour que le commentaire ne retombe pas dans la platitude après le choc constitué par l'inattendu du mouvement narratif ?

4.3 L'ARRIÈRE-FOND SOCIAL ET LES ÉVÉNEMENTS INDIVIDUELS DANS UN FRAGMENT DE PROUST

Ce passage est tiré de *Sodome et Gomorrhe* II, p. 712-713 cité par Genette dans *Discours du récit*, p. 30. Je ne reviens pas sur ce que présente d'aléatoire le choix d'une citation.

Swann trouvait maintenant indistinctement intelligents ceux qui étaient de son opinion, son vieil ami le prince de Guermantes et mon camarade Bloch, qu'il avait tenu à l'écart jusque-là et qu'il invita à déjeuner. Swann intéressa beaucoup Bloch en lui disant que le prince de Guermantes était dreyfusard. « Il faudrait lui demander de signer nos listes pour Picquart ; avec un nom comme le sien, cela ferait un effet formidable. » Mais Swann, mêlant à son ardente conviction d'Israélite, la modération diplomatique du mondain, dont il avait trop pris les habitudes pour pouvoir si tardivement s'en défaire, refusa d'autoriser Bloch à envoyer au prince, même comme spontanément, une circulaire à signer. « Il ne peut faire cela. Il ne faut pas demander l'impossible, répétait Swann. Voilà un homme charmant qui a fait des milliers de lieues pour venir jusqu'à nous. Il peut nous être très utile. S'il signait votre liste, il se compromettrait auprès des siens, serait châtié à cause de nous, peut-être se repentirait-il de ses confidences et n'en ferait-il plus ? » Bien plus, Swann refusa son propre nom. Il le trouvait trop hébraïque pour ne pas faire mauvais effet. Et puis, s'il approuvait tout ce qui touchait à la révision, il ne voulait être mêlé en rien à la campagne anti-militariste. Il portait ce qu'il n'avait jamais fait jusque-là, la décoration qu'il avait gagnée comme tout jeune mobile, en 1970, et ajouta à son testament un codicille pour demander que, contrairement à ses dispositions précédentes, des honneurs militaires fussent rendus à son grade de chevalier de la Légion d'honneur. Ce qui assembla autour de l'église de Combray tout un escadron de ces cavaliers sur l'avenir desquels pleurait autrefois Françoise quand elle envisageait la perspective d'une guerre. Bref Swann refusa de signer la circulaire de Bloch, de sorte que s'il passait pour un dreyfusard enragé aux yeux de beaucoup, mon camarade le trouva tiède, infecté de nationalisme et cocardier...

J'ai donc extrait cet extrait d'un texte de Genette consacré aux modes divers de temporalité. Et on peut le lire dans cette perspective. Mais ici je voudrais insister sur deux aspects. D'abord l'existence des individus concrets se passe dans une histoire globale qui les dépasse. Chez Proust l'affaire Dreyfus, la guerre de 14, sans parler de la violence même de l'irréversibilité du cours du temps. Mais se manifeste aussi ici, me semble-t-il, ce qu'on pourrait appeler après Bakhtine

l'*exotopie* de l'auteur. Qu'il s'agisse de l'éloignement de l'historien comme du romancier qui savent comment l'histoire s'est terminée. Sauf que l'*exotopie* du romancier est plus grande. Certes l'historien comme le romancier dominant la temporalité par le fait même de raconter, transformant le temps réel en un temps raconté, ralenti ou accéléré, isolant des scènes, en passant d'autres sous silence. De même ils peuvent présenter des façons de penser, des points de vue qui ne se sont jamais manifestés « dans le même temps ». Mais l'historien n'a pas accès à « ce qui se passe dans la tête des gens ». Plus sans doute que dans le texte précédent où le narratif et le commentatif sont séparés, on se trouve ici dans un texte où l'*exotopie* du romancier lui permet de « mettre à plat » la conduite de son héros. Ainsi quand il explique : « Mais Swann, mêlant à son ardente conviction d'Israélite, la modération diplomatique du mondain, dont il avait trop pris les habitudes pour pouvoir si tardivement s'en défaire... ». Et toutes les séquences suivantes peuvent être considérées comme narratives-argumentatives, puisqu'il s'agit d'indiquer tout ce qui dans la conduite de Swann l'a amené à un degré extrême de « prudence » dans le refus de l'antimilitarisme. Ce qui aboutit dans une forme de temps en survol aux jugements contradictoires que différents observateurs portent sur lui. On pourrait dire qu'ici la logique du « comme » domine la logique du « et puis ». Même si celle-ci subsiste jusqu'à l'indication de l'accomplissement de ses « dernières volontés ».

Je reviens sur des modes variés de l'*exotopie* dans le récit historique en empruntant deux exemples à Jaurès et plus longuement à Michel de Certeau.

4.4 UN PREMIER EXEMPLE DE LA DIVERSITÉ DES POSITIONS DE L'HISTORIEN PAR RAPPORT À SON RÉCIT. JAURÈS ET L'*HISTOIRE SOCIALISTE* *DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE*

Jaurès voulait faire de ce texte une partie d'une histoire du socialisme, ce que différentes défections ont rendu impossible. Je prends « au hasard » (?) dans le volume V « La mort du roi et la chute de la Gironde (1793) » un passage concernant les massacres de Machedoul où des « bourgeois révolutionnaires » furent tués par des paysans. Jaurès prend parti plus que ce n'est l'usage chez les historiens moyens (?). Mais du même coup, il me semble qu'il rend manifeste ce qu'on pourrait appeler l'articulation entre « explication » et « évaluation ».

Après avoir cité un participant de la violence des paysans contre les bourgeois, il ajoute (vol. V, p. 416) :

Ce n'était pas seulement cette ivresse de sang qui s'empare des foules. À Paris aussi, aux massacres de septembre le peuple avait été saisi de ce vertige affreux. Mais dans les grands cités où les individus ne se connaissent pas les uns les autres, ces grandes et terribles ivresses des foules ne sont pas aggravées et exagérées par des ressentiments individuels.

Au contraire le paysan vendéen savait qui il tuait, c'était le bourgeois révolutionnaire qu'il avait souvent rencontré aux champs de foire : c'était le « monsieur » qu'il avait appris à haïr. C'était le patriote qui allait à la messe de l'assermenté, à la messe du diable. Et comme l'impie sortait de l'église profanée par lui, le paysan l'avait traversé plus d'une fois d'un regard de haine. Qu'on l'abatte maintenant, qu'on le déchire, qu'on le mutile. Mais souvent, ces atrocités auraient pu être évitées sans la complaisance des chefs et sans les excitations des prêtres.

Jaurès cite le fils d'un des massacrés de Machecoul, Germain Bethuis (p. 420) :

Machecoul, petite ville alors remarquable par son commerce de grains et de farines était situé sur les confins des Marches poitevines... La bourgeoisie, quoique nombreuse, était dominée par le bas peuple qu'elle employait et faisait vivre. C'était dans le faubourg de Sainte-Croix qu'habitait cette populace envieuse, méchante et prête à se ruer sur les bourgeois, qu'elle croyait devoir remplacer dans leurs biens. Car on n'avait pas oublié d'exciter chez elle le sentiment de la cupidité.

Et il commente :

Que nous importe le ton de bourgeois censitaire de M. Bethuis, avocat, avoué et fonctionnaire sous Louis-Philippe ? Il a vu juste au fond et il dit vrai. C'est le procédé habituel de la contre-révolution féodale et cléricale, pour avoir raison de la bourgeoisie, d'exciter contre elle la colère jalouse des pauvres. Les socialistes, ni dans l'histoire d'hier ni dans celle d'aujourd'hui ne sont dupes de cette manœuvre. Il ne suffit pas pour qu'un mouvement soit populaire que le peuple y soit mêlé ; il ne suffit pas pour qu'une agitation soit prolétarienne, que des prolétaires y participent. Il faut que ce mouvement et cette agitation aient pour but l'affranchissement du peuple et du prolétariat. Combattre la bourgeoisie au profit de l'avenir est révolutionnaire. La combattre au profit du passé est réactionnaire.

Je note deux points. Dans la citation du fils Bethuis, je m'interroge sur deux figures de la « mise en mots » dans la mesure où elles illustrent des évidences problématiques. Tout d'abord, celle selon

laquelle l'employeur « fait vivre » ses employés. Puis l'énoncé « Car on n'avait pas oublié d'exciter chez elle le sentiment de la cupidité », repris en quelque façon par Jaurès lui-même quand il parle de la contre-révolution qui « excite la colère jalouse des pauvres ». Je ne sais pas quelle est la « bonne solution ». Mais qui connaît la bonne façon de mettre en relation des « sentiments spontanés » et « les discours qui les attisent » ? Certes, cette problématique des rapports entre les « masses » et les « meneurs » peut être considérée comme bien banale. Peut-on y échapper ? Je ne sais pas. Mais j'imagine que des historiens ou même de « simples militants » actuels ne pourraient dire-penser comme Jaurès :

Les socialistes, ni dans l'histoire d'hier ni dans celle d'aujourd'hui ne sont dupes de cette manœuvre. Il ne suffit pas pour qu'un mouvement soit populaire que le peuple y soit mêlé ; il ne suffit pas pour qu'une agitation soit prolétarienne, que des prolétaires y participent. Il faut que ce mouvement et cette agitation aient pour but l'affranchissement du peuple et du prolétariat. Combattre la bourgeoisie au profit de l'avenir est révolutionnaire. La combattre au profit du passé est réactionnaire.

Ou plutôt, ce mouvement de pensée prend une forme analogue quand « nous » pensons que le « peuple », les « prolétaires » se trompent quand ils adhèrent aux thèses du Front national. Mais oserions-nous aussi nettement opposer le passé et l'avenir ? Je n'en suis pas sûr.

Puis, Jaurès explique comment (p. 430) la Convention vote la mort pour les contre-révolutionnaires. Avec les détails : Lanjuinais demande la mort pour tous ceux qui portent la cocarde blanche. Ce à quoi Marat s'oppose comme :

La plus insensée, la plus indigne d'un être pensant et bien intentionné pour la République.... Ce ne sont pas les hommes égarés contre lesquels il faut sévir, ce sont les chefs.

Jaurès fait alors un portrait de Lanjuinais :

Il était janséniste et chrétien fervent. Il avait le sens de la liberté et de la loi, mais son esprit étroit ne comprenait pas les grands mouvements populaires, les nécessités de la Révolution, et toujours, pour combattre l'anarchie et la démagogie, il s'opposait aux actes de vigueur nécessaires. Cette fois, s'il fut terrible, c'est par ce que les insurgés de l'Ouest outrageaient la loi et que Lanjuinais voulait défendre la loi contre tous.

Ce qui me pose problème ici, c'est que, sous une forme tranchée, le discours de Jaurès obéit à la contrainte qui s'impose, plus ou moins, à chaque historien, plus largement à chaque personne qui s'efforce de revenir sur l'histoire. Prendre en considération un mouvement global. S'attacher aux processus de la « pensée » des individus, sans aucune

garantie de ce que peuvent être respectivement que penser-dire « correctement » l'individuel pas plus que le global. Et, un peu plus loin, il écrit (p. 436) :

Qu'on lise, à cette date, *Le Patriote français*, et l'on verra à quel point l'esprit de la Gironde, faussé par tous les paradoxes de l'orgueil et de la rancune, était incapable de percevoir le vrai et de sauver la Révolution menacée. Il y avait selon les Girondins une *triple conspiration* : conspiration des anarchistes, conspiration des contre-révolutionnaires, conspiration de l'étranger, et de cette triple conspiration, la branche essentielle et maîtresse, c'était la branche anarchiste.

On pourrait dire autrement qu'ici l'histoire prend une forme qui n'est plus seulement conflit d'idées, mais de la Province contre Paris (les « anarchistes »). Nous pouvons être étonnés du style de Jaurès, de sa façon de prendre parti, ici contre la Gironde. Mais tout historien n'est-il pas obligé, au-delà du récit des événements, de caractériser des styles, des « allures de pensée » ? Quel que soit le « discours d'époque », il me semble que nous aussi, quand nous écrivons ou lisons l'histoire, sommes amenés à mélanger des niveaux d'intelligibilité différents. Par ailleurs, je doute, mais c'est une autre question, que nous ayons atteint un niveau « scientifique » plus élevé dans nos considérations psychologiques.

4.4.1 UNE NOTE SUR LA RELATION DU CHERCHEUR AUX « VALEURS » SELON MAX WEBER

Par parenthèse, je voudrais rappeler l'impossibilité, sur laquelle Weber est souvent revenu, d'éliminer la question des valeurs sous-jacentes qui déterminent l'intérêt de l'historien. Beaucoup a été écrit à ce sujet depuis. Si j'évoque ainsi un auteur relativement ancien, cela peut à son tour être perçu comme manifestant mon attachement à des lectures passées ou, plus positivement, comme renvoyant à un constat : la « vérité » ne progresse sans doute pas de façon linéaire...

Dans ses *Essais sur la théorie de la science*, « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" » (1906), Max Weber pose la question de savoir (p. 228) ce que c'est qu'un fait historique. Sans doute, celui qui a exercé une action, par exemple que tel roi ait abdiqué, pas le nom de son tailleur. Mais pas si on écrit une histoire de la mode ou si on s'intéresse au mode de dépense de ce roi, alors, l'identification de ce tailleur devient « fait historique ».

Ou encore, la façon dont est apparue une forme d'État dans la civilisation des Indiens n'a pas eu de conséquence dans l'histoire mondiale, en cela, ce n'est pas un fait important. Mais ça peut constituer un « fait théorique » concernant le concept même de la genèse

de l'État. Autrement dit, c'est le travail même de l'historien qui décide de ce qui est important. Ce qui a un rôle comme moyen de connaissance et non comme événement causal. C'est une affaire de signification et non d'efficacité. Ce qui manifeste une façon d'être, une façon de sentir (p. 243). Ce qui rapproche la réflexion sur l'écriture de l'histoire de la réflexion sur le récit en général, voire sur la nature du « percevoir en tant que ».

Weber prend l'exemple des lettres de Gœthe à Mme de Stein. Quel est leur « intérêt » : nous donner des lumières sur la nature humaine, sur un courant social, sur la vie même de Gœthe, sur son œuvre... ? La question n'est plus une question de causalité, mais plutôt de savoir ce que cette correspondance signifie, éclaire. Corrélativement : dans quel arrière-fond la replace-t-on ? La réponse à de telles questions est tout sauf évidente. Toutes les façons de lire sont problématiques. Et on ne peut « démontrer » la validité de telle perspective. D'autant qu'un individu est une concrétion de différents niveaux de réalité, de différentes perspectives qu'on peut prendre sur lui.

Reste que la description en termes de processus est irréductible, sans qu'on puisse jamais prévoir le statut de cette temporalité. Constat d'une relative permanence, éparpillement, apparition de quelque chose comme une conversion, élaboration, long processus de modification... Ici aussi, on doit bien tenir compte du style de pensée du chercheur. D'autant que l'actuel prend sens par rapport aux virtuels, soit imaginés par le héros, soit constitués par le chercheur, ainsi quand il s'efforce de mettre en relation ce qui a effectivement eu lieu et le possible.

Weber constate alors (p. 243 et suiv.) qu'écrire l'histoire suppose qu'on constitue des « individualités historiques (une personne, une œuvre, une civilisation) » qui font sens dans leur individualité. Certes, il y a une doxa, une tradition historique concernant le digne d'être noté. Mais l'historien peut toujours inverser la perspective, écrire l'histoire du point de vue des vaincus et non des vainqueurs ou revenir sur la perspective du témoin anonyme.

4.5 MICHEL DE CERTEAU, *LA POSSESSION DE LOUDUN*

Je pars de la lecture du livre de Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, qui me semble justement chercher à illustrer la diversité irréductible des perspectives que doit prendre l'historien.

L'introduction s'intitule « l'histoire n'est jamais sûre » et cherche à mettre le passé en continuité avec le présent. Elle commence ainsi (p. 7) :

D'habitude, l'étrange circule discrètement sous nos rues. Mais il suffit d'une crise pour que, de toutes parts, comme enflé par la crue, il

remonte du sous-sol, soulève les couvercles qui fermaient les égouts et envahisse les caves, puis les villes. Que le nocturne débouche brutalement au grand jour, le fait surprend à chaque fois. Il révèle pourtant une existence d'en dessous, une résistance interne jamais réduite...

Est-ce une irruption ou la répétition d'un passé ? L'historien ne sait jamais lequel des deux il faut dire. Car des mythologies renaissent, qui fournissent à cette poussée de l'étrange une expression comme préparée pour ce gonflage subit.

L'auteur rappelle tout d'abord (p. 8) un cadre global, les grandes montées de sorcelleries et de possessions à la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècles. Il évoque de « Graves cassures dans une civilisation religieuse... Peut-être les dernières à pouvoir s'exprimer avec l'outillage de la religion ». Mais en même temps Loudun est à la frontière du monde catholique et protestant et on est en période de réinstallation du pouvoir catholique qui réimplante divers ordres religieux. (p. 43)

La politique devient l'axe qui se substitue discrètement aux références devenues contestables et donc douteuses. C'est l'État qui décide.

Puis, il rappelle un contexte historique plus spécifique. D'abord on sort d'une épidémie de peste. En 1632-1640, à Loudun, 3 700 morts sur 14 000 habitants. Les médecins sont partis car il n'y a pas de traitements. Certains commencent seulement à se soucier d'hygiène. Les activités publiques ont disparu. Les Ursulines comme les autres communautés se sont retranchées et n'attraperont pas la peste. (Je rappelle que pour nous la peste a pour cause première une bactérie assignable, qu'il y avait là un mystère au XVII^e siècle.)

Par ailleurs, il y a eu une série de procès en sorcellerie dans toute l'Europe à partir de 1570. Il me semble, pour le dire vite, qu'au moins ici le travail de l'historien ne consiste pas à introduire des séquences causales explicatives, mais plutôt à cerner un cadre signifiant qui ne rend pas compte des faits, mais éclaire sûrement leur signification, peut-être ce qui les a rendus possibles. Ainsi, les périodes de possession sont en même temps des périodes de développement du mysticisme.

Ou encore, pendant les huit ans de la crise, du procès et de l'exécution du « coupable », le curé Urbain Grandier, qui fut brûlé, la possession va de plus en plus être donnée en spectacle, déclenchée par les exorciseurs devant le public de la ville, puis un public plus large.

J'ajoute ici (p. 23) un exemple d'explication-compréhension par contextualisation. Certeau cite un autre historien « Ébranlant la société urbaine elle (la peste) bouleverse les structures mentales et intellectuelles suscitant d'abord, par la terreur, l'élan mystique et les mortifications, puis, sous un ciel obstinément silencieux, le désespoir, le

blasphème et les saturnales. », exemple dont on peut se demander s'il ne renvoie pas à un modèle trop fort, qui ferait disparaître la contingence.

4.5.1 LE DÉROULEMENT FACTUEL ET SES INTERPRÉTATIONS

Dès le début d'octobre 1632 (p. 24), les premières religieuses sont possédées. Tous les prêtres des environs sont « mobilisés ». Le premier rapport concerne d'abord le fait que toutes les nuits (p. 26 et suiv.) les religieuses ont été obsédées par de malins esprits qui sont apparus sous la forme d'« un homme ecclésiastique revêtu d'un grand manteau » qui leur a demandé de prier pour lui. Et sœur Marthe a pensé que c'était une âme du purgatoire. Toutes voient la même apparition. Ou bien elles reçoivent des coups de poing, des soufflets ou « se sentent excitées à des ris immodérés et involontaires ». Et la prieure reçoit trois branches d'aubépine que les religieuses décident de faire brûler en présence de religieux. Certes nous raconte que les diables interrogés répondent (sans que rien ne nous explique ce que c'est que les voix desdits démons sinon qu'ils parlent alternativement en latin et en français). Ils parlent en fait principalement par la voix de Mère Marie des Anges. En tout cas, ce sont les diables que les témoins entendent dire qu'ils ont été introduits par le curé de la paroisse Urbain Grandier (qui sera donc finalement condamné à mort et exécuté comme « sorcier »).

En tout cas, au-delà des prêtres, le public s'étend aux fonctionnaires de justice et aussi aux experts, aux médecins (on dit que l'un d'entre eux est huguenot).

Ce qui me pose la question du droit à la parole, si l'on veut des groupes dans lesquels il ne s'agit pas de la « domination » en général, mais de la domination par la parole qui compte. Avec ici l'articulation entre les pouvoirs religieux, les pouvoirs « politiques », le pouvoir médical. Avec tout autant la différence entre pouvoirs locaux et « pouvoirs lointains ». Par parenthèse, nous ne sommes pas sortis de la question de savoir qui a le droit à la parole reconnue, qu'il s'agisse des économistes ou des politologues reconnus dans l'espace public. De même que les sociétés semblent avoir des ironistes spécialisés (comiques, fous du roi...).

C'est l'expertise qui donne sa réalité au « théâtre » : les experts « pleuraient en voyant l'énergumène Jeanne refuser la communion avec de surprenantes contorsions » (p. 33).

Mais le rôle des médecins est ici décisif (p. 174) :

Ils ont testifié tout haut que telles vexations surpassaient les forces humaines et ne pouvaient procéder d'aucune maladie naturelle.

Les médecins en ce cas ont de graves prérogatives par-dessus les ecclésiastiques, car ils savent que si cette humeur mélancolique croupit dans les hypocondres, il s'en élève des vapeurs et des vents de qualité assez maligne pour produire tous ces effets qui semblent si étranges et si extraordinaires....

Le même médecin note qu'on peut s'habituer aux médicaments. Et que le fait que les purges (l'ellébore) soit sans effet ne renvoie pas forcément au diable. Par opposition aux médecins qui sont prêts à faire la part du surnaturel. Ici les médecins divergent entre eux.

Comme il y a désaccord des médecins, (p. 208-209) les exorcistes sont pris dans un jeu multiple : pratiquent les fumigations. En même temps font se manifester le spectacle « à la demande ». Ils emploient les moyens de la religion pour donner en spectacle. On déclenche les crises pour les spectateurs et seulement quand les exorcistes tentent de parler au diable : toucher la bouche de la religieuse avec le doigt de l'exorciste ou de l'évêque fait se manifester le diable.

Et le théâtre a ses lois : ici sur le plan de la possession on est amené à être « pour » ou « contre » (p. 45). En tout cas, il y a eu en même temps des scènes de possession dans toute l'Europe et une scène de possession racontée en 1613 à Aix présentera les traits qu'on retrouvera ici. Certeau commente (p. 35) : « Les habitants semblent s'être distribués sans difficulté des rôles déjà définis. »

Reste la difficulté à « faire la part du diable » (p. 245) : se produit un mélange du discours de l'exorcisme et de la médecine. Ainsi, lorsqu'on pique le corps il y a des régions qui restent insensibles et ne saignent pas, preuve « scientifique » de l'influence du diable.

En même temps qu'il suit les mouvements, la diversité des discours, Michel de Certeau propose une explication sociologique générale (p. 277) :

Pour retrouver la cohésion d'un cosmos, une société divisée et inquiète a créé un « déviant » et se l'est sacrifié. Elle se reconstitue en l'excluant. Pour qu'il y eût une loi reconnue (mais pas nécessairement celle qu'il violait), il devait mourir. Vieux réflexe social qui fonctionne d'autant plus sûrement que l'incertitude est plus grande. La mort du « sorcier » satisfait « le groupe », dieu anonyme qui a pris la place des dieux antiques et reçu d'eux ses besoins et ses plaisirs.

Mais je m'interroge sur l'articulation de cette généralité et du cours même de la diversité des discours.

Je suis surtout frappé par la clarté du discours de sœur Jeanne des Anges (p. 151) :

J'avais souvent l'esprit rempli de blasphèmes, et quelquefois je les proférais sans que je pusse faire aucune réflexion pour m'en empêcher. Je sentais une continuelle aversion contre Dieu, et je n'avais pas de plus grand objet de haine que la vue de sa bonté et de la facilité qu'il a de pardonner à ceux qui veulent se convertir. Ma pensée s'occupait souvent à chercher des inventions pour lui déplaire, et le faire offenser par les autres.

De plus, il me donnait une très grande aversion contre ma profession religieuse, en sorte que, quelquefois, quand il occupait ma tête, je déchirais tous mes voiles, et ceux de mes sœurs que je pouvais attraper ; je les foulais aux pieds, je les mangeais en maudissant l'heure que j'étais entrée en religion. Tout cela se faisait avec une grande violence.

Elle avoue son amour pour Grandier et l'en rend responsable (p. 154-155) :

Le prêtre dont j'ai parlé se servait des démons pour exciter en moi de l'amour pour lui. Ils me donnaient des désirs de le voir et de lui parler. Plusieurs de nos sœurs étaient dans les mêmes sentiments, sans nous les communiquer. Au contraire, nous nous les cachions les unes des autres autant que nous pouvions...

Quand je ne le voyais pas, je brûlais d'amour pour lui et quand il se présentait à moi (la nuit en songe) et qu'il me voulait séduire, notre bon Dieu m'en donnait une grande aversion. Ainsi tous mes sentiments changeaient. Je le haïssais plus que le diable...

En même temps, elle se moque en public des exorcistes :

Va-t-en porter ta besace à ton Limoges... Veux-tu que je te donne un soufflet ?

Certes, on peut dire que c'est le diable qui parle par sa bouche, alors que les sorcières d'antan respectaient les exorcistes. Maintenant, exorcistes et sœurs échangent des coups en public. Les diables agissent. Mais en même temps, c'est Grandier qui les utilise.

La difficulté à dire le vrai est là. Certains prennent parti. D'autres hésitent. Ainsi, p. 160, Michel de Certeau rappelle que, quatre-vingt ans plus tôt, Du Bellay écrivait, adressé à son ami Doulcin, prêtre et médecin un sonnet représentant en quelque sorte le mouvement de la conscience du spectateur :

Doulcin, quand quelquefois je vois ces pauvres filles
 Qui ont le diable au corps, ou le semblent avoir,
 D'une horrible façon corps et têtes mouvoir,
 Et faire ce qu'on dit de ces vieilles sibylles ;
 Quand je vois les plus forts se retrouver débiles,
 Voulant forcer en vain leur forcené pouvoir,
 Et quand même j'y vois perdre tout leur savoir
 Ceux qui sont en votre art tenus des plus habiles ;

Quand effroyablement écrier je les ois,
 Et quand le blanc des yeux renverser je les vois,
 Tout le poil me hérissé et ne sait plus que dire.
 Mais quand je vois un moine avecque son Latin,
 Leur tâter haut et bas le ventre et le tétin
 Cette frayeur se passe, et suis contraint de rire.

Par parenthèse, ce sonnet me frappe parce qu'il me semble bien présenter sous forme narrative, concrète, ce qu'on peut aussi se représenter en général comme « mouvement de pensée ». Et illustrer justement que l'exemple parle plus.

Toujours est-il qu'après les premiers exorcismes (p. 290), un jésuite, le père Surin, est envoyé de Bordeaux, décidé à « parler à l'âme qui lui serait donnée et lui persuader l'amour de l'oraison et de la pénitence, plutôt que par l'appareil de l'exorcisme... ». Il s'agit de proposer à Jeanne des Anges l'amour de Dieu, sans rien lui imposer (p. 214 -215). Au début, le diable par le discours de Jeanne des Anges lui reproche d'abandonner les saintes femmes dont il était le confesseur « pour se venir amuser ici avec des filles folles ». D'où la question du statut de la parole des diables : les défenseurs de Grandier et lui-même s'étonnent qu'il soit accusé et condamné sur la base du discours des diables, essentiellement menteurs (p. 216).

Au début, Jeanne résiste (p. 297) :

La résistance de Jeanne était pour lui moins dangereuse que ne le devient son assentiment. Un étrange dialogue s'instaure, pendant des heures, des jours, des semaines. Il se met à prier devant elle. En présence d'un témoin qui n'est pas un interlocuteur, il laisse parler des élans qu'il n'a jamais osé ou pu dire. Elle se laisse peu à peu gagner par une passion dont, petite fille astucieuse, elle n'avait jamais eu l'idée. Mais aussi dans ce vis-à-vis qui n'en est pas un, il s'enferme ; il s'exalte ; il s'épuise ; il va d'un trait au bout de la logique de la rédemption, qui veut que le médecin porte la maladie pour la guérir ; il sympathise avec le mal de l'hystérique et se prive des moyens de lui résister. De son côté, prévenant l'expérience qu'elle pressent, une fois de plus *s'accommodant à son humeur*, elle mime déjà ce qu'elle commence à désirer, et ces prémices, mêlées à des postures, enthousiasment trop tôt le confesseur qui les espère avec une attention exorbitée. Ne retrouve-t-il pas en elle ses mots ? Ainsi, plus il l'appelle à ses propres hauteurs, plus il la trompe ; mais puisqu'elle voit authentifiés par lui les gestes où elle met une incertaine sincérité, comment hésiterait-elle, malgré ses doutes, à s'y croire parvenue ?

Je retombe ici sur la question du « pouvoir psychologique » de l'interprète, qui reconstitue avec ses propres mots le dialogue des deux interlocuteurs. Le journal intime ou l'œuvre de fiction peuvent com-

porter de telles élucidations, si l'on peut dire « aux risques et périls » de l'auteur. Mais dans le cas de l'historien ?

En tout cas, Surin va mal : céphalées, dyspnées. Il donne son témoignage (p. 298) :

Il advint donc environ le temps du carême, qu'un soir s'étant mis dans son lit pour dormir à son ordinaire, il commença de sentir la présence du démon, lequel premièrement se mit à marcher sur lui comme eût fait un animal et, par-dessus la couverture, le presser en divers endroits de la tête ou du corps comme eût fait un chat de sa patte. Mais après cela, il sentit sur sa peau comme si un serpent se fût fourré qui s'entortillait et, par ses morsures, plus venimeuses que douloureuses, lui faisait bien de la peine...

Puis cela devient public, il doit se rouler par terre pendant les séances d'exorcisme qu'il pratique. Il écrit à un de ses amis :

Les choses en sont venues si avant que Dieu a permis, je pense pour mes péchés, ce qu'on n'a peut-être jamais vu en l'Église, que dans l'exercice de mon ministère le diable passe du corps de la personne possédée et, venant dans le mien, m'assault, me renverse et m'agite et travaille visiblement, me possédant plusieurs heures comme un éner-gumène.

Je ne donne qu'une partie de ce discours narratif explicatif, avec la question jamais finie, il me semble, de savoir ce que c'est que savoir raconter ce qu'on ne domine pas, ce qui correspond, par parenthèse, à l'expérience que, me semble-t-il chacun peut faire, indépendamment de la source à laquelle on l'attribue, des pensées qui nous viennent, sans qu'on puisse dire d'où... (p. 299-300) :

Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps et comme cet esprit s'unit avec le mien sans m'ôter ni la connaissance ni la liberté de mon âme et se faisant néanmoins comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes dont l'une est dépossédée de son corps et de l'usage de ses organes, et se tient à quartier, regardant faire celle qui s'y est introduite... En même temps, je sens une grande paix sous le bon plaisir de Dieu et, sans connaître comment, une rage extrême et aversion de lui qui se produit comme des impétuosités pour s'en séparer qui étonnent ceux qui les voient...

Et puis, la lettre circule et Surin fait alors partie du spectacle...

Enfin, après le retrait de Surin, le dernier diable sort. C'est le diable qui a exigé d'aller faire un pèlerinage à Annecy sur la tombe de saint François de Salles. Elle va faire pèlerinage en Savoie, en passant par Paris (p. 314) :

Les parlementaires, les gentilshommes le plus huppés, les évêques, les Condé, Richelieu, La Reine Anne d'Autriche, le Roi Louis XIII vinrent

successivement, comme les foules qui se pressaient dans les parloirs et les hôtels où s'arrêtait la prieure rendre hommage à la main sculptée par le diable et à la chemise marquée par l'onguent de St Joseph. Dans son récit de petite fille délaissée devenue un miracle ambulante, insatiable de succès qui ne la rassurent jamais, elle fait défiler ses princes, ses archevêques, ses palais et ses carrosses, dont la séduction est à peine voilée par les phrases édifiantes qu'elle jette sur ce brillant sillage.

4.5.2 UNE QUESTION : ÉCRIRE L'HISTOIRE ?

QUEL PEUT ÊTRE LE « VOCABULAIRE » DE L'HISTOIRE ?

D'abord, si je reviens sur ce texte, je ne suis évidemment pas en situation de survol pour juger de la façon dont Michel de Certeau, en fonction même de sa culture spécifique, a organisé son discours. En tout cas, il me semble qu'il n'y a pas ici d'un côté une explication objective, de l'autre une compréhension « empathique » ou subjective. Il me semble que le « point de vue » de Michel de Certeau se caractérise par son mode spécifique de proximité-distance. Distance du fait qu'il est notre contemporain, coutumier de l'analyse historique des documents, comme de la pratique de la psychanalyse, proximité en tant qu'il est lui-même croyant, et pris dans un monde de discours multiples, où la foi ne va plus de soi.

Dans quelle mesure peut-on vraiment cerner les façons de se rapporter à la foi des dignitaires d'Église ou d'État, d'Urbain Grandier, de mère Marie des Anges, du père Surin ? Pour le dire naïvement, a-t-on accès à la « foi » indépendamment des pratiques et des discours dans lesquels elle se manifeste ? En tout cas, la lecture de ce texte me semble donner un exemple de la capacité, certes pas absolue, offerte aux lecteurs par le travail d'un auteur à « comprendre » du « différent », dans sa relation elle-même énigmatique à la compréhension du commun. Avec au moins une double assurance négative : l'unité du mot « comprendre » n'implique pas l'identité de nos différents modes de compréhension. Pas plus que l'unité du mot « langage » n'implique qu'il fonctionne toujours de la même façon.

Je voudrais revenir maintenant sur un texte qui nous fait sortir de l'écriture de l'histoire, mais, cependant, pose les deux questions de ce que c'est que décrire ce qui nous est arrivé et corrélativement, de ce que cela peut être pour nous que de comprendre un récit d'expérience qui nous reste « lointaine ».

4.6 LUDWIG WITTGENSTEIN, « UNE EXPÉRIENCE SINGULIÈRE »

(rapporté dans Jacques Bouveresse, *Que peut-on faire de la religion ?* Agone, 2011, « feuillet unique arraché, semble-t-il, d'un journal intime »).

J'ai vécu la nuit dernière une expérience singulière. Elle a commencé ainsi. Je rêvais qu'à une quelconque occasion (laquelle ? j'ai oublié) ma sœur Mining faisait sur mon intelligence une remarque flatteuse. (Elle disait, dans un sens flatteur pour moi quelque chose comme : « C'est là qu'on voit la différence entre les esprits »). Je refusais, certes, cette position spéciale, en défendant les autres que Mining plaçait en position inférieure ; mais je me réjouissais néanmoins de la flatterie et de la reconnaissance de la supériorité de mon esprit. Là-dessus, je me réveillai, j'eus honte de ma vanité et de ma bassesse et dans une sorte de remords – je ne me souviens plus de ce que j'ai pensé exactement –, je fis un signe de croix. Je sentis que pour cela, je devais me mettre assis ou m'agenouiller dans le lit ; mais je fus trop paresseux pour cela, fis le signe de croix à moitié dressé et me couchai à nouveau. Mais alors je sentis que je devais me lever, que Dieu l'exigeait de moi. Cela se passa ainsi : je sentis tout à coup ma nullité complète et je pris conscience que Dieu pouvait exiger de moi ce qu'il voulait, en posant pour condition effectivement que ma vie deviendrait *sur-le-champ* dépourvue de sens si je me montrais désobéissant. Je me demandai aussitôt si je ne pouvais pas décréter que tout cela était une illusion et que ce n'était pas un ordre de Dieu. Mais il était clair pour moi que dans ce cas je devrais décréter que toute religion en moi était une illusion. Que je devrais nier le sens de la vie. – Après une certaine résistance, je suivis l'ordre, allumai la lumière et me levai. J'étais là, debout dans la chambre, avec une sensation horrible. Je m'approchai du miroir, me regardai dedans et mon image dans le miroir me regarda d'une façon qui suscita un tel effroi que je me cachai le visage dans les mains. Je sentis que j'étais complètement brisé et dans la main de Dieu qui, à tout moment, peut faire de moi ce qu'il veut. Je sentis que Dieu pourrait à tout moment me contraindre à confesser immédiatement mes bassesses. Qu'il pourrait me contraindre à tout instant à prendre sur moi le plus horrible et que je n'étais pas prêt à prendre sur moi le plus horrible. Que je ne suis pas prêt à renoncer maintenant à l'amitié et à tout bonheur terrestre. Mais serai-je jamais prêt à cela ? ! Je n'avais pas la permission de retourner au lit mais je craignais de recevoir des ordres supplémentaires, et, comme un mauvais soldat, j'allai au lit à l'encontre de l'ordre et rempli d'une peur horrible. En éteignant la lumière, j'ai eu un accident : la douille de l'ampoule s'est dévissée, j'ai touché le fil électrique et j'ai

reçu une décharge. J'ai eu un violent mouvement de recul et je me suis cogné le coude de façon extrêmement douloureuse contre le montant du lit. Mais la douleur violente était dans la situation un vrai soulagement ; elle m'a détourné quelque peu de mes sentiments intérieurs. Je restai ainsi étendu là un certain temps avec un sentiment affreux, et je craignais de m'endormir de peur que toute ma situation ne m'apparaisse dans un rêve dans toute sa netteté et que je doive prendre sur moi ce qu'il y a de plus horrible ou que je perde la raison.

Je m'endormis alors et ne rêvai plus, ou du moins de la chose en question. Au matin, je me sentis à peu près normal. À présent je suis complètement abattu et sans ressort.

Comme je l'ai dit, j'ai pris conscience aujourd'hui de ma nullité complète. Dieu a daigné me la montrer. J'ai pendant tout ce temps pensé à Kierkegaard et j'ai cru que mon état était « crainte et tremblement ».

Le texte de Wittgenstein me semble assez admirable. Avec la question de ce qu'il signifie pour nous (et, incidemment, la difficulté de cerner le sens de « nous »). D'abord, ce texte nous rappelle que la « pensée » n'est pas un état, mais un mouvement, un changement. Ou plutôt il s'agit de la re-présentation dans notre lecture d'un mouvement fait d'autre chose que de mots (même s'il comportait aussi des paroles), mais qui est justement présenté en quelque façon par ce récit. Ce mouvement nous pouvons le suivre *en quelque façon* même s'il n'est pas le nôtre. Tout d'abord, (est-ce culture chrétienne ou autre chose ?) il me semble que l'expérience d'être satisfait d'être considéré comme possédant telle ou telle qualité, par exemple de se voir attribuer « un esprit remarquable » est banale. Comme est banal le moment suivant d'être submergé par l'aspect ridicule et blâmable du plaisir qu'on a pu trouver dans cette louange. En revanche, pour la suite, je ne peux que dire que, quand, enfant ou préadolescent, j'étais encore « croyant », je n'ai jamais eu le sentiment que Dieu me parlait ou exigeait quelque chose de moi. Donc, ce qui se passe quand Dieu lui parle est en quelque sorte mis entre parenthèses dans ma compréhension. Même si notre capacité de compréhension dépasse de beaucoup l'affinité avec ce que nous avons nous-mêmes éprouvé. Cela demanderait de longs développements. Tout d'abord, il y a la possibilité, qui me semble se réaliser fréquemment chez l'enfant d'être fasciné par la manifestation par exemple d'une colère ou d'une excitation qui le dépasse. Il faudrait ici revenir longuement sur le faux principe selon lequel : il n'y a de compréhension que du semblable par le semblable. L'étonnement de l'enfant est là pour nous montrer le contraire. Puis, se manifeste la possibilité d'une compréhension analogique, ainsi, dans le cas présent à partir de telle autre parole terrori-

sante. Plus, peut-être surtout, le développement de la « compréhension imaginative » personnelle et à partir des fictions transmises. Mais, bien sûr, ces modes de compréhension ne relèvent pas d'un savoir directement exprimable et constituent encore moins un savoir (une « conscience ») des « processus mentaux sous-jacents à cette compréhension ».

Et puis, il me semble que même si la pensée de Wittgenstein est difficile à « comprendre complètement », en même temps, chacun des mouvements qu'il évoque peut être suivi sans difficulté. Ainsi, le double mouvement de prise de conscience :

Je me demandai aussitôt si je ne pouvais pas décréter que tout cela était une illusion et que ce n'était pas un ordre de Dieu. Mais il était clair pour moi que dans ce cas je devrais décréter que toute religion en moi était une illusion. Que je devrais nier le sens de la vie.

Voire l'aspect comique du semi-accomplissement :

Je fis un signe de croix. Je sentis que pour cela, je devais me mettre assis ou m'agenouiller dans le lit ; mais je fus trop paresseux pour cela, fis le signe de croix à moitié dressé et me couchai à nouveau. Mais alors je sentis que je devais me lever, que Dieu l'exigeait de moi.

Ou encore, il fait partie des modalités de la « compréhension commune » que puisse se produire, comme dans le quotidien de l'existence, l'irruption d'un accident :

En éteignant la lumière, j'ai eu un accident : la douille de l'ampoule s'est dévissée, j'ai touché le fil électrique et j'ai reçu une décharge. J'ai eu un violent mouvement de recul et je me suis cogné le coude de façon extrêmement douloureuse contre le montant du lit. Mais la douleur violente était dans la situation un vrai soulagement ; elle m'a détourné quelque peu de mes sentiments intérieurs...

Ou encore, nous est en quelque sorte familier quelque chose comme le résultat atmosphérique final :

Je m'endormis alors et ne rêvai plus, ou du moins de la chose en question. Au matin, je me sentis à peu près normal. À présent je suis complètement abattu et sans ressort.

Certes, le texte reste étrange et dans modalité de la relation à Dieu et dans la violence même du sentiment que rapporte l'auteur de son absence de valeur. Mais l'étrangeté de cette expérience est en quelque sorte tissée dans la banalité des mouvements humains ordinaires. Même si le récit donne figure à l'expérience même de l'étrange.

4.7 QUELQUES RAPIDES RETOURS NOTIONNELS

La première question qui se pose ici est celle de la nature des commentaires que j'ai faits sur chaque texte. Ils sont relativement rapides et ne semblent pas relever d'une approche systématique. Il me semble qu'ils supposent qu'on puisse préciser un peu la façon dont des textes agissent sur moi-nous. Mais comme cela a souvent été évoqué ici, il s'agit plutôt de difficultés autour desquelles on peut tourner que de problèmes qui trouveraient une solution.

4.7.1 CE DONT IL N'EST PAS QUESTION

Tout d'abord, il s'agit ici de notes de lectures. On ne s'est pas interrogé sur la façon dont les textes ont été fabriqués, pas plus que sur l'intention des auteurs. Je ne cherche pas à trouver une bonne classification des récits. Est-il intéressant de déterminer si un faire-part doit rentrer dans la classe des « récits brefs finalisés » ? De même que je ne vois pas comment on pourrait répondre à la question : dans quels cas va-t-on dire qu'un récit atteint la dignité du *mythe* ? Pas plus qu'il n'est raisonnable de se demander ce que peut nous enseigner un récit. Il montre quelque chose. Il se montre. Et puis c'est à nous qu'il donne quelque chose à penser.

4.7.2 PEUT-ON DIRE CE QU'ON FAIT ICI ?

Sûrement pas de la science au sens d'ensemble d'énoncés universellement valables, au moins à l'intérieur d'une axiomatique, ni même expérimentalement démontrés. Pas plus que je ne vois bien ce que pourrait être une description des phénomènes, en bref une phénoménologie, qui nous donnerait des essences. Il n'y a pas, il me semble, un objet qui mériterait de s'appeler « la perception », « la volonté » ou « le jugement », il y a plutôt une forme de dialogue infini où un individu forcément général-particulier confronte la petite partie des discours qu'il a reçus à quelques aspects de sa propre expérience (pour autant qu'il soit capable non de « les dire », mais d'en « dire quelque chose »). Et se trouve en état de reprendre ou de modifier les discours reçus. En n'ayant jamais affaire à des essences comme celle de la conscience, de la représentation ou de quoi que ce soit. Mais à des cas qui lui semblent frappants de prise de conscience, de façons dont un discours représente en quelque façon une scène, à partir de quoi on pourra mettre peut-être en relation d'autres expériences. De même que tel lecteur pourra toujours rectifier cette façon de dire ou poser de nouvelles questions. En tout cas, on n'a pas ici la sécurité du discours savant ni la beauté de l'œuvre achevée. Mais alors, pour en revenir aux récits :

4.7.3 Y A-T-IL UNE MORALE DES HISTOIRES ?

Ou, pour le dire autrement, y a-t-il, en général, quelque chose qui pourrait s'appeler le « sens » d'un récit ? Assurément pas. On est plutôt ici dans l'ouverture indéfinie du dialogue. On peut toujours répondre « Ah bon et puis après ? » ou « Pourquoi tu me racontes ça ? » Ou bien, un récit peut devenir pour nous « mythe fondateur », représentant mieux qu'un précepte l'image du bien ou du mal.

Que la morale, la « vérité générale sous-jacente » ne soit pas forcément là, c'est ce que nous rappelle la double conclusion du conte de Perrault, *La Barbe-bleue*.

Pourquoi revenir sur ce texte très, trop connu ? En dehors du plaisir spécifique qu'il me donne, parce qu'il me semble qu'il illustre certains aspects des relations entre récit et commentaires, vérités locales et vérités générales.

Il y a d'abord le contraste entre la façon un peu plate de clore l'intrigue, l'arrivée providentielle des frères qui rétablit l'ordre et le noyau dramatique (qui, lui, garde sa force) : l'entrée dans la pièce interdite où sont suspendus les cadavres saignants des précédentes épouses. Mais dès le début, le prosaïque menace, ainsi, sauf dans l'évocation de la Barbe. (Et après tout pourquoi fait-elle si peur ? Et seulement aux femmes et aux filles ?)

Il était une fois un homme qui avait de belles maisons à la ville et à la Campagne, de la vaisselle d'or et d'argent, des meubles en broderie, et des carrosses tout dorés ; mais par malheur cet homme avait la Barbe bleue : cela le rendait si laid et si terrible, qu'il n'était ni femme ni fille qui ne s'enfuît de devant lui.

Et il se retrouve en conclusion :

Il se trouva que la Barbe bleue n'avait point d'héritiers, et qu'ainsi sa femme demeura maîtresse de tous ses biens.

Elle en employa une grande partie à marier sa sœur Anne avec un jeune Gentilhomme, dont elle était aimée depuis longtemps ; une autre partie à acheter des Charges de Capitaine à ses deux frères ; et le reste à se marier elle-même à un fort honnête homme, qui lui fit oublier le mauvais temps qu'elle avait passé avec la Barbe bleue.

Mais surtout Perrault, dans ses deux moralités, rétablit l'ordre trivial du monde :

MORALITÉ

La curiosité, malgré tous ses attraits,

Coûte souvent bien des regrets ;

On en voit, tous les jours, mille exemples paraître.

C'est, n'en déplaise au sexe, un plaisir bien léger ;

Dès qu'on le prend, il cesse d'être.
Et toujours il coûte trop cher.

AUTRE MORALITÉ

Pour peu qu'on ait l'esprit sensé
Et que du monde on sache le grimoire,
On voit bientôt que cette histoire
Est un conte du temps passé.
Il n'est plus d'époux si terrible,
Ni qui demande l'impossible,
Fût-il malcontent et jaloux.
Près de sa femme on le voit filer doux ;
Et, de quelque couleur que sa barbe puisse être,
On a peine à juger qui des deux est le maître.

Et puis, si l'on peut multiplier les moralités, est-ce qu'elles sont si sérieuses que cela ? Reste que la « vérité » du narré n'est pas du même ordre que la vérité des moralités.

4.7.4 LE RÉCIT ET SON « INVESTISSEMENT » :
ÉVÉNEMENT, « SENS-FORCE » ET « VALEURS »

À quel moment les rapprochements, la fabrication dans un discours, dans un film ou dans la réalité ou dans le cours de notre pensée de ce qui peut par ailleurs être vécu sans être raconté fait « sens-force » ? En un sens, le récit est toujours moins fort que le « choc même » de la réalité. En même temps, il nous est en quelque sorte évident qu'il a son mode propre de force. Même si cette force n'est pas en lui, mais dans la façon de le recevoir. On peut rappeler ici l'histoire drôle ou le « c'est ainsi » du récit d'enfant auquel nous n'avons rien à ajouter.

Ou encore, il n'y a pas d'un côté une question de « représentations » de l'autre celle des « ressentis », de la « mise en mouvement ». Ou plutôt quand « ça marche », ils ne font qu'un. On pourrait dire qu'ici ce n'est pas seulement la dichotomie intellectuel-affectif qui est en cause, mais la triade représentation objective-morale-esthétique.

Sur le premier point, souvent évoqué ici, je ne me retrouve pas dans la dichotomie intellectuel-affectif ou intellectuel-émotionnel, ne serait-ce que parce que la possibilité même d'une activité intellectuelle suppose la distinction ressentie entre le monde familier où « on s'y retrouve » et le monde étrange, où, justement nos façons usuelles de faire ou de penser ne fonctionnent plus ou mal. Tout comme nos rapports aux personnes renvoient à la distinction vécue, ressentie entre celles à qui on peut ou non faire confiance. Revenir sur les « expériences », les façons d'exister suppose qu'on ne parte pas de cette dichotomie « intellectuel-affectif ». Qu'il s'agisse du nourrisson

et de sa mère, de notre appartenance à notre famille, à notre groupe professionnel, à notre classe sociale ou à notre groupe national, tout cela est à la fois fait de relations pratiques, « objectives », tout cela est ressenti, tout cela est objet de représentations, tout cela est plus ou moins facile à dire, tout cela varie sans cesse.

Ça a été une tradition « rationaliste », « laïque » de privilégier la justice ou l'égalité au souci de la « charité ». Qu'il puisse y avoir une façon de perpétuer l'inégalité dans la façon dont le riche donne au pauvre, c'est sûr. Mais comment s'assurer que le souci du « bien commun » indépendamment d'un « mouvement du cœur » n'est pas une redoutable abstraction ? Et puis, on peut se demander ce qui nous met réellement en mouvement dans le souci du « bien commun » ? Sans oublier la question de l'urgence. D'où le comique tragique de celui qui préfère attendre la grande révolution redistributrice.

Et puis, quelle démonstration ? Qu'un enfant doive être protégé, cela doit-il être justifié ? Aristote considérait comme méprisable celui qui pensait qu'il fallait tout justifier.

4.7.5 NOTE SUR LES MODES DE FONCTIONNEMENT DU LANGAGE

Autant je doute qu'on puisse classer les « modes de fonctionnement (ou les fonctions) du langage une fois pour toutes, autant on ne peut que noter l'irréductibilité des régimes du sens. Le hasard des lectures fait que je tombe dans le tome III des œuvres réunies en « folio essais » de Walter Benjamin sur l'article « Problèmes de sociologie du langage » consacré à une revue de différents courants de pensée et en particulier au livre de Lucien Lévy-Bruhl *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. L'article a d'abord pour intérêt de nous rappeler que dès sa parution la notion de « mentalité primitive » a été critiquée, que nous ne sommes pas ici en face d'un progrès de notre « modernité ». Il était déjà clair pour beaucoup qu'il n'y a pas une « mentalité primitive » caractéristique des autres (les « primitifs ») par opposition à nous (les « modernes »). Mais tout autant, Lévy-Bruhl a eu raison de rappeler qu'il y a une façon pour les mots ou tout autant pour les signes corporels de fonctionner de façon « magique ». Même s'il n'y a pas d'un côté des concepts mythiques, de l'autre des concepts logiques.

Ainsi (p. 13) Benjamin cite le livre de Lévy-Bruhl (p. 179) :

Comment un mot pourrait-il être simplement un mot ? Toute forme d'un objet, toute image plastique, tout dessin a des vertus mystiques ; l'expression verbale, qui est un dessin oral, en a donc nécessairement aussi. Et cette puissance n'appartient pas seulement aux noms propres, mais à tous les termes quels qu'ils soient.

Mais il n'y a pas là quelque chose qui relèverait d'une définition univoque. Entre la fascination éventuelle par le nom de celui, celle qu'on aime, la mise en mouvement par le mot d'ordre ou le chant révolutionnaire, le langage cérémoniel, la façon de jouer de l'enfant, la façon d'exister dans la lecture ou le souvenir de tel poème... Quelles sont les ressemblances ou les différences ? De même que le supposé langage logique peut comporter des syllogismes fatigués, des essais de classification, des hypothèses, des discussions...

4.8 L'IRRÉEL ET LES ASSURANCES NÉGATIVES

Sans qu'on puisse forcément en constituer la théorie, nous faisons l'expérience de ce qui nous semble inadmissible, telle violence, telle injustice. Tout comme nous saisissons qu'un texte sonne faux, que telle personne en fait trop. Faut-il opposer ici esprit de finesse et esprit de géométrie, ressenti et démonstration ? Je ne sais pas.

Dans le texte de Michel de Certeau, il y a l'exemple de Du Bellay qui ne sait pas trop quoi penser des possédés. Il est sûr que les exorcistes comme détenteurs de la vérité sont peu crédibles. Il est plus sûr de savoir ce qu'on ne veut pas que ce qu'on veut. On retrouve ici le rôle du comique : Poutine proposant à Depardieu la nationalité russe, mais les autorités belges disant que ça risque de compliquer l'obtention de la nationalité belge. Ou encore, je pense à la théorie de Volochinov qui pour ne pas dire « pensée » parle de « signes ». Il me semble que nous avons à cet égard l'évidence négative : sans savoir « ce que c'est que la pensée », nous « savons bien » que ce n'est pas un « paquet de signes », mais quelque chose comme une action-sentiment, une attitude, un mouvement. En tout cas, on peut multiplier les signes sans rien penser du tout. Je ne dis pas que l'instant de l'évidence donne le tout de la pensée mais qu'il y a là un exemple d'évidences négatives. Ce qui ouvre sur la question des arrière-fonds à partir desquels l'évidence est possible.

4.9 UNE CORRECTION : TRAVAIL NOTIONNEL ET EFFET DE L'IRRUPTION DANS LE CHANGEMENT DE POINT DE VUE

Je voudrais donner ici un exemple du travail notionnel produisant, il me semble, un effet de choc un peu semblable à celui d'une rencontre ou d'un récit qui marche dans la modification de nos « points de vue ».

Il me semble qu'un des risques encourus par le texte tel qu'il se présente ici serait de sous-entendre une opposition très (trop) grosse entre une « mauvaise » théorie, irrémédiablement trop grosse et de « bons » récits qui nous rappelleraient les exigences du concret. Par

parenthèse ; un « examen de conscience » : est-ce que je n'ai pas un peu tendance à penser comme ça ? Toujours est-il qu'il y a des mouvements de pensée argumentés, non directement « narratifs » qui servent de rappel au concret.

Je prends donc l'exemple du texte de Bruno Trentin, *La Cité du travail, le fordisme et la gauche* paru en 1997, en tr. fr. Fayard 2012, dont la position peut, je crois, être analysée en termes de « point de vue », d'« accentuation de ». Dans le passage de Marx à Lénine, l'accent est mis sur ce qui est central chez Marx, la notion d'extraction de plus-value (même s'il est sans doute difficile de calculer exactement le taux de plus-value, ce qui est une autre question). Ce qui fait que l'autre aspect, la domination, l'imposition d'une norme de travail, est sous-accentué. De même, aussi bien Lénine que Gramsci, au moins au début, ont considéré que la parcellisation du travail, le « travail en miettes » selon l'expression de Friedmann, était (au moins dans une première phase) l'expression de la rationalité et une contrainte nécessaire. Mais la question est alors de déterminer la relation des différentes modalités d'existence de la résistance à l'aliénation : la réduction du temps de travail, la rêverie pendant le travail, l'autonomie des travailleurs dans la façon de décider les façons de travailler et le rythme du travail, la participation à la décision « macrosociale » des finalités de la production de biens...

Un second problème posé par la « théorie marxiste officielle » serait ce qu'on pourrait appeler la tendance à la déduction structurelle du cours de l'histoire. Marx parle de loi de la baisse tendancielle du taux de profit liée, entre autres, au fait qu'il y a de plus en plus de machines qui n'introduisent qu'une « plus value relative », liée à la différence avec le renouvellement des machines des concurrents. Mais on transforme une loi tendancielle en loi absolue de la paupérisation devant amener une révolution, alors qu'on a vu que la lutte pour faire baisser les salaires, qui existe sous nos yeux, peut par exemple passer d'abord par l'emploi d'une main-d'œuvre moins payée. Ou que dans telles conditions tel patronat peut accepter tel niveau de rémunération (sans parler du correctif fordiste : il faut bien que les ouvriers consomment les produits de l'industrie).

Et puis, considérer le taylorisme comme rationnel renvoie du même coup l'essentiel au politique et non à l'analyse *hic et nunc* des conflits du travail. Ce qui est lié à l'image selon laquelle l'essentiel de « la révolution » doit se faire « par le haut » par la prise de pouvoir.

En dehors de la rencontre d'un auteur qui m'a frappé, que peut signifier cet exemple ? La possibilité ou la nécessité de revenir sur ce qui semblait assuré. Ainsi que l'importance de la notion d'accentuation. Parler de plus-value n'est pas faux. Ca risque de mettre l'accent

sur le seul achat de la force de travail (et non du travail) en négligeant un autre aspect : la violence de l'oppression, de la façon d'imposer la volonté de la direction aux travailleurs. En même temps que cette considération est liée à la façon léniniste de renvoyer l'essentiel à la prise de pouvoir et donc à la présence d'un parti qui dit aux masses dans quelles directions elles doivent aller. Au contraire p. 438 Trentin reprend l'opposition développée chez Arendt entre travail comme contrainte, œuvre et activité libre. Ainsi, c'est en revenant sur les conditions d'une autre civilisation du travail, en reprenant les problèmes « à la base » qu'on peut s'occuper de ce qui doit être changé, non par une réflexion abstraite sur l'aliénation, mais sur le fait par exemple que, dans un travail non industriel, à notre époque un supposé travail en équipes autonomes devient un flicage continu et l'obligation d'« intérioriser l'esprit d'entreprise ».

4.10 RETOUR SUR GÉNÉRIQUE, SPÉCIFIQUE, COMMUN, ETC.

1. On sait que Hegel avait inventé la notion d'universel concret, l'universel qui comporterait toutes les façons particulières d'être humain. Nous n'avons pas accès à l'universel concret. Nous n'avons pas une totalisation concrète des façons d'être homme ou femme ou enfant. D'où l'aspect forcément théoriquement insatisfaisant du discours sur « l'homme ». Mais tout autant sur le « caractère national » ou sur le « caractère régional ». Même chose si je vous dis quelque chose sur le caractère de quelqu'un. Non qu'on ne puisse dire : « c'est un bon médecin », « il est trop cossard », « elle est vraiment sympathique ». Aucune de ces généralités ne se donne comme manifestant une essence. Au moins dans un discours « raisonnable ». Ou encore, même si on ne sait pas ce que c'est que « l'accès au concept », il est sûr que nous ne nous élevons pas de tels enfants, de telles femmes, à l'enfant en général, à la femme en général...

Toute assertion générale comporte la possibilité de modalisations, d'ajouts, de commentaires. Et certes il y a des généralités qui correspondent à des aspects fréquents de l'expérience. On peut s'accorder sans trop de peine sur la « société de consommation » ou sur les conséquences de l'extension des images électroniques. Mais personne n'est obligé de penser qu'il y a là des « vérités profondes ».

2. Nous sommes sortis d'une image de l'humanité définie par son progrès jusqu'à nous ou d'une belle opposition entre les primitifs et nous. Nous trouvons du commun et du différent entre les héros d'Homère et nous. Nous ne pouvons ni parler de la « femme éternelle » ni dire « nous avons changé tout cela ».

3. On pourrait peut-être seulement dire que nous percevons comme génériques indéfinis ceux que nous croisons dans notre travail ou dans le métro. Au contraire dans nos rapports avec ceux avec qui nous vivons, il me semble que nous sautons sans cesse de la perception de leur humanité générale à celle de leur caractérisation personnelle relativement stable, puis aux surprises de l'irruption de l'inattendu.

4. La généralité des mots apparaît alors à la fois comme condition du sens et comme ce qui doit être corrigé. Mais cela concerne tout autant l'échange discursif quotidien que la « pratique scientifique ». Mais ces processus d'accentuation ou de correction ne sont pas forcément les mêmes pour nous tous. Il y a du générique, de l'esprit du temps, de l'accentuation individuelle sur la base de la contingence du mélange, des accentuations et de l'histoire. De la même façon tout appel à l'État, à la libido, au racisme, au caractère national se caractérisent toujours par un excès de généralité. Même si je ne sais pas ce que doit être un « discours vraiment satisfaisant ».

On y a souvent insisté ici : les grands mots fait problème. Ou encore, qui d'entre nous peut penser qu'il parle au nom de l'universel ? Par exemple qu'il dit le sens de la Révolution française ou de ce qu'a été le communisme ?

On voit bien ce que c'est que l'effort intellectuel pour sortir de sa particularité (pas seulement pour la faire reconnaître). Ça n'empêche pas qu'on ne voit pas bien au nom de quoi on peut être vraiment assuré de la position d'où on parle. Ou encore, nous pouvons avoir des assurances, sans pouvoir les justifier.

Comme nous ne pouvons pas passer de tel savoir et de telle croyance à une théorie générale du savoir et de la croyance. Pas plus que pour « la pensée » ou « la compréhension ». Alors ? Sans doute faut-il chercher du côté d'une sorte de dialogue entre des généralités transmises et nos expériences qui confirment ces généralités, s'y opposent, les modalisent, introduisent un « travail de la pensée » plus ou moins explicite. Ce qui pose la question de nos styles de relation au discours des autres, formes de confiance, de méfiance... Nous n'avons jamais affaire à « la pensée », mais à « telle façon de penser » qui ne pourra que se modifier et dans le souvenir et dans la façon dont les autres la perçoivent.

5. On pourrait peut-être alors parler de « commun » ou de « devenir commun » dans la façon où, quand tout va bien, nos points de vue dans leur spécificité se rencontrent, s'éclairent, sans qu'il y ait pour autant une synthèse définitive.

6. Peut-on poser une archi-vérité du genre « le micro n'est pas le contraire du macro, mais la façon concrète dont se réalise le macro » ?

Mais ça n'a de sens que si on précise ce que signifie « façon concrète ». Ainsi qu'est-ce que le « concret » du récit par opposition au « concret » de ce que nous vivons effectivement ? Il comporte entre autres une maîtrise du temps, une maîtrise de la diversité des points de vue que nous n'avons pas à l'égard de nous-mêmes dans la « vraie vie ». En ce sens même le récit qui se veut réaliste est une « fiction », comme on peut dire que le supposé accès théorique à l'universel de la « théorie » est aussi « fiction ». En tout cas, ces considérations, encore une fois, nous écartent d'un supposé modèle simple de la « vérité », qui certes est valable lorsque le discours dit « voilà dix euros » et qu'on donne effectivement dix euros. Mais justement manque à cet exemple, le champ qui rendrait compte de ce que signifie dans ce contexte « donner dix euros », qui peut être une injure, une plaisanterie... Bref il ne s'agit plus de la distinction entre les thalers réels et les thalers possibles dont parlait Kant, mais de celle entre les dix euros abstraits et ceux qui, dans la réalité comme dans la fiction vont fonctionner sur mode des « euros des riches » et des « euros des pauvres », gagnés, donnés ou volés, dépensés ou économisés..., ce qui fait la différence entre le « réel abstrait » et le « réel concret ».

BIBLIOGRAPHIE

- BENJAMIN Walter, « Franz Kafka, pour le dixième anniversaire de sa mort », tr. fr. *Œuvres II*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 410-453.
- BENJAMIN Walter, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000.
- BLOCH Ernst, *Traces*, tr. fr., Paris, Gallimard 1968.
- BOUVERESSE Jacques, *Que peut-on faire de la religion ?* Marseille, Agone, 2011.
- CERTEAU Michel de, *La Possession de Loudun*, 1970, rééd. Gallimard & Julliard, 1990.
- CERTEAU Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1987.
- GENETTE Gérard, *Discours du récit*, 1972, Paris, Seuil, 2007.
- JAURÈS Jean, *Histoire socialiste de la Révolution française*, 1900, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1918.
- TRENTIN Bruno, *La Cité du travail, le fordisme et la gauche*, 1997, tr. fr. Paris, Fayard, 2012.
- WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science, Études critiques pour servir à la logique des sciences de la « culture »*, 1906, Paris, Plon, 1965.
- YATES Frances A., *Fragments autobiographiques*, 1984, Paris, Allia, 2009.

AUTOUR DU FÉMININ

5.1 PAR OÙ PRENDRE LE PROBLÈME ?

Je ne compte pas vous apporter la vérité. Au mieux, et encore, faire le tour d'une petite partie des façons de s'orienter dans un champ où, il me semble, on n'est pas sûr de déterminer ce qui y est homogène et hétérogène d'une part, partagé, conflictuel ou seulement différent de l'autre. J'annonce quelques difficultés, quitte à en rencontrer d'autres. Avec toujours la question de la distance entre un point de vue personnel, un esprit du temps et des vérités éventuellement scientifiques. En tout cas, il serait comique de dire qu'on ne doit pas être à la fois juge et partie. Ce pourrait être au contraire une définition des problèmes humains réels qu'on y est à la fois juge et partie. Et cela pas forcément avec des positions assignables qui seraient justement celle du « juge » et de la « partie ». On ne peut pas dire quelle position on occupe, pas plus qu'on ne peut décompter les positions possibles en question. Un exemple. Dans la littérature occidentale écrite depuis 2 500 ans, essentiellement jusqu'à une période récente, par des hommes, « la » femme est considérée sans doute avant tout comme objet d'amour, éventuellement comme mère, parfois les deux à la fois, comme pour le pauvre Œdipe. Certes Antigone vient un peu compliquer le tableau. Mais l'énoncé général reste à peu près vrai. Et l'on peut certes dire qu'il faut aussi entendre la parole des femmes sur les hommes, les femmes ou le monde. Mais il n'y a pas une raison quantitative qui nous dirait le juste pourcentage selon lequel il faudrait considérer « la femme » dans sa relation à l'« eros » ou d'un autre point de vue. La question du « comment considérer », du « point de vue » si l'on veut est constitutive du problème même.

Cette difficulté prend des formes plus spécifiques. D'abord celle de l'impossibilité où nous sommes (sans que cet ordre s'impose) de

distinguer absolument ce qui serait objet de savoir et ce qui est plutôt de l'ordre du vécu, du ressenti. Certes, il y a beaucoup de savoirs, par exemple sur les statuts légaux des femmes dans différents pays. Tout comme, chacun d'entre nous a à sa disposition un grand nombre d'expériences concernant les modes d'être féminins. Mais qu'est-ce qui fait que nous pensons-ressentons que telle considération est importante ou telle situation révoltante ? Puis vient le constat de l'hétérochronie. Ainsi, il y a un temps des institutions qui est datable. Pour se limiter à la France, Loi du 18 février 1938 – Suppression de la « puissance maritale », de l'« incapacité juridique » de la femme mariée ainsi que de son devoir d'obéissance.

Loi du 13 juillet 1965 – Réforme des régimes matrimoniaux : les Françaises n'ont plus besoin du consentement de leur mari pour choisir une profession ou pour ouvrir un compte en banque et disposer de leurs propres biens. Mais ce temps administratif datable n'est pas celui des façons de vivre ou de ressentir.

Une troisième difficulté spécifique est celle de ce qu'on pourrait appeler la triple différence. Différence entre collectivités ou sous-collectivités, différence des individus et différence à l'intérieur de chaque individu entre ses discours, sa pratique effective, ses modes de retentissement, ses différences à l'égard de lui-même dans les différents moments de sa vie, qu'il s'agisse du seul âge ou des types d'activité.

Une quatrième difficulté pourrait provenir plus spécifiquement de la différence entre des différences anatomophysiologiques assignables et des représentations symboliques qui circulent. Par exemple entre le pénis réel et ses aléas détumescents et le phallus, le sceptre, le bâton de maréchal. Comme entre les femmes réelles qui ont parfois ou parfois pas des enfants et la Mère avec un grand M. Archi représentations qui ont entraîné une sorte de combat titanesque entre la puissance supposée virile et le pouvoir féminin de « donner la vie » aux garçons comme aux filles. Ou bien on ne représente pas Dieu ou bien il est barbu. À cet égard, je vous fais passer un indice symbolique qui me plaît beaucoup. (Il s'agit, pour les seuls lecteurs, d'un badge : « Trust in God, **She** will provide ».)

Mais il ne suffirait pas de dire « tenons-nous en aux faits ». Car justement, dans la mesure où ce qui concerne le sexe ou la féminité (je me garde de réduire la dimension du féminin à celle du sexe au sens strict. Quand j'étais jeune on disait ou les plus vieux que moi disaient « les personnes du sexe ». Mais l'expression est tombée en désuétude), on ne sait ce qui serait « fait » au sens strict. Cela dit, il me semble que c'est une des justifications pour parler du « féminin » et

non de « la femme » : viser des façons d'être et des façons d'être perçues et non une « essence ».

Je ne « domine » pas le sujet. Ni dans ce que je dis. Ni dans ce qui est absent. La bibliographie présentée est relativement longue, mais évidemment très partielle et je ne peux pas rendre compte de tous les textes, parfois longs, qui y sont relevés. J'ajoute que, qu'il s'agisse d'auteurs très connus comme Freud ou d'auteurs relativement moins connus, comme Georges Simmel, j'éprouve à la fois le besoin de les citer, parce que même traduits, le mouvement de leur discours me semble important. Et en même temps, je ressens tout ce qu'il y a de violent dans le fait d'isoler une citation. Je peux me consoler en me disant que la citation est une façon d'inviter à lire. J'ajoute la limite introduite par la relative brièveté de cet exposé. D'autant que l'échange est particulièrement nécessaire, ne serait-ce que sur « le féminin » dit par des femmes, les femmes ici présentes qui voudront prendre la parole (avec le sous-jacent du dit : vu, vécu, ressenti). Ce qui fait aussi que le texte oral sera un peu plus court que celui qui avait été préparé.

Cela dit, la remarque sur le terme « féminin » qu'on vient de proposer, constitue une forme d'un préalable déjà évoqué ici, une certitude négative : le danger des énoncés à valeur essentielle ou universelle, du type « la femme est... ». Même s'il n'est pas difficile de relever dans la littérature, et d'abord dans la Bible, un grand nombre d'énoncés de ce type. Ça vaudrait tout autant pour « le travail », « le bonheur » ou « la justice ». Ne serait-ce que parce que ce qu'on peut appeler du même nom n'est pas pour autant « identique » : il peut avoir des ressemblances et des différences, un « air de famille », etc. C'est sans doute pour « la femme » que le danger est le plus grand puisqu'il a accompagné les effets de domination qu'on sait. Autre parenthèse : à ce danger des grands mots se combine le recours des mots à la mode qui semblent aller de soi. Il y a eu « déconstruction ». S'agit-il de « déconstruire » une certaine image traditionnelle ? Peut-être, mais qui « déconstruit » ou bien est-ce l'histoire même qui « déconstruit » ? Le mot nous aide-t-il ? Il y a actuellement la différence entre « social » et « sociétal ». Mais l'extension de « sociétal » fait que le statut de « social » devient obscur. Et puis, se méfier des grands mots n'implique pas qu'il n'y a pas du général ou de l'universel qu'on cherche à cerner. Mais ça pose la question du statut variable de ce générique-universel dans les différentes sciences ou dans les différents discours. Le risque est évidemment de parler de « la femme », du « progrès », de « l'âme africaine » ou du « capitalisme » comme on parle du chlore ou de l'uranium. C'est bien le problème de « l'histo-

rien » ou de « la clinique ». En ayant ici recours justement à l'article universalisant.

Pour éviter l'« essentialisme », je laisse suspendue la question du rapport entre « la femme », « les femmes » ou « le féminin ». Ou plutôt, ce dernier terme a été choisi justement pour éviter l'universel essentiel. Mais d'abord, à partir de là, est-ce qu'on peut s'interroger sur le féminin seul, et non tout autant sur son « pendant » (si j'ose dire) le masculin ? Dans l'esprit du temps partagé, il est assuré que nous ne sommes pas (plus) devant un « objet » énigmatique : « le féminin » qui serait objet d'un discours et d'une science faits par les hommes. Un exemple, bénin, de ce qui est en train de se passer : je reçois, par mail, des poèmes d'un poète carpentrassien qui parle d'un « éternel féminin ». Y a-t-il des poétesses qui parlent d'un « éternel masculin » ? Ou la femme est-elle par nature ou par résidu d'une période dépassée un « objet d'amour » ? J'ajoute que les images dont le poète en question illustre ses poèmes ne laissent aucun doute sur l'objet corporel plus spécifique de cet amour. Ce qui pose, bien sûr, la question de la polysémie ou plutôt de l'articulation des différents sens d'« amour » ou d'« eros », ce qui n'est pas qu'une question de lexicographie. Même si les rapports qu'on peut avoir aux femmes ou que les femmes peuvent avoir au monde et aux autres ne sont pas que des relations d'« amour ». Et puis, s'agit-il ici de constituer un objet pour les diverses « sciences humaines » ? Ou, seulement, d'évoquer verbalement à l'opposé des « certitudes scientifiques », des aspects de ce qui peut être « féminin ». Outre la diversité de ce qui peut ou non mériter le nom de « science », il me semble que sur un tel sujet, on ne peut pas ne pas réfléchir tout autant sur l'expérience de chacun aussi bien dans ses pratiques que dans ses discours ou dans les façons dont « du sens » se manifeste en lui, quelles qu'en soient les origines ou les modalités. Par exemple dans les « évidences immémoriales » ou au contraire dans les « évidences modernes ». En tout cas, il s'agit ici de parler. Même si, en même temps, par le discours même ou à travers lui, nous ne pouvons pas ne pas exhiber, en toute décence, des façons d'être qu'on peut peut-être qualifier de féminines, de masculines, de spécifiques de telle classe d'âge, de telles classes sociales, « franchouillardes » sans doute aussi. Avec toujours la question de la multiplicité des aspects que l'on peut ou que l'on doit prendre en compte. Ainsi, la « décence » a longtemps été considérée comme spécifiquement féminine et on peut sans doute tourner plusieurs heures autour de ce que peut évoquer ce seul terme ou vouloir l'éliminer. Mais est-ce que « décence » et « pudeur » sont seulement de vieilles lunes ? On voit qu'une seule question peut être l'objet d'un débat quasi-infini et

où, surtout, nous ne savons pas très bien au nom de quoi nous nous orientons. Et puis, on peut trouver « du féminin » dans n'importe quel champ. Alors, comment choisir ce dont on va parler ? De toute façon, se pose la question, insoluble, de ce qui se passe quand on cherche à dire du « non-langagier ». Ou, plutôt, quand le mixte de non-langagier et de langagier qu'est toute pratique humaine, se trouve transformé dans la pratique très particulière qu'est le « tenir un discours sur ».

Mais sans doute, ni objet de « vraie science », ni pur rapport au « vécu », on peut partir de la multiplicité (de quelques-unes) des façons de s'interroger. On peut, entre autres, cerner les questions autour

- de la différence anatomo-physiologique et de la relation à la maternité ;
- de la possibilité d'expliquer historiquement les modes de domination masculine comme, jusqu'à une période récente, les rapports inégaux sur les plans professionnels, culturels et intellectuels ;
- du danger qu'il y a à considérer comme allant de soi la femme comme d'abord « objet du désir masculin » ou l'imaginaire social de la « fille d'Eve » comme danger, comme séduction ;
- ou encore, la signification de l'opposition entre « la maison » – « dehors », avec le thème (réactionnaire au sens étymologique) : « Si les femmes restaient à la maison, il n'y aurait plus de problème de chômage pour les hommes », défendu par M. Le Pen, mais sans doute, je ne sais pas, abandonné par sa fille ;
- ou, plus généralement, peut-on parler du masculin et du féminin comme tels, sans les mettre en rapport avec les métiers, la guerre, les pouvoirs variés, l'argent, les formes modifiées de la relation entre la maison et l'extérieur, la prise en charge des enfants, la capacité de développer telle ou telle forme d'existence ?
- Ce qui renvoie à la question de l'importance de la « révolution féministe », avec celle de l'hétérochronie, déjà évoquée, entre les réformes sur le papier, les changements dans les faits et dans ce qu'on peut appeler « les mentalités ». Par parenthèse, je n'examinerai pas ici les différents discours féministes concernant l'avenir.
- Et puis on peut s'interroger sur tout ce qui varie, par exemple dans les usages sexuels ou autres du qui domine, qui prend l'initiative, qui divorce aussi, tout comme de la modification en cours de la perception de l'homosexualité.
- Ou peut aussi essayer de comparer les images dominantes, les stéréotypes de ce que c'est qu'être féminin ou masculin avec celles de tel ou tel sous-groupe, de tel(le) auteur(e) ou de chacun(e) de nous.

- Avec la question seconde des différents sens de la notion de « bisexualité » qu'il s'agisse de chromosomes, d'hormones ou, plus spécifiquement, de « psychologie ». Et parler de « bisexualité », constitue-t-il une découverte de ce qu'on appelait autrefois « psychologie des profondeurs » ou une façon de faire resurgir le stéréotype qui consisterait à attribuer l'esprit d'entreprise et le courage aux hommes et d'appeler virile la femme qui les manifesterait et inversement la tendresse aux femmes et d'appeler féminin l'homme qui manifesterait de la tendresse ?
- Et puis, n'y a-t-il pas aussi le danger de parler de la différence des sexes sans s'occuper de ce qui peut être commun aux deux ?
- Autre difficulté. Il y a des domaines dans lesquels, plus ou moins, nous pouvons prendre de la distance, par rapport à notre époque et à notre spécificité individuelle. Sans fixer une limite stricte, on dira, à tout le moins, que dans le cas de l'être sexué ou des façons d'exister sexuées, c'est plus difficile. Je me sens loin, c'est le moins que je puisse dire, de certains modèles body buildés de la virilité. Enfant prématuré et en avance dans ma scolarité, je n'ai pas appartenu à la communauté pré-virile des « camarades », j'avais une poupée favorite (un garçon). Je pourrais aussi dire que par rapport à un certain modèle de la femme qui est à la maison et nourrit et du père qui commande, j'ai été élevé, entre autres, par une mère qui avait fait des études de médecine. Elle m'a dit qu'elle était seule femme de sa génération dans son amphithéâtre. Et elle avait une parole décidée sur ce que je devais être et ne pas être. J'arrête sur ce chapitre. Mais la question subsiste. D'autant que les éventuelles différences entre nous – ou entre chacun et lui-même – ne relèvent pas que de notre enfance.

Plus compliqué peut-être, pouvons-nous dire : « Contentons-nous de décrire les choses telles qu'elles se passent » ? Ce à quoi on peut opposer qu'il n'y a pas de « pure description » puisque les mots sont toujours « interprétation », ce à quoi s'ajoute tout ce qui fait qu'une époque et un individu ne peuvent que « percevoir » puis « dire » en tant que. Mais en même temps le « passage à la théorie » fait prendre encore plus des risques de violence, de fausse évidence. La volonté de décrire, de raconter plutôt que de conceptualiser est liée, il me semble, au fait qu'il y a des façons d'être homme, femme, enfant, qui importent plus que ce qui serait un « commun dénominateur » humain ou spécifique d'un genre. Mais cela nous conduit à nous interroger sur notre capacité à nous rendre présentes d'une certaine façon des modes de perception, des façons de vivre qui ne sont pas les nôtres. Comme sur les limites de notre capacité à « dire » notre propre façon de vivre ou de ressentir.

En tout cas, personne ne prend « tout » en compte. On pourra toujours nous rappeler la contingence factuelle de notre situation historique, les limites de nos « prises de position ». De toute façon, il n'y a pas des bons concepts ou des mauvais concepts. Il y a la façon dont on s'en sert. Par exemple, on ne peut pas (se) demander si « sexe » et « genre » sont « vraiment » des réalités différentes. À un moment de la « circulation des idées » ou du « conflit des discours », il me semble que distinguer les termes a servi à rappeler qu'il n'y avait pas une continuité simple entre des données anatomiques et physiologiques et leurs façons concrètes de se manifester ou les « représentations » qu'on en a. Mais le mot « genre » pourra être critiqué comme cachant justement la différence sexuée.

Et puis, on peut constater que toute tradition comporte des « interprètes », des « reformulations », qu'il s'agisse de la Bible, de Marx, de Freud. Ce qui pose la question : nous ne sommes pas seulement des fils, des filles, mais des petits-fils, des petites-filles. Au nom de quoi décidons-nous entre deux interprétations ? Ce n'est sûrement pas la « lumière naturelle » qui parle en nous, mais des procédures bizarres, avec des évidences, du partagé, du problématique. Mais aussi la différence entre nos discours et nos pratiques ou les différences du « sens » de nos pratiques et de nos discours pour tel autre ou pour nous au fil du temps. Ce qui renvoie autrement à la question de l'« autorité ». Est-ce le « père » ou « la tradition » ? Est-ce la raison ? Est-ce notre « capacité réflexive » ? On ne peut en tout cas dire « attendons que la science ait parlé ». Nous n'attendons pas, heureusement, la vérité scientifique pour « prendre position » dans le cours de la vie.

Peut-être y aurait-il ici deux types de difficultés différentes à la « mise en mots ». D'un côté, le choc du perçu, de l'expérience qu'elle soit rencontre, perte, « traumatisme » ou... Mais de l'autre la difficulté ou l'impossibilité de dire tout l'arrière-fond de ce qui fait sens pour nous, qui, de toute façon, quand on le dit, perd justement son statut d'arrière-fond. Ce qui va se dédoubler par la relation entre le générique et le spécifique. Quelle articulation entre sinon une supposée essence de la femme, du moins du relativement stable, des styles de féminité variables selon les époques, comme l'évidence actuelle d'un autre rapport au travail ou à la politique et la question des façons de ressentir, puis les façons d'être individuelles ?

Il me semble que les limites de ma « lecture » symbolisent en quelque manière la façon dont chacun de nous ne peut être, vivre, représenter que comme une figure parmi d'autres non du particulier, mais du particulier-générique, avec la différence de la particularité-

généralité de notre façon de faire, de vivre, d'avoir réellement ou « dans la pensée » rapport à ce qui peut être différent de nous. Cela vaut pour n'importe quelle proximité-altérité, comme en quelque sorte constitutive de chacun. C'est sans doute plus net ici. Mais s'agit-il du mode de présence, en quelque sorte pur, du sexuel en nous ? Ou du fait que quelque chose de la relation entre masculin et féminin teinte selon des modalités différentes l'ensemble de notre vie ? Même si, comme je l'ai rapidement annoncé, on peut aussi se demander si nous ne risquons pas d'oublier dans nos façons d'exister, corporelles ou non, ce qui n'est pas forcément « sexuel ». Nous n'avons pas un concept bien assuré du « sexe » qui nous permettrait de distinguer à coup sûr ce qui est « sexuel » ou « sexué » et ce qui ne l'est pas.

Je ne peux évidemment pas chercher à savoir quelle méthode suivre, avant d'être confronté à telle ou telle difficulté. Ce qui n'empêche pas que, par exemple, la question du rapport des « vérités transmises », de notre expérience, de l'évolution historique ou géographique des évidences, de la confrontation dans le dialogue ne se retrouve sur des sujets très différents. Ou encore, la différence entre des notions et la façon de s'en servir. Par exemple peut-on clarifier une fois pour toutes des termes comme « nature » et « culture » ou le rapport de ce que nous sommes, de ce que nous ressentons, faisons, disons ? Il peut y avoir ici au moins une « méthodologie négative » : se méfier des généralités et pouvoir renvoyer à des expériences réelles, indirectes ou imaginaires. Je vous propose une expérience de ce type. Vous êtes hospitalisé(e). Quelqu'un fait votre toilette. Est-ce que le sexe de la personne qui vous lave vous est indifférent ou non ? J'ai entendu souvent des femmes se prononcer de la même façon sur l'appartenance sexuelle « du », « de la » gynécologue. Se pose la question de savoir dans quelle mesure de telles expériences réelles ou fictives nous donnent en quelque sorte une image de ce qui serait une sorte d'« aura » sexuelle (ou « genrée ») de nos rapports aux autres. Bien sûr, on pourrait poser la même question sur l'appartenance de cet (te) autre à telle ou telle communauté ethnique. Avec ensuite des différences selon la personne particulière considérée, sans oublier la distance éventuelle entre le dit/imaginé et la pratique effective. Ce qui nous tire vers le narratif ou la conversation par opposition aux résultats bruts d'une analyse statistique.

Ce qui pose la question des rapports entre des savoirs, des façons de vivre, des représentations filmées ou racontées. Le fait qu'il peut y avoir des « données scientifiques », mais qu'on ne peut pas dire : « Suspendons notre jugement jusqu'à ce que la science ait tranché ».

Bref, je ne suis pas sûr d'une « bonne méthode ». J'ai à la fois tendance à me méfier du recours aux « essences » et en même temps

je reconnais qu'il peut circuler entre des personnes, des œuvres très différentes quelque chose que je ressens comme féminin. D'où mes hésitations.

Ce pourquoi, je voudrais commencer en « seconde introduction » par quelques rencontres, que je limite à deux, avec des œuvres qui illustrent, il me semble, ce qu'ont d'irréductibles les « prises de position ».

5.2 DEUX RENCONTRES

5.2.1 UN FILM DE MARCO BELLOCHIO

Tout d'abord, sur une question assez différente, celle de l'euthanasie, je viens de voir le film de Marco Bellocchio, *La Belle Endormie*, où se croisent différentes histoires à partir de celle, effective (le cas en 2009), d'une jeune fille, Eluana Englaro, en survie végétative depuis dix-sept ans, dont le père a décidé d'arrêter cette survie. Ce qui se place aussi dans le cadre de la vie d'un sénateur, les sénateurs étant amenés à se prononcer d'urgence pour modifier la loi qui rend possible l'euthanasie. Le film met en évidence la diversité des perspectives, la violence de l'église catholique ou les interventions de Berlusconi, figure ici du sexuellement crade, qui rappelle par exemple que cette jeune femme a ses règles, pourrait avoir des enfants... Surtout, Bellocchio croise différentes histoires, ainsi celle où une jeune droguée, qui veut mourir retrouve sens à sa vie en allant à la fenêtre d'où elle veut se jeter, justifiant l'entêtement du médecin qui essaye de la sauver, mais qui aurait pu tout autant aboutir à l'échec. Ou celle où une croyante, la femme du sénateur, demande qu'on suspende ses souffrances..., le cas de ceux-elles qui ne peuvent plus parler étant évidemment plus compliqué. Bellocchio ne plaide pas, il raconte des façons de vivre avec l'entrecroisement privé-public, loi, position de l'Église, mouvements de masses aussi convaincus dans les deux sens. Si l'on veut, le film renvoie à l'opportunité d'une « casuistique », ou plutôt au rôle des moments où chacun revient sur la relation entre sa position, celles des autres et les évidences légales ou dominantes. Mais sans qu'il y ait des « règles assurées de la pensée par cas ».

5.2.2 UN LIVRE DE SHLOMO SAND

Comment j'ai cessé d'être juif, Un regard israélien, Flammarion, 2013.

Il y a l'aspect provocateur de la première partie du titre, corrigée par la seconde. Je vous rappelle qu'il s'agit d'un historien qui enseigne à Tel Aviv. Et qui pratique la critique (pour ne pas dire la « déconstruction ») d'un certain nombre de « mythes fondateurs ». Ainsi

dans *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, 2009, *Comment la terre d'Israël fut inventée*, Flammarion 2012. Ouvrages qui, à ma connaissance, n'ont pas été mis en cause en ce qui concerne le sérieux du travail d'historien. Cette critique est ici reprise dans le contexte de sa propre vie. Par rapport à notre problème, il me semble que le livre nous apporte un double éclairage. Par la critique de la notion d'« identité », par le va-et-vient entre les « savoirs savants » et le retour de quelqu'un sur sa propre vie. Le « moi » ne se caractérise pas forcément par le sexe, l'âge, la nation, la classe ou l'époque qui serait le facteur pertinent, non plus que dans la constitution de l'autre. Je ne prends que deux exemples. Il insiste tout d'abord sur la façon dont a été artificiellement fabriquée une « identité juive » au moment de la création d'Israël.

Et d'abord (p. 63) une langue qu'on appelle à tort l'hébreu et qu'il faudrait appeler l'israélien. Tirée certes de la Mishna (« compilation écrite des lois orales juives ») mais fabriquée pour écarter la tradition effective « impure » qui était celle du yiddish.

De même, il ajoute que le massacre systématique pratiqué par les nazis a concerné cinq ou six millions de Juifs et cinq millions d'autres qui en dehors des Tziganes et des homosexuels ont été des communistes allemands ou russes, comme un grand nombre de Polonais non-juifs. À peu près autant de juifs polonais que de catholiques polonais, même si ça ne fait pas la même proportion de survivants. Parler de *Shoah* remplace abusivement la notion, historiquement plus juste de « massacre systématique ». Quelle qu'ait été la violence de l'idéologie antisémite.

Il ajoute qu'actuellement être juif en Israël, c'est comme être blanc dans le sud des États-Unis en 1950, Européen dans l'Algérie de 1960, ou Afrikaner en Afrique du Sud. Avec le danger de la double mythologie du peuple élu en même temps que du peuple victime.

Et même si beaucoup d'Israéliens peuvent reconnaître la « vérité » de ce texte, il reste bien quelque chose d'individuel dans la prise de position.

5.3 QUELQUES ENTRÉES

Quelques points maintenant qui ne peuvent être développés dans le cadre temporel où nous sommes :

1. La difficulté à vouloir donner un « fondement ». Ce à quoi il peut toujours être répondu « oui, mais aussi... ».
2. La difficulté à vouloir expliquer la relation femmes-hommes par un savoir sur les origines historiques de l'humanité.

3. L'irruption de la « modernité », comme changeant notre perspective ; mais avec la difficulté de la dire correctement.
4. Un exemple de rencontres avec deux textes « hétérogènes assumés ». Le livre de Zeldin, *Les Françaises et l'histoire intime de l'humanité*. Puis le livre de Saba Mahmood, *Politique de la piété, le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*.
5. J'avais songé à présenter la diversité de « textes de femmes » et de leur lecture. Mais ça renvoie à l'infini. Je ne présente que deux textes, l'un de Virginia Woolf, l'autre de Georg Simmel, qui me semblent justement manifester tous les deux ce qui ne relèverait pas de la seule différence sexuée.
6. Je voudrais conclure sur ce qui a déjà été annoncé : « hétérologie » et « hétérochronie » (pas seulement du « féminin »), ce qui nous empêche d'avoir la prétention de « dire le vrai ».

5.3.1 PARTIR DES CERTITUDES NÉGATIVES

Avec l'évidence de la violence qu'il y a à sélectionner un exemple, je cite seulement un texte de Freud (*Trois essais sur la théorie de la sexualité*, 1905, p. 186-187) qui, me semble-t-il, montre les difficultés du maniement de la notion de « sexualité ». Parlant des activités auto-érotiques de la première enfance, Freud écrit d'abord que le développement des inhibitions de la sexualité (pudeur, dégoût, compassion) est plus fort chez les filles que chez les garçons (je ne sais pas très bien ce qu'il faut dire ici de la place de la compassion). Il ajoute que

L'activité autoérotique des zones érogènes est toutefois la même chez les deux sexes, et cette concordance supprime pour l'enfance la possibilité d'une différence des sexes comme celle qui s'établit après la puberté.

Ce qui pourrait nous orienter, comme y insiste Sabine Prokhoris, sur la différence entre le *sexuel* et le *sexué* (comme manifestation la différence des sexes). Mais Freud ajoute :

Se fondant sur les manifestations sexuelles autoérotiques et masturbatoires, on pourrait poser la thèse que la sexualité des petites filles a un caractère radicalement masculin. Bien plus si l'on savait donner aux concepts de « masculin » et « féminin » un contenu plus précis, on pourrait aussi défendre la thèse que la libido est, d'une façon régulière et conformément à des lois, de nature masculine qu'elle apparaisse chez l'homme ou chez la femme.

Ce qui peut être mis en rapport avec un rapport de 1915 :

On utilise masculin et féminin tantôt au sens d'*activité* et de *passivité*, tantôt au sens *biologique*, et, enfin aussi, au sens *sociologique*. La pre-

mière de ces trois significations est la signification essentielle et celle qui est le plus souvent exploitable en psychanalyse.

Il me semble qu'il y a là un exemple d'« essentialisme » redoutable.

Mais au-delà de la violence de cette évidence, il y a aussi que nous sommes comme les enfants de Freud des « pervers polymorphes », jouir par la peau, l'oreille, l'œil n'est pas forcément « sexué ». Mais ça pose la question de savoir ce que c'est qu'une jouissance qui ne serait pas forcément « sexuelle ». En tout cas, pour les femmes comme pour les hommes, le « sexuel » se manifeste comme différent du « sexué », de la « différence des sexes » (de quelque façon que cette différence soit « dogmatisée »). Pas plus qu'il n'est nécessaire de garder l'image d'une sexualité « normale ». La sexualité s'est libérée des exigences de la reproduction. Reste, ce qui est autre chose, la question des violences non consenties, des relations sexuelles avec des enfants trop jeunes (je laisse de côté la question de la « maturité » sexuelle). Mais aussi du mode de présence du « sexuel » ou du « sexué » dans les façons d'exister ou de percevoir, dans ce qui ne « relève pas directement du sexe ».

- Pour une part, une des racines de cette réflexion peut s'associer à (ou trouver ses racines dans) la vision de Freud de l'enfant « pervers polymorphe », c'est-à-dire capable de jouir de sa peau, du voir, etc.
- Mais on peut se demander si les débuts de la réflexion de Freud et à partir d'une vision neurologique restrictive du plaisir comme décharge d'une tension et à partir de la notion de refoulement n'ont pas fait qu'il ne s'est pas interrogé sur la notion de plaisir en général comme lié à toute sensorialité, à toute activité physique ou intellectuelle. Si l'on veut l'idée aristotélicienne (*Éthique à Nicomaque X*) « Sans activité il n'est pas de plaisir et toute activité trouve dans le plaisir son achèvement » Avec le fait que les humains se trouvent alternativement capables de plaisirs contradictoires, plaisir d'être avec l'autre et plaisir d'être seul, plaisir du calme ou de l'agitation, de la tranquillité et du risque... Ce qu'on voit dans le jeu solitaire de l'enfant. De même que nous sommes capables de jouir de la « représentation » de ce qui en soi n'est pas objet de jouissance.

Je n'insiste pas sur une autre caractéristique de la pensée freudienne qui essaye de tenir deux aspects opposés. D'un côté la découverte que tout peut être « érotique » ou « libidinal » ou « source de jouissance » chez le petit enfant. De l'autre, il maintient les considérations concernant l'aspect finalisé du développement se dirigeant vers la relation « normale » des organes sexuels. Il y a, il me semble, deux

pulsions théoriques fondamentalement opposées chez Freud, celle qui le pousse à interroger autrement la part d'obscur en chacun et d'abord ses propres rêves. Celle qui le pousse à vouloir poser des principes, isoler du « fondamental », ce qui est sans doute plus risqué.

5.3.2 ORIGINES ?

Par ailleurs, il est assurément « passionnant » de s'interroger sur les origines de la différenciation des sexes ou, si l'on préfère, « genres », en termes de valorisation et de pouvoir. Mais, outre mes insuffisances culturelles, je doute que notre savoir sur les « origines » puisse servir de point de départ assuré. Le discours des origines a forcément quelque chose d'un peu mythique, variant justement selon ceux/celles qui le tiennent.

Et, de toute façon, je serai aussi ou encore plus rapide.

Je renvoie ici principalement aux ouvrages de Françoise Héritier et d'Elisabeth Badinter sans prétendre en rendre bien compte.

Par exemple, je lis chez la première (I, p. 19)

Cela dit, il m'apparaît que c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée aussi bien traditionnelle que scientifique. La réflexion des hommes, dès l'émergence de la pensée, n'a pu porter que sur ce qui leur était donné à observer de plus proche, le corps et le milieu dans lequel il est plus plongé.

Ça me semble déraisonnable à plusieurs titres. D'abord, pour le dire vulgairement, parce que nous n'y étions pas. Ensuite parce que cela implique l'identification problématique de la pensée et de la pensée verbale. Certes, il y a un rôle important du binaire dans « la pensée » (verbale). Mais tout autant la modalisation ou la classification. Par ailleurs (II, p. 99 et suiv.), il me semble qu'elle polémique justement contre les généralisations de Simone de Beauvoir lorsque celle-ci écrit (I, p. 125) :

Peu à peu, l'homme a médiatisé son expérience et dans ses représentations comme dans son existence pratique, c'est le principe mâle qui a triomphé. L'Esprit l'a emporté sur la Vie, la transcendance sur l'immanence, la technique sur la magie et la raison sur la superstition. La dévaluation de la femme représente une étape nécessaire dans l'histoire de l'humanité : car c'est non de sa valeur positive, mais de la faiblesse de l'homme qu'elle tirait son prestige ; en elle s'incarnaient les inquiétants mystères naturels : l'homme échappe à son emprise quand il se libère de la nature. C'est le passage de la pierre au bronze qui lui permit de réaliser par son travail la conquête du sol et de se conquérir lui-même.

Et elle ajoute que l'agriculteur reste soumis à l'aléa des saisons. Alors que

L'ouvrier au contraire modèle l'outil selon son dessein ; il lui impose avec ses mains la figure de son projet ; en face de la nature inerte, qui lui résiste, mais qu'il vainc, il s'affirme comme volonté souveraine...

Le paradoxe est qu'il me semble que Françoise Héritier a raison de s'opposer à cette reconstitution historique comme au binarisme global qui oppose les sexes, l'immanence et la transcendance ou encore activité et passivité. Mais il me semble que l'une comme l'autre pratiquent la totalisation rapide qu'elles critiquent.

Ce qui est sûr, c'est que des différences de statut se sont imposées comme destin. Ce qui, me semble-t-il, pose la question de l'articulation des inégalités « réelles » et de la violence discursive du « discours qui compte ». Toutes les figures des rapports femmes-hommes n'étant pas historiquement identiques, semblables, ce n'est pas la statistique qui va nous éclairer, non plus que la diversité des descriptions, sinon, justement, pour éviter les excès de généralisations. Mais ce qui s'est passé autrefois nous concerne quand même, est l'arrière-fond de notre présent, en fonction de ce qu'a pu être l'évidence de la différence de statut des hommes et des femmes.

Que peuvent ou pas nous apporter les considérations sur les singes, les primates, les débuts de l'humanité ? Non un « vrai savoir », mais des éclairages. Par exemple, dans le premier cas, la généralité de l'indépendance croissante de la sexualité par rapport à la reproduction.

Il y a sûrement des « faits qui résistent ». Avec le problème de ce qu'on met au premier plan. Françoise Héritier insiste sur le désir des hommes de « se venger » de la puissance de celles qui mettent au monde aussi bien filles que garçons. On pourrait tout autant partir de la prématuration de l'enfant humain liée au rétrécissement du bassin de la femme et à la station debout. Ce qui entraîne à la fois la nécessité de s'occuper davantage des enfants que chez les autres mammifères. Avec, si l'on veut, l'aspect métaphysique, mais commun aux garçons et aux filles, de l'expérience chez le bébé du manque et de l'absence. Il me semble que c'est ce sur quoi nous « décidons » de mettre l'accent qui nous fait lire de telle ou telle façon les « origines ». Je constate que chez les savants, le « matriarcat primitif » a disparu. Est-il plus fondamental de dire que l'homme travaille, fabrique des outils ou qu'il crée des mythes ? Comme on peut toujours s'interroger sur la distance de nos discours et de nos pratiques.

On peut certes évoquer le « rôle éminent » du chasseur, voire le développement spécifique de son intelligence. Mais on ne peut imaginer du même coup une femme qui ne pense pas. Elisabeth Badinter cite Edgar Morin (p. 378) qui nous montre l'homme chasseur tête haute et la femme tête basse penchée sur l'enfant et sur la cueillette,

avec le thème répandu que la chasse activité collective rend plus intelligent que la cueillette. Puis elle rappelle les guerres de l'âge de bronze, avec une période intermédiaire, l'agriculture du néolithique, avec, semble-t-il, une religion de la terre-mère et les débuts de la poterie et du tissage (masculins, féminins ou mixtes ?). Ce qui, par parenthèse, ne va pas dans le sens du seul homme ouvrier évoqué par Simone de Beauvoir. Tout comme on ne peut se représenter l'homme éleveur comme plus ou moins « viril » que le chasseur. Reste qu'avec l'araire, l'agriculture devient l'affaire des hommes, alors qu'aux femmes ne reste que le jardin. Avec le symbolisme charrue/phallus-sillon/vulve. Mais sans que jamais, ni dans ce cas, ni dans un autre nous ne puissions nous représenter la nature du rapport pratiques-techniques-valeurs symboliques-formes de vie.

En tout cas, en ce qui concerne les liens nature-culture, Elisabeth Badinter a eu raison, ce me semble, d'insister sur la longue tradition qui a fait qu'il allait de soi que les enfants de la noblesse étaient remis à des nourrices campagnardes. Que le fait soit plus ou moins localisé n'empêche pas qu'au moins sur le plan de l'évidence négative, cela s'oppose à l'idée d'une femme caractérisée par un instinct maternel tout puissant. De même que la tendance qui se manifeste, timidement, chez les hommes ou certains hommes à s'occuper des soins aux nourrissons n'a pas à être interprétée en termes de « perte de virilité ». Tout comme il n'y a pas à supposer que ce serait en termes d'« amour maternel » que l'infans a besoin de tendresse et pas seulement de soins.

Reste que ce qui s'est passé autrefois est l'arrière-fond de notre présent, l'évidence de la différence de statut des hommes et des femmes nous concerne encore, même si elle ne s'impose plus.

Je doute par ailleurs que des connaissances plus exactes sur les chromosomes ou sur la présence des mêmes hormones dans les deux sexes, avec seulement des quantités différentes, soient de nature à modifier les éventuelles évidences sur la supériorité « naturelle » du sexe masculin.

Je m'interroge, en revanche, sur la signification à cet égard des représentations paternelles dans les religions monothéistes bibliques pour le dire vite. Ce qui pose aussi, par parenthèse, la question de l'hétérogénéité fondamentale de « la » religion comme attitude ou comme dogme. S'il s'agit de reconnaître que nous ne sommes pas le centre de l'univers et qu'il y a une relation de croyance qui enveloppe celle de savoir, c'est une chose. S'il s'agit d'ajouter foi à l'ensemble du discours que porte telle religion, c'est autre chose. Il n'est pas nécessaire de voir dans la femme la tentatrice du pauvre benêt masculin, femme qui doit en particulier cacher sa chevelure ou être soumise

dans les rapports sexuels (comme dans les autres), c'est autre chose. Être religieux ne peut impliquer de croire également l'ensemble contradictoire du corpus religieux, de même que « faire confiance » à la science n'est pas attendre de la science qu'elle nous dise la vérité sur tout. Je dis cela parce que je ne suis pas d'accord avec un certain nombre de rationalistes et/ou matérialistes qui pensent qu'ils ont, eux, atteint une pensée véritablement rationnelle. Nous sommes tous soumis à des traditions multiples et au fait que le savoir n'est qu'une toute petite partie de notre rapport au monde.

Reste que ce discours fondamentalement binaire continue à fonctionner. Ainsi lorsqu'on cherche à condamner l'homosexualité au nom du fait qu'elle ne prendrait pas en compte la « différence » de l'autre. Quelqu'un du même sexe est par ailleurs un autre et si l'on voulait vraiment prôner l'altérité, on pourrait préférer les rapports sexuels avec des êtres appartenant à une autre espèce, ce qui nous mettrait de nouveau en contact avec la nature.

On pourrait plutôt noter que ce qui a assurément le statut d'universel, la mort est vécue et dite selon des régimes différents, avec en particulier la présence ou l'absence de rites, les usages sociaux dominants et la spécificité de chacun de nous à l'égard de telle ou telle mort. Plutôt que « la raison », c'est cette hétérogénéité et des façons de se rapporter au commun et des rapports entre nos discours, nos pratiques, nos façons de ressentir qui me semble devoir être objet de « réflexion ». Une fois qu'on a dit la loi, l'universel ou la règle, on n'a rien dit.

Reste que nous devons constater qu'il y a eu, vue de loin, une longue période de domination pratique-idéologique de « la femme » par l'« homme ». Même si nous ne sommes pas sûrs d'en comprendre la genèse. Et s'il ne faut pas oublier la diversité des formes du « pouvoir domestique ». Et le fait que nous sommes en train de sortir de cette période.

5.4 « LA MODERNITÉ » ?

Il me semble que ce qui caractérise la modernité que nous vivons, c'est que cette différence ne peut plus fonctionner comme une évidence totale concernant l'actif et le passif, le dominant et la dominée. Et que corrélativement, l'expérience du commun peut l'emporter sur celle de la différence. Ou, surtout, que des modes de manifestation (entre autres littéraires) de la relation de communauté-différence, qu'elle se manifeste sur un mode générique ou plus spécifique, font partie de la subjectivité de chacun.

« Bien évidemment », la femme n'est pas ou n'est plus un curieux objet d'analyse que les savants hommes regarderaient avec intérêt. Elle prend le droit à la parole. Tout comme elle n'est plus l'objet « passif » du désir « actif » de l'homme. En tout cas, notre réflexion doit bien prendre en compte l'évolution récente de ce qui a été évident de façon immémoriale alors que ces évidences sont pour une part dépassées, pour une part en train de se fissurer. En tentant le bilan en termes de ce qui a évolué et de ce qui reste à faire, avec par exemple des discussions sur la parité, sur les différents pays, sur la relation entre l'Islam les façons d'être femme et les façons occidentales de percevoir l'Islam. Ou les relations entre l'Islam et les évidences bibliques qui étaient partagées il y a un siècle ou moins en Europe.

Il y a tout ce qui a évolué en un siècle, le statut politique de « citoyenne », l'ouverture d'un grand nombre de professions, le simple fait de pouvoir gagner sa vie. Et puis toutes les différences pratiques, dans l'accès au pouvoir, à certains métiers prestigieux, à la réalité de « à travail égal, salaire égal », à l'importance du travail à temps partiel, le maintien du double métier. On peut maintenir ici le thème marxiste (ou de « bon sens » ?) de la différence entre « égalité formelle » et « égalité réelle ».

Reste qu'a disparu également (il me semble) l'image d'un pouvoir second : la femme qui influence son puissant mari, la Vierge secourable par rapport à Dieu. Il y a de beaux restes du pouvoir (faut-il dire « masculin », « patriarcal », « phallocratique » ?). Reste qu'il n'y a pas forcément une forme unifiée et reconnue de ce pouvoir.

Une autre évolution concerne évidemment le nombre de familles recomposées, de « familles monoparentales » ou de personnes qui vivent seules. Ce qui remet en cause l'image d'une distribution familiale universelle des rôles. Même si, en même temps, tant parmi les « traditionnalistes » que les « féministes », la place attribuée à la maternité dans la caractérisation d'une spécificité féminine ne fait pas consensus.

On pourrait ajouter une plus grande ressemblance des styles d'existence masculins et féminins, par exemple dans les loisirs. Ou encore le rapprochement de façons de dire le sexuel et que ce ne soit plus une spécialité des hommes entre eux est un « progrès », même si ce progrès reste local...

J'aime beaucoup dans *Libération* du jeudi les chroniques littéraires d'Édouard Launet. Ainsi dans celle du 18 avril, intitulée « Titres de transport », je lis :

Prenez par exemple l'amour, le couple, l'aventure, le sexe, toutes ces belles choses. Hier, ces histoires-là nous étaient vendues sous des titres

peu explicites, voire sibyllins, disons *Madame Bovary*. Maintenant les éditeurs proposent des intitulés infiniment plus directs, comme *J'ai épousé un con, l'histoire de presque toutes les femmes* (Pocket, 2012), roman qui n'a sans doute pas l'acuité du Flaubert, mais dont l'intrigue semble convergente. Même limpidité pour cet autre titre de fiction féminine : *Je n'irai pas chez le psy pour ce con !* (J'ai lu, 2010).

Cela posé, certes, l'évolution dans les rapports professionnels en particulier a été rapide. Reste qu'on ne peut dire que l'essentiel est derrière nous. Je suis tombé dans le numéro 324 (mai 2013) de la revue *Alternatives économiques* sur un article intitulé « Ces femmes qui migrent seules », alors qu'autrefois la migration caractérisait soit les hommes seuls soit des familles. Maintenant en Europe, les femmes constituent 53 % des migrants, avec des différences, à la fois la demande de main-d'œuvre dans le « soin à la personne », mais aussi une augmentation du nombre des femmes diplômées sans métier possible dans leur pays. Le premier emploi se faisant surtout chez une personne appartenant à la même communauté ethnique. J'ai trouvé une formule litotique :

Les femmes ont des difficultés particulières à faire reconnaître leurs compétences sur les marchés du travail des pays d'accueil.

Les diplômés hors Union européenne ne sont pas reconnus. 38 % des femmes migrantes en temps partiel contre 30 % des femmes d'origine. Et 70 à 80 % des prostituées. Ainsi, qu'il s'agisse d'aide familiale ou de prostitution, les formes d'autonomisation des femmes aboutissent bien à quelque chose de pas très différent de ce que constatait Virginia Woolf.

Mais surtout, je voudrais m'interroger, à partir de son texte, sur la violence des « hommes » lorsque cette révolution a commencé à s'instaurer. Ainsi en Angleterre lorsqu'il a été question d'ouvrir l'Université puis les professions « nobles » aux femmes. Nous considérons la mise à l'écart islamique des femmes comme un scandale, en oubliant qu'écrivant vers 1938, Virginia Woolf ressent la même exclusion, même après des changements institutionnels. Je voudrais d'abord rappeler que « la femme à sa place » allait de soi il y a beaucoup moins d'un siècle. Dans *Trois guinées*, Virginia Woolf rappelle que lorsqu'il y a eu dans les deux grandes universités britanniques des Collèges réservés aux filles, celles-ci n'eurent pas le droit de mettre « B. A. », comme l'ensemble des indications abrégées de titres après leur nom, ceci après un vote à une très grande majorité des hommes. Même si j'ai des doutes sur la possibilité d'isoler un « ordre symbolique », il y a assurément là une « violence symbolique ». Par parenthèse, cherchant sur Google la date de naissance de Margaret

Thatcher, j'ai pu lire Margaret Hilda Thatcher, baronne Thatcher, LG, OM, PC, FRS, ce qui montre la possibilité de « progrès dans l'ordre symbolique ».

De même quand il fut question d'introduire l'enseignement mixte dans les lycées en France, la « coéducation » fit l'objet d'une violente campagne, spécifiquement de l'Église catholique, parlant entre autres de « porcherie ». Maintenant, l'enseignement commun va de soi, même si l'enseignement du tricot et de la couture sont restés « genrés » ou, si longtemps, filles et garçons furent séparés en éducation physique.

Virginia Woolf insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas que de « symboles », mais que cela s'est intégré dans le cours même de la vie. Avec le poids de la capacité ou non à disposer d'argent, comme forme concrète du pouvoir dans nos sociétés. Elle évoque la « bataille de Harley Street » concernant la possibilité pour les femmes d'exercer un métier médical (p. 133) :

La campagne fut ouverte en 1869 sous la direction de Sophie-Jex Blake. Son cas offre un excellent exemple des luttes où s'affrontent les victimes du système patriarcal et les patriarches, les filles et leurs pères. Il mérite un moment de réflexion. Le père de Sophie était un spécimen admirable de l'homme cultivé victorien, plein de bonté, érudit et fortuné. Il était censeur du Collège des docteurs en droit civil. Il avait les moyens d'entretenir six domestiques, des chevaux, des voitures et pouvait offrir à sa fille non seulement le logement et la nourriture mais des « meubles élégants », du feu en permanence dans la cheminée de sa chambre. Comme salaire, pour ses vêtements et pour son argent de poche, il lui octroyait quarante livres par an. Elle eut quelque raison de trouver cette somme insuffisante. En 1850, comme il ne lui restait que neuf shillings et neuf pence pour les trois derniers mois de l'année, elle désira gagner elle-même de l'argent. On lui proposa un préceptorat avec un salaire de cinq shillings l'heure. Elle parla de cette offre à son père. Il répondit : « Ma chère enfant, je viens seulement d'apprendre que tu envisages d'être *payée* pour le préceptorat. Ce serait tout à fait en dessous de toi. Ma chérie et *je ne puis y consentir.* »

Je ne recopie pas la suite de la discussion de la jeune fille avec son père qui s'incline provisoirement et se retrouve dans des conflits beaucoup plus violents ensuite avec l'institution médicale. Je ne reviens pas non plus sur la question de l'antériorité de la revendication féministe dans les pays du Nord de tradition protestante par rapport aux pays du Sud de tradition catholique, avec le risque d'une sociologie à la louche. Cet exemple parle, il me semble, parce qu'il sait présenter le cas concret de la douceur et de l'humanité du père en question. Ainsi que de la façon non manifestement autoritaire dont la

règle n'est pas présentée comme « règle ». Par parenthèse, un récit c'est aussi cela : relier un événement à une figure assignable de l'arrière-fond, la relation figure-arrière fond étant justement ce que nous percevons comme « sens » aussi bien dans le sens verbal que non verbal. En même temps qu'il y a le choc de la formule définitive qui sert d'argument : « Ce serait tout à fait en dessous de toi. »

Mais une fois reconnue cette révolution plus ou moins avancée, restent cependant (au moins) quatre questions. Tout d'abord, celle, déjà évoquée, de l'évolution plus lente des pratiques sociales par rapport aux changements institutionnels. Par exemple en ce qui concerne la lenteur de l'instauration du partage des tâches familiales. Ou même dans la prise de parole dans des groupes où des membres des deux sexes sont présents. Ça évolue, mais lentement.

Puis, je voudrais revenir sur la violence « affective-idéologique » qui se manifeste sur ces sujets. Ainsi en ce qui a concerné l'avortement, la contraception. Puis, plus récemment autour des deux exemples du Pacs et du « mariage pour tous ». Quel rapport ici entre « norme » et « différence des sexes » ? Avons-nous un savoir assuré qui nous dirait comment analyser cette passion ? Quelle relation d'ailleurs entre la question de la domination masculine et celle de la reconnaissance de l'homosexualité ? Il me semble, justement, la reconnaissance d'un certain ordre du monde, lié justement à la différence et à la hiérarchie sexuée.

Et puis, troisième question. Si les femmes font de la politique ou dirigent des entreprises et des armées, sans être soumises au statut de sous-chefs, y a-t-il des façons féminines d'être chef ? Ou bien le poids du système est-il tel que c'est exclu. Le cas de Margaret Thatcher devrait rassurer tous ceux qui se seraient inquiétés de la capacité féminine à faire « comme les hommes » voire « pire que les hommes ». Dans l'article qu'il consacre à cette question (« Culture féminine » 1902), Georg Simmel soutient l'idée que tant qu'on en reste dans la division du travail telle qu'elle s'est imposée dans l'organisation masculine du travail, on peut espérer que l'irruption sur la scène publique du « féminin » pourra aboutir à une émancipation sur le mode masculin, mais non à un renouvellement culturel. Ainsi en politique ou dans les formes de pensée codifiées par les hommes. Si l'activité scientifique est de plus en plus en plus spécialisée (et la prévision de Simmel s'est assurément réalisée) alors les femmes ne feront pas mieux que les hommes. Elles deviendront seulement leurs égales. Il ajoute (je vous propose l'idée, vous voyez ce qu'elle vous dit) que c'est seulement dans un genre par nature non codifié comme le roman que des femmes ont pu produire des œuvres spécifiquement féminines.

Mais cette question d'un style d'être féminin oblige d'abord à préciser s'il s'agit alors du « féminin générique », voire du bien connu « éternel féminin » ou plutôt de tel ou tel style féminin spécifique de telle femme.

J'en viens ici à rappeler la rencontre avec deux auteurs, qui me semblent nous aider à nous orienter vers ce qu'on peut appeler « la pensée du spécifique ». C'est ma quatrième question.

5.5 DEUX AUTRES RENCONTRES

5.5.1 LES FRANÇAISES ET L'HISTOIRE INTIME DE L'HUMANITÉ

Théodore Zeldin commence par rapporter des entretiens (p. 7) :

Chacun de mes chapitres commence par le portrait d'une personne habitée de désirs et de regrets dans lesquels le lecteur pourra peut-être reconnaître quelque chose de lui-même, mais prisonnière aussi d'attitudes héritées dont l'origine est oubliée depuis longtemps. L'esprit abrite des idées datant de différentes époques, de même que le corps est constitué de cellules d'âges différents, qui se renouvellent et se détériorent à des rythmes différents. Plutôt que d'expliquer les individus en mettant l'accent sur leur famille et leur enfance, je prends de la distance et montre comment ils répètent, même sans la connaître, l'expérience de lointaines générations, et continuent les luttes qu'ont menées à travers le monde bien d'autres communautés, disparues ou non, des Aztèques et Babyloniens aux Yoruba et Zoroastriens, parmi lesquels ils ont peut-être davantage d'âmes sœurs qu'ils ne l'imaginent.

Je suis séduit par la reconnaissance de la contingence dans le recours aux exemples, comme par la non-linéarité du recours à l'histoire et par l'humour à la fois dans le cours même du texte (humour dont je ne fais pas une « essence anglaise ») mais d'abord dans le titre des chapitres.

Ch. 2 « Comment les hommes et les femmes ont lentement appris à avoir des conversations intéressantes ».

« La conversation entre hommes et femmes ne fait encore que commencer » (p. 38)

Une parenthèse sur le langage et la conversation. Parler de l'ennui n'est pas ennuyeux et s'entretenir de sexe est une autre espèce de sexualité, différente de la stricte « relation sexuelle » spécifiquement organique.

On pourrait revenir sur la création par des hommes et par des femmes de l'amour courtois (contre les grosses plaisanteries de Molière dans les *Précieuses ridicules*, qui me semblent manifester un « bon sens sexiste »).

Le modèle que chacun finit par copier fut celui de Mme de Rambouillet (née Pisani – elle était pour moitié italienne). De même que Marilyn Monroe allait apprendre à toute une génération ce qu'être sexy signifiait, Mme de Rambouillet montra ce qu'être sociable voulait dire, au sens le plus raffiné, quand la richesse, la naissance, la beauté n'ont plus guère d'importance pour peu qu'on sache participer à une conversation.

Elle organisa la conversation d'une manière totalement nouvelle, dans un salon, à l'opposé des vastes salles royales ou seigneuriales : sa caractéristique était l'intimité, une douzaine de personnes peut-être, une douzaine tout au plus peut-être, ayant l'art de tirer le meilleur des gens de talent qu'elle invitait chez elle, non en vertu de leur statut social, mais parce qu'ils avaient quelque chose à dire, et qui, dans la société qu'elle réunissait le disaient mieux que partout ailleurs. (p. 42)

Chapitre V : « Comment de nouvelles formes d'amour ont été inventées » :

Ce fut à La Mecque et à Médine que, au premier siècle de l'hégire (qui commence en 622), les femmes introduisirent un nouvel ingrédient dans leurs sentiments, créant à travers la musique de nouveaux états d'âme... Les femmes riches travaillaient à étendre leurs libertés, imposant certaines conditions à leurs prétendants avant le mariage, refusant l'idée qu'une épouse pût être traitée en esclave. Sukayna, la petite fille d'Ali, cousin du prophète, comptait parmi ces femmes émancipées qui ne portaient pas le voile et n'obéissaient pas à leurs maris, mais tenaient des salons littéraires et musicaux (sous le nom arabe de *madjlis*, qui signifie « réunion de notables »). Des jeunes gens riches s'y réunissaient pour boire du vin, interdit, ou du *nabid*, jus fermenté plus ou moins toléré, et pour écouter des chanteurs et poètes. (p. 83)

Les chanteurs, alors que le tambourin était le seul instrument de musique admis dans les cérémonies religieuses, empruntèrent à la Perse le luth, en quelque sorte médium d'une autre sensibilité.

Et dans le chapitre III « Comment les gens qui cherchent leurs racines ne font que commencer à regarder assez loin et assez profond »

De nos jours, des gens de plus en plus nombreux ont un œil chinois, considérant que la nature a sa propre vie, d'autant plus belle qu'elle est sauvage et indomptée. La première personne qui, ayant cette vision, l'a mise au service de l'art était la sœur de l'empereur Shun, Ko Schou, qui vécut deux mille ans avant Jésus-Christ. De plus en plus de gens aussi ont un cœur arabe et persan, car c'est au Moyen-Orient que naquit l'amour romantique. (p. 54)

Je cite encore le titre du chapitre VI : « Pourquoi il s'est fait davantage de progrès en matière de cuisine que de sexes », chapitre où il déplore que la sexologie soit devenue une science autonome, séparée du reste du boire et du manger, plus généralement de l'art de vivre.

Pour conclure, une citation, à la fois proche de Freud et prenant ses distances (p. 108) :

Tout ou rien, soumission totale : ces idéaux militaires ont entravé l'influence du sexe sur les relations extérieures à la chambre à coucher, l'empêchant d'être aussi créatif qu'il le pourrait. Car il y a beaucoup de sentiments associés à la sexualité qui ne s'expriment pas dans l'accouplement – amour non partagé, attirances et sensations plus ou moins fugaces – et dont la plupart sont gaspillés. On oublie que chez l'enfant, l'excitation sexuelle résulte de toute une variété de causes, dont beaucoup n'ont rien à voir avec le sexe – expérience inhabituelle ou effrayante, poursuite, châtement corporel, voyage en avion – et que ce n'est que peu à peu que l'éventail se rétrécit : c'est la société qui, pour une bonne part décide qu'une émotion est ou non sexuelle. L'importance accordée à l'orgasme, au moment du triomphe et de l'abandon a limité la notion de plaisir sexuel, de même que la croyance que l'énergie sexuelle demande à être déchargée, comme des munitions qui vous éclateraient au visage si vous ne trouvez pas de cible sur laquelle tirer.

Je pourrais continuer longuement. Il me semble que cette lecture, outre d'être plaisante, nous rappelle les méfaits d'une histoire linéaire, sans parler de celle d'une domination masculine simple et univoque.

Mais je voudrais revenir sur deux aspects de ce qui nous est transmis comme culture. Tout d'abord en évoquant, parmi d'autres, quelques opéras. Ce qui ne me semble pas indifférent ici, la musique nous présentant autrement que le texte ou l'image ce que c'est que le mouvement de la passion ou plutôt, car il ne s'agit pas seulement de représenter ce qui existe déjà par ailleurs mais plutôt d'en donner une figure plus vraie que nature. Je pense au passage du *Don Giovanni* de Mozart (1787) à la *Carmen* (1875) de Bizet. Avec l'évidence de la différence de l'opéra par rapport aux textes purement verbaux, que ce soit celui de Molière ou celui de Mérimée. Avec la double modification : le « héros sexuel », celui qui prend toutes les initiatives, celui qui chante l'amour et sa liberté est une femme et non plus un homme. Elle appartient au prolétariat et non à la noblesse. Je ne suis pas assez cultivé pour préciser si Carmen est la première femme-héros de l'Opéra. En tout cas, c'est la plus célèbre.

De même j'ai revu à la télévision le film d'Ettore Scola *Une journée particulière* (1977) joué par deux acteurs qui ne semblaient pas prédestinés à jouer ce genre de rôles, Sophia Loren et Marcello Mastroianni. Ici encore, il y a le fond, le son perpétuel de la grande fête, du grand défilé que président Hitler et Mussolini. Et puis la rencontre accidentelle des deux héros, une mère de famille absorbée dans les tâches ménagères et sans grandes satisfactions dans la vie et un ex-commentateur de la radio, homosexuel malheureux et près du suicide.

Je décris assez mal. Mais ce que le film raconte, c'est comment, malgré par exemple le discours fasciste plaqué de la jeune femme, peu à peu se rapprochent les deux êtres isolés des autres (partis au défilé), isolés aussi dans le cours même de leur vie. Il ne s'agit pas d'identité. Le film nous montre plutôt qu'ils sont « chacun un peu comme l'autre » malgré leurs différences évidentes.

5.5.2 FÉMINITÉ ET ISLAM

La rencontre suivante est celle du livre de Saba Mahmood, *Politique de la piété, le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, 2009.

L'auteure est une sociologue « laïque » pakistanaise, enseignante aux États-Unis, qui s'interroge sur les femmes dont certaines enseignent aux autres le Coran, les formes religieuses de la féminité. Le livre se fonde sur une étude menée en Égypte de 1995 à 1997, et rédigé après la vague anti-islamique aux États-Unis après le 11-Septembre 2001 et publié en 2003.

La fréquentation de ces cours coraniques enseignés par des femmes à des femmes pose à l'auteure la question de la signification de l'image occidentale du « pouvoir » et de « l'autonomie » comme conditions de la réalisation d'une façon féminine d'exister. Ne faut-il pas plutôt découpler « réalisation de soi » et « autonomie de la volonté » ?

Elle revient sur un exemple (p. 29) :

Dans les années 1970, les féministes blanches [aux U.S.A.] de classe moyenne appelaient à démanteler l'institution de la famille nucléaire qu'elles voyaient comme la source première de l'oppression des femmes. Les féministes autochtones américaines et afro-américaines réagirent en affirmant que la liberté, pour elles, résidait dans la possibilité de former une famille, car la longue histoire de l'esclavage, du génocide et du racisme avait précisément eu pour effet de briser leurs communautés et leurs réseaux sociaux.

Il semble que les femmes égyptiennes rencontrées réagissent de la même façon. Elles ne veulent pas une autre vie. Mais décider elles-mêmes de ce que signifient « dignité » ou « modestie » dans leur façon d'exister. Elle se réfère au livre d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'Invention de la tradition*, Amsterdam, 2006. Invention fréquente dans le discours révolutionnaire, qu'on retrouve ici, quand à partir de tout ce qui est discuté dans la tradition islamique apparaît une nouvelle façon pour les femmes de s'autodéterminer. Il s'agit de montrer une forme d'*agency*, de capacité d'agir, dans le jeu de la reprise.

Elle prend en compte à la fois les conflits entre ceux ou celles qui insistent sur l'attitude interne et ceux ou celles qui font de la religion

une forme de nationalisme arabe. Mais développe aussi l'idée que « la morale » n'est pas qu'une affaire abstraite de règles, mais de relation à des façons d'être. Elle parle de « l'architecture du soi à partir de la forme immanente que prennent les pratiques corporelles » (p. 182). En somme, il s'agit d'un changement de perspective, non plus d'opposer autonomie féministe-libérale à tradition de la domination masculine, mais de s'interroger sur la façon dont dans un collectif féminin, des femmes reprennent à leur compte une tradition effectivement imposée par des hommes. Ce qui est en même temps un changement d'attitude de la chercheuse. Elle cite Aristote (p. 202) et le fait que la morale est affaire d'ethos, d'habitude acquise par des conduites corporelles. Ce qui introduit en même temps une façon de ressentir. Parle d'une performativité des corps, des façons de se faire tel ou tel, ici modeste. Ce qui nous fait sortir de l'universel d'une morale comme prescription pour aller vers le concret d'une morale comme façon d'exister. Mais l'auteure note tout autant le maintien d'une contrainte extérieure, ainsi celle qui fait que la femme qui n'est pas mariée est considérée comme « malade ». Ou qu'il n'est pas question que les femmes disent le Coran aux hommes. On peut discuter de la possibilité de « circoncire » les femmes, en fait de les exciser, pas de la soumission de la femme à l'homme. Comme il n'est pas discutable que la modestie impose entre autres de baisser le regard quand une femme s'adresse aux hommes, car c'est par les yeux que le diable pénètre. Reste que la question d'une façon d'être dans la reprise personnelle d'une tradition importe tout autant que la question des « droits ».

En conclusion, elle rappelle comment le mouvement de piété remet en cause « certains présupposés clefs de l'imaginaire libéral-séculier ». En particulier, l'auteure constate en citant (p. 289) Uday Metha, *Liberalism and Empire* :

Une des raisons pour lesquelles un grand nombre de penseurs libéraux, défenseurs des idéaux de liberté, d'égalité, de fraternité et de tolérance, peuvent donner leur pleine approbation au projet de l'Empire – un projet de conquête et de pillage profondément paternaliste sur les plans moral et politique – est liée à une attitude générale propre à la pensée libérale face à « l'expérience du non-familier ».

Pour nous Français, nous avons l'évidence du colonialisme apportant les vraies valeurs humaines aux peuples colonisés. Ou encore la croyance selon laquelle les migrants ne peuvent « s'intégrer » qu'en devenant aussi indiscernables que possible. Ce qui nous amène, à tout le moins, à nous méfier de notre supposée capacité à dire l'universel. Ce n'est pas à nous à dire aux femmes musulmanes ce qu'elles doivent devenir. On parle de candidates féminines « autonomes » dans

les dernières élections qui viennent d'avoir lieu au Pakistan. Katia m'a indiqué une prise de parole sur Youtube (sous-titre en français) où Nasser expliquait qu'il a essayé de s'entendre avec les Frères Musulmans et que son interlocuteur lui a dit que lui, Nasser, devait d'abord interdire aux femmes de sortir sans voile dans la rue. Nasser lui a répondu que ce n'était pas à lui de faire cela. Une personne dans la salle interrompt « qu'il le porte lui-même ! ». Rires. Dans ce public exclusivement d'hommes, à une époque déterminée, l'obligation du voile a pu entraîner le rire. Ce qui montre, à tout le moins, que l'histoire n'est pas linéaire.

5.6 UNE ENTRÉE « LITTÉRAIRE »

Personne ne peut dominer la question de l'« être féminin ». Comme dans le reste de cet exposé, je voudrais presque finir en vous présentant deux textes. Le premier, de Virginia Woolf, pour insister, je crois, sur ce que peut avoir de restrictif la volonté de chercher partout à mettre en évidence du « masculin » et du « féminin ». Où, d'autre part, il serait vain de chercher ce qu'il y aurait de spécifiquement féminin dans telle ou telle écriture, dans une vaine recherche d'une « essence de la femme ». Tout comme « le » misanthrope pourrait être une femme. D'autant que le médium du langage change les choses par rapport au seul style corporel.

5.6.1 UN TEXTE DE VIRGINIA WOOLF

Si on revient sur la brève citation de Virginia Woolf présentée plus haut, on n'a pas à choisir entre des traits de sensibilité féminine ou des traits de raison commune. Ou plutôt de la façon dont une révolte féminine s'est transformée en raison commune. Je présente maintenant un court passage tiré de son autobiographie intitulée *Instants de vie*. En un sens, il s'agit d'un « ressenti féminin ». En un autre sens, il devient sens partagé. Ou plutôt, je ne suis même pas sûr de ce que ce ressenti aurait de spécifiquement féminin. C'est aux lecteurs de dire ce qu'ils ressentent. Même si, bien sûr, ils n'ont jamais fait aucune expérience plus ou moins proche.

Elle remarque tout d'abord :

Une grande part de la journée n'est pas vécue consciemment. On marche, on mange, on voit des choses, on s'occupe de ce qu'il y a à faire... Lorsque c'est une mauvaise journée, la proportion de cette ouate, de ce non-être est beaucoup plus forte... Les semaines se succédaient à St Ives, sans que rien ne me fit la moindre impression. Puis sans raison, pour autant que je sache, il y avait soudain un choc violent, quelque chose se produisait avec assez de violence pour que je m'en

souviennne toute ma vie. Je vais donner quelques exemples. Le premier : je me battais avec Thoby sur la pelouse. Nous nous bourrions mutuellement de coups de poing. Alors que je levais la main pour le frapper un sentiment me saisit : Pourquoi faire du mal à quelqu'un ? Je laissai aussitôt retomber ma main et restai plantée là, laissant Thoby me battre. Je me rappelle le sentiment. C'était un sentiment de tristesse sans remède. C'était comme une prise de conscience de quelque chose de terrible ; et de ma propre impuissance. Je m'éclipsai pour être seule, me sentant horriblement déprimée. Le second exemple se passe aussi dans le jardin de St Ives. Je regardais la plate-bande de fleurs près de la porte. « Tout y est » me dis-je, je regardais une plante avec un bouquet de fleurs et il me sembla soudain évident que la fleur en soi faisait partie de la terre ; qu'un cercle entourait ce qui était la fleur ; et que c'était la vraie fleur, moitié terre, moitié fleur. Cette pensée, je la mis de côté dans l'idée qu'elle me serait très utile plus tard. (p. 76)

Je laisse ici le troisième exemple, simplement parce qu'il est relativement très long.

Mais déjà sur ces deux-là, il me semble d'abord que nous ne pouvons pas dire qu'ils sont ou non spécifiques d'une « sensibilité féminine », ni en eux-mêmes, ni dans la façon de les dire, qu'il s'agisse de ressentir une absurdité de la violence ou une façon d'« être nature ». La question est plutôt de savoir d'une part quels d'entre nous ont « spontanément » éprouvé quelque chose de semblable. Mais surtout la question est, il me semble, de savoir quel type de « ressenti second » médiatisé par le discours d'un(e) autre nous pouvons ressentir à cette lecture, sans qu'il soit nécessaire de nous attribuer une sensibilité sexuée. Or, je constate, sans bien comprendre pourquoi, que la première expérience est pour moi directement intelligible ou sensible. Est-ce ici différent ? Alors qu'il faut que je fasse une sorte d'effort sur moi-même pour me sentir proche de la seconde expérience. Et encore, je ne suis pas sûr d'y être arrivé. Mais est-ce que la question de savoir dans quelle mesure nous pouvons ou non ressentir de tels sentiments seconds ou encore ce que ça peut être que participer à des sentiments tout en continuant à les ressentir comme lointains n'est pas une question plus urgente que celle des rejets de la distinction masculin-féminin.

5.6.2 GEORGES SIMMEL ET LA « PHILOSOPHIE DE L'AMOUR »

Je voudrais finir par l'évocation d'une difficulté qui concerne les « grands mots ». Mais aussi celle de la proximité éventuelle de nos ressentis seconds face à l'expression qu'un autre en donne. Je me suis heurté à une question de Georges Simmel dans les textes posthumes réunis sous le nom de *Philosophie de l'amour*. Peut-on fabriquer une

notion de l'amour comme combinaison d'éléments hétérogènes, par exemple du sensuel et de l'affectif (p. 154-155) ? Et, bien évidemment, nous n'aimons pas tout ce que nous aimons de la même façon. De même que c'est un fait que nous puissions éprouver des « sentiments complexes ». Mais en même temps, il s'oppose à la « possibilité de "composer" l'amour à partir d'une multiplicité de facteurs dont aucun justement n'est amour. » Tout comme inversement il semble prendre comme allant de soi, légitime l'unité du mot « amour » pour amour de Dieu, de la patrie, entre homme et femme. Il n'évoque pas le cas des enfants, ni celui de l'homosexualité.

Si « j'aime » le paysage de Florence, cela ne veut pas encore dire que j'aimerais réellement y vivre constamment, ni non plus que je l'admire d'un point de vue esthétique. Peut-être les deux sont-ils vrais. Mais ni la jouissance subjective pour ainsi dire pratique de ce paysage, ni le jugement de valeur objectif porté sur lui, ne peuvent, séparément ou conjointement, entrer en jeu dans cette attitude intime bien spéciale que je désigne sous le terme d'amour pour lui. C'est même ici, semble-t-il, le secret de l'érotique sexuelle, qu'on *aime* aussi le *corps* de l'autre en ce sens-là, qu'on ne se contente pas de le « désirer » et de le contempler d'un point de vue esthétique. Un désir et une évaluation peuvent s'y adjoindre : cependant, comparé au comportement érotique vis-à-vis de l'objet, non seulement le désir, mais à y regarder de près, l'évaluation elle aussi prend l'objet « de trop près ».

Et il ajoute, ce qui, pour moi, est une clarification, que le cas des objets est plus facile à penser.

Car rien ne nous empêche d'« aimer » ce qui est tout à fait indifférent objectivement, voire de moindre valeur.

Qu'on le suive tout à fait ou pas, il me semble que Simmel a raison de proposer qu'on peut distinguer « j'aime », « je désire » et « j'admire ». Mais alors que les trois soient associés ou dissociés est-il sans importance ? On revient au début. Et puis, reste la question de l'unité d'« amour » dans les différents cas. On pourrait prendre le problème autrement. Pas seulement autour de la spécificité du terme « amour », mais tout autant sur la diversité des formes de ce qui nous met en mouvement, de ce que nous appelons « pulsion ». Nous faisons tous l'expérience de la « pulsion », mais nous ne savons pas le statut de cette pulsion, les ressemblances par exemple et les différences entre ce qui « vient de l'intérieur » et ce qui nous surprend, nous attire, nous inquiète dans ce que nous rencontrons. Sans oublier les articulations qu'il peut y avoir entre les formes variées du faire, du voir, du ressentir en souvenir, de l'intrication du dire et du reste.

On pourrait revenir ici sur tout ce qui a été écrit sur les rapports de ce qu'on peut désigner chez l'enfant comme attachement par rapport aux satisfactions alimentaires ou « proprement sexuelles ». La « pulsion sexuelle » pouvant, à la limite, ne pas beaucoup s'intéresser à la présence d'un objet procurant la satisfaction. Ce qui n'est pas le cas de la pulsion alimentaire.

5.7 BREF RETOUR

Qu'on utilise le terme d'*individu*, de *sujet* ou de *personne* avec des connotations assurément différentes, il me semble que nous n'avons pas affaire à des êtres qui seraient « force de travail », « capacités érotiques », « QI de 140 »... Mais que dire de cet ensemble hétérogène qu'est chacun, homme ou femme ? Pour revenir sur « féminin », cette hétérogénéité, cette hétérochronie se manifestent d'abord dans le fait qu'il n'y a pas de sens à parler de « féminité » en dehors de conditions différentes. Sans ordre préférentiel, on peut distinguer en général (a) la maternité, (b) les traits (passés ?) de dépendance systématiquement organisés et l'exploitation spécifique du travail féminin, (c) une « psychologie de la vie privée » développés dans une certaine société où la femme est écartée de l'espace public, (d) un ressenti ou un discours masculin où la femme apparaît d'abord comme objet du désir masculin, (e) une image de soi de la femme. Chacun de ces aspects pouvant se modifier et chez chacune et dans la façon dont un ou une autre les perçoit. Mais on voit bien qu'une liste comme celle-ci ou même une autre, plus raffinée, ne nous donnent pas la spécificité de notre rapport à telle femme en tant que femme, pas plus que la spécificité de son rapport à elle-même.

Ou bien est-il plus « raisonnable » de dire que telle forme d'amour courtois, de rapport à la nature ou de courage dans la solitude qu'on rencontre chez telles femmes, mais aussi chez tels hommes nous font sortir de l'opposition masculin-féminin ? Ou plutôt de reconnaître qu'il peut y avoir des styles, entre autres masculins ou féminins, de ce qui est une forme commune d'existence ?

Et la « culture », quel que soit le vague du mot, a ici un rôle spécifique. Que nous soyons hommes ou femmes, nous pouvons être sensibles par exemple au charme d'un poème de Sapho. Quelle que soit d'ailleurs notre difficulté à nous représenter, en termes barbares, les « conditions concrètes de leur énonciation ».

Chacun naît, chacun meurt, chacun est ou a été enfant avec les dépendances que cela comporte, il a des façons d'être différentes selon les époques, les pays, il vit le décalage entre le passé et l'avenir, entre ce qui lui arrive, ce qu'il fait, dit, ressent comme celui qui distingue le

rapport qu'il a lui-même et l'image de lui que lui renvoient les autres. Tout comme on ne peut faire le tour de ce que sont les relations des liens humains et de la solitude.

Personne ne peut dire ce qui dans les jeux du féminin et du masculin, du sexuel, du sexué, du non-sexué relève du fait biologique, des formes sociales, des variations individuelles. Il ne suffit pas de dire « biologique », « psychologique », « sociologique ». Il faut ajouter qu'on ne peut pas déterminer a priori ce qui peut être ou non dominant. Tantôt, c'est le commun, si l'on veut l'arrière-fond, par exemple le changement d'époque. Tantôt l'irruption dans la vie de chacun de l'événement, qu'il s'agisse de la rencontre érotique, de la fascination pour tel(le) autre ou d'un événement de tout autre ordre. Tantôt encore le fait que l'être sexué ou l'« être sensible » se manifeste sous forme d'image, de récit, de poème, de musique. Avec la possibilité « symbolique » qu'une figure, un événement particuliers surgissent comme manifestant à travers eux d'autre chose qu'eux. Il y a là des changements de régime ou des irruptions qui rendent impossible, il me semble, l'espoir d'une théorie qui mettrait une bonne fois pour toutes les choses à leur place. Ainsi, si on arrive à une certaine communauté entre soi et soi ou entre soi et les autres, cela n'annule pas les différences. Comme l'affirmation légitime de nos différences n'annule pas que nous vivions, parlons, pensons dans un monde commun. Ou encore que nous n'avons pas de bonne règle discursive pour bien dire notre corporéité, notre façon de vivre, sexuée, sexuelle ou autre. Ce qui me semble entraîner qu'on est du côté du narratif-réflexif, plutôt que du concept, dans la mesure où celui-ci vise à dire définitivement l'universel. Mais bien sûr, je peux aussi être considéré comme un triste petit-bourgeois qui se méfie du sérieux de la science.

Il serait tout aussi vain, sous prétexte que les humains se sont servis d'outils ou de machines, de définir l'homme par le travail, que de le définir par le langage ou l'existence d'une tradition. Ou encore, puisque l'usage du sexe n'est plus lié à la reproduction, de le définir par une sexualité libre. Les humains se caractérisent par un mélange de tout ça. Comme il y a de la différence par exemple entre excitation sexuelle, plaisir d'être dans la proximité, établissement de relations longues et éventuellement, ce qui reste imaginaire.

On peut certes partir du constat de la différence institutionnelle entre nos vies de couples hétéro ou homosexuels ou de personnes solitaires et les mariages imposés qui ont été la règle. Parce que, d'une certaine façon, les familles étaient plus réelles que les individus. Mais il n'y aurait pas de sens à en conclure que nous serions « individualistes ». Ni que nos rapports au « féminin » se sont complètement modifiés.

On retombe sur les difficultés du langage. On dit « amour » comme on dit « sexe » ou « politique ». Mais combien de réalités différentes correspondant à ces mots ? Corrélativement, j'ai sans doute été imprudent en annonçant cet exposé qui dépasse assurément mes capacités à « dominer un sujet ». Cela dit, aucun de nous ne représente « l'humain », le « masculin » ou « le féminin ». Et personne ne sait vraiment ce qui constitue son point de vue, dit métaphoriquement, ce qui parle en lui. D'autant que chacun de nous peut « un peu » se décentrer, sous l'influence de telle rencontre, de telle parole des autres ou de telle lecture. Le langage est un des lieux possibles (je n'ose pas dire « le lieu spécifique ») d'une certaine différence d'avec soi, même si cette différence est toute relative. Il me semble que notre réflexion doit passer par nous-mêmes, mais justement comme lieu où des différences d'origine, de culture familiale, puis personnelle, des formes de relation à soi et aux autres, en particulier à l'autre sexe, se mélangent. Je finis donc en vous proposant une confidence personnelle, qui reste, j'espère, dans les limites de la décence. Je suis fasciné par certains visages en particulier des visages représentés de femmes et jamais, je crois, d'hommes. Il ne s'agit pas de telle femme, ni de toutes les femmes, faut-il dire « certains regards féminins » ? Même si, pour en revenir à Simmel, je peux admirer esthétiquement telle figure d'Apollon. Mais cela ne me procure pas le même « émoi », la même « fascination ». J'ai apporté une de ces images, une photo prise par Bonnard de son modèle, afin que chacun puisse se demander d'une part l'effet qu'elle produit sur lui/elle, d'autre part sa capacité à se rendre en quelque façon présente une fascination qu'éventuellement, il ou elle n'éprouverait pas du tout.

Sans rompre tout à fait avec ce qui nous a préoccupé ici, je voudrais revenir, comme projet de travail pour l'année prochaine, sans que le choix des auteurs soit définitivement fixé, sur la diversité des modes d'une pensée interrogative/narrative/réflexive par opposition à ce qui serait une « vérité scientifique ». Je pense aux deux auteurs ici cités Georges Simmel et Virginia Woolf. Mais aussi à Walter Benjamin, à Michel de Certeau, à Cesare Pavese, à Wittgenstein. J'hésite actuellement au sujet de Lou Andréas-Salomé. Ainsi que sur la question de savoir ce que c'est que « penser avec » de tels auteurs. Mais ceux qui sont intéressés peuvent aussi proposer d'autres auteur(e)s. Qu'ils souhaitent ou non en parler eux-mêmes. En tout cas, malgré mes promesses, il me semble que j'ai beaucoup monopolisé la parole.

BIBLIOGRAPHIE

- BADINTER Elisabeth, *La Ressemblance des sexes*, Paris, LGE, 2012 (réédition de ses différents textes, dont en particulier *L'Amour en plus*, Paris, Flammarion, 1980).
- BEAUVOIR Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- HARAWAY Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon, 2009.
- HÉRITIER Françoise, *Masculin - féminin 1, La pensée de la différence ; 2, Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- HOBBSAWM Eric et RANGER Terence, *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- MAHMOOD Saba, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.
- METHA Uday, *Liberalism and Empire*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- PROKHORIS Sabine, *Le Sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Paris, Flammarion, 2000.
- SIMMEL Georg, « Culture féminine » (1902), *Philosophie de l'amour*, Paris, Rivages, 1988.
- WOOLF Virginia, *Trois Guinées*, Paris, Des Femmes, 1977.
- WOOLF Virginia, *Instants de vie*, Paris, Stock, 1977.
- ZELDIN Théodore, *Les Françaises et l'histoire intime de l'humanité*, Paris, Fayard, 1994.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Cette bibliographie date d'octobre 2012 ; elle a précédé mes exposés. Elle peut, selon le point de vue (!), être considérée comme relativement longue ou comme lacunaire, voire partielle. Il est évidemment gênant de commencer par une « auto-bibliographie ». Par ailleurs, les textes dont les noms sont ici présentés ne pourront pas – et de loin – être tous commentés. Le choix des textes autobiographiques est particulièrement aléatoire. Davantage, les séances pourront porter sur d'autres textes, en particulier suggérés par les participants.

Bien sûr, elle n'implique aucune lecture préalable des textes ici cités.

Par ailleurs, elle est évidemment soumise aux aléas et en particulier aux manques de ma propre culture. Ainsi ne sont pris en compte que des ouvrages écrits ou traduits en français et que certains pourront juger anciens...

J'ajoute qu'une présentation par thèmes a quelque chose d'aléatoire, si ce n'est de violent, les auteurs n'étant évidemment pas obligés, qu'ils soient morts ou vifs, de se reconnaître dans une telle « mise en boîte ».

OUVRAGES DE FRÉDÉRIC FRANÇOIS

- *Le Discours et ses entours, essai sur l'interprétation*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- *Interprétation et dialogue chez des enfants et quelques autres*, Lyon, ENS éditions, 2005.
- *Rêves, récits de rêves et autres textes : un essai sur la lecture comme expérience indirecte*, Limoges, Lambert-Lucas, 2006.
- *Essais sur quelques figures de l'orientation, Hétérogénéité, mouvements et styles*, Limoges, Lambert-Lucas, 2009.
- *Bakhtine tout nu*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012.

POLITZER, LA PSYCHOLOGIE CONCRÈTE,
LE RÉCIT, LE DRAME, L'ALIÉNATION...

- BRUNER Jerome, « La psychologie populaire est un instrument de la culture », dans *Car la culture donne forme à l'esprit, De la révolution cognitive à la psychologie culturelle*, Paris, Eshel, 1991.
- CLOT Yves (éd.), *Vygotski maintenant*, Paris, La Dispute, 2012.
- HABER Stéphane, *L'Aliénation, vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Puf, 2007.
- HONNETH Axel, *La Réification, Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.
- POLITZER Georges, *Critique des fondements de la psychologie*, 1928, rééd. *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*, Paris, Puf, Quadrige, 2003.
- POLITZER Georges, *La Crise de la psychologie contemporaine*, 1947, repris avec d'autres articles dans *Écrits 2. Les fondements de la psychologie*, Paris, Éditions Sociales, 1969.

AUTOUR DE L'AUTOBIOGRAPHIE

- ALTHUSSER Louis, *L'Avenir dure longtemps* suivi de *Les faits, autobiographie*, Paris, Stock/Imec, 1992.
- BARTHES Roland, *Journal de deuil*, Paris, Seuil Imec, 2009.
- BENJAMIN Walter, *Sens unique* précédé de *Enfance Berlinoise*, Paris, 10/18, Lettres nouvelles, 1978.
- BENSAÏD Daniel, *Une lente impatience*, Paris, Stock, 2004.
- BERTAUX, *Les Récits de vie*, Paris, Nathan, 1997.
- BLOCH Ernst, *Traces*, Paris, Gallimard, 1968.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisses pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.
- BUTLER Judith, *Le Récit de soi*, Paris, Puf, 2007.
- CAVELL Stanley, *Un ton pour la philosophie, Moments d'une autobiographie*, Paris, Bayard, 2003.
- GOLDSCHMIDT Georges-Arthur, *Le Poing dans la bouche*, Lagrasse, Verdier, 2004.
- GOODY Jack, *Au-delà des murs*, Paris, Parenthèses, 2004.
- KAFKA Franz, *Journal*, Paris, Grasset, 1954.
- KAFKA Franz, *Lettre au père*, Paris, Gallimard, 1957.
- LABOV William, « La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative », *Le Parler ordinaire*, Paris, Minuit, 1978, p. 457-503.
- LEJEUNE Philippe, *Je est un autre, l'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980.
- PAVESE Cesare, *Le Métier de vivre*, Paris, Gallimard, 1952.

- PEREC Georges, *L'Infra-ordinaire*, Paris, Seuil, 1989.
- RIVIÈRE Pierre, *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...* présenté par Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1973.
- ROUBAUD Alix-Cléo, *Journal (1979-1983)*, Paris, Seuil, 2009.
- VONNEGUT Kurt, *Un homme sans patrie*, Paris, Denoël, 2006.
- WINTERSON Jeannette, *Pourquoi être heureux quand on peut être normal ?*, 2011, Paris, L'Olivier, 2012.
- WOLF Christa, *Ville des anges*, Paris, Seuil, 2012.

RÉCITS ET PSYCHOTHÉRAPIES

- FERENCZI Sandor, *Journal clinique, janvier-octobre 1932*, Payot, 1985.
- FREUD Sigmund, *La Science des rêves*, Paris, Puf, 1926.
- FREUD Sigmund, *Cinq psychanalyses*, 1909, Paris, Puf, 2010.
- ROSEN Sydney (éd.), *Ma voix t'accompagnera, Milton H. Erickson raconte*, Paris, Hommes et Groupes, 1986.
- ROUSTANG François, *Influence*, Paris, Minuit, 1990.
- ROUSTANG François, *Savoir attendre pour que la vie change*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- STERN Daniel N., *Le Moment présent en psychothérapie, Un monde dans un grain de sable*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- VIDERMAN Serge, *Le Céleste et le Sublunaire*, Paris, Puf, 1977.
- VIDERMAN Serge, *Épître aux zélotes*, Paris, Puf, 1998.
- WINNICOTT Donald W., *La Consultation thérapeutique et l'enfant*, Paris, Gallimard, 1971.
- WINNICOTT Donald W., *Fragment d'une analyse*, Paris, Payot, 1975.

AUTOUR DE BAKHTINE ET DE VOLOCHINOV

- BAKHTINE Mikhaïl, *Pour une philosophie de l'acte*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2003.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1970.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, 1979, écrit vers 1920, Paris, Gallimard, 1984.
- TYLKOWSKI Inna, *Voloshinov en contexte, Essai d'épistémologie historique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2012.
- VOLOCHINOV V. N. (sous le nom de M. Bakhtine), *Le Freudisme*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1980.
- VOLOCHINOV V. N., *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010.

DE L'ÉTUDE DE LA LANGUE
À CELLE DES DISCOURS OU DES TEXTES

- ADAM Jean-Michel, *Les Textes, types et prototypes*, Paris, Nathan, 1992.
 AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
 AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.
 GENETTE Gérard, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 1972.
 GENETTE Gérard, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
 PICARD Michel, *Lire le temps*, Paris, Minuit, 1989.
 RASTIER François, *Sémantique interprétative*, Paris, Puf, 1987.
 RASTIER François, *Sens et textualité*, Paris, Hachette, 1989.
 RASTIER François, *Arts et sciences du texte*, Paris, Puf, 2001.
 REICHLER Claude (éd.), *L'Interprétation des textes*, Paris, Minuit, 1989.
 RICŒUR Paul, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.
 VYGOTSKI Lev, *Psychologie de l'art*, Paris, La Dispute, 2005.
 WEINRICH Harald, *Le Temps*, Paris, Seuil, 1973, 2^e éd. Limoges, Lambert-Lucas, 2012.
 WEINRICH Harald, *Le Temps compté*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.
 WISMAN Heinz, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET INTERPRÉTATION

- BINSWANGER Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971.
 Epokhè, n° 2, *Affectivité et pensée*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
 FINK Eugen, *Proximité et distance*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
 GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976.
 JANICAUD Dominique, *La Phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat, 1998.
 JAUSS HANS Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
 MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
 MERLEAU-PONTY Maurice, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
 MERLEAU-PONTY Maurice, *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2000.
 MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Institution, La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.
 RICŒUR Paul, « Pour une phénoménologie herméneutique », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 39-136.
 SCHLEIERMACHER Friedrich, *Herméneutique*, Paris, Le Cerf, et Lyon, PUL, 1987.

MICROSOCIOLOGIE, ETHNOMÉTHODOLOGIE
ET DESCRIPTIONS LOCALES

- BAZIN Jean, *Des clous dans la Joconde, L'anthropologie autrement*, Toulouse et Marseille, Anacharsis, 2008.
- CORCUFF Philippe, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, 2012
- DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.
- GARFINKEL Harold, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Puf, 2007.
- GOFFMANN Erving, *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.
- LAHIRE Bernard, *La Culture des individus, dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.
- LAHIRE Bernard, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, Paris, La Découverte, 2010.
- LAHIRE Bernard, *Monde pluriel, penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, 2012.
- SCHÜTZ Alfred, *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Le Félin poche, 2007.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1965.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de conférences sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 1971.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982.

L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

- ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.
- BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 1949, Paris, Armand Colin, 2009.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CERTEAU Michel de, *La Possession de Loudun*, 1970, Paris, Gallimard-Julliard, 1990.
- CERTEAU Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 1975.
- CERTEAU Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2002.
- DOSSE François, *L'Histoire en miettes, Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003
- KRACAUER Siegfried, *L'Histoire des avant-dernières choses*, (« History : The Last Things before the Last »), Stock, 2006.

TABLE DES MATIÈRES

1. QUELQUES REMARQUES PRÉALABLES SUR QUELQUES NOTIONS AUXQUELLES ON VA AVOIR RECOURS	9
1.1 Essai de clarification pour un éventuel retour réflexif	9
1.2 Doute à l'égard des essences	12
1.3 Limites et questions	22
1.3.1 Contingence(s)	22
1.3.2 Hétérogénéités (agir, dire, ressentir, savoir faire, savoir être...) et points de vue	25
1.3.3 Questions ou apories ?	28
1.4 Autour du langage	29
1.4.1 Langue et langage	29
1.4.2 Langage, non-langage et ouverture du champ de l'interprétation	31
1.4.3 Modes de renvoi	31
1.4.4 Langage et situation d'énonciation	32
1.4.5 Facile et difficile à dire (à « comprendre »)	32
1.4.6 Note sur « expérience »	33
1.4.7 Wittgenstein sur « jeux de langage »	34
1.4.8 Visée de l'universel et résistance du « concret »	36
1.4.9 La violence du langage : qui a le droit de dire « la parole qui compte » ?	40
1.5 Quelques autres notions. Les notions et le complexe	41
1.5.1 Sens et champ	41

1.5.1.1 Un essai de clarification de « champ »	41
1.5.1.2 Champs dialogiques	43
1.5.1.3 Champs et relations entre champs	43
1.5.1.4 Champs, associations, pensées	44
1.5.1.5 Note sur « pensée » et sur les modes variés de l'articulation du présent et de l'absent	45
1.5.2 Temps et temporalité. Le temps comme contrainte et la multiplicité des temporalités	46
1.5.2.1 Un exemple emprunté à Weinrich	47
1.5.2.2 « Temporalités dialogiques »	49
1.5.3 Irréductibilité du « ressentir » comme forme de notre rapport au monde	49
1.5.3.1 Un exemple « dialogique » : ressentir un conflit de valeurs	51
1.5.3.2 Note sur « dialogisme », communauté, différence et dialogue. Séparation, solitude et communauté	52
1.5.4 Le sens comme mouvement. Et la saisie du style comme mouvement	53
1.5.5 « Secondarité » et « réflexion »	56
1.5.5.1 Retour réflexif ou « raison » ?	56
1.5.5.2 Note sur le complexe, les entrecroisements et leur formulation sous forme de « double enveloppement » ou d'« enveloppement multiple »	59
1.6 Ouverture : Que peut-on dire, en général, sur nos façons de « comprendre un discours », puis sur notre capacité à explicitier cette compréhension dans sa relation de communauté-différence avec les modes de réception des « autres » ? Explications ou éclairages ?	61
1.6.1 Récit, point de vue et complexité, l'hétérogène comme base de l'interprétation	62
1.6.2 Et alors ?	64
1.6.3 Modes de présence de l'absent	65

2. LA « PSYCHOLOGIE CONCRÈTE » À PARTIR DE POLITZER	69
2.1 Deux remarques préalables	69
2.1.1 Psychologie ?	70
2.1.2 Hétérogénéité des discours et hétérogénéité des situations	72
2.2 Le texte de Politzer	76
2.2.1 Politzer, psychologie concrète (ou historique) et psychanalyse	79
2.2.2 Quelques remarques sur le mouvement de la pensée de Politzer	82
2.3 Avec Daniel N. Stern	85
2.3.1 Un premier exemple	87
2.3.2 Un second exemple	88
2.3.3 Un troisième exemple	89
2.4 Quelques remarques autour du langage et des « bons mots »	91
2.5 Un retour sur « psychologies » ou une non-conclusion	95
2.5.1 Note sur « notions » et « concepts »	96
2.5.2 Quelques « principes régulateurs »	96
2.5.3 Un retour sur « point de vue » : récit et dialogue	97
2.5.4 « Dialogue » et « hétérogénéité du sens »	98
2.6 Un retour sur « psychologie »	99
2.6.1 Non pas « la langue », mais des modes variés de fonctionnement du langage	100
2.6.2 Quelques propositions rapides pour finir (provisoirement)	102
Bibliographie	104
3. EXPÉRIENCE, RÉCIT, THÉORIE, COMMENTAIRE	105
3.1 Généralités préalables	105
3.2 Quelques approches	107
3.3 Autour du récit	113

3.3.1	Récit et interprétation	113
3.3.2	Histoire et modèles de scientificité	114
3.3.3	Une parenthèse sur le devenir des théories	115
3.3.4	Quelques propositions générales sur le récit	116
3.3.5	Une « parenthèse générale » : quelques remarques sur le statut des généralités	117
3.3.6	Quelques notions plus spécifiques sur le récit	120
3.3.7	Quadruple complexité	129
4.	QUELQUES RÉCITS	131
4.1	Un récit de vie	132
4.2	La spécificité du récit, l'événement comme rupture, le rôle des commentaires	134
4.2.1	Benjamin commentateur de Pouchkine annonciateur de Kafka	134
4.2.2	Ernst Bloch : une seconde version	136
4.2.3	Bref commentaire sur les commentaires	138
4.3	L'arrière-fond social et les événements individuels dans un fragment de Proust	139
4.4	Un premier exemple de la diversité des positions de l'historien par rapport à son récit. Jaurès et l' <i>Histoire socialiste de la Révolution française</i>	140
4.4.1	Une note sur la relation du chercheur aux « valeurs » selon Max Weber	143
4.5	Michel de Certeau, <i>La Possession de Loudun</i>	144
4.5.1	Le déroulement factuel et ses interprétations	146
4.5.2	Une question : Écrire l'histoire ? Quel peut être le « vocabulaire » de l'histoire ?	151
4.6	Ludwig Wittgenstein, « une expérience singulière »	152
4.7	Quelques rapides retours notionnels	155
4.7.1	Ce dont il n'est pas question	155
4.7.2	Peut-on dire ce qu'on fait ici ?	155
4.7.3	Y a-t-il une morale des histoires ?	156
4.7.4	Le récit et son « investissement » : événement, « sens-force » et « valeurs »	157

4.7.5 Note sur les modes de fonctionnement du langage	158
4.8 L'irréel et les assurances négatives	159
4.9 Une correction : travail notionnel et effet de l'irruption dans le changement de point de vue	160
4.10 Retour sur générique, spécifique, commun, etc.	161
Bibliographie	163
5. AUTOUR DU FÉMININ	165
5.1 Par où prendre le problème ?	165
5.2 Deux rencontres	173
5.2.1 Un film de Marco Bellochio	173
5.2.2 Un livre de Shlomo Sand	173
5.3 Quelques entrées	174
5.3.1 Partir des certitudes négatives	175
5.3.2 Origines ?	177
5.4 « La modernité » ?	180
5.5 Deux autres rencontres	185
5.5.1 <i>Les Françaises et l'histoire intime de l'humanité</i>	185
5.5.2 Féminité et Islam	188
5.6 Une entrée « littéraire »	190
5.6.1 Un texte de Virginia Woolf	190
5.6.2 Georges Simmel et la « philosophie de l'amour »	191
5.7 Bref retour	193
Bibliographie	196
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	197