

REVUE DU M | A | U | S | S

S E M E S T R I E L L E

N°66

SECOND SEMESTRE 2025



Y mettre les formes

LE BORD
DE L'EAU

REVUE DU M | A | U | S | S

S E M E S T R I E L L E

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

Fondateur : Alain Caillé.

Directeur de la publication : Philippe Chanial (†), Ahmet Insel.

Rédacteur en chef : Fabien Robertson.

Secrétaires de rédaction, préparation de copie : Rayhân Kebaili et Baptiste Veyssy (*Le Bord de l'Eau* éditions).

Comité de rédaction : Julie Anselmini, Yolande Benarrash, François Bordes, Stéphane Corbin, Francesco Fistetti, Anne-Marie Fixot, François Gauthier, Jacques T. Godbout, Laurence Kaufmann, Paulo Henrique Martins, Quentin Mur-Rodriguez, Sylvain Pasquier, Stéphane Vibert, Florian Villain-Canapella.

Conseil de publication : Gérald Berthoud, Cornelius Castoriadis (†), Daniel Cefaï, Pierre Crétois, Jean-Baptiste de Foucauld, Vincent Descombes, Jean-Pierre Dupuy, François Flahault, Michel Freitag, Marcel Gauchet, André Gorz (†), Jean-Claude Guillebaud, Philippe d'Iribarne, Édouard Jourdain, Stephen Kalberg, Serge Latouche, Bruno Latour (†), Claude Lefort (†), Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Alain Policar, Elena Pulcini (†).

Anthropologie : Marc Abélès, Catherine Alès, Mark Anspach, Cécile Barraud, Mary Douglas (†), David Graeber (†), Roberte Hamayon (†), André Itéanu, Paul Jorion, Emir Mahieddin, Philippe Rospabé (†), Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano, Annette Weiner (†).

Économie, histoire et science sociale : Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, François Fourquet (†), Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lallement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.

Écologie, environnement, ruralité : Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun, Marcel Djama, Fabrice Flipo, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.

Paradigme du don : Étienne Autant, Richard Bucaille, Mireille Chabal, Pascal Lardelier, Jacques Leconte, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Dominique Temple, Bruno Viard.

Philosophie : Jean-Michel Besnier, Stéphane Bornhausen, Marcel Hénaff (†), Michel Kail, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Robert Misrahi (†), Chantal Mouffé.

Débats politiques : Cengiz Aktar, Christophe Fourel, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat (†), Jean-Paul Russier, Philippe Ryfman, Alfredo Salsano (†), Philippe Van Parijs, Patrick Viveret.

Psychanalyse : Carina Basualdo (†), Elisabeth Conesa-Caillé, Olivier Douville, Tereza Estarque, Roland Gori.

Sociologie : Frank Adloff, Norbert Alter, Rigas Arvanitis, Olivier Bobineau, Simon Borel, Denis Duclos, Vincent de Gauléjac, Françoise Gollain, Aldo Haesler (†), Laurence Kaufmann, Michel Lallement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing (†), Pierre Prades, Ilana Silber, Roger Sue, François Vatin, Frédéric Vandenberghe.

Contact : maussredaction@gmail.com

Revue à comité de lecture international,
publiée avec le concours du Centre national du Livre.

ISBN : 978-2-38519-213-6
ISSN : 1247-4819

REVUE DU M | A | U | S | S

S E M E S T R I E L L E

N°66

SECOND SEMESTRE 2025

Y mettre les formes

FABIEN ROBERTSON	7	Présentation
FRANÇOIS GAUTHIER	17	Hommage à Roberte Hamayon
ANNE DALLES MARÉCHAL ET CLÉMENT JACQUEMOUD	29	Des épopées à une théorie du chamanisme. Roberte Hamayon et l'anthropologie sibérienne en France à la fin du XX ^e siècle
ROBERT R. CRÉPEAU, FRÉDÉRIC LAUGRAND ET MARTIN PIERRE	41	Roberte Hamayon
MICHAEL PUETT	45	Préface à <i>Jouer</i> de Roberte Hamayon

Introduction : le pari de la forme

CAROLE GAYET-VIAUD ET LAURENCE KAUFMANN	51	Introduction : le pari de la forme
SYLVAIN PASQUIER	65	Simmel : formes et phénoménologie de la relation humaine

Les formes, le tiers et la communauté

ROMAIN HUËT	85	Mettre en déroute les formes, une nouvelle <i>passion</i> politique?
LAURENCE KAUFMANN	99	« Vice de forme ». Dénî des médiations et crises de l'espace public
DEBORAH PUCCIO-DEN	133	L'amour à mort. Formes féminines du silence et intimités mafieuses
LUCA PATTARONI	157	Investir les lieux, investir les formes. Pour une topologie politique des squats
FRÉDÉRIC VANDENBERGHE	177	De la commensalité au commensalisme

Formes et civilité : ce que « mettre les formes » veut dire

CAROLE GAYET-VIAUD	195	La civilité en procès. De la défiance démocratique envers les formes à leur rejet
HÉLÈNE MERLIN-KAJMAN	223	« Avec » et « sans » : les « façons » en France au XVII ^e siècle et les leçons de la civilité
CHARLOTTE VORMS	241	Former des requêtes quand on est dépourvu de droits
ISABELLE THIREAU	257	Des formes en mouvement : se plaindre aux autorités en République populaire de Chine
VICTOR LOUZON	277	Les politiques de la civilité dans la Chine post-maoïste : un programme thermidorien ?

Formes, gestes, corps : éthique et esthétique

VICTOR STOICHIȚĂ	295	Répétition, prémonition et vers d'oreille. La double vie des formes sonores
MARINE KNEUBÜHLER, ÉMILIE BOVET ET ANGELIKA GÜSEWELL	315	La forme minimale du lien. <i>Care game</i> musical et monde commun chez des adolescents en souffrance psychique
FABRICE CLÉMENT	335	<i>Être</i> en forme, <i>avoir</i> la forme. Essai sur la course à pied comme une technique du corps
NINA GAYET	349	De quoi le drag est-il la forme ? L'artifice comme puissance créatrice

Varia

PHILIPPE CHANIAL	369	La maison commune et la toiture de paille. Démocratie, socialisme et émancipation, vus du don
DOMINIQUE JACQUES-JOUVENOT	385	Fabriquer la parenté ?
RICHARD BUCAILLE	403	« Don forcé » ou « vol consenti » ? Note sur une curieuse façon d'échanger
STÉPHANE BRETON	409	Pourquoi réfléchir au sens de sa vie ?
FABIEN ROBERTSON	413	Qu'est-ce que donner sens ?

SERGE LATOUCHE	421	Transmission, triomphe ou trahison. De la décroissance à la « <i>degrowth</i> »
ASSOCIATION INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE	429	Un temps pour la sociologie. Manifeste pour la sociologie en une époque polarisée
ENTRETIEN AVEC DANIEL CEFÄI	433	<i>Pragmata</i> , association et revue. Dix années de réception du pragmatisme
JACQUES T. GODBOUT ET JEAN-MARC LIAUTAUD	475	Don, grâce et gratuité : entre paradigme du don et théologie (II)

Ricochets

GOULVEN LE BRECH	493	Jim on the Beach
ANNE MULPAS	497	Chronique de ciel-qui-lit : Marelle
BENOÎT VINCENT	501	Fragments d'un herbier musical (suite)
CELLOU MANDELA DIALLO	505	La récolte au village
ALAIN CAILLÉ ET BRUNO THÉRET	509	À propos de <i>L'économie institutionnelle</i> de John Rogers Commons
	515	Bibliothèque
	539	Résumés
	557	Liste des auteurs

Présentation¹

Fabien Robertson

Que de formalités entre nous ! Que d'efforts pour s'entendre et se faire entendre, pour se connaître et se reconnaître. Hélas ! Toutes ces manières qu'il faut faire siennes, adopter et assimiler, permettent bien aux hommes de s'accommoder les uns aux autres, mais pas forcément de se comprendre ni de s'apprécier. Derrière chaque forme sociale qui s'impose, il y a des règles, des structures, des systèmes de normes. Autrement dit, derrière l'habit, il y a l'habitude, derrière le costume, il y a la coutume. Mais pourquoi les normes sociales ont-elles besoin d'être si insistantes, de se rappeler en chaque détail du quotidien ? Pourquoi faut-il toujours *y mettre les formes* ?

Il y a quelques années, dans la présentation du numéro 50 de *La Revue du Mauss* [Caillé, Chaniel, Corbin, Robertson, 2017, p. 6], nous soulignons, avec Philippe Chaniel, la manière dont les formules de politesse révèlent, au sein de la langue la plus courante, une obligation de donner, de recevoir ou de rendre. Nous entendions montrer comment chacune de ces petites formalités engageait une sorte de structure morale qui se dit sans se dire, qui se montre sans qu'on y fasse toujours attention. Mettre les formes, c'est cela : rendre audibles, visibles, tactiles aussi, des intentions et des normes qui ont besoin pour exister d'être présentes au sein des relations humaines, *entre* les hommes qui interagissent. Ces formes, toujours particulières, parce qu'inscrites dans un milieu et une époque, sont à la fois familières, évidentes, ordinaires donc. Mais elles sont aussi, pour peu qu'on y réfléchisse, étonnantes : pourquoi rappeler sans cesse ainsi ce qui va pourtant de soi ? Cela tient-il à une fragilité intrinsèque des formes, voire des normes qu'elles sont supposées exprimer ? Servent-elles à rappeler à l'ordre ces êtres oublieux que nous sommes ?

1 Il me faut ici saluer toute l'équipe du *MAUSS*, qui a réussi à se relever du décès de Philippe Chaniel, événement soudain, brutal, qui nous a laissés désemparés mais pas désespérés : la revue à laquelle il a tant œuvré continuera à vivre comme il aurait aimé qu'elle vive. Tout particulièrement, je tiens à remercier Alain Caillé, pour sa confiance et ses conseils, toujours aussi précieux et avisés.

La forme comme tromperie?

On considère souvent les formes, et principalement les formes sociales, comme trompeuses. C'est qu'elles manifestent les relations et leurs motifs d'une manière plus réglée et plus douce, mais aussi certainement moins franche, que les normes sociales qu'elles recouvrent. Donner forme à une intention, c'est la rendre recevable : audible, visible, sensible, et surtout conforme aux règles en vigueur, qui imposent que chacun reste bien à la place qui est supposément la sienne. Les formes rendent donc les rapports sociaux plus prévisibles, et peut-être moins pénibles. Mais elles tendent, en même temps, à cacher la réalité de ces rapports qui exigerait, pour se révéler, un regard plus acéré, plus méfiant, plus critique, qui ne prend pas les intentions affichées pour argent comptant, qui sait y déceler des vérités désagréables. Un regard formé à voir des vérités qui auraient d'autant plus besoin de se cacher qu'elles sont désagréables. Il appartiendrait donc tout autant à la personne sincère, au militant qu'au sociologue de gratter le vernis social, de montrer qu'il y a toujours autre chose derrière la façade des formes sociales.

Ainsi en va-t-il du don, qu'on peut toujours suspecter d'être une manifestation trompeuse de l'échange intéressé qui gouverne les relations humaines. N'est-ce pas d'ailleurs ce que suggérerait Mauss en conférant à l'*Essai sur le don* le sous-titre de *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*? Comment, en effet, comprendre une telle formule? Le don, c'est-à-dire la triple obligation de donner, recevoir et rendre, est-il la *raison d'être* de l'échange ou bien en est-il une sorte de *manifestation formelle*? À lire les premières pages de l'*Essai*, c'est la deuxième réponse qui semble s'imposer : si le don est pour Mauss « une forme nécessaire de l'échange », il implique des prestations dont il souligne « le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé » [Mauss, 1993, p. 147]. Les prestations de don, poursuit Mauss, « ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et quand il y a, au fond, obligation et intérêt économique » [*idem*]. Le don lui-même serait alors, de ce point de vue, une forme nécessaire de duperie. L'excès de « formalisme » dans les rapports de don viendrait alors avant tout à cacher la double vérité de l'intérêt et de la contrainte.

Si l'on demande pourquoi une telle vérité est si difficile à saisir, il faut d'abord comprendre qu'elle n'est guère aimable, qu'à la rappeler on gâche un peu la fête. Effectivement, celui qui sent que la générosité est contrainte et que la gratuité est feinte y met moins de cœur. Ensuite, les formes sont

si bien apprises et incorporées aux mœurs qu'on les reproduit sans y penser, sans trop savoir ce qu'elles veulent dire, mais aussi et surtout ce qu'elles permettent de taire. C'est que les mœurs font partie des techniques du corps : ce qu'on prend par habitude (et qui forme l'*habitus*) c'est une forme spécifique, organisée et différenciée, de savoir-être. Autant de « manières », de « façons », qui s'acquièrent par « dressage » et « imitation », écrit Mauss dans les *Techniques du corps* [p. 375]. Leur fonction sociale véritable n'a donc pas à être connue pour pouvoir être pleinement effective. Il suffit pour cela que ces formes de savoir-être soient suivies et obéies. Mais, encore une fois, elles n'ont pas, pour cela, besoin de révéler les principes et les motifs réels qui les animent.

De ce point de vue, le sociologue ne doit pas s'y laisser prendre, et son travail consiste pour l'essentiel à s'armer d'un regard critique poussé à l'extrême, d'un regard « critique critique¹ », qui lui évite d'être berné par ce que les agents sociaux font voir et savoir. Il pourra certes considérer que les formes restent un excellent moyen de connaître la société à laquelle il s'intéresse; mais, pour lui, le *fond* de l'affaire est ailleurs, et c'est ce fond qu'il lui appartient de dégager, c'est-à-dire de dévoiler, pour mieux mettre à nu la réalité sociale.

Le fond de la forme

Une telle conception des formes sociales les situe comme des mécaniques utiles, indispensables mêmes... mais qui ne seraient que des auxiliaires, somme toute secondaires, que la « société » utilise pour s'imposer et se reproduire. Autrement dit, les formes ne vaudraient que par rapport à un contenu ou une matière qu'il faudrait pouvoir dégager pour se saisir de la vérité du social. Elles n'auraient, par elles-mêmes, aucune valeur propre : elles seraient le miroir *déformant* dont on se sert pour regarder une réalité qui ne se donne jamais directement. Pourtant, à penser ainsi, on fait certainement fausse route, en comprenant bien mal les différentes manières dont les hommes associés pensent, agissent et se révèlent les uns aux autres. Tel est le pari de ce numéro. Tel est le renversement de perspective auquel il invite.

En effet, l'attachement aux formes est plus *profond* que ce qu'on peut croire. Et c'est d'ailleurs à un tel renouvellement de nos conceptions que l'*Es-*

1 Voir sur ce point la présentation du n° 51 de *La Revue du Mauss* [Caillé, Chanial, Gauthier, 2018] et l'introduction (« En finir avec la "critique critique" ») du dernier ouvrage de Philippe Chanial [2022], écrits en référence au sous-titre de *La sainte famille* de K. Marx et F. Engels, « Critique de la critique critique ».

sai sur le don lui-même invite *in fine* à penser. Mauss montre en effet, dans la « Conclusion de morale », comment les sociétés contemporaines peuvent retrouver les « motifs fondamentaux de l'activité humaine », à savoir « l'honneur, le désintéressement, la solidarité corporative » [p. 263], qui sont le fond archaïque, c'est-à-dire fondamental et encore vivant, de l'échange entre les êtres humains. La politesse elle-même révèle, pour Mauss, un « vieux fond traditionnel » qui n'est pas celui de l'échange intéressé au comptant :

Dans cette vie à part qu'est notre vie sociale, nous-mêmes, nous ne pouvons « rester en reste », comme on dit encore chez nous. Il faut rendre plus qu'on a reçu [p. 259].

De ce point de vue, les formules de politesse, aussi banales soient-elles, impliquent une normativité, une sorte de « gymnastique de l'expression » [Alain, 1990, p. 354], qui oriente les conduites, qui dispose les hommes à demander plutôt qu'à prendre, à donner plutôt qu'à recevoir, toutes sortes de pratiques qui incitent à exercer ces « généreuses réciprocités » [Chanial, 2022] dont les relations sociales sont porteuses.

Si on élargit la focale, au-delà des formules courantes de la vie quotidienne, il faut comprendre que les formes sont elles-mêmes fondamentales, qu'elles constituent la matière et le fond de la vie sociale. Elles constituent un matériau divers, changeant mais aussi ambigu, dans la mesure où ce qu'elles donnent à voir et à vivre peut relever *à la fois* de l'intérêt et du désintéressement, de la liberté et de la contrainte [cf. Caillé, 2007, p. 65]. Et si la vie sociale a besoin de se manifester ainsi, c'est pour garder sa dynamique propre. Ce constat ne regarde pas seulement la sociologie : « fond social d'une part, fond animal et psychologique de l'autre, voilà ce qui apparaît », écrit encore Mauss dans l'*Essai* [p. 259].

Allons donc *au fond* des formes. Il y a bien sûr des structures sous-jacentes, implicites, tout à fait cachées, mais on n'y a accès que par certaines manifestations qui les organisent et les transforment. C'est grâce à la cohérence et à la diversité de ces manifestations que nous pouvons, de la manière la plus évidente, préreflexive même, différencier une chose d'une autre. C'est aussi grâce à elles que les individus se distinguent et se montrent les uns aux autres. Ainsi, ce qu'écrit Arendt à propos des formes de vie vaut tout particulièrement pour la vie sociale : « *tout ce qui voit veut être vu, tout ce qui entend crie pour se faire entendre, tout ce qui peut toucher s'avance pour être touché* ». Et, poursuit-elle, « c'est justement le fait de se montrer, déjà très marqué chez les formes les plus perfectionnées de la vie animale, qui atteint

un point culminant dans l'espèce humaine » [Arendt, 2007, p. 50]. Là où une longue tradition de pensée nous pousse à valoriser l'unité stable de l'être contre la diversité mouvante de l'apparaître, une telle conception nous invite à renverser la hiérarchie, à comprendre que rien n'a plus d'importance que la manifestation de la vie – ou plutôt des formes de vie. Ceci vaut tout particulièrement pour ce que Mauss appelle la « vie sociale ».

Variété et créativité des formes

L'une des forces de l'impressionnant dossier constitué et dirigé par Carole Gayet-Viaud et Laurence Kaufmann¹ est, sans conteste, de montrer à l'envi comment toute pratique sociale, qu'elle soit routinière ou nouvelle, fermement encodée ou plus libre, s'inscrit dans des formes particulières. *Y mettre les formes*, c'est d'abord et avant tout, de ce point de vue, s'y reconnaître, se reconnaître en elles. Mais si toutes les pratiques sociales s'inscrivent dans des formes données, si tout est forme, si rien n'échappe au procès de mise en forme, faut-il se méfier de la notion au titre qu'elle serait trop lâche, trop passe-partout ? En fait, cette difficulté ne tient pas tant à la faiblesse du concept qu'à la difficulté dans laquelle sont les êtres humains de voir, de percevoir et de concevoir des choses sans forme et des pratiques informelles. Ainsi, lorsque nous assistons à une pratique sociale et que nous peinons à en saisir la signification, cela n'implique nullement qu'elle en soit démunie : c'est juste qu'on ne comprend pas, peut-être pas encore, sous quelle guise elle se dessine, sous quelle configuration les agents qui la mettent en œuvre la comprennent eux-mêmes. Même dans les moments et les espaces où les mœurs paraissent plus relâchées, il n'en reste pas moins qu'on continue d'y agir et d'interagir d'une *manière*, d'une *façon* ou l'autre ; or chacune de ces formes est reconnaissable pour qui y a accès, pour qui sait les lire, les maîtriser voire les modifier.

On voit ainsi que le pari de ce numéro est que toutes ces formes, qui rendent les relations sociales visibles et significantes, sont bien plus que de simples formalités. Elles ne sont pas la manifestation d'un fond social qui leur préexisterait, pas plus que la parole ne se réduit à l'exposition d'idées préalablement formées. La « mise en forme » du social n'est pas l'agencement

1 La sélection des textes, leur originalité et leur diversité, ainsi que leurs propres articles, montrent de la part des deux coordinatrices de ce dossier de *La Revue du Mauss* une réelle *attention* à la diversité des formes sociales comme des formes d'analyse. Tous les articles de ce dossier ainsi que cette présentation ont pu bénéficier de leur lecture à la fois attentive, et donc exigeante, et bienveillante, c'est-à-dire attentionnée. Qu'elles en soient chaudement remerciées.

d'un contenu qui, déjà là, n'aurait plus qu'à se montrer – ou à se déguiser. En effet, ce sont dans ces formes que les relations se font et se défont. Et si la manière dont les choses se manifestent est agencée socialement, il faut concevoir que, à l'inverse, la société ne peut exister sans donner forme à tout ce qui intéresse les hommes : corps, lieux, images, écrits, sons, etc. Qu'est-ce qui rend le monde familier sinon qu'il est déjà mis en forme(s) ? Et qu'est-ce qui le rend intéressant, fascinant même, s'il nous est impossible de jouer avec ces formes, de les essayer et de les modifier ? Il y a là une telle dynamique formatrice et transformatrice qu'il serait dommage de passer à côté : c'est la capacité d'initiative des hommes rassemblés qui ne cesse de s'y affirmer et de s'y renouveler. C'est là, au plus proche, que la société se trouve. Et la principale difficulté sera toujours de comprendre ce qu'on a toujours sous les yeux. Par rapport aux formes, il faut d'abord faire attention. Peut-être est-ce là la première des vertus sociologiques.

La haine des formes

Un mot, en passant, sur le rejet des formes politiques ordinaires qui affecte aujourd'hui les démocraties libérales. On songe surtout à un ensemble de mouvements politiques, principalement réactionnaires et dont le « trumpisme » est le porte-étendard. On comprend que les formalités d'usage dans le monde politique puissent être décrédibilisées, dans la mesure où elles ne répondent plus aux aspirations des citoyens. On comprend aussi qu'on puisse s'en méfier, puisqu'elles peuvent servir à tromper les masses sur les intérêts réels que poursuivent des dirigeants qui vivent dans un autre monde que ceux qu'ils sont supposés servir. Ainsi, pour ceux que les formes juridiques ou éthiques insupportent, il s'agit non seulement de lever le voile sur des pratiques mensongères et corrompues, mais de se débarrasser de tous ce qui ne paraît être que faux-semblants et formalités hypocrites. Mais que voit-on se dessiner en lieu et place des rapports formalisés et réglés ? Un respect authentique des citoyens ? Un pouvoir qui se met vraiment au service du peuple ? Le moins qu'on puisse dire, au vu du spectacle qui se joue chaque jour sous nos yeux, c'est qu'il y a lieu d'en douter ! Le rejet de certaines formes légales, protocolaires et même morales sert surtout à instaurer des rapports qu'on peut estimer plus francs, mais aussi nettement plus violents, des rapports où le mensonge est autorisé tant qu'il garantit le succès.

Surtout, même si certains principes de droit, de réserve et de politesse s'affaiblissent, c'est pour laisser place à de nouvelles mises en scène, et donc

d'autres formes sociales, qui servent surtout à distraire l'attention des citoyens. Derrière Trump et le spectacle permanent qu'il impose au monde, il y a des idées mais aussi et surtout des puissances, dont on se doute bien qu'elles ne serviront pas l'intérêt de tous. Ainsi, la « haine de la forme » [Foessel, 2025] revendiquée par l'extrême droite mondialisée n'est jamais qu'un changement de posture, qui peut ravir, horrifier ou sidérer, mais auquel, hélas, on risque de s'habituer trop vite. Surtout, ce rejet des formalités et des civilités reste très sélectif : il ne concerne que ceux qu'on déteste, auxquels on attribue la cause de ses malheurs, et avec lesquels on peut parler et agir de manière brutale. Pour les autres, les amis, les alliés, le respect est de l'ordre de l'alliance momentanée d'intérêts ou de la crainte ; au fond, il tient toujours de rapports de force. Mais, ceux-ci ont tout de même besoin de se dire, de se montrer, de se manifester de manière compréhensible. Au fond, on ne se débarrasse jamais des formes. Est-ce à dire qu'elles se valent toutes ? Non : il nous faut impérativement comprendre que certaines, dans une perspective d'égal respect entre les êtres humains, sont bien meilleures, plus vivables, plus émancipatrices que d'autres. Et c'est pourquoi il nous faut les protéger.

Hommage à Roberte Hamayon

Roberte Hamayon (1939-2025) nous a quittés en mars dernier. Son regard comme son œuvre n'en cessent pas moins d'inspirer tous ceux qui ont eu la chance de travailler avec elle, comme en témoignent les différents hommages réunis ici par François Gauthier. R. Hamayon a été d'abord une spécialiste de la Sibérie et du chamanisme, avant de prolonger ses études ethnographiques par une réflexion plus générale, qui a notamment donné l'excellent *Jouer, une autre façon d'agir* [2021]. L'article de *François Gauthier* permet de mieux cerner les liens entre ses propres travaux, ceux du MAUSS, et les orientations théoriques de R. Hamayon. L'article de *@ Anne Dalles Maréchal* et *Clément Jacquemoud* insiste, quant à lui, sur son riche parcours et sur les principaux apports théoriques qui furent les siens. On retrouvera réunis, de surcroît, un ensemble d'hommages, grâce à *@ Robert R. Crépeau*, *Frédéric Laugrand* et *Martin Pierre*, suivis de la traduction inédite de l'excellente préface de *@ Michael Puett* à l'édition anglaise de la première édition de *Jouer*.

Varia

Nous laissons le soin à *Carole Gayet-Viaud* et à *Laurence Kaufmann* de présenter, dans leur introduction, particulièrement alerte et tout à fait pré-

cieuse, le dossier thématique de ce numéro de *La Revue du Mauss*, dossier qu'elles avaient conçu initialement avec *Philippe Chanial*. C'est justement avec un article de ce dernier que s'ouvrent les varia. Issu d'une conférence donnée à Rome en mai 2024, on y retrouve un formidable condensé des idées qui travaillaient l'ensemble de son œuvre. Un article de la maturité, en somme, où toutes ses idées principales se retrouvent liées : de l'anthropologie au socialisme en passant par le paradigme du don, il nous offre ici un bel exemplaire d'une pensée claire, précise, profonde et délicate. On y retrouve surtout un ton et une chaleur qui continuent à résonner dans cette revue qu'il a longtemps aimée, et dont il a assuré la direction avec toute la générosité et l'exigence qu'on lui connaît.

La pensée en clef de don se retrouve dans des articles variés. Ainsi, @ *Dominique Jacques-Jouvenot* nous propose de penser la question de l'héritage à partir d'une situation spécifique : celle des agriculteurs qui s'efforcent de trouver un héritier hors de leur famille. L'autrice tire profit de plusieurs enquêtes et entretiens pour montrer que les formes légales et les discours servent à légitimer un transfert de bien qui, pour la famille notamment, ne va nullement de soi. L'article de *Richard Bucaille* porte quant à lui sur un autre cas singulier, celui du vol consenti, c'est-à-dire sur la manière dont on peut accepter d'être volé. Il y montre qu'il arrive, étonnamment, que le geste de donner se cache sous celui de prendre. Deux courts articles portent, de manière plus générale et philosophique, sur le « don de sens ». Celui de *Stéphane Breton* porte sur la manière dont notre existence implique une réflexion sur son propre sens. *Fabien Robertson* prolonge cet article en l'articulant à la pensée maussienne, en défendant la thèse suivant laquelle la vie ne fait sens que si elle est animée par la triple obligation de donner, recevoir et rendre. Toujours sur le thème du don, nos lecteurs trouveront la suite du dialogue initié dans le précédent numéro sur la religion : @ *Jacques T. Godbout* et *Jean-Marc Liautaud* montrent notamment, dans leurs passionnants échanges, pourquoi il est difficile de comprendre la religion chrétienne sans passer par le don.

Dans un autre registre, *Serge Latouche* nous fait le plaisir de publier un article sur le mouvement de la décroissance, dont il est l'un des porte-parole les plus reconnus, mais qui, comme tout mouvement politique et intellectuel, peut facilement devenir victime de son succès. Il y montre notamment que l'interprétation de Timothée Parrique ne va pas jusqu'au bout, puisqu'il n'opère pas la nécessaire critique de l'économie et de l'idée même de développement. D'ailleurs, il n'est guère de meilleure discipline que la sociologie pour montrer la place très relative qu'il faut accorder à l'économie. C'est

une des raisons pour lesquelles on doit préserver sa liberté académique et lui accorder une place de premier ordre dans le débat public. Et c'est pourquoi nous publions ici l'appel « Un temps pour la sociologie », défendue par l'*Association internationale de sociologie* et qui est cosignée par nombre de maussiens et de convivialistes. Enfin, nous proposons au lecteur un retour sur l'histoire récente de la sociologie et, tout particulièrement de la sociologie d'inspiration pragmatique, grâce à @ *Daniel Cefaï*, qui nous offre ici un entretien passionnant sur l'histoire et les perspectives de la revue *Pragmata*.

Comme d'habitude, le lecteur aura plaisir à lire les différents RICOCHETS. La rubrique animée par François Bordes propose encore une fois des textes courts, originaux, incisifs, avec, pour ce numéro, *Goulven Le Brech*, *Anne Mulpas*, *Benoit Vincent* et *Cellou Mandela Diallo*. S'y ajoute un compte rendu par *Alain Caillé* de la première édition en français de *L'économie institutionnelle* de John Rogers Commons, avec une réponse de *Bruno Théret*, qui a participé à cet impressionnant travail. En ce qui concerne les comptes rendus, la BIBLIOTHÈQUE du MAUSS, dirigée par Sylvain Pasquier, est particulièrement fournie pour ce numéro. Elle donnera à ceux qui ont encore faim de lectures de quoi se nourrir plus encore.

Références bibliographiques

- ALAIN, 1990 [1916], *Éléments de philosophie*, Gallimard, Paris.
- ARENDT Hannah, 2007 [1971], *La vie de l'esprit*, PUF, Paris.
- CAILLÉ Alain, 2007 [2000], *Anthropologie du don*, La Découverte/Poche, Paris.
- CAILLÉ Alain, CHANIAL Philippe et GAUTHIER François, 2018, « Présentation », *La Revue du Mauss*, n° 51, La Découverte, Paris.
- CAILLÉ Alain, CHANIAL Philippe, CORBIN Stéphane et ROBERTSON Fabien, 2017, « Présentation », *La Revue du Mauss*, n° 50, La Découverte, Paris.
- CHANIAL Philippe, 2022, *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Actes Sud, Arles.
- FOESSEL Michael, 2025, « La haine de la forme », *Esprit*, URL : <<https://esprit.presse.fr/actualites/michael-foessel/la-haine-de-la-forme-45917>>.
- HAMAYON Roberte, 2021, *Jouer, une autre façon d'agir. Etude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Le Bord de l'Eau, Lormont.
- MAUSS Marcel, 1993, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

Donner, croire, jouer. Penser à partir de Roberte Hamayon

François Gauthier

C'est à partir de Roberte Hamayon (1939-2025) et de ses travaux que s'élabore ma pensée. Outre mes maîtres directs, Jacques Pierre, Raymond Lemieux et Alain Caillé, personne n'a eu autant d'influence sur ma manière de comprendre le monde. J'ai rencontré Roberte au colloque du Mauss à Cerisy-la-Salle en 2009. Le coup de foudre a été immédiat : pour sa personne et l'incroyable profondeur et amplitude de ce qu'elle avait à dire. Je ne l'ai jamais quittée depuis, personnellement et intellectuellement, et je ne la quitterai guère plus maintenant qu'elle a rejoint le monde des esprits. Ma dette est immense, et j'essaierai ici de montrer sur quels points essentiels son apport a été déterminant et devrait être pris en compte par l'ensemble des sciences sociales.

Il y a beaucoup de Mauss dans Roberte. L'attention aux détails, le caractère touche-à-tout, l'instinct de chercher immédiatement des logiques transversales, d'engager des comparaisons courageuses, de tracer des lignes de fuite menant vers des théories générales ambitieuses mais qui demeurent néanmoins des linéaments, des « esquisses » (comme le dit le sous-titre de son génial *La chasse à l'âme*, 1990), qu'il nous faut déplier, déployer, et rendre explicites. Il y a presque une gêne chez Roberte, typiquement féminine, typique de sa génération déjà pionnière, d'être dotée d'une capacité de théorisation aussi pénétrante, dans un champ académique aussi majoritairement masculin, surtout pour sa génération. Elle était pourtant tout à fait au clair avec les conséquences extraordinaires de ses travaux et de ses réflexions, et elle les tirait volontiers lors de nos discussions, mais elles restaient en partie implicites dans son œuvre, voilées de pudeur, appelant à être exhumée et mises en lumière.

Donner

Roberte était une des meilleures lectrices de Marcel Mauss parmi les anthropologues. On ne trouve chez elle aucune de ces réductions et interpré-

tations problématiques qui affligent la réception de l'œuvre de Mauss et de son *Essai sur le don*, en particulier celles que l'on trouve par exemple chez Bourdieu (le don libre est une illusion, il n'y a de don qu'intéressé¹), chez Descola (à l'inverse, le seul don est un don purement gratuit, charitable²), ou même chez Lévi-Strauss (l'échange est premier par rapport au don), dont elle a suivi les cours. Roberte avait très bien compris que le génie du don maussien était d'être un complexe de liberté et d'obligation d'une part, d'intérêt pour soi et d'intérêt pour autrui d'autre part, comme elle avait bien compris que le délai et l'incertitude du moment du rendre était au cœur même des relations sociales qui tissaient ensemble le symbolique. Elle est ainsi devenue tout naturellement une des amies les plus précieuses du Mauss. Or, elle a toujours cherché à maintenir une certaine distance. Tandis que son œuvre, comme le dit si bien Michael Puett dans la préface de la traduction anglaise de *Jouer* [2016] reproduite ici, rayonne par la manière dont elle démontre toute la puissance de certains concepts universaux, comme le don, le jouer et le rite, elle avait parfois tendance à se rabattre sur des définitions plus restreintes de certains concepts, dont le mythe³, mais aussi le don. Dans l'écriture de *Jouer*, Roberte a résisté aux suggestions faites par Alain Caillé et moi-même de chercher à comprendre le jouer « en clé de don⁴ », préférant se rabattre en partie sur la linguistique et la psychologie cognitive.

Or, et cela a été trop peu dit, *La chasse à l'âme* contient une des analyses les plus remarquables des cycles du don, une lecture qui anticipe d'une bonne décennie certaines des percées ultérieures au sein du Mauss. Dans un article originalement publié en anglais, Camille Tarot a proposé une définition de la religion comme triple système de don sur trois axes qui a fait date : horizontal (entre les humains), vertical (entre les humains et la surnature) et longitudinal (sur la ligne du temps)⁵ :

Tous les grands systèmes religieux semblent bien articuler plus ou moins étroitement trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde autre ou l'autre monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au *Sapiens*, aux

1 Voir les critiques d'Alain Caillé [2005] et d'Ilana Silber [2009], notamment.

2 Voir ma critique [Gauthier, 2025].

3 Dans *La chasse à l'âme*, elle distingue les « épopées », dont elle fait une analyse brillante des variantes, du mythe proprement dit. En tête à tête, avec moi à tout le moins, elle convenait toutefois bien que cette distinction était artificielle.

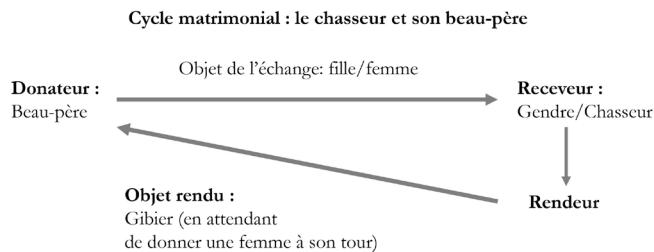
4 C'est là une des expressions préférées de Philippe Chanial, qui nous a aussi quittés cette année, en décembre 2024, et à qui je rends également hommage.

5 Camille Tarot aurait repris cette idée des trois axes à Alain Caillé.

recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe. Un système du don *longitudinal* enfin – ou d'abord – selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échange entre des vivants et des morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entre-tisse, dans les dimensions et l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres [Tarot, 2008, p. 334].

Bien que la formulation de Tarot laisse entendre qu'il a en tête des formes religieuses typiques de ce que Descola appellerait des sociétés analogiques et naturalistes (à hiérarchisation religieuse et politique) plutôt que les chasseurs-cueilleurs animistes pratiquant le chamanisme, il n'y a pas plus belle illustration de cette définition que l'analyse des cycles du don de Roberte chez les Bouriates, dont je rappelle ici les grands traits. Dans une économie fondée sur la chasse, il va de soi que la logique de l'alliance l'emporte sur celle de la transmission, qui devient dominante pour sa part dès que l'élevage, et donc la propriété d'un cheptel, remplace la chasse comme principe structurant (voir ici-bas). Ainsi, sur l'axe horizontal, un cycle de don lie un chasseur et son beau-père. Si ce dernier « donne » sa fille, le premier doit en retour le fournir en viande. Éventuellement, le gendre-chasseur devra lui aussi donner sa fille à un autre gendre, rajoutant un chaînon dans la perpétuation des cycles horizontaux dans le temps et par-delà les générations (cycle 1).

Chamanisme de chasse Cycle 1 : alliance sociale

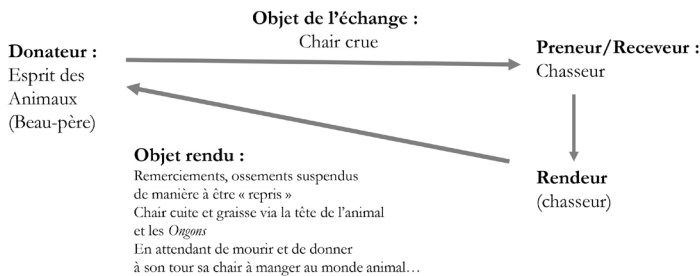


Puisque le mariage occasionnera le don d'une femme (en principe) à venir à la prochaine génération, le don de gibier agit comme garantie, ou comme substitut. Le gibier vient s'inscrire entre deux moments d'un échange de femmes, compensation d'attente ou reconnaissance de dette d'alliance garantissant le don en retour à venir. [p.368] On a *pris* femme - on redonnera du gibier... en attendant de soi-même *donner* sa fille.

Poursuivant sur l'axe longitudinal, Roberte met au jour un cycle du don qui lie le chasseur et la surnature incarnée par l'esprit des animaux. À nouveau, la logique est celle de l'alliance, avec l'esprit des animaux en figure du beau-père. Le chasseur, qui se conduit en gendre plutôt qu'en « ravisseur », en prédateur ou en marchand, reçoit cette fois de la chair, à savoir ce qu'il reste de l'animal une fois préservé son principe vital individualisé, son « âme », libérée par les pratiques rituelles entourant la chasse. Cette donation dure le temps de la vie du chasseur, mais ce dernier rend à l'esprit des animaux de différentes manières. En respectant les interdits et les obligations rituelles entourant la chasse (par exemple, dans le cas d'un ours, de placer la tête de ce dernier à table et de lui offrir à manger, boire et fumer), d'une part, puis, d'autre part, en apprivoisant et nourrissant de petits animaux auxiliaires ou en fabriquant et nourrissant des poupées appelées *ongons*, qui permettent ainsi de faire recirculer l'énergie vitale dans le sens des hommes vers la surnature. Lorsque le chasseur meurt, enfin, les rites funéraires rendent la chair de ce dernier au monde naturel comme à la surnature, bouclant le cycle de la circulation de l'énergie vitale qui se perpétue (cycle 2).

Chamanisme de chasse
Cycle 2 : alliance chasseur-Surnature

Cycle chasse : l'Esprit des animaux donne de la chair animale



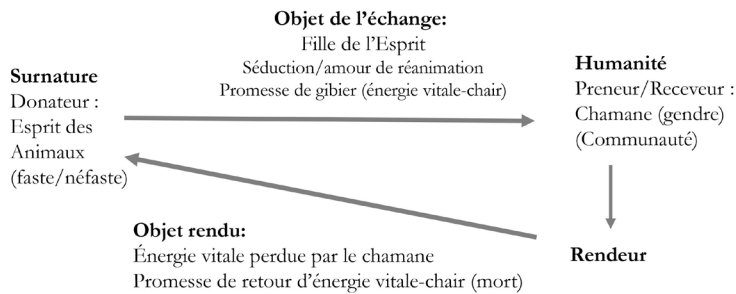
La relation avec la surnature est sur le modèle du don: le cycle transforme un « meurtre » en simple prise de viande qui sera rendue. « Traiter le donneur de gibier comme en beau-père signifie se conduire à son égard en gendre et non en ravisseur » [p.384]

Chapeautant le tout, l'alliance et le cycle de dons entre le chamane et la surnature prend la forme d'une relation matrimoniale (et sexualisée) entre ce dernier et un esprit conçu comme étant la fille de ce beau-père qu'est l'esprit des animaux (le chamane étant du même « niveau » que le chasseur, mais agissant au nom du clan ou groupe social en entier). Par la ruse, par des divertissements (chansons, blagues) et par des actes sexuels, le chamane,

dans sa « transe¹ », recueil des promesses de gibier, c'est-à-dire de viande, de l'énergie vitale. Se comporter en gendre signifie que le chamane, comme le chasseur avec son beau-père, nourrit à son tour l'esprit des animaux et, à travers lui, la « nature ». En effet, le rituel chamannique coûte au chamane, qui y laisse littéralement de sa personne, étant mangé par la surnature à petite bouchée avant de rendre la chair de son corps à la nature, comme tout autre Bouriate, à sa mort. Car le chamane répond aux promesses de gibier (de chair animale) par des promesses de chair (humaine) qui se concrétiseront par la maladie et la mort d'un membre du clan (cycle 3).

Chamanisme de chasse
Cycle 3 : alliance chamane-Surnature

Cycle matrimonial : le chamane prend femme



L'ensemble de ces cycles forment bel et bien un système de dons sur trois axes qui constitue à la fois l'armature de la société (le symbolique) et son dynamisme (le symbolisme).

Croire

Si le don semble inassimilable par les sciences sociales [Caillé, 2000], la religion l'est tout autant, peut-être même plus. Il n'existe pas chez les spécialistes du politique, de l'économique, de l'esthétique ou de la morale (éthique) de tentatives répétées, quasi acharnées, de dissoudre leur objet. Tel est pourtant le cas en sciences sociales des religions. Au laboratoire Groupe Sociétés, Religions, Laïcité (GSRL) de l'École pratique des hautes études

¹ Je n'entrerai pas ici dans la critique acerbe de Roberte au sujet de la transe, elle qui s'opposait vertement à l'idée de définir le chamanisme par des états de conscience altérée et par définition individuels plutôt que par sa fonction sociale dont rend compte le présent cycle du don.

dont Roberte et moi étions membres, la moitié des chercheurs jetterait aux orties ce concept honni de « religion » s'ils (ou elles) le pouvait. Du coup, toute alternative permettant de mettre la religion à distance est la bienvenue. En français, la notion de « croire » (le croire) a connu un essor aussi remarquable que limité à sa géographie linguistique en ce sens. En effet, parler de « croire » ou de « pratiques de croire » a été une manière bien utile pour éviter non seulement l'utilisation du terme religion mais également pour éviter toute discussion sur la définition de ce dernier¹.

Roberte a été une des rares à opposer une résistance à cette mode et à lui adresser une réflexion critique qui a trouvé son achèvement dans un superbe article [2006] publié dans *La Revue du Mauss (where else ?)*. Dans une analyse riche et dense qui en appelle autant à l'épistémologie qu'à l'anthropologie, à la philosophie, à la linguistique et à la sociologie, Roberte rappelle que le passage « des croyances » au « croire » ne saurait en évacuer ni le contenu, ni l'enracinement dans le corps et l'expérience, ni l'articulation nécessaire, justement, à des pratiques. Elle explique que le fait de prendre la religion par le biais « du croire » est fortement ethnocentrique et lié à notre culture chrétienne, qui fait grand cas du *credo*, une caractéristique que l'on ne trouve que dans les monothéismes (et encore...). Roberte montre en somme qu'il n'y a pas d'universalité de notre notion de « croyance » [p. 436]. Ainsi, la stratégie de plusieurs chercheurs contemporains qui cherchent à prendre leur distance par rapport à l'ethnocentrisme supposé du concept de religion finit par s'y enliser davantage en abusant du concept de « croire ».

À partir d'exemples mongols et sibériens, Roberte montre que le pari et la confiance (des notions qui appartiennent, soit dit en passant, au registre du paradigme du don) sont premiers et n'ont pas donné de « substantif correspondant à ce que nous appelons des croyances » [p. 439]. Nulle association, en Sibérie, à une idée ou une autre de « vérité » ou de réalité ultime. Ce qui compte, c'est l'acte et son effectivité. Or, nul besoin de croire aux ancêtres ou aux divinités pour leur adresser un sacrifice. L'acte rituel et le *pari* qui lui est associé ont pour fonction d'ouvrir une virtualité. Ils ont une fonction subjonctive et métaphorique. Dans ces sociétés, à rebours du christianisme, la croyance ne s'oppose pas au doute. Le croire ne s'oppose pas au savoir mais lui est lié, et complémentaire. « Croire » n'a pas pour fonction de relier à un au-delà de l'expérience mais bien de tenter de provoquer des effets dans le réel. La croyance, s'il y en a, est donc de l'ordre du « pourquoi pas ? » Dans

1 La formule « fait religieux », pourtant reprise par des chercheurs excellents, a la même fonction de mise à distance. Qui, en sciences sociales, parle de « fait politique » plutôt que de politique, ou de « fait économique » plutôt que d'économie ?

les sociétés chamaniques, il s'agit de faire quelque chose plutôt que rien. Il ne s'agit pas d'une confusion logique ou de prendre des vessies pour des lanternes. « Ça ne peut pas faire de mal », telle est la logique profonde de la « croyance archaïque ».

Le passage par le matériau sibérien signifie qu'à terme et ainsi redéfinie, la croyance (et le croire) est nettoyée de ses artifices ethnocentriques tout en résonnant avec l'expérience quotidienne de tout un chacun. Le travail de Roberte, ici comme souvent ailleurs dans son œuvre, permet de renouveler tout un pan des sciences sociales sans céder aux sirènes de la déconstruction (ce que Philippe Chaniel, notamment, appelait la « critique critique ») et en rouvrant la possibilité qu'il y ait des universaux. Cette approche permet au demeurant d'envisager les recompositions actuelles du religieux, et notamment ce que l'on appelle couramment l'essor des « spiritualités holistiques » issues du *New Age*, autrement que comme du religieux fragmenté et dégradé par rapport à l'étalon de la « vraie » religion, le christianisme occidental. Dans ces courants, l'éclectisme et le bricolage sont rois, et les « croyances » peuvent être rationnellement incompatibles. Or, ce n'est pas tant là la preuve d'une sécularisation, entendue comme l'évidement de la religion en modernité sous l'effet d'un jeu à somme nulle (la religion recule à mesure que la modernité progresse), mais bien une sortie de ce régime religieux très particulier qu'est le christianisme occidental et le retour à une forme beaucoup plus « normale » si l'on considère l'étendue et la diversité des formes religieuses au cours de l'histoire humaine. Pour citer un exemple concret, il est bien connu dans la littérature scientifique que les infirmières sont fortement représentées dans le cortège des adeptes des spiritualités holistiques. Or, ces dernières ne sont ni folles, ni inconstantes, ni en contradiction avec elles-mêmes. Leur religiosité n'est pas en porte-à-faux avec la rationalité médicale qu'elles pratiquent de jour. Elle est complémentaire, sur ce mode au fond très humain et universel du « pourquoi pas », l'efficacité l'emportant sur la compatibilité logique et le fantasme d'une croyance transsubstantifiée en savoir (la foi).

Il est vrai que Roberte était tiède à l'égard de certaines manifestations contemporaines du religieux. L'essor du néochamanisme, par exemple, trouvait peu de grâce à ses yeux, et elle y voyait volontiers une usurpation et même du charlatanisme. C'est que, pour elle, le « vrai » chamanisme demeurerait le chamanisme de chasse. La manière dont un Michael Harner a pu « synthétiser » une supposée essence (*core*) du chamanisme avant de « revendre » sa version aux peuples à tradition chamanique l'horripilait passablement, et en partie avec raison.

Jouer

L'apport de Roberte sur le thème du jeu, entrepris par le biais d'une modalité d'action métaphorique qui ouvre un cadre à la virtualité – le *jouer* – est décisif, rajoutant son nom à la courte liste des auteurs essentiels sur ce thème après Johan Huizinga et Roger Caillois. Deux propositions retiennent mon attention ici, en complément à ce que d'autres, dont les auteurs des présents hommages, ont si bien relevé. Dans l'optique d'une théorie générale de la religion, la réhabilitation du concept de jouer en tant que concept essentiel pour penser la religion chez les peuples non-hiérarchiques est d'une importance considérable. Le travail de Roberte remet à plat la question d'une histoire de la religion à travers les différentes formes de sociétés humaines. Loin d'être une forme dégradée ou au mieux embryonnaire du rite, le jeu est sa forme première, celle des sociétés de chasseurs-cueilleurs. Jeu et rite occupent des pôles opposés sur une échelle d'ouverture à l'indétermination :

C'est précisément l'incertitude quant à l'« effet » des Jeux qui pousse à en anticiper, par la joie, le caractère positif; en ce sens, jouer apparaît comme un pari sur une hypothèse heureuse [2012, p. 224].

Lorsque je dis que je pense à partir de Roberte, c'est que ses chasseurs-cueilleurs nous donnent à voir les « formes élémentaires » du religieux que Durkheim croyait trouver, à son époque, dans les sociétés totémiques de l'Australie, et que penser une théorie générale de la religion nécessite de commencer par les chasseurs-cueilleurs pratiquant le chamanisme, ou à tout le moins de pouvoir intégrer les formes religieuses qu'on y retrouve (ce que la quasi-totalité des définitions de la religion des sociologues ne permettent absolument pas).

La distinction entre jeu et rite sert de base pour distinguer entre deux grands types de religion : les religions à esprit et les religions à dieu(x). Si les jeux plaisent aux esprits, ils déplaisent à Dieu. On ne rigole pas avec Dieu, pas plus qu'on ne rigole avec une autorité politique absolutiste et verticale. Un des plus beaux chapitres de Roberte est celui où, dans *Jouer*, elle trace l'histoire du rapport au jeu en occident, réfléchissant à la manière dont les Pères de l'Église ont condamné et réprimé toute forme de jeu ou de théâtre¹. Car le jeu sollicite l'imprévu, l'aléa, alors que le pouvoir, et le monothéisme,

1 Ce chapitre me rappelle celui intitulé « Les abominations du Lévitique » dans *De la souillure* de Mary Douglas [2001]. Les deux constituent un superbe exemple de ce que l'anthropologie peut offrir aux études des grands monothéismes.

cherchent à l'écarter [p. 17]. Le jeu devient ainsi le domaine du diable, par lequel ce qu'il y a d'irréductible dans la religion à esprit (la part maudite dirait Georges Bataille) survit dans un monde où dominent la religion à Dieu et le pouvoir vertical. Il n'est pas fortuit que les totalitarismes du XX^e siècle ont dû mobiliser de véritables religions politiques dont les rituels étaient réglés au quart de tour, comme la messe ou la procession de la Fête-Dieu.

Le travail de Roberte sur le jeu et le chamanisme permet de répondre à deux des questions les plus importantes des sciences sociales. Quelles sont les conditions de la naissance des dieux et de l'État, au sens de pouvoir séparé et coercitif? La première réponse que nous apporte Roberte est que cette question est la même, ou plutôt qu'elle renvoie à deux faces d'une même médaille. Les esprits des animaux et de la nature sont un type de surnature purement horizontal. L'apparition de protodivinités, c'est-à-dire d'esprits résidant dans des niveaux ontologiques supérieurs, ou « ciels », dépend d'un facteur : la domestication du *gibier*, l'élevage. Non pas la domestication des animaux comme tels, car le chien et le cheval ont pu être « domestiqués » (le terme est mal adapté, car il ne s'agit pas tant de soumission que de collaboration mutuelle) sans que la chasse ne cesse d'être le mode de subsistance privilégié, mais bien la domestication des animaux que l'on mange. Cette « domestication » peut être très relative, comme chez les Tozhu sibériens, qui laissent leur cheptel de rennes en liberté une partie de l'année et se contentent de les encadrer le reste du temps. Or, ces rennes-là sont tenus pour appartenir à une catégorie différente des rennes « sauvages » que l'on chasse, et leur traitement rituel diffère grandement en conséquence. Charles Stépanoff a tort de voir dans la distinction faite par Roberte entre chamanisme de chasse et chamanisme d'élevage une réduction à l'économique, car la chasse est un système social, religieux, politique, moral et économique complet et complexe, comme elle l'a admirablement montré¹.

Or, qui dit élevage, dit cheptel, et qui dit cheptel dit nécessité de la transmission. C'est ici que la logique horizontale de l'alliance, première dans les sociétés dominées par la pratique et l'imaginaire de la chasse, commence à céder à celle, longitudinale, de la transmission. La logique du beau-père cède

1 Stépanoff a eu Roberte Hamayon comme directrice de thèse. Or, il ne cite cette dernière pratiquement que pour la critiquer et s'en distancier. Scénario typique des rivalités académiques en France et ailleurs qui passent par l'accaparement de l'héritage ou par sa liquidation par voie de meurtre du père (ou de la mère). Il me faudra revenir ailleurs sur une analyse plus systématique des travaux de Stépanoff, qui recèlent par ailleurs de propositions qu'il faut indéniablement prendre en compte. Il m'apparaît toutefois que certaines de ses critiques sont fondées sur une lecture erronée ou tronquée, partielle et peut-être partielle, peu généreuse en tout cas, des travaux de Roberte. Il me semble qu'il vaut mieux penser à partir et avec Roberte que contre elle [cf. Stépanoff, 2022; 2024].

à celle du père et de sa filiation. Du côté de la surnature, cette préoccupation se cristallise dans l'apparition de géniteurs mythiques vers qui on dirige des sacrifices, un culte et des prières. La relation égalitaire entre les humains et entre ces derniers et les esprits laisse place à des rapports hiérarchiques entre les humains et les « divinités » ainsi qu'avec les animaux dont on fait l'élevage. Cette hiérarchisation « ontologique » est coextensive à la hiérarchisation sociale et à la différenciation des fonctions religieuses et politiques. Les sociétés « contre l'État » ouvrent ainsi la porte à l'apparition de l'État¹. Philippe Descola a d'ailleurs repris cette démonstration dans son examen de la question de la naissance de « ces non-humains d'un genre un peu particulier que sont les divinités » [2005, p. 472] et qui n'est autre que celle du passage de l'animisme à ce qu'il appelle l'analogisme.

Cette distinction entre religion à dieu(x) et religions à esprits n'est pas à comprendre de manière purement exclusive, les deux pouvant coexister. Elle recèle un potentiel énorme pour reprendre à nouveaux frais l'analyse des transformations contemporaines du religieux d'une manière qui ouvre une voie alternative au récit de la sécularisation, c'est-à-dire du déclin de la religion en modernité. Roberte avait très bien vu comment le déclin non pas de « la religion » en général mais bien du christianisme occidental autrefois hégémonique signifie non pas la baisse de l'importance des dogmes et des croyances, mais le « retour » du jouer avec des formes moins verticales et plus immanentes de la surnature. Il convient aussi de se demander si des formes religieuses de type jeu ne seraient pas essentielles en démocratie, où le principe d'égalité en droit sinon en fait est fondateur, et peut-être une voie pour s'opposer aux présentes tendances autoritaires et donc de reverticalisation du pouvoir.

Une œuvre, une vie

Écrire un hommage comme celui-ci, qui met en avant ma dette intellectuelle et cherche à attirer l'attention sur ce que j'aimerais voir constituer une partie du legs de Roberte dans les sciences sociales, ne devrait pas faire oublier que la perte est d'abord humaine et personnelle. J'ai appris la nouvelle de son décès alors que j'étais dans le train, et alors que nous avions déjà perdu Philippe Chanial et que le monde semblait foncer droit dans le mur (cette tendance se maintient). Je me suis enfermé dans les toilettes pour pleurer le

1 Philippe Descola a repris cette suggestion de Roberte dans son examen de la question de la naissance de « ces non-humains d'un genre un peu particulier que sont les divinités » [2005, p. 472], qui n'est autre que le passage de l'animisme à ce qu'il appelle l'analogisme.

reste du trajet. J'aurais été tout à fait incapable d'écrire un hommage avant ce jour, plusieurs mois après que Roberte nous ait quittés.

Après le décès de son mari, Michel Devaux, nous étions plusieurs à nous faire du souci pour Roberte. Ils étaient si proches, si complices, que son absence ne pouvait que lui porter un très dur coup. J'ai fortement ressenti le besoin d'aller la voir à Paris, mais les aléas de la vie, ainsi que les responsabilités parentales, ont fait dérailler les plans. Le sentiment s'est fait urgent en décembre 2024, et j'ai pu passer par Paris à la fin janvier. Elle était diminuée, elle m'avait donné des informations erronées et incomplètes pour la retrouver, et ne répondait pas à son téléphone. J'ai tourné dans Paris trois heures avant d'enfin la revoir, en chaise roulante, dans une maison de convalescence près de la tour Eiffel. Quel bonheur que ces moments passés avec elle ! De voir son sourire, de la serrer dans mes bras. Nous avons déjeuné ensemble, elle ne mangeant presque rien mais buvant un petit verre de rouge. Nous nous sommes replongés dans nos discussions, je l'ai interrogée sur la possibilité que l'art pariétal du paléolithique puisse témoigner d'une forme de chamanisme, ce à quoi elle a agréé, un peu à ma surprise, et sur les mêmes bases que mes propres hypothèses (fondées il est vrai sur ses travaux)¹. Elle a aussi confirmé que Descola l'avait mal citée au sujet des Bouriates, puisque ceux-ci ne pratiquent pas l'échange, comme il le soutient, mais que, « bien évidemment, c'est du don ! ».

Roberte, tu vis en nous, tu vis en moi. Adieu, mon amie...

Références bibliographiques

- CAILLÉ Alain, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2005, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- DOUGLAS Mary, 2001, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris.
- GAUTHIER François, 2025, « Et le don dans tout ça ? Critique du don chez Descola », *La Revue du Mauss*, n° 65, Le Bord de l'Eau, Bordeaux.
- HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Paris.

1 Elle m'a même recommandé auprès de Jean Clottes, à qui elle s'était violemment opposée à la fin des années 1990, mais avec qui elle était depuis devenue amie. J'ai essayé de contacter Clottes l'été dernier, mais ce dernier était apparemment aussi en maison de retraite et diminué. Nous perdons des géants.

- 2006, « L'anthropologie et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *La Revue du Mauss*, n° 28, La Découverte, Paris.
- 2012, *Jouer. Une étude anthropologique*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- PUETT Michael, 2016, « Foreword: "In Praise of Play" », in HAMAYON Roberte (dir.), *Why We Play. An Anthropological Study*, HAU, Chicago.
- SILBER Ilana, 2009, « Bourdieu's Gift to Gift Theory: An Unacknowledged Trajectory », *Sociological Theory*, vol. 27, n° 2.
- STÉPANOFF Charles, 2022, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, La Découverte, Paris.
- 2024, *Attachements. Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, La Découverte, Paris.
- TAROT Camille, 2008, « Don et grâce, une famille à recomposer? », *La Revue du Mauss*, n° 32, La Découverte, Paris.

Des épopées à une théorie du chamanisme

Roberte Hamayon et l'anthropologie sibérienne en France à la fin du XX^e siècle

Anne Dalles Maréchal et Clément Jacquemoud

Roberte Hamayon nous a quittés le 20 mars de cette année, après une riche carrière d'anthropologue. Si Roberte Hamayon a débuté ses travaux dans le domaine des études sur la Mongolie et la Sibérie, elle a par la suite diversifié ses champs de recherche et s'est intéressée à de nombreux sujets tels que la croyance, les relations au monde animal ou, domaine qui la passionna jusqu'au terme de sa vie, le jeu¹.

Pour nous, actuels présidente et président de la Société des études mongoles et sibériennes, son départ acte la fin d'une époque, et nous souhaitons rendre hommage à celle qui fut pour nombre d'entre nous une figure aussi attentive qu'attentionnée, en revenant sur quelques jalons de son œuvre ayant inspiré nos propres travaux.

Premiers terrains de recherche et implantation académique

Roberte Hamayon fut étudiante d'Evelyne Lot-Falck, pionnière des études sibériennes en France. Contrairement à son aînée, Roberte Hamayon a été l'une des rares anthropologues occidentales à pouvoir effectuer des enquêtes de terrain en URSS. Malgré les difficultés qu'on imagine aisément pour l'époque, elle s'est d'abord rendue en Mongolie en 1967, puis en Bouriatie l'année suivante.

En 1969, Roberte Hamayon fonde le Centre d'études mongoles et sa bibliothèque afin de conserver tous les documents qu'elle a collectés en URSS. La revue *Études mongoles* voit le jour un an plus tard, en 1970.

Après la disparition d'E. Lot-Falck en 1974, Roberte Hamayon se voit confier sa chaire de professeur à l'EPHE. Avec la publication, en 1976, d'un livre sur le chamanisme toungouse par Laurence Delaby, une autre élève

¹ Pour une bibliographie exhaustive des travaux de Roberte Hamayon jusqu'en 2013, on se reportera à Buffetrille *et al.* [2013].

d'E. Lot-Falck, le champ régional des études mongoles s'ouvre à la Sibérie, de même que le nom de la revue, qui s'appellera désormais *Études mongoles et sibériennes* (EMS; voir [Delaby, 1976]). Marchant de concert, le Centre d'études mongoles et sibériennes et sa revue ont contribué à renforcer ce champ de recherche. À la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e siècle, dans un contexte mondial de plus grande ouverture de la Russie et d'incitations à faire de la recherche dans les pays de l'ex-URSS, le séminaire hebdomadaire de Roberte Hamayon à l'EPHE a attiré de plus en plus d'étudiants. Un certain nombre d'entre eux sont devenus d'éminents spécialistes de la Sibérie, de la Mongolie ou d'autres régions d'Asie, tels que Virginie Varé, Alexandra Lavrillier, Gaëlle Lacaze, Isabelle Charleux, Nathalie Luca, Anne de Sales, Jean-Luc Lambert, Charles Stépanoff et Grégory Delaplace.

Des épopées héroïques à une théorie du chamanisme : l'anthropologie sibérienne en France à la fin du XX^e siècle

Dans la foulée de ses nombreuses recherches sur le terrain dans les années 1960 et 1970, Roberte Hamayon a apporté ses contributions décisives à l'étude anthropologique de la Sibérie. C'est dans le domaine de la linguistique qu'elle a d'abord effectué ses recherches doctorales. Elle a ensuite orienté ses travaux vers la tradition de récitation de poèmes épiques pratiquée par de nombreux peuples sibériens. En Bouriatie, par exemple, comme dans l'Altai, les épopées étaient traditionnellement chantées pendant les longues nuits d'hiver la veille de la chasse, par un barde utilisant la technique du chant de gorge. Roberte Hamayon a eu accès à ces épopées sous la forme d'une quantité impressionnante de longs textes transcrits, à partir du XIX^e siècle (ou parfois plus tôt), par des ethnographes russes et, plus tard, par des folkloristes soviétiques - des textes qui semblaient appeler une analyse anthropologique.

Les nombreuses publications de Roberte Hamayon sur le thème du chamanisme, et notamment son célèbre ouvrage *La chasse à l'âme* [1990b], ont été déterminantes pour le développement des études sibériennes en France. Avec *La chasse à l'âme*, Roberte Hamayon est la première autrice depuis Eliade à proposer une théorie du chamanisme en référence à la Sibérie, théorie qui peut être considérée, dans une certaine mesure, comme une réfutation du récit généralisant et mysticisant fait par son prédécesseur. Fait remarquable, l'analyse développée par l'autrice se fonde sur les épopées héroïques. Certes, quelques décennies avant elle, Eliade avait émis l'hypothèse d'un lien entre les épopées et le chamanisme [1989 (1964), p. 214 (510)], et

d'autres chercheurs avaient eux aussi comparé le barde et le héros de l'épopée au chamane, à l'instar de l'ethnographe soviétique Vladimir Basilov [1984], l'ethnologue français Boris Chichlo [1980], le professeur de littérature anglais Arthur Thomas Hatto [1970, 1985], le mongoliste autrichien Walther Heissig [1984] et le sinologue et tibétologue français Rolf Alfred Stein [1959]. Cependant, les épopées sibériennes elles-mêmes n'avaient pas encore fait l'objet d'une analyse anthropologique en rapport avec le rôle du chamane et la signification des rites chamaniques dans le contexte ethnographique.

Les épopées héroïques : de la chasse à la parenté

Roberte Hamayon a déclaré avoir lu une douzaine d'épopées bouriates chacune une douzaine de fois [Amiotte-Suchet et Plattet, 2003]. Les conditions de la représentation épique l'ont amenée à voir dans le rituel de récitation un équivalent de la séance chamanique, ce qui lui a permis de comprendre pourquoi les épopées, qui racontent la quête d'un homme pour une épouse, devaient être chantées avant une chasse, et pourquoi les érudits ont si souvent comparé le barde et le héros de l'épopée au chamane.

Dans *La chasse à l'âme*, Roberte Hamayon est parvenue à deux conclusions majeures. Tout d'abord, elle affirme que les épopées héroïques bouriates combinent les caractéristiques du mythe et du rite [1990b, p. 155], c'est-à-dire qu'elles sont à la fois l'expression d'une vision du monde et des formes de comportement qui fonctionnent pour conditionner certains types d'action. En effet, le mot bouriate *ül'ger* se traduit par « épopée » et par « modèle », et désigne simultanément la constellation des Pléiades dans le ciel d'automne. Ce type de récit véhicule de manière implicite des contenus éthiques et appelle également au respect de certains rythmes saisonniers, liés au fait que la saison de la chasse débute en automne. La perspective déployée par Roberte Hamayon est que le récit épique de la quête d'une épouse par un homme peut être compris comme une sorte de « répétition » symbolique de l'acte de chasse : l'épouse est comme le gibier que l'on chasse. Personne, rapporte-t-elle, ne commencerait à chasser sans avoir chanté l'épopée, chasse archétypale et répétition symbolique de l'acte à entreprendre, car sa récitation est considérée comme obligatoire pour réaliser l'action : « tel est le modèle, telle sera l'action » [p. 180].

Deuxièmement, le parallèle entre la saisie d'une femme et d'un gibier a conduit Roberte Hamayon à l'analyse de la parenté dans les épopées héroïques. Elle a proposé que les épopées en question fournissent une méta-

phore de l'échange des femmes dans la société. Non seulement le héros se marie, mais sa sœur aussi, même si son mariage, en comparaison de celui de son frère, n'est traité que de manière très superficielle. La dissimulation de ce dernier mariage souligne l'importance de la position du héros dans le système d'alliance en tant que « preneur » d'une épouse d'une autre lignée, celle des « donneurs » de l'épouse. De même, le chasseur est lui aussi un « preneur » de la chair et du sang de sa proie. En outre, la future épouse du héros est prédestinée, ce qui signifie que ce mariage est obligatoire et que, par conséquent, le héros est doté de la légitimité d'agir comme il le fait. Comme le dira plus tard Hamayon [2004, p. 57], toujours à propos des Bouriates, « seul celui qui est légitime pour entreprendre une action peut effectivement mener cette action ». En s'inspirant du modèle du héros légitimé à prendre femme, le chasseur acquiert sa légitimité de preneur de gibier, obéissant de ce fait à un accord similaire à une alliance matrimoniale. La question est donc de savoir avec qui le chasseur a conclu un accord et en quoi consiste cet accord.

De la chasse au chamanisme : les caractéristiques d'un processus d'échange

Roberte Hamayon utilise le terme de surnature pour désigner « l'ensemble des instances qui animent les êtres naturels », y compris les entités intentionnelles avec lesquelles le chasseur doit conclure son accord [1990a, p. 38 ; 1990b, p. 332]. Auparavant, E. Lot-Falck avait décrit ces « esprits¹ » comme les maîtres d'un territoire et des animaux qui y vivent : « ils veillent à la vie et à l'aisance de leurs ressortissants avec une sollicitude jalouse, et distribuent cette richesse [aux chasseurs] avec plus ou moins de parcimonie » [Lot-Falck, 1953a, p. 54 ; 1953b, p. 174]. Roberte Hamayon s'appuie sur la conception d'A. Lewitsky [1995 (1939, 1979)] et d'E. Lot-Falck [1953b, p. 173] selon laquelle l'organisation sociale du monde animal reflète celle des clans humains, pour affirmer que l'accord entre le chasseur et le maître des esprits repose sur des lois proches de celles qui régissent les relations humaines [Hamayon, 1990a, p. 38 ; 1990b, p. 375]. La circulation des femmes dans l'épopée est analogue à la circulation de la chair, du sang, de la vitalité et des âmes dans la chasse. Le chasseur, un « preneur en devenir », devra équi-

1 Les entités spirituelles portent de nombreux noms différents dans les langues vernaculaires des peuples autochtones de Sibérie. Mais, comme le montre E. Lot-Falck, leurs caractéristiques restent généralement les mêmes, en particulier lorsqu'on parle d'« esprits du territoire » ou d'« esprits-maîtres ». Voir, par exemple Willerslev [2004] ; Lavrillier [2005] ; Vaté [2007] ; Brandišauskas [2018] ; Stépanoff [2014].

librer l'échange après avoir obtenu la chair et le sang des esprits qui donnent le gibier : il devra donner quelque chose de sa propre vitalité, conçue comme chair humaine et, finalement, comme âme humaine, qui, par l'intermédiaire d'une agence spirituelle, sont ramenées au maître des esprits de la forêt en guise de compensation [Hamayon, 1990b, p. 414-418].

Dans le cadre des droits et obligations entre les humains et le monde surnaturel, les humains sont obligés de rendre la pareille au maître des esprits, mais ils se sentent aussi obligés de négocier, de transiger, ou d'user de ruse pour obtenir plus que ce qui leur est alloué [Lot-Falck 1953b, p. 174]. Ils tentent également de rendre leur vitalité le plus tard possible, tout comme le héros épique, déjà marié, cède sa sœur à un homme d'un autre lignage avec le plus de retard et le plus de discrétion possible. Mais cela n'est pas laissé à la seule appréciation de l'individu. Dans les sociétés chamaniques sibériennes, la gestion de la « casuistique subtile » qui consiste à prendre aux esprits plus qu'ils n'ont l'intention de donner, et à retarder le moment de les rembourser [Lot-Falck, 1953b, *idem*], est la principale fonction du chamane. Il est chargé d'entretenir les relations avec les esprits et d'obtenir la bonne fortune pour les chasseurs de sa communauté, c'est-à-dire des promesses de gibier pour la saison de chasse [Hamayon, 1990a, p. 37-38 et 1990b, chapitres X-XI]. Le chamane agit également pour préserver la vitalité du groupe humain, en négociant la restitution de la vitalité humaine aux esprits dans les proportions les plus faibles possibles et avec le plus de retard possible. Dans les sociétés sibériennes, la viande cuite et la graisse de l'animal chassé sont également données à l'*ongon*, un support d'esprit conservé à la maison, afin de retarder le paiement du retour de la vitalité du chasseur aux entités spirituelles [Hamayon, 1990b, p. 414-418].

Retour à la parenté

Dans les épopées, le héros est aussi un gendre qui subit les épreuves imposées par le père de son épouse prédestinée. La position du gendre est très importante dans les sociétés de chasseurs sibériens, car la chasse se pratique avec la belle-famille. Pour Roberte Hamayon, le comportement idéal et la position du héros dans les épopées reflètent ceux du chamane : de même que ce dernier, de sexe masculin, est censé épouser la fille de l'esprit donneur de gibier pour en devenir le gendre, de même le héros doit devenir le gendre du père de son épouse prédestinée. Par leur mariage, le chamane et le héros acquièrent une légitimité pour les actions qu'ils accomplissent.

Selon Roberte Hamayon, le mariage symbolique du chamane rend la chasse légitime. En tant qu'époux de [la fille de] « l'esprit donneur de gibier », il est en mesure de faciliter la chance à la chasse pour les membres de sa communauté humaine et de négocier le report du paiement de leur dette envers les esprits sous forme de vitalité humaine.

Pour les raisons que nous venons d'évoquer, les relations de parenté, en particulier les relations matrimoniales, constituent le principal déterminant de l'« Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien » de Roberte Hamayon [1990b]. Elle émet également l'hypothèse que la narration d'une épopée avant la chasse équivaut à une réactivation des relations de parenté. Chez les Ekhirit-Bulagat, qui vivent sur la rive occidentale du lac Baïkal en Bouriatie, assister à la récitation performative d'une épopée était aussi obligatoire que de participer aux rituels chamaniques : c'était une condition d'appartenance à la communauté.

*La récitation épique comme alternative
au rituel chamanique – une perspective structuraliste*

Selon Roberte Hamayon, la récitation d'une épopée est, à bien des égards, équivalente à un rituel chamanique, puisque les deux ont pour but d'obtenir des promesses de gibier. C'est ce qui permet de substituer l'un à l'autre. La démonstration de Roberte Hamayon sur ce point dans une perspective structuraliste – en particulier sa comparaison entre l'épopée et le chamanisme et entre le héros et le chamane – a été jugée « brillante et convaincante » [Saladin d'Anglure, 1998, p. 12]. Sa théorie novatrice, exposée dans *La chasse à l'âme*, a fait sensation dans le domaine des études sibériennes et de l'étude du chamanisme, et elle a même été discutée par des spécialistes français d'autres régions que la Sibérie [Sagant, 1996].

À peu près à la même époque, Laurence Delaby et Marie-Lise Beffa, collègues sibérienistes de Roberte Hamayon, ont publié plusieurs études – concernant par exemple des objets de musée, des sources historiques sur la Sibérie, le chamanisme toungouse et les représentations collectives chez les Nivkhs [voir Beffa et Delaby, 1994 et 1999 ; Delaby, 1976, 1997, 1998] – en parallèle aux cours de Roberte Hamayon à l'EPHE. Par la suite, dans le courant des années 1990, un groupe d'étudiants restreint mais motivé a pu s'appuyer sur la théorie de Roberte Hamayon sur le rituel et le chamanisme et sur les écrits de Beffa et Delaby. Les changements politiques qui ont suivi la dissolution de l'Union soviétique ont donné à ces étudiants l'occasion de mener des recherches sur le terrain dans des régions reculées de Sibérie et de

travailler sur le chamanisme à l'aune des interactions culturelles, notamment avec la Russie impériale, les années soviétiques puis l'ouverture à l'économie de marché. Aujourd'hui, ces anciens étudiants de Roberte Hamayon et ses collègues (J.-L. Lambert, A. Lavrillier, C. Stépanoff, V. Vaté) sont des chercheurs confirmés qui mènent des recherches sur les pratiques rituelles et les représentations de plusieurs peuples autochtones à travers la Sibérie.

Quelques développements récents dans les études sibériennes en France : une attention renouvelée pour les épopées

Les contributions de Roberte Hamayon et de ses collègues continuent d'influencer la recherche anthropologique sur la Sibérie en France, qui s'intéresse en particulier à la religion dans ses liens avec les relations de genre, à l'écologie, aux relations homme-animal et à la littérature orale dans des circonstances changeantes. C'est sur ce dernier point que nous nous concentrons ici.

Roberte Hamayon note que la représentation d'épopées est généralement considérée par les éleveurs bouriates comme une alternative comparative-ment efficace au chamanisme – une observation qui a stimulé les chercheurs qui ont fait des découvertes similaires chez les peuples sud-sibériens et ougriens [Jacquemoud, 2014, 2015, 2017a, 2017b ; Lambert, 2014, 2017]. En outre, la recherche sur la poésie épique s'est développée dans de nouvelles directions. Dans de nombreuses sociétés à travers le monde, les épopées sont toujours vivantes et jouent un rôle social, symbolique et religieux important. Les anthropologues qui rencontrent ce type de matériaux dans leur travail de terrain mettent les textes en perspective dans le cadre global de la société en question. Or, l'approche « classique » de l'épopée, sa « dissection » *in abstracto*, est souvent combinée avec l'établissement de relations avec son contexte social de production et d'utilisation [Goyet, 2009, 2014, 2016 ; Goyet et Lambert, 2014].

Ce nouvel accent mis sur les contextes historiques et contemporains dans lesquels les épopées sont composées et jouées peut conduire à remettre en question la pertinence de l'accent mis par Roberte Hamayon sur l'importance des épopées et du chamanisme au sein des sociétés de chasseurs et d'éleveurs, considérées plus ou moins isolément. Par exemple, qu'en est-il des transformations potentielles des textes épiques en Sibérie dues à la colonisation russe et à la christianisation ? Mais Roberte Hamayon elle-même a reconnu la nécessité d'analyser les épopées dans des circonstances changeantes, insistant sur le fait que le modèle inhérent à une épopée « se déplace

avec la société, portant avec lui un principe normatif plutôt qu'une norme précise » [Hamayon, 1990b, p. 151]. Elle a illustré ce mouvement en se référant à l'épopée de Geser, bien connue au Tibet, en Asie centrale et en Sibérie méridionale. À l'époque de la colonisation russe, les bardes bouriates ont assimilé l'ennemi de Geser à la divinité lamaïste Žamsaran, ce qui a conduit les lamas à en interdire la représentation [Hamayon, 1990b, p. 185-186]. Puis, elle a affirmé [1990b, p. 151] qu'après la Seconde Guerre mondiale, « l'exemplarité » de l'épopée de Geser « a été transférée de l'épopée au héros et du véhicule idéologique à l'emblème ».

En d'autres termes, les épopées en Sibérie conservent leur signification sociale et culturelle, même après avoir été détachées de leurs anciens contextes de chasse et de chamanisme. Elles sont étendues, symboliquement, à de nouveaux contextes, perdant toute référence à leurs origines et à leur contenu antérieur. Ceci est particulièrement clair dans les nombreux articles de Roberte Hamayon sur le nouveau rôle de l'épopée de Geser en Bouriatie après la disparition de l'Union soviétique [par exemple, Hamayon, 2002, 2004, 2014]. Dans ses écrits et dans ses relations avec les étudiants, Roberte Hamayon se disait inspirée par l'atmosphère singulière qu'Éric de Dampierre avait insufflée à l'université de Nanterre. Elle accordait ainsi une grande importance au travail de terrain, préparant les jeunes chercheurs à étudier les épopées de manière ethnographique sur des « terrains » prenant forme dans des circonstances changeantes.

Nouveaux apports théoriques et résultats

En tant que représentants de ce que l'on pourrait appeler la « troisième génération » d'anthropologues français ayant pu mener des recherches sur le terrain en Sibérie (les étudiants de ses étudiants), nous nous sommes copieusement appuyés sur les publications de Roberte Hamayon et sur celles de ses collègues et étudiants afin de comprendre la vision du monde des populations autochtones de Sibérie, l'objectif de leurs rituels et les processus d'échange locaux entre les humains et les esprits. Bien entendu, il existe des différences régionales dans le chamanisme en Sibérie. Par exemple, le bourkhanisme, une forme de millénarisme qui a fait son apparition dans l'Altai en 1904, repoussant les chamanes et les sacrifices sanglants en marge de la vie sociale, est l'un des facteurs de différenciation régionale. Le chamanisme de la région de l'Amour est quant à lui marqué par la proximité avec les populations mandchoues et le contact relativement tardif avec les mondes chrétiens, la région n'ayant rejoint l'Empire russe qu'en 1858.

Les travaux de Roberte Hamayon [Hamayon, 2002, 2004] sur le rôle politique des épopées héroïques en Bouriatie après la chute de l'Union soviétique nous ont également inspirés pour analyser la revitalisation post-soviétique du chant épique. Ainsi, en Altaï, contrairement aux tentatives d'unification infructueuses que Roberte Hamayon a observées en Bouriatie, les épopées altaïennes ont été élevées au rang de symbole collectif de l'identité altaïenne [Jacquemoud, 2017b]. Ironiquement, c'est la variabilité entre les différentes versions des épopées, et leur diffusion, qui leur permet de jouer ce rôle unificateur, tout en empêchant leur instrumentalisation à des fins politiques plus litigieuses.

C'est le concept de « passivité apparente » [Hamayon, 1990b, p. 432-433] qui nous a également aidée à comprendre la relation entre les Nanaï, le chamane et les esprits chamaniques errants dans le contexte post-soviétique. Dans cette relation perçue comme inégale dans le cadre de la disparition des chamanes nanaï, la passivité n'a de passif que l'apparence : elle traduit en réalité la solidité des représentations chamaniques entourant les relations que les humains entretiennent avec les esprits. La perception de subir les esprits errants conduit à l'adaptation ponctuelle des pratiques rituelles dans le respect du contrat qui unit les humains et les esprits, en incorporant, par exemple, des éléments du christianisme [Dalles Maréchal, 2023a et b].

En guise de conclusion

Les études sibériennes en France, initiées par A. Lewitsky, ont été approfondies de manière créative par Roberte Hamayon [1990b, 1994] qui, entre autres, a continué de développer les thèmes esquissés par ses prédécesseurs. Son analyse des épopées bouriates l'a amenée à appréhender le chamanisme sibérien en termes d'alliance matrimoniale, de partenariat et d'échange – et a ainsi donné naissance à une nouvelle théorie. Ce fut le point de départ de la phase suivante du développement des études sibériennes en France.

Contrairement aux chercheurs précédents, les étudiants de Roberte Hamayon, et les étudiants de ses étudiants, ont eu la possibilité, depuis le début des années 1990, de mener des recherches ethnographiques sur le terrain en Sibérie – une possibilité qui, malheureusement, a été à nouveau restreinte par de nouvelles restrictions politiques suite à l'invasion russe de l'Ukraine au début de l'année 2022. Ces enquêtes de terrain menées en Sibérie ont permis de situer les recherches, encore principalement axées sur les pratiques religieuses, dans des contextes contemporains et historiques plus larges, et donc de corréliser les phénomènes étudiés avec d'autres facteurs, tels que le genre,

l'écologie, les techniques, la politique et l'économie. Ainsi, aujourd'hui, les études sibériennes en France continuent de se développer sur la base de leurs débuts, à la mesure des défis auxquels sont confrontées tant la discipline anthropologique que les populations autochtones de Sibérie. C'est en vertu de cet héritage disciplinaire, épistémologique et méthodologique que nous souhaitons rendre hommage à Roberte Hamayon.

Références bibliographiques

- AMIOTTE-SUCHET Laurent et PLATTET Patrick, 2003, « L'amour, la chance, le jeu... des thèmes sérieux en Sibérie. Entretien avec Roberte Hamayon », *ethnographiques.org*, n° 4, URL : <[http://www.ethnographiques.org/2003/Hamayon, Amiotte-Suchet, Plattet.html](http://www.ethnographiques.org/2003/Hamayon,Amiotte-Suchet,Plattet.html)>.
- BASILOV Vladimir N., 1984, *Izbranniki dukhov* [Élus des esprits], Izdatel'stvo politicheskoi literatury, Moscou.
- BEFFA Marie-Lise et DELABY Laurence, 1994, *Voyage en Sibérie au XVIII^e siècle*, présenté et annoté par BEFFA Marie-Lise et DELABY Laurence, numéro spécial d'*Études mongoles et sibériennes*, n° 22-23.
- 1999, *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, Publications scientifiques du Muséum, Paris.
- BRANDIŠAUSKAS Donatas, 2018, « The gluttons of Eastern Siberia. Spirits, poachers, and cannibals in Evenki perceptions », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 49, URL : <<http://journals.openedition.org/emscat/3441>>.
- BUFFETRILLE Katia, LAMBERT Jean-Luc, LUCA Nathalie et DE SALES Anne, 2013, *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes – École pratique des hautes études, Paris.
- CHICHLO Boris, 1980, « À propos d'un personnage de la mythologie altaïenne », *Journal of Turkish Studies*, n° 4.
- DALLES MARÉCHAL Anne, 2023a, *La disparition trompeuse du chamanisme de l'Amour. Interactions culturelles et co-constructions religieuses chez les Nanaï du bassin de l'Amour, Extrême-Orient de la Russie*, Nord-Asie, Paris.
- 2023b, « Mutual influences in Orthodox missions among the Nanai people in the Russian Far East », *Social Science and Mission*, n° 36.
- DELABY Laurence, 1976, « Chamanes toungouses », *Études mongoles et sibériennes*, n° 7.
- 1997, « Bataclan chamanique raisonné 1 », *Études mongoles et sibériennes*, n° 28.
- 1998, « Bataclan chamanique raisonné 2 », *Études mongoles et sibériennes*, n° 29.
- ELIADE Mircea, 1951, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.
- GOYET Florence, 2009, « L'épopée », *Vox Poetica*, URL : <<https://sflgc.org/bibliotheque/goyet-florence-lepopee-premiere-partie/>>.
- « De l'épopée canonique à l'épopée "dispersée" : à partir de l'Iliade ou des *Hôgen* et *Heiji monogatari*, quelques pistes de réflexion pour les textes épiques notés », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 45, URL : <<http://emscat.revues.org/2366>>.

- « L'épopée refondatrice : extension et déplacement du concept d'épopée », *Le Recueil Ouvert* (2016), art. 165, URL : <https://epopee.elan-numerique.fr/volume_2016_article_165-le-travail-epique-definition-de-l-epopee-refondatrice.html>.
- GOYET Florence et LAMBERT Jean-Luc, 2014, « Introduction », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 45, p. 6-9, URL : <<https://emscat.revues.org/2265>>.
- HAMAYON Roberte, 1990a, « Le chamanisme, forme religieuse élémentaire », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 34.
- 1990b, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- 1994, « Shamanism in Siberia: from partnership in supernature to counter-power in society », in THOMAS Nicholas et HUMPHREY Caroline (dir.), *Shamanism, History and the State*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- 2002, « Emblem of minority, substitute for sovereignty: the case of Buryatia (with a commentary by Yves Hamant) », *Diogenes*, n° 49(194).
- 2004, « The dynamics of the epic genre in Buryat culture: a grave for shamanism, a ground for Messianism », in JANSEN Jan et MAIER H. M. J. (dir.), *Epic Adventures. Heroic Narrative in the Oral Performance Traditions of Four Continents*, LIT, Münster.
- 2014, « La "tradition épique" bouriate change tout en étant facteur de changement », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 45.
- HATTO Arthur, 1970, *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*, University of London, Londres.
- 1985, « Shamanism in the Yakut epic trilogy *Xan Jargistai* », *Ural-Altische Jahrbücher*, n° 5.
- HEISSIG Walther, 1984, « Shaman myth and clan epic », in HOPPÁL Mihály (dir.), *Shamanism in Eurasia*, Herodot, Göttingen.
- JACQUEMOUD Clément, 2014, « Altaï-Buučaj, héros épique de l'entre-deux siècles », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 45, URL : <<http://emscat.revues.org/2292>>.
- 2015, *Les Altaïens, peuple turc des montagnes de Sibérie*, Somogy – Fondation culturelle – Musée Barbier-Mueller, Genève-Paris.
- 2017a, « Èšua, Učar-kaj, Ak-Byrkan et les autres : les nouvelles formes épiques des mouvements religieux altaïens », *Le Recueil Ouvert* (2017), URL : <https://epopee.elan-numerique.fr/volume_2017_article_269-esua-ucar-kaj-ak-byrkan-et-les-autres-le-renouveau-epique-en-republique-de-l-altai-siberie-meridionale.html>.
- 2017b, *Diversité religieuse en République de l'Altaï. Concurrences et convergences. Enquête sur le renouveau religieux des Altaïens de la République de l'Altaï (Fédération de Russie)*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris.
- LAMBERT Jean-Luc, 2014, « L'épopée nord-samoyède (Arctique sibérien) : comment trouver une solution à l'alliance dans une société devenue opulente? », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 45, URL : <<http://journals.openedition.org/emscat/2265>>.
- 2017, « Quand l'attente de l'assistance détermine l'épopée : la performance épique dans le contexte religieux ob-ougrien (ouest sibérien) », *Le Recueil Ouvert* (2017), URL : <https://epopee.elan-numerique.fr/volume_2017_article_263-quand-l-attente-de-l-assistance-determine-l-epopee-la-performance-epique-dans-le-contexte-religieux-ob-ougrien-ouest-siberien.html>.

- LAVRILLIER Alexandra, 2005, *Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Evenks de Sibérie postsoviétique : « jouer » pour vivre avec et sans chamane*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris.
- LEWITSKY Anatole, 1995 [1939, 1979], « Le chamanisme », in HOLLIER Denis (dir.), *Le Collège de sociologie*, Gallimard, Paris.
- LOT-FALCK Evelyne, 1946, « Le chamanisme en Sibérie », *La Revue internationale*, n° 7.
- 1948, « Une séance de chaman sibérien », *Le Mercure de France*, n° 1017.
- 1953a, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, Paris.
- 1953b, « La notion de propriété et les esprits-mâtres en Sibérie », *Revue de l'histoire des religions*, n° 144(2).
- SAGANT Philippe, 1996, « De la chasse à l'élevage », *L'Homme*, n° 36(138).
- SALADIN D'ANGLURE Bernard, 1998, « Présentation et débats : "Médiations chamaniques. Sexe et genre" », *Anthropologie et Sociétés*, n° 22(2).
- STEIN Rolf A., 1959, *Recherches sur le barde et l'épopée au Tibet*, PUF, Paris.
- STEPANOFF Charles, 2014, *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas de Sibérie du Sud*, Maison des sciences de l'homme, Paris.
- VATE Virginie, 2007, « The Kêly and the fire: an attempt at approaching Chukchi representations of spirits », in LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich G. (dir.), *La nature des esprits. Humains et non-humains dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Presses de l'université Laval, Québec.
- WILLERSLEV Rane, 2004, « Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 10(1).

Homage à Roberte Hamayon ou l'anthropologue et son double

Robert R. Crépeau

Je ne me souviens plus exactement à quel moment j'ai su que notre très estimée collègue Roberte Hamayon avait un double nommé Nicole Devaux. Ce devait être autour de 2004, année où Roberte m'a proposé de participer à son séminaire à l'EPHE à titre de directeur d'études invité. C'est également à cette occasion que j'ai fait la connaissance de Michel Devaux, un publicitaire devenu artiste fort talentueux et original qui partageait la vie de Roberte. J'ai compris à ce moment... Roberte était une collègue brillante, généreuse et intègre, à l'esprit ouvert, toujours partante pour une bonne discussion. Son départ pour le monde des esprits laisse un très grand vide.

Roberte est entrée dans ma vie au tournant des années 1980 alors que j'entreprenais un terrain en collaboration avec les Achuar de l'Amazonie péruvienne. La lecture de son introduction à un numéro thématique de la revue *L'Ethnographie*, intitulé « Voyages chamaniques deux » (n° 87/88, 1982), avait été pour moi une révélation : les études du chamanisme étaient encore bien vivantes et surtout un sujet de recherche toujours actuel. Avec le recul, je réalise que dans un « Avertissement » précédant cette introduction, Roberte énonçait la clé pour comprendre les pratiques chamaniques en écrivant que le chamane se rend dans le monde des esprits « pour régler avec eux les affaires des hommes » [Hamayon, 1982, p. 11]. Tout est là ! Bien entendu, encore s'agit-il de décrire et de bien traduire le point de vue des usagers du chamanisme ; une tâche ardue qu'historiquement ma discipline a imparfaitement réalisée.

Roberte a contribué à redonner au concept de chamanisme une légitimité qui lui faisait défaut depuis un certain temps, notamment en raison de l'appropriation populaire dont il était alors l'objet, en faisant porter son enquête ethnographique sur les entités-auxiliaires des chamanes tout en ne perdant pas de vue l'importance de la dimension collective de la fonction chamanique, bref du système dont le chamane est l'agent [Hamayon, 1990, p. 23]. En effet, elle a insisté avec conviction sur l'importance de l'aspect public du rituel chamanique, notamment le rite d'investiture en Sibérie qui

confirme l'apprentissage d'un candidat à la fonction et qui implique : « la participation de toute la communauté et mettant au premier plan les relations entre celle-ci et le chamane qu'elle investit. Alors que l'apprentissage se plaçait, pour le chamane, sous le signe d'une pénétration informelle et solitaire, du monde surnaturel, l'investiture se situe sous celui d'un retour, public et officiel, dans le monde des hommes » [Hamayon, 1986, p. 126].

En ce qui concerne les esprits-auxiliaires des chamanes, Roberte nous a appris qu'il faut s'attarder à la mise en évidence des principes de leur conception « puisque leur commerce est le point commun de toutes les manifestations chamaniques » [Hamayon, 1990, p. 39]. Inspiré par Roberte au fil de riches échanges, j'en suis arrivé à deux constats sur mes terrains concernant cette dimension essentielle des chamanismes : 1) l'auxiliaire est généralement une entité prototypique, l'esprit ou l'entité-maitre de l'espèce de l'animal auxiliaire en question [Crépeau, 2015] ; 2) la transformation effectuée par l'incorporation de substances lors de l'initiation permet aux chamanes d'acquiescer un statut asymétrique dans leur société [Crépeau, 2007]. Nous sommes face à un aspect clé du chamanisme que Roberte nous a enseigné au cours de sa longue et fructueuse carrière :

Le chamanisme permet, par esprits interposés, d'interpréter et de manipuler les phénomènes cosmiques, biologiques, sociologiques. Ce faisant, il organise globalement la pensée et la vie de la société tant dans ses rapports au monde que dans les rapports entre les groupes qui la constituent, et y opère comme un vaste système de régulation [Hamayon, 1982, p. 45].

Frédéric Laugrand et Martin Pierre

Avec le départ de Roberte Hamayon, une source monumentale de l'étude des traditions chamaniques disparaît. Nous souhaitons ici rendre hommage à la rigueur scientifique et à l'immense générosité, à la profonde humanité de notre amie et collègue.

Frédéric Laugrand a rencontré Roberte à l'occasion d'un de ses séminaires à l'EPHE, alors qu'il terminait une thèse de doctorat sur la conversion des Inuits au christianisme et lisait avec le plus grand intérêt *La chasse à l'âme* [Hamayon, 1990], une véritable somme sur le chamanisme sibérien. Laugrand se souvient de l'intervention de Roberte Hamayon au colloque de Chantilly en 1997, en particulier de son débat sur la transe avec Luc de Heusch. Plus de dix ans après la polémique, les convictions de ces deux géants de l'anthropologie n'avaient pas changé d'un poil.

En 2004, Roberte avait généreusement accepté de participer au colloque *Nature des esprits* que Laugrand a organisé à Québec avec son ami et collègue Jarich Oosten de l'université de Leiden [Laugrand et Oosten, 2004]. Depuis, ils se revoyaient régulièrement pour discuter de chamanisme et des esprits, de chasse, du jeu et de la chance, d'énergie vitale, d'imitation et de préfiguration, autant de thèmes parmi bien d'autres sur lesquels Roberte aidait à penser. Nous lui avons d'ailleurs rendu hommage pour cette contribution majeure à la discipline et à la comparaison. Impossible d'oublier ces moments intenses et les questions que Roberte aimait si bien poser, obligeant ses interlocuteurs à réfléchir et approfondir le sujet à partir de leurs matériaux ethnographiques. Roberte avait enfin fort bien joué le rôle de possédée à l'occasion du film que nous avons réalisée chez elle avec Emmanuel Luce¹. Au cours des dernières années, Roberte est venue plusieurs fois à l'Université catholique de Louvain à l'invitation d'Anne-Marie Vuilleminot. Martin Pierre, jeune doctorant, l'a rencontrée à cette occasion, alors que nous célébrions les 22 ans du Laap, notre laboratoire de recherche fondé par Mike Singleton et Pierre-Joseph Laurent. Le départ précipité de Roberte laisse

1 « Roberte Hamayon. Livre 10. Chamanisme et divination ou comment faire advenir », URL : <https://youtu.be/J8_ZIFl9cB0?si=HUc1NSQe0mXyr7dg>.

aujourd'hui un grand vide. Heureusement, Roberte nous laisse un riche et magnifique héritage intellectuel et ce, des deux côtés de l'Atlantique.

Références bibliographiques

- CRÉPEAU Robert R., 2007, « Les substances du chamanisme. Perspectives sud- amérindiennes », *Anthropologie et Sociétés*, n° 31(3).
- 2015. « “Les animaux obéissent aussi à la religion”. Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste », *Anthropologie et Sociétés*, n° 39(1-2).
- HAMAYON Roberte N., 1982, « Avertissement », suivi de « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie*, n° 2-3.
- 1986, « De l'“animation” des accessoires du chamane à celle de son corps (chez les Bou-riates de Sibérie méridionale) », in *Transe, Chamanisme, Possession*, Colloque, Paris/Nice, Éditions Serre/Nice Animation.
- 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- LAUGRAND Frédéric et OOSTEN Jarich (dir.), 2004, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Presses de l'université Laval, Québec.

Préface à *Jouer* de Roberte Hamayon¹

Michael Puett

Toujours contextualiser. Toujours historiciser. Toujours se concentrer sur le particulier, le spécifique. Ces impératifs sont devenus de véritables mantras en anthropologie culturelle, ainsi que dans les sciences humaines en général. Ces mantras se sont accompagnés d'une profonde méfiance à l'égard des études comparatives larges, et en particulier à l'égard des catégories générales qui sous-tendent de tels travaux comparatifs. Des termes comme *mythe*, *rituel* ou *sacrifice* en sont venus à être employés avec réserve – comme les vestiges d'une anthropologie antérieure qui n'avait pas encore su se défaire de ses biais ethnocentriques.

Cette évolution vers des études contextualisées, cette manière de se focaliser sur les terminologies indigènes, ont été décisives pour la discipline. Mais la méfiance concomitante envers les études comparatives et les catégories générales a eu un coût considérable. Ont disparu les grandes études généralistes qui portaient de la définition d'un objet – par exemple, le don – puis en exploraient la complexité au moyen d'une enquête comparative sur les multiples formes qu'il prend à travers les cultures. De telles études sont aujourd'hui souvent perçues comme intrinsèquement ethnocentriques, leurs catégories étant considérées comme définies de manière implicite par rapport à une culture dominante (le plus souvent occidentale et chrétienne), dont les présupposés se trouvent imposés à des pratiques très différentes.

C'est l'une des raisons pour lesquelles l'ouvrage de Roberte Hamayon, *Jouer. Une enquête anthropologique* (Paris, La Découverte, 2012), est une étude si stimulante et si importante. Hamayon assume pleinement ce qu'elle appelle une approche généraliste – celle-là même qui définissait les grandes œuvres de l'anthropologie classique, comme l'*Essai sur le don* de Mauss, ou

1 Ce texte est paru en avant-propos de la traduction anglaise du livre *Jouer* (2012) de Roberte Hamayon sous le titre *Why We Play. An Anthropological Study* (éd. Hau, 2016). Avec son auteur, nous croyons la meilleure façon pour lui de rendre hommage à Roberte est de publier ce texte en français dans *La Revue du MAUSS*. La traduction a été assurée par Fabien Robertson avec un coup de pouce de François Gauthier.

l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice de Hubert et Mauss. Une approche, en d'autres termes, devenue aujourd'hui bien rare.

Hamayon reconnaît bien sûr que les catégories héritées de ces travaux classiques doivent être repensées. Mais sa réponse n'est pas de rejeter les catégories généralistes en tant que telles : elle soutient au contraire que nous avons besoin d'une nouvelle catégorie – celle de *jeu*.

Comme elle le démontre avec une grande force de persuasion, le jeu a longtemps occupé une place mineure dans la réflexion anthropologique – y compris à l'époque où fleurissaient les grandes études comparatives et généralistes, organisées de manière thématique. Le jeu était alors considéré comme une activité sans grand sérieux, pratiquée par les enfants ou, chez les adultes, dans leurs moments de loisir. Et même lorsque l'on s'y intéressait, c'était généralement pour le réduire à une forme atténuée de rituel. Autrement dit, le jeu apparaissait comme un cousin mineur des activités réellement importantes, celles-là mêmes qui devraient constituer le cœur de nos analyses anthropologiques.

Pourquoi, dès lors, n'avons-nous pas su donner au jeu toute sa place dans nos études ? Hamayon soutient que ce refoulement s'enracine dans un ensemble latent d'associations qui remontent au rejet chrétien des jeux du cirque romain et des formes de divertissement apparentées. Elle élargit ensuite son propos : les formes de religiosité centrées sur la croyance en une divinité unique – divinité qu'on ne saurait imiter ni représenter, et surtout avec laquelle il est impensable de « jouer » – impliquent nécessairement une exclusion du jeu. L'anthropologie, selon elle, a hérité de ce biais lorsqu'elle a concentré toute son attention sur le rituel, au détriment du jeu ; sur l'*agôn* du don plutôt que sur le jeu du don.

Pour défaire ces préjugés, Hamayon ouvre son enquête par l'exploration des notions indigènes autour de l'action de « jouer » (plutôt que le substantif « jeu »). Spécialiste mondialement reconnue des Bouriates, elle commence naturellement par là. À travers une série d'analyses d'une grande finesse, elle examine les conceptions bouriates du jeu, leurs performances ludiques et l'importance que revêt le paradoxe dans leurs pratiques.

Ces conceptions indigènes deviennent ensuite le socle de ses réflexions théoriques et comparatives, qui embrassent aussi bien des matériaux historiques qu'ethnographiques, et vont jusqu'à inclure les apports des sciences cognitives. L'un des traits les plus puissants et séduisants du travail de Hamayon est sa fidélité aux conséquences de son approche généraliste : jeu des enfants, jeu du chamane, jeu du don – tous sont appréhendés comme

des manifestations diverses d'une même manière d'agir, d'une même modalité de l'action humaine dans le monde.

L'ironie veut – quoique ce soit en réalité prévisible – que ce soit précisément en renonçant aux études comparatives que l'on risque le plus de retomber dans les biais ethnocentriques. C'est au contraire par des travaux généralistes de ce type que s'opère un déplacement de nos représentations. Lire Hamayon, c'est retrouver l'enthousiasme qu'ont dû éprouver les générations antérieures à la lecture des grands textes de Mauss : à travers le prisme généralisant d'une anthropologie comparative, les pratiques les plus fondamentales s'éclairent de significations nouvelles.

Que se passe-t-il donc lorsque nous adoptons une telle approche généraliste du jeu ? Lorsque nous cessons de le considérer comme un pauvre cousin du rituel, pour le reconnaître comme une modalité fondamentale de l'action humaine dans le monde ? Lorsque nous élaborons une anthropologie qui prend le paradoxe et le jeu comme points de départ, et non pour objets secondaires d'analyse ?

En partant du matériau bouriate, puis en élargissant la perspective comparatiste, Hamayon souligne la place centrale du corps, qu'il s'agisse des étymologies de la notion de jouer ou des pratiques elles-mêmes. Elle développe ensuite un vocabulaire conceptuel pour analyser la complexité de ces incarnations. Le jeu, affirme-t-elle, est une manière fondamentale d'interagir avec le monde : il institue un cadre fictionnel porteur de valeurs et de possibles distincts de ceux de la réalité empirique. Ses dimensions s'éclairent à travers trois opérations : l'imitation, l'abstraction et l'inférence – opérations par lesquelles les humains forment les dispositions et les attitudes nécessaires à certains modes d'existence.

Une telle exploration conduit à repenser des activités tenues pour plus « sérieuses » – les rituels, les prières, les sacrifices. Loin d'être une simple version atténuée de ces pratiques, jouer engage des activités d'un tout autre ordre, ouvrant sur des types de relations radicalement différents.

Prenons l'exemple de l'analyse des pratiques chamaniques par Hamayon. En imitant les mouvements des animaux, les chamanes instaurent un cadre dans lequel ils donnent tout autant existence aux esprits animaux correspondants. À l'intérieur de ce cadre, ils interagissent avec ces esprits dans une logique de partenariat – le chamane occupant toutefois la position de partenaire actif. Ce schéma contraste avec les relations strictement hiérarchiques instituées par la prière et le sacrifice.

C'est pourquoi, comme le soutient Hamayon, le jeu plaît aux esprits mais déplaît à Dieu. Car il instaure une homologie entre humains et entités

immatérielles – perspective inacceptable pour les religions fondées sur une transcendance absolue et inimitable. D'où l'hostilité chrétienne au jeu, réduit à de simples divertissements d'enfants ou à des loisirs d'adultes. Une hostilité qui, on l'a vu, s'est infiltrée jusque dans les théorisations anthropologiques.

Les lectures proposées par Hamayon nous obligent également à reconsidérer des pratiques devenues des exemples « classiques » de l'anthropologie. Prenons le don. Depuis Mauss, l'accent a été mis sur son *agôn*, sur les rivalités incessantes du don visant à surpasser l'autre ou à le soumettre : les hiérarchies du potlatch, les « grands hommes » des échanges *moka*, les rangs établis par la kula. Mais dans ces récits manque une dimension essentielle : le jeu qui sous-tend la pratique du don. Nous n'avons exploré qu'un de ses aspects, en laissant dans l'ombre tant d'autres.

Il en est ainsi de la chance. Les techniques permettant d'affronter l'indétermination et le hasard comportent une dimension intrinsèquement ludique, que l'on peut suivre dans des activités aussi diverses qu'une partie de chasse ou une pratique divinatoire. Voilà pourquoi l'Église médiévale en France interdit les jeux de hasard : c'est l'expression, encore une fois, du mécontentement divin face au jeu. S'intéresser au jeu ouvre de nouvelles voies d'analyse pour des pratiques que nous connaissions déjà mais que nous n'avions jamais examinées pleinement.

Il en est de même pour le théâtre. Ou la fiction elle-même. La liste pourrait se prolonger indéfiniment. L'un des aspects les plus enthousiasmants du travail de Hamayon est précisément l'ampleur des activités qu'elle nous invite à reconsidérer, dès lors que nous entrons dans l'univers du jouer.

Sous-jacente à tous ces exemples, se trouve l'idée du jouer comme forme d'interaction réciproque, où se travaillent et s'élaborent des relations à l'autrui. Surgit ainsi un nouvel ensemble de dimensions de l'activité humaine à analyser. Plutôt que de rejeter nos catégories généralistes du rituel et du sacrifice, nous disposons d'une catégorie supplémentaire avec laquelle penser – et d'une catégorie qui, de surcroît, nous oblige à repenser les autres.

J'ai rappelé plus haut que les approches généralistes de l'anthropologie classique ont été critiquées pour leur ancrage trop ethnocentrique. Cette critique est en partie juste, comme Hamayon le reconnaît elle-même. Mais il importe aussi de se souvenir que ces grandes études comparatives reposaient toujours sur des conceptions indigènes, ensuite élargies en catégories plus vastes. *L'Essai sur le sacrifice* de Hubert et Mauss fut peut-être trop tributaire, rétrospectivement, d'un arrière-plan chrétien ; il n'en demeure pas moins qu'il s'appuyait avant tout sur des théories sanskrites. On pourrait en dire

autant de tous les grands travaux comparatifs de l'anthropologie : le projet a toujours consisté à partir des conceptions indigènes pour leur donner, par comparaison, des perspectives théoriques plus larges.

C'est à de telles approches, plaide Hamayon, qu'il nous faut revenir. Développer nos théories généralistes suppose de les prolonger en poursuivant l'exploration des compréhensions indigènes. Développer nos catégories comparatives, c'est en inventer de nouvelles, tout en repensant les anciennes. Hamayon accomplit cela magistralement : à partir des conceptions bouriates, elle généralise à des activités comparables à travers le monde et, de là, propose un remaniement en profondeur de nos catégories anthropologiques.

Et, dans ce monde d'indétermination où nous élaborons nos théories, le jeu offre une voie puissante pour penser le travail que nous entreprenons.

Jouer, en somme, constitue une dimension inhérente de l'activité humaine – une dimension que l'anthropologie doit désormais prendre très au sérieux.

Introduction

Le pari de la forme

Carole Gayet-Viaud, Laurence Kaufmann et Philippe Chaniel (†)

En quête de la forme qui convient

« L'art amoureux ne consiste-t-il pas à tenir [le Nous que forme le couple] à bonne distance, ni trop proche – au point d'engloutir les amants dans une union indifférenciée ou, à l'inverse, de favoriser son appropriation au bénéfice de l'un ou de l'autre – ni trop éloigné – jusqu'à les enfermer dans une forme sociale extérieure qui les écrase et fige le flux vital de leurs attachements réciproques? »

Philippe Chaniel, 2024

Dans un article récent sur le don d'amour, Philippe Chaniel soulignait l'importance d'une enquête en termes de formes esthétiques, morales, politiques, ou sociales. Sous son angle *simmélien*, une telle enquête permet d'explorer le *lien dialectique* entre les moments fugitifs de la vie individuelle et collective et la dimension impersonnelle de leur mise en forme. Sous son angle *maussien*, elle permet de réfléchir à *la bonne forme*, à la juste distance entre les êtres, que ce soit dans une relation intime, dans un échange professionnel ou dans une interaction publique. Croisant la sociologie de Georg Simmel et l'anthropologie de Marcel Mauss, Philippe Chaniel nous invitait ainsi à explorer les formes en tant que médiations tierces, tout à la fois « immanentes et transcendantes », dont la « matière sensible » du social a besoin pour « faire œuvre ».

Cette invitation est le point de départ de ce dossier du *MAUSS*. Plutôt que de considérer les formes comme des illusions trompeuses ou des instruments de reproduction sociale, il s'agit de les prendre au sérieux dans leurs usages, leurs effets et leurs transformations. Qu'implique « l'effort formel » lorsque l'on tente de « mettre les formes »? Quelles actualisations, valori-

sations, appropriations, contraintes et détournements permet-il? À quelles conditions échappe-t-il au risque de soumission servile aux dynamiques de l'ordre établi et du pouvoir? Comment les écueils de l'inauthenticité, du conformisme et du conservatisme sont-ils évités par celles et ceux qui se plient à la quête des justes formes? La réponse à ces questions dépend, bien entendu, des types de formes qu'il s'agit de reconnaître, de réfléchir ou de subvertir.

La forme et sa Gestalt

Oscillant entre perception, organisation, apparence et convention, la polysémie de la notion de « forme » suscite le trouble – un trouble que les multiples fonctions qu'elle est susceptible d'assumer ne sont pas prêtes à dissiper. En effet, si l'on suit les dictionnaires comme le *Littré*, la forme remplit quatre fonctions principales : *organiser* en structurant des éléments disparates, *identifier* des phénomènes en facilitant leur rapprochement ou leur différenciation, *exprimer* une intention ou une valeur en la rendant visible ou audible, et enfin *encadrer* une situation ou une conduite en imposant des règles relativement stables. Or, ces différentes fonctions d'organisation, d'identification, d'expression et d'encadrement sont pratiquement et théoriquement fort difficiles à démêler, accentuant ainsi le vertige épistémique que ce dossier se propose, malgré tout, de prendre à bras-le-corps¹.

Une des caractéristiques essentielles de la forme est sans doute sa dimension holistique. En tant que « *Gestalts* », les formes se manifestent sous le mode sensible d'une figure d'ensemble, que ce soit au *sens géométrique* des configurations spatiales ou au *sens esthétique* des contours, silhouettes ou structures perceptibles d'une personne, d'une relation, d'un événement ou d'une situation. Telle une nuée d'oiseaux, elles se détachent sur un arrière-plan qui les rend saillantes en tant que « totalités ». Elles nous rappellent ainsi que le *tout* est plus que la somme de ses *parties* et que c'est la manière dont ces parties sont reliées, disposées et agencées qui permet à l'œil ou à l'oreille humaine de les saisir.

En tant que *Gestalt*, la forme s'arrête pour ainsi dire à mi-chemin entre le perçoit et le concept, l'expérience et l'imagination, la sensation et l'antici-

1 Nous remercions vivement le comité de rédaction de *La Revue du Mauss* pour sa confiance, et tout particulièrement Fabien Robertson, rédacteur en chef, pour son soutien sans faille, ses conseils avisés, son accompagnement intellectuel et éditorial au long de la réalisation de ce dossier. Cette aventure collective est dédiée à Philippe Chaniel, lui qui croyait si profondément à la possibilité de tisser les fils d'un monde commun, scientifique et amical.

pation. La mélodie musicale en offre un aperçu saisissant. Aisément reconnaissable, elle possède un fort potentiel de transmission et de circulation, et même d'*agentivité* puisque, comme le montre *Victor Stoichiță*, la forme sonore trouble la distinction entre *agent* et *patient*, au point de ne plus savoir si « l'on maîtrise la mélodie ou si c'est elle, au contraire, qui nous possède ». Cet « animisme sonore », suggère V. Stoichiță, illustre « la double vie des formes », lesquelles nous animent autant qu'elles sont animées par nous. Douce et transitoire, l'*agentivité* émotionnelle des formes mélodiques peut aussi se cristalliser et s'institutionnaliser, illustrant ainsi un « animisme » plus général : celui des formes qui parviennent à se maintenir, à « se répliquer aux frontières de l'attention », et à se transformer au gré de leurs croisements.

Dans les dynamiques de répétition et de transformation qui la travaillent et la traversent, la forme sonore ne respecte pas les distinctions usuelles entre le dedans et dehors. Elle ne respecte pas non plus la distinction entre sensation et imagination puisque ce qui paraît une donnée immédiate de la perception, en l'occurrence la mélodie, est en réalité une reconstruction partielle de l'imagination. Tout à la fois ressentie et imaginée, la *Gestalt* de la forme s'épaissit et s'enrichit.

Vers une géométrie formelle des associations

Loin de se contenter d'organiser la diversité du réel sensible, les formes catégorisent et typifient les phénomènes, orientant leur appréhension en fonction des contextes, des usages, des finalités et des critères de *valuation* [Dewey, 2011]. Les formes organisent nos manières de rapprocher des actes en apparence distincts et attirent l'attention sur les similitudes entre des types d'interactions réciproques qui se retrouvent aussi bien dans une « bande mafieuse » que dans une « communauté religieuse », telles les relations de subordination et domination, d'antagonisme et de coopération, d'inclusion et d'exclusion ou de dons et contre-dons [Simmel, 1999 (1908)]. De ces formes dyadiques ou triadiques, éphémères ou institutionnalisées, il est possible, nous dit Simmel, de faire la « géométrie ».

C'est tout à la fois une forme sonore, celle d'un *care game* musical, et une géométrie élémentaire de la relation, celle de l'attention conjointe, qui sont au cœur de l'article de @ *Marine Kneubühler, Émilie Bovet et Angelika Güsewell*. En menant une ethnographie des ateliers organisés dans une institution psychiatrique pour des adolescents en souffrance psychique, elles mettent en évidence les processus dialectiques qui se nouent entre la forme structurée du *game* et les usages situés (*play*) qui l'actualisent ou la subver-

tissent. Débordant ou détournant le cadre strict du jeu musical, les jeunes joueurs élaborent une sorte de « *play* identitaire » qui leur permet d'explorer leurs « identités virtuelles » : les leurs, en s'inventant des avatars plus ou moins ressemblants, aussi bien que celles de leurs compagnons d'infortune. Grâce à cet « objet-tiers » qu'est le *game*, expliquent M. Kneubühler *et al.*, les adolescents s'affranchissent temporairement de l'identité instituée qui leur a été assignée, celle de patient psychiatrique, pour inventer d'autres manières d'être soi et, plus largement, pour élaborer « l'expérience d'un monde commun ». Mais une telle expérience et la « forme minimale de lien » qu'elle tisse ne tiennent pas toutes seules. Elles doivent être constamment soutenues, écrivent Kneubühler *et al.*, par des médiations complémentaires : le rôle de *coach* assumé par certains jeunes ou encore l'encadrement infirmier.

On le voit, la médiation d'un tiers permet à une pluralité d'individus de former une association, de constituer un collectif. Cette intuition, fondamentalement simmélienne, est également au centre de l'article de @ Laurence Kaufmann, qui la travaille cependant à une autre échelle : celle de la « méta-forme » que constituent les sociétés démocratiques modernes. La géométrie relationnelle que Simmel appelle de ses vœux rend compte de la manière dont les collectifs perdurent et se maintiennent grâce à des appuis institutionnels, mais aussi grâce aux attentes normatives qui régulent la *proximité* entre leurs membres et la *distance* sociale qui les séparent de leurs vis-à-vis. Une telle approche, pour L. Kaufmann, est particulièrement appropriée pour saisir les mutations sociopolitiques qui érodent nos espaces publics contemporains. En effet, une même forme géométrique sous-tend, d'après elle, des phénomènes aussi différents que le platisme, le créationnisme évangélique ou encore le technonationalisme chrétien du mouvement *MAGA* : celle du rejet de toute médiation tierce et de l'adhérence au grand « Référent » dont ils se réclament – qu'il s'agisse de la Terre plate, de la Bible ou la figure de leur leader, en l'occurrence D. Trump.

De la « matière » du vivant à la « forme de vie »

Si une acception géométrique ou gestaltique de la forme conduit à interroger la distinction entre *forme* et *fond*, son acception plus normative met en question la différence entre *forme* et *matière*. Une telle distinction est particulièrement marquée lorsqu'il s'agit d'imposer une forme définie à une matière « brute ». Dans des domaines aussi divers que l'imprimerie, l'architecture, la papeterie, la chapellerie, l'archéologie ou la marine, les moules, cadres, gabarits, patrons ou châssis constituent autant de manières de « conformer »

la matière. Qu'il s'agisse de la matière physique des objets ou des corps, plus ou moins « en forme », ou de la « matière » sociale des « moments et de leurs hommes » [Goffman, 1988], les processus de formation revêtent toujours une composante normative.

Pour l'homme, cet « être de mise en forme », une telle composante est immanente. En effet, comme le montre @ *Sylvain Pasquier*, l'humanité doit s'exprimer et se reconnaître à travers une multitude de formes sociales, esthétiques et symboliques. Si ce constat est bien au cœur de la pensée de Simmel, la séparation qu'il tente d'établir entre *forme* et *contenu*, ou entre *forme* et *matière*, n'est pas sans poser problème. Elle le conduit, dit S. Pasquier, à perdre la dimension phénoménologique, sensible et incarnée, que sa sociologie des sens tente par ailleurs de saisir. Hantée par le spectre de la réification, la sociologie simmélienne risque elle-même d'y succomber en insistant trop sur les formes géométriques – ces formes sans contenu et potentiellement sans âme et sans vie. Pour éviter une telle dérive, suggère S. Pasquier, il faut rappeler que les formes sociales sont des *phénomènes*, c'est-à-dire des expressions fragiles et mouvantes qui gardent un lien indicel avec le corps vivant, le corps d'origine. C'est la prise en compte de cette dimension expressive, celle des contenus psychologiques internes mais aussi celle, plus informe du « flux et bouillonnement » de la vie sociale qui est – ou devrait – être, pour S. Pasquier, au cœur d'une « phénoménologie de la relation humaine ».

C'est aussi le lien entre forme impersonnelle et « matière vivante » que Mauss explore. Suggérant une distinction qui n'est pas si éloignée de la distinction simmélienne entre forme et contenu, il souligne que la matière (ou le contenu) du vivant, faite de ces invariants physiologiques, ces besoins biologiques et cette vie psychologique élémentaire que tous les humains ont en partage, *prend forme* grâce à la culture, aux rituels, aux traditions et aux institutions sociales qui les élaborent, les structurent et les contraignent. Si l'on suit Mauss, la différenciation culturelle ne réside pas dans la nature même des activités, largement universelles, telles que dormir, chanter, manger, enfanter, ou échanger, que dans les *modalités spécifiques* de leur accomplissement. C'est moins *ce qui* est fait que les manières dont *nous* faisons les choses qui témoignent de l'arbitraire culturel propre à une communauté [Caillé, Chaniel et Vandenberghe, 2001]. Conciliant ainsi l'horizon universel de l'anthropologie avec les variations culturelles de l'ethnologie, une telle perspective entre directement en résonance avec les réflexions de Wittgenstein [2004 (1953)] sur la « forme de vie ». Pour ce dernier, en effet, les tendances spontanées, le fond psychologique des instincts et des besoins qui caractérisent la « forme de vie naturelle » des êtres humains ne remettent pas en

question l'importance de la culture; elles en soulignent les conditions de possibilité.

C'est bien la manière dont un besoin biologique fondamental, l'acte de manger, se décline selon des modalités sociales et culturelles particulières, qui est au cœur de l'article de *Frédéric Vandenberghe*. En effet, l'acte de manger ensemble, la *commensalité*, n'échappe pas aux règles sociales et aux asymétries de pouvoir qui séparent ceux qui préparent et ceux qui consomment, ceux qui peuvent s'asseoir à table et ceux qui en sont tenus à distance. Les compagnons qui partagent une table, écrit F. Vandenberghe, forment des microsociétés temporaires et évanescentes qui relèvent autant « de la forme que de la force », de la « pièce de théâtre » que du « jeu de société ». Mais la commensalité peut aussi se sublimer et prendre la forme utopique et inclusive d'un *commonisme*. Les êtres humains peuvent transformer l'instinct physiologique qui les conduit à s'alimenter en une « forme pure d'association », basée sur l'échange et le partage. Bien entendu, une forme « pure » reste une forme; seulement, elle perd le carcan des conventions formelles qui risquent à tout moment de *dévitaiser* la commensalité et de rompre le lien organique qui relie forme et vie.

« Intensifier » la vie ou la retrouver

La transformation du « contenu physiologique » est aussi au centre de l'article de *Fabrice Clément* sur la course à pied et les techniques qu'elle mobilise – des techniques parfois controversées qui se développent à la croisée du biologique, du psychologique et du culturel. Pour Mauss, rappelle F. Clément, la « technique du corps » désigne des pratiques universelles et abstraites telles que la marche, la course ou la nage alors que *les* multiples « techniques du corps » renvoient à une multiplicité de « gestes socialement transmis et continuellement perfectionnés ». Plus ou moins sophistiquées, exigeantes, ou enchantées, les techniques qui configurent les pratiques de la course à pied, notamment sous la modalité extrême de l'ultratrail, ne restent pas à la surface des corps : elles les pénètrent de part en part, jusqu'à devenir une seconde nature – une *hexis* ou un *habitus*. Ainsi, « être en forme », écrit Clément, c'est aussi « avoir la (bonne) forme », au sens normatif de la conformité à des standards corporels et techniques mais aussi au sens phénoménologique de l'état de grâce – le fameux « état de flow » – que le coureur poursuit inlassablement, dans une enquête perpétuelle qui est aussi une quête existentielle, une passion vitale.

Une quête existentielle d'un tout autre ordre anime la « mise en déroute » des formes qu'explore @ Romain Huët. À l'encontre des formes instituées sclérosées qui tendent à écraser la vie, émergent les nouvelles « figures d'emportement » dont il a fait l'ethnographie : l'émeute, le suicide, et la guerre. Ces figures, travaillées par la violence, sont plutôt sombres ou désespérées. Pourtant, écrit R. Huët, elles recèlent une potentialité trop souvent négligée : celle d'un appel à l'intensification sensible et affective de l'expérience et à la rupture totale avec ce qui prétend immobiliser la vie humaine. Si ces expériences-limites sont *politiques*, dit R. Huët, c'est qu'elles donnent une voie d'expression à des aspirations bloquées ou entravées, des quêtes avides de monde, toujours plus débordantes à mesure qu'elles sont déçues par l'ordre établi. Bien entendu, ces débordements, aussi intenses et désordonnés soient-ils, n'échappent pas à la forme. Mais la forme disruptive qu'ils revêtent n'est pas, du moins pas encore, une forme instituée. Au *plus près* de la vie et de son vacillement, elle remet en question la dimension conservatrice d'une forme de vie saturée d'habitudes et tellement obnubilée par son propre maintien qu'elle n'est plus qu'une coquille vide dont la vie s'est échappée ailleurs – pour le meilleur ou pour le pire.

C'est aussi un sursaut de vie qui incite – comme le montre @ Deborah Puccio-Den – Margherita Petralia, l'épouse d'un mafieux, à rompre la forme mortifère du silence dans lequel elle avait été emmurée et à se porter témoin devant la justice italienne. Le silence, souligne D. Puccio-Den, est la *forme sociale* qui fait exister la mafia, celle-ci étant, par définition, une « société secrète ». Mais le silence se décline différemment selon les rapports de genre et de domination. Du côté des hommes, le « pacte de silence » instaure une alliance indéfectible qui définit les frontières du groupe et le mode d'appartenance de ses membres (*omerta*), soudés par le « sang versé ensemble ». Du côté des femmes, le silence est celui, solitaire, de l'intimité étouffante, de la complicité tacite, du déni, de l'incapacité de penser, ou encore de la « terreur paralysante » qu'instaurent le manque de mots et la violence sourde qu'il recouvre. Lorsqu'elle brise l'emprise et l'assujettissement dont elle était victime, M. Petralia accomplit une rupture inouïe : elle passe du statut d'une « chose », d'un « avoir » ou d'un « faire-valoir » à celui d'un « sujet » témoin qui s'énonce à la première personne. Les formes, en l'occurrence celles de l'*amour-à-mort*, sont ici ce qui emprisonne et dont il faut se libérer.

Agir dans les formes, travailler sur les formes

L'ambivalence des formes tient non seulement à l'emprise qu'elles peuvent parfois exercer sur nos capacités d'agir, mais aussi à leur relation incertaine et controversée à la réalité. Historiquement perçues comme de simples *apparences*, des ombres, des faux-semblants, des illusions ou des accidents, les formes ont souvent été opposées à *l'essence* des choses. Cette défiance d'ordre ontologique se traduit dans notre façon de nous rapporter aux formes esthétiques, sociales et politiques, toutes suspectées de masquer la réalité, de l'imiter et de la travestir plutôt que de la révéler. Ce soupçon frappe tout particulièrement les formes langagières : depuis l'invention de l'art rhétorique, on se méfie de la manière dont les mots manipulent, déforment, instrumentalisent ou trompent, dissimulant parfois la violence sous d'habiles stratégies de persuasion. Mais un tel soupçon concerne aussi les formes institutionnelles. Ainsi, la distinction classique entre le travail ou la démocratie *formels* vs *réels* souligne le fossé critique, sinon coupable, qui sépare les promesses, les règlements et les discours institutionnels de leur fonctionnement effectif.

La forme est souvent pensée comme un carcan, qu'il faudrait défaire, dont il faudrait s'extraire, s'échapper, pour gagner une liberté d'action. Les formes se prêtent assurément à une conception *taxidermiste* du social, dans la mesure où elles tendent à contenir et fixer ce qu'elles saisissent et ordonnent. Et pourtant, les formes et les rituels, pour conventionnels qu'ils soient, ne peuvent être réifiés et réduits en formes convenues et en formules toutes faites. Au fil des contributions, l'on voit en effet que le *travail des formes* est irréductible au caractère étriqué et subi de la convention ou du conformisme. Loin de se réduire à un moule plaqué sur une matière inerte, la forme est un lieu possible d'agentivité et d'éclosion. Les articles réunis explorent ainsi les manières dont les formes offrent des marges de manœuvre et dessinent des paysages de possibilités, y compris dans les espaces contraints. Que ce soit dans la musique (*Stoichiță*), les jeux vidéo et leurs usages thérapeutiques (*Kneubühler, Bovet et Güsewell*), la course à pied (*Clément*), la commensalité (*Vandenberghe*) la performance du drag (*Gayet*), les formes esthétiques, sportives et ludiques s'avèrent indissociables des types de liens qui s'y déploient, des modes de coexistence qui s'y ancrent.

Les formes ne garantissent jamais, par elles-mêmes, l'usage qui en est fait ni le sens qu'elles revêtent en situation. Cette dimension d'incertitude et d'indétermination – inhérente à toute action – doit être intégrée dans l'analyse des formes, quand bien même leur vocation est précisément de tenter de la résorber ou de l'enrayer. L'action et la relation se vivent et se forment dans

la modalité même de leur accomplissement. Cela s'observe dans la définition des relations entre les sexes, qu'il s'agisse des relations conjugales (*Puccio-Den*) ou des formes ordinaires de la civilité et leur évaluation à différentes époques (*Gayet-Viaud*, *Merlin-Kajman*). Cela se manifeste tout autant dans les rapports entre gouvernés et gouvernants (*Louzon*, *Thireau*, *Vorms*).

Ainsi, les contributions réunies dans ce dossier soulignent, chacune à leur manière, ce que *Nina Gayet* nomme, à propos des performances drag, « la puissance créatrice » du jeu sur les formes. Ces dernières offrent en effet des ressources à ajuster, à s'approprier, voire à tordre ou à subvertir, afin de parvenir à une expression qui permette à ce qui doit être manifesté de l'être *correctement*. Un tel ajustement s'écarte de tout formalisme rigide ou sclérosant : l'action s'y déploie dans la quête de coïncidence entre les formes et un fond qui ne leur préexiste jamais entièrement. La recherche des formes est la quête d'une fidélité au monde, aux autres et à soi : elle relève d'une *trans*-formation plutôt que d'une simple *con*-formation. Exultant dans la transgression des règles du bon goût, « cultivant son sens de l'artifice et du vulgaire », les performances drag, écrit N. Gayet, renvoient l'idée d'authenticité ou de naturel au rang de fantasme suranné et élaborent des « formes minoritaires (d'art et d'existence) qui deviennent, par leur circulation, autant de contre-modèles féconds ». L'agentivité se déploie ainsi *par* et *dans* les formes, mais aussi *sur* elles ou *contre* elles, en les utilisant et en les prenant pour objet. C'est ce que montrent les réflexions d'*Hélène Merlin-Kajman* sur l'origine sociohistorique de la civilité. Celle-ci apparaît, dès le XVII^e siècle, comme un tiers espace qui se faufile entre la *logique de l'honneur* qui sous-tend les « manières d'Ancien Régime » et la *logique de la familiarité*, relâchée et « sans façons », qui réinterprète et renouvelle les formes anciennes de la courtoisie. Émergeant entre ces deux « styles de vivre-ensemble » qu'elle dépasse et englobe, la civilité commence peu à peu à désigner la citoyenneté sous l'angle des mœurs. Mais, écrit H. Merlin-Kajman, la déférence et la familiarité, lorsqu'elles ne sont pas délimitées et maîtrisées par la « méta-forme » qu'est la civilité, peuvent toujours se combiner et s'étendre de façon abusive. Leur alliage, qu'il soit populiste ou complotiste, peut alors basculer en une « alchimie du désastre » qui menace l'existence même de la civilité comme modalité démocratique de relation et d'interaction.

Le projet de l'égalisation et de la civilisation des mœurs, essentiel à la construction d'une société nouvelle, non hiérarchisée, culmine avec la Révolution française. Dès les débuts de la démocratie, l'insistance sur l'importance des bonnes formes cohabite avec la critique des formes traditionnelles, des formes héritées ou instituées. Une telle critique est bien

souvent justifiée : nombre de formes, y compris juridiques, sont sources de contraintes et d'oppression. Mais, comme le montre @ *Carole Gayet-Viaud*, une telle critique doit se garder de tomber dans « le piège iconoclaste » : celui qui consiste à glisser d'une *critique nécessaire* des formes de civilité traditionnelles – qui, lourdes d'un bagage sexiste et colonial, exigent d'être révisées au nom de la justice et de l'égalité – vers un *rejet radical* de la civilité en tant que telle. Une telle posture iconoclaste nourrit un scepticisme généralisé et délétère quant à la possibilité de réguler de manière raisonnée les formes de la coexistence. Extraire, écrit C. Gayet-Viaud, les formes de civilité de leurs dynamiques de transformation historique, c'est se condamner à en faire – tel le formalisme – un *bien en soi*, occultant ainsi conflits et injustices, ou à en faire, à l'inverse – tel le scepticisme critique – un *mal en soi*, réduit au seul maintien de l'ordre et des apparences trompeuses. Or, la civilité n'est pas une forme *en soi* : elle fait sens par rapport aux dynamiques sociales et politiques dont elle est partie prenante.

Ceci est valable quel que soit le degré de formalité et de formalisation de la forme. L'informel n'est pas l'informe ou le difforme : il désigne des modes moins codifiés – ou codifiés autrement – de se rapporter les uns aux autres. Les contributions de *Luca Pattaroni* sur les squats genevois dans la Suisse contemporaine, et de *Charlotte Vorms et Juan Córdoba* sur les baraques madrilénes de l'ère franquiste, éclairent l'une et l'autre la dépendance des formes de l'habitat dit « *informel* » aux autorités politiques et au pouvoir d'agir des populations. En régime dictatorial, C. Vorms montre que l'habitat informel voue les habitants au pouvoir discrétionnaire des dirigeants franquistes, sans les priver pour autant de toute capacité d'action. L'habitat informel cherche à se rapprocher de l'habitat ordinaire, à accéder aux droits et aux aménités régulières, celles qui vont de pair avec l'intégration dans la normalité. En revanche, l'informalité de la forme-squat étudiée par L. Pattaroni est un choix délibéré : elle est perçue par des minorités protestataires comme une alternative politique à la normalité d'un régime démocratique dont les promesses de démocratisation ne sont pas toujours tenues. Se déployant dans des « cadres faiblement institués », la « topologie des formes du commun » que les squats expérimentent est, comme le souligne L. Pattaroni, « au plus près du monde » – un monde sensible et matériel que les pratiques plurielles de cohabitation configurent selon différents « investissements de formes » [Thévenot, 1986].

Le totalitarisme des formes

Les formes peuvent être aussi bien sources d'émancipation que d'oppression. Les régimes autoritaires tentent de saturer les usages possibles des formes, de les tirer vers l'univocité et l'unilatéralisme : les « bonnes formes » sont décrétées, définies et plaquées d'en haut sur le réel, sorte de caricature formaliste qui récusé l'incertitude et la pluralité des pratiques. C'est ce que montre @ Victor Louzon à propos des « politiques de civilité » de la Chine post-maoïste : la maîtrise des espaces de production des formes de civilité et de propreté représente un enjeu clé pour les gouvernants, soucieux de diffuser leur vision homogène et policée de la réalité. Les programmes éducatifs qu'ils mettent en place visent à naturaliser leur conception politique des rapports sociaux et à transformer la culture autoritaire du régime en qualités individuelles, essentiellement morales, qu'il s'agit d'exalter afin de tourner définitivement la page jugée dangereuse de l'héroïsme révolutionnaire.

Une manifestation frappante de la puissance des formes, dans sa version la plus menaçante, se trouve dans l'analyse des « récits d'amertume » que développe Isabelle Thireau – analyse qui entre en résonance avec l'étude que Deborah Puccio-Den mène sur les formes du silence imposé aux femmes de mafieux. Par-delà leurs différences, ces deux contributions donnent à voir ce que les formes imposées et intransigeantes peuvent comporter de violence. En définissant ce qui peut être dit et ce qui doit être tu, elles constituent un instrument d'oppression aussi efficace que redoutable. Ce totalitarisme des formes se définit sans doute, comme le suggère I. Thireau, par « l'équivalence posée entre ce qui est visible, ce qui est légitime et ce qui est ». Une telle équivalence signale l'accaparement complet, par les détenteurs du pouvoir, de la définition des formes possibles, ainsi que la monopolisation radicale du contrôle de ce qui est montré. La performativité des formes s'avère alors destructrice : ployer sous la chape de plomb du silence imposé par les membres de la Cosa Nostra revient à incorporer, jusque dans sa chair, la loi du silence mafieuse (Puccio-Den) ; marcher le dos courbé pour « donner à voir son infériorité politique » revient, pour les porteurs de « mauvaises étiquettes de classe », à incarner la hiérarchie politique maoïste et le mépris dont ils font l'objet (Thireau). La forme n'est pas une simple figure géométrique : elle donne chair et vie aux normes oppressives ou émancipatrices qui s'y manifestent.

Mais le vivant ne se laisse pas aisément expurger. Même en régime autoritaire, des arts de faire se déploient, souvent à bas bruit. Les formes les plus convenues ou les plus verticales peuvent devenir « opposables » et être

ressaisies comme des leviers d'action et d'expression, aussi minimes soient-ils, comme le montrent les demandes de justice qui relient, sans bénéficier pourtant des contreforts du droit, les gouvernés aux gouvernants. C'est ce que révèlent les doléances adressées à l'administration des Lettres et visites en Chine post-maoïste, analysées par *Isabelle Thireau*, ou les suppliques adressées aux autorités franquistes par les habitants de *chabolas* – ces maisons auto-construites menacées de destruction – étudiées par *Charlotte Vorms et Juan Córdoba*. Les courriers adressés aux autorités pour demander des grâces, solliciter un logement ou présenter des recours, voire des doléances, montrent que, même lorsque les formes de requête disponibles sont particulièrement contraintes, il reste possible de convoquer un horizon de justice. Certes, écrit C. Vorms, les principes mobilisés sont, stratégiquement, ceux que reconnaît le régime : le mérite politique est défini à partir de la bipartition entre alliés et ennemis héritée de la guerre civile ; la vertu, quant à elle, s'appuie sur les canons catholiques d'exaltation de la famille, du travail et de la patrie. Mais ces suppliques placent néanmoins les gouvernants dans une position où ils sont un tant soit peu comptables de leurs actes.

Retournements et détournements

Si les retournements ou détournements des formes instituées permettent d'ouvrir des brèches dans des régimes rigides, ils peuvent aussi viser les formes démocratiques elles-mêmes et tenter de les détourner de leurs fonctions premières. Ainsi, les antidémocrates, suprémacistes, oligarques et néofascistes tendent à défigurer les formes de la démocratie en les mettant au service d'un pouvoir unilatéral qui ne s'estime plus tenu par aucune juridiction. Les appels récents du président des Etats-Unis, Donald Trump, à lutter contre la violence politique et le *hate speech*, dont il est pourtant l'un des principaux promoteurs, manifestent avec éclat le dévoiement des formes quand elles sont arrachées aux valeurs qui leur étaient attachées. Cette *dérive formaliste*, dans le sens le plus étriqué du terme, peut servir à humilier l'adversaire, comme l'a montré la mise en scène insoutenable de l'entrevue de Trump avec Zelensky à la Maison Blanche, le 28 février 2025. Mais le paradoxe est qu'une telle dérive formaliste cohabite avec le rejet brutal, au nom du *free speech*, des formes « politiquement correctes » de régulation de la parole publique. Or, si la critique des formes traditionnelles d'expression ou d'organisation de la vie commune peut être l'occasion d'un renouvellement inventif des formes en vigueur, le *rejet radical des formes*, lui, menace la démocratie elle-même. En effet, prétendre que les citoyens, et *a fortiori* leurs dirigeants,

peuvent se dispenser du *respect des formes* justes et acceptables – et donc des *formes de respect* – bafoue « l'idée sociale de la démocratie » [Dewey, 2003 (1927)] en tant qu'échange réciproque, libre et symétrique.

L'expérimentation grandeur nature dans laquelle nous sommes plongés à l'échelle mondiale, depuis deux décennies, montre que l'absence de régulation publique des débats et des lieux de formation de l'opinion publique ne favorise en rien la liberté d'expression, et ne constitue pas un vecteur de développement démocratique. Pourtant, le postulat selon lequel « se libérer » des formes serait non seulement possible mais souhaitable demeure omniprésent. Ce postulat est encore renforcé par l'illusion des liens directs et immédiats que font miroiter les réseaux sociaux. La publicisation permanente des coulisses et l'expression d'un soi supposé « authentique » laissent entendre que le familier, l'intime, le direct, le contournement des conventions, des règles et des formes instituées seraient autant de voies d'émancipation et d'accès à la vérité.

Bien entendu, ce déni ou ce rejet des formes est une illusion : sortir des formes légitimes du droit, de la discussion publique, de l'organisation démocratique des débats, ou de la civilité des interactions n'est jamais sortir des formes « tout court ». Il n'y a pas plus d'extériorité aux formes qu'il n'y a d'extériorité au social lui-même. Simplement, le recul des formes instituées et de leur légitimité permet l'instauration de formes concurrentes, moins formalisées et plus insidieuses, qui laissent peu de prise au travail collectif de critique et de révision. Ce sont ces formes ténues et opaques que les intérêts privés du technocapitalisme tendent à privilégier. Appareillées à des dispositifs numériques, elles amplifient les dissensions et exacerbent les affects identitaires, les transformant par là même en oppositions irréconciliables. Fragmentant et brutalisant nos espaces publics, ces formes *non démocratiquement formées* mettent en péril la construction d'un monde commun. Elles impliquent, comme le dirait Hannah Arendt, une « perte en monde ». Or, pour reprendre la belle expression de Fabien Robertson dans sa présentation, une fois que le « fond de la forme » démocratique aura été dévoyé, que nous restera-t-il pour nous orienter collectivement vers une vie commune désirable?

Références bibliographiques

- ARENDT Hannah, 1961 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- CAILLÉ Alain, CHANIAL Philippe et VANDENBERGHE Frédéric, 2001, Présentation, « Chassez le naturel... Écologisme, naturalisme et constructivisme », *La Revue du Mauss*, n° 17, La Découverte, Paris.

- DEWEY John, 2011 [1918-1944], *La formation des valeurs*, La Découverte, Paris.
- 2010 [1927], *Le Public et ses problèmes*, Gallimard, Paris.
- GOFFMAN Ervin, 1988, *Les Moments et leurs hommes*, Seuil/Minuit, Paris.
- MAUSS Marcel, 1936 [1934], « Techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4.
- SIMMEL Georg, 1999 [1908], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris.
- THÉVENOT Laurent, 1986, « Les investissements de forme », in REYNAUD Jean-Daniel (dir.), *Économie du travail. Théories et applications*, CNRS Éditions, Paris.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 2004 [1953], *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.

Simmel : formes et phénoménologie de la relation humaine

Sylvain Pasquier

« N'y a-t-il pas dans toute communication humaine un reste témoignant de l'immanence du social, un reste lui aussi incontournable, un appel sans médiation et ne serait-ce que dans l'échange du regard? »

Aldo Haesler¹

Simmel est certainement l'auteur qui porte au plus haut point la définition de l'homme comme « être de mise en forme » en considérant que son humanité doit prendre forme afin d'être reconnue². La formule qui donne son titre au présent numéro du *MAUSS* fut utilisée à plusieurs reprises par ses commentateurs indiquant que le concept de forme est le plus important des réflexions de Simmel qu'elles soient esthétiques, sociologiques ou philosophiques³. Il donne son unité à une œuvre dont l'éclectisme, voire le dilettantisme, sont souvent soulignés. Nous pouvons donc nous en saisir comme du fil ou du « pont » entre les différents fragments d'une œuvre s'inscrivant dans ces différents domaines et traitant de sujets nombreux et variés. Cependant, il n'offre pas la clé d'un système car les différentes acceptions qui parcourent les écrits de Simmel ne parviennent à une synthèse que dans l'exposé de sa philosophie à la fin de sa vie [MsV]⁴. L'œuvre de Simmel donne donc accès

1 Aldo Haesler, décédé le 14 mars 2025, était un ami et un collègue professeur à l'université de Caen-Normandie. Il était surtout l'un des meilleurs connaisseurs de l'œuvre de Simmel qui fut son principal inspirateur.

2 Je remercie Carole Gayet Viaud et Laurence Kaufmann pour leurs relectures précises et rigoureuses de ce papier.

3 Patrick Watier évoque « les mises en forme plurielles de la réalité » [2003, p. 13]; Laurent Thévenot titre un article « Simmel et la mise en forme de l'humain », Denis Thouard et Bénédicte Zimmermann (dir.), *Simmel le parti pris du tiers*, Paris, CNRS Éditions, 2017; Alain Caillé et Philippe Chaniel emploient l'expression « mise en forme et en sens » [p. 12-13].

4 Les textes de Simmel sont signalés par des abréviations indiquées en bibliographie.

à une intelligence inédite du concept de forme et comporte nombre de pistes à prolonger et à préciser après lui.

La philosophie de la vie développée dans ses dernières années est présente dès le départ car en gestation. Elle se cherche dans différents essais et fragments et, notamment, dans des textes épars qui seront rassemblés dans le volume épais de sa *Sociologie* définie, en sous-titre, comme « *études des formes de la socialisation* » [S]. Raymond Aron annonçait que « sa sociologie dérive d'une philosophie. Philosophie de la connaissance d'abord. [...] Philosophie sociale ensuite » [1981, p. 8-9]. Plus précisément, selon Jankélévitch, « [l]a notion de Vie est déjà comme le principe moteur, invisible et inexprimé, de l'épistémologie simmélienne » [2008, p. 14]. Sa sociologie ne peut donc être isolée en tant qu'entreprise formaliste et systématique comme semble y inviter son analogie avec la géométrie [S&É, p. 101]. Sa *Sociologie* partage son épistémologie avec sa *Philosophie de l'histoire* et sa *Philosophie de l'argent* et développe une sociologie prise dans une philosophie de la modernité. Cette modernité dont il écrira que la vie en constitue la principale valeur.

L'interprétation proposée à partir d'une entrée invitant à « y mettre les formes avec Simmel » consiste donc dans une lecture reliant les acceptions différentes d'une telle formule dans ses écrits selon qu'ils relèvent de son esthétique, de son épistémologie, de sa sociologie et, enfin, de sa philosophie de la vie. Celles-ci conduisent clairement à l'opposition philosophique entre vie et formes, à la tension qui lui est inhérente et à son dépassement. Mais elles manifestent également une phénoménologie et une anthropologie de la relation d'après laquelle l'être humain met incessamment en forme ses différentes interactions et ne se connaît et reconnaît de réalité que celle qu'il lui est donné de partager avec d'autres à travers ces différentes formes. Les différentes modalisations inhérentes à la création de formes dans chacune de nos interactions, permettent à chacun de se présenter dans sa singularité et de se voir reconnu sur fond d'une commune humanité. Cette mise en formes est, en effet, la condition *sine qua non* de la constitution et de l'attestation d'une réalité sociale commune permettant cette reconnaissance lors des différentes situations d'interaction ou « actions réciproques ». Le concept de forme est donc, chez Simmel, au cœur d'une philosophie et d'une sociologie relationnelle qui, de la même façon que sa philosophie de la vie, s'est cherchée tout au long de son œuvre.

Repartir de l'apparition du concept d'action réciproque (*Wechselwirkung*) est nécessaire à l'analyse de celle du concept de forme (*Form*) et de ses différentes déclinaisons. Une attention particulière doit ensuite être portée à la

dimension esthétique des formes sociales souvent mise en retrait par une compréhension épistémologique de celles-ci. Ce caractère esthétique indique, de plus, une dimension expressive sans laquelle une phénoménologie de la relation ne peut faire sens chez notre auteur. L'intrication des deux aspects, fonctionnel et expressif, peut se lire à partir de l'opposition majeure entre vie et formes et se rapporter à celle entre individu et société ou « culture subjective » et « culture objective » qui manifeste des tensions exacerbées avec la modernité. L'argent et la sociabilité, présentée par Simmel comme deux formes pures se manifestant comme telles à cette époque, permettent également de mettre en exergue son vitalisme et l'importance qu'il accorde à la relation à travers les échanges et les rencontres. Ce parcours visant à articuler les différentes acceptions du concept de forme incite ainsi à interpréter l'œuvre de Simmel dans le sens d'une phénoménologie et d'une anthropologie de la relation.

Au commencement était l'action réciproque

Avec celle de forme, l'autre notion clé de l'œuvre de Simmel est celle « d'action réciproque ». Celle-ci précéda d'ailleurs celle-là [Deroche-Gurcel, 2002, p. 17]. Elle concerne, d'ailleurs, aussi bien la physique, la philosophie ou la littérature et puise chez Newton, Kant, Hegel, Goethe, Schleiermacher, Dilthey entre autres [Papilloud, 2000]. Elle apparaît avant que Simmel n'ait clairement défini sa sociologie et se pose comme principe général lui permettant de mettre en avant la dimension processuelle de la réalité naturelle ou sociale. Elle représente donc la première indication du vitalisme qui se développera ensuite. Cette inspiration se retrouve dans l'ouvrage *Über soziale Differenzierung* [1890] dans lequel la sociologie n'est mentionnée que comme une science synthétique des considérations sur la société et ne reconnaît pas encore aux interactions fugitives un caractère social et une dignité les rendant alors susceptibles d'une étude sociologique [Deroche-Gurcel, 2002, p. 28]. Il n'en fait alors pas encore sa discipline.

Dans ce qui allait devenir sa propre sociologie, l'action réciproque l'emportera dans sa conception d'une réalité sociale comprise comme reposant, avant tout, sur la dynamique des interactions et de la relation. Elle restera présente jusqu'au bout avec une définition qui ne variera guère et insistera toujours sur le penchant pour la vie sociale jusque dans la menace que fait peser sur elle toute forme de réification. Aussi, si le terme de société est présent chez lui, on ne peut le réduire à une simple hypostase car s'« il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus » [S, p. 43],

la société ne peut avoir de réalité propre, y compris idéelle, sans cette vie sociale constituée de part en part des interactions diverses et variées des individus entre eux. La question de savoir « comment la société est possible ? » ouvre un questionnement en termes de modalités avant de le poser dans ceux d'une définition répondant à la question « qu'est-ce qu'une société ? » [S&É, p. 172]. La société se manifeste également comme forme dépassant toutes les formes particulières :

Pour en avoir la définition, il faut sommer toutes ces formes sociales de l'association et toutes les forces qui en tiennent unis les éléments [S&É, p. 172-173].

Cependant, livrée à elle seule, l'action réciproque ne peut constituer l'objet de sa *Sociologie*. Comme l'indique le sous-titre de son ouvrage, celle-ci se présente comme l'ensemble des études sur les formes de la socialisation (*Vergesellschaftung*) et apparaît encore comme l'étude d'une « unité *sui generis* [...] suivant des lois propres » [S&É, p. 173]. Jusqu'ici, le rapprochement avec Durkheim s'impose et peut même aller jusqu'à la reconnaissance de « forces spécifiques » [S&É, p. 175] d'origine sociale. Mais, chez Simmel, le pluriel de ces forces permet d'en reconnaître la complexité et de porter attention à une vie sociale qui les combine avec les forces individuelles. Sans entrer dans la querelle des traducteurs, il faut relever la signification d'une entrée active en relation qui fait opter Frédéric Vandenberghe pour le choix de *formes d'association*, qui manifeste également l'intérêt de Simmel pour la société en train de se faire, c'est-à-dire, selon une locution chère à celui-ci, « *statu nascendi* ». Christian Papilloud, en retraçant l'épopée du concept dans l'œuvre, indique aussi l'efficacité transformatrice de cette relation, tant pour les individus qui peuvent se voir révéler leur personnalité que pour les groupes ou les formes sociales impliqués. Nous sommes ainsi renvoyés avec Simmel comme avec Mauss à « l'instant fugitif où la société prend » [Chaniel, 2022, p. 275], ce moment dans lequel Philippe Chaniel voit « une épiphanie du social » ou une « *sociophanie* » [*ibid.*, p. 45].

Un certain lyrisme est, en effet, présent dans des passages où Simmel s'efforce de circonscrire le domaine de la sociologie et dans lesquels sa plume s'emballe :

La socialisation se fait et se défait constamment, et elle se refait à nouveau parmi les hommes dans un éternel flux et bouillonnement qui lient les individus, même là où elle n'aboutit pas à des formes d'organisation

caractéristiques. Les hommes se regardent les uns les autres, ils se jalousent mutuellement, ils s'écrivent des lettres et déjeunent ensemble, ils éprouvent sympathie et antipathie par-delà tout intérêt tangible; de même la reconnaissance pour un acte altruiste crée des liens indéfectibles; l'un demande son chemin à l'autre; ils s'habillent et se parent les uns pour les autres; ces milliers de relations de personne à personne, momentanées ou durables, conscientes ou inconscientes, superficielles ou riches en conséquences, parmi lesquelles nous avons choisi tout à fait arbitrairement les exemples cités, nous lient constamment les uns aux autres [S&E, p. 90].

Ensuite vient la forme sous toutes ses formes

Pourquoi la nécessité de mettre des formes à un tel « flux et bouillonnement » de la vie sociale, exprimée par l'action réciproque, s'est-elle imposée à Simmel? Pourquoi, notamment, la grâce de ces rencontres opère lorsqu'on y met les formes? Quel que soit le point de vue – esthétique, épistémologique ou, plus généralement, philosophique –, les formes permettent de créer une unité à partir d'éléments qui n'en ont pas nécessairement entre eux. Là encore, le seul prisme de la sociologie se révèle insuffisant. Si elles deviennent le concept fondateur de cette sociologie, les formes, elles ne naissent pas avec celle-ci [Marzo, 2007]. Elles sont apparues auparavant dans ses réflexions esthétiques et dans les réflexions épistémologiques exposées dans *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. L'histoire est ainsi présentée comme une construction dont la matière « réside dans les données historiques » mais dont la forme doit obéir « aux règles qui s'imposent à toute connaissance » [PPH, p. 244]. Cependant, « le sens transcendant de l'histoire répond, comme les autres formes de connaissance, à des intérêts non cognitifs : nous sommes poussés à rechercher la confirmation théorique de telle interprétation non pour des raisons théoriques, mais par l'effet d'une pulsion ou d'un sentiment de valeur » [PPH, p. 190-191]. La mise en forme esthétique, quant à elle, peut être comprise comme une stylisation dont l'effet est celui de « l'unité des sentiments de la vie ». « Le style, c'est toujours une élaboration formelle *universelle*, qui s'applique de manière égale à un nombre quelconque de phénomènes les plus divers, c'est l'unité du sentiment de la vie qui jaillit de toutes ces diversités dès qu'elles obéissent à cette forme » [R, p. 107]. Ces formes, en tant que stylisation de l'histoire ou de l'esthétique, sont le pendant de celles par lesquelles se réalise la phénoménalisation de la vie. En effet, si à chacun de ces domaines correspond une acception particulière, il y a une

signification englobante et centrale de cette notion qui correspond à ce que l'on peut appeler les modalités de la phénoménalité :

Les formes sont la manière dont l'existence se réalise, dans sa diversité, quels que soient les registres de l'action (qui inclut la production d'objets) [Demeulenaere, 2002, p. 161].

Les formes sociales relèvent donc, avant tout, d'une modalisation qui est celle de l'action réciproque. L'ambivalence de leur traitement chez Simmel est principalement celle du double registre épistémologique et social dans lequel elles s'inscrivent. La nécessité épistémologique du concept se manifeste dans la distinction entre *formes* et *contenus*, fondatrice d'une sociologie soucieuse de dégager son domaine scientifique propre. Les contenus sont définis dans ce cadre « en quelque sorte comme la matière de la socialisation » [S, p. 44], et ne peuvent être socialisés qu'à prendre forme ou à se mettre en forme.

La socialisation est donc la forme, aux réalisations innombrables et diverses, dans laquelle les individus constituent une unité fondée sur ces intérêts [...] et à l'intérieur desquels ces intérêts se réalisent [*idem*].

Dans ce registre épistémologique, les formes cognitives ne se distinguent guère des catégories kantiennees telles que *Les problèmes de la philosophie de l'histoire* les a mobilisées. Mais le statut de ces catégories pose problème avec l'histoire et la sociologie :

Dans le cas de la nature, les formes *a priori* sont uniquement, selon Kant, le fait de l'entendement et n'ont pas de répondant dans la réalité [PPH, p. 83].

Mais, un *hiatus* apparaît avec la prise en compte d'un registre empirique et social et la reconnaissance aux acteurs historiques et sociaux d'une capacité cognitive et pratique de « mise en forme ». Simmel peut alors apparaître comme un précurseur d'une conception s'opposant à « une tradition philosophique vénérable [et sociologique, non moins vénérable] qui voudrait, chers lecteurs, que le monde que vous tenez pour réel ne soit qu'apparence » [Goffman, 1991, p. 9]. Les formes doivent, avant tout, être appréhendées comme phénoménalisation car la réalité sociale tire son existence de sa manifestation. Il demeure, en effet, au niveau empirique une dimension cognitive,

mais non scientifique, reposant sur l'attribution aux acteurs d'une capacité de « typification » [Watier, 2003, p. 37 ; Deroche-Gurcel, 2002, p. 2]. Une telle capacité leur permet de reconnaître une forme commune à leurs actions réciproques ou, en quelque sorte, de s'accorder sur une même « définition de la situation », pour reprendre le célèbre concept interactionniste.

Aussi, si Simmel se démarque de Kant en soulignant l'importance de cette « connaissance immédiate » [S, p. 67], il entretient une certaine confusion en reliant celle-ci à la conscience individuelle et en maintenant une conception des formes qui continue à en faire des catégories gardant le sens de représentations sociales. Cela le conduit ainsi à faire de la société, qui peut se définir chez lui comme la forme de l'ensemble des formes – métaforme ? –, une réalité idéale présente en tant que telle dans la conscience des individus entrant en relation :

La conscience de former une unité avec les autres est effectivement ici la seule unité en cause [S, p. 64].

Ce lexique de la conscience et de la représentation s'efface dans ses derniers écrits sociologiques qui, en refusant de voir dans les individus les éléments derniers, les « "atomes" du monde humain » [S&É, p. 86], avancent, d'une part, un concept de société « qui signifie l'action mentale réciproque entre des individus » [S&É, p. 89] et, d'autre part, se réfèrent souvent à « l'âme individuelle ». Dans ce passage de la conscience à l'action mentale réciproque faut-il voir un simple glissement de sens ou une rupture plus radicale ? Seule la préférence du lecteur pourra trancher.

Il faut aller au-delà de cette capacité cognitive ordinaire de la mise en forme des actions réciproques pour indiquer ce qui fonde principalement la nécessité d'une telle modalisation. Se manifeste alors l'originalité de Simmel dans sa conception des médiations constitutives du social. Les formes permettent, en effet, de sortir de la confrontation purement dyadique qui est celle du face-à-face des actions réciproques. La sociation commence au chiffre trois pour Simmel et appelle donc une « pensée du tiers » :

Les relations sociales prennent une consistance qui n'a d'autre existence que les contributions des individus qui les tissent et qui pourtant relève d'un ordre propre, irréductible à la somme des contributeurs [Thouard, 2017, p. 115].

Cette pensée du tiers est aussi celle qui fait de toute sociation un jeu de liaison et de déliaison, d'union et de séparation manifeste, par exemple, dans sa conception du conflit comme force socialisante.

Un véritable *Nous* est nécessairement « *triadique* » [...]. Le tiers substitue à la relation immédiate, à la « ligne droite » qui lie A et B la relation médiate, « la ligne brisée » qui leur vient de leur rapport en commun à C [Kaufmann, 2016, p. 109].

La forme, en tant que médiation et phénomène, excède ainsi toute relation, à commencer par celles qui pourraient être reconnues comme sa première cristallisation.

In fine, la distinction sociologique entre formes et contenus nous laisse sur notre faim car elle ne pousse pas jusqu'au bout les conséquences de la force spécifique inhérente à l'action réciproque et à la relation. Cette opposition transpose en fait celle entre individu et société, l'un porteur de contenus de nature psychologique, l'autre rassemblant et subsumant l'ensemble des formes sociales. L'ambition d'établir clairement un domaine scientifique de la sociologie l'empêche alors de donner à celle-ci la pleine dimension relationnelle et phénoménologique que l'on se plaît à voir dans l'ensemble de son œuvre. Ce fond demeure philosophique car une véritable enquête sur le sens de la vie sociale, en général, et de la vie moderne, en particulier, est une enquête sur le sens de ces vies qu'une étude comparée à celle des « formes géométriques » [S, p. 45] ne peut qu'écarter. Même sa sociologie est plus proche d'Héraclite que d'Euclide [Vandenberghe, 2009, p. 40]. Il apparaît d'ores et déjà que de telles formes, opposées aux contenus, ne sont pas du côté de la vie, et apparaissent tragiquement mortifères. De plus, l'attachement à la représentation, hérité de Kant, a enfermé durablement Simmel dans une conception psychologisante de l'intentionnalité. Il n'est pas parvenu à développer à propos de celle-ci la conception dynamique d'une visée continuant à se constituer au cours même des actions réciproques. Il n'était, pourtant, certainement pas loin de penser que, tout en étant à l'œuvre dans celles-ci, elle est aussi *œuvrée* au cours de celles-ci. Faut-il risquer la notion d'une intentionnalité relationnelle activant l'action réciproque et activée par elle? Celle d'une visée qui ne se réduit pas alors à celle des consciences respectives – fussent-elles en interaction – mais qui naît, émerge, véritablement de l'action réciproque.

Des formes esthétiques entre fonctionnalité et expression

La question de l'intentionnalité conduit à interroger le caractère expressif et donc la dimension expressive des formes sociales. Celle-ci est assez peu mise en avant, notamment en France, par ceux qui s'en tiennent à une lecture « purement » sociologique de Simmel. Si chacun sait que Simmel développe une réflexion sur les formes artistiques, s'il rapproche « Esthétique et sociologie » [E&S], ses considérations esthétiques passent souvent comme l'œuvre d'un dilettante sans intérêt dans la compréhension de sa sociologie. Au mieux, au sein de celle-ci, les formes esthétiques peuvent apparaître comme des « modalités particulières » de la manifestation de l'existence à travers des formes variées [Demeulenaere, 2002, p. 161] et les formes artistiques, dotées qu'elles sont par Simmel, à l'instar des autres, d'un haut degré d'autonomie, représentent une sphère particulière. Or David Frisby faisait de la prise en compte de ces « dimensions esthétiques de la société et des actions réciproques [...] l'une des principales particularités » de sa sociologie [2002, p. xvi]. Plus récemment, Barbara Carnevali montre l'importance de « la dimension esthétique de la reconnaissance » [2016] ce qui conforte son importance pour le sociologue.

La négligence de cette dimension expressive est certainement due au fait qu'elle ne peut trouver son origine que dans les contenus demandant à s'exprimer. La réintroduire risque donc de renvoyer Simmel à un psychologisme que le geste fondateur de sa sociologie a cherché à écarter. La distinction analytique entre formes et contenus montre les limites de l'explication par des « lois psychologiques » [S, p. 57] mais elle offre aussi des arguments à l'« individualisme méthodologique » lorsqu'il avance que les faits de socialisation relèvent bel et bien d'un « phénomène psychique » qui ne peut être compris « qu'en le reconstruisant psychologiquement, au moyen des séries psychologiques plausibles, par l'interprétation, à l'aide de catégories psychologiques des faits extérieurement observables » [S, p. 59]. Certes, nous pouvons considérer que ces contenus « concernent le sociologue; celui-ci s'intéresse non à la psychologie intérieure comme processus, mais à l'effet des facteurs psychologiques, amour, haine, jalousie, envie, dépit, dans la mesure où ils engendrent des formes sociologiques » [Deroche-Gurcel, p. 28]. Simmel, se débat avec cette articulation des contenus psychologiques internes [S, p. 57-61] et leur manifestation à travers des formes qui leur donnent accès à la réalité sociale.

À s'en tenir là, la dimension expressive des formes sociales simmeliennes demeure assez pauvre et reste attachée à une intentionnalité dont les

consciences individuelles sont le berceau. À ce stade, le chemin de la signification sociale ne va que de l'individu – de ses désirs et de ses besoins – vers les formes sociales et, au-delà, vers la société, et la démarche sociologique en assure le retour afin d'établir, en bonne et due *forme*, la chaîne de causalité pertinente. Mais Simmel nous donne aussi de bonnes raisons d'aller plus loin en articulant les dimensions esthétiques et expressives des formes sociales. Pour être expressives, ces formes doivent être esthétiques et elles ne peuvent être belles qu'à la condition d'exprimer des sentiments ou des visions du monde ou des personnes. « La signification esthétique du visage » va tout à fait dans ce sens. Il constitue une « unité esthétique en soi » :

À part le visage humain, il n'est au monde aucune figure permettant à une aussi grande multiplicité de formes et de plans de se couler dans une unité de sens aussi absolue [p. 140].

Le visage apparaît donc ainsi comme la forme dont « l'effet esthétique » [p. 141] atteint son acmé. Dans sa *Sociologie*, Simmel revient sur « la valeur expressive du *visage* qui se présente comme premier objet du regard d'homme à homme [...]. Il ne véhicule pas le comportement intérieur ou pratique de l'homme, il le *raconte* » [S, p. 631]. Nous pouvons, dès lors, tendre vers une lecture phénoménologique de Simmel en la rapprochant d'une conception forte de l'expression telle qu'on la retrouve, par exemple, chez Charles Taylor. Ce dernier l'avance dans le langage de l'« incarnation » plutôt que dans celui des formes :

Une chose est exprimée quand elle est incarnée de telle façon qu'elle est rendue manifeste. [...] Une chose est manifeste quand elle est directement disponible à la vue de tous. [...] Une expression manifeste ne peut être manifestée *que* par une expression [Taylor, 1997, p. 26-27].

Le langage de l'expression permet de mettre en exergue chez Simmel que les contenus, plutôt que de donner sens à l'action réciproque, prennent sens à travers les formes, les manifestant au cours de celle-ci. La « sociologie des sens » de Simmel encourage à envisager les formes de façon plus incarnée et tend vers une phénoménologie accordant aux acteurs une activité sensible et sentante, manifeste au plus haut point dans l'échange des regards qui « établit la réciprocité la plus parfaite de toutes les relations humaines » [S, p. 630]. Un clin d'œil à Merleau-Ponty, relu par Lefort, incite à dire des formes qu'elles *donnent chair* aux actions réciproques en s'inscrivant dans

une *chair* plus générale du social [Dodeman, 2019]. La relation du social et du psychologique est alors plus qu'une articulation : elle devient une véritable intrication. Contenus et formes ne sont pas séparables et nous ne saurions simplement nommer les premiers s'ils ne connaissent de manifestation sous une forme ou une autre. La dualité kantienne des formes et des contenus posée comme condition de la connaissance est difficilement tenable dans le jeu social des actions réciproques. Les formes sociales ne sont pas seulement vivantes parce que des contenus les animent ; elles le sont également en tant que créations dotées d'une vitalité spécifique.

Expression et création nous conduisent à mettre en exergue ce caractère esthétique des formes sociales. Ce qui interpelle, c'est l'imbrication de considérations fonctionnelles et esthétiques en leur sein, laquelle rappellera aux maussiens la caractéristique du don comme étant « à la fois libre et obligé » [Caillé, 2000, p. 10] et donc toujours pris entre « intérêt et désintéressement » [Caillé, 1994]. Les formes sociales ne sauraient se réduire à des nécessités fonctionnelles indispensables à la société : ainsi réifiées, elles ne donneraient aucune latitude à la création y compris dans notre vie la plus ordinaire. Elles demeurent en partie « sans pourquoi » : telle la rose de Silesius, « elle fleurit parce qu'elle fleurit ». Elles ont une part de gratuité et d'arbitraire sans jamais pouvoir être purement gratuites. Dès 1896, dans « Esthétique et sociologie », s'opère un rapprochement autour de l'importance de la symétrie comprise comme « puissance formatrice de l'esprit humain, face au hasard et au chaos qui président aux façonnements purement naturels » [E&S, p. 129]. La symétrie apparaît donc comme un principe de mise en forme puissant qui, dans « certaines structurations sociales », renvoie aussi bien à « une fonctionnalité matérielle » qu'à « des motifs esthétiques » [E&S, p. 130]. Les organisations sociales revêtiraient ainsi un certain style. Une « organisation rationnelle de la société [...] possède un très grand attrait esthétique : de la vie du tout, elle veut faire une œuvre d'art » [E&S, p. 133]. Un État libéral, à l'inverse, penchera vers une certaine asymétrie révélatrice d'une autre esthétique.

Sous cet aspect esthétique et expressif, la mise en forme apparaît donc comme une mise en sens et exprime l'anti-utilitarisme de Simmel. Pour autant, il ne faut pas en conclure à une vision purement esthétisante de la réalité sociale car des formes purement gratuites apparaîtraient comme autant de coquilles vides de toute expression. Il n'oppose pas, par exemple, « l'utilité matérielle » des objets à « leur valeur esthétique » et fait même de celle-là l'origine de celle-ci [E&S, p. 137]. Comme le montre son petit essai sur « l'anse », tout ustensile est porteur d'une valeur esthétique, et prend ainsi

une « signification duelle », qui ressort d'une part de sa dimension pratique et réelle d'objet particulier mais aussi de sa forme porteuse d'une unité la reliant au vase, en particulier et au monde, en général, qui en constitue la part idéale [L'A, p. 220]. Les considérations de Simmel à propos du courant de « l'art pour l'art » au XIX^e siècle, reprennent cette dualité du réel et de l'idéal. L'art pour l'art qui se couperait du monde et ne se donnerait comme finalité que lui-même, risque de se réduire à une technique formelle et abstraite ne parlant plus au monde. La valeur esthétique est celle d'une unité singulière « soustraite à la vie » alors qu'« elle baigne dans le plein courant de celle-ci » ; l'art est donc « simultanément dissocié et inclus, extérieur et intérieur » [APA, p. 252-253]. L'analogie permet de reconnaître aux formes sociales une même dualité montrant que leur signification ne peut se réduire à celle de leur utilité organisationnelle et fonctionnelle. Celle-ci se redouble d'une *aura* esthétique et expressive inhérente à la mise en forme de la réalité sociale. Elle fait que nos actions réciproques prennent le caractère d'unités closes et singulières et peuvent ainsi se relier à une unité les dépassant, qui, elle également, se présente sous cette même dualité réelle et idéale.

Tensions et ambivalences

La double dimension fonctionnelle et expressive des formes sociales correspond à un ensemble de tensions souvent remarquées comme faisant la singularité de la théorie sociale de Simmel. Il fait d'ailleurs de la modernité une époque qui exacerbe tout un ensemble d'oppositions. Ces dernières se ramènent finalement à l'opposition principielle entre la vie présentée dans son dernier ouvrage, *Méditations sur la vie*, où exulte un vitalisme déjà repérable dans le concept d'action réciproque apparaissant dès les premiers écrits. Nous sommes conduits à rappeler la formule attribuant « deux définitions qui se complètent l'une l'autre : elle est plus-de-vie et plus-que-la vie » [MsV, p. 66]. La vie, en tant que mouvement, est créatrice de toujours « plus de vie » mais en se transcendant dans une forme, elle n'est plus la vie au sens de la première définition. Simmel insiste sur l'unité de la vie comprise d'après ces deux définitions contradictoires.

La vie immédiatement vécue est justement l'unité entre le fait de recevoir une forme et de dépasser, de submerger toute forme possible, ce que la destruction de la forme qui vient d'être atteinte manifeste à chaque instant. La vie est en fait plus vie que celle qui s'accommode de la forme qui lui revient, qu'elle a produite elle-même [MsV, p. 68-69].

La vie est limitée mais elle est également dépassement de cette limite. « L'opposition fondamentale entre principe de vie et principe de forme », et la tension qui lui est inhérente, se retrouve donc au sein de nos actions réciproques et se manifeste dans la pulsion créatrice, latente ou manifeste, de chacune d'elles.

À décliner cette opposition entre vie et formes, on retrouve les différentes oppositions qui alimentent la critique ambivalente de la modernité chez Simmel. Celle-ci exacerbe la tragédie inhérente au fait que « la vie [...] est contrainte de n'exister que dans la forme de son propre contraire, d'un contraire qu'elle produit directement elle-même, dans la forme de *formes* » [MsV, p. 219]. Or, la vie est également présentée comme « concept central » – « roi secret » [MsV, p. 234] – de la vision moderne du monde [MsV, p. 235-236]. D'après la double référence à Schopenhauer et Nietzsche, « la vie ne peut avoir ni sens ni but à l'extérieur d'elle-même, parce qu'elle saisit toujours son propre vouloir, déguisé en mille formes différentes » [MsV, p. 236] et devient « le cadre des décisions fondamentales de la vie moderne » dans lequel « le fait originaire de la vie donne à tout sens et mesure, valeur positive et négative » [MsV, p. 237]. La modernité se présente donc comme l'époque où s'exprime plus que jamais la tragédie de la culture – destin de toute culture – mais qui ne se réalise pleinement qu'à cette époque, qui fait de la vie la valeur ultime.

Cette opposition se manifeste au premier plan dans le contraste entre individu et société ou entre « culture subjective » et « culture objective ». L'autonomie et l'abstraction auxquelles sont parvenues les formes sociales en accroissant la distance entre individus et société limite, d'un côté, la possibilité d'expression des premiers dans la culture objective, mais, de l'autre, libère le champ de l'expression de chacun et donc d'une culture subjective.

Ce conflit entre le tout, qui exige de chacun de ses éléments qu'ils se bornent à leur fonction partielle, et la partie, qui veut être elle-même un tout, ne peut en principe être résolu [S&É, p. 138].

Cette opposition s'affine dans la distinction entre un individualisme rationaliste, rattaché à la figure de Kant, et un individualisme romantique, attaché à celle de Goethe. Avec elle se révèle la tension entre une reconnaissance universelle de chacun comme être générique et celle de chacun dans sa singularité, c'est-à-dire d'« une personnalité incomparable en son essence profonde » [S&É, p. 156]. Cette tension est aussi celle entre le développement de la science et des moyens de calcul et une conception artistique de

la vie. Les individus modernes apparaissent ainsi tiraillés entre ces deux tendances respectives qui agissent de concert en chacun de nous : *nous sommes tout autant passionnément rationalistes et systématiquement romantiques*.

Parmi la variété des formes, petites ou grandes, traitées par Simmel, la sociabilité (*Geselligkeit*) et l'argent se distinguent en ce que Simmel les caractérise par leur pureté, laquelle se révèle particulièrement à l'époque moderne. Elles se rapprochent autour de leur dimension symbolique :

Toute sociabilité n'est qu'un *symbole de la vie*, telle qu'elle se dessine dans le déroulement d'un jeu qui contente aisément les êtres, mais néanmoins elle est aussi un symbole de la *vie*, dont l'image ne se transforme qu'autant que l'exige la distance à gagner sur elle [SO, p. 135].

La dernière phrase de la *Philosophie de l'argent* fait de celui-ci « le reflet symbolique » « des deux pôles opposés de la vie sociale et de la vie subjective » [PhA, p. 662]. La sociabilité répond à un « besoin » [SO, p. 127] ; elle « exclut ce que la personnalité possède en significations objectives » [p. 126], *i.e.* en termes de définition sociale et permet à chaque personne de manifester sa personnalité « qu'avec les aptitudes, les attraites et les intérêts de sa pure humanité » [SO, p. 127]. Elle apparaît aussi comme la forme de la « sociophanie » [Chanial, 2022, p. 45] par excellence : « un monde sociologiquement pur » [SO, p. 131] où l'on peut « “jouer” réellement à la société » [p. 130] comme au premier matin de celle-ci. La sociabilité peut ainsi apparaître comme une forme où la dimension esthétique et expressive est privilégiée. Se distanciant de lui-même en se prêtant à un jeu qui n'a d'autres fins que le jeu lui-même, l'individu jouant son rôle peut y voir révélée sa personnalité.

L'argent apparaît être une forme pure à l'opposé de celle de la sociabilité. En effet, sa pureté formelle est porteuse d'une réification grandissant au fur et à mesure qu'il a gagné en autonomie en tant que *medium* de plus en plus abstrait de l'échange. L'opposition entre culture objective et culture subjective prend avec l'argent une telle importance que cette forme sociale sera la principale figure de l'apport de Simmel aux théories de la réification développées ultérieurement par les différentes générations de la théorie critique [Berlan, 2012]. L'aliénation liée à l'objectivation des formes sociales s'exprime donc fortement dans l'ouvrage :

Le sentiment d'être accablé par les extériorités dont nous entoure la vie moderne n'est pas seulement la conséquence mais l'origine du fait qu'ils nous font face comme des objets autonomes [PhA, p. 589].

L'argent, en s'imposant comme forme généralisée de l'échange, devient la mesure de toute chose et même celle de la valeur des hommes. Tout se trouve ainsi ramené à une valeur quantitative et comptable qui décolore la vie sociale. Mais l'argent, outre qu'il permet la plus grande fluidité des échanges et donc la mise en relation d'un plus grand nombre de personnes, est aussi à l'origine de la plus grande liberté individuelle : en facilitant les relations interpersonnelles, il libère les individus de leurs appartenances particulières [PhA, p. 345-411]. L'argent, en tant que médium de l'échange, est donc une forme de mise en relation et symbolise, en tant que telle, une vie conçue principalement comme flux et relation et même « le mouvement absolu de l'univers » [PhA, p. 660]. Il synthétise le relationnisme et le relativisme propre au vitalisme de Simmel et montre aussi en quoi ces derniers sont des valeurs modernes.

Formes, phénoménologie et anthropologie de la relation

L'interprétation de Simmel défendue ici qui tend à voir dans sa philosophie sociale, sans laquelle sa sociologie pure risque l'inertie, une phénoménologie de la relation humaine, n'a pas l'évidence que beaucoup souhaiteraient lui prêter *a priori*. Son œuvre dont l'achèvement est effectivement celui d'une philosophie de la vie, y tend sans jamais l'explicitier totalement. Aussi, même dans ses derniers écrits Simmel n'exprime pas sa position dans les termes où nous la lisons : il ne peut exister de relation humaine et donc, de réalité sociale, qui ne soit « mise en forme », qui ne prenne et/ou ne se donne forme. L'opportunité se présente à nouveau d'un rapprochement avec Marcel Mauss :

Le domaine du social c'est le domaine de la modalité [...]. Tout a une forme à la fois commune à de grands nombres d'hommes et choisie parmi eux parmi d'autres possibles. Et cette forme ne se trouve qu'ici et que là parmi d'autres formes possibles [1971, p. 244].

Ainsi, le don conçu comme « relation constitutive » et « force de socialisation » [Chanial, 2022, p. 24] symbolise le lien en ce que celui-ci prend forme dans des situations cérémonielles ou ritualisées. Dès lors, il est loisible

de dire que la forme nous est donnée lorsqu'elle est prise par telle ou telle relation, que celle-ci la recrée en la reprenant ou, encore la crée en l'inventant ou la réinventant dans des jeux symboliques de transposition à l'infini.

Les dimensions esthétique et fonctionnelle s'entrelacent au point que l'on ne saurait jamais faire la part exacte de chacune d'elles. De la même façon, on ne saurait, et ce malgré ce qu'affiche Simmel à propos de sa sociologie, tracer les limites des différents domaines abordés dans son œuvre. Outre l'effet d'écho de l'un à l'autre, offerte avec les différentes acceptions de la notion de forme, nous y trouvons une philosophie, une vision de la vie et de sa réalité comme manifestation. La continuité de son œuvre, en partant de l'action réciproque jusqu'à sa dernière philosophie, en y mettant toujours plus les formes, se révèle également être une philosophie, une sociologie et, même, une anthropologie de la relation. Se pose alors la question posée dans la présentation de *La Revue du MAUSS* consacrée à la relation et distinguant « un relationnisme "constructiviste" selon lequel il n'existe que des relations, et un relationnisme que l'on pourrait, en première approximation, nommer "constitutiviste", pour lequel l'accent est mis sur ce qui est mis en forme et en sens par la relation et ne suppose pas que l'on doive faire l'économie des termes qu'elle unit » [Caillé et Chanial, 2016, p. 12-13]. Si la connaissance prend effectivement chez Simmel un caractère kantien et constructiviste [Vandenberghe, 2009, p. 17], son relationnisme constitutiviste reste flou, notamment sur ce qu'il faut entendre par ces termes que la relation unit. Donner droit à une conception de la forme comme phénoménalisation demande alors à tirer notre auteur vers l'idée forte d'une constitution des éléments de la relation elle-même.

La compréhension dans son entier de la relation humaine – comme certainement de toute relation – demande que l'on s'en saisisse dans sa manifestation ou, autrement dit, son apparaître. Cette relation comprise avec toute la charge de la réciprocité fait de nous, dans chacune des situations, des êtres donnant et recevant en général, mais plus encore des êtres se donnant à voir en se regardant. Si la vue accède à la dignité de sens sociologique par excellence, c'est qu'à travers celui-ci cette réciprocité se manifeste comme avec aucun autre sens – comme l'ouïe notamment.

Par le regard qui appréhende l'autre, on se révèle soi-même. [...] Le regard dévoile à l'autre l'âme qui cherche à le dévoiler. [...] L'homme est tout à fait présent pour autrui non pas lorsqu'autrui le dévisage, mais lorsqu'il dévisage autrui [S, p. 630-631].

Reste à éclairer dans cette phénoménologie simmélienne l'intentionnalité à l'oeuvre. Elle n'est abordée chez lui que dans les termes d'une téléologie présupposant « un contenu de conscience » [PhA, p. 236]. La mise en forme du social, comprise comme un processus incessant à « relier ce qui est séparé et séparer ce qui est relié » [P&P, p. 161], est celle qui permet également une « division en “choses” individuelles » [MsV, p. 231] et donc une individuation et, certainement, une subjectivation. Dans cette dernière philosophie, une telle subjectivation est moins imputée à la conscience, qu'à la faculté d'un esprit dont on ne sait s'il a une existence propre ou s'il n'existe qu'à circuler dans l'entre-nous de nos relations. En effet, « la création d'une telle “chose” semble être le résultat d'une fonction très primitive de l'esprit, que, par manque de désignation spontanée, nous pouvons appeler l'interaction des différences et des connexions » [MsV, p. 231-232]. Simmel tend donc vers la lecture que nous aimerions avoir de lui, mais sans en atteindre pleinement le but.

Ce but peut également être celui d'une « anthropologie normative de la relation humaine » [Chanial, 2022, p. 167] tirant les conséquences d'une conception du sujet humain comme être se réalisant dans la relation. Dans la perspective d'un relationnisme constitutiviste, la question humaine n'est plus le fait d'une définition philosophique posée en principe et en termes de nature humaine mais celle d'une reconnaissance mutuelle au sein des interactions. En nous présentant les uns aux autres, nous manifestons une image de nous-mêmes revendiquée comme digne d'être reconnue dans son humanité et mettant donc en jeu et en situation une conception normative de l'humanité en général. Chez Simmel cela se traduit dans une réconciliation de l'esprit subjectif avec l'esprit objectif, de l'humanité comprise dans sa plus grande singularité avec l'humanité se donnant dans sa plus grande universalité. Le passage de l'un à l'autre le distingue de Kant en étant reconnu comme étant celui de la vie comme mouvement, du « processus de vie » [MsV, p. 306]. Cette anthropologie se manifeste au mieux dans la conception de l'être humain comme « être de frontière » [Thouard, 2020, p. 17]. Celui-ci, en tant qu'« être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé [...] est tout autant l'être frontière qui n'a pas de frontière » [P&P, p. 168]. Cette ontologie relationnelle fait de nous des êtres pour qui « *être et paraître coïncident* » [Arendt, 2007, p. 37] et qui ne se constituent comme soi qu'à la frontière qui se dessine à la rencontre des autres. *Sur ce fil, dans les formes et au-delà!*

Œuvres de Simmel

- E&S : « Esthétique et sociologie », *La tragédie de la culture*, Rivages, Paris, 1988 (1896).
 PhA : *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 1987 (1900).
 S&É : *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1981.
 S : *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris, 1999 (1908).
 P&P : « Pont et porte », *La tragédie de la culture*, Rivages, Paris, 1988 (1909).
 LA : « L'Anse », *La tragédie de la culture*, Rivages, Paris, 1988 (1911).
 APA : « L'art pour l'art », *La tragédie de la culture*, Rivages, Paris, 1988 (1914).
 SO : « La sociabilité. Exemple de sociologie pure ou formale », *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1981 (1918).
 CCM : « Le conflit de la culture moderne », *Philosophie de la modernité II*, Payot, Paris, 1990 (1918).
 R : *Rembrandt*, Circé, Paris, 1994 (1919).
 MsV : *Méditations sur la vie. Quatre chapitres métaphysiques*, Circé, Paris, 2020 (1922).
 PPH : *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Paris, 1984 (1923).

Références bibliographiques

- ARENDT Hannah, 2007 [1971], *La vie de l'esprit*, PUF, Paris.
 ARON Raymond, 1981 [1935], *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris.
 BERLAN Aurélien, 2012, « L'empire de l'argent : Georg Simmel », *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, Paris.
 CAILLÉ Alain, 1994, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS, Paris.
 — 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
 CAILLÉ Alain et CHANIAL Philippe, 2016, « Au commencement était la relation... Mais après? », présentation de *La Revue du MAUSS*, n° 47, La Découverte, Paris.
 CARNEVALI Barbara, 2016, « Aisthesis et estime sociale. Simmel et la dimension esthétique de la reconnaissance », *Terrain/Théories* [en ligne], n° 4, URL : <<http://journals.openedition.org/teth/686>>.
 CHANIAL Philippe, 2022, *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Actes Sud, Arles.
 DEMEULENAERE Pierre, 2002, « Forme, sens et cognition dans l'esthétique de Simmel », in DEROCHE-GURCEL Lilyane et WATIER Patrick (dir.), *La sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments actuels de modélisation sociale*, PUF, Paris.
 DEROCHE-GURCEL Lilyane, 2002, « Une sociologie innovante et les résistances à sa réception en France », Introduction, in DEROCHE-GURCEL Lilyane et WATIER Patrick (dir.), *La sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments actuels de modélisation sociale*, PUF, Paris.
 DODEMAN Claire, 2019, « Claude Lefort lecteur de Merleau-Ponty : de "l'expérience prolétarienne" à la "chair du social" », in DODEMAN Claire, *Claude Lefort, l'expérience prolétarienne et la chair du social*, Éditions du Collège international de Philosophie, Paris.
 FRISBY David, 1992, *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Routledge, Londres.
 — 2002, *Georg Simmel*, Routledge, Londres.

- GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Minuit, Paris.
- HAESLER Aldo, 1986, « Au cœur de la modernité marchande », in WATIER Patrick (dir.), *Georg Simmel et l'expérience du monde moderne*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 2008 [1930], *Henri Bergson*, PUF, Paris.
- KAUFMANN Laurence, 2016, « La “ligne brisée” : ontologie relationnelle, réalisme social et imagination morale », *La Revue du MAUSS*, n° 47, La Découverte, Paris.
- MARZO Pier Luca, 2007, « Simmel et la morphologie sociale », *L'image filmique, Sociétés*, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve.
- MAUSS Marcel, 1989, « Essai sur le don », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- 1971, *Essais de sociologie*, Points, Paris.
- PAPILLOUD Christian, 2000, « Georg Simmel. La dimension sociologique de la *Wechselwirkung* », *Revue européenne des sciences sociales, La peur de l'impensable dans les sciences sociales*, n°XXXVIII-119, URL : <<https://journals.openedition.org/ress/665>>.
- TAYLOR Charles, 1997, *La liberté des modernes*, PUF, Paris.
- THOUARD Denis, 2017, « Une pensée du tiers », in THOUARD Denis et ZIMMERMAN Bénédicte (dir.), *Simmel. Le parti pris du tiers*, CNRS Éditions, Paris.
- VANDENBERGHE Frédéric, 2009, *La sociologie de Georg Simmel*, La Découverte, Paris.
- WATIER Patrick, 2003, *Georg Simmel sociologue*, Éditions Circé/Poche, Belval.

**LES FORMES,
LE TIERS ET
LA COMMUNAUTÉ**

Mettre en déroute les formes

Une nouvelle passion politique?

Romain Huët

Dans le champ des sciences de l'information et de la communication, la notion de « forme » a fait l'objet d'un intérêt soutenu. Le concept simmélien a donné lieu à de nombreux travaux sur la « fabrique des organisations » [Le Moëgne, 2024], sur leur constitution pour comprendre une société en train de se faire. En revanche, l'examen de l'effondrement des formes est plus rare. Les travaux récents dans le domaine de la sociologie des désastres et des catastrophes ouvrent des perspectives passionnantes pour saisir le moment de l'effondrement mais aussi celui de la reformation d'ordres dans les temps incertains de la « catastrophe » [Revet, 2013 ; Gery, 2023]. Par-delà les effets de sidération que produit l'effondrement du monde¹ et de ses structures, le découragement et la passivité qu'il engendre,

il arrive que certains les « traversent » voire les habitent. Dans le désastre, les formes s'effondrent, les repères physiques et mentaux se brouillent, les rationalisations qui organisent la vie deviennent caduques. Le monde est soudain ouvert, non familier et presque astructurel.

Quand les désastres adviennent, ils peuvent ouvrir la possibilité, aussi brièvement que ce soit, de faire siennes de nouvelles niches spatio-temporelles [Lovell, 2022].

¹ J'entends ici le « monde » dans le double sens que lui donnent la phénoménologie et Arendt : à la fois comme *Lebenswelt*, ce sol d'évidences tacites qui rend la vie partageable, et comme espace commun, tissé de relations, d'objets et de récits, où les humains se rencontrent et apparaissent. Perdre le monde, c'est voir s'effondrer ces cadres de familiarité et d'interprétation qui soutiennent notre présence au réel ; c'est être privé de la condition même d'une existence partagée.

Le désastre oblige à une certaine improvisation, nécessite l'agir et ouvre la voie à toutes sortes de débrouilles. Il ne s'agit pas de fantasmer le désastre et encore moins de le rendre désirable. Il est plutôt question de constater qu'il ouvre malgré tout à des occasions inédites : des solidarités s'improvisent pour parer à la catastrophe et des initiatives sont prises pour affronter le monde. Bien que ce terme soit souvent problématique dans l'usage que l'on en fait [Ribault, 2021], on se découvre des résiliences, c'est-à-dire des capacités à supporter l'insupportable [Solnit, 2023].

Dans cet article, je souhaite interroger le vécu subjectif de l'effondrement des formes à la suite d'actions violentes. Depuis 2012, j'entreprends une anthropologie de la violence dans des domaines différents : les violences émeutières de faible intensité [Huët, 2019], les guerres [Huët, 2024] et les violences dirigées contre soi [Huët, 2021]. Ces enquêtes conduisent pour l'essentiel à étudier la violence en train de se faire. Elles m'ont conduit à rejoindre des brigades de combattants en Syrie (2012-2025), en Ukraine (2022-2024), des centaines de manifestations émeutières en France (2012-2025) et en Colombie (2021). Ces enquêtes de terrain visent un double travail : il s'agit d'abord de reconstituer la phénoménologie du geste violent par-delà les rationalisations que pourraient en apporter leurs auteurs et examiner comment la subjectivité est travaillée par cette exposition durable à la violence.

Au premier abord, l'épuisé, l'émeutier et le combattant pourraient ne pas avoir grand-chose en commun. Cependant, quelque chose les lie : ces « figures d'emportement » font l'expérience d'une perte d'évidence du monde, d'une suspension sinon une destruction des formes. Cette mise en chaos du monde, subie ou suscitée, engendre toute sorte d'états subjectifs qu'il convient d'explorer. Elle peut provoquer de la stupéfaction, de la peur, de l'exaltation, du dégoût. Elle provoque aussi des vertiges. G. Bataille [2014] expliquait que le « vertige » désigne le moment où « l'impuissance hurle en moi ». C'est une sortie de soi, une défamiliarisation totale avec les habitudes quotidiennes. Autrement dit, le vertige est l'expérience d'un vacillement, comme si les prises sur le monde se dérobaient, qu'il n'avait plus aucune solidité, que les structures balbutiaient sinon se suspendaient momentanément. Le vertige naît de la naissance brève et ponctuelle d'un état « astructurel » [Duvignaud, 1977]. Cette expérience non-familière est ressentie de façon contradictoire. D'un côté, le sujet se sent au bord du monde, participant presque passif à sa déroute, à son effondrement matériel. D'un autre côté, le vertige provoque une « sortie de soi » qui invite à une tout autre relation au monde. Par exemple, l'émeute est l'expérience fondamentale d'un présent

intensifié. Il est en train de se passer quelque chose qui advient immédiatement à la perception soit par une déstabilisation sensorielle (vue, odorat, proximité des « entre-corps »), soit par la perte de l'assurance de la solidité du réel au cours des actions de destructions urbaines. Le geste émeutier « chaotise » momentanément le monde et en cela, constitue une certaine façon d'intervenir en son sein. Si dans le cadre émeutier, les formes sont évanouies, suspendues provisoirement, dans le cas de la guerre, c'est bien un écroulement plus extravagant et plus profond qui, là encore, est susceptible de produire une expérience du vertige [Mazurel, 2014].

Cette passion pour le moment de l'effondrement des formes touche certainement différemment chacun. L'hypothèse ici discutée est que cette passion destructrice ne saurait être comprise comme un geste nihiliste qui tire sa joie devant la néantisation du monde. Elle traduit plutôt une lutte à mort contre la vie close [Le Brun, 2025], contre le ronronnement des habitudes [Rancière, 2024], et l'insignifiance sociale. La violence est envisagée ici comme une action visant à faire s'écrouler le monde et à créer les conditions d'un évanouissement des formes : détruire, destituer, rajeunir. C'est soumettre les normes et les formes à un régime de précarité, c'est-à-dire mettre en branle le monde pour que des commencements soient à nouveau possibles et que les attentes en termes d'horizons ne relèvent pas d'un vague espoir utopique. Il n'étonnera personne que cette quête soit la manifestation d'un désespoir politique et indique que les puissances sont largement entamées. Elle traduit une « quête de l'expressivité » [Hachette et Huët, 2021] c'est-à-dire une réaction à l'assèchement des subjectivités politiques.

L'expérience vécue de l'état astructurel

« Posséder » un monde néantisé

Nous sommes en Ukraine, à Kharkiv, en avril 2022, tout près de la ligne de front. Les troupes russes se trouvent à quelques kilomètres seulement de la ville. Avec un petit groupe de volontaires, nous avons pour mission de ravitailler les quartiers bombardés, d'apporter des vivres et des médicaments aux habitants qui refusent ou ne peuvent pas partir. La tâche est dangereuse : les rues peuvent à tout moment être frappées. Chaque déplacement se fait dans une atmosphère de tension vive, où l'on calcule les trajectoires, où l'on accélère ou ralentit en fonction de la rumeur des tirs au loin, où la vigilance est si intense qu'elle finit par engourdir les pensées.

Vitali, le conducteur du véhicule, est tout entier concentré. Dans la voiture, règne un silence angoissé. Les seuls mots échangés concernent les consignes de trajectoires données par Valimark, le copilote pour cette mission. Une fois l'opération de ravitaillement accomplie et alors que nous nous éloignons des zones de danger, Vitali met la musique à plein volume. Son corps se détend. Il s'enfonce dans son siège, la mine joyeuse et fière. Il accélère sans que rien ne l'exige. Avec Valimark, ils se mettent à chanter à pleine voix. Sur le siège arrière, accroché comme je le peux pour amortir les aléas de la route, j'assiste au spectacle d'une étrange liberté sans contenu. La vie n'est plus agencée par toutes sortes de règles. Les feux de circulation ne fonctionnent plus, la police n'a plus la charge de fluidifier le trafic ou de réprimer les chauffards, les magasins sont fermés. Tous deux éprouvent le sentiment du devoir accompli. Ils traversent leur ville « chaotisée » avec un étrange sentiment : un sentiment provisoire de possession du monde. Vitali possède ce monde qu'il parcourt. Celui-ci est momentanément le sien, l'espace d'un instant. Cette sensation sera de courte durée. Il sait bien que tout ce qui donne au monde sa réalité, à savoir la solidité matérielle de ses édifices et la vie qui l'habite, n'est plus. Nous glissons sur un réel défilé. C'est le vertige de la perte du sentiment de solidité du réel, de cette singulière impression que les choses environnantes perdent de leur familiarité.

Cette histoire n'est qu'un exemple typique de phénomènes observés régulièrement. Il n'est pas rare que l'effondrement des formes donne lieu à une expérience quasi esthétique. La beauté que l'on prête aux ruines, la stupeur associée à l'image d'un monde pulvérisé n'est pas en tant que telle l'expérience du beau. C'est la suspension ordinaire du cours des choses qui produit cette charge sensible. C'est le vertige devant la chute phénoménale du monde qui fait naître toutes sortes d'affects : sidération, peur, joie, etc. L'expérience de l'effondrement du monde produit un vacillement intérieur et commun. Il arrive que la sidération côtoie le plaisir. Les hommes en sont tantôt les auteurs, tantôt les spectateurs impuissants. À plusieurs reprises, en compagnie des combattants, il nous est arrivé d'éprouver un sentiment coupable : l'attraction sinon le plaisir à la vue des paysages dévastés. Il semble que ce genre de sentiment soit assez commun. Lorsqu'un immeuble est détruit, il ne devient qu'un amas désordonné de gravats. Il n'y a plus rien à ajouter à sa destruction sinon de nettoyer, c'est-à-dire organiser l'effacement ou l'oubli de l'effondrement. Le paysage est épuré. L'œil voit plus loin. Plus rien ne cache le soleil. Le monde semble désert, silencieux, voire serein.

Diane Scott [2019] évoque les effets de sidération que produisent les ruines. Leur immensité cultive l'effet de stupeur. Ce qui fut animé autrefois

est désormais silencieux. Les destructions nous rendent incrédules à l'égard du monde. Elles offrent à voir un monde pulvérisé. Et c'est bien le combattant qui en est à l'origine. Son action s'observe immédiatement dans les changements d'état de la matière et les bouleversements qu'elle engendre dans la matérialité des paysages. L'agir destructif intensifie l'éprouvé en « s'associant au monde par des gestes », comme l'écrit le poète Henri Michaux [2018]. Cet écroulement momentané et localisé apprend sur l'expérience sensorielle de la destruction, qui reconfigure la perception et l'attention, forgeant un milieu sensoriel propre à son témoin. On lit l'environnement à partir de certains indices, de certaines potentialités. Il est assez incroyable de voir les gens circuler dans les ruines. À Alep, en 2012 alors que les combats font rage dans la ville, je vois des obstacles au milieu de la rue : des voitures renversées, des blocs de bétons, des monticules de gravats. Les passants les contournent, suivant une trajectoire régulière et étroite. J'apprends que ce mince chemin les protège des snipers placés non loin de là. Ils apprennent à circuler, à porter leurs yeux sur tout ce qui pourrait constituer un obstacle aux tirs. La vie doit continuer. Il faut marcher, se rendre dans les commerces et assumer quelques tâches quotidiennes. On bricole des « trajectoires ».

Dans ces paysages effondrés, je constate que l'immuable se brise. Les structures anciennes s'effondrent. Du point de vue symbolique, c'est un peu comme si les destructions font de la place, le réel sera à façonner autrement. Walter Benjamin écrivait :

La destruction [...] n'est pas une pure et simple *tabula rasa*, l'annihilation de toute chose [...]. Le caractère destructeur ne connaît qu'un seul mot d'ordre : faire de la place, qu'une seule activité : déblayer. Son besoin d'air frais et d'espace libre est plus fort que toute haine¹.

C'est une façon étrange de rencontrer le monde par le sentir, par le toucher et par la vue. La guerre produit cette singulière et déroutante expérience : une rencontre brisée avec le réel.

1 La réflexion de Benjamin ne doit pas être comprise comme une apologie de la violence ni comme une justification de la destruction matérielle des mondes humains. Le « caractère destructeur » dont il parle désigne un type d'attitude face à l'histoire : celle qui cherche à dégager les formes saturées de sens et d'ordre, à rouvrir le champ du possible, à « faire de la place » pour d'autres commencements. Il s'agit d'un geste critique et vital, non meurtrier. Transposée à des contextes contemporains de dévastation – pensons à Gaza ou à l'Ukraine –, une telle idée serait en revanche intenable : la destruction n'y ouvre sur rien, elle asphyxie et clôt toute possibilité de monde. La distinction entre la destruction « ouverte » évoquée par Benjamin et la destruction « close », totalisante, est ici décisive.

De la perte au geste : le concierge du néant

Cette perte du monde s'éprouve dans des situations concrètes, où la réalité cesse soudain d'offrir ses prises et où l'expérience humaine devient profondément incertaine. Il n'y a pas lieu d'exagérer l'esthétisation des ruines. Il n'existe nulle joie face au monde néantisé. Dans le Donbass, en avril 2022, je me rends dans la ville de Sievierodonestk et de quelques proches villages, depuis occupés par les forces russes. J'observe avec effarement ces paysages désolés. Les quelques habitants – restés malgré tout – ont le visage fermé. Les parcs pour enfants sont vides et troués tantôt par des obus, tantôt par des roquettes. Que penser devant ces abîmes de terreurs ? Que pleurer ? Les volontaires ou les civils pleurent en silence les destructions, les vies perdues, les déplacements massifs de leur famille, de leurs amis et de leurs voisins. Ils pleurent ces séparations dont nombreuses sont irréversibles. Ils pleurent aussi l'atmosphère perdue de la paix, ces parcs vidés de leurs habitants. Avant la guerre, la joie n'était pas débordante. Mais au moins, l'espace n'était pas vide et on y trouvait, de temps à autres, quelques occasions de bavarder, de se promener, de regarder les enfants jouer. Désormais, tout ce qui les entoure est vide. C'est cela, vivre un monde effondré. C'est être privé de toute assurance. L'effondrement du réel est soudain. D'une seconde à l'autre, des bâtiments patiemment construits se transforment en monticules de décombres.

Beaucoup pleurent silencieusement. D'autres font leur vie dans ces décombres. Ils tiennent fermement au peu qui leur reste, aux quelques habitations encore préservées, aux affaires restées dans les appartements, à ces morceaux du monde d'hier qui survivent encore aux opérations massives de destruction.

Je me souviens d'un jeune garçon, 30 ans à peine. Il passe sa journée à se planquer dans les décombres. Il est habillé comme un paramilitaire mais sans aucune arme. Il a juste l'allure. Il travaille en solitaire. De toute façon, dans son parc d'immeubles, il ne reste que quelques vieilles personnes et quelques autres personnes qui n'ont ni la force, ni l'envie, ni les moyens matériels de construire leur vie ailleurs. Quand on se balade sur « son » territoire, ce garçon surgit de nulle part, saute sur les décombres, se fraye un chemin au milieu des débris pour venir jusqu'aux visiteurs. Il est agile. Ses pas ne sont pas hésitants. Il connaît parfaitement la micro-géographie de ces ruines. Il interpelle les visiteurs :

- Vous faites quoi, ici ? Vous êtes d'où ?
- On est une brigade de volontaires, on vient livrer quelques colis. On vient de Sievierodonestk

– *Slava Ukraini!*

– *Slava Ukraini!*

– Allez voir là-bas, vers la voiture blanche, il y a un vieux monsieur qui vit au sous-sol. Au deuxième, il y a en a un autre. Je vais le voir de temps en temps. Il est handicapé, il peut à peine se déplacer. Il veut rester là. C'est la misère, mais c'est comme ça (Carnet de terrain, Ukraine, mai 2022).

Il communique les instructions. Il est le maître des lieux, le concierge du vide. Il protège le bloc d'immeubles d'éventuels pillages. Mais personne ne pille, tout le monde est parti. Ce jeune homme est quand même chez lui. Il regarde tout ce qui l'entoure, les yeux confiants. On n'oserait pas les défier. Il a une connaissance précieuse : il sait tous les détails de ce qui, du monde d'hier, n'est plus. Et puis il force le respect parce qu'il soutient ce qui l'entoure. Il ose regarder ces décombres.

L'émeute comme épreuve tactile du monde

Le geste émeutier participe à une expérience semblable en miniature. C'est une épreuve tactile du monde. Les gestes destructifs suscitent un état émotionnel ambigu ; sidération, joie, peur. Cet état pourrait peut-être s'expliquer par le fait que l'agir destructif touche la matérialité du monde. Il pourrait être vécu comme le sentiment d'une puissance restaurée d'autant plus que ces destructions ne suscitent guère de réprobation consistante – à l'exception des cas où elles touchent des monuments qui relèvent du « respect commun » comme lorsque l'Arc de Triomphe à Paris avait été tagué par quelques gilets jaunes. Dans ce jeu destructif, le monde s'offre momentanément en prise ; l'auteur de la destruction ressent la qualité de la matière de la vitre, qui s'effondre sous ses coups. Cette matière du monde, sa fiabilité, est tantôt fragile (une vitre) tantôt résistante (d'une caméra qui exige que l'on se reprenne à plusieurs fois pour gagner sa destruction). La fiabilité de la matière diffère. Il y a ce qui se brise avec éclat (vitre) et ce qui résiste aux tentatives destructrices (vitre blindée, barrières anti-émeutes, etc.). Le politique est alors vécu de manière tout à fait différente. Il n'est plus l'affaire d'une vision du monde, mais appartient à l'ordre du toucher. L'effet premier du passage du politique dans le corps est d'affecter (garantir) la relation au monde : d'en sentir sa fragilité et ses résistances.

Quiconque se penche pour saisir un bout de verre à la suite d'une manifestation n'a pas simplement dans sa main un énoncé qui exprimerait une colère, une revendication ou tout autre chose. Il sent une partie du monde qui se met à exister. C'est un condensé du monde qu'il éprouve au creux de

sa main. Il pourrait se blesser s'il serre trop fort cet éclat de verre ; il tient alors le condensé du pouvoir des autorités qui blesse. Cet enivrement lié à l'instant de la révolte indique la difficulté à dépenser les excédents d'énergie avec le même enthousiasme dans les occasions moins spectaculaires de la vie ordinaire. Il indique surtout un moment où le monde institué se laisse affecter par l'agir de quelques-uns.

Dans la quête astructurelle, il s'exprime un désir d'enfance, comme s'il fallait absolument se libérer de la langue sérieuse des grandes personnes, des arguments politiques et des tentatives de persuasion dans les salons feutrés du pouvoir. Ils inventent une langue neuve, un espace de virtualités né de la force prodigieuse de ces entre-corps révoltés, momentanément solidaires. Il y a un enchantement de l'émeute, un charme – l'illusion d'une reprise en main du monde, comme si chacun retrouvait soudain ses puissances. La dimension régressive du geste est évidente : elle naît de la contestation de formes devenues trop immuables. Les émeutiers cherchent moins à transformer le monde qu'à impressionner, à éblouir, à sentir dans leurs corps la vibration d'une puissance éphémère. L'émeute ne se fixe pas. Elle ne dure pas. Elle ne « consiste » jamais.

Effondrement des formes et changement des états subjectifs

Le vertige de la grandeur

Ces exemples indiquent que l'action de destruction fait naître des états subjectifs variés ; de l'orgueil et de la vanité d'être les auteurs de la mise en déroute des formes, la sidération face à l'immuable qui se fend, etc. Dans la guerre, la vanité des combattants réside essentiellement dans le fait que, même si les stratégies militaires leur échappent, ils demeurent au centre de l'histoire. L'état du monde est en train de se jouer dans ces paysages désolés. Leurs engagements déterminent l'évolution de la « vraie » guerre, non plus celle que l'on rappelle dans les livres ou les journaux, mais celle qu'ils vivent en chair et en os. Elle devient une activité réelle et le lieu de tous les vertiges. Non seulement, ils « font » la guerre mais ils peuvent aussi se laisser aller à livrer quelques considérations vis-à-vis de l'avenir qui dépend pour grande partie d'eux. Toutes ces existences mineures, autrefois invisibilisées et sans relief politique, deviennent le centre de l'attention publique partout dans le monde. C'est le vertige devant la grandeur. Cette grandeur peut être bien fatiguée, mais elle continue à animer le combattant.

En août 2024, à Selydove dans le Donbass en Ukraine, déjà la vie n'a plus d'avenir. Les promesses de victoire se sont éloignées. Le temps n'est pas encore venu de tirer des conclusions sur tout ce qui est arrivé. En marge, Gregory, un combattant, se repose. Il est épuisé mais il ne fait pas trop de cas de ses plaintes. Dans les milieux combattants, il est préférable de garder pour soi ses doutes intimes. À intervalles réguliers, il inhale de longues bouffées de Marijuana dans son bang artisanal. Ça le calme. La guerre est là, encore quelque temps incertains. C'est un état de fait et il n'est pas bon de songer à une autre réalité. Cela ferait bien trop mal et découragerait. Quand on songe que la vie pourrait être tout autre, l'expérience du front devient vite insupportable. Il vaut mieux s'en tenir à la rigueur du présent. J'entame une conversation avec lui :

– Dis-moi une chose, Gregory, pourquoi tu combats ?

– Parce qu'il le faut ! me répond-il d'un ton las. Pour défendre l'Ukraine de ces pédophiles de russe !

– C'est tout ? Il y en a plein qui ne combattent pas !

– Eux, ceux qui ne combattent pas, ils n'ont pas d'orgueil, ils sont lâches.

– Alors ça veut dire que tu te bats pour l'orgueil ?

– Je me respecte et je tiens à mes terres. Ça vaut mieux que de faire semblant que rien n'arrive.

– Beaucoup pensent que ça ne vaut pas la peine de mourir. C'est étrange de mourir pour un bout de terre quand même ! Est-ce que ça justifie toutes ces misères ?

– J'en sais rien. C'est à cause de la folie des grands du pouvoir. Ils ne ressentent rien de la guerre. On l'a faite pour eux, nous, les bouseux, toujours.

Il inhale une bouffée de haschisch. « On est de la chair à canon », dit-il – de la chair à canon, mais avec les sentiments de la fierté et de l'orgueil.

Cette conversation montre que la guerre est l'écroulement du monde, c'est-à-dire le moment où l'ordre des choses vacille. Elle indique surtout qu'elle échappe presque toujours à la décision des hommes ordinaires. Gregory n'a pas décidé d'une guerre, ni de son commencement, ni de sa fin. Elle l'a rattrapé. Elle vient à lui. Elle l'oblige à affronter le monde. Plus encore, elle l'oblige à y prendre part, à se situer par rapport au cours de l'histoire. Qu'autrefois il se soit toujours tenu à distance du politique, cela importe peu. La guerre s'impose à soi. Le monde n'exige plus des accommodements, des habitudes et une vie régulière bien ordonnée. Elle fait effraction dans la vie et oblige au dérèglement des habitudes quotidiennes, à s'éloigner de tout ce qui autrefois définissait la vie attendue par l'ordre social ; il faut partir de chez soi, quitter les siens, tisser de nouveaux liens avec les cama-

rades, abandonner son travail, ses habitudes quotidiennes et ses projections personnelles dans l'avenir. Gregory n'est pas l'auteur de la guerre. Il en est un participant volontaire « par la force des choses ».

Cet argument romantique a longtemps été convoqué dans les heures les plus sombres de l'histoire. Ernst Jünger motive la guerre comme « l'expérience philosophique » par excellence [2008]¹. Il touchait là un ressort vibrant à l'engagement. Chez tous ces furieux, engagés volontaires, rencontrés ici ou là, quelque chose en eux est imprenable; la quête d'un monde nouveau dont ils ne connaissent pas toujours les contours exacts mais dont ils sont convaincus de l'impétueuse nécessité. Souvent, j'ai été frappé par la singulière attitude du combattant, ses yeux souverains, fiers, arrogants. Ils ont choisi un camp et ils l'assument.

Le raidissement des subjectivités, le moment de la clôture

Avec le temps, les subjectivités rebelles deviennent usées une fois la stabilisation des formes actualisées par la guerre. Aucun des grands espoirs de transformation ne se concrétise. Le monde astructurel précipite la vie dans l'incertitude. Elle reconfigure la temporalité en enserrant l'existence dans un pur présent. Les projections dans l'avenir sont confinées à un futur quasi-immédiat selon les analyses que chacun fait sur la situation des fronts. Plus largement, il y a des temporalités subjectives propres à l'expérience astructurelle. Au commencement, il y a l'enivrement des premiers engagements, des solidarités nouvelles, des résistances héroïques ou des victoires militaires. Il est facile de se laisser gagner par les abîmes de la grandeur, qui peuvent pousser chacun aux limites de soi. On se met à accomplir des actions qui, auparavant, paraissaient invraisemblables. La reconnaissance que reçoit le combattant gonfle son orgueil. Il inspire le respect aux adultes, fascine ou intimide les enfants, ouvre l'accès à de nombreux privilèges destinés à matérialiser cette reconnaissance. En bref, par son action, le combattant fait partie de ceux qui participent au destin du monde. Puis, à un moment, variable d'une personne à l'autre, se met en place une attitude de protection subjective contre la réalité.

1 Walter Benjamin a critiqué explicitement les thèses d'Ernst Jünger sur la guerre comme expérience fondatrice. Il a notamment dénoncé la manière dont l'esthétisation politique propre au fascisme transforme la destruction en spectacle et la guerre en épreuve virile. Là où Jünger voyait une régénération spirituelle par le danger, Benjamin démasque une ivresse techniciste et juvénile de la violence, symptôme d'une humanité fascinée par sa propre ruine.

À mesure que la sensibilité s'exacerbe sous l'effet des intensités, des drames et des ravages, elle finit par s'émousser et cesse de réagir. Cela se traduit par une tolérance accrue au mal, par la banalisation croissante des faits et par une indifférence grandissante à l'égard des situations misérables. Cette posture est imposée par la violence quotidienne et par l'expérience permanente d'un monde chaotisé, où rien ne semble à l'abri de la destruction. Comme l'hospitalité psychique n'est pas illimitée, les protections subjectives préviennent l'écroulement intérieur du sujet. Ce durcissement ou ce raidissement subjectif est une façon de s'accoutumer au mal dont on souffre et celui qu'on inflige. C'est une nouvelle « forme sociale », triste, qui induit certaines qualités d'interactions, une relation particulière au monde, essentiellement marquée par le principe de la fermeture. C'est une sorte d'égarement du sujet qui, pour se reprendre, a tendance à reterritorialiser sa subjectivité sur un univers de signification étroit pour ne pas sombrer dans la folie. La subjectivité se crispe et manque le principe du laisser être et du laisser ouvert [Garcia, 2023]. Cela peut s'accompagner d'un sentiment de solitude et d'un resserrement des sociabilités dans le cercle social étroit des combattants de la brigade. À cet égard, plus les cercles sociaux sont étroits, plus se manifeste une régression cognitive chacun se privant de la pluralité sociale et des gains cognitifs d'une communication sociale élargie.

Le sentiment de solitude s'accompagne aussi d'une coupure paranoïaque et ouvre à de nombreuses querelles avec l'environnement immédiat. La vie y est toujours incertaine, ratatinée dans un monde habité par les mêmes personnes, vieilles prématurément, abîmées et toujours plus ignorantes des issues possibles de la guerre. À l'extérieur, il arrive même qu'il ne se passe plus rien ou que les fronts se figent et la situation s'enlise. Ils ne combattent plus pour leur propre libération et celle d'un pays ou d'une communauté. Ils abandonnent les idéaux scandés par les politiciens. Ils agissent par dépit, parce qu'il n'y a guère d'autres choix. Une nouvelle cage d'acier s'impose et remplace celle contre laquelle ils ont combattu avec enthousiasme de toutes leurs forces. Au cours de mon dernier séjour en Syrie en mai et juin 2025, j'ai pu constater qu'il est bien plus difficile de quitter la guerre que de la commencer. Les débuts sont marqués par un élan initial, tournés vers le commencement, les idées et le possible. La sortie de la guerre, elle, est contrainte, obligée, et résulte d'une série de renoncements. Elle implique de redevenir un « civil ordinaire ».

Conclusion : passion de l'effondrement, crise de l'expressivité

Ces ethnographies de la violence racontent toujours une expérience heurtée sinon furieuse du monde. Dans ces situations d'effondrement des cadres sociaux, les individus ne se contentent pas de subir passivement un réel défait : ils y éprouvent un mélange d'effroi et d'exaltation, une oscillation où le chaos devient paradoxalement la condition d'une expressivité momentanée. Les gestes de Vitali, son rire nerveux, la vitesse déraisonnable du véhicule au retour d'un ravitaillement périlleux, condensent cette expérience subjective : l'impression d'habiter un monde devenu soudain disponible, ouvert à une appropriation immédiate, avant de devenir à nouveau hors de portée à mesure que la situation s'enlise dans le temps.

L'expérience d'un état astructurel est paradoxale. D'un côté, elle se manifeste par une désorganisation brutale qui suspend les règles ordinaires et libère les corps de leur carcan quotidien. L'événement déstructure le réel au point de rendre possible un sentiment inédit de liberté. De l'autre, cette suspension est insoutenable : elle expose à la perte de familiarité du monde, à la dissolution de ce qui faisait consistance, et oblige à des débrouillardises exténuantes pour maintenir la possibilité d'une vie collective. L'ivresse collective peut ensuite se muer en désolation et en raidissement, dont le fondamentalisme, la crispation des subjectivités ou encore le rapport haineux au monde constituent quelques-unes des conséquences les plus abouties.

En ce sens, l'attrait pour la violence n'est pas réductible à une quête d'ivresse ou d'adrénaline comme beaucoup le pressentent. Il est la manifestation d'un désir politique plus profond : celui de reprendre prise sur un monde perçu comme verrouillé, saturé de contraintes et de normes inexpressives. L'explosion émeutière, le surgissement violent dans la rue, l'excitation et la satisfaction de soi au cours d'une mission humanitaire sous les bombes, tout cela dit quelque chose d'un refus de la vie atrophiée et d'une quête de présence au monde. Même si ces quêtes sont heurtées, fragmentaires, dangereuses, possiblement brisées, elles traduisent une passion contemporaine pour l'effondrement des formes instituées, passion ambivalente qui ouvre autant à la créativité qu'aux tentations régressives.

C'est pourquoi la catégorie de crise de l'expressivité permet de qualifier ce que révèlent ces expériences limites. La guerre et l'émeute sont des foyers où se condensent les frustrations d'une époque qui empêche l'extériorisation des puissances d'agir. Elles mettent à nu les contradictions d'un monde où les individus ne cessent de chercher à exprimer leurs forces vitales, mais se heurtent à l'impossibilité de leur donner une consistance durable. L'émeute,

comme la guerre vécue au quotidien, ouvre des brèches : on peut y ressentir une intensité introuvable ailleurs, mais cette intensité ne se laisse pas aisément traduire en des formes attendues d'expériences. Elle induit le changement permanent et se refuse généralement à la sclérose des habitudes. Cette quête est d'autant plus forte et impatiente que les institutions et leurs missions stabilisatrices paraissent hors de portée.

Ainsi, ce que révèlent ces phénomènes de violence n'est pas un désintéret pour le monde et encore moins un simple repli narcissique, mais au contraire des « quêtes avides de monde ». Elles sont la face tragique et explosive d'un désir de vivre autrement, d'habiter autrement, de sentir autrement. Ces quêtes échouent souvent, se brisent sur la dureté du réel, et peuvent alimenter des passions tristes, des régressions politiques, voire des formes de haine. Mais elles ne peuvent être réduites à cela : elles manifestent aussi une impatience expressive qui se cherche des formes et des consistances.

Le défi politique et intellectuel consiste alors à ne pas s'arrêter au seul constat du désastre. Par-delà la déstructuration et le vertige, il s'agit de prêter attention aux tentatives, parfois modestes, de transformer l'intensité heurtée de l'émeute ou de la guerre en formes nouvelles de vie collective. Ces formes sont fragiles, elles surgissent dans les interstices : entraide spontanée entre habitants d'une ville bombardée, solidarités improvisées sur une barricade, inventions de langage et de gestes qui donnent une consistance momentanée à l'événement. Ces expériences, si éphémères soient-elles, disent déjà quelque chose d'une volonté de réconciliation avec le monde.

Références bibliographiques

- BENJAMIN Walter, 2014 [1931], « Le caractère destructeur », *Revue française de psychanalyse*, vol. 78, n° 4.
- BATAILLE Georges, 2014 [1949], *La part maudite*, Minuit, Paris.
- DUVIGNAUD Jean, 1977, *Le don du rien*, Téraèdre, Paris.
- GARCIA Tristan, 2023, *Laisser être, rendre puissant*, PUF, Paris.
- GERY Benoît, 2023, *Sociologie des catastrophes*, La Découverte, Paris.
- HACHETTE Pauline et HUËT Romain, 2021, « Turbulences. Dépense, énergie et intensification de la vie », *Socio-Anthropologie*, n° 44.
- HUËT Romain, 2019, *Le vertige de l'émeute. Des ZAD aux gilets jaunes*, PUF, Paris.
- 2021, *De si violentes fatigues. L'épuisement quotidien et ses devenir politiques*, PUF, Paris.
- 2024, *La guerre en tête. Sur les fronts de la Syrie à l'Ukraine*, PUF, Paris.
- JÜNGER Ernst, 2008, *La guerre comme expérience intérieure*, Christian Bourgois, Paris.
- LE BRUN Annie, 2025, *L'insistant désir de voir l'horizon s'élargir*, L'Échappée, Paris.

- LE MOËNNE Christian, 2024, « Informations, communications et matérialités des formes sociales », *Approches théoriques en information-communication*, 2024/1.
- LOVELL Anne M., 2022, « Survivre au désastre après Katrina : folie et déambulations dans une ville submergée », *Terrain*, n° 76, URL : <<https://doi.org/10.4000/terrain.23637>>.
- MAZUREL Hervé, 2014, *Vertiges de la guerre*, Les Belles Lettres, Paris.
- MICHAUX Henri, 2018, *Coup d'arrêt suivi de Ineffable vide*, Éditions Unes, Paris.
- RANCIÈRE Jacques, 2024, *Au loin la liberté. Essai sur Tchekhov*, La Fabrique, Paris.
- REVEL Sandrine, 2011, « Penser et affronter les désastres : un panorama des recherches en sciences sociales et des politiques internationales », *Critique internationale*, n° 52 (2011/3).
- RIBAUT Thierry, 2021, *Contre la résilience. À Fukushima ou ailleurs*, L'Échappée, Paris.
- SCOTT Diane, 2019, *Ruines. Invention d'un objet critique*, Prairies Ordinaires, Paris.
- SOLNIT Rebecca, 2023, *Un paradis en enfer*, Éditions de l'Olivier, Paris.

« Vice de forme »

Déni des médiations et crises de l'espace public

Laurence Kaufmann

« Les *formes* qu'affectent les groupes d'hommes unis pour vivre les uns à côté des autres, ou les uns pour les autres, ou les uns avec les autres, voilà donc le domaine de la sociologie. »

Georg Simmel, 1999 [1908]

Introduction : Le pari de la forme¹

Quel est le lien entre le platisme, le créationnisme évangélique, et le mouvement MAGA? Par-delà leur hétérogénéité, ces phénomènes partagent, à mon sens, une même configuration formelle : une forme *d'im-médiate* qui les conduit à rejeter les *tiers* impersonnels et les médiations institutionnelles qui sont au principe des sociétés démocratiques. Dans un alliage redoutable, qui sacrifie la logique de la représentation à celle de l'évidence, de la certitude et de la proximité, ces différents mouvements se rêvent sans épreuve tierce. Désertant le registre politique au sens normatif de l'enquête publique, plurielle et ouverte sur les orientations de la vie en commun, ils privilégient les rapports d'adhérence et d'allégeance au grand « Référent » dont ils se réclament : la Terre plate, la Bible ou la figure de leur leader. Une telle désertion peut être envisagée comme un vice de forme, une *dysmorphie politique et morale* – c'est du moins l'hypothèse que je me propose d'explorer dans les pages qui suivent.

Pour ce faire, je procéderai en trois étapes. D'abord, j'esquisserai, dans leurs grandes lignes, les jalons d'*une ontologie et d'une épistémologie des formes*, entendues à la fois au sens sensible, géométrique et normatif du terme. Ensuite, je m'attarderai sur la *méta-forme* que constitue le tiers et sur ses

¹ Je remercie Carole Gayet-Viaud et Fabien Robertson pour leur lecture attentive et leurs conseils avisés. Bien entendu, le résultat final n'engage que moi.

principales déclinaisons, ainsi que sur ce que j'appelle, en guise de clin d'œil, les *privilèges du tiers-état*¹. Enfin, j'examinerai les *formes dyadiques* – fondamentalement délétores pour un espace public démocratique – à l'œuvre dans le platisme, le créationnisme évangélique et le mouvement MAGA. En conclusion, je poserai les jalons de la *proxémique morale et politique* à laquelle conduit une sociologie des formes.

Vers une ontologie de la forme

« *Comment la société est-elle possible?* » [Simmel, 1910]. À cette question fondamentale, la réponse de Georg Simmel est double. D'une part, la société consiste en des *formes d'interactions réciproques* dans lesquelles les individus s'associent les uns avec les autres, tels les relations de subordination-domination, les rapports d'antagonisme ou de coopération, et les relations en-groupe et hors-groupe. D'autre part, continue Simmel, la société repose sur un « savoir psychologique », notamment des attentes et des typifications mutuelles, grâce auquel les individus peuvent percevoir la « généralité sociale » de leur conduite et se percevoir comme les membres d'un même *Nous* [Simmel, 1910]. Ce couplage simmélien – dialectique et non pas dualiste – vise à mettre en évidence, côté *sujet*, les capacités cognitives et émotionnelles qui permettent de « faire société » et, côté *objet*, les formes sociales élémentaires et universelles qui meublent le monde social et culturel [Simmel, 1999 (1908)].

Du point de vue ontologique, les formes sociales relèvent ainsi du travail de synthèse, de liaison et de configuration des actions réciproques dont procède *in fine* la société. Pour Simmel, la société est un « *concept graduel* » : les entités culturelles ne sont finalement que des cristallisations d'interactions réciproques, même si celles-ci conquièrent progressivement une forme d'autonomie et de permanence qui s'impose en retour à l'individu, comme si elle était dotée d'un pouvoir transcendant. La différence de *nature* qui sépare les relations élémentaires et les grandes formes sociales doit donc être transformée en une différence de *degré*. Plutôt que d'instaurer *a priori* des ruptures d'échelle, il s'agit d'inscrire dans un continuum analytique les différentes formes de relations réciproques qui lient, obligent, attachent, hiérarchisent

1 Je fais bien sûr ici allusion au fameux écrit de l'abbé Sieyès, juste avant la Révolution de 1789, sur le Tiers État. « 1. Qu'est-ce que le Tiers État? — TOUT. 2. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? — RIEN. 3. Que demande-t-il? — À ÊTRE QUELQUE CHOSE. » Bien sûr, le privilège du tiers-état est une formule trompeuse : il s'agit non à proprement parler d'un état, conçu comme statique, mais d'un tiers-processus qui se décline à toutes les échelles de la société.

ou opposent les individus de manière plus ou moins durable, plus ou moins superficielle. Un tel continuum permet de retrouver, aussi bien dans une « bande mafieuse que dans une communauté religieuse », les formes sociales typiques de différenciation, d'échange, d'affiliation, de domination, d'exclusion ou de conflit qui constituent la trame de la vie sociale [Simmel, 1999 (1908)].

Cela dit, Simmel n'est pas toujours très clair sur ce qu'il entend exactement par « forme ». En m'inspirant assez librement de ses réflexions, je me propose de la caractériser par ses dimensions sensible, géométrique et normative.

Les dimensions sensible, géométrique et normative de la forme

La forme se situe à la croisée du signe et du symbole ou comme le dirait Jean-Louis Genard [2020], « du sensible et de l'intelligible ». Elle n'est pas, *a priori*, désincarnée ou désaffectée. Au contraire, elle comporte une dimension *aesthétique*, au sens de l'expérience corporelle, perceptive et affective de la relation au réel – et à ses formes [Carnevali, 2013]. *L'aesthésie* est le contraire de *l'anesthésie* et de la perte du contact sensible qu'elle implique : elle renvoie à la tonalité, au rythme et à la couleur du monde ou, plutôt, de ce que le corps en retient. Cela ne veut pas dire que la dimension sensible de la forme se réduise aux empreintes qu'elle laisse dans l'expérience. Tout en partant *des* sens, elle autorise la remontée vers des formes culturelles plus abstraites, des êtres *a priori* intangibles, tels les esprits ou les institutions, qui ne sont accessibles que par *le* sens. Certaines formes sont donc moins immédiatement perceptibles que d'autres. Alors que nombre d'entre elles se prêtent à un « voir comme », d'autres relèvent plutôt d'un « compte comme », c'est-à-dire d'une opération symbolique qui attribue des nouvelles fonctions à des objets, des paroles, ou des personnes. Ainsi, une feuille de papier verte « compte comme » (*counts as*) un billet de dix dollars, une ligne rouge comme une frontière, l'expression « je promets » comme une obligation, ou tel individu comme président des États-Unis [Searle, 1998 (1995)]. S'émancipant de l'emprise de nos sens et de nos sensations, les formes peuvent prendre l'ascenseur symbolique et devenir un modèle à imiter, un cadre auquel s'ajuster, ou encore une action à accomplir.

En d'autres termes, la *forme sensible* peut être élaborée de manière symbolique au point de se transformer en une *figure esthétique*. Cette « nature bi-céphale » de la forme n'est pas une contradiction mais une « dualité constitu-

tive » dont la mélodie musicale offre un bon exemple¹ : alors qu'elle semble donnée immédiatement à la perception, elle résulte en réalité d'une reconstruction partielle de l'imagination [Stoichiță, ce volume]. Oscillant entre le sensible et le symbolique mais aussi entre le présent et l'absent, le montré et le caché, le privé et le public, la « forme-figure » renvoie à la fois au « moule » sensible et incarné qui caractérise le *figura* latin et à la figuration au sens de la mise en scène et de la représentation théâtrale [Carnevali, 2013 ; Kaufmann, 2019a]. La « forme-figure » parcourt ainsi *l'arc sémiotique*² qui mène de l'ordre expressif et charnel de l'expérience et des affects à l'ordre cérémoniel et dramaturgique des formes convenues et conventionnelles auxquelles les acteurs individuels et collectifs recourent pour faire « bonne figure ».

Sensible, la forme a aussi une dimension *géométrique*. En effet, un des grands intérêts de cette notion, notamment chez Simmel, est de souligner l'importance de *l'emplacement*, du positionnement des corps pesants, et inéluctablement situés, dans un système de coordonnées spatio-temporelles. Il est aussi de souligner *l'espacement* entre des corps en co-présence qui sont condamnés, par là même, à une délimitation des frontières corporelles, sensorielles et interactionnelles qui les lient et les séparent les uns des autres. Sous cet angle géométrique, les corps se coordonnent, s'ajustent ou se jaugent, dans un processus de positionnement réciproque qui « territorialise » l'espace dans lequel ils se situent et le structure en termes de proximité et de distance, d'horizontalité et de verticalité, de symétrie et d'asymétrie, de conjonction et de disjonction, de surface et de profondeur, de centre et de périphérie.

Cela dit, les collectifs ne sont jamais de simples formes sensibles ou géométriques. Même le collectif minimal et éphémère que forment deux promeneurs décidant de « marcher ensemble » ne se réduit pas à la géométrie des alignements kinesthésiques et des synchronisations sensori-motrices. Si l'on suit Simmel, le positionnement mutuel des promeneurs s'alourdit aussitôt d'un ensemble d'attentes *normatives*. Une fois engagés, chacun d'entre eux a en effet le *droit* de reprocher à son compagnon de ne pas marcher au même rythme et a le *devoir* de le prévenir s'il interrompt leur déambulation [Gilbert, 1989]. Autrement dit, il en faut peu pour que les corps commencent à s'assembler dans des engagements conjoints, à se discipliner par des sanctions mutuelles, bref, à « faire collectif » [Kaufmann, 2010].

1 Les termes entre guillemets sont ceux qu'utilise Jean-Louis Genard [2020] à propos des émotions.

2 Pour le développement pionnier de la notion d'« arc sémiotique », cf. Gonzalez [2009].

Socio-logie de la « ligne brisée »

Si un engagement aussi superficiel que « la réunion éphémère en vue d'une promenade » a le pouvoir de générer un collectif – ainsi que les droits et les obligations qui lui sont corrélatifs, c'est qu'il obéit à la même grammaire de base que « la famille », « la communauté passagère des clients d'un hôtel » ou « la profonde solidarité d'une guilde médiévale » [Simmel, 1999 (1908)]. Cette grammaire est celle, *triadique*, qui sous-tend les dyades apparentes que dessine la rencontre physique entre deux personnes et cela, pour deux raisons. D'une part, le groupe de promeneurs émerge quand il trace une frontière et creuse une distance entre le petit collectif en *Nous* qu'il forme et le *Eux* extérieur dont il se distingue [Vandenbergh, 2010]. D'autre part, le groupe de promeneurs est triadique, car il n'advient véritablement à l'existence que si les membres qui le composent se reconnaissent dans le « tiers » commun que représente l'image, implicite ou explicite, du *Nous* qu'ils constituent [Kaufmann, 2010].

En s'inspirant de Simmel, on pourrait ainsi dire que même une relation d'interdépendance personnelle telle qu'une promenade engendre une structure « supra-individuelle » qui déborde l'identité et la volonté particulières de ses constituants. La forme minimale « marcher ensemble » relie directement celles et ceux qui y participent, mais elle les relie également de manière indirecte. À la relation immédiate, à la « ligne droite » qui relie les promeneurs se rajoute la relation médiante, « la ligne brisée » qui leur vient de leur rapport commun au « tiers » que constituent le *Nous* des promeneurs et les règles d'accordage corporels qui le soutiennent [Simmel, 1999 (1908)]. Le rattachement à des « tiers » communs rapproche des êtres qui n'ont pas de contact direct ou qui sont d'emblée séparés par des « cassures » [Simmel, 1999 (1908)]. C'est cette *socio-logie de la « ligne brisée »* qui fait de toute forme sociale, même la plus élémentaire, une forme triadique [Kaufmann, 2016].

Une « méta-forme » : le « tiers-état »

En montrant qu'une véritable relation sociale ne peut être que triadique, la sociologie formelle de Simmel met en lumière les multiples « privilèges du tiers-état ». Un tel privilège est d'abord *ontologique* : il n'y a pas de société sans un principe tiers et une logique de l'inter-dit : l'impersonnalité est fondatrice du lien social [Quéré, 1982; Sennett, 1977]. C'est la référence à un tiers qui, d'un même mouvement, relie et s'interpose entre les locu-

teurs, ménage entre eux une distance habitable par des paroles, et non par des coups, et rend ainsi possible l'échange entre des semblables. Le privilège du « tiers-état » est également *politique*. Sans médiations tierces, les sociétés modernes ne pourraient pas relever le pari, improbable mais nécessaire, qui leur est constitutif : construire un espace public de citoyenneté dans lequel des êtres dissemblables peuvent agir ensemble et trouver la juste distance qui, tout à la fois, les lie et les sépare [Arendt, 1961 (1958)]. Par ailleurs, le privilège du tiers est aussi *moral* : la norme de réciprocité qui régit la forme sociale élémentaire de l'échange dessine un « lien bilatéral et irrévocable » [Mauß, 2007 (1925)], qui n'est ni la relation sans structure des modèles intersubjectivistes, ni la structure sans relation des modèles structuraux. Il est un jeu médié – et souvent différé – d'offres et de réponses qui éloigne le spectre de la rupture relationnelle ainsi que l'horizon de la guerre et de la violence [Caillé, 2007 ; Chaniel, 2022]. Les privilèges du « tiers-état » se manifestent également du point de vue *social* : forme et vie ne peuvent être séparées, car une vie sans forme sociale, collective ou publique n'a guère de sens [Wittgenstein, 2004 (1953) ; Clément, 1996]. Enfin, le privilège du tiers s'affirme du point de vue *phénoménologique* : endosser une multiplicité de rôles et porter des « masques » sociaux, médiés par des normes ou des institutions sociales, garantit l'existence d'un monde pluriel qui laisse du « jeu au je » [Kaufmann, 2022] et permet de forger un « moi espacé » [Merlin-Kajman, ce volume].

Au terme de ce bref aperçu, l'on voit que le statut du tiers est encore plus « méta » que les « méta-catégories » que représentent, chez Simmel, les concepts de pouvoir, de différenciation ou de confiance [Thouard et Zimmermann, 2017]. En effet, l'interposition d'un principe tiers se retrouve dans toutes les institutions : elle « introduit dans les rapports entre les corps ou entre les têtes un écart sans lequel n'existeraient que des rapports de force » [Supiot, 2022, p. 10].

Insister sur le tiers impersonnel, fondamentalement « symbolisant », qui institue la vie sociale [Quéré, 1982 ; Douyère et Gonzalez, 2020] me paraît particulièrement important dans une période où les médiations nécessaires au maintien d'un espace public démocratique sont remises en question. En effet, la société démocratique ne se réduit pas au redoublement apparemment dyadique de l'auto-détermination ou de l'auto-nomie d'un peuple qui est censé être à la fois l'énonciateur et le destinataire des paroles et des actions qui orientent le vivre-ensemble [Habermas, 1997, p. 47 et sq.]. Par définition indéterminée, elle est la dépositaire de la figuration et de l'« imagination

instituant », de nature ternaire, qui permet à des individus hétérogènes et séparés les uns des autres de se référer à des éléments communs et de se représenter en tant que membres d'un même collectif [Castoriadis, 1975]. En mouvement perpétuel, une telle figuration « s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude » et des garants méta-sociaux, mais aussi dans « l'institutionnalisation du conflit » [Lefort, 1986] ¹. Si, comme le dit Lefort, « la division est constitutive de l'unité même de la société », cette division est médiée par des règles communes qui lui confèrent *la forme civique et publique* d'un conflit des opinions ou des interprétations.

Étant donné la dimension processuelle de cette mise en forme, il est clair que l'expression « privilège du tiers-état » ne doit pas être prise au pied de la lettre. De fait, il s'agit plutôt d'un tiers-*processus*, d'une ligne de fuite, d'un horizon d'attente, d'un projet inachevé d'institution perpétuel qui va de pair avec la quête et l'enquête démocratique d'un sens et d'une identité toujours à faire et à défaire.

La force et la fragilité du « tiers » démocratique

Le tiers comme « méta-forme » empêche, du moins en principe, les institutions de tourner en rond et de basculer dans le cercle vicieux, immune et dépluralisant, de l'entre-soi. Il puise sa force dans l'écart qui est au cœur de « l'invention démocratique » : celui de la « non-coïncidence » entre le peuple et sa représentation, l'instituant et l'institué, le réel et l'imaginaire, le possible et l'impossible et, bien entendu, entre le Pouvoir, la Loi et le Savoir [Lefort, 1986]. Le non-identique est également au cœur de la capacité, proprement politique, qui nous permet de « nous imaginer *autres* que nous sommes » [Arendt, 1961 (1958)].

La « méta-forme » triadique ou ternaire des sociétés démocratiques nous permet ainsi de retrouver, à grande échelle, les trois dimensions de la forme que nous avons brièvement esquissées. Une dimension *sensible*, celle d'un espace public d'apparition et de représentation dans lequel la communauté et les orientations de la vie en commun prennent corps et font l'objet d'une (re)saisie tout à la fois affective et esthétique par un public plus ou moins concerné. Une dimension *géométrique*, celle de la triangulation référentielle – ou, on le verra, déférentielle – grâce à laquelle les membres de la communauté peuvent constituer et maintenir un monde commun. Enfin, une

¹ Pour des analyses détaillées et originales de la pensée de Lefort et des éclairages qu'elle apporte sur la crise contemporaine de la démocratie, je renvoie au beau dossier de *La Revue du Mauss* n° 67, à paraître au printemps 2026 et dirigé par Sylvain Pasquier et Stéphane Vibert.

dimension *normative*, celle du travail d'organisation et de mise en forme du vivre-ensemble mais aussi de « contenance » de la violence ou de l'instrumentalisation des rapports sociaux.

Si ces trois dimensions nourrissent chacune à leur manière la bonne forme morale et politique des sociétés démocratiques, elles en constituent aussi les points de fragilité. On va le voir, ce sont ces points de fragilité qui sont exploités par le platisme, le créationnisme évangélique, et le mouvement MAGA. En faisant miroiter la coïncidence entre le réel et sa description, le peuple et son représentant, les mots et les choses, ces différents mouvements privilégient la *dyade* au détriment de la triade. En se plaçant sous le signe de l'immédiateté, comme si toute médiation était suspecte et toute distance une trahison, ils commettent un véritable vice de forme. Bien entendu, pour repérer la « dys-morphie » politique qui les sous-tend, il faut pouvoir les comparer non seulement sur le plan théorique mais aussi sur le plan empirique. Je me contenterai d'en esquisser ici les grandes lignes, non sans avoir, auparavant, clarifié ce que pourrait être une « épistémologie formelle », c'est-à-dire une réflexion sur la manière dont la « descriptibilité » et la « reconnaissabilité » des formes constituent des outils précieux de connaissance, tant pour la méthode scientifique que pour le savoir ordinaire.

Une épistémologie formelle? « Comparer l'incomparable »

Il y a toujours un moment où la science de certains faits n'étant pas encore réduite en concepts [...]. On plante sur ces masses de faits le jalon d'ignorance : « Divers » [Marcel Mauss, 1936 (1934)].

Alors que « les sciences ont laissé en friche » cette « vilaine rubrique » du « *divers* », l'anthropologue, note Mauss, doit avoir le courage d'y « pénétrer ». Une fois qu'il aura identifié le dénominateur commun des phénomènes hétérogènes auxquels il est confronté – qu'il s'agisse du don, de la prière, du sacrifice, des techniques du corps ou des parentés à plaisanterie –, son désarroi épistémique pourra enfin s'apaiser : il saura « *où les ranger* ».

Voilà, en un raccourci saisissant, ce que pourrait être le *rôle épistémologique des formes* : mettre « de l'ordre dans les idées, là où il n'y en avait aucun » [Mauss, 1936 (1934)]. Encore faut-il, comme le relève l'historien helléniste Marcel Détienne [2003], « construire les *bons comparables* ». Pour ce faire, rappelle Détienne, il faut éviter « le comparatisme du coup d'œil » en s'arrêtant à la superficie des phénomènes ou en se contentant d'une juxtaposition, d'« une typologie ou d'un inventaire » de données disparates.

Mais qu'est-ce qui est, précisément, *comparable*? Une catégorie trop puissante, trop fortement classificatoire, gênerait le travail de la confrontation. De portée trop faible, elle n'offrirait rien à penser [Détienne, 2000, p. 44]. Pour construire des comparables qui ne relèvent ni des données immédiates, ni de la typologie, il faut pouvoir identifier des configurations relationnelles qui soient à même de rapprocher le passé et le présent, le proche et le lointain, le même et l'autre, dans une dynamique heuristique qui permet de penser l'universalité des phénomènes dans leur diversité. C'est là, me semble-t-il, que se noue un des points de rencontre entre la sociologie de Simmel et l'anthropologie de Mauss – que Détienne cite à plusieurs reprises. Toutes deux visent à identifier les *formes* sociales universelles, qui in-forment les sociétés humaines – et ce, indépendamment de leurs *contenus* spécifiques, en l'occurrence les intérêts, opinions, états mentaux et traits de personnalité qui motivent les comportements particuliers.

En pariant sur la portée heuristique d'une épistémologie de la forme, je voudrais avancer ici une hypothèse formelle. La *forme tierce* offre la possibilité de « comparer l'incomparable », en l'occurrence des mouvements apparemment aussi hétérogènes que le platisme, le créationnisme évangélique et le mouvement MAGA. Ceux-ci, en effet, tendent à revêtir une forme dyadique qui court-circuite l'épreuve du tiers et remet en cause les fondements mêmes d'un monde commun. Mais comment, objectera-t-on, appréhender empiriquement cette forme tierce? Une piste consiste à partir du phénomène que j'ai appelé la *déférence structurelle*.

La déférence comme opérateur analytique

L'hypothèse de la déférence structurelle prolonge et élargit la *déférence épistémique et sémantique*, essentielle en philosophie analytique et en épistémologie sociale, qui désigne le fait que tous les membres d'une même communauté de langage et de pratiques n'ont pas la même maîtrise linguistique et conceptuelle des significations en usage et ne disposent pas du même accès aux entités auxquelles ces significations sont censées référer [Burge, 1979]¹.

1 La déférence dont il est ici question ne doit pas être confondue avec la *déférence sociale* à laquelle les sociologues sont accoutumés, à savoir le respect de l'autorité et la relation d'acceptation et de reconnaissance des statuts sociaux qui se manifestent notamment, pour E. Goffman, dans les rituels interpersonnels (salutations, compliments, excuses, etc.). Elle ne doit pas non plus être confondue avec la confiance, qui est un *sentiment*, ni avec une *posture* de remise de soi. Comme son nom l'indique, la déférence structurelle désigne un *trait constitutif*, définitionnel, incontournable de toute société – un trait particulièrement exacerbé dans les sociétés modernes complexes, qui reposent sur un plus grand nombre de relations indirectes.

Les agents ordinaires utilisent bien souvent des concepts et/ou des termes donnés sans être capables de reconnaître, ni même de décrire les choses qu'ils désignent. Ainsi, relève Hilary Putnam [1975], la distinction entre un « orme » et un « hêtre » existe dans le langage, mais leur identification exacte relève des experts (gardes-forestiers, bûcherons, etc.) qui maîtrisent les critères objectifs à même de déterminer sans ambiguïté leurs référents empiriques.

L'hypothèse qui est ici la nôtre est que ces réflexions peuvent être étendues pour caractériser le fonctionnement massivement déférentiel des sociétés modernes. Dans ces sociétés complexes et hypermédiatisées, les membres de la collectivité apprennent la plupart des choses qui in-forment leur savoir de sens commun de façon indirecte, par l'intermédiaire des médiateurs politiques, médiatiques, scientifiques ou juridiques dont le travail de sélection, de cadrage et de validation leur échappe en grande partie [Kaufmann 2006; 2008; 2018]. Ils renoncent à mener, par le biais de leur sens et de leur expérience, une enquête ontologique de leur propre chef sur ce qui « meuble » leur monde commun, que ce soient les vérités scientifiques (arthrite, inflation, autisme, dérèglement climatique) [Putnam, 1975], les enjeux politiques (lutttes idéologiques, conflits armés, interdépendances systémiques) ou les événements publics (Coupe du monde, attentats du 11 septembre, tremblements de terre) [Dayan, 2009]. Les usagers ordinaires doivent ainsi valider à crédit les référents incompréhensibles, absents, invisibles ou inaccessibles dont les autorités épistémiques, morales ou politiques de leur communauté se portent garantes [Kaufmann, 2006]. En d'autres termes, ceux de Bertrand Russell [1910-1911], l'expérience personnelle et la connaissance par fréquentation directe d'un objet du monde (*knowledge by acquaintance*), telles l'impression de la couleur ou la sensation de la douleur, ne constituent qu'une portion minime de notre univers de référence. Loin d'être directement « *acquainted* », notre monde commun repose, dit Russell, sur une « connaissance par description » (*knowledge by description*), un savoir médié, sédimenté et impersonnel.

Une telle connaissance est un outil précieux : « elle permet d'obtenir, par procuration, plus de mains pour travailler et plus d'yeux pour voir » [Quine et Ullian, 1970, p. 50]. Elle donne aux individus le moyen de sortir du cercle étroit de leur expérience directe et du présent immédiat pour s'inscrire dans le domaine élargi de l'expérience indirecte et de l'imagination collective. La déférence structurelle est donc pleinement du côté de « la tiercéité », c'est-à-dire de l'ordre symbolique qui se distancie des sens (i.e. les sensations) au profit du sens (i.e. la signification) [Véron, 1995]. Mais la distance infran-

chissable au référent impose une division du travail social et cognitif qui n'est pas anodine. Individuellement et collectivement, les membres de la société moderne doivent déférer aux médiateurs – politiciens, journalistes, juristes, experts ou éducateurs – la tâche de *parler en leur nom* mais aussi de *savoir à leur place*. Autrement dit, la déférence structurelle enrichit le monde vécu, mais elle peut aussi, comme le dirait Habermas [1987 (1981)], le « coloniser » par des déférences systémiques et des logiques d'efficacité, de propagande et de marché qui lui sont fondamentalement étrangères.

La confiance blessée

Pour que la déférence structurelle, cette délégation objective de *savoir* mais aussi, bien sûr, de *pouvoir*, soit politiquement et psychologiquement viable, elle doit être redoublée par un sentiment spécifique : celui de la *confiance*. Or, comme l'indique, entre autres, le nombre croissant de théories du complot, c'est précisément la confiance qui est érodée dans nos espaces publics contemporains. Les chaînes de médiation sont réinterprétées, parfois à juste titre, sous les auspices sombres de la manipulation et de la tromperie à distance [Kaufmann, 2018]. À l'ère du soupçon et de la défiance, la déférence structurelle change ainsi de statut : loin de signifier l'émancipation du *ici et maintenant*, elle est ressaisie comme une forme de dédain à l'égard de la singularité des situations et de mépris pour l'expérience et l'autorité en première personne. Faute de confiance envers les instances auxquelles ils sont censés déléguer leur savoir et leur pouvoir, nombre d'acteurs individuels et collectifs finissent par rejeter le principe même de la déférence structurelle et de la triangulation qui la sous-tend.

C'est ainsi, me semble-t-il, que l'on peut interpréter « l'appel aux choses mêmes » – ou, plus encore, aux « individus mêmes » que promeuvent nombre de discours contemporains. La distance devient aliénation, le tiers, dépossession, ouvrant ainsi la voie à des revendications voire à des illusions d'immédiateté propices à l'essor de *formes faussement dyadiques*. De telles illusions sont d'autant plus prégnantes que les dispositifs déférentiels par excellence que sont la représentation politique et les médias sont les premiers à mimer, pour ne pas dire singer, les formats dyadiques en se réclamant d'un *contact* direct, soit avec le monde, soit avec le public – soit avec les deux [Eco, 1985]. L'interpellation frontale du « peuple » par les leaders populistes, le simulacre d'instantanéité des réseaux sociaux, la valorisation du « direct » ou du « témoignage brut » mis en avant par les chaînes d'information en

continu sont autant de dispositifs qui font miroiter les mirages du contact, dyadique en diable.

Mais il est temps, à présent, de mettre empiriquement à l'épreuve notre hypothèse formelle en examinant la dénégation ou la dé-figuration du tiers auxquelles s'emploient obstinément le platisme, le créationnisme évangélique et le mouvement MAGA.

Le platisme ou le spectre de l'im-médiateté

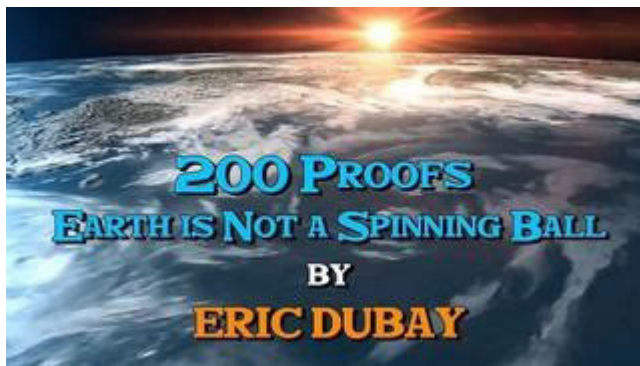


Fig. 1 : Capture d'écran de la vidéo d'Éric Dubay, 2017, 1.1M views URL : <https://www.youtube.com/watch?v=-Ax_YpQsy88>

You've confirmed what we all know : it's censored information to question the one world systems beliefs. If you don't know you've been lied to by your government all your life, you are happy in your collective wonderland. You have to brainwash a child to distrust their senses and believe in a pear shaped earth. Flat earth is the ultimate conspiracy theory and nothing has been so highly suppressed [Utilisateur Facebook, Flat Earth Society, 2021].

Extrêmement représentatives des interventions des platistes¹, ces quelques lignes montrent la logique des « truthers ». Contrairement aux « globistes » (*round-Earthers*), qui vivent dans un « *wonderland* » de fiction et ont appris

1 Comme le rappellent Dieguez et Wagner-Egger [2021]), le platisme n'est pas un phénomène périphérique; les platistes seraient entre 5 et 10 % aux États-Unis, ce qui fait entre 12 et 15 millions. Pour les derniers sondages, cf. URL : <<https://carsey.unh.edu/publication/can-government-control-hurricanes-new-survey-results-conspiracies-science>>. Bien entendu, dans ce cadre, il faut être particulièrement prudent avec les questionnaires, qui ne parviennent guère à capter l'ironie des répondants. Ce qui est sûr est que l'élection de Trump à la présidence a donné un nouvel essor à ce type de mouvement.

à se défier de leurs propres sens (*distrust your own senses*) pour s'en remettre aveuglément à ce qu'*On* leur raconte, les platistes estiment que la seule modalité authentique de donation du réel est l'expérience directe : la réalité doit tomber littéralement sous *les* sens. Autrement dit, l'univers platiste oppose aux discours et à la parole « des autres » l'épistémologie im-médiationnelle des intuitions, des perceptions et des expérimentations individuelles : « *The Earth is flat [...] It's right in front of our faces* » [Kyrie Irving, 2017]¹.

Une épistémologie im-médiationnelle : un oxymore ?

« *Right in front of our faces*² ». En se fondant sur l'observation personnelle, érigée en unique critère de vérité, les platistes rejettent la déférence obligée à des autorités scientifiques (experts, chercheurs, revues scientifiques) et pédagogiques (éducation, école, enseignants). Opérant un renversement de l'ordre de légitimité des savoirs, ils récusent les « opérateurs de factualité » [Dulong, 1997], les chaînes de médiation, les pièces à conviction, les procédures expérimentales, les accords institués et le travail collectif qui font « tenir » les connaissances scientifiques. Or, il faut bien reconnaître qu'un travail long et tenace de documentation, de raisonnement et d'éducation est nécessaire pour que nous puissions être certains de vivre, comme le dit ironiquement le platiste Eric Dubay, sur « *a planet spinning at a thousand miles per hour, a mote in a galaxy of unimaginable scale, itself a mote in the vast and expanding universe*³ ». De fait, ces savoirs standards de l'astronomie deviennent émotionnellement intenable lorsque la confiance est érodée et la déférence qu'elle soutient démantelée : l'affirmation de la rotondité de la Terre devient synonyme de dépossession, de « *brain-washing* », d'endoctrinement et de complot. Pour les platistes, elle est même la mère de tous les complots, « le complot ultime » qui vise à tromper l'ensemble de l'humanité avec un « *puppet show* » que les « globtards » avalent docilement [Allegro, 2017, p. 74]⁴.

1 Kyrie Irving est un joueur de basket professionnel connu pour ses prouesses sportives, mais aussi pour ses prises de position controversées. Ainsi, en février 2017, lors du podcast *Road Trippin'* avec ses coéquipiers, il affirme : « *This is not even a conspiracy theory. The Earth is flat... They lie to us* ». cf. URL : <https://www.lemonde.fr/big-browser/article/2017/03/23/en-nba-penser-que-la-terre-est-plate-est-une-opinion-comme-une-autre_5099593_4832693.html>.

2 Ce type d'argumentation est fort bien analysé dans le magnétique documentaire de Daniel J. Clark, *Behind the curve*, 2018, disponible sur Netflix. La bande-annonce est accessible sur le site de « debunking », URL : <<https://www.terre-plate.org/behind-the-curve/>>.

3 URL : <https://www.youtube.com/watch?v=-Ax_YpQsy88>.

4 Le platiste Rajiv Golla (« *Flat Earth Is the Ultimate Conspiracy* », 2 janvier 2018) explique que les autorités mentent sur la forme de la Terre pour des raisons de pouvoir et de richesse : ils visent à dé-

Au nom de la raison, nous offrons un refuge aux penseurs rebelles qui marchent courageusement avec RAISON et VÉRITÉ pour reconnaître la VRAIE forme de la Terre – plate [*Flat Earth Society*, Accueil, 2020].

On le voit, le platisme offre une forme d'« empowerment » aux « penseurs rebelles » et à la pensée critique : son épistémologie radicale, tout à la fois empiriste et subjectiviste, remet l'individu « au centre du cosmos » : « *Your perspective matters* » ; « *you feel smarter* » ; « *we can decide for ourselves* » ; « *Maintenant, c'est nous les "sachants"* ». Ces formules, fréquentes sur les sites et forums, résument bien l'un des attraits de « la forme platiste » : faire confiance à son propre jugement procure un puissant sentiment de reprise de contrôle chez des individus souvent marginalisés [Dieguez et Wagner-Egger, 2021].

« Penser par soi-même », « changez de perspective », « *being awake* » : les « éveillés » imaginent rompre avec le « somnambulisme » des moutons qui se contentent de répéter docilement tout ce qui leur a été asséné¹. Leur mission – « ouvrir les yeux » des « endormis » – est ardu et s'accompagne d'un fort isolement social. Coupés, par définition, des savoirs communément admis, non seulement scientifiques, mais aussi scolaires, les platistes sont amenés à faire sécession. En rejetant les institutions et les experts qui voudraient leur faire prendre des vessies pour des lanternes, un disque pour une « *spinning ball* », ils se retrouvent seuls contre tous, créant par là même un *entre-nous* à la texture nécessairement paranoïaque² : « *They lie to us* ». Cette certitude, mêlée à celle de l'expérience de « première main » (*first-hand experience*), engendre une quête sans fin pour démontrer leur bonne foi et mettre en lumière les mensonges des autorités institutionnelles [Mohammed, 2019].

Une croyance « active »

Étant donné ses conséquences en cascade, le platisme ne correspond guère à la « croyance inerte » dont parle Hugo Mercier [2020]. Il est encore moins une « idée inutile » ou « peu risquée » [Dieguez et Wagner-Egger,

tourner les budgets spatiaux et priver ainsi le monde des ressources de l'Antarctique. Un pourcentage de croyants parmi eux, parfois désignés comme les *Biblical Earthers*, affirment que c'est également pour cacher la vérité de la Bible [Dieguez et Wagner-Egger, 2021].

1 URL : <<https://flatearthconference.com/about/>>.

2 Une figure publique importante du mouvement, Patricia Steere – l'un des personnages principaux du documentaire *Behind the Curve* –, souligne combien son engagement au service d'une grande cause et son sentiment d'appartenance au collectif des initiés l'ont aidée à donner un sens à sa vie. « *La Terre plate a apporté un but (purpose) à ma vie* ».

2021, p. 324]. Loin d'être une simple « croivance », c'est-à-dire une forme « dégénérée » de croyance qui va à l'encontre « des savoirs historiquement partagés et constitutifs de la condition humaine moderne » [Dieguez et Wagner-Egger, 2021], le platisme est, me semble-t-il, tout à la fois risqué et actif. Actif car, bien qu'encore très marginal, il pourrait devenir un levier épistémique et politique redoutable. Sur le plan épistémique, en effet, le platisme ébranle le socle même des évidences et des savoirs solidement fixés qui nous assuraient une forme de « sécurité ontologique » [Giddens, 1984]. Pour reprendre ici les expressions de Wittgenstein, en arrachant la rotondité de la Terre des certitudes interreliées et hors de doute qui « font bloc », le platisme atteint de plein fouet « l'échafaudage de toutes nos façons de voir et de savoir » [Wittgenstein, 1965 (1958), § 88-211]. Sans la dimension holistique des évidences, d'autant plus inébranlables qu'elles se soutiennent mutuellement et que chacune d'entre elles est « solidement maintenue par tout ce qu'il y a alentour », l'individu pourrait aisément douter de celles dont il n'a pas eu l'expérience directe [Wittgenstein, 1965 (1958), § 144]. Remettre en question un axiome artificiellement isolé, en l'occurrence la rotondité de la Terre, peut conduire à l'effondrement de l'ensemble du système : *tout* peut être mis en doute ; le sol, alors, se dérobe sous nos pieds [Wittgenstein, 1965 (1958), § 142].

Toutefois, le platisme ne constitue pas seulement une arme de combat épistémique ; il représente également une arme *politique* dans la mesure où il disloque le lien interne entre *savoir* et *pouvoir* et engage un processus de désinstitutionnalisation massif qui fragilise les autorités établies. Même si, comme l'indiquent Dieguez et Wagner-Egger [2021], la prise de distance platiste à l'égard des institutions relève davantage d'une posture morale et individuelle que d'une démarche politique et collective, elle s'appuie néanmoins sur une critique de *toutes* les autorités, qu'elles soient scientifiques, pédagogiques, juridiques ou politiques.

« Aplatir » la forme du monde

Le platisme articule de manière impressionnante les différentes dimensions de la forme que nous avons abordées au début de cet article. Il renvoie, en effet, à une forme *sensible* qui repose sur la perception et l'attestation – et donc l'autorité – en première personne. Il renvoie également à une forme *géométrique*, à un « disque » en deux dimensions qui reflète, dans une sorte d'isomorphie ironique, la spatialisation et la détemporalisation radicale de son rapport au monde. Enfin, il renvoie à une forme *normative* qui oblige

ses adeptes à se conforter mutuellement et à tenter d'éveiller tous les « assou-pis » en état de servitude volontaire. D'une certaine manière, la « platitude » de la Terre peut être prise au pied de la lettre : elle supprime la profondeur tout à la fois spatiale, temporelle et phénoménologique des perspectives plurielles qui donnent du relief à un monde commun. Elle fait de la véritable « forme du monde » une forme sans médiations, privée de tout intervalle de confiance et en risque constant de déformation ou de désagrégation.

Bien que le rejet, par le platisme, de tout savoir constitué ne rejoigne pas nécessairement le recours fondamentaliste à l'exégèse biblique, c'est le cas d'une partie d'entre eux¹. Il n'est pas si étonnant, dès lors, de retrouver certaines de ses propriétés formelles dans le créationnisme évangélique.

Apologie de la « rencontre » : le créationnisme évangélique



Fig. 2 : Photo tirée du site internet du parc *Ark Encounter*, Kentucky

Ark Encounter features a full-size Noah's Ark, built according to the dimensions given in the Bible². As people go inside they will identify with Noah and his family. You can really see it come to life. [...] We built the real things³.

En tentant de démontrer, « preuves » à l'appui, que l'arche de Noé a vraiment existé et que Dieu a créé le monde en 6 jours, le parc créationniste du Kentucky défend une *lecture littéraliste* de la Genèse et, par là même, un

1 Selon une enquête YouGov de 2018, 52 % des personnes qui croient que la Terre est plate se décrivent comme « très religieuses », contre seulement 20 % dans la population générale aux États-Unis. Voir aussi Olshansky *et al.* [2020].

2 URL : <<https://arkencounter.com/about/>>.

3 Cf. vidéo de promotion « The History, Vision, and Completion of the Christian Themed Attraction, Ark Encounter with Ken Ham », URL : <https://www.youtube.com/watch?v=_gEJZT1hoLg&list=PLn_fa5Im3js9t-IM_COOrLJLPO4FRH7pv&t=53s>.

rapport im-médiat à la réalité révélée [Gonzalez et Stavo-Debaugé, 2015 ; Gonzalez et Kaufmann, 2022]. En posant le Texte comme un référent littéral, en feignant, comme le dirait R. Barthes [1968], de « le suivre d'une façon esclave », une telle posture remet en question les autorités herméneutiques qui osent, elles, le tenir à distance ou le « mettre entre guillemets¹ ». Soustrayant ses adeptes au registre potentiellement douteux et distancié de la croyance, elle se réclame ainsi d'une factualité qui *clôt l'enquête* avant même qu'elle n'ait pu commencer. Loin de tolérer un espace d'interprétation et d'admettre la possibilité du doute, le créationnisme évangélique – comme nombre de croyances fondamentalistes – court-circuite la chaîne des médiations et les garde-fous institutionnels. Or, ce sont précisément ces derniers qui assurent le pluralisme du croire et encadrent l'autonomie des savoirs, que ce soit à l'intérieur de la communauté religieuse elle-même ou plus largement, dans l'ensemble de la société [Gonzalez, 2009 ; 2014].

Disloquer la déférence : les enjeux d'une épistémologie « référentielle »

En prétendant retrouver la présence im-médiate, sous la forme d'un indice ou d'une trace directe, de l'entité divine dans les Écritures, la posture littéraliste des créationnistes ne se contente pas de défendre une simple proposition factuelle. En cherchant à supprimer tout écart sémiotique, toute distance herméneutique, elle dénigre et destitue les différentes médiations qui caractérisent les « institutions du croire » [de Certeau, 1981 ; Gonzalez, 2014]. La prétention référentielle qu'elle met en avant déplace l'attention des significations spirituelles, symboliques, métaphoriques ou allégoriques du récit religieux *vers la réalité du récit lui-même*. Une fois focalisés sur cette réalité, les créationnistes évangéliques peuvent évincer l'autorité exégétique des théologiens ou des « officiels » de l'institution ecclésiale qui régulaient la circulation de la parole religieuse. Refusant d'être « augmentés » par une quelconque autorité institutionnelle, ils font miroiter l'*immédiateté* – et donc la *toute-puissance* – d'un discours divin dont ils seraient les seuls véritables dépositaires.

En niant tout rapport médiatisé à la divinité et en contestant toute déférence à l'égard des autorités institutionnelles ou théologiques, le rapport immédiat avec la réalité révélée dont se revendiquent les créationnistes contourne les médiateurs institutionnels et le travail de médiation qu'ils accomplissent. À l'encontre d'une épistémologie déférentielle qui fait de la

1 Sur les croyances entre guillemets, cf. Sperber [1974].

parole des autres le garant de la signification, l'épistémologie littéraliste prétend accéder directement à « un donné » et retrouver un socle imperméable à toute forme de doute. Elle fait ainsi de la factualité historique déposée dans la Bible « l'axe de rotation immobile » que « rien au monde » ne peut remettre en question [Wittgenstein, 1965, § 655-657].

L'Homo maximalis de « l'être évangélique »

Comme le montre Philippe Gonzalez dans ses différents travaux [2009; 2014; 2024], le rejet des médiations dans une économie de la croyance qui fait de l'intensité de la Rencontre le signe et la preuve de la Présence divine se répercute sur la structuration de la *communauté*. Dans une forme de populisme religieux qui entre en résonance avec le populisme politique qui s'impose dans nos espaces publics contemporains [Gonzalez et Kaufmann, 2022], le créationnisme rigidifie les contours de la communauté, excluant les autorités herméneutiques pour faire des « vrais » convertis les seuls répondants légitimes. *L'Homo maximalis* qu'il met en exergue exalte une manière intransigeante et unidimensionnelle de se rapporter à la Parole fondatrice. Rejetant l'écart qui est susceptible de séparer la subjectivité intérieure de l'individu et son engagement dans la communauté, le créationnisme supprime la dissociation entre le « mode-en-Je » et le « mode-en-Nous » qu'autorisent nombre de croyances collectives [Tuomela, 1995; Kaufmann, 2010]. Ce mode d'engagement total, allié au refus de la déférence aux autorités autres que l'Autorité divine, supprime le fossé potentiel entre les croyances intimes, entretenues dans le secret du for intérieur, et les « croyances positionnelles » qui renvoient, elles, aux croyances officielles du collectif que ses membres sont tenus d'endosser en public¹. Alors que les croyances modérées peuvent se contenter de l'affichage public de la croyance qui devrait être celle de la communauté, les croyances radicales et fondamentalistes tendent à rejeter l'hétérogénéité et à sanctionner la « mollesse » des modes d'adhésions personnels. Un tel rejet est *dépluralisant* voire totalisant ou totalitaire : il exclut tout écart, par définition déviant, entre les croyants et Dieu mais aussi entre les croyants eux-mêmes.

1 Sur ces croyances positionnelles, cf. Tuomela [1995].

Le « point de vue de Dieu »

Maximaliste aussi bien du point de vue de la factualité qu'il prétend saisir que de l'implication cognitive et émotionnelle qu'il exige, le créationnisme évangélique et le courant fondamentaliste chrétien qu'il nourrit dé-figurent le tiers. De l'Écriture de la Genèse au saisissement corporel du « *born again* » [Gonzalez, 2009], ils favorisent le régime indiciel de la « rencontre ». À sa manière, le créationnisme a trouvé le « point de vue de Dieu » – ce fameux point de vue qui, comme l'ironisait le philosophe Hilary Putnam [1992, p. 55], garantirait le rapport de correspondance, le « sens-velcro » à même de faire « coller » ensemble le langage et la réalité, la description et son référent. Au prisme du créationnisme, toutefois, le « point de vue de Dieu » n'a pas le statut d'un tiers-arbitre qui permettrait de jauger, d'en dessus et du dehors, l'adéquation de la représentation et du représenté : il est le grand Autre d'une Rencontre fondamentalement dyadique. Le « point de vue de Dieu » n'est pas non plus « le point de vue de nulle part » des philosophes ; il est bien ancré « quelque part », dans la communauté chrétienne à laquelle il donne force et vie en rejouant sans cesse, comme l'annonce le site de l'*Ark Encounter*, le « *God's incredible handiwork in his creation of living beings*¹ ».

Cela étant, le maximalisme des créationnistes évangéliques ne se limite pas à une simple *adhérence* – à prendre ici au sens « velcro » du terme – à la Parole de Dieu. Il s'allie généralement à la frange la plus radicale des évangéliques fondamentalistes, lesquels se rapportent constamment à ce qu'ils prétendent nier et réfuter : les « athéologues », les humanistes et les sécularistes, accusés d'éroder la Vérité au nom de la science – mais aussi, bien sûr, les musulmans et autres ennemis des « valeurs judéo-chrétiennes » [Gonzalez et Kaufmann, 2022]. Or, parmi celles et ceux qui privilégient le modèle hégémonique et exclusif de la « Cité de Dieu » au détriment du modèle pluraliste et distancié de « Dieu dans la cité » [Fath, 2005], une telle guerre spirituelle ne souffre aucune demi-mesure. Loin d'être désincarnée, elle vise à réintroduire un pouvoir théologico-politique qui place Dieu au cœur du gouvernement et abolit les frontières entre l'Église et l'État. C'est la raison pour laquelle la guerre spirituelle revêt si aisément les attributs de la guerre tout court, comme le montre la densité des signes religieux parmi les insurgés du Capitole [Gonzalez, 2024].

1 URL : <<https://creationmuseum.org/events/workshops/explore-jr/biology/>>.

La logique formelle du tiers exclu

En tant que *forme* théologico-politique, le fondamentalisme évangélique retrouve les déclinaisons sensible, géométrique et normative propres à une ontologie des formes. Il possède, en tout premier lieu, une forte dimension *sensible* : la proximité de ses adhérents avec Dieu et les indices manifestes de sa Puissance est si vive, si prenante, qu'elle efface sur son passage toutes les triangulations normatives et réflexives que les institutions religieuses, scientifiques, politiques et juridiques ont tenté de mettre en place. La forme théologico-politique du fondamentalisme évangélique possède également une dimension *géométrique*, celle *du tiers exclu*, dans un alliage sans compromission entre l'alignement à la Parole divine et le ralliement au combat religieux. Enfin, le fondamentalisme évangélique renvoie à une forme *normative* massive, celle, polémologique, d'un « Axe du Bien » érigé contre l'« Axe du Mal » et les démons qui menacent l'âme (blanche) de l'Amérique : l'écologie, les droits reproductifs, ou encore les minorités raciales ou sexuelles. Moyen de totalisation redoutablement efficace, une telle configuration, encore nourrie par la fascination pour la puissance immédiate, dresse les tréteaux d'un combat valeureux contre les ennemis extérieurs et intérieurs.

Il n'est guère surprenant que la puissance retrouvée d'un corps héroïque, fortement teinté de suprémacisme blanc, soit également au cœur du mouvement « trumpiste » dit MAGA (*Make America Great Again*)¹. Initié lors de la campagne de Trump en 2016, le mouvement MAGA – qu'on le qualifie de techno-nationalisme chrétien, de techno-féodalisme ou de capitalisme du chaos – est un cas d'école de « détiercéisation » : à *l'adhérence-velcro* des croyants, il rajoute *l'allégeance* inconditionnelle et la déférence personnelle – et non pas structurelle – des « followers ».

1 Il faut rappeler que 81 % des protestants évangéliques blancs (WEP) ont voté pour Trump en 2024, URL : <<https://prri.org/spotlight/religion-and-the-2024-presidential-election/>>.

« *Stand w* allégeance



Fig. 3 : Photo de profil de Donald Trump sur Truth Social

With you at my side, we will demolish the Deep State, we will expel the warmongers from our government, we will drive out the globalists, we will cast out the Communists, Marxists, and Fascists, we will throw off the sick political class that hates our Country, we will rout the Fake News media, we will Drain the Swamp, and we will liberate our Country from these tyrants and villains once and for all [...] [Extrait d'un Tweet de @realDonaldTrump, Truth Social, 12 mai 2024, 2.12 AM].

Démolir, expulser, chasser, rejeter, débarrasser, libérer : la reconquête de « l'Âge d'Or de l'Amérique » de la campagne 2024 de Trump se définit essentiellement par la négative : l'unité de la communauté des « oubliés » (*the Forgotten Man and Woman*) qu'il appelle de ses vœux se nourrit de la figure de *l'ennemi*, extérieur mais surtout intérieur. Il transforme, pour reprendre les termes de Chantal Mouffe [2014], la forme « *agonistique* », civile et pacifique, que les conflits d'opinion doivent prendre dans un espace public démocratique en une forme brutalement « *antagoniste* » et potentiellement mortifère : l'autre n'y est plus perçu comme un « *adversaire* » à combattre, mais comme un « *ennemi* » à abattre.

Trump et la rhétorique MAGA opèrent ainsi un alliage redoutable entre, d'une part, un « style de pensée paranoïaque » [Hofstadter, 2012 (1964)] et, d'autre part, un rejet brutal de toute civilité, assimilée à l'hypocrisie du « politiquement correct » et des politiques DEI (diversité, équité et inclusion) qui auraient « infiltré le gouvernement fédéral »¹. Une telle rhétorique privilégie une conception « immunitaire » de la vie sociale, réduite à la défense

1 URL : <<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/ending-radical-and-wasteful-government-dei-programs-and-preferencing/>>.

ou à l'expansion des territoires individuels et collectifs et surtout à la survie « culturelle », « religieuse » ou « ethnique » de la communauté [Esposito, 2000 (1998)]. Le corps politique et moral de la « vraie Amérique » est sommé d'oublier ses dissensions pour réunir ses forces contre des adversaires hostiles et malfaisants, dissimulés dans les replis des centres urbains ou dans les profondeurs de l'État (le fameux « deep state »). Cette configuration *ami-en-nemi*, *nous-eux*, dresse les tréteaux d'une communauté close sur elle-même, incapable de s'ouvrir vers l'extérieur, impur par définition.

L'incivilité de cette forme antagoniste de communauté est d'autant plus grande qu'elle se perçoit comme une force toute-puissante qu'aucune médiation ne saurait entraver. Enfin délivré de ses chaînes normatives, le peuple MAGA n'a pas de comptes à rendre à des valeurs ou à des droits autres que ceux qu'il a lui-même choisis. Devenu enfin « auto-nome », il n'a pas d'extérieur autre que ses ennemis intérieurs et extérieurs, notamment les élites et les migrants. Et il n'a pas à être altéré par un processus de délibération et de mise à l'épreuve qui le transformerait en une instance *digne de régner*. Mélange d'ethnos, de plèbe et de populace, le peuple des populistes oppose au citoyen « squelettique », au demos docile et manipulé des démocraties représentatives et de leurs élites corrompues, le « vrai » peuple en chair et en os. La « Truth Social » – ou plutôt Asocial – du trumpisme est la puissance plébiscitaire d'un peuple « réel » qui s'est enfin affranchi des dispositifs de sérialisation massive, tels le sondage et l'isoloir, que « l'establishment » lui avait imposés pour le réduire au silence.

Rhétorique de l'authenticité et dé-figuration du tiers

À l'incivilité de la « personnalité collective » MAGA correspond le charisme tout aussi incivil de son leader. Alors que le « charisme civil », d'origine religieuse, était encadré et contenu par des rites [Sennett, 1977], le « charisme incivil » d'un leader populiste comme Trump consiste en un culte de la personnalité qui n'a aucune vertu civilisatrice. Se présentant comme un « outsider », il prétend au contraire se montrer sans masque, authentique et fidèle à lui-même en toutes circonstances. « Je ne joue pas un rôle. C'est ce que je suis¹. » La « subjectivité entrepreneuriale » du leader le conduit à dramatiser ses propres motivations et à se débarrasser, tout au moins en apparence, des contraintes impersonnelles qui viendraient freiner son épanouissement [Ouellette, 2016]. Récusant les médiations pour le peuple dont

1 Entretien dans *Time*, 23 mars 2017.

il se réclame, le « moi » dilaté du leader les récuse donc également pour lui-même.

Ce bref rappel montre bien pourquoi le « trumpisme » est le paradigme même de la dé-figuration du tiers : il court-circuite le travail unificateur de la représentation politique, qui repose sur la *distance* entre le représentant et le représenté, ainsi que sur l'artifice d'un peuple qui advient à l'existence dans le mouvement même de sa représentation [Donegani et Sadoun, 2007]. Trump prétend, au contraire, *incarner* le peuple – un peuple « réel », substantiel, en l'occurrence blanc, chrétien et largement masculin, dont il serait l'émanation directe, le prolongement sans rupture. Il s'inscrit dans le registre continuiste de l'indice, de la trace d'une réalité prise sur le vif, en l'occurrence la réalité du peuple [Sintomer, 2013]. Or, on l'a vu, l'incarnation populiste ne vise aucunement l'amélioration ou « l'augmentation » du peuple : au contraire, plus celui-ci est xénophobe, ignorant, rancunier, perturbé ou effrayé, plus il est « authentique ».

C'est avec ce peuple authentique que l'incarnateur populiste est constamment en *contact*. Rejetant les médiations institutionnelles, notamment juridiques, scientifiques et médiatiques, devenues synonymes de tromperie et d'éloignement, la *sur-présence* du corps du leader reflète la présence im-médiate du peuple – une sur-présence encore amplifiée par la réduction de la distance sociale et politique que fait miroiter l'usage frénétique des réseaux sociaux. Les tweets présidentiels poussent ainsi à l'extrême la logique schizo-phrénique des « interactions parasociales », qui simulent l'échange conversationnel et tentent de concilier l'inconciliable en articulant un dispositif de diffusion de masse avec un simulacre de face-à-face qui sert à la fois de caution de vérité et d'opérateur d'identification [Horton et Wohl, 1956].

De la déférence structurelle à la déférence personnelle

Avec le mouvement MAGA, le rejet virulent de *toute déférence structurelle* envers les institutions, auxquelles il n'accorde plus aucune confiance, débouche sur un paradoxe. Un tel rejet se transforme en *déférence personnelle* et en loyauté indéfectible à l'égard de son leader – une loyauté qui lui confère le pouvoir de disqualifier toute critique en la ramenant à une intentionnalité malveillante et destructrice (*fake news*, *enemy of the people*, *radical left lunatics*, etc.). Valeur centrale du « trumpisme », la loyauté est synonyme d'immunité morale et d'infailibilité politique, une immunité encore confirmée

par l'arrêt de la Cour Suprême sur l'immunité présidentielle en juillet 2024¹, mais qui était déjà très claire durant la campagne de 2016. « J'ai les gens les plus loyaux », dit Trump, « Je pourrais me mettre au milieu de la 5^e avenue et tuer quelqu'un et je ne perdrais aucun vote »². Symboliquement, l'autorité du « commandeur en chef » n'est soumise à aucune épreuve de réalité, à aucune épreuve juridique ou morale. Son ultime légitimité est la reconnaissance publique et l'effervescence collective qu'il est à même de susciter, d'où son obsession viscérale pour le nombre de personnes qui assistent à ses rassemblements (les fameux « rallies ») et pour les « millions de votes » que le « système pourri des élections » lui aurait volés : « Le pays me croit. Nous avions la salle pleine. Ils ont dû renvoyer des milliers de gens », dit Trump, « vous avez vu ça, hein ? l'avez-vous vu ? »³.

Au cœur du « trumpisme », ce n'est pas l'expérience directe, le frottement avec le Référent, que ce soit la Bible ou la perception de la platitude de la terre, qui est source de Vérité. Comme le montre la rhétorique de la « post-vérité » et l'étrange coexistence des « faits alternatifs » qui lui sont corrélatifs, c'est la parole du leader qui est la Vérité même, redessinant la géométrie dyadique d'un monde sans écart et même sans épreuve. Or, sans la présomption d'un monde objectif, le sens des événements est suspendu au conflit illimité des interprétations et sombre, comme le dit Michel Foucault [1971], dans « l'abîme d'un choix radical » qui laisse libre cours au jeu hasardeux et arbitraire des dominations. Les versions concurrentes du *même monde* et des mêmes faits tendent alors à se dégrader en une *guerre des mondes* incommensurables entre eux. À l'horizon de cette guerre sans merci, la vérité – y compris celle, perceptuelle, de la taille de la foule venue acclamer son président – est rabattue à un simple avis subjectif, à une pure opinion politique dont la validité est assurée par la toute-puissance performative de son énonciateur et certifiée par la loyauté aveugle de ses destinataires. La toute-puissance que met ainsi en scène la surenchère des « fake news » nous

1 L'arrêt de la Cour Suprême dans le cadre du jugement – dont l'intitulé fait froid dans le dos – « Trump vs. United States », assure l'immunité des actes officiels accomplis lors d'un mandat présidentiel et assure une présomption d'immunité qui diminue notamment « l'*accountability* » de l'exécutif. URL : <https://www.supremecourt.gov/opinions/23pdf/23-939_c2pg.pdf>.

2 « *I have the most loyal people. I could stand in the middle of Fifth Avenue and shoot somebody and I wouldn't lose any voters.* » Sioux City, Iowa, 23 janvier 2016. URL : <<https://www.youtube.com/watch?v=iTACH1eVlaA7>>.

3 « *The country believes me.* » « *I went to Kentucky two nights ago, we had 25,000 people in a massive basketball arena. There wasn't a seat, they had to send away people. I went to Tennessee four nights ago. We had a packed house, they had to send away thousands of people. You saw that, right. Did you see that?* », *Time*, 23 mars 2017.

fait basculer « de l'autre côté du miroir », au sens de Humpty Dumpty dans *Alice au pays des merveilles* [Carrol, 2015 (1871)] :

Lorsque j'utilise un mot, dit Humpty Dumpty, il signifie exactement ce que j'ai décidé qu'il signifierait – ni plus ni moins. Mais le problème, dit Alice, c'est de savoir si tu peux faire en sorte que les mots signifient des choses différentes. – Le problème, dit Humpty Dumpty, est de savoir qui commande, c'est tout !

Le problème de la « post-vérité » est bien celui-ci. En l'absence d'un monde commun à *propos duquel* les opinions politiques et les positions morales peuvent s'affronter, sans accord sur le format de la dispute, et sans consensus quant aux repères fondamentaux du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la victoire est à celui ou à celle « qui commande¹ ».

Le mythe du « toucher du doigt »

La lame de fond du mouvement MAGA est rapportée, à juste titre, aux sentiments d'injustice, d'impuissance et de « fierté volée » de celles et ceux qui le plus souffert de la fracture socio-économique [Hochschild, 2024]. Elle est animée par l'opposition entre les « petits », englués dans leur quotidien local et perdant tout contrôle sur leur contexte existentiel, et les « grands », les classes dirigeantes, les « globalisés » qui naviguent avec aisance dans un monde qui paraît sans limites. Or, cette opposition est aussi, me semble-t-il, une question de *forme*. En effet, la forme sociale et phénoménologique de la vie rétrécie, soumise aux lois de la pesanteur matérielle, culturelle et économique des *somewhere*, fait face à la forme dilatée de la vie indéfiniment extensive des *anywhere*, libres de faire de l'espace mais aussi du temps leur terrain de jeu². Comme le relève l'historien Giovanni Orsina [2023], ce contraste est au cœur de la rébellion culturelle qui structure nos espaces politiques contemporains : la rébellion du « touché du doigt » des certitudes sensibles contre « l'ouï-dire » du savoir méthodique et institué produit par les élites. La vague populiste peut être décrite non seulement comme une rébellion du petit contre le grand, mais aussi du concret contre l'abstrait, de l'éprouvé contre le non éprouvé, du proche contre le lointain, du présent contre le

1 Comme le dit Trump, dans son entretien avec *Time* en mars 2017 : « Je suppose que je ne me débrouille pas si mal ; la preuve ? je suis le Président et vous ne l'êtes pas. »

2 Sur les *somewhere* et *anywhere*, voir David Goodhart [2017].

futur, du monde vécu contre le monde pensé. Le fait que les migrants, note Orsina, paient les retraites des vieux Européens est un « oui-dire » ; le fait que ces mêmes migrants soient rencontrés au seuil des supermarchés, chapeau à la main, relève de l'ordre du « touché du doigt ».

Un tel constat rejoint les enjeux de la déférence structurelle que nous avons soulignés – des enjeux de distance, mais aussi d'abstraction. Or, rien n'est plus abstrait que le Droit, entendu comme instance tierce et impersonnelle, notamment dans sa déclinaison la plus emblématique, les droits humains¹. Abstrait par définition, le Droit apparaît, à l'ère du « toucher du doigt », comme « hors sol ». En tant qu'instance tierce, il constitue un frein bien encombrant à « l'efficacité » concrète – aussi délétère soit-elle – des « *executive orders* », de la « croissance économique », du techno-solutionnisme, des guerres d'empire et des « *deals* ».

Il ne faudrait pas, toutefois, hypertrophier l'opposition entre le monde vécu et le monde pensé. Après tout, le mouvement MAGA repose sur le rêve de l'âge d'or d'une Amérique qui retrouverait enfin la grandeur qu'*On* lui aurait dérobée. Mais, pourrait-on dire, quoi de plus « oui-dire » et déconnecté du monde vécu qu'un rêve ? Il me semble que l'enjeu réside, là encore, dans la *forme dyadique* d'une opposition terme à terme, en l'occurrence celle instaurée entre société vécue et société pensée. Sans la dialectique d'un tiers qui se pense comme tel, le rêve devient mythologie, au sens de l'ossification ou de la « vitrification » de « la parole mythologique » dont parle Roland Barthes [1957]. Celle-ci, dit Barthes, multiplie les « opérations de pesée » pour « immobiliser le monde et fixer une fois pour toutes la hiérarchie des possessions ». C'est bien une telle mythologie, celle d'un monde mort, d'un « monde embaumé », que les « *whitewashing* » *executive orders* signés par Donald Trump en mars 2025 cherchent à imposer : en effaçant toute mention de classe sociale, d'ethnicité, de race ou de genre dans les projets scientifiques, les manuels scolaires, les musées et les parcs nationaux, les « *culture warriors* » conservateurs s'emploient à réhabiliter, coûte que coûte, le mythe d'une Amérique glorieuse et unicolore.

1 On pourrait se dire, comme me l'a suggéré Carole Gayet-Viaud (échange privé), que Dieu est encore plus abstrait que le Droit. Or, précisément, c'est à rendre Dieu sensible – à le rendre accessible à nos sens – que s'attache la communauté évangélique d'obédience charismatique [Gonzalez, 2014]. C'est pour cela que les témoignages publics y sont essentiels : ils sont les signes tangibles de la présence réelle de Dieu, du *toucher divin*, dont le croyant est le corps témoin. Dans une forme de transsubstantiation symbolique, les croyants participent directement au corps et aux souffrances du Christ. Comme le montre Philippe Gonzalez [2009], le registre de la parole évangélique est celui de la participation sensible, d'un ancrage dans l'épaisseur de la chair, afin de permettre à la communauté de faire à nouveau corps.

Coller, adhérer : le cercle vicieux des MAGA

De quelle forme le mouvement MAGA est-il le nom ? Du point de vue *sensible*, l'hyperprésence d'un leader populiste tel que Trump repose sur la réduction de la distance symbolique qui le sépare du peuple dont il se veut l'incarnation. Cette logique de *rapprochement* est encore amplifiée par le degré zéro de la sémiotique que sont les gesticulations, les éruptions, les grimaces ou les insultes – autant de preuves qu'il est capable de se présenter dans sa brutalité expressive, sans apprêt ni détour [Kaufmann, 2019a]. En même temps, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, Trump multiplie les mises en scène de sa puissance, dans une dramaturgie destinée à recréer un *fossé* entre un public de spectateurs fascinés par ses outrances et les heureux élus qui peuvent bénéficier directement de son aura. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la maîtrise du « mécanisme industriel de la célébrification » transforme Trump en une marque si rapidement reconnaissable qu'elle est perçue comme « sans intermédiaire et sans fard » [Andrejevic, 2016].

Du point de vue *géométrique*, la forme MAGA est celle du *cercle* qui implique, en tant que tel, une logique « concentrique », qui va du centre à la périphérie, des liens du sang aux liens d'amitié en passant par les liens de famille et de voisinage. Surtout, un tel cercle, reconstitué autour du centre de gravité qu'est le leader, obéit non seulement à un principe de clôture, mais à une logique antagoniste qui établit les contours d'un nouveau *tribalisme moral*¹. La seule politique qu'une telle configuration puisse mettre en œuvre n'est pas une véritable politique, au sens normatif d'une délibération orientée vers l'intérêt général, mais une *thérapeutique* : il s'agit de rassembler les forces sociales encore saines afin d'éliminer, de purifier les éléments corrompus, malfaisants, infiltrés ou insalubres qui menacent la pureté du corps social [Kaufmann, 2018]. En faisant miroiter le fantasme d'une iden-

1 Cet ordre concentrique est même explicite. Ainsi, d'après le vice-président JD. Vance, « l'ordre d'amour » chrétien (*ordo amoris*) rappelle que « vous aimez votre famille, puis votre voisin, puis votre communauté, puis vos concitoyens dans votre propre pays, et ensuite seulement vous pouvez vous concentrer sur le reste du monde », dans un ordre de bon sens qui serait complètement inversé par la gauche qui aurait plus de compassion « envers les personnes résidant illégalement dans le pays – y compris celles qui ont commis des crimes – qu'envers les citoyens américains ». Intervention 30 janvier 2025. URL : <<https://www.catholicnewsagency.com/news/261989/what-is-the-ordo-amoris-jd-vances-comments-on-christian-love-spark-debate>>.

À cette affirmation, nombre de commentateurs ont rappelé que l'idée du christianisme est précisément de considérer un étranger comme son semblable ou son prochain, indépendamment de ses origines, de son genre et de son statut social. Pour le dire autrement ce que permet la morale chrétienne, c'est là encore une forme de déférence, non pas à la « *knowledge by description* », mais à ce que j'ai appelé une « *morale by imagination* » : celle qui permet de « compter » un étranger « comme » un semblable [Kaufmann, 2019b].

tité chimiquement pure, le mouvement MAGA s'interdit de composer avec la différence ou le différend, perçus comme autant de signes de trahison ou de corruption.

Enfin, la forme MAGA comporte une forte dimension *normative*, celle de *l'allégeance*¹. L'affrontement manichéen qu'elle met en scène rend intenable le jugement critique, désengagé ou circonspect, d'un public de spectateurs. Interpellé en tant que victime potentielle d'une violence sans merci, pris en tenaille par une politique de la peur qui en appelle à ses instincts de survie et à son sens de la loyauté, chaque citoyen est obligé de *choisir son camp*. C'est cette polarisation « tribale » – ce que les médias (et les dictionnaires) appellent désormais « campisme » – qui justifie que l'on parle de *l'aire*, et non pas seulement de *l'ère*, de l'allégeance. Dyadique et non pas triadique, l'allégeance dessine un monde spatialisé, sans relief ni profondeur, où le « moi » ou le « nous » a cessé de se concevoir en état de devenir. Incapable de construire une identité temporelle, par définition dynamique, plurielle, incertaine, partielle et toujours inachevée, il se condamne à une politique spatiale des frontières, hantée par l'invasion et la clôture.

Conclusion

Heuristique et politique des formes

Au terme de ce parcours, l'on peut voir, me semble-t-il, l'intérêt d'une sociologie des formes et de l'analyse des différents types de *pouvoir* qu'elles exercent sur la « matière » du social. Sensibles mais aussi expressives, elles disposent d'un pouvoir esthétique et « *aesthétique* » : celui d'orienter l'attention visuelle, sociale et morale – par définition sélective –, de provoquer des impressions, et de marquer l'expérience de leur empreinte. Géométriques, elles ont un pouvoir de *placement* des corps matériels et symboliques et de leur positionnement réciproque, que ce soit dans l'écart ou le rapprochement, la symétrie ou l'asymétrie, l'horizontalité ou la verticalité. Enfin, elles ont un pouvoir de configuration normatif – un pouvoir qui n'est pas de l'ordre de la détermination, mais de *l'agencement*. La forme permet en effet de nouer trois acceptions du *pouvoir* souvent dissociées, celles de la capacité, de la possibilité et de la contrainte. Tout à la fois contraignante et possibilisante, elle a une consistance « normative et extra-individuelle », à même d'in-former les conduites individuelles et collectives, mais aussi de fonctionner – à l'instar

1 Sur la remise en question du Droit et le retour de l'allégeance, voir le beau livre de Supiot [2009].

des techniques du corps dont parlent Mauss et Fauconnet [1901] – comme une « roue d'engrenage psychologique ».

Le pouvoir de la forme et sa « descriptibilité » constituent l'un des enjeux d'une épistémologie des formes soucieuse de « comparer l'incomparable », en l'occurrence, le platisme, le créationnisme évangélique et le mouvement MAGA. Chacun de ces mouvements relève ou plutôt prend pour cible un monde distinct, *scientifique, religieux et politique*, mais leur morphologie commune, on l'a vu, facilite la circulation des attentes et des affects de l'un à l'autre. Leur mise en regard, bien que trop brève, fait néanmoins apparaître la *dysmorphie* susceptible d'affecter nos sociétés démocratiques : le rejet de la déférence structurelle et des médiations qui la soutiennent. Ces différents mouvements se caractérisent en effet par une véritable *hantise des médiations*¹. Or, ce sont précisément les médiations qui sont au cœur des « privilèges du tiers-état » ou du tiers-processus, que ce soit au niveau des interactions ou de l'organisation générale du vivre-ensemble.

C'est le niveau collectif que nous avons privilégié en nous penchant sur les vertus de la « méta-forme » que représente le tiers démocratique. Celle-ci est clairement *normative* : elle vise à contenir la violence et l'instrumentalisation potentielles des rapports sociaux et à garantir des modalités réglées et civiles de se rapporter les uns aux autres [cf. Gayet-Viaud, ce volume]. En d'autres termes, la triangulation démocratique repose sur le pressentiment d'une double absence, celle de la certitude et de l'unité, et donc sur un double interdit : celui de la *totalisation* et celui de l'*adhérence*. Lorsque ces interdictions sont transgressés, la démocratie s'asphyxie, s'anémie, ou se pétrifie.

À la fois sensible, géométrique et normative, la « bonne forme » démocratique est remarquablement illustrée par la célèbre métaphore de la « table » que propose Arendt [1961 (1958)]. L'espace public, écrit-elle, devrait être pensé comme une « table » qui « relie et sépare en même temps » la pluralité des convives qui s'assoient autour d'elle. « L'entre-deux d'actions et de paroles » que déploie la table « nous rassemble » mais, dit Arendt, il nous empêche également « de tomber les uns sur les autres ». Trop proches ou trop fusionnels, les individus perdraient leur capacité à se positionner comme des sujets libres et autonomes pour se fondre dans une communauté de valeurs et de croyances *a priori*. Trop distants, ils basculeraient dans une cécité émotionnelle, une torpeur morale ou une indifférence mutuelle qui remet

1 Je n'aurai pas le temps de développer ce point mais il est important de noter qu'une telle hantise ne se situe pas forcément à l'extrême droite de l'échiquier politique. Elle peut tout à fait se retrouver à gauche, comme le montre le rejet de la représentation et des médiations dans le « mélenchonisme », les Gilets jaunes, ou Anonymous.

en question leur inscription dans une société de semblables. La « table » démocratique met ainsi en jeu une véritable *proxémique morale et politique*. Du point de vue descriptif, une telle proxémique permet de décliner les modes de proximité, sensible et géométrique, des places et des dispositifs qui les régissent : dessus/dessous, à côté/en contact, intérieur/extérieur, partie/tout, centre/périphérie ou encore horizontal/vertical. Du point de vue normatif, elle souligne l'idéal d'un espace commun dans lequel les places et les perspectives seraient réversibles. Un tel idéal s'épanouit sous l'œil du tiers, sous l'égide de cet « art suprême » que constituent « la Politique » [Mauss, 2007 (1925)] et le « Droit objectif et impersonnel » qui la soutient [Supiot, 2005]. Sous ces auspices normatifs, la table démocratique n'est donc ni un disque plat, ni un cercle concentrique : elle est un espace pluriel qui relie, grâce à l'imagination, les êtres qui paraissaient irrémédiablement séparés.

Si les trois dimensions sensible, géométrique et normative des formes en général soutiennent, chacune à leur manière, la « table » démocratique, elles en constituent aussi les points de fragilité. Lorsque l'on délaisse le registre normatif pour la réalité empirique, le tiers démocratique apparaît éminemment vulnérable. À la fois ouverture et abîme, faille et promesse, épreuve de l'altérité et brèche tendue vers le nouveau, il peut à tout moment blesser ou être blessé [Gambarotto, 2024]. La forme démocratique peut se dégrader et devenir *insensible*, esquivant la visibilité publique pour se replier dans les coulisses opaques de la (dé)régulation économique et de la reproduction sociale. Elle peut aussi perdre sa profondeur, ses angles et sa distance *géométriques* pour devenir unidimensionnelle, trop plate, trop écartée ou trop alignée. Enfin, elle peut dissoudre sa dimension *normative* impersonnelle dans une série de contrats, de « deals », de compromis, d'allégeances et, surtout, de rapports de force.

Ce sont ces différentes pertes, blessures et défigurations qui se cristallisent dans la dysmorphie politique qui tend à distordre nos espaces publics contemporains. Au nom de la mise en contact, que ce soit avec le grand Référent (la Terre plate, la Bible) ou avec le grand Déréférént (la figure du leader Trump), une telle dysmorphie favorise le registre de la perception, de la sensation et des affects au détriment du registre politique que constitue l'enquête publique, plurielle et relativement distante. Elle prétend également invalider les institutions de mise en relation à distance – la politique, le droit et la science, ou, comme le dirait Lefort [1986], le Pouvoir, la Loi et le Savoir, au nom d'une certitude retrouvée, d'une adhérence restaurée. Or, si ces distinctions se confondent et se perdent, le conflit se désinstitutionnalise et se brutalise. Il s'abîme dans une configuration faussement dyadique qui se

rêve sans épreuve autre que son propre rapport au monde. La *Gestalt* ami/enennemi qu'une telle configuration met en œuvre s'avère difficilement réversible – à l'image de la célèbre figure du « canard/lapin ». Elle dessine les contours d'une communauté « hypersensible » et refermée sur elle-même, dont le travail de filtrage perceptuel et catégoriel rend visibles les espérances, les souffrances et les colères des uns, tout en rendant invisibles celles des autres. En interdisant le « switch » qui permettrait de voir le monde depuis plusieurs points de vue – à la fois comme un canard et comme un lapin –, cette *Gestalt* polémologique tourne en rond et colle à la peau de ses adhérents, qui « *l'épousent* » corps et âme au double sens de « s'adapter à une forme préexistante » et de « s'y attacher »¹.

C'est là, me semble-t-il, qu'intervient l'intérêt heuristique de la forme et qui n'est pas des moindres. L'identification d'une forme sociale et politique – et la (dé)régulation de la distance et de la proximité entre les individus qu'elle implique – pourrait bien avoir une *portée prédictive*, laissant entrevoir des « vices de forme » en cascade. À cette cascade menaçante et aux troubles proxémiques qui l'accompagnent, l'on ne peut qu'opposer sans relâche, en suivant Philippe Chaniel [2022], une autre forme : celle vacillante mais tenace des « généreuses réciprocités » et de leurs promesses d'émancipation.

Références bibliographiques

- ALLEGRO James J., 2017, « The bottom of the universe : flat earth science in the age of encounter », *History of Science*, vol. 55.
- ANDREJEVIC Mark, 2016, « The Jouissance of Trump », *Television & New Media*, vol. 17(7).
- ARENDT Hannah, 1961 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- 1972 [1954], *La crise de la culture*, Gallimard, Paris.
- BARTHES Roland, 1957, *Mythologies*, Seuil, Paris.
- 1968, « L'effet de réel », *Communications*, vol. 11.
- BURGE Tyler, 1979, « Individualism and the Mental », *Midwest Studies in Philosophy*, n° 4.
- CAILLÉ Alain, 2007, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, La Découverte, Paris.
- CAILLÉ Alain, CHANIAL Philippe et VANDENBERGHE Frédéric, 2001, « Présentation », *La Revue du MAUSS*, n° 17, La Découverte, Paris.
- CARNEVALI Barbara, 2013, « L'esthétique sociale entre philosophie et sciences sociales », *Tracés. Revue de sciences humaines*, vol. 13.
- CARROLL Lewis, 2015 [1865], *Alice au pays des merveilles*, Librio, Paris.
- CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
- CHANIAL Philippe, 2022, *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Actes Sud, Arles.

1 Les termes entre guillemets sont ceux de Genard [2020] à propos des formes émotionnelles.

- CLÉMENT Fabrice, 1996, « Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXIV(106).
- DAYAN Daniel, 2009, « Sharing & showing : Television, Attention, Monstration », in KATZ Elihu et SCANNELL Paddy (dir.), *The End of Television? Its Impact on the World (So Far), Annals of the American Academy of Social and Political Sciences*, Sage, Thousand Oaks.
- CERTEAU Michel de, 1981, *L'invention du quotidien*, t. 1 : *Arts de faire*, Gallimard, Paris.
- DÉTIENNE Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris.
- 2003, « Retour sur comparer et arrêt sur comparables », *Le Genre humain*, vol. 40-41(1).
- DIEGUEZ Sébastien et WAGNER-EGGER Pascal, 2021, « Réflexions sur la forme de la Terre », in BAECHLER Jean et BRONNER Gérald (dir.), *L'irrationnel aujourd'hui*, Hermann, Paris.
- DONEGANI Jean-Marie et SADOUN Marc, 2007, *Qu'est-ce que la politique*, Gallimard, Paris.
- DOUVÈRE David et GONZALEZ Philippe, 2020, « Le contact et l'écart : penser la religion sous le regard du tiers », *Questions de communication*, 37.
- DULONG Renaud, 1997, « Les opérateurs de factualité. Les ingrédients matériels et affectuels de l'évidence historique », *Politix*, n°10(39).
- Eco Umberto, 1985, *La guerre du faux*, Grasset, Paris.
- ESPOSITO Roberto, 2000 [1998], *Communitas. Origine et destin de la communauté*, PUF, Paris.
- FATH Sébastien, 2005, « Cité de Dieu ou Dieu dans la cité? », *Théologie Évangélique*, vol. 4(3).
- FOUCAULT Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris.
- GAMBAROTTO Yaël, 2024, *Claude Lefort et la vulnérabilité du politique. Penser l'expérience moderne*, L'Harmattan, Paris.
- GENARD Jean-Louis, 2020, « Une sociologie des émotions "modo aesthetico"? », in KAUFMANN Laurence et QUÉRÉ Louis (dir.), *Les émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, EHESS, Paris.
- GIDDENS Anthony, 1984, *The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge.
- GILBERT Margaret, 1992 [1989], *Social Facts*, Princeton University Press, Princeton.
- GONZALEZ Philippe, 2009, *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*, Thèse de sciences sociales (Université de Fribourg) et sociologie (EHESS).
- 2014, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Labor et Fides, Genève.
- 2024, « Dénoncer le "nationalisme chrétien" », *Multitudes*, vol. 95(2).
- GONZALEZ Philippe et STAVO-DEBAUGE Joan, 2015, « "Dominez la terre!" Le créationnisme, du fondamentalisme à la désécularisation », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 169(1).
- GONZALEZ Philippe et KAUFMANN Laurence, 2022, « Ces croyances auxquelles nous tenons. L'épistémologie sociale à l'épreuve du créationnisme évangélique », in KÜNSTLER Raphaël et ALLOUCHE Alexandre (dir.), *Les défis du collectif*, Hermann, Paris.
- GOODHART David, 2017, *The Road to Somewhere : The Populist Revolt and the Future of Politics*, Hurst & Company, Londres.
- HABERMAS Jürgen, 1987 [1981], *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris.
- 1997 (1992), *Droit et démocratie*, Gallimard, Paris.

- HOCHSCHILD Arlie, 2024, *The Stolen Pride. Loss, Shame, and the Rise of the Right*, The New Press, New York.
- HOFSTADTER Richard, 1965, *The Paranoid Style in American Politics*, Harvard University Press, Cambridge.
- HORTON Donald et WOHL Richard, 1956, « Mass communication and parasocial interaction », *Psychiatry*, vol. 19(3).
- KAUFMANN Laurence, 2006, « Les voies de la déférence. De la nature des concepts », *Langage et Société*, vol. 117.
- 2008, « La société de déférence. Médias, médiations et communication », *Réseaux*, vol. 148-149.
- 2010, « Faire collectif : de la constitution à la maintenance », in KAUFMANN Laurence et TROM Danny (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif?*, EHESS, Paris.
- 2018, « Debunking deference : the delusions of unmediated reality in the contemporary public sphere », *Javnost – The Public*.
- 2019a, « Le singulier, le pluriel et le général. L'espace public à l'épreuve des figures de la singularité », *SociologieS* [en ligne].
- 2019b, « La norme du “semblable” : entre moralité, socialité et politique », in HEINTZ Monica et RIVOAL Isabel (dir.), *Morale et cognition à l'épreuve du terrain*, CNRS Éditions, Paris.
- 2022, « Où suis-je? Petit traité de géométrie politique », *La Revue du MAUSS*, n° 59, Le Bord de l'Eau, Lormont.
- LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Seuil, Paris.
- MAUSS Marcel et FAUCONNET Paul, 1901, « La sociologie : objet et méthode », *L'Année sociologique*, 6.
- MAUSS Marcel, 1936 [1934], « Techniques du corps », *Journal de psychologie*, vol. XXXII(3-4).
- 2007 [1925], *Essai sur le don*, PUF, Paris.
- MERCIER Hugo, 2020, *Not Born Yesterday : The Science of Who We Trust and What We Believe*, Princeton University Press, Princeton et Oxford.
- MOHAMMED Shaheed, 2019, « Conspiracy theories and flat Earth videos on YouTube », *Journal of Social Media in Society*, vol. 8.
- MOUFFE Chantal, 2013, *Agonistics : Thinking the World Politically*, Verso, Londres.
- OLSHANSKY Alex, PEASLEE Robert M. et LANDRUM Asheley R., 2020, « Flat-Smacked! Converting to Flat Eartherism », *Journal of Media and Religion*, vol. 19(2).
- ORSINA Giovanni, 2023, « Politique, technocratie et mondialisation à l'épreuve des guerres culturelles », *Le Grand Continent*, 26 octobre 2023, [en ligne].
- OUELLETTE Laurie, 2016, *Lifestyle TV*, Routledge, Londres.
- PUTNAM Hilary, 1975, « The Meaning of Meaning », in *Mind, Language and Reality*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1992 [1983], *Définitions. Pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison*, L'Éclat, Paris.
- QUÉRE Louis, 1982, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Aubier, Paris.
- QUINE WILLARD Van Orman et ULLIAN Joseph S., 1978 [1970], *The Web of Belief*, Random House, New York.

- SEARLE John, 1998 [1995], *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris.
- SENNETT Richard, 1977, *The Fall of Public Man*, Knopf, New York.
- SIMMEL Georg, 1910, « How is Society Possible? », *American Journal of Sociology*, vol. 16.
- 1999 [1908], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris.
- SINTOMER Yves, 2013, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, La Découverte, Paris.
- SPERBER Dan, 1974, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris.
- SUPIOT Alain, 2009, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, Paris.
- 2022, « Le crédit de la parole », *Le Visiteur*, 27(1).
- THOUARD Denis et ZIMMERMANN Bénédicte, 2017, *Simmel, le parti pris du tiers*, CNRS Éditions, Paris.
- VANDENBERGHE Frédéric, 2010, « Le collectif en action. Des catégories aux groupes en fusion », in KAUFMANN Laurence et TROM Danny (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif?*, EHESS, Paris.
- VÉRON Eliseo, 1995, *La sémiologie sociale*, PUF, Paris.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1965 [1958], *De la certitude*, Gallimard, Paris.
- 2004 [1953], *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris.

L'amour-à-mort

Formes féminines du silence et intimités mafieuses

Deborah Puccio-Den

«...et ils forment cette saleté que tout le monde connaît et que personne ne dit.»

Mémorial de Margherita Petralia, femme d'un mafieux

Dans son article « De quoi l'amour est-il le don ? Une autre carte du tendre, de Simmel à Mauss », Philippe Chaniel [2024] nous invitait à penser l'amour dans une constellation d'autres relations possibles, des liens sociaux engendrés par le don aux rapports politiques structurés par le pouvoir (exploitation, vengeance, prédation...). On a tendance à associer ce qu'on appelle la « mafia » à ces dernières formes de domination, habitées par la violence. Je voudrais dans ce travail explorer un autre versant de l'échange mafieux, associé à une forme d'intimité. Maximale au sein de cette association qui s'est donnée pour nom Cosa Nostra¹ – « notre chose » –, cette « chose » commune, qui postule que tous ses membres sont « la même chose » [Puccio-Den 2017, p. 72], revêt pour les femmes des « hommes d'honneur » une forme qui mérite d'être interrogée.

En proposant l'*intime* comme un lieu privilégié pour explorer le don maussien au cœur d'une multitude de configurations et combinatoires, Philippe Chaniel s'appuie aussi sur la pensée philosophique de l'œuvre du sociologue des sociétés secrètes. Pour Georg Simmel, qui n'a cessé d'interroger les asymétries de pouvoir et de genre : « l'affect amoureux est “formatif” au double sens, indissociable, où il forme des “individualités” et des “associations” » [Chaniel, 2024, p. 59]. Ainsi, si pour Simmel l'amour est « l'une des

1 Comme l'explique le « repent » Tommaso Buscetta : « Le mot “mafia” est une création littéraire. Les vrais mafieux sont tout simplement appelés “hommes d'honneur”. Leur association secrète s'appelle “Cosa Nostra” » [Arlacchi 1992, p. 15].

grandes catégories donnant forme à l'existant » [*Idem*], le silence est la forme sociale qui *fait exister* la mafia, ou plutôt sa *non-existence* [Gazzolo, 2024]. Il *informe* ses relations internes comme ses interactions avec l'extérieur. Il façonne des ontologies ou *manières d'être au monde* [Puccio-Den, 2023]. Il s'insinue au plus profond de l'être [Puccio-Den, 2017b] et, comme nous le verrons dans cet article, il s'installe aussi dans le couple que l'« homme d'honneur » constitue avec son épouse. Ainsi, si la mafia est une forme vide de contenu [Puccio-Den, 2024] – une « marque de fromage », disait l'homme d'honneur Gerlando Alberti dans un célèbre échange avec les policiers lui demandant s'il en faisait partie [Padovani, 1987, p. 9] –, Cosa Nostra, ce *corps commun* a la forme du silence qui en définit les modalités d'appartenance (*omerta*) et les frontières (secret). Cet article entend analyser le spectre des relations, liaisons et déliaisons constituées par l'*omerta* au-delà de Cosa Nostra. Sera ici notamment questionnée la manière dont la « loi du silence » affecte les femmes. Nous utiliserons le récit d'une rescapée de la mort qui frappe qui transgresse cette loi. Nous suivrons les cheminements tortueux de ces mots arrachés au silence, trouvés dans un document judiciaire qui en a gardé la trace, afin qu'ils nous donnent à lire les formes que le silence mafieux a prises pour elle et en elle.

Déclinaisons féminines du verbe *se taire*

Comme les relations façonnées par la parole, les liens de silence sont genrés, diffèrent selon le sexe, et d'autant plus dans une « forme de vie¹ » sociale comme la mafia, dont on exclut précisément celles qui, on le verra, lui permettent – par leur silence vécu, incarné et transmis – d'*exister* et de se perpétuer. Cet article sera consacré à celles qui sont, par définition et par nature, les exclues de l'*omerta*, qualité propre aux hommes selon l'étymologie de ce mot (*omu*) revendiquée par les « hommes d'honneur ». Honneur et silence (*omerta*) forment une dyade qui définit le « mafieux » pour ce qu'il *est* (un homme *fait* d'honneur), règlent son existence, scandent le moment de sa mort – souvent celui où il « parle » et perd ainsi son honneur s'écoulant comme le sang de son corps. Pourtant, les femmes elles aussi *font silence*². Comment se décline leur silence à elles ? Quelles formes prend-il ?

1 Nous empruntons cette notion telle qu'elle a été reprise par E. Ferrarese et S. Laugier indiquant : « des configurations de *co-existence* humaine, dont la texture est faite des pratiques ou actions qui les produisent, les modifient, les détruisent » [2018, p. 191].

2 Sur le silence comme *faire*, voir l'introduction au premier numéro double de *Silence(s) revue interdisciplinaire* [Puccio-Den et Debais, 2024].

Comment l'installe-t-on ? Comment l'entretient-on ? Comment le fait-on ? Comment le défait-on ? Comment s'en défait-on ? Comment le brise-t-on ? Et quelles formes prend le silence féminin une fois brisé, détruit, défait ?

Ce travail s'appuie sur la riche littérature sur les femmes et la mafia, publiée en Italie depuis les années 1990, années qui constituèrent un tournant pour la connaissance de cet angle mort des sciences sociales [Siebert, 1994 ; Dino, 1997 ; Principato, 2003 ; Puglisi, 2005]. Ce tournant épistémologique fut possible grâce à l'action conjointe de chercheuses et de magistrates, qui mirent en lumière l'importance des places et des rôles féminins dans ce monde d'hommes, notamment en tant que « Vestales de l'honneur » [Principato et Dino, 1997] – gardiennes du silence, donc. Ces travaux sont un objet à part entière pour l'anthropologie politique du silence. Si, selon les théories féministes des années 1970, les femmes constituent un « groupe muet » qui ne peut se dire qu'à travers les mots des autres – des hommes en l'occurrence [Ardener, 1975] –, cette littérature, produite majoritairement par des femmes, a été une forme d'action politique et de lutte contre la silencieuse d'autres femmes, véritable levier de leur sortie du silence et de l'invisibilisation. La publication de ces travaux – essentiellement des biographies et autobiographies d'épouses ou de sœurs de « mafieux » issues d'enquêtes judiciaires ou ethnographiques dans lesquelles ces femmes ont pu parler, s'exprimer, se raconter – a permis le passage de leurs vies cachées dans l'espace public. Furent ainsi déjouées les stratégies du silence de ces « hommes d'honneur » qui les gardaient captives dans leur « domaine¹ », espace clos où elles retenaient leur langue.

Ces sources bibliographiques seront ici enrichies par une source judiciaire² qui nous permettra de pénétrer dans l'intimité de l'une de ces recluses : le *Memoriale* (ou Mémoire) *di Margherita Petralia*³, journal in-

1 Jeanne Favret-Saada [1977] a défini le concept de « domaine » à propos de l'agression sorcellaire qui peut concerner le chef de famille, mais également ses biens, son épouse, ses enfants ou ses animaux. Cette notion est aussi pertinente pour définir le champ d'action ou « territoire » du mafieux.

2 Je remercie très chaleureusement l'ancien juge antimafia, Antonio Balsamo, actuellement substitut du procureur général à la Cour de cassation, de m'avoir permis d'accéder à ce document qui apparaît dans les actes du procès 4074/87 R.G.N.R. du parquet antimafia de Palerme, et dans le rapport du 07.10.1988, avec r.g.n. 1652/8-1985 présenté par les carabinieri de Trapani au parquet de la République de Trapani. Ce document apparaît aussi en annexe d'un livre sur le rôle des femmes dans la gestion des processus de communication mafieux [Dino et Meli, 1997, p. 111-119]. La traduction de ce texte et de toutes les autres citations en italien sont de mon propre fait.

3 Ce document est répertorié dans les sources policières sous la dénomination de *Memoriale*, littéralement « Mémorial », substantif masculin qui signifie « livre de mémoires ou monument commémoratif ». 2.c « Œuvre manuscrite ou imprimée qui relate des faits importants dont on a été protagoniste ou témoin, ou encore recueil de documents d'importance historique et politique qui rappellent et illustrent des événements particuliers ». [Dictionnaire Treccani, URL : <https://www.

time que l'épouse de Gaspare Sugamiele, le « parrain de Paceco », a consigné à la police. Ce journal a été utilisé par le parquet de Trapani comme pièce maîtresse dans le procès intenté contre le boss mafieux de cette ville, devenue l'un des épicentres des « guerres de mafia » des années 1970 et 1980¹. Ce Mémoire donne accès non seulement au silence quotidiennement vécu par la femme du boss pendant de longues années, mais aussi, au travers des scènes racontées, aux manières masculines de le *faire*. Ce récit fera donc apparaître les silhouettes contrastées de deux silences aux tonalités différentes, affectant différemment les corps, individuel et collectifs.

Dans mes précédents travaux, en créant le néologisme *Mafiacraft* [Puccio-Den, 2022], j'ai défini la mafia comme une technique et méthode de domination (*assujettissement*) qui s'appuie sur le silence comme *modalité de langage et d'action* [Puccio-Den, 2019, p. 600]. Dans ce programme de recherche, loin d'être quelque chose qu'on ne fait pas – une parole qu'on ne dit pas... – le silence est quelque chose qu'on *fait*. C'est précisément ce que *fait* la mafia, son travail, son *craft*. Mafiacraft analyse les processus qui ont permis de défaire la facture (*craft*) du silence mafieux dans leur matérialité, contribuant ainsi au tournant matérialiste en histoire du droit [Rosenberg, 2024, p. 267-268]. Il déduit ensuite de quoi le silence est *fait*. Comme le secret, qui ne peut s'étudier qu'à travers ses « sécrétions² », le silence ne peut s'étudier que par les traces qu'il laisse de son action et de son travail (*craft*). Ainsi, nous nous intéresserons ici au *Memoriale di Margherita Petralia* comme *artefact* du silence mafieux (Mafia-*craft*) – car il n'aurait pas été écrit si Margherita n'avait pas été empêchée de parler – pour comprendre à travers ce récit rétrospectif à la fois comment la femme d'un homme d'honneur *fait silence* et ce que ce silence lui *fait*.

Aujourd'hui, 13 juin 1983

Je m'appête à écrire ces pages pour qu'un jour elles soient lues, puisque c'est tout ce que je peux faire pour l'instant.

treccani.it/vocabolario/memoriale/>]. Il me semble que le terme le plus approprié pour traduire l'italien *Memoriale* en français est « Mémoire » car il s'agit bien d'un aide-mémoire.

1 Les « guerres de mafia » furent des conflits sanglants pour le contrôle du leadership mafieux. La famille mafieuse à laquelle appartenait le mari de Margherita Petralia fut historiquement du côté du sanguinaire chef des Corleonesi, Totò Riina, jusqu'au moment où la dénonciation de Margherita Petralia la fit basculer dans le camp ennemi.

2 Rappelons la théorie du secret de A. Zempleni [1996], qui n'a en rien perdu de sa vigueur pour expliquer des phénomènes sociaux marqués par le silence.

Le Mémorial de Margherita Petralia nous plonge dans l'immédiateté d'une journée comme tant d'autres, pétrie de silence. De multiples définitions ont été données de la mafia comme phénomène social. J'ai proposé d'y voir une partie de l'objet même qu'on essaie d'étudier si on définit ce dernier comme « [u]n événement cognitif façonné par le silence, un acte performatif de non-parole nourri par le processus de questionnement incessant qu'il produit » [Puccio-Den, 2022, p. 2]. La mafia est, *par définition*, un phénomène qui échappe à la connaissance [Gazzolo, 2024]. Semblable en cela à la sorcellerie (*witchcraft*), elle ne peut être connue en elle-même, mais uniquement par les traces qu'elle laisse de son action. C'est en tout cas le chemin que *Mafiacraft* a voulu frayer¹. Le Mémoire de Margherita Petralia est l'une de ces traces matérielles du travail cognitif (*craft*) que la mafia met en branle. Il nous permet d'accéder à la forme que la mafia prend dans la tête des femmes qui, sans être formellement affiliées à l'association secrète Cosa Nostra, participent de son silence. Elles sont impliquées dans ce questionnement ininterrompu sur ce qu'elle *est* et produisent des actes performatifs de *non-parole* qui leur permettent de survivre. Le Mémorial de Margherita permet de les repérer rétrospectivement et de les décrire. Le silence ne peut pas s'étudier comme une essence ; lorsqu'il *est*, il échappe lui aussi – comme la « mafia » – à la connaissance. Il ne peut s'étudier que par ses manifestations, par les effets et les *affects* qu'il produit. Il n'est accessible à la perception que dans ses moments de rupture, en creux, ou sur le seuil de sa défaite. Le Mémorial de Margherita Petralia est une de ces manifestations, un de ces seuils, pont tendu entre silence et parole ; il donne accès à ce qui se passe dans la tête et dans le corps d'une femme qui ne peut pas parler. Au silence comme *événement cognitif*.

Le 13 juin 1983, un événement se produit : l'épouse du « parrain de Paceco » décide de « faire », dit-elle, quelque chose : « écrire ». Une telle décision bouscule le cours des choses. En effet, dans l'ordinaire de la Cosa Nostra, l'écriture est proscrite. Au mieux, elle se décline au masculin. Dans un précédent travail sur les lettres échangées en son sein, j'ai ainsi relevé la performativité des écritures mafieuses : elles donnent forme à un collectif occulté, tout à la fois forcé de se cacher et tenu de communiquer pour continuer d'exister dans un régime de répression policière. L'écriture épistolaire retisse des liens entre les membres masculins de Cosa Nostra, l'encre venant prendre la place du « sang versé ensemble » pour réaffirmer une

1 Peter Geschiere, grand spécialiste de *witchcraft*, dit à propos du livre *Mafiacraft. An ethnography of deadly silence* : « Thus, her book becomes a seminal guide to all the problems of getting to know something that does not want to be known » [Geschiere, 2023, p. 58].

forme de « consanguinité » mafieuse [Puccio-Den, 2011, p. 319]. Déclinée au féminin, en revanche, l'écriture est une activité solitaire, exutoire d'une parole non dite. Ce journal donne une première forme médiatisée à un silence jusque-là intimement vécu, informe. Cette écriture est comme une parole suspendue car ce silence va se transformer en acte d'accusation lorsque Margherita Petralia, deux ans après s'être séparée de son mari et craignant d'être tuée, consignera son journal intime aux carabinieri. La description de la mafia restituée dans ce mémorandum constituera un apport déterminant pour connaître la Cosa Nostra du Trapanese, la région de Trapani. Dans la perspective de Maficraft, qui est une « histoire matérielle des idées morales » [Puccio-Den, 2019, p. 599], ce journal intime est le lieu de cristallisation et de sédimentation d'un long processus mental ayant conduit une femme de famille non mafieuse, mais vivant dans un environnement « mafieux », à prendre la décision d'écrire. Il montre que le silence n'est jamais statique, mais toujours dynamique, en mouvement, susceptible de se transformer en autre chose, sans nécessairement basculer immédiatement dans la parole. Il nous permet ainsi d'analyser ses temporalités multiples, ses moments critiques, ses métamorphoses.

Car en réalité, tout ce qui est écrit ne s'est pas passé en un seul jour, tant s'en faut. Au moment où Margherita écrit, l'événement comme « rupture d'intelligibilité¹ » s'est déjà produit, dix ans auparavant, lorsque l'épouse de Sugamiele a réalisé en une seule nuit que son mari avait commis un meurtre et que son mari était un « mafieux ». La « prise d'écriture² » de Margherita Petralia est donc la manifestation tangible de son silence, un silence intime qui trouve dans le journal une première médiation, une ébauche d'existence dans le monde : « la médiatisation n'est en effet que la matérialisation de l'événement, qui nous fait basculer dans le registre corporel » [Bensa, Fassin, 2002, p. 9]. L'événement est ce soupçon qui ouvre une brèche dans le corps de Margherita, jusqu'au déchirement. Cette « étrange pliure à partir de laquelle plus rien n'est pareil » [*ibid.*, p. 11] est incarnée, portée en elle comme une fissure. On verra que cet événement qui « fend le glacié des routines » [*Idem*] est pour elle une blessure corporelle, une fêlure physique.

1 Ce qu'Alban Bensa et Eric Fassin ont écrit à propos de l'événement convient assez bien à ce qui se passe dans la tête de Margherita Petralia : « Le sens devient incertain. Loin d'interpréter comme nous le faisons quotidiennement, sans y songer ou presque, tout à coup, nous ne sommes plus assurés de nos grilles de lecture. Tandis que nous vivons d'ordinaire dans le régime de ce qui va sans dire, nous voici plongés avec l'événement dans le régime extraordinaire de ce qui ne sait plus se dire, ou du moins n'en est plus si sûr » [Bensa, Fassin, 2002, p. 8].

2 Rappelons les travaux de Daniel Fabre sur ce concept qu'il introduisit dans l'anthropologie, fondant ainsi de nouvelles formes d'analyse de ce qu'il appela les « écritures ordinaires » [Fabre, 1993].

La prise d'écriture de celle qui deviendra la première femme témoin de justice en Italie annonce le début d'une ère nouvelle, celle du témoignage antimafia¹. Et comme l'histoire de l'Antimafia est marquée par des personnages masculins – de militants, de juges, de témoins, de « repentis »... – il n'est peut-être pas inutile de souligner que cette première rupture s'est produite dans la tête et le corps d'une femme. Ce passage du silence à la parole (écrite en l'occurrence) entraîne non seulement une modification de forme, mais aussi de régimes d'action, car la prise d'écriture a ceci de particulier : « Quand on écrit, on sait qu'une trace de cet écrit peut être conservée » [Artières, 2018, p. 119]. Le journal intime de Margherita Petralia est fait pour être lu par « un juge » (elle le dira à la fin de cette même page de journal), lecture susceptible de faire transiter cet écrit du régime politique des « prises de parole » [De Certeau, 1994] au régime juridique de la preuve. Ce « corps du silence² » deviendra une pièce à conviction dans le procès pour homicide de l'agriculteur, Vincenzo Rindinella [1974], à charge de son mari, Gaspare Sugamiele, qui sera arrêté en 1992.

La relecture de ce Mémoire nous fait percevoir, dans l'après-coup d'une rupture de silence, les mécanismes du déni qui ont permis de le maintenir, en nous faisant (re) vivre sur l'espace d'une page de journal, le déroulé d'un travail mental long de plusieurs années. On verra comment Margherita enchaîne une série d'actes de non-connaissance, rejette activement le savoir, produit par ses propres moyens un (« *Unknowing* »)³. C'est bien ça le travail ou « *labor* » [Santoro, 2019, p. 633] de la mafia : mafia-craft.

Comme tant d'autres femmes qui ne sont pas issues d'une famille mafieuse, Margherita finit dans les rets de Cosa Nostra par « ignorance », et par amour. Amoureuse depuis l'âge de 12 ans de Gaspare Sugamiele, elle *ne sait pas* que le jeune homme qu'elle a choisi appartient à une famille mafieuse⁴.

1 *Mafiacraft. An ethnography of deadly silence* [Puccio-Den, 2022] décrit en détail ces processus conjoints de prises de parole et d'écriture s'opposant au silence mafieux, et les appuis matériels que ces mots trouvent dans le monde pour conjurer un déni qui prenait la forme de l'assertion « la mafia n'existe pas ».

2 J'emprunte cette formule à Sarah Privat-Loze [2024] qui explore la « matière du silence » dans le régime cambodgien des Khmers Rouges.

3 Anat Rosenberg [2024], dans son commentaire du livre *Mafiacraft*, appelle « *Unknowing* » l'activité éminemment mafieuse de production active de formes de non-connaissance.

4 Non-savoir partagé par d'autres femmes, comme Felicia Bortolotta Impastato qui répond, lorsqu'on lui demande pourquoi elle a épousé un mafieux : « Enfin, ce n'est pas que je le savais. Et puis, je ne comprenais pas vraiment ce que signifiait cette mafia, cette délinquance » [Bortolotta Impastato, 1987, p. 22]. Remarquons aussi la forme verbale de ce non-savoir qui s'exprime de manière ambiguë. Felicia ne dit pas qu'elle ne savait pas – elle ne peut pas le dire. Avec une formule tout à fait ambiguë, typique de ces régimes de savoir à mi-chemin entre croyance et déni [Puccio-Den, 2016], elle dit : « *ce n'est pas que je le savais* ». Ce qui nous montre comment certaines formes de déni

Une fois mariée, Margherita d'abord *ne comprend pas*, puis elle *ne demande pas*, ensuite elle ose poser une question, mais *se contente de ne pas obtenir de réponse* : toutes ces postures produisent activement un *non-savoir* articulé avec l'*action de ne pas dire*. Même lorsque les mots sont proférés, le silence vient encore brouiller la communication : c'est encore lui qui lui impose sa forme. Plusieurs années après, au bout de plusieurs circonvolutions interprétatives, Margherita finit par *comprendre*, mais continue de *se taire*, vivant dans son corps et dans sa maison la scission entre ce qu'on *sait* et ce qu'on *dit* propre à bon nombre de régimes autoritaires. Elle porte en elle la souillure de « cette chose que tout le monde sait mais personne ne dit ». Jusqu'au jour où elle consigne son silence par écrit, le laisse suivre les périples de l'encre, formes sinueuses d'une écriture féminine que le droit transformera en preuves irréfutables des crimes mafieux. Voyons cela de plus près.

Je suis la femme de Sugamiele Gaspare

...c'est-à-dire Petralia Margherita. Je suis la femme parce qu'il y a longtemps, j'ai épousé cette personne, bien que je ne le sois pas à proprement parler ; je m'explique mieux : je suis la femme devant les gens, mais en réalité, je suis la bonne, la prostituée avec laquelle il donne libre cours à ses instincts bestiaux ; je suis aussi la chose à frapper et à battre quand il est nerveux, et si j'ose parler, je reçois encore plus de coups de pied et de coups de poing, et même quelques os fêlés parfois. Mais, malheureusement, c'est moi qui l'ai cherché, parce qu'en plus, j'ai trois enfants et je ne peux pas faire autrement. Lui, il va et vient à sa guise, et à n'importe quel moment, et moi je me tais toujours, car sinon...

Comme pour les hommes-témoins, le passage du silence mafieux, un silence magmatique et englobant, au régime individualisant du témoignage se fait à la première personne [Puccio-Den, 2017, p. 84]. Au féminin aussi, le sujet émerge par les vertus de l'écriture de donner forme au « Moi » [Lejeune, 1993] donnant à lire rétrospectivement les états antérieurs à cette subjectivation qui est déjà une étape d'affranchissement de la mafia comme forme d'*assujettissement*¹. Après « la femme de », « Petralia Margherita » fait

ou *non-savoir* activement produit (« *unknowing* ») s'articulent à des formes discursives particulières.

1 La « loi Rognoni-La Torre », art. 416 bis du Code pénal italien, définit trois « conduites » ou « méthodes » comme typiques de la « mafia » : l'intimidation, l'omerta et l'assujettissement. Nous avons montré que ce dernier prend, dans Cosa Nostra, la forme d'une *dé-subjectivation*, d'une annulation de l'individu [Puccio-Den, 2017, p. 84].

son apparition déclinant son identité comme on le fait devant les forces de l'ordre ou devant un juge lors d'un interrogatoire. « Petralia Margherita » est déjà un témoin, mais pas encore une personne : c'est un masque couvrant un ensemble de rôles dégradants qui ravalent la femme à l'état d'animal, puis à celui de chose. Un objet, on le sait, ne parle pas. On peut le battre, il ne crie pas. Ainsi, si pour les « hommes d'honneur » l'*omerta* est une modalité d'action, et d'action politique [Puccio-Den, 2019, p. 644], le silence réifie la femme.

Le silence prend aussi la forme spatialisée d'une réclusion féminine à la maison qui s'oppose à la liberté de mouvement du mari et de l'homme, celui qui réduit la femme à l'immobilité et au silence, laissant planer une menace d'autant plus effrayante qu'elle est indéfinie. Le silence est aussi cet espace de l'indétermination [Puccio-Den, 2023, p. 153] où le pire peut toujours arriver, cheminant d'un point de suspension à l'autre (« sinon... »). Ce à quoi on voit bien que l'*intimidation*, une des trois « conduites » définies par la loi italienne¹ comme « typiques » de la mafia en tant qu'« association criminelle », est imposée à l'intérieur de la maison à ses premières victimes que sont les femmes, avant de se déployer à l'extérieur d'elle. D'emblée donc, violence de genre et violence mafieuse apparaissent liées², nouées par le silence. La mafia commence « chez soi » [Puglisi, 1986] comme forme de domination de genre imposée par le silence, et l'imposant comme une loi à la maison. Loi sans cesse réaffirmée par la possibilité d'une sanction laissée ouverte par ces points de suspension : silence, « sinon... ». Loi incorporée, puisqu'en l'occurrence, la punition est corporelle.

Ainsi pour les femmes comme pour les hommes, le silence a force (et forme) de loi. Telle une règle de vie religieuse, il « régule la vie toute entière³ », incontesté. Cependant, cette règle semble s'appliquer différemment selon le sexe des uns et des autres, produisant des effets ontologiquement divergents : elle fait d'eux des hommes (*omerta*), elle fait d'elles des *choses* à battre. Elle rehausse les uns, car on sait que cette « qualité du lien » [Chaniel, 2024, p. 56] qu'est l'*omerta* définit une élite d'hommes ; elle dégrade les autres, car on sait qu'au-delà de cette frontière ontologique entre ceux qui sont des hommes et ceux qui ne le sont pas, choses, animaux et femmes

1 Cf. note 16.

2 Cela explique le fait que les magistrates antimafia sont également engagées dans la lutte contre les violences faites aux femmes, le viol et le féminicide.

3 Telle la règle pivot (*gond*) chez Wittgenstein, qui n'a pas besoin d'être énoncée ni justifiée [Marrou, 2011, p. 25]. Je remercie Carole Gayet de m'avoir mise sur cette voie creusant les rapports entre Mafiacraft et la théorie de la connaissance.

sont confondus dans une seule et même catégorie : celle des non-humains [Puccio-Den, 2017, p. 68] – ce qui les expose à des traitements littéralement inhumains. D’une part, la loi du silence réunit les hommes et les définit comme un collectif : Cosa Nostra ; de l’autre, la même loi isole les femmes et les désagrège de l’humanité¹.

C’est son intelligence, définie ici comme « fonction mentale d’organisation du réel en pensées² », qui permettra à Margherita Petralia de réintégrer le monde humain, monde structuré par la parole, monde que le silence menace sans cesse de déstructurer. *Le Memoriale* décrit minutieusement ce parcours de connaissance ou de « compréhension », en entendant par ce terme cette opération mentale qui consiste à « saisir intellectuellement le rapport de signification qui existe entre tel signe et la chose signifiée³ ». C’est précisément ce rapport que brise le silence ne permettant pas d’établir un rapport entre signifiant et signifié [Puccio-Den, 2023, p. 38 ; 2022, p. 17].

Au début de mon mariage, je l’ai supporté et j’ai essayé de le comprendre...

... parce que je l’aimais trop ; j’ai donc essayé de lui pardonner. Puis les enfants ont commencé à arriver, et j’étais si jeune, si amoureuse et si inexpérimentée, parce que j’avais 19 ans quand je me suis mariée, mais je n’étais pas bête. Il y avait des choses que je ne comprenais pas, le père toujours présent dans nos discussions, et pas une seule feuille ne bougeait si le père n’était pas au courant. Je ne comprenais pas : si nous étions mariés, tout ce que nous faisons ne concernait que nous, pas le père ! Mais comme il travaillait avec son père, donc il était financièrement attaché, je me disais... mais avec le temps, je commençais à comprendre que ce n’était pas comme ça, il y avait quelque chose d’autre. Mais quoi ?

Comme l’amour, le silence crée une intimité, une entente, une complicité, alimente une communication qui ne s’embarrasse pas de mots. Il donne forme à un ensemble de liens affectifs d’autant plus forts et indéfectibles qu’ils sont tacites. Mais une faille s’introduit dans la « compréhension », d’abord silence intérieur de qui ne veut pas comprendre, silence d’un amour littéralement aveugle qui se retrouve dans les histoires de bien d’autres

1 Je m’appuie ici sur les analyses de Catherine Perret sur la torture [Perret, 2013].

2 Définition du dictionnaire CNRTL.

3 Définition du dictionnaire CNRTL.

femmes abusées. Puis, au fur et mesure que le temps passe, un questionnement émerge de la difficulté à interpréter des scènes énigmatiques, comme le mystère de l'omniprésence quotidienne du père de son époux. Deux silences se côtoient à la maison, l'un, complice, unit le fils à son père, le patriarche ; l'autre sépare Margherita Petralia et Gaspare Sugamiele, le mari qu'elle *ne comprend pas*. Côté masculin, le silence (*omerta*) prend la forme d'une « substance partagée », Cosa Nostra [Puccio-Den, 2017, p. 74] ; côté féminin, il s'érige comme un mur d'incompréhension.

Un surcroît de sens (« quelque chose d'autre ») introduit un nouveau régime sensoriel où il s'agit désormais pour Margherita non seulement de « regarder », mais aussi, d'*écouter le silence*¹ :

Puis j'ai commencé à regarder et à écouter certains discours qui me semblaient parfois arabes, à regarder les gens qui venaient le voir, lui ou même son père, ou son beau-frère, et ensuite, avec ces gens, ils allaient s'enfermer dans une pièce quelconque, et ils restaient là-dedans, pendant des heures et des heures, et moi je n'arrivais pas à comprendre ce qu'ils avaient de si important à se dire.

Le juge Giovanni Falcone l'avait bien dit lorsqu'il entreprit de comprendre la « mafia » en se servant des « repentis » comme interprètes : le silence des mafieux est une langue étrangère (« arabe »)². La maison est un État miniature où Cosa Nostra – en version réduite et à géométrie variable³ (des fois, Sugamiele et d'autres « gens » qui viennent le voir ; d'autres fois, Sugamiele, son père et son beau-frère, le mari de sa sœur Antonia) – dresse ses frontières, se referme sur elle-même, hermétique, se dérobe au regard et aux oreilles extérieures. Mais comme le disait également Falcone, les mafieux ne font pas que d'innocentes réunions ; ils accomplissent aussi des actes, criminels en l'occurrence. Et ces actes, bien que silencieux et couverts par le secret, laissent des « traces » dans le monde [Puccio-Den, 2001, p. 19]. L'opération herméneutique du magistrat interprétant les signes de la ma-

1 Ceci est confirmé par bien d'autres témoignages de femmes, comme celui de Felicia Bortolotta Impastato : « Mon mari ne me parlait jamais de rien, j'étais toujours dans le noir. » À noter cette association entre silence et obscurité, deux régimes, l'un langagier, l'autre sensoriel, qui s'enchevêtrent [Puccio-Den, 2023].

2 « Il nous a donné une clef de lecture essentielle, disait Falcone du “repenti” Tommaso Buscetta, un langage, un code. Il a été, pour nous, comme un professeur de langues qui te permet d'aller chez les Turcs sans avoir besoin de parler avec les gestes [...] » [Puccio, 2001, p. 19].

3 Rappelons qu'aux termes de la loi, « l'association de type mafieux » est formée de trois individus ou plus. Le père Vito, surnommé *nasca*, et son beau-frère, Girolamo Marino, dit *Mommo u nano*, constituaient l'épine dorsale de la mafia de Paceco.

fia est celle-là même que Margherita accomplit chaque nuit, comme si elle était une infiltrée dans sa propre maison. Le silence mafieux est régi par une forme de certitude religieuse dans le sens de Wittgenstein : qui ne se questionne pas, mais qui est à déchiffrer dans le secret, comme le fait Margherita. Initialement, sa mini-entreprise de connaissance pour venir à bout du non-savoir, de la non-compréhension, échoue. Alors que son silence à elle cède, qu'il se module en autant de questions restées sans réponse, questions insinuantes, liquides, cherchant à s'infiltrer dans le mur de l'omerta, son silence à lui est une matière dure, compacte, qui lui résiste.

Scellé lors du rituel d'initiation, le silence est un lien de sang que seule la mort peut dissoudre, union mystique entre des hommes qui deviennent « une seule chose », « notre chose » : Cosa Nostra. Devenus frères par le truchement de la Vierge, cette mère convoquée dans le rituel où ils mêlent leur sang à ses cendres¹, ils instaurent un « rapport de consanguinité » [Puccio-Den, 2011, p. 311] qui prendra le pas sur toute autre relation, y compris celle avec leur femme. Pour cette entité, appelée aussi *Mammasantissima* (« très Sainte Mère ») ou *Santa*, « Sainte », abréviation de *Santissima Annunziata* (« Très sainte Vierge de l'Annonciation ») [*ibid.*, p. 312], identifiée par les psychanalystes à une « Grande Mère » [Di Lorenzo, 1996], les « hommes d'honneur » sont prêts à délaisser, voire à abandonner leur femme. Il est en effet dit, dans les « dix commandements » de Cosa Nostra, et répété à chaque nouveau rite initiatique : « même si ta femme est en train d'accoucher, tu dois courir si Cosa Nostra t'appelle² ! » Alors que Margherita passe ses nuits seule, dans son lit, à se poser des questions auxquelles elle ne sait pas répondre, son mari semble préférer la compagnie nocturne d'autres hommes, les « hommes d'honneur ». Margherita « comprend », prend son mal en patience, supporte. Pendant des jours, des mois, des années, elle fait sienne l'injonction de son époux de ne pas comprendre, de *ne pas savoir*³, de ne pas poser de questions, de ne pas « s'inquiéter », ce qui veut dire de ne pas enquêter sur ses « discussions nocturnes ». Jusqu'à ce qu'une scène inédite ne vienne donner forme à ses plus funestes pressentiments. Scène glaçante qui pétrifie en retour celle qui en devient, malgré elle, complice :

1 Si cet article est centré sur la mafia sicilienne, cet aspect d'union sacrée et charnelle avec la Vierge est aussi présent dans les autres mafias italiennes, la 'Ndrangheta calabraise et la Sacra Corona Unita des Pouilles, comme le montrent aussi les tatouages de Madones trouvés sur les corps des mafieux [De Donno, 2009]. Voir aussi [Puccio-Den, 2011, p. 312].

2 C'est le 5^e commandement de Cosa Nostra [Puccio-Den, 2017, p. 74].

3 Même injonction pour Felicia Bortolotta Impastato, autre femme d'un mafieux qui dit : « On ne devait jamais savoir ce qu'il faisait, où il allait » [Bortolotta Impastato, 1987, p. 23]. *Ne pas savoir* est un *devoir* pour la femme d'un mafieux.

Puis presque tous les soirs, il revenait de la campagne, se lavait, se changeait et sortait vers 19 heures pour ne revenir que le matin à 5 ou 6 heures, se changer à nouveau, et repartir à la campagne, et moi, en silence, sinon... Au début de mon mariage, comme je ne comprenais pas et ne savais pas, je demandais pourquoi il restait dehors toute la nuit, et moi je restais debout toute la nuit à l'attendre. Alors lui il m'a dit : tu ne dois pas t'inquiéter si je reste dehors toute la nuit, tu dois t'inquiéter si je reste dehors plus de 48 heures, alors là oui, tu dois t'inquiéter ! Et dorénavant, ne me demande pas où je vais, ni avec qui je suis : quand je reviens, c'est moi. Moi je me suis mariée en 1971, donc ces discussions nocturnes ont duré environ deux ans, sans que je sache, sans que je comprenne ce qu'il faisait ou avec qui il sortait. Un matin, il rentra plus tard que d'habitude, à 7 heures, et je me souviens que je pleurais la mort de mon père, mais comme j'ai gardé le deuil pendant deux ans, je ne me rappelle pas si c'était l'été 1973 ou l'été 1974. Quoi qu'il en soit, en revenant aux faits, il rentra à 7 heures du matin, tout sale, couvert de poussière, les chaussures recouvertes de boue et de feuilles de vigne, les yeux hagards, et je lui demandai ce qu'il avait fait, alors il m'a répondu par une question : est-ce que quelqu'un est venu me chercher ? Je lui répondis que non. Alors il me dit : écoute, moi, maintenant, je vais à la campagne. Si les carabinieri viennent et qu'ils veulent savoir à quelle heure je suis rentré, dis-leur que je suis rentré avant 22 heures, et nettoie mes chaussures, lave mon pantalon et ma chemise, tout de suite. Alors je fus pétrifiée¹.

La complicité amoureuse a insensiblement cédé le pas à la complicité criminelle. Le silence que Gaspare demande à Margherita d'assumer a changé de forme et de contenu : il n'est plus celui de la personne qui « ne comprend pas », ne pose pas de questions, ne veut pas savoir, et se contente des réponses qu'on (ne) lui donne (pas). Ce n'est plus la matière visqueuse du déni. C'est le silence actif de la complice de la mafia, celle qui sait et fait disparaître les traces du meurtre, celle qui sait et se tait. Et ce silence-là, qui prendra au cours des années à venir la forme d'un « marécage » pour toute la société sicilienne [Lombardo et Scarpinato, 2002], élèvera d'autres frontières, cette fois-ci morales. Du point de vue du droit, dès les années 1990, le silence des femmes va changer de statut : durci en chef d'accusation de complicité, il

1 L'expression utilisée par Margherita est « *Sono rimasta di sasso* », je suis restée (silencieuse) comme une pierre, ou plus précisément comme un caillou (*sasso*), et c'est un caillou qu'on met dans la bouche de la personne qui a transgressé la loi du silence lorsqu'on la tue pour la faire taire à jamais [Pantaleone, 1970].

deviendra synonyme de « concours externe », voire de « participation » au « délit d'association mafieuse ». La magistrature n'est pas tenue par les catégories émiques utilisées par les « mafieux », qui définissent ce délit comme une affaire d'hommes ; elle peut, le cas échéant, étendre à des femmes les catégories pénales inhérentes à la « mafia ». Par-là, elle sort du « paradigme » sexiste « qui tendait à concevoir la femme comme un être totalement soumis, subordonné à l'intérieur de la structure criminelle, au point de la faire apparaître comme dépourvue d'une quelconque autonomie morale, et de toute capacité d'autodétermination » [Rombo, 2012, p. 132]. À la même époque, au cours des années 1990, un changement est d'ailleurs intervenu plus largement dans la catégorie des « victimes de la mafia », qui ont progressivement basculé du côté de la complicité. L'État italien ne considère plus comme acceptable la défense consistant à mobiliser des catégories psychologisantes, telles l'ignorance (*non conscience*) du phénomène mafieux, ou la participation involontaire (*non intentionnelle*) à sa prolifération [Grosso, 2002]. L'histoire de Margherita Petralia est un échantillon de l'histoire judiciaire italienne, marquée par des changements de formes juridiques aptes à incarner le « délit de mafia », un délit de silence¹.

Ce matin de 1973, c'est peut-être la première fois que Margherita pose une question à Gaspare, transgressant la règle tacite de ne pas en poser². Ne pas répondre (ou répondre par une autre question) la rétablit. Mais, déjà, la rupture de cette routine de silence, l'irruption d'une parole dans ce couple qui semblait jusque-là ne communiquer que par silences croisés, est consommée. Elle provoque dans le cerveau de Margherita une déferlante d'autres questions auxquelles elle ne sait pas répondre. La mafia, « un événement cognitif façonné par le silence » [Puccio-Den, 2022, p. 2], est dans la tête de Margherita. Elle prend la forme d'un questionnement incessant, en boucle car – pour reprendre les mots du « repent » Tommaso Buscetta lorsqu'il parle des « discours incomplets » mafieux [Arlacchi, 1996, p. 85] – le silence morcelle le savoir, isole les faits de leurs explications. Ce qui manque à Margherita depuis la maison où elle est enfermée, c'est un accès à ce qui se passe « dehors », cet extérieur inexplicable et angoissant qui est arrivé chez elle sous la forme de terre, de boue, de feuilles, et de sang. Margherita a l'idée, géniale et révolutionnaire, de faire entrer une autre voix dans son

1 Rappelons que l'*omerta* définit le « délit d'association mafieuse » dans l'article 416 bis.

2 Cette règle est aussi en vigueur à l'intérieur de Cosa Nostra, où les « hommes d'honneur » doivent s'abstenir de poser des questions, même sur les meurtres qu'on leur demande d'exécuter [Puccio-Den, 2016, p. 23 ; Puccio-Den, 2022, p. 204]. Leurs échanges épistolaires, ou leurs communications orales, portent sur des affaires commerciales ou liées à l'administration de la Cosa Nostra [Puccio-Den, 2012], mais aucune question ne peut être posée sur un meurtre.

foyer, une voix qui la laisse littéralement « sans voix » (*senza fiato*). Le silence est ce souffle retenu, une voix qui ne sort pas et qui se répercute à l'intérieur par autant de questions sans réponse :

... et je me demandais ce qui avait bien pu se passer, pourquoi m'avait-il donné toutes ces explications, lui qui d'habitude ne le faisait jamais ? J'ai pensé et repensé : il devait bien y avoir quelque chose, mais quoi ? Une dispute ? Peut-être. Mais pourquoi m'a-t-il parlé des carabinieri s'il n'avait jamais eu affaire aux carabinieri ? Pourquoi ? Alors, bien qu'à contrecœur, je pensais que je m'inquiétais pour rien, j'ai allumé la radio et je l'ai syntonisée sur les informations, et peu de temps après, une nouvelle me laissa sans voix.

La radio a été une des manières par lesquelles une parole sur la mafia qui ne pouvait pas se dire publiquement a été diffusée dans les maisons siciliennes. Sous peu, ceux qui utilisèrent ce média seront punis par la mort, comme Giuseppe Impastato, jeune leader politique et militant antimafia qui diffusait depuis la radio qu'il avait créée, Radio Aut, des émissions radio-phoniques satiriques sur la « mafia » et les « mafieux » et qui fut assassiné en 1978 [Puccio-Den, 2022, p. 183]. Silenciation ultime.

À Guarrato, dans un hameau près de Paceco, un homme appelé Rindinella ou Rondinella avait été tué...

... à 22 h 30. Les killers attendaient la victime, cachés près de sa maison où il y avait un vignoble. Alors je me suis sentie étouffer. J'ai repris les chaussures, je les ai regardées, retournées de tous les côtés : elles étaient toutes éraflées, pleines de terre et de feuilles de vigne. Je n'avais plus aucun doute... Et puis toutes les choses qu'il m'avait dites, j'ai fait un malaise.

Margherita retourne les chaussures entre ses mains comme les pensées dans sa tête, et relit la scène que son mari lui avait dissimulée — désormais scène du crime. C'est à nouveau l'organe de la voix qui est affecté par cette révélation « à couper le souffle ». Le silence féminin est cette gorge étouffée. Mais la gorge est aussi la partie du corps où s'applique la sanction mafieuse par excellence, l'étranglement [Puccio-Den, 2017, p. 76]. Margherita Petralia y échappera de justesse. En 1984, elle consigne son journal à la police de Trapani ; et c'est celui qui l'épargne – son beau-frère, Girolamo Marino – qui écopera de cette peine en 1986 pour ne pas avoir exécuté la

sentence de mort émise par Totò Riina. Toute mise à mort est une prise sur le corps de l'autre, qui le féminise du fait même qu'il n'ait pas su se défendre virilement. Ces mains qui se resserrent sur une gorge étranglée, dans un corps à corps qui peut durer une dizaine de minutes¹, ne véhiculent-elles pas aussi un imaginaire de viol ?

Quand je me sentis un peu mieux, je commençai à rassembler mes idées, et à me demander qu'est-ce que je fais ? Qu'est-ce que je fais ? Quoi faire ? J'ai beaucoup pleuré, et je me souviens que quelques nuits auparavant, un de ses amis, Vito Parisi², était venu le chercher, et qu'est-ce qu'il voulait celui-là ? Pourquoi le cherchait-il ? Moi, dans ma tête, je voulais l'innocenter. Était-ce possible que le père de mes enfants, et l'homme que j'aimais eût fait une telle chose ? Mais plus j'y pensais, plus les faits me disaient que c'était bien cela. Lorsqu'il revint, il me demanda si quelqu'un était venu le chercher, et si j'avais tout bien nettoyé. Je lui dis que oui. J'ai préparé le déjeuner, et nous nous sommes assis à table pour manger, et moi je n'arrivais pas à manger ; je regardais toujours ses mains, pendant qu'il mangeait, et je me demandais pourquoi il l'avait fait. Lui, il se sentait regardé et il était très nerveux. Ce soir-là, il ne sortit pas et nous allâmes nous coucher tôt. Peu après que nous nous fûmes couchés, il tendit sa main pour me caresser, mais moi je me retirai.

Le tourment intérieur recommence. La tête de Margherita devient une sorte de tribunal où les faits, les versions des faits, les preuves se succèdent. Mais le verdict est implacable. Margherita a compris. Elle a compris ce qu'elle-même cache encore dans les plis de ce *langage qui ne dit pas* : la « chose » derrière « cela », « ce » qu'il a fait (« fait une telle chose », « bien cela », « pourquoi l'avait-il fait »). Lorsqu'elle formule les faits dans son cerveau, avant de les coucher sur le papier, Margherita adopte une forme indéterminée de la parole proche du silence [Puccio-Den, 2023, p. 38], issue de l'incapacité à nommer les choses — celle-là même des « hommes d'honneur » qui vont tuer quelqu'un et disent devoir « faire une chose », un « travail »,

1 L'étranglement est une des mises à mort privilégiées par les membres de Cosa Nostra. Il peut durer une dizaine de minutes car la victime se débat, ne se laisse pas faire, résiste, selon la description d'un membre du « groupe de feu » de Totò Riina, qui avait assassiné une centaine de personnes, le « repent » Salvatore Cucuzza, interviewé à Rome en novembre 2009 (décédé en 2014). Sur la dimension érotique de l'étranglement, on pense à la mort par étranglement d'Aminado et aux jeux de strangulation à la corde érotisés dans *L'histoire de l'œil* de Bataille.

2 Vito Parisi fut arrêté en 1979 avec Mommu 'u nanu et Vito Sugamiele dans le cadre des enquêtes relatives au meurtre de Giuseppe Incandela. Il fut également accusé pour les homicides de Innocenzi Oliveri et de di Vincenzo Rindinella, perpétrés respectivement le 24 mai et le 26 septembre 1974.

une « besogne »¹. Mais on voit bien, en revanche, que les affects qui habitent les silences masculin et féminin diffèrent : entente tacite pour les hommes [Perret, 2021], terreur paralysante pour la femme qui se tait. La scène domestique a totalement changé. Les formes n'ont plus le même contenu : à table, où les mains de Gaspare sont désormais celles d'un assassin ; au lit, où Margherita se dégage de ces mêmes mains et de leur prise mortelle. Le silence défait, dans sa tête au moins, la fait sortir de l'emprise de son mari.

Je sentis un frisson traverser tout mon corps

... lui il comprit qu'il y avait quelque chose qui me troublait, mais il ne comprit pas que j'avais tout découvert. Il a fallu des jours et des jours, et une immense force de volonté avant que je me rapproche à nouveau de lui et que je me laisse toucher à nouveau. Ce fut ma première mésaventure, celle que je n'oublierai jamais. Depuis, bien d'autres choses sont arrivées, mais j'y prêtais moins d'attention. Je savais que je devais vivre avec cette personne, que je devais continuer à vivre, pour mes enfants, rien que pour eux, et que je devais continuer à me taire. Mais à partir de ce moment, j'ai commencé à faire plus attention à ses amis, aux mots qu'ils échangeaient, aux regards entre son père et son beau-frère, même si quand moi j'arrivais, eux ils arrêtaient de parler, ou ils allaient dans une autre pièce pour bavarder.

L'effort de compréhension a changé de camp : c'est maintenant à Gaspare de (ne pas) comprendre l'incompréhensible retrait de sa femme. Imperceptiblement, Margherita l'épouse, Margherita la mère, matière malléable, s'adapte à la contrainte d'un double étau. Se laisser toucher à nouveau par son mari, se laisser à nouveau « silencier » ne font qu'un. Le silence reprend son cours : bavard pour les hommes, il est un exercice solitaire d'observation pour la femme du mafieux. Redevenue une créature silencieuse, une ombre muette dans cette maison fréquentée par les hommes de Cosa Nostra, elle regarde², écoute le silence des autres, avant de « vider son sac » et déverser tout ce qu'elle sait dans son journal, qui devient ainsi le réceptacle de son silence, de tout ce qu'elle ne peut pas dire. Suivent des pages de

1 C'est en ces termes que s'expriment encore les « repentis » de la mafia lorsqu'ils parlent rétrospectivement de leurs meurtres, d'après les interviews que j'ai pu effectuer avec certains d'entre eux au Service de Protection des témoins et collaborateurs de justice (Rome), en novembre 2009 et en décembre 2010.

2 Sur l'importance du regard dans la réorientation sensorielle induite par le silence [Debiais, 2019].

description qui seront précieuses pour reconstruire non seulement l'organigramme de la mafia de Paceco et alentours, mais aussi le spectre plus large des relations que « la grande famille mafieuse » entretient avec la société et la politique locales¹. Elles s'achèvent par ces lignes :

Ce sont tous des délinquants, tous de faux mystificateurs, tous des assassins qui ont tué ces pauvres malheureux au Belice², ce sont des assassins féroces, et c'est pour cela que je me tais (*sto zitta*), parce qu'ils seraient capables de me tuer. Mais si quelque chose devait m'arriver, ou s'ils me faisaient disparaître³, je donne mon consentement pour que ces pages soient lues, et pour que ces pages aillent entre les mains d'un Juge qui ne se laisse pas corrompre, parce que tout ce qui se passe en Sicile, c'est eux et tous les autres chefs mafieux des autres provinces réunies, et ils forment cette saleté que tout le monde connaît et que personne ne dit [Margherita Petralia].

Le long journal, daté du 13 juin 1983, d'où tous les extraits ici cités sont tirés, se termine par l'évocation de la « commission » ou « coupole » réunissant les chefs élus des différentes provinces et quartiers (*mandamenti*) de Palerme, instance décisionnelle de la mafia qui, au moment où écrit Margherita Petralia, n'était pas connue [Puccio-Den, 2015]. Elle le sera sous peu, avec le Maxi-procès, commencé en 1986 et fondé sur la parole de « repentis » hommes. Lorsque la femme de Sugamiele prend la plume, Cosa Nostra est encore immergée dans ce silence dont nous avons suivi les mouvements, d'un genre à l'autre. Malléable au féminin, il peut se modeler et se moduler, se métamorphoser en preuve ou alors se glisser subrepticement dans les interstices du domestique et du social pour s'y faire une place durable, durcie par les mafieux qui en ont fait leur forteresse. Quant à cette « saleté que tout le monde connaît et que personne ne dit », elle pourrait très bien être une autre déclinaison des formes du silence mafieux : au masculin, elle colle aux chaussures de l'assassin ; au féminin, c'est la souillure dont Margherita se rend complice, compromise par son mari qui lui demande

1 Pour des raisons d'espace, nous ne pouvons malheureusement pas publier intégralement cette journée du 13 juin 1983, que nous avons jusqu'ici restituée sans césure.

2 Référence à une région de la Sicile occidentale qui fut frappée par un terrible tremblement de terre en 1968 donnant lieu à des spéculations immobilières avec l'argent prévu par la reconstruction des villes et villages détruits.

3 Référence à la technique dite de la *lupara bianca*, où les « hommes d'honneur » organisent la disparition du cadavre de leurs victimes [Puccio-Den, 2025].

d'en faire disparaître les traces¹. C'est aussi l'empreinte invisible des mains de Gaspare, l'époux, le père de ses enfants et l'assassin, sur son corps et sa gorge serrée. Face à la menace de sa propre disparition, silenciation ultime [Puccio-Den, 2025], les mains d'un « Juge » non corrompu semblent le seul lieu d'accueil pour ces mots fragiles, poussés au creux du silence pour devenir une sorte de testament en cas de mort, un véritable Mémorial. Ce qui se passe dans la tête, le corps et la maison de Margherita est donc le modèle en taille réduite de ce qui s'est passé dans la tête, le corps et la maison de tant d'autres femmes et d'hommes confrontés à « cette saleté que tout le monde connaît et que personne ne dit² ».

Silences meurtriers et *amours-à-mort*

L'*omerta* de Cosa Nostra a la forme de l'amour parfait où les êtres sont « la même chose ». Selon la doctrine chrétienne *una caro*, c'est par l'union sexuelle que l'homme et la femme ne forment plus qu'« une seule chair » [Porqueres i Génés, 2015]. Cet amour qui reproduit dans le couple l'union mystique avec Dieu, constitue en réalité un danger mortel, car cette fusion anéantit le sujet en tant qu'être autonome. C'est exactement ce qui se passe dans Cosa Nostra, où tous les êtres sont « la même chose », perdant ainsi leur individualité. Dans la mafia, ce danger est évoqué par la règle – explicitement annoncée lors du rituel d'initiation mafieux, réaffirmée à chaque nouvel homicide – que (seule) la mort peut rompre le lien mafieux [Puccio-Den, 2017, p. 74], un « pacte de silence », un *amour-à-mort*. En dehors du contexte mafieux, le basculement d'un amour fusionnel (« Cosa Nostra ») à un amour mortel, de l'amour « à vie » de deux êtres que rien ne peut séparer, sauf la mort, à un amour qui précipite cette dernière – un *amour-à-mort* – peut convenir à bien d'autres situations de violence sur les femmes, invisibles ou invisibilisées.

Or, dans l'univers mafieux, ce qu'on appelle les « violences sexuelles et sexistes » pouvant conduire jusqu'au féminicide reposent sur une différence substantielle de places respectives des hommes et des femmes par rapport à un collectif. Alors que les hommes qui entrent dans Cosa Nostra *sont* la même chose, partageant le même *être* et la même « qualité du lien » – l'*omerta* –,

1 Rappelons aussi le rôle complice des femmes dans le blanchiment de l'argent mafieux [Principato, 2003].

2 D'autres témoignages de femmes font écho à celui de Margherita Petralia, comme celui de F. Bortolotta Impastato (mère de Giuseppe Impastato) vivant elle aussi dans un village de mafia, Partinico : « parce qu'ils avaient toujours des discussions (*ragionamenti*), toujours des réunions sur la place publique, et les gens regardaient, mais personne ne parlait » [Bortolotta Impastato, 1987, p. 17].

les femmes entrent dans cette communauté en tant qu'*avoirs* : elles ne sont pas « la même chose » que les « hommes d'honneur » ; elles appartiennent à Cosa Nostra au même titre que d'autres biens (argent, bétail, terre, enfants). Écartées de cette « chose » à eux, aux hommes, à laquelle elles ne peuvent participer comme membres à part entière, elles n'appartiennent pas moins à Cosa Nostra dans la mesure où cet ensemble de « substances partagées » englobe aussi leur sang et leur corps [Puccio-Den, 2017, p. 75]. Ainsi, la plus grande attention est portée aux corps féminins afin qu'ils n'échappent pas au groupe par des adultères, divorces ou relations amoureuses non contrôlées. On a souvent parlé d'un « moralisme » mafieux ; il me semble qu'il faut lire dans la « gestion » mafieuse du féminin une économie des affects qui inverse celle de l'amour [Chanial, 2024, p. 57] et sert un projet totalitaire : Cosa Nostra est bien un « fondamentalisme » [Lo Verso, 2012]. C'est cette transformation d'un être en avoir (ou en *faire-valoir*), où l'autre est Cosa Nostra non pas dans le sens qu'il est *la même chose que nous*, mais dans le sens qu'*il nous appartient comme une chose*, qui peut faire basculer l'intimité mafieuse de l'*omerta* dans un *amour-à-mort*. Et l'on ne s'étonnera pas que le même traitement soit réservé à celui qui s'affranchit de Cosa Nostra en rompant cette communauté de silence – le traître – et à celle qui n'est pas fidèle à son mari – l'adultère. La mort est l'acte d'emprise ultime, destiné à retenir ce qui ne nous appartient plus : la parole ou le corps de celle ou celui qui est redevenu *autre que nous*¹.

Bon nombre de féminicides pourraient rentrer dans cette catégorie des *amours-à-mort*² où la rupture du lien fusionnel, cette séparation qu'introduit la parole entre deux êtres, peut s'avérer impossible. C'est alors que le lien fusionnel (re)devient mort, emprise³, étreinte mortelle qui se resserre sur la gorge. Silence. Ainsi, ce qui passe dans la tête et le corps de Margherita Petralia lorsqu'elle *fait silence* – Margherita qui, comme on le sait, a échappé de justesse à son assassinat lorsque, d'un seul mouvement, elle s'est séparée de son mari et affranchie de la loi du silence – montre que ces modalités féminines du taire, et masculines d'un *faire taire* dont la mort est le para-

1 Dans cette phrase, le « nous » indique la forme plurielle de Cosa Nostra [Puccio-Den, 2017, p. 89].

2 C'est le sens de l'introduction récente du *contrôle coercitif* comme catégorie de délit dans l'arsenal juridique français et comme mesure de prévention du féminicide. Notons que le contrôle coercitif, à la différence du harcèlement conjugal, ne sanctionne pas la violence sur la base de preuves de ses effets sur la victime, mais la « crainte de la violence » [Müller-Lagarde, Gruet Vintila, 2022, p. 254], se rapprochant ainsi du délit de mafia qui sanctionne l'*intimidation* (art. 416 bis du Code pénal).

3 Dans son dernier livre sur l'emprise, Francis Chateauraynaud mentionne les VSS et la mafia, ainsi que le rôle du silence pour installer et entretenir cette forme de domination s'appuyant aussi sur : « *Mafiacraft* et l'anthropologie du silence » [Chateauraynaud, 2025, p. 238-249].

digne, dépassent largement le périmètre de Cosa Nostra. Elles débordent la Sicile et donnent à lire l'anatomie de bien d'autres « silences meurtriers »¹. Le *Memoriale di Margherita Petralia* est celui d'une rescapée de ces *amours-à-mort* fondés sur un malentendu entre *s'appartenir* (être l'un à l'autre) et *appartenir* (à quelqu'un comme un avoir)², un malentendu entretenu par le silence que les formes genrées de ce dernier nous ont permis d'explorer³.

Références bibliographiques

- ARDENER Shirley, 1975, *Perceiving Women*, Malaby Press, Londres.
- ARLACCHI Pino, 1992, *Gli uomini del disonore. La mafia siciliana nella vita del grande pentito Antonino Calderone*, Arnoldo Mondadori Editore, Milan.
- 1996, *Addio Cosa Nostra. I segreti della mafia nella confessione di Tommaso Buscetta*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milan.
- ARTIÈRES Philippe, 2018, « Écritures éphémères, écritures fragmentaires, écritures ordinaires », *Communications et Langages*, n° 197(3).
- BENSA Alban et FASSIN Éric, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, vol. 38.
- BORTOLOTTA Impastato Felicia, 1987, *La mafia in casa mia*, La Luna, Palerme.
- CHANIAL Philippe, 2024, « De quoi l'amour est-il le don ? Une autre carte du tendre, de Simmel à Mauss », *La Revue du MAUSS*, n° 64(2), Le Bord de l'Eau, Bordeaux.
- CHATEAURAYNAUD Francis, 2025, *L'entrepreneur et son double. Pragmatiques du pouvoir et sociologie de l'emprise*, Éditions du Croquant, Vulaines-sur-Seine.
- DEBIAIS Vincent, 2019, *Le silence dans l'art*, Éditions du Cerf, Paris.
- DE CERTEAU Michel, 1994, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Paris.
- DE DONNO Antonio, SANTORO Valeria, ROSSI Anna Paola et al., 2009, « Manners of killing and rituals in Apulian mafia murders », *Journal of Forensic Sciences*, vol. 54(4).
- DI LORENZO Silvia, 1996, *La grande madre mafia. Psicoanalisi del potere mafioso*, Pratiche Editrice, Milan.
- FABRE Daniel, 1993, *Écritures ordinaires*, P.O.L., Paris.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris.
- FERRARESE Estelle et LAUGIER Sandra, 2018, *Formes de vie*, CNRS Éditions, Paris.
- GAZZOLO Tommaso, 2024, « Sull'inesistenza della mafia. In dialogo con Puccio-Den », *Etica et Politica / Ethics et Politics*, vol. XXVI(3), URL : <https://sites.units.it/etica/2024_3/GAZZOLO.pdf>.

1 Je reprends ici le sous-titre de *Mafiacraft. An ethnography of deadly silence* [Puccio-Den, 2022].

2 Le titre *Ero Cosa loro (J'étais Leur Chose)* de l'autobiographie d'une femme de mafia devenue collaboratrice de justice, Giusy Vitale [Vitale, Costanzo 2009] fait écho au dernier roman de Roberto Saviano [2024], *Noi due ci apparteniamo* (Nous deux, nous nous appartenons) sur la sexualité dans les organisations mafieuses.

3 Ce même thème de l'appartenance ou de l'appropriation de l'autre nous ramène au questionnement ouvert par P. Chanial [2024] sur les formes (politiques) du don d'amour.

- GROSSO Carlo Federico, 1994, « La contiguità alla mafia tra partecipazione, concorso in associazione e irrilevanza penale », in FIANDACA Giovanni et COSTANTINO Salvatore (dir.), *La mafia, le mafie. Tra vecchi e nuovi paradigmi*, Laterza, Bari.
- LEJEUNE Philippe, 1993, *Le moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*, Seuil, Paris.
- LOMBARDO Maria et SCARPINATO Roberto, 2002, « Palerme, l'un des rares lieux éthiques qui nous restent », *La pensée de Midi*, vol. 8(2).
- LO VERSO Girolamo, 2012, *La mafia dentro. Psicologia e psicopatologia di un fondamentalismo*, Franco Angeli, Milan.
- MARROU Élise, 2011, « De la certitude religieuse : Wittgenstein sur la corde raide », *Théorèmes*, consulté le 13 septembre 2025, URL : <<http://journals.openedition.org/theoremes/238>> ; DOI : <<https://doi.org/10.4000/theoremes.238>>.
- MÜLLER-LAGARDE Yvonne et GRUEV-VINTILA Andreea, 2022, « Violences au sein du couple : pour une consécration pénale du contrôle coercitif », *AJ Pénal*.
- PADOVANI Marcelle, 1987, *Les dernières années de la Mafia*, Gallimard, Paris.
- PANTALEONE Michele, 1970, *Il sasso in bocca. Mafia e Cosa Nostra*, Cappelli, Bologne.
- PERRET Catherine, 2013, *L'enseignement de la torture. Réflexions sur Jean Améry*, Seuil, Paris.
- 2021, *Le tacite, l'humain. L'anthropologie politique de Fernand Deligny*, Seuil, Paris.
- PORQUERÉS I GENÉ Enric, 2015, *Individu, personne et parenté en Europe*, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris.
- PRINCIPATO Teresa, « Le ragioni della ricerca e una prima valutazione dei suoi esiti », in FIANDACA Giovanni (dir.), *Il ruolo delle donne nelle organizzazioni criminali*, Università degli studi di Palermo, Dipartimento delle scienze penalistiche e criminologiche, Palermo.
- PRINCIPATO Teresa et DINO Alessandra, 1997, *Vestali del sacro e dell'onore*, Flaccovio, Milan.
- PRIVAT-LOZE Sarah, 2024, « Fabrique et pratique du silence dans le Cambodge khmer rouge (1975-1979) », *Silence(s)*, consulté le 15 juin 2025, URL : <<https://revues.mshparisnord.fr/silences/index.php?id=141>>.
- PUGLISI Anna, 1983, *La mafia in casa mia*, La Luna, Palerme.
- 2005, *Donne, mafia e antimafia*, Di Girolamo Crispino, Trapani.
- PUCCIO Deborah, 2001, « L'ethnologie et le juge. L'enquête de Giovanni Falcone sur la mafia en Sicile », *Ethnologie française*, vol. 31(1).
- PUCCIO-DEN Deborah, 2011, « "Dieu vous bénisse et vous protège !" La correspondance secrète du chef de la mafia sicilienne Bernardo Provenzano (1993-2006) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 228(2).
- 2015, « Tribunaux criminels et fictions de justice. La "commission" de la mafia sicilienne », *Droit et société*, vol. 1, dossier « Des usages politiques de la forme procès ».
- 2016, « L'intentionnalité dans le crime de mafia », *Cahiers d'anthropologie sociale*, vol. 1, dossier « Autour du crime ».
- 2017, « De l'honneur à la responsabilité », *L'Homme*, n° 223-224, dossier « De la responsabilité ».
- 2019, « Mafiacraft. How to do things with silence », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, n° 9(3).
- 2022, *Mafiacraft. An ethnography of deadly silence*, University of Chicago Press, Chicago, URL : <<https://haubooks.org/wp-content/uploads/2021/11/Puccio-Den-MAFIACRAFT-2021.pdf>>.

- 2024, « Semiologia del vuoto », *Etica et Politica / Ethics et Politics*, vol. XXVI(3), URL : <https://sites.units.it/etica/2024_3/PUCCIODEN.pdf>.
- 2025, « « Il ne doit même pas en rester la semence ». Faire disparaître, faire taire : voyage dans l'Enfer de Cosa Nostra (1982-1996) », *Silence(s)*, n° 3-4, à paraître.
- PUCCIO-DEN Deborah et DEBIAIS Vincent, 2024, « Faire silence », *Silence(s)*, n° 1/2, consulté le 15 juin 2025, URL : <<https://revues.mshparisnord.fr/silences/index.php?id=117>>.
- ROMBO Vincenzo, 2012, « Concorso eventuale nell'associazione mafiosa : la formazione del diritto vivente e la praticabilità investigativa e processuale delle soluzioni applicative », *Rivista di criminologia, vittimologia e sicurezza*, vol. VI(1).
- ROSENBERG Anat, 2024, « Mafiacraft, new materialist legal history, and modern unknowing », *Etica et Politica / Ethics et Politics*, vol. XXVI(3), URL : <https://sites.units.it/etica/2024_3/ROSENBERG.pdf>.
- SANTORO Marco, 2019, « Mafiacraft, witchcraft, statecraft, or the politics of mafia knowledge and the knowledge of mafia politics », *HAU Journal of Ethnographic Theory*, n° 9(3).
- SAVIANO Roberto, 2024, *Noi due ci apparteniamo. Sesso, amore, violenza, tradimento della vita dei boss*, Fuori Scena, Milan.
- SIEBERT Renata, 1994, *Le donne, la mafia*, Il Saggiatore, Milan.
- VITALE Giusy et COSTANZO Camilla, 2009, *Ero cosa loro. L'amore di una madre può sconfiggere la mafia*, Mondadori, Milan.
- ZEMPLÉNI András, 1996, « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, vol. 20.

Investir les lieux, investir les formes

Squats et topologies du commun

Luca Pattaroni

Par-delà le formel et l'informel

Lorsqu'on s'intéresse aux squats – qu'ils relèvent de démarches militantes ou de pratiques de survie –, la notion d'« informel » s'impose rapidement. Elle renvoie généralement à des formes d'habitat définies par leur défaut de conformité : absence de planification, de reconnaissance juridique ou de raccordement aux services publics. Dans cette perspective, largement relayée par la définition de l'ONU-Habitat [UN-Habitat, 2003], l'informel apparaît avant tout comme un manque – de forme, de droit, de services – par rapport aux standards de l'habitat planifié. Cette approche contribue ainsi à invisibiliser les dynamiques sociales, politiques et spatiales qui traversent ces manières d'habiter.

À rebours de cette lecture déficitaire, de nombreux travaux de sciences sociales nous invitent à ne pas réduire l'informalité à un défaut de régulation. Au contraire, il s'agit de la reconceptualiser comme un instrument différentiel de gouvernement [Roy, 2005 ; Aguilera, 2017], dont la frontière avec le formel apparaît souvent arbitraire [Chiodelli, 2019 ; Hilbrandt, 2021]. Qu'elles soient ethnographiques ou historiques, ces recherches montrent que les squats obéissent à des règles collectives stabilisées [Bouillon, 2009], et que plus largement les formes d'habitat dites « informelles » renvoient à des qualifications historiquement et politiquement situées, liées à des rapports de pouvoir et des régimes de légalité mouvants [Vorms, 2012].

Ce texte s'inscrit dans cette perspective critique tout en opérant un déplacement : il ne s'agit pas de documenter les trajectoires sociales des habitants, mais d'interroger les formes spatiales et politiques du commun – les topologies – qui émergent des processus d'habiter, en tension avec certains idéaux politiques. Là où par exemple Florence Bouillon met en évidence la densité sociale des squats, j'en propose une lecture en termes de scènes de formalisation du commun : comment se stabilisent, se disputent ou se

recomposent des configurations sensibles, matérielles et politiques à travers l'usage collectif des lieux.

Ce renversement engage un déplacement plus radical de notre regard sur les formes. Il s'agit d'interroger ce que signifie, ontologiquement, « donner forme » : non pas imposer un ordre sur la matière, mais faire émerger une forme dans un champ de forces et de matières, de justifications et d'engagements. Si tout un pan des processus de formation des formes architecturales et urbaines a pu être rabattu sous la catégorie de l'informel, on peut faire l'hypothèse que cela tient au fait que dans le monde architectural, juridique ou institutionnel, la forme est traditionnellement considérée comme ce qui impose, organise, ordonne : elle précède l'usage, définit le cadre et prescrit le comportement. On retrouve là les traces d'une vision hylémorphique héritée d'Aristote, selon laquelle une forme (*morphè*), élaborée dans l'esprit, viendrait s'imposer de l'extérieur à une matière passive (*hylè*) – vision qui a profondément influencé notre manière d'interpréter les objets sociaux et spatiaux [Simondon, 2005 (1964)]. L'informel apparaît ainsi comme le revers d'un hylémorphisme persistant. Pour s'en détacher, il importe au contraire d'interroger la possibilité de la forme. En reprenant les travaux de Thévenot [1984] sur les investissements de forme, il s'agit d'enquêter sur les dispositifs qui confèrent aux formes leur stabilité et leur légitimité. Dans cette perspective, les squats ne sont pas des espaces informels, mais des milieux d'intenses processus de mise en forme.

À partir d'une enquête menée dans plusieurs squats genevois, cet article propose ainsi d'explorer comment des formes du commun se stabilisent et se transforment dans des cadres faiblement institués. Après avoir posé les bases d'une conception de la forme « au plus près du monde », j'esquisse une topologie des formes du commun, attentive à leur diversité, leur matérialité, et leur puissance instituante. Cette topologie s'organise autour de trois tonalités politiques du commun – anarchiste, sociale-démocrate et libérale – qui correspondent à des manières différenciées d'ancrer spatialement la cohabitation, d'articuler les valeurs de la vie ensemble et de délimiter les engagements attendus. C'est dans la tension entre ces pôles que se déploie la dynamique des formes, entre accueil des différences et composition d'un monde en commun.

La forme au plus près du monde

Dans un article où il fait retour sur son parcours intellectuel, Tim Ingold [2000] propose une formulation précise de la critique de l'hylémorphisme,

en opposant ce qu'il désigne comme la « perspective de l'habiter » (*dwelling perspective*) à celle du « bâtir » (*building perspective*). Cette dernière postule une distinction ontologique entre l'humain et l'animal, fondée sur la capacité propre à l'homme de concevoir mentalement des formes matérielles avant de les réaliser. Selon cette conception classique, la production de formes est envisagée comme un « ordonnancement culturel de la nature » [Ingold, 2000, p. 178], où l'intention précède et commande l'acte de fabrication qui lui-même précède l'acte d'habitation. Dans cette chaîne causale, les « mondes sont fabriqués avant d'être vécus » [p. 179]. L'architecture apparaîtrait ainsi au moment spécifique où les humains deviennent capables – au contraire des animaux – de « mettre à exécution un plan déjà formé comme une image dans leur imagination » [p. 184]. Il existerait dès lors une première « transition biologique » entre le nid de l'animal et la hutte humaine puis une deuxième « transition culturelle » entre la hutte et le gratte-ciel [p. 187].

Pour Ingold, la quête de la « première hutte » humaine est illusoire et marque le biais interprétatif d'une « perspective du bâtir ». Il faut au contraire diminuer la césure entre les humains et les animaux, entre le culturel et le biologique, en considérant une autre genèse de la forme qui l'inscrit dans une « perspective de l'habiter ». En suivant Heidegger et Merleau-Ponty, Ingold rejette le principe d'une transposition mécanique de la représentation mentale dans le réel [Ingold, 2000, p. 186]. Les formes construites sont des cristallisations de l'activité humaine située, sans rupture entre conception et exécution. Bâtir est un processus qui se renouvelle en permanence, aussi longtemps que des humains habitent un environnement; il ne connaît ni début, ni fin précise. La forme d'une maison est constamment travaillée par le soin prodigué par ses habitants, mais aussi par les innombrables vivants qui l'habitent ou encore les forces énergétiques qui la traversent.

Avant Ingold, Gilbert Simondon avait déjà proposé une critique radicale de l'hylémorphisme. Dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [Simondon, 2005 (1964)], il démontre que cette conception masque la véritable dynamique du processus de genèse des objets techniques et des formes vivantes. Pour Simondon, il n'existe pas de matière sans forme, ni de forme sans matière : toute individuation est un processus dans lequel matière et forme se co-déterminent au sein d'un champ de forces [Simondon, 2005, p. 42]. L'objet n'est pas le résultat de l'application d'un plan sur une matière informe, mais le fruit d'une opération « transductive » [p. 32] où se stabilisent des relations entre tensions internes, contraintes environnementales et gestes techniques. En d'autres termes, la forme émerge de l'intérieur du processus, elle n'est ni préalable, ni extérieure.

Appliquée à la question de l'habitation, cette critique simondonienne permet de reconfigurer notre compréhension des pratiques de construction, en les considérant non pas comme l'exécution d'un projet mental figé, mais comme des processus ouverts d'ajustement, d'invention et de résolution de tensions. Habiter et bâtir, dans cette optique, reviennent à participer à un processus d'individuation spatiale dans lequel humains, matériaux, usages et milieux co-évoluent.

S'il est important de critiquer l'héritage hylémorphique pour s'ouvrir à une compréhension plus processuelle de la forme bâtie, il faut toutefois nuancer une distinction trop stricte entre les perspectives de l'habiter et du bâtir. En effet, comme je vais chercher à le montrer à partir de l'exemple des squats, le propre de ces collectifs qui militent en habitant est de faire constamment des allers-retours entre des moments d'« installation », où les questions d'organisation spatiale sont débattues de manière réflexive, et des moments d'« habitation », où se déploient des « accommodements », voire des « architectures d'usage » pour reprendre les termes de Marc Breviglieri [Breviglieri, 2004 ; 2009]. Loin de s'opposer, l'habiter et le bâtir sont les deux pôles qui permettent de penser la dynamique des processus de formalisation dans toute leur épaisseur. S'ouvre ainsi le double horizon politique de la forme : son inscription dans l'expérience vécue et sa capacité à ordonner un monde en commun [Pattaroni, 2016].

Les « investissements de forme »

Dans son travail de longue haleine sur les « investissements de forme », récemment revisité, Laurent Thévenot [1986 ; 2024] propose une lecture intégrée des processus de constitution des formes et de leur pouvoir d'agencement. En particulier, il insiste sur le fait que les investissements nécessaires à l'établissement des formes trouvent leur contrepartie dans les bénéfices de coordination entre les humains entre eux et avec leur environnement. Ce pouvoir de coordination ne repose pas tant sur des croyances partagées que sur un travail de configuration de l'environnement – un formatage conjoint des choses et des personnes [Thévenot, 1984]. La notion d'« investissements de forme », c'est-à-dire l'ensemble des efforts financiers, administratifs, matériels ou de toute autre nature visant à mettre en forme, permet alors de considérer des niveaux variables de formalisation, qui se distinguent par l'extension temporelle et spatiale de leur validité ainsi que par leur solidité matérielle. Entre l'informel et le formel, il n'y a donc pas de différence de nature, mais de moyens déployés pour « faire tenir » la forme [Latour, 2014].

L'investissement de forme concerne de manière indissociable le travail conventionnel et matériel de mise en équivalence, à l'instar, par exemple, de la création du système de temps standard et son imposition à l'échelle mondiale à travers l'ensemble des équipements matériels qui l'inscrivent dans la trame du quotidien [Thévenot, 1984, p. 7]. Il articule de la sorte les questions évaluatives¹ – où s'interroge la justice de l'ordre en formation – et les modalités d'engagement des personnes et des choses – où s'interroge la convenance des actions [Thévenot, 1991]. En liant conventions et engagements, cette approche permet de distinguer *in fine* les investissements nécessaires à l'émergence de différentes formes de « commun » et de « personnalité » [Thévenot, 2024, p. 8]. Passer d'un ordre en commun fondé sur l'anonymat à un monde fondé sur l'interconnaissance personnelle exige un véritable travail de réassemblage, impliquant des transformations profondes des formes matérielles et interactionnelles.

Donner forme à un projet de vie en commun

La critique du paradigme hylémorphique et la théorie des investissements de forme permettent de relire autrement les expériences spatiales dites informelles. Loin de simples marges illégales, les squats militants sont des terrains privilégiés pour observer comment se construisent, pas à pas, des formes variées du commun, à travers un double façonnage des lieux et des personnes.

Dès les premiers moments d'occupation d'un squat, les occupants se mettent à aménager les lieux pour les rendre non seulement habitables, mais aussi permettre l'organisation d'une vie collective guidée par un ensemble de principes militants [Pattaroni, 2005 ; 2007]. On peut ainsi identifier une « grammaire alternative de la vie ensemble » qui se retrouve assez largement dans l'ensemble des squats enquêtés à Genève mais aussi, dans ses grandes lignes, dans les occupations d'autres pays européens. Elle s'organise autour de quatre grands principes : la participation politique, la solidarité, l'hospitalité, et l'originalité [Breviglieri, 2009]. Ces principes guident les investissements de forme au travers desquels se rend possible une vie ensemble au sein des squats. La valorisation de la participation politique et de l'hospitalité implique, par exemple, la mise en place d'espaces communs permettant de

¹ Les « questions évaluatives » renvoient ici aux processus dynamiques par lesquels les personnes, collectifs ou institutions attribuent de la valeur à des objets, situations ou formes. Cela renvoie à une théorie dynamique de la valeur qui insiste sur les processus de valuation comme activité, inspirée en particulier des travaux de Dewey [Bidet *et al.*, 2022].

se réunir à la fois pour la gestion collective des lieux mais aussi le partage de moments conviviaux.

Ces principes ne se traduisent toutefois pas de manière homogène d'un squat à l'autre. Au contraire, en se rapprochant des lieux occupés, on voit se dessiner des déclinaisons politiques et spatiales variées de cette grammaire alternative de la vie ensemble. On peut nommer « topologies du commun » les différentes manières dont le commun se forme à travers des processus d'habitation, des régimes d'engagement, des prises matérielles et sensibles, et des tensions politiques. Plutôt que de chercher à arrêter une typologie des formes du commun selon des modèles prédéfinis ou des critères fixes (squats libertaires, coopératives sociales-démocrates), une topologie suit les lignes de tension à travers lesquels les formes du commun se forment, se déforment ou se reconfigurent. Elle ouvre en quelque sorte une cartographie des investissements de forme et nous tient sur la crête entre les perspectives de l'habiter et du bâtir.

Dans le façonnement d'un squat, les horizons du bâtir et de l'habiter se floutent et s'entremêlent. Ils deviennent des points de tension mutuels. S'il est vrai que les squatteurs produisent des formes à partir de leur expérience du lieu, il serait partiellement trompeur de dire que leur capacité de bâtir découle de leur manière d'habiter. Il leur faut au contraire du temps pour pleinement habiter, c'est-à-dire apprivoiser leur environnement et y développer des prises familières. À l'inverse, s'il faut du temps pour habiter, il en faut aussi pour que se consolide la grammaire de la vie ensemble à même de guider les investissements de forme. C'est ainsi seulement au fur et à mesure que les squatteurs éprouvent – en les habitant – les premières formes qu'ils ont aménagées et qu'émergent les troubles qui vont les amener à faire retour sur les valeurs¹ et les formes de la communauté qu'ils souhaitent.

Trois ressorts de ces processus de formalisation émergent : les corps habitants, les prises matérielles et les convictions. Leur entrelacement ne produit pas une forme unifiée – à la fois spatiale et politique – du commun dans les squats. Au contraire, il accompagne et soutient sa pluralisation. D'un squat à l'autre, les principes génériques d'une grammaire militante de la vie ensemble se formalisent de manière différenciée configurant des topologies contrastées du commun variant dans leurs grammaires politiques (valeurs), prises matérielles (espaces) et modalités d'engagement (anthropologies).

Au fil de l'exploration des salles communes, se dessinent ainsi trois topologies du commun que l'on peut prudemment rapprocher des grands mo-

1 Comme le suggère Pierre Livet [2002], les valeurs se stabilisent dans la durée, en résistant aux épreuves.

dèles politiques ayant marqué l'histoire de la modernité : l'anarchisme, le socialisme et le libéralisme. Un tel rapprochement, sous forme d'hypothèse, invite à dépasser le simple constat de la pluralité des formes pour engager une enquête sur l'historicité des investissements de forme, et plus largement sur l'existence de quelques grands modèles d'un « commun au pluriel¹ », qui continuent de façonner la matière de nos démocraties, bien au-delà des seuls squats.

Topologies du commun

Le salon douillet d'un commun libertaire

Pour se faufiler jusqu'à la salle commune du squat du 21Etuves à Genève il faut d'abord tirer sur une petite corde qui actionne une clochette à l'entrée de l'immeuble invitant les occupants – confortablement installés dans leur salon au troisième étage – à ouvrir la porte à travers un système astucieux de cordes et de poulie. Une fois dans l'immeuble le visiteur se perd un peu dans des couloirs hauts en couleurs et jonchés d'objets divers (linge, vélos, sacs de ciment, chaises, plantes) lui donnant l'impression d'entrer dans une grande maison. Traversant la cuisine, il entre finalement dans une grande pièce aménagée de manière confortable et avec attention (affiches aux murs, bibelots incongrus, etc.). Il aperçoit une longue table pouvant faire asseoir une dizaine de personnes, des fauteuils, une petite table surmontée d'un ordinateur, une chaîne stéréo avec une collection de CD juste à côté. Un certain nombre d'objets personnels y traînent (pullovers, livres)².

Le squat du 21Etuves (1995-2002) à Genève incarnait ce que je propose de nommer une topologie anarchiste du commun. Dans un petit immeuble datant du XVI^e siècle, les huit habitants avaient supprimé les cloisonnements pour créer une cuisine, une salle commune et une salle de bains partagées.

1 Je reprends ici le concept forgé par Laurent Thévenot pour décrire des manières contrastées de constituer un commun à partir des façons de différer, que ce soit en termes de statut, d'intérêt ou d'attachement [Thévenot, 2014; Pattaroni, 2016]. À l'exception du libéralisme, Laurent Thévenot ne rattache pas les modèles qu'il distingue à une tradition politique particulière. Il me semble toutefois que son modèle de la justification peut être rapproché des constructions politiques de la social-démocratie européenne du XX^e siècle et que son modèle affinitaire partage des éléments avec les formes politiques libertaires de l'anarchisme.

2 Cette vignette ethnographique est issue de mes observations de terrain, où je faisais figure d'étranger à la communauté.



Photo @Julien Gregorio, 21Etuves, salle commune.

Fondée sur des convictions militantes fortes, l'organisation du collectif reposait sur la co-présence, la connaissance familière des autres et une responsabilisation mutuelle, sans distribution formalisée des tâches. Les achats, les repas ainsi que le ménage sont organisés sans liste, ni attribution fixée des tâches.

Il faut voir qu'ici il y a très peu de fonctionnement, de réunions. [...] C'est-à-dire, on mange tous ensemble et il y a toute une interaction qui se fait de manière informelle [Bertrand, 21Etuves]¹.

1 Contrairement aux usages habituels, l'indexation sociale des personnes interrogées est volontairement omise, à part le lieu de vie. D'une part la vie en squat tendait à effacer provisoirement certaines différences [voir Pattaroni, 2005]. D'autre part, l'indexation sociale des positions – liée à

Au départ, des tours de rôle avaient été mis en place mais ils ont rapidement été supprimés car ils ne correspondaient pas à l'idéal d'une communauté autogérée, où chacun doit être capable de se responsabiliser et faire attention à l'autre.

Pour moi la direction c'est clairement la responsabilisation individuelle pour la responsabilité collective tu vois? Quand je me rends compte que j'arrive à adapter mon comportement aux besoins des autres sans que ça me dérange, là je me dis que c'est mieux [Léon, 21Etuves].

L'idée de *responsabilisation* ne renvoie pas à l'effort de rabattement d'un engagement autonome sur des responsabilités clairement délimitées, comme ce serait le cas d'une forme libérale de la responsabilité [Pattaroni, 2005]. Elle pointe au contraire vers l'effort qui consiste, par conviction, à se montrer vigilant et à chercher à prendre en charge les tâches au fur et à mesure qu'elles se présentent.

Si la familiarité entre les habitants permettait des formes tacites de coordination, elle constituait souvent, pour les nouveaux venus, une source de malentendu. En témoigne la mésaventure de quatre hôtes de passage hébergés durant l'hiver. Pris par le froid, ces derniers décidèrent d'installer dans leur chambre une pipe à bois qui traînait dans le couloir, entraînant malgré eux la colère d'une des habitantes du squat.

Et résultat, ils l'ont prise – ouais c'est aussi parce que c'est Lucie parce qu'ils n'ont pas choisi la bonne personne – et ils l'ont prise et installée. Ce qui va mais... ils auraient dû le demander [...] et puis à ce moment-là je faisais un lien par rapport à Lucie qui n'avait pas forcément envie qu'on la prenne et je pouvais expliquer parce qu'il y avait un vécu alors que là ils se mettaient dans une position de quelqu'un qui envahit, qui prend et qui se sert [Bertrand, 21Etuves].

L'hospitalité révèle ainsi ses épreuves¹, ici celles de devoir s'ajuster à un environnement aux limites et attendus peu explicites². Dans cette maisonnée

l'éducation, le milieu familial mais aussi à des rythmes de vie, des convictions ou encore des sensibilités singulières – est dans un rapport complexe à ce qui pourrait être rapporté par l'âge, l'occupation ou autres. Avec plus d'espace à disposition, on pourrait chercher à restituer plus finement les liens entre l'engagement dans le squat et la position de vie de la personne [voir, par exemple, Bidet et Gayet-Viaud, 2023].

1 Sur les épreuves de l'hospitalité, voir [Stavo-Debaugé, 2014; 2018].

2 On trouve souvent dans les parties communes des squats des objets « marqués » par exemple par

où la mise en partage de l'espace comme de l'intime accompagne le projet politique, la salle commune devient alors le prolongement des espaces habités de chacun. C'est un espace soigné – qui se rapproche des salons domestiques – où l'on peut venir se poser sans échanger et y laisser ses objets personnels traîner. La condition de cette porosité intérieure était double. D'un point de vue spatial, au contraire d'autres squats, le 21^e Etuves a dû fermer sa porte d'entrée principale pour éviter que des personnes s'enfoncent trop facilement dans cet univers familial situé en plein cœur de Genève. D'un point de vue des attendus anthropologiques, le floutage des limites entre le proche et le public requérait de chaque membre du collectif non seulement des convictions partagées mais aussi la capacité d'établir une relation familière avec les autres. Il en découle que pour les gens de passage, auxquels on a donné accès à ces espaces familiers, s'il est « ok » de s'approprier un objet, encore faut-il y mettre les formes en palliant le manque de familiarité par le recours à une demande verbale explicite où le consentement de l'autre peut s'exprimer sans ambiguïté.

Permettant de vivre avec un minimum de règles formalisées et, idéalement, au gré des désirs de chacun, ce commun faisait difficilement place à des différences substantielles dans les formes de vie et les états de la personne. En étaient exclues les personnes qui, pour des questions de toxicomanie ou d'alcoolisme, ne parvenaient pas à faire preuve de cette attention distribuée ou encore celles, plus individualistes, qui trouvaient plus confortables de se plier à quelques règles bien définies. Elles pouvaient par contre prendre place dans d'autres topologies.

La place publique d'un commun social-démocrate

Pour le visiteur qui sait où se trouve la salle commune du 27^e Rousseau, pas de sonnette ni de permission à demander pour y séjourner. Il lui suffit de franchir la porte d'entrée du 27^e Rousseau, ouverte toute la journée et bien souvent la nuit, et de monter jusqu'au quatrième étage en passant au travers de couloirs aux murs multicolores et graffés. En entrant, il découvre une salle traversante d'environ 12 mètres sur 4. Devant lui une grande baignoire vide remplie d'objets hétéroclites et de plantes. Sur sa gauche, une cuisine commune débordant de vaisselle dépareillée et ébréchée. Sur sa droite s'ouvre un séjour où se trouvent de grands sofas et des fauteuils relativement défoncés

un petit billet mentionnant le nom d'un squatter pour indiquer qu'il est mis en attente.

autour de deux tables basses jonchées de bières et de cendriers. Il y a de la place pour une douzaine de personnes à l'aise.

Le 27Rousseau, occupé entre 1997 et 2002, proposait une topologie plus ouverte et inclusive du commun, que je propose de nommer social-démocrate, valorisant la mixité sociale et la solidarité au sein de ses 25 habitants. L'immeuble, structuré autour de studios autonomes disposant de leur propre salle de bains, facilitait l'accueil de personnes en difficulté, mais aussi de celles qui cherchaient simplement un lieu où vivre sans devoir s'impliquer dans une vie commune intime.



Couloir du 27Rousseau, Photo @Julien Gregorio.

Mû par les principes d'inclusion partagés par les premiers occupants, ce squat se distinguait en effet par sa volonté d'accueillir des personnes en situation précaire. Au-delà des profils que l'on retrouvait dans les autres squats militants (étudiants, artistes, chômeurs), on y trouvait de nombreuses personnes désaffiliées (toxicomanes, SDF, sans-papiers). Une diversité valorisée par l'ensemble des squatteurs

Je n'aurais jamais pu rencontrer des punks s'ils n'étaient pas venus... à la gare, je ne leur parle pas [Marta, 27Rousseau].

Je n'ai pas envie de ne vivre qu'avec des copains... [Max, 27Rousseau]

Cette ouverture volontaire a cependant confronté les habitants à des épreuves d'hospitalité et de cohabitation. Initialement, deux cuisines communes avaient été créées à partir de studios transformés, mais cette configuration a renforcé les clivages entre groupes (étudiants *versus* personnes plus précaires). Un espace commun unique a alors été aménagé pour soutenir la mixité, et le « sleep-in » du premier étage – « qui devenait un truc un peu glauque quoi... pour les junks » [Max, 27Rousseau] – a été fermé. Ces ajustements spatiaux et politiques visaient à maintenir une hospitalité active tout en réaffirmant les valeurs du collectif. Se dessine ainsi ici le mouvement d'aller-retour entre l'habiter et le bâtir – entre la mise à l'épreuve des premiers aménagements par l'habitation, la cohabitation et la réaffirmation des principes qui conduit à de nouveaux investissements de formes.

La pluralité des profils s'accompagnait ainsi d'engagements très variables dans la vie collective. Certains espaces, comme la cuisine, étaient gérés par des groupes restreints d'« usagers », alors que d'autres nécessitaient une coordination plus large. La salle commune, très fréquentée, demandait de son côté une gestion collective structurée, tout comme la répartition des charges (électricité¹, téléphone) impliquant l'ensemble des habitants. Dans cette perspective, les réunions d'immeuble, tenues régulièrement dans la salle commune, avaient été rendues obligatoires. Elles étaient animées par les membres les plus engagés.

Un système tournant avait d'abord été mis en place pour répartir les responsabilités, mais il s'est rapidement heurté à la disparité des capacités et des fiabilités des uns et des autres, en raison en particulier de la présence de personnes toxicomanes. Finalement, seules quelques personnes prirent en charge la collecte de l'argent et la gestion des factures, faisant preuve non pas d'une responsabilisation en termes d'attention aux proches comme au 21Etuves, mais d'une forme de solidarité.

S'éloignant ainsi d'un idéal autogestionnaire et égalitaire (principe de participation), le 27Rousseau réinventait les prémices d'un système étatique²

1 En raison de son statut de squat, l'immeuble ne disposait que d'un seul compteur électrique, obligeant les squatters à gérer collectivement la facture.

2 Ce processus d'institution de rôles gestionnaires n'est pas sans rappeler les analyses de Dewey sur l'apparition de figures « officielles », capables de prendre en charge les conséquences qui affectent

permettant l'accueil de profils très diversifiés : certains se contentaient de remplir leurs obligations, d'autres assuraient la gestion du collectif, d'autres enfin trouvaient simplement refuge. La configuration initiale du bâtiment et les investissements de forme successifs ont favorisé un modèle de cohabitation fondé sur une faible interdépendance autour des espaces intimes, chacun disposant de son propre studio avec salle de bains. En revanche, la cuisine et la salle commune uniques, ainsi que les factures partagées, ont nécessité une gestion collective – à la fois économique et spatiale – pour garantir l'accessibilité de ces lieux. L'espace commun y fonctionnait ainsi comme une place publique.

Contrairement au 21Etuves, la salle commune du 27Rousseau était peu soignée. Aucun objet personnel ne traînait, les fauteuils étaient vieux et élimés, les tables abîmées. Les usagers pouvaient ainsi sauter sur les sièges lors des fêtes sans que personne ne s'inquiète des éventuels dégâts. Ceux qui tenaient à leurs affaires les gardaient dans leur chambre, comme l'explique Marta :

Je me suis achetée ma tasse! [...] Je la remonte tout le temps quoi!
[Marta, 27Rousseau]

Cette configuration, où la place publique est détachée des espaces et des objets plus personnels, permet d'y laisser dormir des gens de passage sans que la question de leur contribution au collectif ou des éventuels risques qu'ils pourraient faire encourir se pose.

Au fil du temps, le 27Rousseau a donc développé les formes conventionnelles et matérielles d'un commun solidaire fondé sur la diversité, l'ouverture des espaces en commun, la délégation des charges, et une attention active aux plus précaires.

La vie en commun était néanmoins exigeante et les personnes qui peinaient à imposer leur présence sur la place publique – caractérisée par son côté assez intense – pouvaient vite se retrouver enfermées dans leur studio, en dehors du commun. Venir dans les espaces communs demandait des compétences relationnelles mêlant tolérance mais aussi capacités de négociation à l'instar de Marta qui demande aux punks occupant la salle commune de baisser leur musique pendant qu'elle vient se reposer un moment :

l'ensemble d'une population, comme marques extérieures d'un État [Dewey, 1927, p. 27].

Parce qu'ils ont une manière de vivre quand même différente entre eux, ils ont les bières, la musique, enfin une ambiance à eux tu vois [...]. Du coup je leur ai dit : « c'est une salle commune donc chacun y vient pour passer un moment mais c'est pas pour tout le temps faire la fête, ça n'appartient pas à un groupe » [Marta, 27Rousseau].

La salle polyvalente d'un commun libéral

On peut aborder enfin une troisième topologie du commun que l'on peut rapprocher d'un modèle libéral de communauté, marqué par une diminution accrue de l'interdépendance entre les habitants, que ce soit à l'égard des lieux en commun ou de la gestion de la vie à l'échelle du bâtiment.

Même si la porte de l'immeuble reste grande ouverte la journée, le visiteur qui cherche la salle commune du 1-3Lissignol a de fortes chances de tomber sur une porte fermée. En effet, située au rez-de-chaussée du bâtiment, la salle n'est ouverte qu'à l'occasion des réunions d'immeuble ou d'autres moments festifs. Installée dans l'ancien Madone Bar, déménagé entretemps à la cave, la salle est haute en couleur, disposant d'un comptoir et d'étagères garnies d'effigies et de statuettes de la Vierge Marie. Ces dernières servaient autrefois de monnaie d'échange pour le bar illégal. De petites tables peuvent être assemblées pour accueillir la vingtaine d'habitants de l'immeuble. Différents objets y sont par ailleurs stockés donnant l'impression d'une pièce un peu fourre-tout et peu habitée.

Sis dans un immeuble ouvrier de 1895, le 1-3Lissignol n'était pas un squat au sens strict. Son occupation en 1989 faisait suite à une convention de prêt à usage signée avec la ville de Genève. Néanmoins, de prime abord, il aurait été difficile de faire la différence entre ce squat partiellement légalisé et d'autres plus illégaux. Un bar illégal, des greniers transformés en ateliers d'artiste, une esthétique alternative¹ faite de volets peints à la main et de bricolages insolites ou encore une population hétérogène, réunissant étudiants, artistes fauchés, militants anarchistes, personnes désaffiliées, le rattachaient aux principes génériques d'une grammaire alternative du vivre ensemble constitutive de ce que l'on identifiait comme le « milieu » squat.

1 Sur la genèse et les caractéristiques d'une esthétique alternative, voir [Carmo, 2020].



Chambre privée, 1-3Lissignol, années 2000, @Julien Gregorio.

Mais à y regarder de plus près, son organisation reflétait une tendance plus libérale : les règles étaient mieux acceptées et le commun se construisait autour d'appartements collectifs autonomes, d'une à cinq personnes, responsables de leur propre gestion. Ces unités résultaient d'investissements de forme ayant permis de transformer la typologie d'origine – six petits logements ouvriers conçus pour des familles nucléaires – en espaces communalisés. Au quatrième étage, deux grands appartements avaient été créés en réduisant les surfaces de circulation pour multiplier les chambres et offrir des espaces de vie et des cuisines adaptés à une vie collective. Chaque unité disposait de son propre compteur et d'un chauffage au bois ou au mazout, limitant les interdépendances financières et techniques à l'échelle de ces petits collectifs.

Cette structure permettait d'accueillir, dans des petits appartements individuels, des personnes qui n'auraient pas trouvé leur place au 21^e Étages, en raison de leur alcoolisme ou d'un individualisme marqué. Les défauts de paiement ou les nuisances nocturnes n'affectaient pas fondamentalement une vie en commun fondée sur des réseaux affinitaires partiels.

Ce mode d'organisation se traduisait par une salle commune peu investie : ni salon domestique (21Etuves), ni place publique (27Rousseau), elle fonctionnait plutôt comme un espace polyvalent servant ponctuellement de salle de réunion, d'espace de rangement ou de bar éphémère. Les réunions d'immeuble, rares et parfois tendues, servaient à gérer les questions collectives résiduelles (entretien, voisinage, rotation des logements, gestion des ateliers et du bar festif à l'allure punk, très fréquenté). En même temps, les habitants étaient malgré tout suffisamment empreints des grands principes animant le milieu squat (solidarité, originalité, participation) pour tolérer, voire valoriser, certains écarts de conduite, tout en s'inquiétant de l'érosion du collectif. Ces réunions permettaient aussi de relancer des moments partagés – fêtes de rue, chantiers collectifs, virées festives.

La topologie libérale du commun ouvrait ainsi un compromis en tension entre une grammaire alternative plus militante et la composition d'un commun à échelle variable à même de préserver l'individualité de chacun en réduisant les interdépendances. Ici, le « bon citoyen » n'était ni le proche attentif du 21Etuves, ni le militant solidaire du 27Rousseau, mais l'individu – responsable au sens libéral du terme – capable de respecter les règles, gérer son intérieur, participer aux réunions et payer ses factures.

Au 1-3Lissignol, ce n'est pas l'absence de familiarité et d'attention qui posait problème, comme ce fut le cas avec les visiteurs du 21Etuves, qui sont apparus « sans-gêne » lorsqu'ils ont pris la pipe à bois. Ce n'est pas non plus la difficulté à coexister dans la salle commune envahie par les punks. C'est au contraire l'absence d'un comportement fiable et l'incapacité durable à prendre soin de soi et de son intérieur, à l'image de Georges, qui s'écroulait fréquemment dans son studio en laissant les poêles sur le feu au risque de faire brûler tout l'immeuble. Toléré pendant longtemps, son comportement est apparu trop dangereux lorsque des enfants sont nés dans l'immeuble.

Conclusion

L'exploration des salles communes des squats genevois m'a permis de déconstruire l'opposition rigide entre « formel » et « informel », en révélant la richesse des processus de formalisation opérant aux marges des formes les plus instituées de production de l'espace. En s'éloignant des modèles hylémorphiques, les expériences de vie collective dans les squats donnent ainsi à voir la manière dont les mondes dits « informels » mobilisent des formes puissantes de mise en ordre, d'habitation et de cohabitation. Loin d'être de simples improvisations, ces formes sont le fruit d'investissements situés

– matériels, politiques, affectifs – qui donnent consistance à des modes de vie en commun.

Se dessinent ainsi différentes topologies du commun articulant de manière dynamique grammairiales de la vie ensemble, anthropologies de l'engagement et spatialités. En ce sens, les formes ne se laissent pas réduire à des résultats figés, mais apparaissent comme des médiations dynamiques entre les corps, les milieux et les principes politiques.

Les formes spatiales retravaillées dans chaque immeuble contribuent à stabiliser certaines structures d'interdépendance à la fois pratiques et morales. Plus le partage des espaces s'étend, jusqu'aux sphères les plus intimes, plus les exigences relationnelles tendent à s'intensifier. Mais ce lien n'est ni mécanique ni univoque : il dépend des configurations matérielles concrètes et des modalités d'organisation collective. C'est en se penchant sur la matérialité des espaces et sur les formats interactionnels qu'apparaissent les attendus anthropologiques portés par les investissements de forme : capacités d'attention à l'autre et aux limites floues du monde proximal – adossées aux ressorts affectifs de la familiarité et aux convictions libertaires (topologie anarchiste); capacités d'hospitalité et d'administration face aux disruptions et précarités – ancrées dans une éthique du *care* et des idéaux solidaires (topologie sociale-démocrate); ou encore capacités de respect des limites et de tolérance à l'écart – nourries par les ressorts libéraux d'une communauté ouverte à la diversité (topologie libérale).

En replaçant les formes conventionnelles et matérielles au cœur d'une anthropologie politique de l'habiter et de la vie collective, cet article invite *in fine* à envisager le commun non comme une substance unifiée, mais comme une pluralité de régimes de cohabitation en tension, travaillés par les épreuves du corps, de la matière et de la justice. Une pluralité qui résonne avec les grandes traditions politiques, non seulement sur le plan des idéaux mais aussi de la manière dont sont traités l'espace et les figures citoyennes.

Références bibliographiques

- AGUILERA Thomas, 2017, *Gouverner les illégalismes urbains. Les politiques publiques face aux squats et aux bidonvilles dans les régions de Paris et de Madrid*, Dalloz, Paris.
- BIDET Alexandra et GAYET-VIAUD Carole, 2023, « Figures et temporalités de l'engagement civique et militant », in BIDET Alexandra et GAYET-VIAUD Carole (dir.), *L'engagement comme expérience*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis et TRUC Jérôme, 2011, « Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs », in BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis et TRUC Jérôme (dir.), *John Dewey, La formation des valeurs*, La Découverte, Paris.

- BOUILLON Florence, 2009, *Les mondes du squat. Anthropologie d'un habitat précaire*, PUF, Paris.
- BREVIGLIERI Marc, 2004, « Le partage des propriétés. Circulation et empiètements dans les espaces communs », in BREVIGLIERI Marc, PATTARONI Luca et STAVO-DEBAUGE Joan (dir.), *Les choses dues. Propriétés, hospitalités et responsabilités. Ethnographie des parties communes des squats militants*, Rapport pour la direction de l'Architecture et du Patrimoine, Mission de l'ethnologie, France.
- 2009, « Les habitations d'un genre nouveau : le squat urbain et la possibilité du "conflit négocié" sur la qualité de vie », in PATTARONI Luca, KAUFMANN Vincent et RABINOVICH Adriana (dir.), *Habitat en devenir. Enjeux territoriaux, politiques et sociaux du logement en Suisse*, MétisPresses, Genève.
- 2013, « Une brèche critique dans la ville garantie ? », in COGATO LANZA Elena, PATTARONI Luca, PIRAUD Marie et TIRONE Barbara (dir.), *De la différence urbaine*, MétisPresses, Genève.
- BREVIGLIERI Marc et PATTARONI Luca, 2005, « Le souci de propriété : vie privée et déclin du militantisme dans un squat genevois », in HAUMONT Béatrice et MOREL Christian (dir.), *La société des voisins*, Maison des sciences de l'homme, Paris.
- CARMO Leticia, 2020, « Esthétiques de la résistance et du recyclage. Art, espace et politique dans la vie gentrifiée », in PATTARONI Luca (dir.), *La contre-culture domestiquée*, MétisPresses, Genève.
- CHIODELLI Francesco, 2019, « Shaping the informal : A genealogy of the informal-formal distinction in urban planning », *Planning Perspectives*, vol. 34, n° 4.
- HILBRANDT Hannah, 2021, *Housing in the margins. Negotiating urban formalities in Berlin*, Wiley, Londres.
- INGOLD Tim, 2000, « Building, dwelling, living : How animals and people make themselves at home in the world », in INGOLD Tim (dir.), *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres/New York.
- LIVET Pierre, 2002, *Émotions et rationalité morale*, PUF, Paris.
- PATTARONI Luca, 2005, *Politique de la responsabilité. Promesses et limites d'un monde fondé sur l'autonomie*, thèse de doctorat, sous la dir. de Laurent Thévenot et Jean Kellerhals, EHESS/Université de Genève, Paris/Genève.
- 2007, « La ville plurielle : quand les squatters ébranlent l'ordre urbain », in BASSAND Michel, KAUFMANN Vincent et JOYE Dominique (dir.), *Enjeux de la sociologie urbaine*, 2^e éd., Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne.
- 2016, « La trame sociologique de l'espace », *SociologieS*, n° 16.
- ROY Ananya, 2005, « Urban informality : Toward an epistemology of planning », *Journal of the American Planning Association*, vol. 71, n° 2.
- SIMONDON Gilbert, 2005 [1964], *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble.
- THÉVENOT Laurent, 1984, « Les investissements de forme », in THÉVENOT Laurent (dir.), *Conventions économiques*, PUF, Paris.
- 2014, « Voicing concern and difference : from public spaces to common-places », *European Journal of Cultural and Political Sociology*, vol. 1, n° 1.
- 2024, « Investments in forms : Background and continuing developments », in *Handbook of Economics and Sociology of Conventions*, Springer International Publishing, Cham.

UN-Habitat, 2003, *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements 2003*, Earthscan Publications / UN-Habitat, Londres.

VORMS Charlotte, 2012, *Bâisseurs de banlieue à Madrid. Le quartier de la Prosperidad (1860-1936)*, Créaphis Éditions, Paris.

De la commensalité au commensalisme

Un symposium sur l'exclusion et l'inclusion des convives

Frédéric Vandenberghe

Au départ, je voulais écrire un petit *Manifeste Commensaliste* pour remercier l'institut pour les études avancées à Hambourg (HIAS) pour son hospitalité¹. La commensalité joue un rôle important dans ces institutions de recherche. Et comme signataire des *Manifestes Convivialistes* [Caillé *et al.*, 2013; Caillé *et al.*, 2019], je concevais le commensalisme comme un prolongement naturel du convivialisme. Comme on sait, les convivialistes ont repris le concept de convivialité d'Ivan Illich [1973] et l'ont transformé en une vision politique du monde et en un mouvement civique. La convivialité (vivre ensemble) et la commensalité (manger ensemble) sont liées. Au sens strict, la commensalité précède la convivialité. Pour vivre, il faut manger. *Primum vivere, deinde filosofari*, selon le vieil adage latin attribué à Hobbes. Ou, plus directement, dans l'*Opéra de quat'sous* de Bertolt Brecht : *La bouffe d'abord, l'éthique ensuite*². L'histoire philosophique et l'expérience pratique confirment cet ordre : il faut d'abord manger, puis boire et dialoguer. *Convivium* est la traduction latine du grec *symposion* (de συμπίνειν, *sympínein*, « boire ensemble »). Dans la culture grecque et romaine, le *symposion* ou *convivium* est la partie du banquet qui se déroule après le repas, lorsque la consommation d'alcool pour le plaisir est accompagnée de musique, de danse, de récitals et de conversations. Le symposium le plus célèbre de tous est, bien entendu, celui organisé par le poète Agathon et décrit dans le *Banquet* de Platon.

1 Je tiens à remercier l'équipe du HIAS, les *fellows* et les collègues Frank Adloff, Michiel Korthals et Ulrike Dorfmueller avec qui j'ai eu le plaisir d'organiser l'École d'été du HIAS : *Eating together : Food, Ecology, and Conviviality* en juillet 2025. Je remercie Alain Caillé, Marc Humbert, Laurence Kaufmann et Fabien Robertson pour leurs commentaires judicieux.

2 Positionnement personnel : je ne cuisine guère. Mon intérêt se porte moins sur la gastronomie que sur l'éthique alimentaire, la politique de l'amitié et la sociologie des systèmes d'approvisionnement. Je me sens plus proche d'Illich que de Brillat-Savarin.

En suivant l'exemple de la convivialité (le plaisir de la société festive) et du convivialisme (l'art de vivre ensemble), je souhaite passer de l'empirique au normatif et transformer la commensalité en une vision utopique du monde, le commensalisme. Évidemment, il n'est pas facile de séparer les deux. C'est précisément parce que la commensalité réelle n'est pas sans tensions qu'il faut y mettre les formes pour imposer et maintenir un certain ordre. Les règles de la bienséance sont la plupart du temps informelles et immanentes à la sociabilité, mais cela ne veut pas dire qu'elles sont sans importance et sans conséquences. Il suffit de commettre une erreur grammaticale – « mettre les pieds dans le plat » – pour se voir remettre plus ou moins gentiment à sa place. La forme et la force sont ici deux faces d'un même phénomène. C'est la conflictualité qui explique et justifie le passage à la normativité. Celle-ci est sous-jacente aux situations de tensions qui provoquent la critique et demandent une justification [Boltanski et Thévenot, 1991]. Reste à savoir dans quel registre, dans quel régime, dans quelle cité : la cité domestique ? De renom ? Civique ? En régime de justification ? De convenance ? Du lieu commun ? En clé de don ? Alors que la commensalité fait référence à l'acte social de manger ensemble, le commensalisme décrit la vision morale et politique d'un monde d'abondance dans lequel tous et chacun pourraient s'asseoir et manger ensemble en paix et dans la joie pour résoudre les problèmes du monde. Comme dans le conte de la Table ronde miraculeuse, inventée par le roi Arthur avec l'aide d'un charpentier de Cornouailles pour mettre fin aux querelles entre ses vassaux. Mauss raconte cette histoire à la toute dernière page de son *Essai* :

Le charpentier dit à Arthur : « Je te ferai une table très belle, où ils pourront s'asseoir seize cents et plus, et tourner autour, et dont personne ne sera exclu... aucun chevalier ne pourra livrer combat, car là, le haut placé sera sur le même pied que le bas placé ». Il n'y eut plus de « haut bout » et partant, plus de querelles. Partout où Arthur transportât sa Table, joyeuse et invincible resta sa noble compagnie [Mauss, 1950 ; p. 279].

La commensalité : un invariant anthropologique

La commensalité, c'est l'acte de manger et de boire ensemble ou, plus littéralement, comme le suggère l'étymologie (*cum + mensa*), de partager une table¹. Cela semble assez simple à première vue. Mais ça se complique

1 Pour une introduction à la commensalité, je recommande l'article de Jönsson, Michaud et Neuman [2021].

rapidement. Que partage-t-on lorsqu'on partage une table? Partage-t-on la nourriture qui se trouve sur la table? La compagnie? La table elle-même? L'addition? Et s'il n'y a pas de table et que les gens s'assoient par terre et mangent ensemble, comme c'est le cas dans le « monde majoritaire » extra-occidental? Par ailleurs, il convient de noter que l'on peut partager une table, chez McDonald's par exemple, sans pour autant manger ensemble. Comme l'acte de marcher ensemble, manger ensemble est une action collective [Gilbert, 1990]. La commensalité présuppose une intentionnalité collective. Les gens se réunissent non seulement pour satisfaire leur faim, mais aussi par souci de sociabilité. La volonté d'être ensemble et de se faire plaisir, le plaisir de partager la nourriture et d'apprécier la convivialité transforment l'acte individuel de manger en acte social de commensalité. La commensalité socialise le besoin fondamental de manger et de satisfaire son appétit en quelque chose d'autre qui peut être partagé par les participants au repas. Dans un petit essai sur la sociologie du repas, Georg Simmel observe comment la commensalité transforme et sublime des besoins fondamentaux en fins plus élevées :

Mais comme cet aspect physiologique primitif est une caractéristique humaine absolument universelle, il devient précisément le contenu d'actions communes, donnant naissance à la structure sociologique du repas, qui associe précisément à l'égoïsme exclusif de l'acte de manger une fréquence de la coexistence, une habitude à l'union, qui ne peuvent être atteintes que rarement par des motivations supérieures et spirituelles [Simmel, 200; p. 140].

Cum + mensa, partager une table, occupent la même région sémantique que *cum + panis*, partager le pain, dont sont dérivés les mots compagnon et copain. Les compagnons qui partagent une table forment une société amicale, temporaire et évanescence, dont les membres se réunissent occasionnellement pour manger ensemble et apprécier la compagnie des autres. La commensalité présuppose l'intentionnalité et crée la communauté. Comme la fête, elle peut être occasionnelle et fugitive. Le *rijsttafel* indonésien est un parfait exemple de commensalité. Chacun des convives, généralement un membre de la famille, un voisin ou un ami, apporte un accompagnement destiné à compléter le riz offert par l'hôte. Le plat complet lui-même,

composé de jusqu'à quarante mets servis en petites portions, ressemble à un archipel culinaire qui reflète l'Indonésie elle-même¹.

Un repas est un événement. Après le repas, la société est dissoute. Lorsque les repas se répètent à intervalles réguliers, la société peut prendre la forme d'une communauté distincte et consciente d'elle-même, avec ses règles, ses rites et autres aspects cérémoniels. Ici comme ailleurs, la société peut être de taille variable et il n'y a aucune raison pour limiter la sociologie aux grandes formes. Avec Simmel, on peut entrevoir des sociétés évanescences et inventer une micro-sociologie durkheimienne ou maussienne pour étudier ses formes [Collins, 2004]. Lorsque j'étais enfant, ma mère m'a appris les bonnes manières à table au moyen d'un jeu de cartes, appelé *Le jeu des belles manières*. C'est ainsi que j'ai appris à m'asseoir droit, la serviette sur les genoux, à mâcher la bouche fermée, à ne pas parler en mangeant, à ne jamais porter le couteau à la bouche ni l'utiliser pour couper la salade. Il n'est pas nécessaire d'être sociologue et féministe pour reconnaître que les distinctions hiérarchiques sont reproduites à table par le biais des règles d'étiquette. Même intériorisées, ces règles de conduite ont toutes les caractéristiques de la normativité durkheimienne : pseudo-naturelles et contraignantes, elles relèvent autant de la forme que de la force. Les femmes savent se tenir et maintenir les formes. La maîtresse de maison reproduit la domination, alors que son mari peut se laisser aller. Norbert Elias (1978) a étudié cette question de la domestication et de la discipline en analysant les manuels de savoir-vivre et les traités de civilité dans *La Civilisation des mœurs*. Les injonctions de l'époque – telles que « ne te mouche pas avec les doigts », « utilise tes couverts plutôt que tes mains pour te servir dans le plat commun », ou, plus étonnamment, « ne pisse pas dans les rideaux ! » – témoignent de l'évolution des normes de civilité et de l'intériorisation progressive de l'autocontrôle (*Selbstzwang*).

Si Elias analyse l'évolution des manières de table au cours des siècles, du Moyen Âge aux sociétés de cour de la Renaissance, *La mise en scène de la vie quotidienne* d'Erving Goffman [1956], basé en partie sur ses recherches doctorales dans un restaurant des îles Shetland, peut être considéré comme son complément microsociologique. Goffman montre comment les serveurs et le personnel de cuisine sont de mèche. Ils s'associent pour mettre en scène l'hospitalité et le service au client, tandis qu'en cuisine, ils sont mal habillés, utilisent un langage populaire, plaisantent grivoisement et fument en crachant par terre. Si la nourriture est présentée avec le plus grand soin dans la salle à manger, sans aucune entorse au décorum, en cuisine, « des bas et un

1 L'exemple était trop beau pour être vrai. Je viens de découvrir que le *rijsttafel* est une invention des colons hollandais [Kuipers, 2017].

jupon séchaient au-dessus de la cuisinière » [Goffman, 1959, p. 117]. Avec une mise en forme qui se présente en clé de don, l'hypocrisie apparaît ici comme un acte de civilité et de courtoisie envers le client.

Les repas communautaires peuvent signaler l'égalité, l'intimité ou la solidarité; ils peuvent aussi servir à maintenir des relations de rang, de rivalité et de distance. Dans tous les cas, une certaine forme de « gastropolitique » est à l'œuvre [Appadurai, 1981]. La plupart du temps, la hiérarchie est implicite et il existe un accord tacite sur l'ordre de service, produit et reproduit sans trop de réflexion au cours du repas. Ainsi, par exemple, jusqu'à récemment, dans les familles bourgeoises, il allait de soi que les grands-parents seraient servis en premier, suivis des parents puis des enfants. Dans d'autres cultures, c'est l'inverse. Aujourd'hui, les plats sont envoyés autour de la table sans aucun souci. Il arrive cependant que des problèmes d'ordre se posent, lorsque différents ordres de valeur coexistent et que l'importance relative des personnes autour de la table ne peut être facilement évaluée. « Est-il préférable de présenter les plats d'abord à la grand-mère ou au patron de l'hôte? » [Boltanski et Thévenot, 1999, p. 262]. Dans ce cas, lorsque l'ordre moral tacite est remis en cause et que la coordination de l'action ne peut se faire sans heurts, les participants peuvent être amenés à expliciter leurs critères d'évaluation et expliciter publiquement leurs hiérarchies de valeurs. Or, ces micro dysfonctionnements apparemment banals révèlent souvent des asymétries structurelles de classe, de genre ou de race. Les petites entorses aux formes peuvent avoir de grandes conséquences. Il suffit qu'une femme, investie du rôle de maîtresse de maison, commette une gaffe envers le patron de son mari pour que son éducation, sa réputation et sa personne soient mises en cause, publiquement ou en privé.

La convivialité : un horizon normatif

Par formation, les sociologues traquent les forces subtiles de domination sous les formes, alors que les philosophes sont plutôt enclins à l'idéalisation. Entre l'analyse empirique des exclusions de la commensalité et l'inclusion virtuelle de tous et chacun dans un commensalisme bisounours, il faut trouver une façon de « prendre les formes au sérieux », sans réduire les formes à des forces et sans forcer la normativité. De fait, les normes, les formes et les forces sont toujours co-impliquées dans la convivialité. Comme Hume, Kant était un bon bourgeois et un bon vivant qui invitait tous les jours ses amis à la maison pour déjeuner avec lui. Dans ces textes, on trouve des références constantes aux plaisirs de la table qui contredisent sa philosophie

sévère de la raison pure. Il n'a peut-être pas écrit une « quatrième critique de la raison culinaire », mais on trouve dans l'ensemble de ses écrits de nombreux éléments pour une éthique de la commensalité et une politique de la convivialité [Lemke, 2015 ; p. 227-314]. Ainsi, dans son *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, il formule quelques maximes pour une conversation conviviale lors d'un dîner d'hommes de goût qui pourraient bien être universalisables :

Les règles d'un repas raffiné qui anime la société sont les suivantes : a) choisir un sujet de conversation qui intéresse tout le monde et qui donne toujours à quelqu'un l'occasion d'ajouter quelque chose d'approprié. b) Ne pas laisser s'installer un silence mortel dans la conversation, mais seulement des pauses momentanées. c) Ne pas changer de sujet sans nécessité et ne pas passer d'un sujet à l'autre [...]. Il faut épuiser un sujet divertissant avant de passer à un autre et, lorsque la conversation s'enlise, savoir introduire discrètement dans la conversation un autre sujet apparenté. d) Ne pas laisser s'installer ou perdurer la pédanterie, ni pour soi-même ni pour les autres membres de la société : au contraire, comme cette conversation n'est pas une affaire à conclure, mais seulement un jeu, il faut éviter le sérieux par une plaisanterie habilement placée. e) En cas de conflit inévitable, il convient de se discipliner soigneusement, soi-même et ses émotions, de manière à ce que le respect mutuel et la bienveillance transparaissent toujours ; l'important étant davantage le ton (qui ne doit pas être criard ou arrogant) que le contenu de la conversation : afin qu'aucun des convives ne retourne chez lui en étant brouillé avec les autres et en étant exclu de la société [Kant, 2003 ; p. 207-208].

Dans *Physiologie du goût, ou méditations de gastronomie transcendante* de Jean Anthelme Brillat-Savarin, on sent l'influence de Kant. Ce livre étrange mais divertissant de 1825 s'ouvre sur une série d'aphorismes et mêle des méditations philosophiques sur les sens, le goût, la gastronomie, l'appétit et la digestion à des anecdotes et des recettes culinaires. Dans le sillage de Kant, Brillat-Savarin y donne des conseils pour un dîner réussi. Dans la quatorzième méditation sur les « plaisirs de la table », il énonce les préceptes suivants pour le choix des convives :

Que le nombre des convives ne dépasse jamais douze, afin que la conversation soit générale.

Qu'ils soient choisis de manière à ce que leurs occupations soient variées, leurs goûts analogues, et qu'ils aient des points de contact tels qu'il soit inutile de les présenter. Que les hommes soient intelligents, mais non pédants, et les femmes jolies, mais non coquettes [Brillat-Savarin, 1825 ; p. 343].

Friedrich Schleiermacher et, plus tard, à sa suite, également Georg Simmel, reprendront les réflexions de Kant sur les règles de civilité et de bonne compagnie dans leurs écrits respectifs sur l'anthropologie et la sociologie de la sociabilité (*Geselligkeit*, que je prends la liberté de traduire ici par convivialité). Dans le sillage de Kant, plutôt que de Marx ou d'autres critiques sociales du jugement plus tardives, de Bourdieu jusqu'à Patricia Hill Collins et Charles Mills, ils réfléchissent à partir de leur propre milieu sur les conditions de possibilité de constitution d'une bonne société. Dans son *Essai sur une théorie du comportement social* [1799], le jeune Schleiermacher construit un « système de comportement convivial » qui trouve son modèle dans le salon de Rahel Varnhagen auquel il participait lorsqu'il était aumônier à l'hôpital de la Charité à Berlin. Pour fonder la convivialité sur une base transcendantale, il développe une expérience de pensée qui dissocie la société de la poursuite des intérêts matériels du ménage et de l'entreprise. Pour dessiner les contours d'une forme idéale de sociabilité entre gens cultivés qui n'aurait d'autre fin qu'elle-même, il imagine un groupe de bourgeois, dont certains sont connus et d'autres non. Les extrayant de leurs mondes domestique et professionnel, il imagine qu'ils veulent se réunir pour le plaisir d'échanger librement des idées :

On ne sait rien d'autre d'eux que le fait qu'il y a plusieurs personnes et qu'elles veulent former une société. L'apparence [des personnes inconnues] ne révèle rien d'autre que leur situation dans le monde bourgeois et les signes extérieurs de leur niveau d'éducation. Dans le second cas, on ne sait rien d'autre [des connaissances] que leur intention de se soustraire pendant un certain temps à leurs conditions bourgeoises et de donner libre cours à leur activité intellectuelle – car il faut bien supposer que tous considèrent la société comme une fin en soi et ne cherchent à obtenir rien d'autre d'elle que la sociabilité [Schleiermacher, 1984, p. 176].

Schleiermacher n'est pas sociologue. Il sait que chez les bourgeois, la poursuite des formes n'est jamais complètement dénuée d'intérêts, mais ce n'est pas ce qui retient son attention. Il formalise sa théorie de la convivia-

lité en un ensemble de trois lois : une loi formelle, une loi matérielle et une loi quantitative. Ensemble, elles constituent la société conviviale comme un type idéal ou une forme pure de sociabilité (les lecteurs de Georg Simmel reconnaîtront immédiatement les origines de cette distinction entre forme et contenu, qui est au cœur de sa sociologie formelle). La loi formelle concerne l'entraînement mutuel et l'influence que les participants exercent les uns sur les autres, stipulant qu'une société conviviale doit être constituée uniquement d'influences mutuelles et d'interactions réciproques : « *Alles soll Wechselwirkung seyn* » [*ibid.*, p. 170], dit-il. Tout doit être action réciproque. Si la loi formelle définit la société conviviale comme une forme d'interaction ou d'association (*Vergesellschaftung*, selon les termes de Simmel) – la loi matérielle spécifie la nature de ces interactions comme une communication et enjoint les membres de la société à partager librement leurs idées les uns avec les autres : « la loi matérielle stipule que chacun doit être stimulé à un libre jeu de la pensée par le partage de ses propres pensées » [*idem*].

Après avoir défini théoriquement la convivialité par une combinaison conceptuelle d'interaction et de communication, Schleiermacher explore la manière dont son idéal moral d'échange libre d'idées peut être réalisé dans la pratique. La troisième loi, la loi quantitative, fixe les limites du contenu approprié. À la recherche d'un équilibre entre la sphère personnelle et le public, l'individuel et le collectif, l'*idion* et le *koinon*, le philosophe affirme qu'il ne faut pas introduire dans la conversation de thèmes trop personnels ou trop spécialisés qui ne peuvent être partagés par tous. Sa troisième loi est la suivante :

Les activités sociales doivent toujours rester dans les limites qui permettent à une société donnée d'exister comme un tout [p. 171].

Cela signifie qu'il ne faut pas s'adresser uniquement à son voisin le plus proche ou à un sous-groupe au sein du groupe, une « clique », mais à l'ensemble de la communauté des membres en présence. Si le sujet est trop étroit, connu seulement d'un sous-groupe au sein du groupe, une partie de la communauté risque d'être exclue de la conversation. À tort ou à raison, cette partie peut se sentir exclue et peut même avoir l'impression qu'une « société secrète » est à l'œuvre au sein de la communauté. On retrouve ici l'idée, chère aux communautaristes, de la bonne taille de la société. Celle-ci ne peut pas inclure tout le monde. Il faut plutôt expérimenter avec une géométrie variable des groupes, allant des personnes en coprésence qui s'observent et discutent entre elles jusqu'aux groupes plus virtuels qui étaient présents ou

qui pourraient l'être la prochaine fois. En combinant une analyse empirique des réseaux (*network analysis*) avec une analyse plus normative de la communauté, on pourrait ainsi découvrir quelle est la bonne taille et la bonne forme de la société. Ainsi, la microsociologie des interactions deviendrait une sociologie politique et morale.

À la suite de Schleiermacher, visiblement inspiré par lui, mais sans jamais le citer, Georg Simmel présente sa sociologie de la *Geselligkeit* comme un chapitre de sa sociologie formelle¹. Pour lui comme pour son prédécesseur, la convivialité est une forme pure d'association dans laquelle la sociabilité devient une fin en soi – comme l'œuvre d'art, selon Kant. L'instinct social qui réunit les gens dans un club, un salon ou une loge donne naissance à une forme de jeu social – à la fois pièce de théâtre et jeu de société, avec ses rôles, ses règles et ses rituels. Dans une phrase remarquable, Simmel [2001b, p. 180] écrit : « *Geselligkeit ist der Spielform der Vergesellschaftung* », ou, en traduction : « la convivialité est la forme ludique de l'association ». Qu'est-ce que ça signifie ? La notion de forme, d'origine kantienne, est amorphe. Qu'est-ce qu'une forme et comment on la sépare de ses contenus ? Par abstraction (comme chez Weber), par généralisation (comme chez les positivistes) ou par intuition (comme chez Husserl) ? Et quelle est exactement la relation entre les formes de l'analyste, les formes des acteurs et les formes de la société ? Passons donc à la convivialité. Nous savons déjà qu'elle est une forme de sociabilité joyeuse qui favorise le plaisir du partage. Elle se définit par le plaisir intrinsèque d'être ensemble avec d'autres personnes en agréable compagnie. Elle est informelle, inclusive et basée sur la réciprocité. Alors que la convivialité peut être plébéienne, la *Geselligkeit* est typiquement bourgeoise. En tant que forme, elle est ludique. Par le jeu, en entretenant la conversation pour le plaisir, la sociabilité s'anime et s'autonomise. Elle devient, comme le dit Simmel, une forme, voire une mise en forme et une mise en scène. La vie entre dans une forme qui façonne subtilement la conduite des participants de la haute société. Elle impose sa propre morale aux interactions et aux conversations, une morale définie par le tact et la civilité. Si nous traduisons *Spiel* par jeu, nous pourrions également dire que la sociabilité est un jeu de langage. Les règles du jeu sont informelles. On connaît les règles quand on « sait comment continuer », comme le dit Wittgenstein [1969, p. 159, 179, *passim*]. Le but du jeu de société est de le faire durer et de produire la joie ou, de façon plus contenue, comme chez les bourgeois, le plaisir.

1 La sociologie de la convivialité se présente en deux versions, d'abord dans un essai de 1911 [Simmel, 2001b], puis repris et remanié comme chapitre trois de sa « petite sociologie » de 1917 [Simmel, 1999].

La conversation mondaine doit être agréable, intéressante et fluide. Le jeu de sociabilité est un jeu de société autant qu'un jeu de rôle. C'est ce qui fait de la convivialité une forme d'association (*Vergesellschaftung*). Les personnes qui bavardent et entretiennent la conversation forment une société en miniature. Elles se connaissent, s'observent et se savent observées. En échangeant leurs points de vue, les participants prennent le rôle de l'autre et entrent en communication. Grâce à cette imbrication mutuelle des attentes, ils constituent une société, une société en miniature comme il en existe une myriade d'autres dont la société dans son ensemble est en fin de compte constituée.

La table : petit rappel sociologique

Nous avons vu que la commensalité consiste à partager une table (*cum + mensa*) avec au minimum un compagnon (*cum + panis*). L'acte en lui-même présuppose une intentionnalité et projette une communauté de taille variable. Tout comme le don, le partage mélange la facticité et l'idéalité. En forçant l'étymologie, on pourrait même penser la commensalité comme un don partagé (*cum + munus*). Si l'on veut comprendre la commensalité, on ne peut pas et on ne doit, cependant, pas limiter son attention à la table. L'idéalité demande qu'on ne s'arrête pas à la description, mais qu'on enchaîne la description au jugement. Pas d'inclusion sans exclusion. L'éthique de la commensalité et de la réciprocité reconnaît les asymétries de pouvoir, les inégalités sociales et autres intersectionnalités et cherche à y remédier. Il ne faut donc pas seulement se demander qui est à table, mais aussi et surtout qui n'est pas à table. Les cuisiniers, les domestiques, les bonnes et les nettoyeurs ne sont pas invités à la table, ou seulement occasionnellement, lorsque le patron invite les secrétaires au restaurant, par exemple, ou lorsque les professeurs cuisinent pour le personnel. La séparation entre la cuisine et le salon est une séparation anthropo-politique qui sépare les corps et les esprits, le bas et le haut, le féminin et le masculin. Les femmes cuisinent, tandis que les hommes causent de politique [Fidolini et Fournier, 2022]. Dans d'autres contextes et à d'autres moments, les femmes, les roturiers, les hérétiques, les enfants, les esclaves, les dalits, les juifs et autres membres de groupes stigmatisés sont exclus – littéralement : excommuniés – du repas commun. Dans des cas extrêmes, ils peuvent même être considérés comme n'étant pas pleinement humains. Pire, comme à Gaza aujourd'hui, la privation de nourriture peut être imposée comme une punition collective qui vise peut-être même l'extermination de tout un peuple.

Dans nos sociétés industrielles, il y a aussi une séparation entre la production et la consommation des aliments. Cette séparation est une aliénation [Korthals, 2019]. Ceux qui produisent la nourriture ne sont pas les mêmes que ceux qui la consomment. Derrière chaque assiette, il y a un agriculteur. Aujourd'hui, derrière chaque agriculteur, on trouve un système alimentaire complexe : une industrie agroalimentaire qui assure la production, une infrastructure logistique qui en organise le transport, une grande distribution qui les met en rayon et un appareil publicitaire chargé de les vendre aux consommateurs. Entre le point d'origine (production) et le point de destination (consommation), de nombreuses médiations interviennent : agricole, industrielle, logistique, juridique, commerciale, scientifique, diététique, culturelle, gastronomique, etc. Les supermarchés sont les portes d'entrée de la monoculture. Ils sont, en effet, comme le dit Carolyn Steel [2009, p. 112], « le moyen par où l'autoroute alimentaire globale entre dans nos villes et se transmet jusqu'à notre échelle individuelle ». Les produits alimentaires sont souvent transportés d'un bout du monde dans des porte-conteneurs, des camions et camionnettes jusqu'à votre supermarché et de là par des voitures individuelles ou des services de livraison jusqu'au réfrigérateur de votre cuisine à l'autre bout du monde. Bien que cela demande beaucoup de travail, il est possible de retracer systématiquement les « chaînes marchandes » (*commodity chains*) qui relient le producteur local au consommateur final [Miller, 2003]. C'est ce que fait le « commerce équitable ». Il retrace les produits et rend visibles les liens entre la métropole et la périphérie pour personnaliser les liens entre les personnes aux deux bouts de la chaîne.

Il ne faut pas seulement regarder ce qu'il y a sur la table, mais aussi ce qui n'est pas sur la table : les aliments et les boissons qui ont été exclus, parce qu'ils ont été jetés aux ordures, qu'ils ne font pas partie de la culture, qu'ils ne sont pas disponibles sur le marché, qu'ils ne correspondent pas au goût de la population ou, tout simplement, parce qu'ils coûtent trop cher. La nourriture est toujours prise dans un système sémiotique qui définit ce qui est pur et comestible par opposition à ce qui est pollué et ne peut être mangé. Prenons la série suivante d'animaux domestiques : « chevaux-chiens-porcs et bovins ». Dans son analyse culturelle des préférences et tabous alimentaires américains, Marshall Sahlins [1976, p. 174] note que « la série est divisible, d'abord, en deux classes de comestibles (bovins-porcs) et de non comestibles (chevaux-chiens), mais ensuite, à l'intérieur de chaque classe, en catégories d'aliments plus ou moins préférables (bœuf *vs.* porc) et en catégories de tabous plus ou moins rigoureuses (chiens *vs.* chevaux) ». Le système de différences qui définit ce qui est comestible et ce qui ne l'est pas est histori-

quement, socialement et culturellement variable. Nous ne mangeons pas de chiens, ils ne mangent pas de porcs et les végétariens ne mangent ni les uns ni les autres, pour des raisons morales ou autres.

La gastronomie n'est ni une théorie ni une pratique. C'est un art, l'art de bien sélectionner, de préparer et de servir des mets riches ou délicats et appétissants pour un public qui a du goût et qui sait apprécier un bon repas selon les préférences des élites. En tant qu'art, il relève de la représentation symbolique du collectif par l'entremise de ce qu'il mange. L'homme, disait Feuerbach dans un aphorisme célèbre, se définit par ses mets. *Der Mensch ist, was er isst*. Aujourd'hui comme hier, le goût dominant et légitime est celui des classes dominantes, de ceux qui disposent du capital économique, social et culturel à la base du raffinement, de la sophistication et de la discrimination codifiés dans la gastronomie, tels qu'ils ont été définis par exemple par les grands chefs Carême, Montagné et Escoffier pour la *grande cuisine* française¹. Dans son analyse des correspondances des marqueurs sociaux de distinction, Pierre Bourdieu [1979, p. 208-222] a montré que l'ensemble du champ alimentaire est structuré par une opposition entre le « goût de la nécessité » des classes populaires qui privilégient la quantité sur la qualité, les grands repas sur les petits plats, le fond sur la forme, et le « goût de la liberté » des classes supérieures qui font des choix inverses. Les professions savantes qui se situent entre les deux (capital culturel plus élevé mais capital économique plus faible) sont attirées par un certain « ascétisme aristocratique » [p. 218] dans leur choix de nourriture et de boissons. Ils ont tendance à choisir des aliments sains, naturels et macrobiotiques (céréales, fruits, légumes, si possible en provenance directe du producteur local) ; toujours à la recherche d'originalité, ils sont également plus aventureux et ont un penchant pour l'exotisme (sushi, kimchi). En ce qui concerne les boissons, ils adorent les cocktails élaborés, alors que les masses préfèrent la bière et les riches le champagne et le whisky avec des glaçons.

Le commensalisme : un manifeste

Au début, selon les Grecs anciens, les dieux et les humains mangeaient ensemble au banquet [Schmitt-Pantel, 1996]. Il n'y avait pas de séparation entre les immortels et les mortels. Lorsque Prométhée a volé le feu, Zeus les a séparés pour les punir. Désormais, les humains devaient travailler pour se nourrir. C'est ainsi que la civilisation est née. Les Grecs classent les peuples

¹ Voir l'entrée « Gastronomie » dans l'*Encyclopédie Britannica* (<<https://www.britannica.com/topic/gastronomy>>).

dans une hiérarchie civilisationnelle. Tout en bas, ils placent les sauvages qui ne mangent jamais ensemble. Viennent ensuite les barbares qui pratiquent la nécrophagie et ne se réunissent qu'occasionnellement pour se nourrir de cadavres. Enfin, au sommet, ils ont placé les civilisés comme eux qui font des banquets. La commensalité et la convivialité marquent l'entrée dans la vie civile et définissent l'identité politique groupe. Le banquet est donc le lieu où se rencontrent identité, communauté et politique, selon le mécanisme anthropologique du don qui distribue la nourriture à tous, tout en instaurant une hiérarchie de générosité qui relie l'hôte aux invités et les invités entre eux :

Du haut vers le bas, l'offre dénote une condescendance généreuse et la prééminence sociale; du bas vers le haut, elle dénote l'hommage et la sujétion; sur l'axe horizontal, elle marque simplement l'appartenance commune (qui peut être occasionnelle) à un groupe [Montanari, 1996, p. 103].

Comme dans le potlatch, le don poursuit la politique par d'autres moyens. Il stratifie la société en permettant des rapports relativement égaux entre ceux qui appartiennent à la même strate.

Dans la sociologie contemporaine de l'alimentation, le fait de manger seul est considéré comme un symptôme de la désagrégation de la société. Avec une référence originale à Durkheim, Claude Fischler [1979] a inventé le mot « gastro-anomie » pour désigner une pathologie sociale des sociétés contemporaines qui se produit lorsque les normes sociales et nutritionnelles s'estompent. Dans les sociétés post-industrielles, le processus d'individualisation a progressé au point d'affecter les modèles de socialisation et d'entraîner des troubles nutritionnels, comme la boulimie, l'anorexie et l'obésité [Giddens, 1991, p. 99-108]. La « Mcdonaldisation » de la société n'est pas seulement un phénomène américain. La combinaison de la restauration rapide et de l'isolement technologique est particulièrement marquée chez les adolescents aux États-Unis et ailleurs. Ils s'enferment dans leur chambre avec leur téléphone portable et leur ordinateur personnel. Ils discutent avec leurs amis en ligne et jouent à des jeux vidéo avec des inconnus. Ils évitent leurs parents et mangent à des heures irrégulières, même la nuit. Lorsqu'ils ont faim, ils vont à la cuisine, ouvrent le réfrigérateur, se servent et jettent quelques snacks dans le four à micro-ondes avant de se retrancher dans leur chambre. Les vendeurs d'ordinateurs (comme mon petit frère) conseillent donc aux parents d'acheter des ordinateurs portables, et non des ordinateurs

de bureau, afin que leurs enfants puissent de temps en temps les rejoindre dans le salon. Le déclin supposé du dîner familial tout au long de la semaine, mais aussi pendant le week-end (la grande table du vendredi soir, le brunch du dimanche) entraînerait de graves problèmes moraux, sanitaires ou sociaux [Murcott, 2012]. On peut cependant faire remarquer que la sociologie des pathologies alimentaires est aussi une mythologie. L'idée que le repas familial emblématique pourrait être lui-même une construction nostalgique qui idéalise la famille nucléaire traditionnelle et ignore le caractère oppressif des dîners familiaux n'est pas toujours prise en compte par les sociologues et les historiens qui déplorent sa disparition.

De l'Antiquité à nos jours, de Platon à Kant et Habermas, les philosophes ont toujours désapprouvé le solipsisme alimentaire : « Manger seul (*solipsismus convictorii*), dit Kant, est malsain pour un savant qui philosophe » [2003, p. 205]. Si la commensalité est la pratique de manger ensemble, le commensalisme est la théorie normative qui la sous-tend. C'est l'esprit du convivialisme qui enjoint les individus à se rassembler dans le groupe, et en tant que groupe, et à surmonter librement leur séparation en un groupe solidaire d'égaux. Le convivialisme est une forme de mutualisme dans lequel chacun pourvoit (donne) selon ses capacités et tous se nourrissent (reçoivent) selon leurs besoins. Le commensalisme est un « bonvivialisme » qui se termine à table en bonne compagnie¹.

Manger seul ne peut pas seulement être lu comme un symptôme du déclin de la sphère privée, comme le « *bowling alone* » [Putnam, 2000], manger seul peut aussi indiquer un déclin de la sphère publique². En effet, les origines de la sphère publique bourgeoise au XVIII^e siècle peuvent être retracées dans les cafés et salons urbains d'Europe occidentale où les citoyens se réunissaient pour discuter ouvertement et librement des affaires publiques. Sans censure, entre égaux, en tant que citoyens libres, ils pouvaient faire usage de leur raison en public et parvenir à la vérité par la discussion. Dans son étude classique sur la montée et la chute de la sphère publique, Jürgen Habermas inverse l'affirmation autoritaire de Hobbes, selon laquelle c'est le commandement et non le consentement qui fait la vérité : « *veritas non autoritas facit legem* » [Habermas, 2001, p. 117]. Sans accepter d'autre autorité que la « force du meilleur argument », les citoyens se sont réunis dans la

1 En bonne compagnie d'humains et d'animaux, suis-je tenté de préciser, car demain on sera accompagné dans des banquets multimodaux par des compagnons de table artificiels [Niewiadomski *et al.*, 2024].

2 Manger en solitaire est un indicateur de l'affaiblissement des liens sociaux. Le chapitre 3 du Rapport annuel du bonheur [Helliwell *et al.*, 2025] fait état d'une étude quantitative [150 000 personnes dans 43 pays] qui établit une corrélation forte entre la commensalité et le bonheur.

sphère publique des métropoles pour discuter ouvertement et librement de la politique et du gouvernement. Soumettant le pouvoir à la critique rationnelle, ils ont délégitimé l'absolutisme et ouvert ainsi la voie à l'avènement de la démocratie libérale.

En tant que marxiste, Habermas n'ignore évidemment pas que la plupart des citoyens étaient en fait exclus de la sphère publique bourgeoise. Ni les femmes ni les plébéiens n'étaient autorisés à participer à la *Geselligkeit* des cafés et des salons. De la même manière que Schleiermacher a construit avant lui un système idéal de convivialité, Habermas construit maintenant un système idéal de publicité (*Öffentlichkeit*) qui est défini par la qualité de l'argumentation, et non pas par le nombre de ses participants. Ce n'est pas parce que la sphère publique idéale n'existe pas qu'il faut également nier l'idée et l'idéal de la sphère publique. Intuitivement, nous comprenons bien que l'inclusion de tous les citoyens dans une sphère publique contrefactuelle conduirait à une démocratie participative pleinement rationnelle. Il ne serait pas trop difficile, je pense, de reformuler l'expérience de pensée de Habermas dans les termes de la théorie de la justice de John Rawls [1971]. Revenons simplement à Marcel Mauss et à sa fable de la légendaire Table ronde du roi Arthur. Elle pouvait accueillir 1600 chevaliers. À titre expérimental, démocratisons radicalement le banquet et augmentons le nombre de participants afin que, à terme, lorsque le « voile de l'ignorance » sera levé, tous puissent s'asseoir à table et participer à la discussion. Supposons également que l'on ne sache pas où l'on naîtra (en France, en Chine ou en Gambie, par exemple) ni à quelle table on sera invité et l'on peut facilement imaginer une distribution plus équitable des biens primaires (*goods*) et des denrées alimentaires (*foods*) que celle qui existe actuellement. Si l'on suppose en outre la transmigration des âmes et que l'on part de l'hypothèse que l'on ne sait pas si l'on reviendra dans une prochaine vie comme économiste ou comme sauterelle, on pourrait même justifier le végétarisme sur cette base.

Avec cette table imaginaire d'un banquet convivial ouvert à tous et à chacun, nous avançons déjà vers le communisme – ou, peut-être mieux, étant donné que Marx a toujours refusé de définir « les recettes des cuisines de l'avenir » [Marx, 1962, p. 25], comme il le dit dans le post-scriptum à la deuxième édition du *Capital* – le « commonisme ». Si le communisme est la libre association de citoyens libres, le commonisme est son équivalent commensal. La commensalité est une forme de mise en commun qui étend le travail communautaire du champ à la cuisine et du foyer à la sphère publique. Pour réaliser le commensalisme comme commonisme, il faudrait aussi que les repas soient préparés en commun, voire que tous participent à

la production alimentaire dans une communauté libre. En produisant librement la nourriture, ils produisent également la communauté comme une association égalitaire et solidaire. La politique de la commensalité coïncide dans une certaine mesure avec la politique de l'amitié. Comme l'affirme Banu Bargu [2013, p. 40] :

Grâce à l'expérience partagée, la commensalité crée une proximité et une confiance mutuelle. Elle rassemble les individus autour d'une table commune et permet de tisser des liens sur une base égalitaire et horizontale. Elle constitue également une invitation à une conversation commune et à la participation dans la foulée des relations horizontales de partage. C'est une expérience de socialisation qui favorise la solidarité, le *care*, l'amitié et la coopération, plutôt que l'antagonisme, l'inimitié et la compétition.

L'un des avantages du commonisme maussien par rapport au communisme marxien est qu'il peut plus facilement inclure les recettes kantiennes pour « un bon repas en bonne compagnie » [Kant, 2003, p. 203] – sans avoir à abolir la propriété privée de la cuisine et de la table. Les maximes de Kant pour une bonne vie sont peut-être aussi plus adaptées aux préoccupations écologiques d'une table d'hôtes planétaire dans laquelle on pourrait même inclure les organismes plus-que-humains (les champignons, les plantes, les animaux et, qui sait, dans un avenir lointain également les robots). En effet, en appelant à la « révolution gastrosophique », le philosophe allemand Harald Lemke invoque explicitement l'anthropologie du don de Mauss et le (premier) *Manifeste convivialiste* dans sa reformulation des règles kantiennes pour une humanité rassasiée :

Nourrissez-vous le mieux possible! Soyez généreux et dépensez votre argent principalement pour des aliments issus de l'agriculture biologique, adaptés à la région, produits à petite échelle et rémunérés équitablement. Mangez moins de viande – et de nombreux animaux et plantes pousseront un soupir de soulagement; cuisinez pour vous-même aussi souvent que possible au lieu d'acheter des aliments industrialisés produits en masse avec lesquels les supermarchés réalisent leurs profits somptueux et avec lesquels votre corps lutte; évitez de gaspiller de la nourriture. Et surtout, prenez du plaisir en compagnie d'autres personnes. – Faites tout cela pour qu'à l'avenir tout le monde puisse bien manger et que vous contribuez au bien commun [Lemke, 2015, p. 17].

Références bibliographiques

- APPADURAI Arjun, 1981, « Gastro-politics in Hindu South Asia », *American Ethnologist*, n° 8(3).
- BARGU Banu, 2013, « The politics of commensality », in Blumenfeld Jacob, Bottici Chiara et Crichtley Simon (dir.), *The Anarchist Turn*, Pluto Press, Londres.
- BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
- 1999, « The sociology of critical capacity », *European Journal of Social Theory*, n° 2(3).
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris.
- BRILLAT-SAVARIN Jean-Anthelme, 1825, *Physiologie du goût ou Méditations de gastronomie transcendante*, t. I, BNF Gallica, Paris.
- CAILLÉ Alain *et al.*, 2013, *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Le Bord de l'Eau, Lormont.
- 2019, *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Actes Sud, Arles.
- COLLINS Randall, 2004, *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.
- ELIAS Norbert, 1976 [1937], *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- FIDOLINI Vincenzo et FOURNIER François, 2022, « À la table des stéréotypes », *Anthropology of Food* [en ligne], S.17.
- FISCHLER Claude, 1979, « Gastro-nomie et gastro-anomie », *Communications*, n° 31(1).
- GIDDENS Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- GOFFMAN Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York.
- GILBERT Margaret, 1990, « Walking together : a paradigmatic social phenomenon », *Midwest Studies in Philosophy*, n° 15(1).
- HABERMAS Jürgen, 2001 [1962], *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- HELLIWEL John F. *et al.*, 2025, *World Happiness Report*, Wellbeing Research Centre, Oxford.
- ILLICH Ivan, 1973, *Tools for Conviviality*, Harper et Row, New York.
- JÖNSSON Håkan, MICHAUD Marion et NEUMAN Nils, 2021, « What is commensality? A critical discussion of an expanding research field », *International Journal of Environmental Research and Public Health*, n° 18.
- KANT Immanuel, 2003, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Meiner Verlag, Hambourg.
- KORTHALS Michiel, 2018, *Goed eten. Filosofie van voeding en landbouw*, Vantilt, Nimègue.
- KUIPERS Miriam, 2017, « Makanlah nasi! (Eat rice!): Colonial cuisine and popular imperialism in the Netherlands during the twentieth century », *Global Food History*, n°3(1).
- LEMKE Harald, 2015, « Die gute Gegengabe – Annäherungen an eine gastrosophische Anthropologie », in LEGGEWIE Claus (dir.), *Tafeln, teilen, trennen. Nahrung und Essen als Gaben*, Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research, Duisbourg.
- 2016, *Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie*, Transcript, Bielefeld.
- MARX Karl, 1962 [1867], *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in *Marx Engels Werke*, t. 23, Dietz Verlag, Berlin.

- MAUSS Marcel, 1950 [1925], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MILLER Daniel, 2003, « Could the Internet defetishise the commodity? », *Environment and Planning D : Society and Space*, n° 21(3).
- MONTANARI Massimo, 1996, « Systèmes alimentaires et modèles de civilisation », in FLANDRIN Jean-Louis et MONTANARI Massimo (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Fayard, Paris.
- MURCOTT Anne, 2012, « Lamenting the “decline of the family meal” as a moral panic? Methodological reflections », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 43(1).
- NIEWIEDOMSKI Romain *et al.*, 2024, « First multimodal banquet : exploring innovative technology for commensality and human-food interaction », *ICMI'24*, 4-8 novembre 2024.
- PUTNAM Robert D., 2000, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon et Schuster, New York.
- RAWLS John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- SAHLINS Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago.
- SCHLEIERMACHER Friedrich, 1984 [1799], « Versuch einer Theorie des geselligen Betragens », in SCHLEIERMACHER Friedrich *Kritische Gesamtausgabe*, t. 2, *Schriften aus der Berliner Zeit (1796-1799)*, de Gruyter, Berlin.
- SCHMITT Pantel Pauline, 1996, « Les repas grecs, un rituel civique », in Flandrin Jean-Louis et Montanari Massimo (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Fayard, Paris.
- SIMMEL Georg, 1999 [1917], *Grundfragen der Soziologie*, in *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 16, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- 2001a (1910), « Soziologie der Mahlzeit », in *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 12, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- 2001b [1911], « Soziologie der Geselligkeit », in *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 12, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main.
- STEEL Carolyn, 2009, *Hungry City. How Food Shapes Our Lives*, Vintage Books, Londres.
- WITTGENSTEIN Ludwig, 1969, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

La civilité en procès

De la défiance démocratique envers les formes à leur rejet

Carole Gayet-Viaud



FORMES ET CIVILITÉ : CE QUE « METTRE LES FORMES » VEUT DIRE

« On avait toujours dit que les astres étaient fixés sur une voûte de cristal pour qu'ils ne puissent pas tomber. Maintenant nous avons pris courage et nous les laissons en suspens dans l'espace, sans soutien, au grand large. Et la terre roule joyeusement autour du soleil, et les poissonnières, les marchands, les princes, les cardinaux et même le pape roulent avec elle. »

Bertolt Brecht, *Vie de Galilée*

La forme, en matière de civilité, se pense généralement au pluriel. On parle *des* « formes et manières » [Haroche 2001] pour désigner un certain état des mœurs, en prêtant au concept des extensions variables¹. L'expression du français « y mettre les formes² » renvoie à une attention particulière, un soin, donnés à ce que l'on dit et fait, à la manière de faire et de (se) présenter (dans) ses actions, qui s'appuie sur des attentes et des ressources conventionnelles, lesquelles sont socialement... formées. L'expression n'a pas toujours d'équi-

1 La civilité désigne à la fois une qualité des conduites, une vertu (art de faire ou compétence) des personnes et un régime relationnel (un genre de relations). Elle renvoie ainsi à la fois à la capacité située et ponctuelle à se conformer à certaines exigences, à l'exercice de cette capacité, ainsi qu'à l'ensemble constitué par ces exigences, qui arrime la civilité à un état général des mœurs dans une société donnée. La civilité est donc à la fois la partie et le tout.

2 Ce texte s'inscrit dans le fil d'un dialogue engagé et brutalement interrompu avec l'ami et regretté Philippe Chaniel, dont les recherches ont placé le principe de réciprocité au centre de toute socialité [Chaniel 2022 et ce volume]. L'idée malicieuse de placer la réflexion commune, développée dans ce dossier sur les formes, conçu à trois avec Laurence Kaufmann, sous l'expression « y mettre les formes », était la sienne.

valent dans les autres langues. En anglais, elle se traduit en inflexion adverbiale donnée au verbe : « *to do something properly* » signifie faire quelque chose correctement, de façon appropriée.

Cette attention aux formes s'oppose à la fois à la maladresse, à l'absence de savoir-faire (chez l'enfant ou l'étranger incompetents), à la rudesse, à la brusquerie, au mépris, aux façons de faire impulsives, désordonnées, et à toutes les actions mal ajustées, voire unilatérales, qui prennent mal en compte leurs vis-à-vis¹. Ces écueils divers, aux intentionnalités variables, s'identifient par l'effet et le jugement négatif qu'elles suscitent : surprise, perplexité, offense, indignation, honte, peur, malaise, colère, dégoût, etc. Le spectre des réactions possibles suggère la grande diversité des situations et conduites concernées. Mais l'unité de la civilité tient cependant à sa façon de *donner forme* aux exigences à faire valoir dans l'interaction : elle se rapporte donc à la normativité qui organise des conduites extérieures, et pour ce faire mobilise *des formes en usage*.

Si l'on insiste souvent, en matière de civilité, sur la maîtrise et l'application scrupuleuse des conventions qui servent d'appui à son accomplissement (que l'on désigne comme ses « formes »), on arguera ici que la civilité est une dynamique d'attention aux formes, de production de formes (et de réflexivité relativement aux formes) qui ne se réduit à aucune d'entre elles. On confond souvent la forme et la formalisation : toute action manifeste une forme, mais les actions peuvent être plus ou moins *formalisées*. La dimension « formelle » renvoie donc à deux choses distinctes, parfois confondues. D'une part, elle vise la codification plus ou moins stricte des actions et des comportements, se prêtant à une échelle d'évaluation quantitative, avec des *degrés* de formalisation variables, allant, pour le dire rapidement, de l'informel du comportement relâché ou intime des « coulisses » [Goffman, 1973 (1971)] aux gestes les plus protocolaires des scènes publiques, voire officielles. D'autre part, les formes appellent une appréciation plus qualitative, indissociable du sens même de l'action. Sous ce second aspect, la forme ne renvoie pas tant à des degrés de formalisation qu'à des contenus normatifs à faire advenir, soit à l'articulation, ouverte, entre ce qui est à faire et les manières possibles de l'accomplir, dans des formes données; autrement dit, ce qui est en jeu c'est la réalisation, dans des formes de conduites pratiques, empiriques, culturelles, historiquement situées (lesquelles sont autant de ressources) d'une série d'exigences normatives, elles aussi évolutives, qu'elles ont pour tâche de faire exister dans les relations concrètes de la vie sociale.

1 La civilité incorpore ainsi dans toute action en coprésence (directe ou médiatisée) un scrupule et une vigilance particulière qui anticipent sa portée relationnelle.

Dans la première acception, les formes passent aisément pour un ordre de réalité autonome, un *supplément* facultatif, *extrinsèque* à l'action, couche ou vernis que l'on ajoute (ou que l'on retire) à la matière (supposée) brute de faits et gestes qui resteraient en substance inchangés. Dans la seconde, les formes sont indissociables du fond qu'elles servent et manifestent : elles vectorisent l'action et ne se laissent pas dissocier de son sens (comme orientation et signification). C'est donc toujours d'un « fond » que dépend, en dernière instance, la valeur des formes ainsi comprises. Dans cet article, on essaiera de montrer que la prévalence contemporaine de la première acception (avec le dualisme formes/fond qui la caractérise) est source de nombreux malentendus et d'une polarisation stérilisante des débats en matière de civilité.

En effet, les théories contemporaines de la civilité se distribuent (schématiquement) entre deux pôles opposés, qu'on appellera « formalistes » et « critiques »¹, qui ont en commun une vision tendanciellement réductrice de la civilité dans son rapport à ses formes. L'une et l'autre position partagent un dualisme qui entend faire des formes un ordre de réalité en soi. Ce dualisme, qui se retrouve aussi bien chez ceux qui portent la civilité au pinacle que chez ceux qui la vouent aux gémonies, consiste à détacher les formes du fond dont elles dépendent, dont elles tirent leur légitimité et/ou leur besoin d'être réformées, pour prétendre statuer, une fois pour toutes, sur leur valeur. Les formalistes le font pour en affirmer l'importance irréductible, mais au risque d'hypostasier l'importance *de certaines formes en usage*, fermant ainsi la voie à l'analyse critique permettant leur transformation. Les positions critiques tendent, au contraire, à autonomiser les formes pour en dénoncer la supercherie, au risque de passer de la critique de *certaines formes historiques* de civilité à l'anathème généralisé jeté sur la civilité elle-même. Les premiers affirment que les formes traditionnelles constituent la civilité – et partant, voient partout son déclin : dès lors que l'on ne s'adresse plus à autrui en précisant « Monsieur » ou « Madame », le respect est considéré comme perdu. Les seconds, à l'inverse, jugent que la civilité n'est qu'un enrobage qui

1 Une première élaboration se trouve dans l'article « La civilité est-elle réac ? » [Gayet-Viaud, 2019], où je montre que la polarisation médiatique et politique creusée par le cadrage sécuritaire de l'incivilité et l'accaparement policier de la civilité comme slogan de rappel à l'ordre n'a pas été remise en cause par le monde académique, la sociologie ayant souvent pris le contrepied des postures réactionnaires, sans défaire leurs présupposés épistémologiques, prônant alors un rejet de la civilité. Cette polarisation idéologique fait obstacle à l'organisation d'une réflexion collective indispensable, concernant l'institution et la rénovation de formes démocratiques de civilité (notamment dans les espaces nombreux de la discussion publique) qui organisent notre vie commune, menacées par le double mouvement d'un raidissement défensif sur des formes passées obsolètes et les conséquences vertigineuses d'absence de régulations publiques renouvelées assurant la légitimité des règles et la confiance et le respect dans ce qu'elles permettent de produire.

entrave le rapport authentique à la réalité. Les tenants des approches formalistes valorisent les formes pour elles-mêmes en affirmant qu'elles permettent d'arrondir les angles, de donner de l'agrément. Les tenants des approches critiques considèrent que ces formes masquent la violence qu'elles recouvrent et maintiennent les injustices qu'elles aménagent et enjolivent.

On arguera ici qu'omettre l'articulation (historique et située) de la civilité démocratique aux exigences de fond qui travaillent ses formes et leurs transformations, c'est obérer la dépendance organique de ces formes, aux valeurs et aux biens qui sont collectivement promus dans des sociétés données et au service desquels la civilité se met. L'importance des formes ne signifie jamais ni leur suffisance ni leur autonomie, ni leur soustraction à toute possibilité de révision.

Chacune des deux positions, formaliste et critique, développe des préoccupations importantes, mais présente des inconvénients majeurs. On montrera d'abord (1) comment le formalisme, qui procède de la reconnaissance indispensable de l'importance et de la fécondité des formes (leur performativité), peut être dévoyé dans un *geste de clôture et d'autonomisation* de leur sens et de leurs usages, de leur valeur et de leur *autorité* (mises en équivalence avec la tradition, comme source unique et suffisante de légitimité). On verra ensuite comment les mises en cause critiques de certaines formes historiques hiérarchiques (et inégalitaires) de civilité ont pu contribuer à leur transformation et à leur démocratisation (2). On analysera enfin les excès et inconséquences du passage d'une critique réformatrice au rejet systématique de la civilité et de la valorisation iconoclaste qui l'accompagne parfois désormais (3). On tentera ainsi d'éclairer les enjeux d'une analyse de la civilité dans le rapport, à la fois moral et politique, qu'elle entretient à ses formes¹.

La perspective formaliste

Au premier chef, pour les formalistes, il s'agit de défendre la civilité de l'accusation d'inauthenticité qui pèse sur elle : de la protéger du soupçon de n'être qu'un simulacre, une hypocrisie, une imitation voire une parodie de moralité et de vertu, qui loin d'être son reflet, tendrait plutôt à en dispenser ceux qui l'affichent, pour paraphraser l'attaque de La Rochefoucauld. Valoriser les formes civiles *pour elles-mêmes*, c'est cesser de subordonner leur valeur à toute adéquation avec autre chose qu'elle-même. L'autonomisation des formes est l'une des réponses apportées aux attaques portées contre la

¹ Je remercie chaleureusement Laurence Kaufmann, Fabien Robertson et Charlotte Vorms pour leurs lectures d'une première version de ce texte.

civilité par certains de ses critiques les plus véhéments, qu'on trouve, avant le développement des critiques sociologiques, chez des auteurs du XVII^e siècle tels que Molière, La Rochefoucauld, La Bruyère, puis au XVIII^e chez des penseurs tels que Diderot et d'Alembert ou Rousseau. L'option choisie par les formalistes est de considérer qu'un tel sauvetage ne peut se faire qu'au prix d'une séparation nette de la civilité (ou de la politesse, car les avis divergent sur la frontière entre les deux notions) d'avec la morale.

Nous n'avons pas besoin, pour l'usage que nous en faisons dans le monde, de descendre jusqu'au fond du cœur, et d'y vérifier l'existence psychologique de toutes ces perfections apparentes ; il nous suffit qu'elles se marquent *au-dehors par l'aménité des relations* et que nous en tirions ainsi notre profit pour *l'agrément* de la vie. Pendant que la morale se consume en exhortations et en efforts, afin de *nous rendre meilleurs*, l'éducation même superficielle des gens du monde suffit pour nous *donner la surface d'hommes doux*, patients, empressés, généreux, désintéressés, héroïques [Rondelet¹ cité par Haroche, 1993, p. 113 – nous soulignons].

Les formalistes soulignent que rendre à chacun les égards qui lui sont dus ne nécessite ni d'être vertueux, ni d'avoir une considération profonde pour autrui. On peut y voir une reconnaissance bienvenue de la primauté de la pratique sur une intériorité difficile d'accès, mais le formalisme offre une reconnaissance paradoxale aux conduites lorsqu'il réduit leur performativité à un jeu de surfaces et à une question d'agrément. Car dès lors, loin de pragmatiser la morale, il creuse un dualisme entre morale et action : la première reste logée dans l'intériorité, quand la douceur comportementale ne s'occupe que des apparences.

Pour remplir une fonction aussi étroitement mesurée, des comportements profondément motivés ne sont pas nécessaires. Un échange de formalités fixé par une règle commune : le salut répondant au salut, la formule de remerciement à celle de l'offre, etc., convient parfaitement. Il suffit qu'il permette de donner sans hésitation au contact entre les individus la forme et le sens d'une relation sociale *en écartant ou en suspendant la relation naturelle* dont le caractère est toujours aléatoire et parfois conflictuel [Pernot, 1996, p. 202].

1 « La décadence de la politesse française », *La revue britannique*, 1883, tome IV. Antonin Rondelet, philosophe français de la fin du XIX^e, fait partie des auteurs de son temps, nombreux, à s'inquiéter d'un supposé déclin des formes.

Ces approches ont le mérite de prendre au sérieux les accomplissements pratiques et les formes mineures, aussi modestes soient-elles, de sociabilité. Mais les exemples choisis renvoient toujours à l'évidence d'un « minimum requis », de « formules » ou de « formalités » tenues pour allant de soi, extraits de toute historicité, et partant, de toute articulation aux modalités substantielles de définition de ce qui mérite le respect et l'attention, de ce qui justifie la peur, la honte, la gratitude, la colère ou le mépris, de ce qui fait perdre ou gagner l'estime de ses contemporains. Elles rejettent ainsi l'évolution processuelle des formes de civilité hors des caractéristiques définitionnelles du concept. Ce faisant, elles *confinent la civilité dans un espace dont les exigences ne concerneraient jamais l'effort raisonné de transformation de soi et du monde*, mais ne viseraient que le simple ajustement conventionnel, de surface, limité dans son coût comme dans sa portée, aux usages en vigueur.

Cette dichotomie formaliste, entre le domaine de la pratique, relatif à la surface, d'une part, et le domaine des principes moraux et politiques d'autre part, assigne les civilités au premier, et rejette tous les concepts qui pensent ensemble les deux dimensions. Le souci des Grecs d'articuler la conduite de la vie et les conduites de sociabilité (de la sagesse pratique du *phronimos* aristotélicien, aux devoirs et au *decorum* cicéroniens, jusqu'au savoir vivre¹) est dépeint comme le fruit d'une *confusion* [Pernot, *op. cit.*].

La séparation de l'ordre des pratiques (des faits) et de l'ordre des normes (des valeurs) place hors des situations et des actions humaines le principe de formation et de transformation des normes de la vie commune², ainsi que des formes dans lesquelles ces normes s'expriment et s'accomplissent. Cette dichotomie renvoie l'action à un plan secondaire, celui d'une annexe pratique, dérivée et inessentielle, relativement aux principes. Le formalisme valorise les formes dans une tentative de les *fixer* pour arrêter et *garantir* des formes minimales de reconnaissance d'autrui. Ce faisant, il manque à la fois leur historicité et leur consistance morale et politique : il vide les formes civiles de leur dépendance aux conditions de la vie collective et aux fins et valeurs que nos formes de vie définissent comme à la fois désirables et possibles. La perspective formaliste homogénéise et unifie la civilité en faisant des formes les déclinaisons d'une chose Une.

La civilité, dans cette perspective, se trouve réduite à sa fonction de signe. L'exemple paradigmatique d'une telle conception est la référence à l'exis-

1 Dans sa première acception (s'écrivant sans tiret), apparue au milieu du XV^e siècle selon O. Bloch et W. von Wartburg, le terme signifiait « l'art de bien conduire sa vie ».

2 Dewey [2014] a retracé l'histoire ancienne de ce divorce entre formation des idéaux et activité pratique dans *La Quête de certitude*.

tence de « mots magiques » (« bonjour », « merci ») dont la simple présence *garantirait* la réalisation des exigences civiles. C'est une vision trompeuse. L'outil ne détermine jamais l'usage : les formes ne se substituent pas à ce qui s'accomplit dans leur usage, elles en sont des ressources. Ni certains mots, ni la tenue d'un langage châtié ne réalisent (ou n'annihilent) *par eux-mêmes* l'exigence de civilité. L'un et l'autre peuvent s'assortir d'une grossièreté et d'un mépris consommés. Dans les relations civiles, le langage, le ton, les sous-entendus, allusions et autres éléments de communication verbale et non-verbale jouent de mille façons sur l'indexicalité du sens et charrient une gamme immense de références dans les situations d'interlocution, qui créent une incertitude et une ouverture considérables quant à *ce qui peut être fait avec des mots et des gestes*. C'est une indétermination contre laquelle les mots seuls, fussent-ils de politesse ou de civilité, ne sauraient prémunir. D'autre part, l'évidence supposée de mots ou formes toutes faites, qu'il suffirait d'ajouter, bute contre la réalité des situations empiriquement observables – au premier rang desquelles, la fréquence des « disputes de civilité » [Gayet-Viaud, 2022]. Les péripéties de l'échange civil donnent à voir les difficultés, les désaccords et les perplexités que porte la quête *des formes qui conviennent*¹ entre non-familiers, que la maîtrise des formes conventionnelles ne résorbe nullement.

Lorsque ses formes sont hypostasiées et figées dans leur autorité impérieuse, fermées à la révision, raidies dans leurs usages hérités, elles suscitent des appréciations binaires, indifférentes aux contextes et aux situations, en termes de présence ou d'absence, de conformation ou de transgression : le fait de ne plus dire « Monsieur », ou « Madame » peut se voir décrit dans les seuls termes d'une perte. Pourtant, il suffit de considérer l'usage du terme « Mademoiselle » pour comprendre que *nulle forme n'est définitivement à l'abri d'une reprise réflexive des réalités dont elle relaie le sens*. En effet, la critique féministe de ce marqueur du statut marital qui prévalait jusqu'à récemment dans l'échange civil mais a été banni par l'administration française² (parmi nombre d'autres formes inégalitaires mises en cause au cours des décennies récentes³) souligne que l'évidence d'une partition nette entre des

1 Je détourne la formule de Laurent Thévenot [1990] dans « L'action qui convient ».

2 Depuis 2012, les formulaires administratifs officiels ont supprimé cette option désignant auparavant les femmes non mariées. Plus récemment, la SNCF a été condamnée pour discrimination par le Conseil d'État, confirmant le 31 juillet 2025 un arrêt de la Cour européenne de justice du 9 janvier, pour la collecte d'une information liée au genre, laquelle n'est légitime que si elle est strictement nécessaire à la fourniture d'un service. Or, en l'espèce, la SNCF se contentait de justifier cette demande par un souci de personnalisation de la communication commerciale.

3 Sur les métamorphoses récentes de la civilité sexuelle, voir les travaux d'Irène Théry [2022].

formes qui se suffiraient à elles-mêmes (elles incarneraient « le respect ») et un « fond » qui resterait hors d'atteinte et de propos (ici, ce que se respecter veut dire, entre femmes et hommes), manque le cœur du sujet. L'opposition formaliste entre formes et contenus est pensée en termes géologiques (la surface et le fond) quand il faudrait plutôt l'envisager dans les termes temporels, processuels, propres à la vie sociale : ce sont les dynamiques de formation, de stabilisation, de routinisation, mais aussi de critique réflexive et de transformation, qui resserrent ou détendent le rapport des formes aux contenus normatifs dont elles sont la manifestation.

La réification des formes néglige le mouvement de leur transformation et la quête itérative d'un ajustement des formes au fond. Ce fond puise, pour la civilité aussi bien que pour le droit, dans la définition de ce qui relie entre eux les membres d'une communauté politique et règle les conditions de leur coexistence.

Nous sommes des héritiers, nous arrivons dans un monde tout constitué qui comporte non seulement d'insurpassables canons du point de vue de la pensée et de l'art, mais qui s'ordonne aussi autour des formes prééglées de coexistence avec les autres. Politesse élémentaire au plus, civilité, pour le plus sophistiqué : des formes par lesquelles il nous est signifié et au travers desquelles nous admettons, en les pratiquant, que le social nous préexiste. Cette contrainte des formes va très loin, il faut y insister. Qui dit forme dit : *mon lien avec les autres obéit à une norme qui n'est pas de moi*, même si j'ai à en personnaliser l'usage. C'est le consentement à cette antériorité qui rend possible un espace organisé de coexistence. En mettant des formes en œuvre, je reconnais et je pose que la société est avant et au-dessus de moi, que la règle qui m'associe à d'autres est *hors de moi, indépendante de moi* [Gauchet, 1998, p. 173, nous soulignons].

Les formes civiles de la coexistence, comme celles du droit et du langage, nous préexistent assurément. Mais les choses ne s'arrêtent pas là. Considéret-on que le droit et les lois qui organisent le « monde tout constitué » dans lequel chacun naît et se voit socialisé représentent « des formes prééglées » qui, sous prétexte qu'elles sont « hors de moi », en sont « indépendantes », et auxquelles, de ce fait, il ne faudrait prétendre apporter la moindre modification ? Pourquoi, en matière de civilité, cette antériorité aurait-elle le dernier mot ? La spécificité d'une démocratie ne réside-t-elle pas dans la capacité de ses membres à faire que les normes dont ils héritent, en venant au monde,

deviennent progressivement des normes dont ils peuvent se faire les co-auteurs et se considérer comme responsables [Ricoeur, 1990] ?

La réduction formaliste place tout changement dans les usages sous le signe de la menace d'effondrement. Cet écueil avait été pointé par Norbert Elias [2017] avertissant contre les dangers d'une confusion entre la transformation des formes civiles et le recul de la civilité elle-même. À propos des progrès de « l'informalisation » dans les rapports de genre, Elias soulignait qu'ils étaient le fruit de l'émancipation des femmes et de l'individualisation de certaines portions du travail de régulation, dans les rapports de séduction – et non d'une anomie, de la disparition de la civilité entre les sexes ou de toute forme de régulation :

Si, à la fin du XX^e siècle, une jeune femme vit avec un jeune homme et attend un enfant, dans la plupart des cas ni les parents ni les jeunes de son entourage ne considèrent cela comme honteux. La poussée d'informalisation, à cet égard, est évidente [...]. Mais ce qui s'est véritablement transformé, la structure du changement, reste souvent encore obscur dans le débat public. *On ne voit souvent dans cette transformation qu'une transition vers une absence de règles. Elle semble être simplement l'expression d'un relâchement du canon comportemental et perceptif sans lequel une société se décomposerait.* Cependant, ces manières de percevoir le phénomène ne permettent pas de le comprendre comme il faut. La modification du canon social qui détermine le mode de vie des jeunes filles non mariées révèle sans ambiguïté que *la charge de la décision et, partant, celle aussi de la régulation se sont largement déplacées* des parents et de la famille aux jeunes femmes elles-mêmes. [...] Si l'on appréhende une telle transformation comme un recul de la civilisation, ce ne peut être que le fait d'une incompréhension de la théorie de la civilisation [Elias, 2017 (1989), p. 64, nous soulignons].

Le formalisme confond le changement du « canon » en vigueur avec la disparition de la civilité, et l'informel avec l'absence de formes. Or, en matière de civilité, l'informalité peut désigner aussi bien le relâchement d'un formalisme antérieur et de certains codes auparavant requis, dans certains espaces et moments de la vie sociale, que l'absence de codification (de formalisation) relative à certains aspects des conduites. Le mouvement doit alors se penser dans les deux directions, la civilité ne se réduisant à aucun des deux : formalisation et informalisation accompagnent la transformation des formes de vie, des modes d'organisation générale de la vie commune. La transforma-

tion des formes de civilité doit être envisagée dans son articulation organique aux évolutions des droits.

Ainsi, ce que d'aucuns décrivent comme « judiciarisation » [Gauchet, 1998], dans les termes purement négatifs d'un déclin, désigne souvent, en réalité, un mouvement de réforme et l'instauration de nouvelles formes et habitudes, en matière de civilité comme dans d'autres domaines de la vie sociale. La proscription de nombre de violences, qu'elles soient physiques (l'interdiction de battre sa femme puis de battre ses enfants) ou verbales (la pénalisation de l'outrage sexiste pour combattre le harcèlement de rue), s'inscrit dans la loi *afin de bannir des formes antérieures plus relâchées*, plus permissives (dont la galanterie, forme en déclin que d'aucuns regrettent, ne réglait pas le problème). Ce mouvement va de pair avec la redéfinition en cours des formes genrées de civilité. Le respect et les exigences de la civilité, entre hommes et femmes (de même qu'entre parents et enfants, employeurs et employés, entre générations, etc.) changent de signification au fil des générations. Réduire ces évolutions à une pure et simple déperdition, c'est manquer la dimension positive du travail normatif qui s'accomplit dans ces transformations.

Réformer la civilité

Démocratiser les formes de civilité : le tournant du XVIII^e siècle

La démocratie, dès sa naissance, se méfie des manières, qu'elle associe à l'ordre social inégalitaire dont elle entend se défaire. Si la civilité d'Erasme est considérée, dès le XVI^e siècle, comme la première formulation d'une civilité d'esprit démocratique [Revel, 1986], du fait qu'elle vise l'humain en général – en le distinguant de l'animalité¹, ce sont les formes révolutionnaires qui, les premières, mettent en œuvre de véritables politiques démocratiques de la civilité.

L'effort des Lumières, puis des révolutionnaires, consiste à tenter de penser une civilité *dépouillée de ses manières* et au passage, du lien à ses origines socialement et historiquement situées (mais ce travail est lui-même, bien sûr, pris dans un processus historique). Chez Rousseau, comme chez Diderot et d'Alembert, la critique des manières dénonce d'abord l'inauthenticité des

1 Les modalités historiques de l'humanisme, au cœur desquelles se trouvent la séparation longtemps admise entre nature et culture et l'exceptionnalisme ayant sorti l'humanité du reste du vivant, sont aujourd'hui remises en question. Nos relations aux autres espèces animales s'en retrouvent reconfigurées – jusqu'à être parfois envisagées en termes d'égards ou de diplomatie [Morizot, 2020].

formes curiales compassées. Les Lumières imaginent une civilité qui ne présente pas ces défauts. Certains débats tentent de hiérarchiser entre la politesse et la civilité, dans l'espoir de trancher ses ambivalences, trier les formes du respect *véritable*, de celles qui ne font que charrier l'artifice et nourrir la vanité, distinguer l'essentiel de l'accessoire, réfuter les recherches antérieures d'excellence, pour y loger une exigence *élémentaire* c'est-à-dire proprement démocratique : accessible à chacun, épurée de ses faux-semblants et de ses enjeux de distinction. La promotion d'une civilité démocratique, incarnant les principes d'égalité et de liberté, mobilise une image idéalisée de ce que doivent être des manières plus simples, dont un modèle important est fourni par la proximité avec la nature :

Dans les démocraties, dans les gouvernements où la puissance législative réside dans le corps de la nation, les manières marquent faiblement les rapports de dépendance et en tout genre même ; il y a moins de manières et d'usages établis, *que d'expressions de la nature* ; la liberté se manifeste dans les attitudes, les traits et les actions de chaque citoyen [Diderot et d'Alembert, article « Manières » de l'Encyclopédie, nous soulignons].

L'idée qu'il y aurait quelque chose comme une nature *en deçà* des formes de civilité (et de socialisation) à laquelle il serait possible de revenir, reste prégnante. En réalité, la simplification des formes et manières est une manière démocratique. Ce n'est pas tant un retour à un état naturel se trouvant en deçà des formes, que *l'institution de formes démocratiques*. La tendance à l'égalisation des conditions, à la simplification et à l'uniformisation va de pair avec l'horizontalisation des modes de vie et de la forme de vie démocratique [Pappas, 2020]. C'est ce qui fait dire à Tocqueville qu'« au premier abord, on dirait que les manières de tous les Américains sont exactement pareilles » :

La tendance démocratique... consiste à aller au fond des choses sans faire attention à la forme... dans un sens, on peut dire que l'effet de la démocratie n'est point précisément de donner aux hommes certaines manières, mais d'empêcher qu'ils n'aient des manières [...]. Les manières sortent, en général, du fond même des mœurs, et, de plus, elles résultent quelquefois d'une convention arbitraire entre certains hommes. Elles sont, en même temps, naturelles et acquises. [...] Dans les démocraties, les manières sont souvent plus bienveillantes et sincères... elles forment comme un voile léger et mal tissé, à travers lequel les sentiments véritables et les idées individuelles de chaque homme se laissent aisément voir. La forme

et le fond des actions humaines s'y rencontrent donc souvent dans un rapport intime [Tocqueville, 1990 (1830), 1, XIV].

La Révolution française est donc exemplaire d'une position qui critique les formes héritées tout en affirmant l'importance des formes de civilité à réformer, promeuvent une inventivité formelle tout à fait substantielle, évitant ainsi à la fois le piège des postures critiques qui rejettent radicalement les formes, et le piège formaliste qui isolerait les formes de la définition substantielle des rapports sociaux et politiques et des principes à cultiver dans la vie commune, entre concitoyens.

La Révolution française couple sa posture critique envers les formes aristocratiques de civilité héritées de l'Ancien régime d'une volonté de renouveler la civilité, de promouvoir de nouvelles formes de sociabilité qui soient à même d'instituer, dans l'interaction ordinaire entre citoyens, les principes de justice, de liberté, d'égalité et de fraternité désormais inscrits dans le droit. Les révolutionnaires promeuvent un souci politique explicite et volontariste de bannir les formes curiales, les manières d'Ancien Régime et leurs logiques hiérarchiques. La misère et le mépris auxquels est livrée la majorité de la population, quand les privilégiés eux, nagent dans l'opulence, les titres et les honneurs, représentent pour eux les deux faces d'un même scandale. La nouvelle civilité démocratique doit donc débarrasser les formes civiles de tout lien avec les hiérarchies sociales et leurs cérémonies, les manifestations de pouvoir et les logiques de l'honneur¹. Le bannissement des préséances liées aux rangs et à la religion, l'invention de nouveaux rites [Mathiez, 1904; Parent, Pujol et Brassart, 2023], la promotion du tutoiement [Wolff, 1990] contribuent à instituer ces conditions politiques, civiles, laïques, d'une vie commune démocratique. Telle un rasoir d'Ockham, la nouvelle ritualité républicaine entend reconstruire une civilité capable d'instaurer l'égalité de droit dans la

1 Si les spécialistes du XVIII^e siècle [Merlin-Kajman, 2011, et ce volume] plaident pour une stricte dissociation des exigences de la civilité naissante, d'avec les logiques de l'honneur qui prévalent encore sous l'Ancien Régime, leurs domaines de pertinence respectifs restent enchevêtrés. En témoigne, au premier chef, le périmètre des êtres concernés : la distribution des exigences civiles est indissociable de l'organisation sociopolitique, des formes de hiérarchies et de division du travail (entre ordres, milieux, territoires, genres, générations, etc.) qui sont telles que, aux gens du peuple, il n'est demandé que la manifestation d'une humilité et d'une déférence propres à leurs positions sociales inférieures, quand l'aristocratie elle, se voit sommée de se tenir à la hauteur de son rang (c'est-à-dire de sa naissance). Les peuples sont à peine pensés comme humains, au plein sens du terme, ce qui permet aux émeutes populaires d'être réprimées dans le sang sans susciter d'émotion particulière chez celles et ceux qui en font le récit (cf. la correspondance de Mme de Sévigné). La distinction est constitutive de l'ordre du monde, où la civilité concerne essentiellement les relations entre gens bien nés. Le concept de civilité ne se laisse donc pas aisément dissocier de la nature historique des évidences d'arrière-plan qu'il active, de cette conditionnalité sociopolitique qui définit des façons différenciées, complémentaires et hiérarchisées, d'appartenir à la société et d'y prendre place.

sociabilité ordinaire [Cottureau, 1992]. Les citoyens n'ont plus à s'identifier, ni à se recommander de personnes de qualité, garantes de leur respectabilité : ils bénéficient désormais d'un crédit de confiance et de respectabilité, d'une présomption de fiabilité, au sein même des relations anonymes [Sennett, 1979 (1977)]. Ceci équivaut, dans l'interaction civile, à ce qu'accomplit la présomption d'innocence dans la sphère judiciaire [Cottureau, 1992].

Le principe de publicité des actions porte un nouveau rapport civil, adossé au droit (dont l'État est garant) : chacun doit être jugé sur ses actes et non sur son statut, ni son identité, réelle ou supposée. Les formes de cette nouvelle civilité démocratique instituent une hospitalité urbaine, où s'affirment ensemble la liberté d'aller et venir et d'interagir, le droit à l'anonymat, le développement d'une confiance *a priori* entre égaux, et un droit de regard mutuel sur les actions qui concernent la vie *publique* [Joseph, 1984]. Cette conquête d'un régime civil est indissociable des garanties juridico-politiques qui sont instituées : elle en est l'une des réalisations pratiques. Normative de part en part, elle est aussi historiquement produite et continue d'être, aujourd'hui même, au travail.

Loin de se réduire à un contrôle social coercitif relatif aux « bonnes mœurs », souvent envisagé rétrospectivement dans sa dimension purement négative, répressive ou privative de liberté (*a fortiori* quand le regard public est accaparé par un état autoritaire), la dimension publique de la civilité démocratique repose sur la commune participation à la régulation des formes de coexistence : elle dépend d'une commune visée, qui justifie une commune vigilance – d'abord et y compris relativement à l'État et à ses possibles excès.

Des écueils et limites de la civilité révolutionnaire

Malgré les vertus nombreuses et inédites de l'effort révolutionnaire de démocratisation de la civilité, on mesure aujourd'hui les insuffisances qui ont marqué l'élan de rénovation radicale qui a accompagné l'invention démocratique révolutionnaire. Ces limites tiennent à la fois aux moyens que les révolutionnaires se sont donnés et aux résultats qu'ils ont produits.

D'une part, les femmes sont demeurées exclues de la citoyenneté et de l'égalité civile [Tristan, 2004 (1837)]. Elles sont laissées hors du périmètre de la civilité égalitaire. D'autre part, la politique d'instauration d'une civilité nouvelle se fonde assez vite dans le tournant autoritaire que prend la Révolution avec la Terreur. La volonté de faire entièrement *table rase* du passé relève sans doute de ce glissement. Elle marque la tension entre élan fon-

dationnaliste, dogmatique, et méthode démocratique [Lefort, 1981 ; Dewey, 2018]. Les expérimentations les plus libres, inventives et horizontales (de tutelage, d'autogestion) cèdent le pas à des mises en demeure intolérantes, anti-pluralistes, qui entendent non plus renverser et rénover les formes et la réalité antérieures, mais les effacer. L'imposition (d'esprit formaliste, et même nominaliste) d'une réforme descendante, univoque, tyrannique, contredit l'esprit démocratique dont elle procédait. Elle méconnaît la nature processuelle de la formation des mœurs, qui ne se résorbe pas dans l'édition de décrets. La sédimentation d'une pluralité d'appartenances, d'allégeances et d'attachements (territorial, religieux, familial, de voisinage, de métier, etc.) et autant d'usages, d'habitudes et de sensibilités, sont constitutifs de la civilité et des biens communs qui y sont affirmés. Leur transformation est un travail, et le changement, là comme ailleurs, un processus. Prétendre rapporter la civilité à l'unité, et la définition de ses formes à une source unique et centralisée, relève sans doute de l'illusion totalitaire.

La perspective critique. De la défiance envers les formes à leur rejet

La posture critique contemporaine prolonge à maints égards les critiques anciennes, héritées des moralistes, des Lumières et des révolutionnaires, sans toutefois accompagner celles-ci d'une volonté positive de rénovation. Les détracteurs contemporains ont tendance à systématiser leur critique de la civilité, jusqu'à en faire un concept piégé, qui mérite d'être tout simplement écarté. Enjambant pour ainsi dire les efforts révolutionnaires, ces travaux reprennent et prolongent les critiques adressées à la civilité sous l'Ancien régime, qu'ils renouvellent notamment à partir des théories féministes et post-coloniales qui se développent dans la seconde moitié du XX^e siècle. Ils ont le grand mérite de porter une attention particulière aux contextes sociaux et politiques dans lesquels les formes de civilité se développent, à la genèse de leur valorisation, aux conditions pratiques de leur mise en œuvre, aux rapports de pouvoir qui les sous-tendent. Ils rapportent les appels à la civilité, la valorisation de la civilité, aux formes de société qui leur donnent naissance, et au sein de ces sociétés, à la position sociale de ceux auxquels ils bénéficient. Mais l'attention critique donnée à la genèse sociale des formes de civilité va bien souvent jusqu'à réduire celles-ci à une fonction de perpétuation de l'ordre social dont elles proviennent.

La civilité est alors traitée *a priori* avec suspicion : saisie, non pas au titre de ce qu'elle fait (ce que supposerait une insistance sur l'efficacité pratique propre de ses formes, qu'on trouve plutôt, quoique parfois réifiée, du côté

des formalistes) mais au titre de la réalité dont elle procède et qu'elle contribue à reproduire. Les formes sont re-décrites comme des masques, de fausses apparences, un voile qui recouvre la réalité, moins rose, des rapports sociaux, soit comme autant d'illusions qui perpétuent les inégalités qu'elles recouvrent, euphémisent, ou naturalisent. Elles légitiment le pouvoir des puissants, enjolivent la domination, prohibent les récriminations et les justes révoltes, en prêtant une vertu de pacotille à la sauvegarde de l'ordre établi et des apparences. La critique est à la fois épistémologique (illusion), morale (nature mensongère) et politique (instrument de domination).

Ces approches s'autorisent de certains usages de la civilité et de la dépendance de certaines de ses formes historiques à des modes d'organisation politique profondément inégalitaires, pour refuser toute valeur à la civilité elle-même. Les arguments développés à l'appui de cette mise en procès font de la civilité un principe de hiérarchie [Boyd, 2006], une source d'exclusion [Young, 2000], de silenciation des minorités [Zerili, 2014], et vont jusqu'à faire de la civilité un concept « réactionnaire » [Boltanski et Esquerré, 2014] et « dangereux » [Zamalin, 2021]. On discutera ici quatre de ces arguments récurrents, dont l'ouvrage récent du politiste américain Alex Zamalin [2021] présente une systématisation qui servira d'appui à la réflexion.

La civilité comme falsification de la réalité

Une première critique portée contre la civilité, peut-être la plus commune, est à la fois morale et épistémologique. Elle consiste à dénoncer le manque de fiabilité des formes, leur caractère au mieux trompeur (factice), au pire mensonger (stratégique). Les formes de civilité sont décrites comme *une couche de réalité supplémentaire qui recouvre et masque la réalité*, dont il faudrait par conséquent déchirer le voile et lever l'illusion, afin d'accéder à la nature véritable des choses mêmes, qui se trouverait au-dessous. La perspective représente l'exact inverse de celle défendue par les formalistes, mais pareillement dualiste. En faisant des formes un vernis qu'on rajoute à la réalité, elle détache les formes du fond qui est supposé s'y manifester, au nom, cette fois, d'un réalisme sceptique propre aux sociologies du dévoilement [Boltanski, 1990] et à la posture des « non-dupes » [Joseph, 1984].

La civilité est alors décrite comme une douceur de façade – ce que décrit en anglais le verbe *to sugarcoat*, littéralement, « enrober de sucre » ce qu'on a à dire – qui recouvre la réalité et empêche à la fois d'y avoir accès et d'en prendre au sérieux l'éventuelle violence réelle. Une telle vision pose plusieurs difficultés.

D'une part, le dualisme réalité-apparence suppose que la réalité préexiste entièrement à sa formulation et que les apparences n'ont pas de pouvoir de manifestation de ce qui est réel. Or, mettre en forme sa pensée, ce n'est pas apprêter des idées entièrement préexistantes, comme on rangerait des affaires dans une pièce désordonnée. La forme manifeste et *fait advenir* au monde quelque chose qui, antérieurement, était informe, c'est-à-dire indéterminé, potentiel et incertain : inachevé dans ses contours, mais aussi dans sa portée, dans ses modalités, dans sa visée¹.

Ensuite, penser les efforts de la civilité comme *détour*, distance vis-à-vis de la réalité, c'est confondre l'immédiateté avec la vérité, et prendre le chemin le plus court ou le plus direct pour le chemin le plus vrai. C'est confondre un rythme (la spontanéité), une absence de médiation (le caractère direct) avec la vérité. C'est là le fruit d'une illusion sur la naturalité de nos impulsions, doublée d'une projection géométrique discutable sur la réalité sociale : le chemin le plus court entre deux points, le plus direct, serait plus vrai ? Mais une réaction, produite sous le coup de la colère, dans l'instant, est-elle plus vraie ? Quiconque s'est déjà disputé et emporté, sait qu'il est possible que les mots « dépassent la pensée ». Dire tout ce qui passe par la tête, ce peut être céder à ses réflexes ou à la précipitation. La primauté ontologique accordée au réflexe et à l'impulsion ne va pas de soi. Le cri de colère n'est pas *par nature* plus vrai que la formulation raisonnée de reproches.

En matière de civilité, comme dans les autres formes d'action, *l'effort ne s'oppose pas à la vérité, mais à l'impulsion*, et à certaines parmi une pluralité d'impulsions disponibles. Nos impulsions elles-mêmes sont d'ailleurs toujours déjà socialisées [Dewey, 2023 (1922) ; Mauss, 2021 (1934)]. Incrire nos gestes de civilité dans une temporalité discontinue, différée, revient à les inscrire dans *les formes de l'action intelligente* [Dewey, *op. cit.*], qui se distinguent à la fois de l'impulsion, et des formes de routine ossifiées, mécanisées² : surseoir aux élans, voire aux réflexes, pour mesurer ses gestes, les raisonner, les ajuster, permet de *prêter attention aux conséquences de ce que l'on fait*. La civilité comporte une dimension centrale d'attention et de *care* trop souvent négligée, du fait qu'elle vise des non-familiers. Le soin donné aux enfants ou aux proches n'est jamais décrit comme une hypocrisie, bien

1 Le couplage de cette dimension proprement expressive du langage [Taylor, 1999] à la dimension publique de la civilité renforce l'articulation des formes civiles aux visées (c'est-à-dire aux valeurs communes) que se donne une société.

2 La civilité, comme tout autre type d'action, ouvre au spectre entier de ces possibilités et leurs degrés d'agentivité individuelle et collective : elle peut donner lieu à des gestes routinisés et devenus réflexes, comme à des gestes relevant de l'action intelligente, réflexive et raisonnée.

qu'il soit désormais pensé comme un *travail* : pourquoi le souci civil d'autrui serait-il réduit à la *facticité*?

Enfin, la vision de la civilité comme enrobage et enjolivement complaisant de la réalité, va de pair avec sa réduction à une fonction unique, de lissage des rapports sociaux, d'agrément et de pacification¹ qui l'expose à la critique de collusion au souci du « bon ordre » des choses et des relations. Mais cette réduction à l'unité des fonctions que peut accomplir la civilité ne va pas de soi, surtout en contexte démocratique. En effet, les formes de civilité démocratique sont, par définition (au même titre que les lois) ouvertes à la critique et à la révision, à la lumière des effets qu'elles produisent et des principes d'évaluation publique de leur légitimité et de leur désirabilité.

La dénonciation d'une civilité ethnocentrique, hiérarchique et inégalitaire

Aussi longtemps que la civilité est pensée comme une norme achevée, *en cours d'instauration plutôt que d'élaboration*, elle souffre, comme le concept de civilisation lui-même, auquel elle est souvent appariée, d'un ethnocentrisme foncier. Elle se construit d'ailleurs par contraste (avec la barbarie, la bestialité, l'animalité, etc.), et donc par exclusion. Elle désigne un ensemble de façons de se hisser à hauteur de ce qui est digne, humain et civilisé, en se distinguant de tout ce qui ne l'est pas. Ainsi comprise, elle se réduit aisément à un indénombrable fixe, dont on possède une quantité plus ou moins grande et qui dessine une échelle de progrès, sur laquelle on est plus ou moins avancé. Dès lors, la civilité n'a-t-elle pas pour revers de frapper de stigmatisme celles et ceux qui, en son nom, peuvent se voir rabaissés ou exclus? Les marginaux, les aliénés, les déviants, tous ceux qui sont exclus de la normalité [Goffman, 1975 (1963)]? L'histoire occidentale de la valorisation de la civilité est allée de pair avec le renvoi de tout ce qui n'était pas elle, du côté d'une nature dénigrée (sauvage, irrationnelle, violente, indisciplinée) : rejet des émotions et des corps, ainsi que des catégories d'êtres réduits à leurs corps et à leurs émotions (les femmes, les étrangers, les populations autochtones, les personnes porteuses de handicap, etc.). C'est ce qui conduit les auteurs critiques à reprocher à la civilité d'exclure, de naturaliser les hiérarchies [Boyd, 2006] en les parant de l'apparence d'une supériorité des êtres, et d'introduire, en pratique, des degrés d'humanité, servant de prétexte au déni d'humanité infligé à des portions entières de populations.

1 Sur le rapport de la civilité au conflit, voir la section 3.3.

Cette seconde critique portée contre la civilité consiste donc à dénoncer, non sans raison, la complicité historique de celle-ci (dans ses formes empiriques concrètes) avec les inégalités (de classe, de genre, de race) et les exclusions, en soulignant combien les formes civiles et leur valorisation ont pu être intriquées dans la perpétuation de hiérarchies injustes :

La civilité est un mot-clé qui a permis de maintenir les inégalités raciales. La civilité est exaltée dans le langage des esclavagistes, des ségrégationnistes, des lyncheurs et des eugénistes. [...] Et, étonnamment, elle est mise en avant dans le langage des libéraux bien intentionnés, des modérés autoproclamés et des progressistes fervents. Tous véhiculent des idées sur l'étiquette publique afin de définir ce qui constitue une bonne citoyenneté et ce qui ne l'est pas. De l'esclavage à Jim Crow, en passant par la ghettoïsation des Noirs, l'incarcération de masse et les brutalités policières, l'idée de civilité a été utilisée pour traiter la souffrance des Noirs avec apathie ou pour maintenir un statu quo injuste. Pire encore, elle a servi d'outil pour faire taire la dissidence, réprimer la participation politique, renforcer les inégalités économiques et justifier la violence à l'égard des personnes de couleur [Zamalin, 2021, p. 6].

La civilité s'inscrit dans un ordre des places, qu'elle peut contribuer à entériner – mais qu'elle peut aussi contribuer à transformer. Or, la dépendance de formes historiques de la civilité à des hiérarchies injustes est traitée comme la *preuve* de ce que serait sa fonction *véritable* : elle serait *par nature* contraire à la justice, ses formes seraient *par vocation* instrumentales, au service des puissants, leur valorisation ne servirait qu'à maintenir l'ordre et à protéger les dominants des conséquences sociales de l'oppression.

Comment l'essentialisation et la réduction de la civilité à certaines de ses formes, historiquement entachées par l'esclavagisme et le patriarcat, sont-elles possibles à un tel degré ? Ne pourrait-on pas dire du droit et de l'histoire des droits (qu'on songe, à côté des droits politiques, au droit de la propriété ou aux droits de la famille) ce qui est reproché à la civilité, à savoir que *certaines formes du droit positif, historiquement arrimées à des régimes non démocratiques ou mal démocratisés*, ont été des obstacles à la démocratisation, à la reconnaissance des droits humains, bref, à la justice ?

La civilité comme obstacle à la contestation

Un troisième argument développé par les approches critiques de la civilité, corrélatif au précédent, tient dans l'affirmation d'une *nécessité politique* de déplaire, de déranger, pour bousculer l'ordre des choses. Les luttes féministes, des suffragistes aux Fémen, ont montré combien les exigences de civilité pouvaient à la fois traduire la domination patriarcale et contribuer à maintenir les femmes dans des positions subalternes [Auclert, 2021 (1894)]. Du vêtement au rapport à l'argent, la division genrée du travail et des normes auxquelles on associe respectivement les femmes et les hommes (l'espace domestique pour elles, la vie publique pour eux ; le travail du *care* pour elles, les activités exigeant la violence pour eux) perpétuent un ordre de genre différentialiste. Cet ordre imprègne de nombreuses formes de civilité, aujourd'hui encore¹. Le verbe haut, l'agressivité, la colère, la confiance en soi, l'autorité, sont considérées et perçues comme des manières viriles : elles signalent des compétences de commandement chez les hommes, mais sont associées au vulgaire et à l'inconvenant chez les femmes. De ces dernières, on attend plutôt la modestie, la générosité, la pudeur, le souci des autres, la patience, l'indulgence, etc. De même, le travail émotionnel [Hochschild, 2003] requis par la civilité se distribue de manière fortement genrée : le sourire, la bonne volonté, la douceur, mais aussi le travail sur son apparence (la beauté, la décence), un rapport à la fois soigneux et inquiet relativement à son corps et à la sexualisation dont il peut faire l'objet, sont autant d'attentes et d'exigences que les habitudes contemporaines en matière de civilité continuent de faire peser sur les femmes [Brownmiller, 1984 ; Chollet, 2012].

De plus, dans les combats pour la justice, les exigences de civilité peuvent jouer le rôle de prétexte à un rappel à l'ordre conservateur ou réactionnaire. Elles peuvent être convoquées pour museler les critiques et préserver certains individus ou groupes des conséquences de leurs actes, par égard pour la sauvegarde des apparences et des situations. De la dénonciation des maladies professionnelles [Gayet-Viaud et Labrusse (de), 2012] à celle des violences conjugales ou de l'inceste [Le Caisne, 2022], les risques associés au fait de « faire des histoires », pour publiciser des problèmes et obtenir justice, pèsent lourdement sur la capacité des victimes à faire valoir leurs droits sans être

1 Pour autant, cette affinité et cette imprégnation ne définissent ni une fatalité ni une qualité intrinsèque de la civilité. Les troubles et critiques dont les *formes traditionnelles* de civilité de genre font l'objet, notamment du fait qu'elles instituaient jusque très récemment des rapports hiérarchiques et complémentaires entre hommes et femmes [Théry, 2022], marquent le processus de reprise et de réforme en cours de la civilité. Ces métamorphoses accompagnent le passage des formes et usages traditionnels au crible des exigences démocratiques d'égalité [Gayet-Viaud, 2022 et 2026, à paraître].

taxées de bellicisme. Certaines habitudes, relatives aux normes et usages civils, peuvent peser dans cette difficulté et conduire à préférer l'ordre à la justice, les « faces » [Goffman, 1973] à la vérité. Lorsqu'elle devient une fin en soi, ou une priorité, lorsqu'on la réduit à un évitement conservateur des conflits (risque formaliste par excellence), la civilité prête le flanc aux procès en irénisme et en conservatisme. Parfois, faire une scène, se défendre, plutôt que se taire, laisser faire et laisser passer, est nécessaire et préférable : y compris du point de vue de la civilité (démocratique) elle-même. C'est ce qu'on découvre lorsqu'on l'étudie empiriquement, comme une activité, itérative et distribuée, de réglage des choses dues entre concitoyens, et non comme un corpus figé de règles d'évitement des heurts, édicté d'en haut [Gayet-Viaud, 2022].

Les critiques soulignent que *les appels à la civilité* sont fréquemment instrumentalisés par les pouvoirs publics, contre les protestations et les mouvements réclamant des droits et plus de justice, pour réduire au silence « les demandes disruptives d'inclusion au sein de la sphère publique » formulées par les minorités [Zerili, 2014, p. 108]. Les autrices féministes critiques, telles que Young et Zerili [Young, 2000 ; Zerilli, 2014] ont porté ces arguments, aux côtés des auteurs postcoloniaux ou théoriciens critiques de la race comme Zamalin [2021] :

Dire « Soyez civil » à quelqu'un qui exprime des griefs politiques légitimes change la conversation. Dès lors, la personne supposée incivile doit se plier aux règles ou être réprimandée ; elle doit prouver que ses revendications sont raisonnables, qu'elles ne sont pas extrêmes. [...] C'est ainsi que ceux qui font les lois agissent, pour maintenir en place une société dans laquelle l'inégalité est la norme et où l'injustice est impossible à remettre en question : ils silencent toute opposition en disqualifiant sa légitimité dès le départ. Mais ce ne sont pas là les usages les plus dangereux de la civilité. Bien plus symptomatiques sont les actions des forces répressives au service du pouvoir, la police, les groupes vigilantistes, les terroristes racistes, les gardiens de prison, qui sont déployées pour discipliner les citoyens étiquetés comme incivils. À chaque fois que vous parlez de civilité, vous parlez aussi d'incivilité – les gens qui enfreignent la loi, qui ne font pas preuve d'une étiquette publique irréprochable, qui ne sont pas déferents vis-à-vis de l'autorité [Zamalin, 2021, p. 8].

De là certains auteurs concluent que les intérêts conflictuels de la « vraie » politique s'opposeraient à la recherche perpétuelle d'accord ou de consensus,

que la civilité ne servirait pas une *visée réaliste* et ne serait pas adaptée à la lutte contre l'injustice :

Le véritable changement politique passe par la lutte directe, sans obligation de décorum ou de bienséance. [...] Désobéir à des lois injustes et mener des actions perturbatrices exerce une pression sur les leviers du pouvoir politique, culturel, social et économique, et c'est cette pression qui pousse les élites au pouvoir à prendre conscience et à s'asseoir à la table des négociations [Zamalin, 2021, p. 9].

La civilité se prête d'autant mieux à ces critiques qu'elle est réduite au rang de bonnes manières et d'étiquette, au souci de ne pas déranger, puis à un simple prétexte¹ utilisé pour opprimer et faire violence à ceux qui se révoltent contre l'oppression. De la critique de la conformation qui favorise la reproduction de l'ordre tel qu'il est, les mises en cause des « discours de la civilité » vont alors jusqu'à l'assimilation de la civilité à un instrument d'oppression. Ce procès intenté à la civilité pose plusieurs difficultés majeures.

Premièrement, il confond certaines instrumentalisations, historiquement situées, des formes de civilité (d'appel à la civilité) avec leur vocation instrumentale. Deuxièmement, il définit le concept de civilité depuis l'usage qui en est fait par les pouvoirs publics, en tant que slogan ou mot d'ordre répressif, et néglige les usages critiques et progressistes qui sont faits des exigences civiles d'égalité et de respect, *au sein des mouvements sociaux*, comme ressort et motif des luttes sociales elles-mêmes (dans les mouvements pour les droits civiques comme dans les mouvements féministes). Troisièmement, il endosse l'idée réductionniste qui prête aux formes de civilité une seule et unique fonction (ou visée), constante, indépendante des époques et des conditions sociohistoriques, qui les caractérisent : celle de pacifier les situations. Si les formalistes tirent ce réductionnisme du côté d'une hiérarchie morale qui prétend hisser l'éthique des relations humaines au-dessus de toutes circonstances sociales et politiques, les critiques eux, qualifient l'évitement du conflit en termes de maintien de l'ordre, de conservatisme et de préservation des rapports de domination, enfermant la civilité dans la docilité, la passivité et la soumission.

Pourtant, les actions qui « secouent » les habitudes [Zamalin, *op. cit.*] perturbent l'ordre quand il est injuste, ou entravent la simple reconduction

1 Pourtant, avant qu'un motif puisse devenir un prétexte, il faut qu'il soit une raison reconnue et partagée, sur laquelle le prétexte fera fond, qu'il viendra saisir, voire seulement imiter, ou retourner contre sa visée initiale. Les prétextes ont besoin des raisons, comme le mensonge a besoin de la vérité.

de formes civiles traditionnelles, dès lors qu'elles se font publiquement, au nom de principes communs d'égalité et de justice, entrent de plein droit dans le champ de la civilité : l'expression « désobéissance civile » a même été forgée pour les désigner. Les actes disruptifs n'ont aucune raison d'être considérés, de façon absolue, comme *extérieurs ou contraires à la civilité*. De même que la désobéissance civile n'est pas contraire au principe de la légalité, mais s'engage publiquement dans l'illégalité au nom de la recherche d'une meilleure légitimité (et du caractère révisable) des lois, de même, certains gestes insolents, provocateurs, contestataires, certaines disputes de civilité, certaines « interventions civiles », civiques ou militantes, y compris belliqueuses doivent être considérées comme relevant pleinement de la civilité [Gayet-Viaud, 2022]. La connexion sémantique, conceptuelle et historique, de la civilité avec la désobéissance *civile* est négligée par les approches critiques, ou refoulée comme une complication inutile : prôner une « désobéissance incivile » [Delmas, 2022 (2018)] c'est refuser de faire droit à l'ambivalence foncière de la civilité dans son rapport à l'ordre.

Contrairement à ce que soutiennent ses thuriféraires, la civilité ne promet ni toujours ni nécessairement l'invisibilisation du dissensus et la soumission à l'ordre existant. Les formes de civilité ne se laissent confiner, ni aux manières de table, ni à une vision figée ou irénique des règles éthiques de la discussion. Elles contribuent aussi à organiser et à réguler les façons de se disputer, de résister, de s'opposer, et même de se battre ou de s'entretenir. En effet, la civilité concerne aussi les combattants et les civils en temps de guerre [Walzer, 1999 (1977) ; Diamond, 2001]. Elle définit des manières de débattre, mais aussi de combattre. La réduire à l'évitement des heurts, à une pacification comprise comme fonction unique et dernière de refoulement du conflit relève du contresens. Comme le droit, là encore, la civilité couvre la gamme entière des situations de la vie commune, organisant à son échelle, à la fois l'entente et le dissensus.

L'attention aux formes ne signifie pas la *soumission* aux formes héritées : elle peut prendre la forme d'une opposition, d'un écart, plus ou moins discret, habile ou virulent, subtil ou frontal. Une fois comprise comme *attention aux formes*, et comme *travail sur les formes* (et non comme la simple application de formes toutes faites) la civilité peut être envisagée comme participant aux luttes pour la justice et l'égalité. Les critiques féministes trouvent ainsi des leviers puissants dans la dénonciation des incivilités inscrites dans la culture viriliste, qu'il s'agisse du harcèlement de rue [Gardner, 1995 ; Nielsen,

2004], du *manspreading*, du *mansplaining* ou du *maninterrupting*¹. Les civilités d'usage peuvent jouer le rôle d'indicateurs, dans l'expérience vécue, incarnée [Rawls et Duck, 2020 ; Schaap et Tønder, 2025], de l'injustice des situations, puis de leviers de leur dénonciation. La requalification politique d'un ensemble d'usages (de la galanterie en sexisme bienveillant, des comportements offensants imposés aux femmes dans les espaces publics urbains en harcèlement de rue) ne consiste pas à *se débarrasser de la civilité* pour accéder à des relations plus justes, mais à *transformer les formes admises de civilité*, pour les rendre plus conformes aux principes de justice et d'égalité.

Ni Rosa Parks et le mouvement pour les droits civiques qui portait son geste de désobéissance civile [Rolland-Diamond, 2016], ni les femmes qui sermonnent aujourd'hui dans les rues des villes les auteurs de harcèlement de rue, avec un esprit militant, ni les mouvements sociaux qui dénoncent les violences policières et le racisme des contrôles au faciès, n'agissent *en dehors ou contre* les exigences de la civilité : leur logique s'inscrit dans les exigences de la civilité démocratique, pour en réformer les usages, en promouvoir des formes plus justes, plus conformes à l'exigence d'égalité. Refuser de se plier à certaines règles (préséances, injonction à se taire, à sourire, à accueillir avec gratitude les remarques indésirables sur son apparence et autres « compléments ») c'est contribuer à faire advenir une civilité plus juste, qui ne soit ni raciste, ni sexiste, ni validiste, etc.

De la critique de la civilité à l'éloge de l'incivilité : le piège iconoclaste

Certains auteurs poussent la logique du rejet de la civilité jusqu'à la valorisation de l'incivilité, de la brutalité, sous prétexte de reconnaître la pertinence, dans certains contextes, de « l'action directe ». Mais une telle réflexion verse dans ce qu'on peut appeler le piège iconoclaste. Le politiste américain Alex Zamalin [2021, p. 127] affirme ainsi que « le seul moyen pour les radicaux de contrer efficacement la civilité qui sature l'air du temps (*the civility zeitgeist*) c'est de changer entièrement le vocabulaire de la politique contemporaine », pour en exclure la civilité. Un tel geste suppose de réduire le concept à une attitude de soumission, ou à une préférence, valable dans la sphère privée seulement, pour l'accord et la tolérance :

1 Termes anglais désignant respectivement la propension des hommes à prendre trop de place dans les transports publics, à faire la leçon à leurs interlocutrices femmes, y compris lorsque leur propre compétence est moindre, et à interrompre celles-ci pour prendre la parole à leur place.

La civilité semble être une bonne chose. Si nous réfléchissons à notre vie quotidienne et à nos relations avec nos voisins et nos amis, ce mot évoque la chaleur et l'affection, le pardon et l'humilité, ainsi que les bonnes manières, autant de qualités auxquelles nous devrions aspirer. En réalité, la plupart des gens ne veulent pas passer pour impolis ou grossiers lors d'un dîner, sur le trottoir ou au coin d'une rue. Mais la politique n'est pas la vie quotidienne. La politique consiste à organiser les intérêts concurrents au sein d'une communauté, à répartir les ressources socio-économiques, à déterminer quelles vies comptent et lesquelles ne comptent pas. [...] C'est un lieu d'affrontement, de pouvoir et de lutte [Zamalin 2021, p. 5 – notre traduction].

La reconnaissance de la légitimité et de la nécessité du conflit dérive vers l'exaltation absolue d'émotions et d'attitudes jugées contraires à la civilité : le désordre, la brutalité, l'incivilité, la disruption, voire la violence. La colère, les émotions attachées au conflit, à l'indignation et à la protestation, l'insulte, la rage, le sabotage, l'offense, toutes formes « disruptives », sont essentialisées, créditées d'incarner à la fois la lucidité, le courage, et les moyens ajustés à la lutte sociale contre l'injustice. La critique radicale de la civilité conduit à valoriser des formes... incarnant le refus des formes ! La prétention à se placer dans une *position d'extériorité aux formes*, outre son étonnante naïveté, ouvre la voie à des conséquences délétères, politiquement inconséquentes, malgré son réalisme revendiqué, du fait du caractère purement négatif de la proposition politique qu'elle porte. Lorsque les formes et émotions définies comme in-civiles *par elles-mêmes* sont valorisées, elles échouent à fournir une véritable *alternative politique positive*. Comme le concède Zamalin [2021, p. 24], « la terreur pour elle-même n'est pas un socle pour la liberté ».

Valoriser la colère comme politiquement vertueuse et progressiste par elle-même, et dénigrer la prudence et la civilité qui seraient lâches et conservatrices, c'est se fourvoyer lourdement. L'actualité abonde d'exemples d'une telle perspective iconoclaste adoptée par les partis les moins progressistes et les plus droitiers, en Europe, aux États-Unis et partout dans le monde : nationalistes, xénophobes, misogynes¹, suprémacistes. Le rejet de la civilité crédite le piétinement des formes démocratiques d'un mérite moral ou politique : le fait d'être direct, entier, non complaisant, rebelle, insolent, indocile, conduit à se permettre d'être grossier, d'humilier l'adversaire, de l'injurier.

1 Le slogan « *Your body, my choice* » diffusé par le masculiniste américain Nick Fuentes incarne la face la plus violemment misogyne d'une telle posture iconoclaste, du rejet de la civilité démocratique et de l'égalité entre hommes et femmes qu'elle porte.

Ces stratégies nourrissent la brutalisation des débats politiques [Badouard, 2018] et leur polarisation stérilisante [Kaufmann, Terzi et Malbois, 2021]. La promotion iconoclaste du rejet des formes démocratiques doit être perçue pour ce qu'elle est : le rejet des médiations et des régulations démocratiques [Kaufmann, ce volume] qui représente une menace pour la démocratie elle-même.

Conclusion

En matière de civilité, plus peut-être qu'en d'autres domaines, on tend à réifier les formes, et à les penser comme extérieures et fixées, comme corpus de règles qu'il s'agirait d'appliquer simplement, ou de contester et rejeter, radicalement. Pourtant, la civilité n'est pas plus réductible à la liste de ses règles ou conventions, que la musique à une somme de partitions, le langage à une rangée de manuels de grammaire. Elles ne sont que le relais et l'une des ressources mobilisées dans l'exercice de l'attention aux autres et aux situations. Elles ont une histoire, faite d'ambivalences, qu'il est urgent d'intégrer dans leur théorisation, afin de dépasser les excès des polarisations idéologiques actuelles, qui entravent la prise en compte de leurs enjeux démocratiques contemporains.

La civilité renvoie de façon irréductible à la capacité à vivre ensemble. Elle touche aux conditions morales et politiques de la coexistence, même si le souci qu'elle a des formes mineures de l'interaction conduit parfois à l'oublier. Elle n'en fournit pas pour autant le mode d'emploi définitif. En démocratie, les formes de la civilité sont (ou devraient être), comme toutes les règles qui organisent la vie commune, soumises à la discussion publique et ouvertes à la révision. L'histoire des formes de la civilité démocratique montre qu'elles sont prises dans un mouvement de (re)formation continue et ne représentent jamais, en elles-mêmes, un achèvement. Elles sont des stabilisations provisoires des normes qui cherchent constamment à s'ajuster aux principes et aux sources de légitimité proprement démocratiques, de sorte que leur mise en œuvre ne soit pas une soumission, mais un engagement actif, coextensif à la citoyenneté.

Ainsi comprise, la civilité ne désigne ni un ensemble de lois éternelles à découvrir, ni un corpus de règles à appliquer, mais un travail à conduire, *un monde commun à édifier*. Elle renvoie aux façons de travailler *l'intervalle* spécifique et irremplaçable, dont parlait Arendt, qui relie les membres d'une société à leurs semblables. La théoricienne du politique regrettait que, dans les « sombres temps » en particulier (selon la formule qu'elle reprenait à Brecht),

« les gens cessent de demander autre chose à la politique que de les décharger du soin de leurs intérêts vitaux et de leur liberté privée », qu'ils se montrent « enclins à mépriser le monde et le domaine public, à les ignorer autant que possible, ou même à sauter par-dessus pour se retrouver derrière – comme si le monde n'était qu'une façade derrière laquelle les gens puissent se dissimuler » [Arendt, 1974, p. 20]. La civilité participe de la définition pratique, active, de cet « *inter-esse*¹ » des hommes, politiquement institué, socialement instruit, transmis et transformé. S'y travaille non seulement l'écart, mais aussi l'articulation (et il faut en cela faire un pas de côté, lefortien sans doute, vis-à-vis de la position d'Arendt) entre la « communauté de culture » qui s'impose à nous et « l'espace politique d'un vivre-ensemble » qu'il nous faut inventer [Tassin, 1999, p. 443]. L'engagement civil ne doit donc ni être envisagé comme la conformation à des règles, ni l'adoption d'une attitude générale (pacificatrice, revendicative, distante, tolérante, indifférente, défiante, etc.) qui garantiraient en elles-mêmes que le *travail civil* est fait. Les formes s'inscrivent et participent de ce travail civil, sans l'épuiser nullement : il est ouvert et représente une tâche à accomplir [Dewey, 2018], comme la démocratie elle-même.

Références bibliographiques

- AUCLERT Hubertine, 2021 [1894], *Journal d'une suffragiste*, édition annotée et présentée par Nicole Cadène, Gallimard, Paris.
- ARENDT Hannah, 1974, *Vies politiques [Men in Dark Times]*, Gallimard, Paris.
- BADOUARD Romain, 2018, « Internet et la brutalisation du débat public », *La Vie des idées* [en ligne].
- BOLTANSKI Luc, 1990, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
- BOLTANSKI Luc et ESQUERRÉ Arnaud, 2014 (30 mai), « Front National : de quel peuple parle-t-on ? », *Libération*.
- BROWNMILLER Susan, 1984, *Femininity*, Linden Press / Simon et Schuster, New York.
- CHANIAL Philippe, 2022, *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Actes Sud, Arles.
- CHOLLET Mona, 2012, *Beauté fatale. Les nouveaux visages d'une aliénation féminine*, Zones, Paris.
- COTTEREAU Alain, 1992, « "Esprit public" et capacité de juger : la stabilisation d'un espace public en France aux lendemains de la Révolution », in COTTEREAU Alain et LADRIÈRE Paul (dir.), *Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- DELMAS Candice, 2022 [2018], *Le devoir de résister. Apologie de la désobéissance incivile*, Hermann, Paris.

1 Cet « entre » les hommes qui, à la manière d'une table, est à la fois ce qui les sépare et ce qui les relie.

- DEWEY John, 2014 [1925], *La quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, Gallimard, Paris.
- 2018, *Écrits politiques*, textes traduits et présentés par COMETTI Jean-Pierre et ZASK Joëlle, Gallimard (« Force, violence et droit » ; « Force et coercition »), Paris.
- 2023 [1922], *Nature humaine et conduite*, trad. de ROUGÉ Bertrand, Gallimard, Paris.
- DIAMOND Cora, 2001, « Le cas du soldat nu », *Cités*, n° 5.
- ELIAS Norbert, 2017 [1990], *Les Allemands*, traduction de M. Delaunay, Seuil, Paris.
- GARDNER Carol B., 1995, *Passing By. Gender and Public Harassment*, University of California Press, Berkeley.
- GAYET-VIAUD Carole, 2019, « La civilité est-elle réac? », *Politix*, n° 125.
- 2022, *La civilité urbaine. Les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Economica, Paris.
- 2026 (à paraître), *Le harcèlement de rue. La politisation des rapports de genre en public*, Presses universitaires de Vincennes, Paris.
- GAYET-VIAUD Carole et DE LABRUSSE Anne, 2012, « Itinéraires de victimes d'accidents du travail et de maladies professionnelles. Freins et entraves à la mobilisation pour les droits à la santé et à la réparation », in COURTET Catherine et GOLLAC Michel (dir.), *Risques du travail. La santé négociée*, La Découverte, Paris.
- GOFFMAN Erving, 1973 [1956], *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Minuit, Paris.
- 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, Minuit, Paris.
- HAROCHE Claudine, 2001, « Formes et manières en démocratie », *Raisons politiques*, n° 1.
- 1993, « La civilité et la politesse : des “objets négligés” par la science politique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 94.
- HOCHSCHILD Arlie, 2003, « Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale », *Travailler*, n° 9(1).
- KAUFMANN Laurence, TERZI Cédric et MALBOIS Fabienne, 2021, « Dégradation mimétique et crise narrative. L'expérience publique à l'épreuve des récits (anti)complotistes », *Sociologie et sociétés*, n° 53(1-2).
- JOSEPH Isaac, 1984, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Librairie des Méridiens, Paris.
- LE CAISNE Léonore, 2022 [2014], *Un inceste ordinaire. Et pourtant tout le monde savait*, Seuil, Paris.
- LEFORT Claude, 1981, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris.
- MATHIEZ Albert, 1904, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Société nouvelle de librairie et d'édition, Paris.
- MAUSS Marcel, 2021 [1934], *Les techniques du corps*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- MERLIN-KAJMAN Hélène, 2011, « Civilité, civilisation, pouvoir », *Droit et philosophie*, n° 3.
- MORIZOT Baptiste, 2020, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Actes Sud, Arles.
- NIELSEN Laura Beth, 2004, *License to Harass. Law, Hierarchy and Offensive Public Speech*, Princeton University Press, Princeton.

- PAPPAS Gregory, 2020 [2012], « La démocratie comme communauté morale idéale », *Pragmata*, n° 3, p. 16-86, URL : <<https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/04/pragmata-2020-3-2-pappas.pdf>>.
- PARENT Hélène, PUJOL Stéphane et BRASART Patrick (dir.), 2023, *Éloquences révolutionnaires et traditions rhétoriques (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Classiques Garnier, Paris.
- RAWLS Anne W. et DUCK Waverly, 2020, *Tacit Racism*, University of Chicago Press, Chicago.
- REVEL Jacques, 1986, « Les usages de la civilité », in ARIÈS Philippe et DUBY Georges (dir.), *L'histoire de la vie privée*, vol. III : *De la Renaissance aux Lumières*, Seuil, Paris.
- RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.
- ROLLAND-DIAMOND Caroline, 2016, *Black America. Une histoire des luttes pour l'égalité et la justice (XIX^e-XXI^e siècle)*, La Découverte, Paris.
- SENNETT Richard, 1979 [1977], *Les tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris.
- SCHAAP Andrew et TØNDER Lars, 2025, « Situated Civility : Anna Julia Cooper and Hannah Gadsby on Politeness and Public Mindedness », *Working Paper*, Labour of Civility Research Group.
- TASSIN Étienne, 1999, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris.
- TAYLOR Charles, 1999, « Le langage et la nature humaine », in TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, trad. de DE LARA PHILIPPE, PUF, Paris.
- THÉVENOT Laurent, 1990, « L'action qui convient », in PHARO Patrick et QUÉRÉ Louis (dir.), *Les formes de l'action*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- TOCQUEVILLE Alexis de et BEAUMONT Nicolas de, 1990 [1830], *De la démocratie en Amérique. Première édition historico-critique*, revue et augmentée par Eduardo Nolla, Vrin, Paris.
- TRISTAN Flora, 2004 [1837], *Pérégrinations d'une paria*, Babel, Arles.
- WALZER Michael, 1999 [1977], *Guerres justes et injustes*, trad. de CHAMBON Simone et WICKE Anne, Belin, Paris.
- WOLFF Philippe, 1990, « Le "tu" révolutionnaire », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 279.
- ZAMALIN Alexis, 2021, *Against Civility. The Hidden Racism in Our Obsession with Civility*, Beacon Press, Boston.

« Avec » et « sans »

Les « façons » en France au XVII^e siècle et les leçons de la civilité

Hélène Merlin-Kajman

Je me propose d'aborder « l'effort formel » engagé dans la pratique de la civilité au XVII^e siècle par un détour qui, je l'espère, pourra aider à mieux définir la « crise de la civilité » diagnostiquée un peu partout dans les sociétés occidentales où la notion est apparue et s'est développée¹. De cette « crise », les symptômes sont nombreux mais d'inégale importance ou pertinence². Aussi surprenant que cela puisse paraître, ce détour peut éclairer une partie des phénomènes évoqués dans l'introduction à ce numéro de *La Revue du Mauss* : « vandalisation » des « formes de régulation de la parole publique » par les discours populistes, prolifération des discours complotistes, et développement des intégrismes religieux et des revendications identitaires. Je voudrais montrer qu'on peut les comprendre moins comme le résultat d'un *manque* de civilité ou du développement de *l'incivilité*, autrement dit d'une *négarion* de la civilité, que comme le résultat d'une articulation particulière de différentes « régions³ » du vivre-ensemble. Depuis le XVII^e siècle où la civi-

1 Le thème de la « crise de la civilité » est évoqué dans de nombreux ouvrages, par exemple ceux de Mennell [2023] et Bejan [2017]. L'ouvrage de Carole Gayet-Viaud, *La civilité urbaine. Les formes élémentaires de la coexistence démocratique* [2022], ouvre des perspectives majeures sur la question.

2 L'évaluation de l'importance des symptômes de cette « crise de la civilité » dépend en partie du sens donné à ce mot bien difficile de définir aujourd'hui. Car il oscille entre le sens anglo-saxon, très extensif, qui est aussi le sens du XVI^e siècle (en gros, la politicité de la vie collective prise au niveau des interactions ordinaires des citoyens; sans jamais disparaître complètement de la langue française, il s'est effacé pendant plusieurs siècles et a resurgi sous l'influence des débats portant sur les incivilités, conçues comme des actes quasiment délictueux ou délinquants, comme aux USA); et un sens moins immédiatement politique mais plus « domestique » (ou public, mais au sens des lieux publics sans qualité). Historiquement, ce dernier sens se dégage par une sorte de réduction métonymique du premier tout en captant les anciennes valeurs de la courtoisie [Merlin-Kajman, à paraître]. Il insiste davantage sur l'appartenance de la civilité aux formes du don, au plaisir du partage, à l'agrément de la sociabilité. À de maints égards, il provient de ce que l'on pourrait appeler la mondanisation de la charité. Il m'est impossible de développer ces points dans le cadre du présent article, qui se concentre sur d'autres facteurs de compréhension de la fonction de la civilité, entendue ici plutôt au second sens du terme.

3 J'emprunte ici le mot « région » à Erving Goffman [1973 (1956)].

lité émerge en France au sens moderne du terme, elle côtoie en effet d'autres styles de vivre-ensemble dont l'importance est au moins aussi grande. Elle se définit notamment par différence avec la familiarité d'un côté, l'honneur de l'autre : il s'agit à la fois d'une concurrence et d'une complémentarité. Mon hypothèse est que cette ternarité, qui pluralise le sentiment social d'appartenance et l'expérience des manières en subjectivant l'individu de façon en quelque sorte détriplée¹, présente un caractère sinon transhistorique, du moins valide sur la longue durée des sociétés occidentales, même si les contextes de plus court terme en modifient l'équilibre et la fonction sociale : raison pour laquelle l'examen de la genèse d'un équilibre particulier – celui du XVII^e siècle – peut nous fournir un repère utile aujourd'hui malgré son éloignement dans le temps.

La civilité, une forme de vivre-ensemble parmi d'autres

Au XVII^e siècle, l'exigence de civilité n'est pas aussi installée ni circonscrite qu'on ne l'imagine habituellement². À peine parue, elle se trouve soupçonnée d'inauthenticité. En témoigne le personnage d'Alceste dans *Le Misanthrope* de Molière [1666], souvent interprété comme le premier héros de l'exigence moderne de « transparence³ ». De fait, Alceste, personnage explosif, semble n'entrer sur le plateau du théâtre que pour pulvériser les formes de sociabilité représentées et soumettre tous les liens, amicaux comme amoureux, à l'exigence d'une évidence et d'une exclusivité qui devraient se passer de toute mise en forme⁴. Dès la scène I de l'acte 1, on le voit accuser Philinte d'avoir,

1 Dans mon livre *L'Animal ensorcelé* [Merlin-Kajman, 2016], j'analyse cette ternarité à un niveau plus général en associant à la théorie de la transitionnalité issue de Winnicott la perspective, pour moi indépassable, de Norbert Elias dans *La Société des individus*, selon laquelle « [l']individu n'est pas un commencement, et ses relations avec les autres n'ont pas de commencement » : « chaque comportement du nourrisson n'est ni le produit de son "intérieurité" ni le produit d'un "environnement", ou le produit d'une interaction entre son "intérieurité" et son "environnement" qui existeraient à l'origine séparément l'une de l'autre ; chaque geste du mouvement est fonction et répercussion de relations – comme la forme du fil à l'intérieur d'un filet – ne pouvant s'expliquer que dans l'ensemble du réseau » [Elias, 1987, p. 71-72].

2 Combinée à l'ouvrage pionnier de Maurice Magendie [1925], l'œuvre fondatrice de Norbert Elias portant sur le processus de civilisation européen a imposé l'idée de l'omniprésence de la civilité en France au XVII^e siècle [Elias, 1973 ; 1975 ; 2008].

3 Voici la profession de foi inaugurale d'Alceste : « Je veux qu'on soit sincère, et qu'en homme d'honneur / On ne lâche aucun mot qui ne sorte du cœur » [Molière, 1666, I, 1, v. 35-36]. Alceste est du reste loué à ce titre par Rousseau, héros de la « transparence » [cf. introduction au numéro ; Rousseau, 1758 ; Angebault, 2004].

4 Cette proposition est écrite en écho avec la citation de Philippe Chanial qui ouvre l'introduction au présent numéro : « L'art amoureux ne consiste-t-il pas à tenir [le Nous que forme le couple] à bonne distance, ni trop proche – au point d'engloutir les amants dans une union indifférenciée ou, à l'inverse, de favoriser son appropriation au bénéfice de l'un ou de l'autre – ni trop éloigné – jusqu'à

sous ses yeux, traité un « indifférent » avec la même chaleur qu'un ami au prétexte que cet indifférent l'avait lui-même « embrass[é] avec joie ». « Lâche méthode », répond Alceste avec fureur [Molière, 1666, I, 1, v. 24, 37, 41] :

[...] je ne hais rien tant que les contorsions
De tous ces grands faiseurs de protestations,
Ces affables donneurs d'embrassades frivoles,
Ces obligeants diseurs d'inutiles paroles,
Qui de civilités avec tous font combat,
Et traitent du même air l'honnête homme et le fat [(Molière, 1666, I, 1,
v. 43-48)].

Des « contorsions » : il est troublant qu'Alceste use d'un lexique de la déformation pour évoquer ces manières. C'est que, pour lui, la civilité « confond » les individus, les rend indistincts en les enveloppant tous dans des formes de communication identiquement accueillantes et élogieuses. « Je refuse d'un cœur la vaste complaisance / Qui ne fait de mérite aucune différence ; / Je veux qu'on me distingue » [Molière, 1666, I, 1, v. 61-63], proteste-t-il énergiquement. En somme, pour lui, la civilité rend les relations informes. Et puisque Philinte s'en montre le champion, Alceste lui déclare la fin de leur propre amitié, devenue méconnaissable depuis que sous ses yeux, celui-là en a substitué les signes.

La forme est donc bien, en un sens, au cœur du drame du *Misanthrope*.

Mais cette accusation, qui associe la civilité non seulement à de l'inauthenticité mais encore à une sorte d'indistinction, voire de massification des relations [Arendt, 1961], ne se comprend complètement qu'à la lumière des caractéristiques de ce que j'ai appelé ailleurs le tissu socio-émotionnel [Merlin-Kajman, 2009 ; 2016] en me fondant notamment sur un article de Marcel Mauss intitulé « Parentés à plaisanterie » [Mauss, 1968]. Réfutant l'hypothèse d'un « amorphisme du clan » originaire, Mauss suggérait que toutes les sociétés, même les plus « primitives », reposaient sur une différenciation et une structuration minimale des relations interindividuelles. Selon lui, alors que certains liens, par exemple celui de belle-mère à gendre, s'accompagnent obligatoirement de respect, d'autres relations, par exemple entre beaux-frères et belles-sœurs, sont au contraire marquées par l'échange de plaisanteries. Ces styles de relations incompatibles reposent sur l'institution d'une différence de *partage émotionnel* : les premières exigent

les enfermer dans une forme sociale extérieure qui les écrase et fige le flux vital de leurs attachements réciproques ? » [Chaniel, 2024].

une crainte révérencielle qui tient les individus à distance ; les secondes se colorent d'une joie exubérante qui les rapproche. Les interactions des individus du groupe dépendent donc de règles sociales organisant *à la fois* non seulement les relations « à respect » mais aussi et dans le même temps, les relations « à plaisanteries », si bien que les unes ne peuvent pas se comprendre sans les autres. C'est ce tissage, qui différencie à la fois, en les articulant, des positions sociales, des liens, des langages (familier *vs.* déferent), des sentiments et des « couleurs » émotionnelles, que j'appelle « tissu socio-émotionnel ».

Quoique plus complexe que l'opposition binaire décrite par Mauss, ce dispositif est parfaitement reconnaissable au XVII^e siècle au moment où la civilité émerge comme une troisième sorte de partage et d'interaction.

L'honneur

À cette époque, la conscience des rangs, des statuts, des dignités, est primordiale : la société d'Ancien Régime est une société hiérarchisée, holiste¹. Elle se manifeste dans des « cérémonies » minutieusement réglées. Même si elles sont parfois confondues avec les manières de la civilité, elles n'appartiennent en fait pas au même ordre², comme l'exemple suivant, raconté par Omer Talon, alors avocat au parlement de Paris, va le montrer. Il s'agit d'un conflit qui prend place au sein de cette institution en août 1632 à l'occasion d'un lit de justice³. Le chancelier ayant été démis des sceaux en 1626, ce n'est pas lui qui va porter la parole du roi comme c'est l'usage, mais le garde des Sceaux, dignité inférieure à celle de chancelier. Or, celui-là veut être reçu selon « les mêmes honneurs » que celui-ci : les présidents devront se lever « lorsqu'il entr[er]a dans le parquet », comme ils le font entre eux et avec le chancelier. Le roi envoie même une lettre de cachet leur ordonnant de rendre au garde des Sceaux « cette civilité qu'ils se rendaient les uns aux autres » [Talon, 1827 (1732), p. 49].

La protestation est immédiate. « [L]'honneur que messieurs les présidents se rend[ent] les uns aux autres n'[es]t pas une simple civilité », font

1 C'est-à-dire qu'elle présente une structure hiérarchique au sens de Louis Dumont [Dumont, 1966 ; Cosandey, 2005].

2 En confondant l'étiquette de cour et la civilité, Elias a, selon moi, obscurci la question. Il est vrai que les traités de civilité issus de la double influence d'Érasme et des traités de cour ne facilitent pas le repérage [Chartier, 1987 ; Revel, 1986 ; Merlin-Kajman, 2023].

3 On appelait « lit de justice » une séance du parlement à laquelle le roi assistait exceptionnellement, ce qui suspendait immédiatement la part de souveraineté (déléguée) de la cour. Les lits de justice étaient donc particulièrement utilisés pour contraindre les parlementaires à enregistrer des édits et ordonnances qu'ils réprouvaient.

savoir les parlementaires : il « [es]t établi par lettres patentes vérifiées en la cour » [p. 51]. Ainsi se trouvent nettement distinguées les manières civiles et les obligations statutaires établies juridiquement. « La liberté de l'action de se lever ou de se tenir assis » autoriserait évidemment les présidents à faire cette courtoisie au garde des Sceaux, mais ce ne serait pas le même geste que celui qu'ils se rendent les uns aux autres ainsi qu'au chancelier : ce ne serait pas un honneur. Cette objection s'accompagne d'une seconde, au moins aussi importante : la possibilité de modifier un honneur statutaire dépend seulement « de l'autorité de la cour », non du pouvoir royal¹.

La distinction entre l'honneur et la civilité n'est pas moins nette dans une remarque incidente faite par Mademoiselle de Montpensier dans ses *Mémoires* à propos de la princesse de Modène, de passage à Paris en 1674. La mémorialiste lui rend une visite protocolaire avec sa sœur et sa petite-cousine :

Je la trouvai assez incivile; nos rangs étaient si réglés que je ne m'en pouvais apercevoir qu'à son air [Montpensier, 2020 (1729), II, p. 1198].

Ici, aucune règle n'a été transgressée. Il n'y a même, en principe, aucune place pour de la civilité. Mais il y a *l'air*. Et c'est à cet air de la princesse de Modène que la mémorialiste reconnaît son incivilité.

La précision des cérémonials n'empêche pas les querelles de préséances [Cosandey, 2016], d'autant que les situations ne sont pas toutes aussi précisément réglées. Que deux carrosses par exemple se croisent dans une rue trop étroite qui force l'un à reculer devant l'autre, et le conflit éclate si l'occupant supérieur à l'autre se voit contester le droit d'avancer. À moins d'un accommodement rapide, la situation conduit droit à l'affrontement armé ou au duel.

Ce type de tensions se joue à *l'intérieur des relations d'honneur*. D'autres se jouent en revanche à l'occasion du choix d'un *style de relation*. En voici un exemple, emprunté à la correspondance que Valentin Conrart, premier secrétaire perpétuel de l'Académie française, entretient avec le comte Lorenzo Magalotti, diplomate et érudit florentin rencontré à Paris. En 1668, lorsqu'elle commence, Conrart, qui appartient à une famille de riches marchands protestants, a soixante-cinq ans et Magalotti, qui descend d'une an-

1 Le roi va maintenir son commandement. Les présidents obéiront, mais *en soulignant publiquement qu'ils obéissent* : qu'il ne s'agit ni d'un honneur rendu, ni d'une civilité. Sous Louis XIV, qui se rend maître des honneurs, rangs et dignités au détriment de la *logique* hiérarchique, il sera bien plus difficile de contester ce genre de bouleversement honorifique [Cosandey, 2016].

cienne et illustre famille florentine, en a trente et un. Leur correspondance, dont restent seules les lettres de Conrart, a débuté sous le signe de la civilité et surtout de l'amitié : ce lien de cœur à cœur est commenté avec effusion. Mais cette chaleur confiante est rapidement mise à l'épreuve de ce qui se présente à la fois sous l'angle d'une différence culturelle et d'une différence éthique. Le 19 août 1672 par exemple, fort de l'autorité que lui donne son âge, Conrart semonce son correspondant. Magalotti, qui envoie ses lettres à Conrart par la valise diplomatique, lui a fait part de son mécontentement en apprenant que personne ne les portait au domicile de ce dernier :

[...] je ne comprends pas pourquoi vous vous piquez si fort de ce qu'un laquais de M. le Résident¹ a dit à mes gens [...] que j'envoyasse quérir mes lettres chez lui. Cela ne vous regarde en façon quelconque, et ne s'adresse qu'à moi, qui ne m'en offense point du tout.

Conrart oppose alors « le tumulte » de Paris à la cour de Florence :

Dans une cour aussi réglée que la vôtre, où l'on observe en tout temps, et en toutes choses, les longues, les brèves, on ne manque jamais à rien, et tout se fait exactement avec poids, et mesure ; mais parmi nous qui sommes des étourdis, et à qui l'irrégularité est naturelle, nous ne nous étonnons pas de ces formalités de civilité, qui sont de purs effets de courtoisie, et auxquelles on peut manquer sans être blâmable [Conrart, 1981, p. 163-164].

Pour Conrart, Magalotti confond un problème, accessoire, de civilité avec un problème de déférence. Le second s'est offensé de ne pas être traité comme il l'aurait été à Florence où un ambassadeur *aurait dû* faire l'honneur à un homme de la dignité de Magalotti de faire porter ses lettres chez son correspondant. Conrart rabat ces « formalités » tatillonnes sur de simples signes de civilité, dont les caractéristiques sont l'irrégularité et la liberté.

Derrière la pointe satirique sur la cour de Toscane « où l'on observe en tout temps, et en toutes choses, les longues, les brèves », l'accusation tient dans ce mot de « formalités » : Magalotti s'est *formalisé*². Autrement dit, il est ce qu'on appelle au XVII^e siècle un « formaliste », ou un « façonnier »³ :

1 L'ambassadeur ordinaire de la cour de Toscane à Paris.

2 Voici la définition du *Dictionnaire français* de Richelet : « Se FORMALISER, *u.r.* Se fâcher, se choquer, s'offenser » [Richelet, 1680].

3 Voici comment la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* définit « façonnier,

FORMALISTE, se dit aussi d'un homme cérémonieux et façonnier, qui veut qu'on ait pour lui de grands égards, et avec qui on ne peut vivre franchement et en liberté. C'est un *formaliste* qui se fâche, quand on ne lui rend pas sa visite [Furetière, 1690].

Au XVII^e siècle, plus fréquent que « forme », c'est le mot de « façon¹ » qui permet d'opposer deux types de caractères : l'« homme plein de façons » et l'« homme sans façon » [Académie française, 1694].

La familiarité « sans façons »

En fait, l'honneur et ses « façons » n'intéressent pas Conrart, et la civilité pas davantage. Ce qui l'intéresse ici, c'est la *familiarité*, sa franchise et sa liberté². C'est à elle qu'il souhaite rendre sensible son correspondant, c'est elle qu'il désire voir s'instaurer entre eux deux.

Le 31 août 1672, Conrart a lancé une pique à Magalotti à propos de sa passion pour l'Angleterre. Le comte s'en étant offusqué, Conrart lui explique qu'il n'a parlé « qu'en raillant, et avec la liberté que les amis sincères et familiers peuvent prendre de se faire la guerre agréablement et innocemment » [Conrart, 1981, p. 178]. L'année précédente, il avait avancé une définition :

La familiarité [...] veut être [...] délivrée de toute contrainte, afin de pouvoir parler, et rire à ventre déboutonné, comme dit un de nos vieux proverbes [...] [p. 108].

Pas plus que l'honneur, la familiarité ne doit être confondue avec la civilité³. Dès le *Traité de la civilité puérile* d'Érasme [1530], « rire à ventre déboutonné » constitue l'un des symptômes emblématiques de l'incivilité. Ce genre de rire est évidemment tout particulièrement proscrit dans les si-

ière : « Qui est incommode par trop de cérémonie, par trop d'attention et de circonspection dans de petites choses, par de mauvaises afféteries. *Que vous êtes façonnier! cette femme est trop façonnrière* » [Académie française, 1694].

1 « FAÇON, se dit aussi de ces cérémonies, compliments et grimaces incommodes qu'on fait avec des gens qui ne nous sont point familiers. Les gens les plus sages sont ceux qui vivent sans *façon* » [Furetière, 1690].

2 Liberté et franchise sont en effet régulièrement associées à la familiarité : « On dit proverbialement, Sans *cérémonie*, pour dire, Franchement, familièrement, & sans façon » [Furetière, 1690, « Cérémonie »]. « Parler, agir, s'entretenir *familièrement*, en liberté, sans cérémonies » [« Familièrement »].

3 Bien sûr, Conrart lui assigne une limite, celle de « l'honnêteté et de la discrétion », ce qui la rend *compatible* avec la civilité – mais certainement pas identique à elle.

tuations honorifiques, auxquelles conviennent des signes émotionnels tels que la gravité¹, le sérieux ou la froideur, ou encore la modestie et l'humilité pour les subordonnés. Dans les situations honorifiques, visage, corps et habits doivent signifier la (bonne) contenance, celle qu'on ne doit pas perdre : en gardant sa contenance, chacun s'accorde avec la contenance de tous les autres assistants pour manifester la belle forme du tout, du corps politique, du « public ». Dans le cas de la familiarité, en revanche, le corps individuel peut s'abandonner, suivre ses impulsions, se montrer en mouvement, désordonner ses contours ou ses habits, faire valoir ses besoins, ses désirs, ses plaisirs, entrer en contact (plus ou moins) direct avec celui des autres.

La familiarité constitue, au XVII^e siècle, un style de vie majeur, largement sous-estimé par les chercheurs². « Délivrée de toute contrainte » selon le mot de Conrart qui reprend ici un lieu commun, elle autorise ce que les situations fondées sur le respect de l'honneur et de la hiérarchie interdisent³. Elle distingue moins un type de relations que des moments et des espaces, voire des aspirations. Elle a pour lieu principal l'espace *privé*, adjectif qui a encore un sens essentiellement privatif : la « vie privée », c'est la vie qui ne concerne pas le « public⁴ ». Et cette vie *rapproche*. Elle n'induit pas la solitude, ni n'évoque la sphère subjectivée de l'intime, mais au contraire une certaine expérience du commun⁵ : rire ensemble « à ventre déboutonné » ne nécessite aucune transparence des cœurs. Et si la familiarité consonne avec la franchise, c'est d'abord au sens de l'affranchissement des contraintes cérémonielles.

En ce sens, elle entre en rapport critique avec le style de vivre-ensemble hiérarchique. L'opposition traverse l'histoire de la culture occidentale au

1 Juste au-dessous de la majesté, la gravité est l'air qui caractérise par excellence le magistrat, l'homme public qui exerce des charges.

2 À ma connaissance, seule la thèse de littérature de Brice Tabeling a envisagé la question de la familiarité dans sa triple dimension littéraire, anthropologique et socio-historique [Tableting, 2017].

3 L'opposition présente donc certains traits de l'opposition que fait Erving Goffman entre région antérieure où a lieu la « représentation sociale » et « région postérieure », ou « coulisses » [Goffman, 1973 (1956)]. Mais l'idée de « coulisses » implique une forme de secret qui lui donne une fonction orientée vers la région antérieure (l'opposition « antérieur » *vs.* « postérieur » le signale du reste). La familiarité présente à coup sûr certaines de ces caractéristiques. Mais, d'une part, comme Bakhtine l'a suggéré dans son grand livre portant sur la culture carnavalesque, la familiarité caractérise aussi les échanges de la place publique, du marché [Bakhtine, 1970 (1965)] : elle se vit au grand jour et constitue une « représentation » spécifique, pour rester dans les termes de Goffman. D'autre part, elle nomme à la fois un type de lien et un style d'interaction, tout ceci en rapport avec la simple *créaturalité* de l'être humain [Auerbach, 2004].

4 « [...] on dit qu'un homme mène une vie *privée*, qu'il a une fortune *privée*, quand il vit en retraite et en particulier, sans charge, sans emploi, sans se mêler d'affaires [...] » [Furetière, 1690].

5 Bakhtine a fait de la familiarité, du rire et du corps « grotesque » la triple caractéristique de la culture populaire ou de la place publique (et du carnaval) : au centre de son analyse, le peuple, non l'individu, au contraire associé au corps « classique », parfaitement formé et fermé [Bakhtine, 1970].

point de constituer un *topos* sans cesse renouvelé. En témoigne une lettre des *Lettres diverses, satiriques et amoureuses* de Cyrano de Bergerac, publiées en 1654, où l'écrivain démontre sa virtuosité rhétorique en illustrant tout à la fois un style littéraire (l'écriture familière) et une profession de foi libertine. La lettre est supposée écrite par le « serviteur » d'un grand qui exerce de hautes charges publiques. L'épistolier est retiré dans la maison de campagne de son patron resté à Paris :

Monsieur,

J'ai trouvé le paradis d'Éden, j'ai trouvé l'âge d'or, j'ai trouvé la jeunesse perpétuelle, enfin j'ai trouvé la Nature au maillot. On rit ici de tout son cœur ; nous sommes grands cousins, le porcher du village et moi [...] [Cyrano de Bergerac, 1999 (1654), p. 75].

Ce que ce texte lui-même familier théâtralise, c'est un total affranchissement de la distance hiérarchique au profit du partage de la vie simple, physique, basse, la monstration joyeuse de l'appartenance à la même espèce. Les dernières lignes renchérissement en contrastant ce rire avec la « gravité » de la vie publique :

[...] Résolvez-vous donc une bonne fois à vous dépêtrer des embarras de Paris ; votre concierge vous aime tant qu'il jure de ne point tuer son grand cochon que vous ne soyez de retour ; il se promet bien de vous faire dépouiller cette gravité dont vous morguez les gens avec vos illustres emplois ; hier au soir il nous disait à table, après avoir un peu trinqué, que si vous lui parliez par *tu*, il vous répondrait par *toi*¹ [p. 78].

La familiarité fournit l'expérience imaginaire d'un cousinage généralisé, au voisinage des cochons. Elle lie, mais n'individualise pas : elle agglutine plutôt dans un collectif virtuellement égalitaire sous le signe du tutoiement, de la chaleur physique, du rapprochement des corps, de la suppression des distances. Ses signes soulagent de la tyrannie des formes, voire déforment ou font prendre du plaisir à ce qui, dans la vie corporelle, est mouvant, ouvert, dés-ordonné – « bas » et indigne. Que le rire en soit l'emblème privilégié est lié au fait qu'il secoue le corps : on éclate de rire, on rit à en crever².

1 Le tutoiement est rare au XVII^e siècle. Furetière définit les deux pronoms avec cette même précision « qui ne se dit qu'à des personnes inférieures, ou fort familières ». On remarque que le texte de Cyrano ne va pas jusqu'à imaginer que le concierge puisse prendre l'initiative du « à tu et à toi ».

2 Pour Bakhtine, les représentations du « bas-corporel » inversent « le corps classique », de forme

Porosité des deux styles de vivre-ensemble

La lettre écrite par Cyrano est un exercice de lettré. La situation qu'elle décrit n'a guère de vraisemblance. Mais le topos informe des expériences réelles. Au début du XVII^e siècle, le très jeune conseiller d'état Robert Arnauld d'Andilly raconte comment « M. le maréchal de Bassompierre qui tenait une table que l'on pouvait dire être l'une des plus grands seigneurs de la Cour, puisqu'elle en était toujours pleine » le convie à se joindre à leur compagnie. Il accepte l'invitation parce qu'il a de la « familiarité » avec chacun d'eux. Et ce qu'il découvre est un espace de familiarité typique :

[...] rien n'était plus agréable que l'honnête liberté avec laquelle ils vivaient ensemble. On ne savait là ce que c'est que ces cérémonies dont la contrainte est insupportable à ceux qui sont nourris dans l'air du grand monde. Chacun se plaçait où il se rencontrait. [...] De même que l'on était venu sans se dire bonjour, on s'en allait sans dire adieu [...] [Arnauld d'Andilly, 2008 (1734), p. 207].

Les styles de vivre-ensemble de la familiarité d'un côté, et de l'honneur de l'autre, sont donc nettement distingués en théorie. Dans les faits, leurs zones de frictions et d'équivoques sont nombreuses : et du reste, Robert Arnaud a bien reçu cette invitation à se joindre aux réunions familiales de Bassompierre comme un « honneur ».

D'une part, si la familiarité rapproche par le plaisir partagé pris à la vie, c'est aussi parfois (souvent?) un plaisir pris presque *sur* la vie de l'autre¹ : le rire de la familiarité n'est pas toujours joyeux ; c'est le vecteur privilégié de la moquerie et de l'insulte, voire de la violence la plus extrême². La familiarité peut se mettre crûment au service des relations inégalitaires propres à la vie domestique (au sens large), et accompagner les rapports de force bruts³.

parfaite, digne, « fermé » : « on lui retire toutes les saillies et pousées, on efface toutes les protubérances [...], on bouche tous les orifices » [Bakhtine, *op. cit.*, p. 38-39].

1 Tant Mauss que Bakhtine mentionnent les brimades comme une caractéristique de la familiarité.

2 Dans *Les guerriers de Dieu*, Denis Crouzet a analysé l'étroite connexion entre rites d'inversion, rire carnavalesque, et actes d'extrême violence physique : « la violence va de pair avec une atmosphère festive et orgiastique, avec le rire » [Crouzet, 1990, 1, p. 321]. Et il suffit de citer le premier exemple donné par le dictionnaire de Furetière pour illustrer le pronom personnel « Tu » pour mesurer la contiguïté entre la familiarité et la violence : « Si *tu* parles, si *tu* branles, je te tue. »

3 Il faudrait ici consacrer un développement entier à la galanterie, qui, avec toutes ses ambiguïtés, constitue à maints égards le jeu et l'art par lesquels les relations hétérosexuelles échappent à la fois à la seule familiarité et aux seules contraintes d'honneur sous l'effet de l'exigence générale de civilité [Merlin-Kajman, 2024 ; Dupas, 2024].

Parallèlement, entrer dans la familiarité d'un plus grand que soi constitue un privilège. Ne reposant que sur des régulations tacites, la familiarité se révèle d'une extrême instabilité, voire réversibilité. Maints exemples le démontrent. Ainsi de l'arrogance de Turenne qui s'exprime jusque dans les situations de familiarité, comme le raconte dans ses *Mémoires* Bussy-Rabutin, le cousin de M^{me} de Sévigné :

[...] il était de bonne compagnie, mais d'ordinaire sa gaieté ne durait pas longtemps, parce qu'il craignait qu'elle familiarisât trop ceux avec qui il était [Bussy-Rabutin, 1857 (1696)].

Certes, la familiarité est perçue comme sans forme (« sans façon »). Elle fait place à ce qui, des corps, des désirs, ne se laisse pas discipliner : érotique du lien social, animalité de l'homme. Mais elle ne prend cette valeur et n'assume cette fonction de détente que parce qu'elle contraste avec les formes très contraignantes de la déférence, sans pour autant en transgresser les règles. Greffée sur la sphère de l'honneur dont elle suspend les signes, la familiarité expose au risque d'aller trop loin dans l'égalité, et de ramener ainsi brutalement à l'exigence honorifique.

À l'inverse, l'impératif de garder son rang et son honneur est lui-même hanté par ce que *dit* la familiarité de façon incontestable et en un sens originare : tous les êtres humains sont également soumis à la faim, au désir érotique, à la maladie, à la mort – et, finalement, au *besoin* de l'autre. Et tout individu trop hautain s'expose à être moqué pour le faire dégringoler de sa hauteur¹. On peut donc comprendre la coexistence de ces deux styles de vivre-ensemble comme une méta-forme limitant la propension tyrannique de chaque style à s'étendre abusivement au détriment de l'autre – et toutefois, une méta-forme instable, vectrice de retournements violents.

La civilité

La fonction et les enjeux de la civilité se dessinent. Publié tard dans le XVII^e siècle, en 1692, par François de Callières, un livre consacré à la fois aux manières et aux mots « à la mode » situe clairement son rôle face à la familiarité et à la déférence. Les participants au dialogue, appartenant tous à

1 Une locution dont le français moderne n'a conservé que la moitié en témoigne alors : « Patatras Monsieur de Nevers ». Selon Furetière, elle provient d'un incident : Monsieur de Nevers serait tombé de son cheval en traversant la ville de Poissy ; une vieille se serait moquée ; la ville entière en aurait été punie par les troupes du Grand [Merlin-Kajman, 2009a ; 2012a].

« la cour et la ville¹ » mais tous emblématiques d'une position sociale différente, font le constat d'une invasion des relations curiales par la familiarité. Une dame de qualité incrimine les « gens à manteau », c'est-à-dire les nobles de robe, « qui veulent à toute force contrefaire les gens de qualité » :

J'en connais qui se renversent comme eux dans nos fauteuils, qui mettent leurs pieds sur d'autres sièges, qui font les beaux et les gracieux, qui prennent *les airs penchés* et dédaigneux des jeunes courtisans, qui se familiarisent avec eux jusqu'à les appeler par leurs noms sans leur donner de Monsieur [...] [Callières, 1972 (1692), p. 85].

Mais le personnage incarnant la mesure et la vertu objecte aussitôt. On trouve chez les « gens d'épée », souligne-t-il, « ces [mêmes] sortes d'affectation et ces familiarités ». Et il conclut qu'« il n'y a point de profession qui puisse donner le droit d'être incivil et malhonnête » [p. 86].

Voilà pour la familiarité. Le Commandeur passe ensuite à l'orgueil nobiliaire, notamment « l'entêtement de certains vieux seigneurs de province, qui croient que l'avantage de leur naissance leur établit le droit d'en user incivilement avec ceux qui leur rendent visite » en « pass[a]nt devant les uns dans leur propre maison », en « chican[a]nt avec les autres pour éviter de leur offrir la porte » ou en « dis[a]nt qu'ils ont accoutumé de vivre sans façon pour s'exempter de rendre la civilité qui est due à un honnête homme » [p. 86-87]. Sans doute va-t-il concéder que ceux qui « représentent » les souverains « sont obligés de tenir les rangs qui y sont attachés » ; mais il corrige aussitôt :

Mais je sais aussi que la plupart de ceux qui en sont en possession, poussent trop loin ces sortes de droits, et qu'ils devraient au contraire prendre soin de les adoucir par de certaines honnêtetés [...] [p. 88-89].

La civilité correspond très clairement ici à ce qu'évoque l'expression « y mettre les formes ». Elle concerne les formes que l'on va « prendre soin » d'*ajouter* aux formes cérémonielles pour les « adoucir ». Elle témoigne du souci du lien en tant que tel.

D'où sa caractéristique la plus frappante : elle se révèle tout à la fois un art d'« y mettre les formes » pour accomplir les formalités cérémonielles, c'est-à-dire l'art d'adoucir leur rigidité hiérarchique (c'est bien « l'air » qui fait

1 Le syntagme a deux fonctions : il distingue les membres de la bonne société ; mais il les réunit sans faire référence à la hiérarchie des rangs et des dignités [Auerbach, 1998 (1933) ; Merlin-Kajman, 2009b].

défaut à la princesse de Modène selon le jugement de M^{lle} de Montpensier) ; et l'art d'atténuer, en y introduisant des formes, les manières brusques et brutes de la familiarité, d'en *calmer* l'excitation, la jubilation, la connivence. Revenant à celle des jeunes courtisans, le Commandeur précise :

Je leur conseillerais de bannir d'entre eux les grossières équivoques, les fades turlupinades, les quolibets, les façons de parler sales et les injures indécentes qui leur sont devenues si familières, d'être toujours respectueux avec ceux qui sont au-dessus d'eux, complaisants avec leurs égaux, caressants avec leurs inférieurs, civils et honnêtes avec tout le monde [p. 120].

Les modernes que nous sommes glissent trop vite sur ce genre de phrase. Il faut pourtant mesurer ce que signifie son mouvement. Le Commandeur récapitule les façons de se conduire en fonction des places hiérarchiques. Mais à ces manières différenciées s'ajoute la civilité, distribuée sur chacun à égalité.

La civilité accompagne l'érosion de l'ordre hiérarchique qui caractérise le XVII^e siècle [Cosandey, 2005], tout en empêchant que cette érosion n'aboutisse à l'invasion de toutes les relations par la familiarité, c'est-à-dire à la destruction de toutes les relations de déférence et à la fusion dans un collectif massifié. En invitant à une sorte de vigilance critique exercée tant sur les relations honorifiques que sur les relations familiales, la civilité accompagne le développement du for intérieur, et ce qu'il implique de réserve intérieure. Une telle vigilance, une telle réserve, peuvent passer pour de la dissimulation hypocrite. C'est la position d'Alceste, lequel revendique au contraire à la fois la franchise, empruntée à la familiarité, et l'honneur, tout en ramenant les deux qualités au mérite personnel. Du coup, ce qu'il ne voit pas, c'est qu'à l'exception de Philinte et d'Éliante¹, la civilité est en fait pratiquement absente du monde social représenté dans *Le Misanthrope* : outre la médisance, omniprésente, le salon de Célimène est un lieu de familiarité moqueuse assez analogue à ce qui est dit de la cour dans le livre de François de Callières. De ce point de vue, Alceste voit juste en repérant des « contorsions » : ce monde est peut-être *poli*², mais il n'est pas civil, ce dont témoigne assez Oronte,

1 On pourrait montrer qu'en dépit de ses proclamations, Alceste lui-même n'est pas sans civilité : quoique faiblement, il commence par « y mettre les formes » dans sa résistance aux demandes d'amitié d'Oronte, évitant nettement de l'offenser. Le ton d'Alceste change quand Oronte le pousse dans ses retranchements pour qu'Alceste lui parle de son sonnet avec la franchise dont ils avaient en apparence convenu préalablement.

2 J'entends ici le mot au sens de l'époque : les frictions entre la familiarité et l'honneur ont été *atténuées* par une certaine politesse des manières. C'est cette politesse qu'Alceste déteste et dans laquelle

qui, une fois sa demande d'amitié familière repoussée par Alceste, va sur-le-champ verser leur conflit dans la querelle d'honneur et traîner ce dernier devant le tribunal des maréchaux, juridiction du point d'honneur instituée par la monarchie pour faire appliquer l'interdiction du duel.

En revanche, ce qu'Alceste nous permet de bien comprendre, c'est que, comme la familiarité, la civilité n'a pas de *règle* explicite : on ne lui donne pas (ou pas encore) le but de *tout* régler, et on ne la règle pas¹. Seul le domaine de l'honneur est réglé : les places honorifiques sont ordonnées par le cérémonial, les querelles de préséances, tranchées par des experts ou par le roi lui-même, les affaires d'honneur, dénouées par le tribunal des maréchaux quand elles ne se règlent pas à l'épée (ou au bâton). En revanche, les manquements à la civilité et les blessures qu'elles suscitent n'ont pas d'instances auprès desquelles porter plainte publiquement, pas de dénouement codé. La civilité est un supplément, elle vient *en plus*. D'un côté, elle développe son propre espace, mais elle est aussi ce qui enveloppe tant les manières familières que les manières cérémonielles. C'est à ce titre, parce qu'elle les concerne toutes, qu'elle est à la fois un style de vivre-ensemble spécifique, et le genre qui les comprend toutes trois en régulant leurs usages réciproques. Ainsi s'amorce, certes dans un espace social encore limité (mais en droit coextensif à l'humanité), « l'instauration d'une présomption de confiance, d'un crédit de respect, la suspension de la pertinence des origines et des identités » [Gayet-Viaud, 2022, p. 212] caractéristique de la civilité démocratique.

Conclusion

Revenons, pour conclure, à la crise de la civilité et à ses symptômes. On l'appréhende le plus souvent par des antonymes : incivilité, barbarie, fanatisme, irrationalisme, etc. Notions parfois nécessaires sur le plan moral, mais pauvres sur le plan heuristique. Il me semble plus éclairant d'observer ces symptômes à la lumière de ce qui précède. Depuis le trop célèbre « casse-toi, pauv'con » prononcé par Nicolas Sarkozy, alors président de la République, en 2008, la familiarité n'a pas cessé de gagner le langage des hommes politiques, une familiarité souvent greffée, comme dans ce cas, sur une situation de tension honorifique : l'homme qui avait refusé de serrer la main du président au Salon de l'agriculture avec cette phrase : « tu me salis », mobilisait lui-même un langage familier mais à des fins insultantes.

il a raison de lire une dissimulation de sa violence réelle.

1 À cet égard, les traités de civilité fonctionnent donc comme un trompe-l'œil historiographique [Merlin-Kajman, 2012b ; à paraître].

Ce développement de la familiarité dans l'espace public dégrade la représentation politique, c'est-à-dire la *dignité* des charges et fonctions publiques¹. Oscillant entre l'insulte et la connivence, la familiarité est de fait devenue un ressort puissant du populisme, qui entraîne le peuple dans une forme familiale qu'Hannah Arendt ou Elias Canetti appelaient « masse » [Arendt, 1961 (1958); Canetti, 1966 (1960); Merlin-Kajman, 2011]. Le complotisme en fait autant en agglutinant de petites masses autour de ses discours. Parallèlement, l'expansion de la familiarité défait ce qui, dans l'expérience subjective que nous avons du vivre-ensemble, nous *espace* : non seulement au sens d'un sentiment de distance minimale entre chacun de nous, sentiment qui, dans les échanges les plus ordinaires, constitue la condition du respect ; mais encore au sens d'un sentiment intérieur, celui qui creuse en chacun de nous un espace qui nous permet de *jouer*, d'être capables de nous fractionner en quelque sorte en plusieurs identités, nous mouvoir sur différents plans de la vie sociale. Être un moi « espacé », c'est pouvoir être civil [Balibar, 1997].

Mais être civil n'implique pas de cesser de pouvoir être familier et/ou déférent. Voici ce que le détour par le XVII^e siècle nous aura appris : défendre la civilité n'implique pas de dénoncer les deux autres styles de vivre-ensemble, quoique tous deux soient, en un sens, « incivils ». Les relations humaines ont aussi besoin de familiarité et de déférence pour leur fluidification et la différenciation intérieure – comme méta-forme.

Il y a cependant des alchimies de désastre : familiarité et honneur risquent toujours de se combiner pour établir des « formes » totalitaires de vivre-ensemble : celles où la masse informe a besoin de chefs, celle où la familiarité devenue politique se crée des *ennemis* et des *amis*² : une famille d'amis dont l'honneur identitaire s'éprouve dans le conflit « à mort » avec ses ennemis.

Défendre la civilité, c'est donc défendre sa fonction intermédiaire ; c'est défendre cette forme supplémentaire, sensible plus que prescrite, qui, dans une société démocratique, c'est-à-dire non hiérarchisée, empêche que les deux autres n'en viennent à se recouvrir.

Références bibliographiques

ACADÉMIE FRANÇAISE, 1694, *Dictionnaire*, J.-B. Coignard, Paris.

1 Une remarque d'Erving Goffman à propos des coulisses me semble ici éclairante. Après avoir suggéré que « [l]e comportement des coulisses présente ce que les psychologues pourraient appeler un caractère de "régression" », il ajoute : « [e]n adoptant le style de la coulisse, les gens peuvent transformer n'importe quelle région en coulisses » [Goffman, 1973 (1956), p. 125].

2 Je fais ici allusion aux théories politiques de Carl Schmitt.

- ANGEBAULT Christophe, 2004, « L'exception d'Alceste, ou comment le classicisme a pu servir à la modernité », *Dix-septième siècle*, n° 223, PUF, Paris.
- ARENDT Hannah, 1961 [1958], « Le domaine public et le domaine privé », in ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'allemand par Georges Fradier, Calmann-Lévy, Paris.
- ARNAULD D'ANDILLY Robert, 2008 [1734], *Mémoires*, éd., prés. et annot. par Régine Pouzet, Honoré Champion, Paris.
- AUERBACH Erich, 1998 [1933], « La Cour et la Ville », in AUERBACH Erich, *Le culte des passions. Essais sur le XVII^e siècle français*, trad. de l'allemand par Diane Meur, Macula, Paris.
- 2004, *Le Haut langage. Langage littéraire et public dans l'Antiquité latine tardive et au Moyen Âge*, trad. de l'allemand par Robert Kahn, Belin, Paris.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1970 [1965], *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris.
- BALIBAR Étienne, 1997, « Trois concepts du politique », in BALIBAR Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris.
- BEJAN Teresa, 2017, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- BUSSY-RABUTIN Roger de, 1857 [1696], *Mémoires*, éd. Ludovic Lalanne, vol. 1, Charpentier, Paris.
- CALLIÈRES François de, 1972 [1692], *Des mots à la mode et des nouvelles façons de parler [...]*, Slatkine, Genève.
- CANETTI Elias, 1966 [1960], *Masse et puissance*, trad. de l'allemand par Robert Rovini, Gallimard, Paris.
- CHANIAL Philippe, 2024, « De quoi l'amour est-il le don ? Une autre carte du tendre, de Simmel à Mauss », in *La Revue du MAUSS*, n° 64, Le Bord de l'Eau, Bordeaux.
- CHARTIER Roger, 1987, « Distinction et divulgation : la civilité et ses livres », in CHARTIER Roger, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Seuil, Paris.
- CONRART Valentin, 1981, *Lettres à Lorenzo Magalotti*, éd. Jean-Pierre Collinet, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne.
- COSANDEY Fanny, 2005, *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, EHESS, Paris.
- 2016, *Le rang. Préséances et hiérarchies dans la France d'Ancien Régime*, Gallimard, Paris.
- CROUZET Denis, 1990, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-vers 1610*, Champ Vallon, Paris.
- CYRANO DE BERGERAC, 1999 [1654], *Lettres satiriques et amoureuses précédées de Lettres diverses*, éd. Jean-Charles Darmon et Alain Mothu, Desjonquères, Paris.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris.
- DUPAS Matthieu, 2024, *La Galanterie comme mode de vie. Amour, civilité et mariage dans la Mélite (1629) de P. Corneille*, Classiques Garnier, Paris.
- ELIAS Norbert, 1973 [1939], *La Civilisation des mœurs*, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris.
- 1975 [1939], *La Dynamique de l'Occident*, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, Paris.

- 1987, *La Société des individus*, trad. de l'allemand par Jeanne Étoré, Fayard, Paris.
- 2008 [1969], *La Société de cour*, trad. de l'allemand par Jeanne Étoré et Pierre Kamnitzer, Flammarion, Paris.
- ÉRASME de Rotterdam, 1530, *De civilitate morum puerilium libellus*, Johann Froben, Bâle; 1999, *La Civilité puérile*, trad. et éd. Franz Bierlaire, La Lettre volée, Bruxelles (Maison d'Érasme).
- FURETIÈRE Antoine, 1690, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, 2 vol., Arnout & Reinier Leers, La Haye et Rotterdam.
- GAYET-VIAUD Carole, 2022, *La civilité urbaine. Les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Economica, Paris.
- GOFFMAN Erving, 1973 [1956], *La Mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1, *La présentation de soi*, Minuit, Paris.
- MAGENDIE Maurice, 1925, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté de 1600 à 1660*, PUF, Paris.
- MAUSS Marcel, 1968-1969, « Parentés à plaisanteries », in MAUSS Marcel, *Essais de sociologie*, Minuit, Paris (« Essais/Points »).
- MENNELL Stephen, 2007, *The American Civilizing Process*, Polity Press, Cambridge; 2023, *Le processus de civilisation américain*, trad. de l'anglais par Claire Le Strat, CNRS Éditions, Paris.
- MERLIN-KAJMAN Hélène, 2009a, « Introduction » et « Sentir, ressentir : émotion privée, langage public », *Littératures classiques*, n° 68, Presses universitaires du Midi, Toulouse.
- 2009b, « Le public au XVII^e siècle et au-delà selon Auerbach », in TORTONESE Paolo (dir.), *Erich Auerbach, la littérature en perspective*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris.
- 2011, « "Populace", "Peuple", une simple affaire de classement? », in CHABAUD Gilles (éd.), *Classement, déclassement, reclassement de l'Antiquité à nos jours*, PULIM, Limoges.
- 2012a, « Oublier le carnavalesque », in HERSANT Marc et LIAROUTZOS Chantal (dir.), « Retour à Bakhtine. Essais de lectures bakhtiniennes », *Textuel*, n° 69, Hermann, Paris.
- 2012b, « Civilité, civilisation, pouvoir », *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, n° 3, Dalloz, Paris.
- 2016, *L'Animal ensorcelé. Traumatismes, littérature, transitionnalité*, Ithaque, Paris.
- 2024, « Marcel Hénaff et la civilité », in SFEZ Gérard (dir.), *Contredons. Hommage à Marcel Hénaff*, Hermann, Paris.
- 2025, « Le critère de l'action en littérature : de l'Oráculo manual de Gracián au Nouveau traité de la civilité de Courtin, en passant par les Maximes de La Rochefoucauld », *Fabula-LhT*, n° 29, « Manuels et modes d'emploi : comment la littérature dispose à l'action », coord. par Adrien Chassain, Éléonore Devevey et Estelle Mouton-Rovira, janvier 2023, URL : <<http://www.fabula.org/lht/29/merlinkajman.html>> (consulté le 12 août).
- MONTPENSIER Anne-Marie-Louise d'Orléans, duchesse de, 2020 [1729], *Mémoires*, in *Œuvres complètes*, éd. critique Jean Garapon, t. II, Honoré Champion, Paris.
- MOLIÈRE, 1971 [1666], *Le Misanthrope*, in *Œuvres complètes*, éd. Georges Couton, t. 2, Gallimard, Paris.
- REVEL Jacques, 1986, « Les usages de la civilité », in ARIÈS Philippe et DUBY Georges (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, vol. dirigé par Chartier Roger, Seuil, Paris.

- RICHELET Pierre, 1680, *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française... avec les termes les plus connus des arts et des sciences*, 2 vol., J.-H. Widerhold, Genève.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1758, « Lettre à d'Alembert sur les spectacles », in *Collection complète des œuvres*, vol. 6, 1780-1789, URL : <<http://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-m-d-alembert.php>>.
- TABELING Brice, 2017, *L'écriture familière en France au XVII^e siècle*, thèse de doctorat, sous la dir. de Hélène Merlin-Kajman, Université Sorbonne Nouvelle, Paris.

Former des requêtes quand on est dépourvu de droits

Charlotte Vorms et Juan Córdoba

La requête individuelle de particuliers auprès des autorités est un genre à la fois extrêmement répandu dans le temps et dans l'espace et globalement très codifié. Elle se caractérise le plus souvent par la déférence avec laquelle le signataire s'adresse à l'autorité réputée avoir le pouvoir d'accéder à sa demande. D'une manière ou d'une autre, le requérant expose les motifs de sa demande, formule celle-ci et remercie le destinataire par avance de l'attention qu'il voudra bien lui apporter. Quel espace offre alors ce genre à une expression politique? Étant donné que l'objectif de ces requêtes est d'emporter la conviction du destinataire, il n'est pas raisonnable de prendre pour argent comptant les récits qu'elles font. Didier Fassin est même allé jusqu'à défendre une position de scepticisme radical : dans certains contextes, l'argumentaire obéit tout entier à une trame-type, de sorte que le seul élément de la requête qui fasse sens réside finalement dans le fait même qu'elle soit formulée. Il propose en effet de voir dans le texte argumenté que doivent rédiger les demandeurs d'aide du Fonds d'urgence sociale, un exercice de « subjectivisation », par lequel ceux-ci se reconnaissent comme « sujets » de l'assistance [Fassin, 2000].

Pourtant, la déférence caractéristique de la forme de la requête, ainsi que la faible variation de l'argumentation, laquelle mobilise presque invariablement les registres de la nécessité, de la justice, du mérite ou de la compassion, ne permettent pas de conclure que cette dernière soit dépourvue de sens pour ses auteurs. L'argumentaire déployé rend compte des ressources dont les requérants pensent disposer, mais aussi de ce qu'ils pensent relever de principes de justice partagés. *A minima*, la requête met en évidence ce que les requérants croient être les critères du jugement des autorités auxquelles ils s'adressent¹. De l'autre côté de la relation épistolaire, les réponses effectivement données par les autorités permettent d'objectiver leurs critères d'arbitrage. Certains chercheurs ont analysé ce type de relation entre

¹ Voir notamment [Thireau et Hua, 2001, p. 1283-1312; Schijman, 2013, p. 119-135; Zalc, 2016; Asquer et Ceci, 2021; Rowell, 2006].

l'administration et les administrés comme un mode de gouvernement. Jay Rowell montre ainsi que les lettres envoyées par les particuliers à propos de questions de logement au représentant du parti en RDA permettaient à celui-ci « de démontrer qu'il était à l'écoute des citoyens et proches d'eux » et de « réaffirmer sa domination sur les administrations étatiques » [Rowell, 2006]. Dans ce domaine, les historiens modernistes ont ouvert des pistes qui méritent d'être explorées pour la période contemporaine. Simona Cerutti a ainsi montré que la supplique « est au centre d'un système d'intégration, essentiel, du cas à la loi. Suppliques collectives, suppliques privées, "suppliques prémodernes" s'inscrivent dans un système politique et dessinent les termes d'un pacte qui relie gouvernants et gouvernés » [Cerutti, 2021].

C'est cette double piste que nous nous proposons d'explorer pour la période contemporaine, en analysant les demandes d'habitants des quartiers précaires de Madrid à l'administration franquiste de la fin des années 1940 au début des années 1960. Ce cas constitue l'exemple extrême d'un contexte où l'on peut douter à la fois de la valeur politique de ce type d'adresse, et de sa capacité à agir sur le cadre normatif général. En effet, le régime franquiste se caractérise par une intense activité répressive. Établies à l'issue de la guerre civile déclenchée par un coup d'État contre la légalité républicaine, les nouvelles autorités entendent éradiquer toute trace de la république et du libéralisme politique. Certains historiens ont même vu dans ce caractère répressif la nature fondamentale de ce régime au socle idéologique disparate [Reig Tapia, 1984]. Dans le contexte hyperautoritaire d'une telle dictature et dans le cas extrême des habitants de quartiers informels contre lesquels on peut penser que l'arbitraire du régime s'exerce sans limite, du fait à la fois de l'illégalité dans laquelle ceux-ci se trouvent et de leur appartenance aux groupes les plus démunis de la société, comment comprendre la pratique de l'adresse écrite aux autorités? Pourtant, qu'il s'agisse de formuler une requête à laquelle ils semblent raisonnablement pouvoir espérer accéder, d'expliquer les circonstances particulières de leur cas pour le présenter le plus favorablement possible, ou encore de supplier pour obtenir une faveur, voire d'exprimer une doléance, les habitants des baraques écrivent bel et bien à l'administration¹. Qu'en attendent-ils et qu'en obtiennent-ils? Que disent les formes de ces adresses des relations entre administration et administrés et dans quelle mesure œuvrent-elles à leur régulation? Le cas échéant, offrent-elles un espace favorable à leur évolution?

¹ Les lettres étudiées sont conservées dans le fonds de la Direction générale des Régions dévastées aux archives du ministère du Logement et dans le fonds du Commissariat général à l'Aménagement urbain de Madrid et ses environs aux Archives régionales de Madrid (ARM).

Une forme normée, marquée par la déférence

Lorsqu'il s'agit de s'adresser directement aux autorités, les courriers sont généralement manuscrits. Ces lettres sont écrites sur des feuilles blanches de format A4 ou A5 (grand côté vertical), type papier à lettres, ou encore sur des feuilles à petits carreaux ou des feuilles à lignes. Signées par des personnes issues des classes très populaires, ces lettres sont le plus souvent écrites par d'autres, si l'on en croit la différence de graphie entre le texte et la signature. De ces intermédiaires toutefois, on ne sait rien. Malgré leur maladresse stylistique, des fautes parfois, la plupart des lettres respectent les formes globalement en usage. L'adresse directe aux autorités, qui jouit d'une longue tradition en Espagne, est manifestement inscrite dans les pratiques de tous les milieux sociaux et les particuliers savent trouver des personnes pour les aider à la rédiger [voir aussi Blanchard, 2024].

Le signataire s'exprime parfois à la première personne, parfois à la troisième dans un style plus administratif, qui permet de distinguer rapidement l'identité du requérant et l'objet de sa requête. La lettre commence alors par la formule : « le soussigné », suivi du nom du requérant et des éléments constitutifs de son identité sociale, généralement la mention qu'il est majeur, son état marital, parfois sa profession et son adresse. La maîtrise limitée de l'écrit se lit notamment dans le passage d'un pronom à l'autre. À de rares exceptions près, les lettres se terminent par la formule souhaitant que « Dieu maintienne longtemps en vie [le destinataire] ». Les lettres sont adressées à une personne précise, généralement désignée par sa fonction, le chef du service en charge de la politique ciblant les quartiers précaires. La plupart lui donnent des marques de déférence excessive, surclassant le destinataire dans leur choix de formule de politesse. Alors que la plus adaptée au colonel qui occupe la fonction est sans doute « *Muy señor mío* », on trouve le plus souvent « *Ilustrísimo Señor* » (abrégée en *Ilmo.*), ou encore « *Excelentísimo Señor* » (ou « *Excmo.* »), théoriquement réservées aux plus hauts responsables de l'État et aux généraux d'armée. Qu'il s'agisse de la maîtrise approximative d'un savoir technique ou d'une volonté délibérée de flatter le destinataire, voire du pari qu'il vaut mieux en faire trop que pas assez, le résultat est le même : ces formules placent le requérant dans une position inférieure par rapport à la personne supposée avoir le pouvoir de lui accorder ce qu'elle demande. Certaines de ces lettres désignent ensuite nommément leur destinataire, « Monsieur Martos », avec ou sans son grade ou sa fonction « Monsieur le directeur », « Colonel » ou, plus rarement, emploient le prénom après le « *don* », marquant l'interconnaissance et accentuant la personnalisation de la

fonction. Associée à la dissymétrie affichée des positions, cette personnalisation contribue à inscrire ces lettres dans le genre classique de la relation entre patron et client.

Les formes de l'argumentation

Si les faits mis en avant pour appuyer la requête sont généralement du même ordre, le registre et le style de l'argumentation varient d'une requête à l'autre. L'analyse montre qu'à certains types d'argumentation correspondent certaines caractéristiques formelles des lettres.

Une des rares lettres dérogeant franchement aux règles du genre, dont elle manifeste une mauvaise connaissance, est aussi celle dont l'argumentaire est le plus sec. Elle se contente d'exposer des faits, sans les qualifier, et ne cherche pas à légitimer la requête. Elle est le fait d'un père de famille demandant l'autorisation exceptionnelle d'héberger temporairement des parents de passage dans son logement public, ce qui est interdit. Écrite sur du papier à lignes – grand côté horizontal, ce qui est inhabituel –, à l'encre bleue et d'une main appliquée – peut-être celle d'un des enfants –, la lettre ne se termine pas par la formule de politesse consacrée. Écrite sans ponctuation, avec des fautes d'orthographe et des maladresses stylistiques, elle explique :

Cher Monsieur après vous avoir salué je m'adresse respectueusement à vous et je voudrais vous demander une faveur si c'est en votre pouvoir je suis le père d'un jeune homme qui est mort le 11 [août] d'un accident de travail et un fils marié que j'ai au village est venu avec sa femme quand il a reçu la nouvelle et aussi pour nous aider à nous occuper de ces choses voir si nous avons le droit de toucher quelque chose ou pas, et pour cela je m'adresse à vous pour vous demander cette faveur comme ils sont de passage voir s'ils pourraient être ici un mois jusqu'à ce qu'on voit si on règle ces affaires et le « rattaché » [le chef du ménage relogé avec le sien, en l'occurrence, son frère] est mon frère et sa femme est la sœur de la mienne et nous sommes tous d'accord il ne nous manque que votre autorisation dans l'attente de cette grande faveur je vous salue.

L'auteur demande donc une « faveur », sans en argumenter explicitement la légitimité, soit qu'il pense ne pas avoir véritablement prise sur la décision et attend donc un arbitrage dont les logiques lui échappent, soit que les faits lui semblent à eux seuls suffire à légitimer sa demande.

À l’opposé, une autre lettre se distingue par le fait que le signataire ne manifeste pas de déférence particulière pour son destinataire. Affichant une grande confiance dans le bien-fondé de la demande formulée, la lettre, une des rares tapées à la machine, maîtrise aussi parfaitement les codes de la correspondance administrative. Écrite dans une langue soutenue, la lettre distingue en marge les termes « expose », qui marque le début de la partie contenant l’argumentaire, et « sollicite », qui annonce le paragraphe formulant la demande. Elle est le fait d’un père de famille proche du régime, qui demande à être relogé, alors que l’évacuation de la zone qu’il habite n’est pas encore à l’étude. L’argumentaire est double. D’abord, il dénonce l’injustice que constitue le fait qu’un homme respectable comme lui – engagé du bon côté de la guerre et travaillant pour gagner sa vie – vive dans des conditions indignes : il est « obligé » de vivre dans « un logement misérable, qu’il a construit lui-même, avec des matériaux de démolition, pour ne pas en avoir trouvé qui soit adapté à [son] salaire journalier ». Il affiche une telle confiance dans la convergence de ses critères avec ceux du régime, qu’il perçoit l’illégalité dans laquelle il s’est mis en construisant une baraque, non pas comme à charge contre lui, mais au contraire à son crédit. Il ne met en revanche pas en cause le régime pour cette injustice. Au contraire, il dit savoir que le destinataire de sa lettre entend « résoudre le difficile problème du logement ». On peut douter qu’en 1954, alors que l’Espagne souffre encore d’une pénurie généralisée, le requérant croie vraiment que le régime soit sur le point de mettre fin au déficit de logement. À cette date, cependant, le gouvernement lance une politique de logement. Prendre au mot cette promesse est donc une stratégie de l’auteur, qui oblige ainsi son interlocuteur. Enfin, il intègre à son argumentaire le discours du régime sur l’éducation morale des enfants et sur le rejet de toutes les formes de marginalité, en expliquant qu’il veut éviter que « ses enfants pâtissent des conséquences morales de l’exiguïté du logement et du voisinage de gitans » (les gitans incarnant le paradigme de la marginalité)¹. Les caractéristiques formelles de la lettre, ajoutées à la nature de l’argumentaire qui met en avant la justice, le mérite et le discours même du régime, contribuent à positionner le signataire à égalité avec le destinataire. Loin de supplier son interlocuteur, il « sollicite respectueusement que [celui-ci] prenne bonne note de la demande et donne les ordres nécessaires pour que [lui] soit attribué un des logements construits par [l’organisme destinataire] pour le bénéfice des familles obligées de vivre indignement ». Alors que la plupart finissent leur lettre en « espérant accéder à cette grâce »,

1 Dans d’autres contextes de dictatures à vocation totalitaire, on retrouve cette même stratégie [Thireau et Hua, 2001 ; Rowell, 2006].

lui « ne doute pas qu'[il] obtiendra cette grâce de la droiture et la notoire bonté de Son Excellence ».

Tous ceux qui peuvent mettre en avant leur affiliation politique au régime ne le font pas avec la même assurance. Dans une lettre également tapée à la machine, un homme ajoute ainsi à côté de son nom et de son état marital, parmi les qualités définissant son identité sociale, le numéro de sa carte d'ancien combattant et ses médailles militaires. Lui n'adopte pas un ton sûr de son fait, mais fait valoir qu'il a payé de sa personne. De manière un peu maladroite, qui pourrait sonner comme un reproche dissimulé, il présente implicitement son engagement comme constituant une dette du régime à son égard : il se « permet de rappeler [...] les souffrances endurées de bon cœur pour [sa] patrie ».

Des formes féminines?

Deux cas très différents de lettres signées par des femmes mettent en évidence que les hommes et les femmes ne manient pas la supplique de la même manière. Les requérantes prennent la parole en tant que femmes ; la forme de leurs missives se distingue aussi de celles des hommes.

La première est la lettre de doléance la plus explicite de notre corpus. Écrite de main ferme, elle a sans doute été rédigée par le frère ou le beau-frère de la signataire, désignée occasionnellement à la troisième personne. Cette dernière, exclue du logement et expulsée du fait que ses fils ont eu maille à partir avec la police – elle est en fait apparentée à des personnes engagées dans le camp républicain – proteste vivement contre le sort qui lui est fait. D'abord, elle explique qu'elle n'a pas à « payer » pour les délits éventuellement commis par des tiers – ses fils. Par ailleurs, ces derniers n'ont pas été jugés et « leurs délits [...] ne sont donc pas encore avérés ». Faire payer la mère est donc doublement injuste. La lettre met ensuite ouvertement en accusation le régime, qui « jette [les gens] à la rue comme des chiens », qui se trouve en contradiction flagrante avec sa devise (« Patrie, pain et justice »), et dont la police agit selon « son bon vouloir ». Elle accuse le destinataire à la fois de mauvais gouvernement et de mauvaise foi. Ce dernier est le chef de service responsable de la décision, désigné par son nom : « *Sr. don Alberto, muy señor mío* ». Au vu de l'argumentaire qui la suit, explicitement protestataire, l'effet *a posteriori* de cette formule est celui d'une familiarité cavalière, voire d'une mise en cause personnelle, que confirme la dernière phrase. La lettre se clôt sur un nouveau reproche à son endroit, intéressant pour notre

propos, celui de ne pas respecter le droit légitime des administrés à s'adresser directement, et en présence, à l'administration :

J'aurais aimé avoir une entrevue avec vous, mais je sais que ce n'est pas à la portée de tout le monde et que vous ne pouvez pas recevoir les pauvres. [...] Cela ne dépend peut-être en rien de vous, mais je ne m'adresse à vous qu'en termes justes, puisque c'est vous qui avez donné l'ordre et en tant que Chef de ce foyer et parce que je ne sais pas à qui m'adresser.

Faut-il voir, dans l'absence de déférence et les accusations explicites, un style proprement féminin, qui pourrait rappeler celui des manifestations de femmes pendant la Révolution française? Le fait que la lettre ait probablement été rédigée par un homme n'invalide pas l'hypothèse précédente, car c'est bien une femme qui en assume la responsabilité. La condition féminine de la signataire participe en tout cas de l'argumentaire, lequel reproche au destinataire de « mettre une femme à la rue » (expression deux fois répétée), femme plus loin désignée comme « une mère ».

Onze ans plus tard, c'est sur un tout autre registre qu'une autre femme prend la plume, en tant que femme, pour demander le relogement qu'elle attend avec sa famille depuis longtemps. La lettre ne s'adresse pas à un responsable administratif, mais à celle que l'on croit être son épouse (en fait sa maîtresse). Elle manifeste une déférence très excessive en utilisant la formule « *Su Señoría* », clairement inadaptée à la destinataire, précédée de « *Doña* prénom nom ». L'usage du nom propre finit de manifester l'extrême personnalisation des relations administratives, puisque non seulement l'identité du chef est bien connue, mais également celle de sa compagne. Associé à « *Su Señoría* », le nom propre inscrit la lettre dans la forme bien spécifique de la relation du sujet à son seigneur, motif extrême de la relation du client à son patron. Du reste, la fonction de première dame attribuée à la destinataire n'est-elle pas la réminiscence d'un privilège seigneurial? La lettre, rédigée à l'encre bleue, d'une écriture très régulière, a un court codicille indiquant : « [j]e demande pardon [à son Excellente personne] pour mon audace et mes fautes dans l'écriture ». Sincère ou stratégique, cet acte de contrition final renforce le positionnement délibéré de la signataire en tant que sujette de sa destinataire. Dans ce contexte, la maîtrise imparfaite de la langue écrite est un argument de plus. La stratégie de la requérante repose sur une complicité supposée entre elle-même et la destinataire, fondée sur leur commune appartenance au sexe féminin. L'autrice explique en effet que son mari a

demandé maintes fois un logement auquel, selon elle, il a droit, mais il ne l'a pas obtenu ; par conséquent, il est à bout et risque de commettre un délit en s'appropriant lui-même un logement vide. Son épouse écrit donc car elle « a peur » et supplie qu'on leur accorde un logement pour éviter que son mari finisse en prison. C'est parce qu'elle est la plus à même de comprendre ses préoccupations toutes féminines face à un mari impulsif que la requérante s'adresse à la compagne du responsable, plutôt qu'à ce dernier. On peut voir dans l'argumentaire proprement dit le motif ancien de la menace qu'une âme se perde, qu'un homme devienne pécheur – ici délinquant –, si la destinataire ne le sauve pas. Comme l'homme est bon et qu'il aura été poussé à bout par une injustice, c'est un innocent qui sera condamné : « il ira en prison, mais ce sera sans que ce soit de sa faute ». Si elle intervient en sa faveur, la destinataire sauvera un innocent et évitera du même coup à son mari la faute qui consisterait à le perdre. En somme, il s'agit pour les deux femmes de sauver leur mari. La lettre puise donc dans un registre moral, mais repose au fond sur des principes de justice : cette famille attend depuis trop longtemps un logement auquel elle pense avoir droit. La supplique de la femme prend la suite de l'échec de celle du mari. Ce dernier revendiquait un droit ; son épouse appelle à une intervention de type charitable¹. Il n'en reste pas moins que ce qui se présente comme une supplique est en fait une doléance.

Brouillage des formes et formes de la légitimation

De fait, dans le contexte autoritaire qui est l'objet de cet article, les doléances s'expriment en prenant la forme de suppliques. Sauf exception, toutes ces lettres se terminent en indiquant qu'elles espèrent accéder à la « grâce » demandée. Il s'agit donc bien, formellement, d'une grâce et non d'un droit, même si l'auteur estime, en réalité, être dans son « bon droit » [Cottureau, 2002] et que la grâce n'est donc que justice. Ce brouillage des formes va plus loin : la distinction entre l'adresse directe et d'autres documents présentés aux autorités, dont la différence de nature ne semble pas *a priori* laisser place à l'incertitude, est moins évidente qu'il n'y paraît. Cette indétermination relative dit en creux combien les formes sont porteuses de sens.

Lorsque les pouvoirs publics préparent l'expulsion d'une zone de barques, ils étudient le dossier des ménages qui y habitent, pour décider si ceux-ci méritent ou non d'être relogés. Le relogement n'est pas un droit, mais une libéralité ; réservé aux familles qui s'en sont montrées dignes, il reste

1 Claire Zalc [2016] observe ces mêmes caractéristiques genrées des suppliques dans les recours contre les dénaturalisations prononcées par le régime de Vichy.

à la discrétion de l'administration. Il obéit à des règles de fait, non écrites et jamais rendues publiques, que les habitants connaissent plus ou moins. Les familles qui peuvent attester du statut de « producteur » d'un de leurs membres, c'est-à-dire que celui-ci est intégré au marché du travail institutionnalisé, en produisant un « certificat d'emploi », ont ainsi trois fois plus de chances d'être relogées qu'un ménage n'en présentant pas¹.

Formellement très différent de la requête, le certificat d'emploi n'est pas adressé; sa valeur est indépendante du contexte de la requête à laquelle on le joint : il sert au porteur à toutes fins utiles. Le certificat d'emploi atteste ainsi d'un fait objectif et objectivable en des termes impersonnels et génériques. D'autres éléments formels distinguent généralement ces deux types de documents. Si les courriers des habitants sont le plus souvent manuscrits, les certificats d'emploi ne le sont que rarement (deux fois sur dix, sans compter les grandes entreprises et les administrations publiques qui ont des imprimés prêts à l'emploi). Dans les deux tiers des cas, les entrepreneurs utilisent un papier à en-tête. Tous apposent le tampon de leur entreprise. Le papier à en-tête d'une grande entreprise bien connue du bâtiment ou celle d'une administration publique, *a fortiori* l'imprimé prévu à cet effet, présente de ce point de vue toutes les garanties d'authenticité. Plus le document s'éloigne de cette forme bureaucratique et standardisée, moins son authenticité est vérifiable et, par conséquent, moins il semble avoir de valeur et donc moins il semble efficace à remplir sa fonction. Deux cas parallèles d'hommes qui ne sont pas en mesure de fournir un tel certificat permettent de mieux comprendre le sens de ses caractéristiques formelles. En donnant à un type d'adresse la forme d'une autre, dans le but d'obtenir l'effet escompté, ces cas montrent que la forme est un élément de plus de la justification.

Le premier concerne un cordonnier de métier non patenté, qui ne travaille qu'occasionnellement et en sous-traitance pour des cordonniers de la ville. Il demande donc à ces derniers de signer et de tamponner un petit papier sur lequel il a tapé à la machine (ou plus vraisemblablement fait taper à la machine) la déclaration par laquelle ces derniers (trois, au total) affirment lui passer des commandes. Le document, non adressé, se présente comme un certificat et adopte un style particulièrement bureaucratique :

Le producteur [nom], ouvrier qualifié cordonnier de première classe, fabricant de chaussures neuves, qui travaille à son compte pour plusieurs maisons de chaussures sur mesure. Son comportement sur le plan du tra-

¹ Ce chiffre résulte de l'analyse statistique d'un échantillon de 365 ménages délogés de leur baraque entre 1953 et 1955 [Vorms, 2024].

vail comme de l'honnêteté est satisfaisant. Pour en attester, les entreprises ci-dessous signent et mettent leur tampon.

Le deuxième cas est celui d'un homme qui revend des marchandises dans la rue, à son compte. Celui-ci entreprend d'expliquer son cas dans un document qui adopte une forme intermédiaire entre le courrier et le certificat. L'auteur explique qu'il n'est devenu vendeur ambulant que pour des « raisons de santé », mais a été auparavant employé par une grande entreprise de construction. Écrit à l'encre bleue de manière très soignée, le document n'est adressé à personne, mais précédé d'un en-tête, en caractères beaucoup plus grands, qui en indique le statut : il s'agit d'une « Déclaration sous serment », « formulée par [nom, lieu de naissance, âge, état marital, domicile] ». La partie effectivement personnalisée du texte, comme le fait que la lettre soit manuscrite, occupant toute la feuille blanche de type papier à lettres et rédigée à la première personne, renvoie plutôt à la requête. Le reste, cependant, emprunte au style du certificat, dont le document a précisément pour objet de pallier l'absence. L'auteur accompagne sa déclaration solennelle du certificat d'un quincaillier auquel il achète les ustensiles de cuisine qu'il revend ensuite dans la rue.

Ce cas limite met bien en évidence l'importance de la forme (la matérialité du document, les parties liminaires du texte et son cœur) dans l'identification de la nature d'un document, donc dans sa valeur et son efficacité supposée. Il montre aussi combien la frontière entre le certificat, censé authentifier un état de fait, et l'adresse directe d'un particulier aux autorités est poreuse en pratique. On pourrait ainsi arguer qu'il y a un continuum du document impersonnel, générique et valant par lui-même, en dehors de l'usage qui en est fait, tel le certificat d'emploi, à la supplique ; tous ces documents relèvent *in fine* de motifs de légitimation individuelle. On pourrait multiplier les éléments à l'appui de cette proposition. Ainsi n'est-il pas rare que l'auteur du certificat d'emploi ajoute aux éléments impersonnels et objectifs que sont l'identité de l'employé, son temps de travail, son salaire et son ancienneté, des éléments beaucoup plus personnels concernant sa conduite... Le certificat d'emploi glisse alors vers la forme d'un autre document : la recommandation. L'ensemble des cas évoqués ici montre ainsi que les formes font partie des ressources mobilisées par les personnes pour se défendre au mieux. Elles participent pleinement des éléments de légitimation ; loin d'être une affaire de pure forme, elles font, pour ainsi dire, partie du fond.

Individualisation, assujettissement? Que peut la requête?

Tous les courriers évoqués ici ont été lus et la demande formulée a été instruite. Cette prise de parole est manifestement considérée comme un mode normal d'interaction entre les administrés et l'administration. En distribuant individuellement des faveurs, le service en charge des quartiers précaires oblige ceux à qui il les accorde. De fait, le traitement de ces cas participe de multiples accommodements qui, en assouplissant la règle extrêmement répressive qui régit l'urbanisation informelle, permet un temps au système de tenir. Faut-il n'y voir pour autant qu'un mode de gouvernement clientéliste?

En pratique le traitement des cas particuliers obéit à plusieurs critères concurrents. Ainsi se met rapidement en place une raison comptable, qui veut que le nombre d'habitats illégaux enregistrés doive rester constant. Officiellement, toute personne construisant, vendant, louant ou habitant un bâtiment construit illégalement est passible de la confiscation et de la démolition de sa maison, ainsi que d'une amende. En pratique, une dispense ou une autorisation dérogatoire pourra, parfois, être accordée si elle ne conduit pas à l'augmentation du nombre de baraques. Dans ce cadre, des raisons que le chef du service appelle « d'humanité » peuvent être prises en compte : une vieille grand-mère est malade – l'administration attendra son décès pour expulser la famille; une famille s'agrandit, elle l'autorise exceptionnellement à ajouter une petite extension à sa baraque.

Toutefois d'autres critères prévalent aussi dans l'appréciation des situations. Les mérites politiques (s'être engagé du bon côté de la guerre, être membre du parti unique, etc.) sont décisifs – ce qui est vrai pour beaucoup de choses sous ce régime. L'autre critère est celui du risque qu'il y aurait à refuser d'assouplir la règle. Ainsi lorsque les demandes émanent de zones que l'on sait agitées, celles qui bénéficient notamment du soutien de prêtres particulièrement puissants et qui jouissent d'une plus grande visibilité, elles sont instruites avec plus de prudence. Le colonel en charge du service le dit explicitement dans plusieurs documents adressés à son supérieur, précisément pour justifier ce qui, sans cela, pourrait passer pour du laxisme. Ainsi l'argumentaire de la requête n'est-il bien souvent pas le facteur déterminant dans la décision administrative. Le fait que les critères de jugement ne soient jamais publicisés contribue évidemment à maintenir l'opacité de la décision, à accréditer la représentation d'un pouvoir discrétionnaire sans limite et à rendre efficace la menace de l'arbitraire administratif. Ce faisant, il contribue à alimenter l'art de la supplique. Faut-il pour autant ne voir dans cette pratique qu'un processus d'assujettissement des administrés? Cette lecture

ne rend en effet pas justice à la portée de ces prises de parole, à court et à moyen terme.

D'abord certaines requêtes individuelles sont directement à l'origine d'une évolution des règles de fait orientant le gouvernement des baraquas. Un exemple permet de le comprendre. Au moment des toutes premières expropriations, en 1948, un particulier exproprié auquel un logement a été attribué prend l'initiative de proposer à l'administration d'y renoncer, en échange du droit de démolir lui-même la maison dont il a été exproprié et d'en récupérer ainsi les matériaux. L'administration lui donne une réponse favorable et généralise le dispositif sans le publiciser. Désormais, elle accueille favorablement toutes les lettres de particuliers expropriés demandant à démolir eux-mêmes leur maison, en échange du renoncement au relogement¹. Cela n'est pas dit, mais cela se sait. De même qu'ils connaissent plus ou moins les critères officiels du relogement, les habitants savent qu'ils peuvent récupérer les matériaux de leur maison s'ils en font la demande. La pratique se routinise : la plupart des lettres, tapées à la machine ou manuscrites, reprennent un même texte ; plusieurs sont écrites de la même plume. Parce qu'il ne s'agit pas d'un droit et que l'on n'est sans doute jamais trop prudent face à un pouvoir qui s'exerce de manière opaque et autoritaire, certains préfèrent quand même argumenter : « parce que pour construire une autre maison, j'ai besoin des matériaux de construction », etc. D'autres adoptent le style le plus bureaucratique possible, comme pour marquer le fait qu'il existe désormais une procédure pour l'exercice de ce quasi droit :

[Un tel] a l'honneur de solliciter que lui soit concédé le droit de préemption ou de préférence pour faire la démolition de ladite propriété, de manière que les matériaux procédant de ladite démolition seront de sa propriété.

Ainsi les habitants expropriés, même très démunis face à un État tout puissant, ont-ils produit une règle de fait. Celle-ci ne résulte pas d'une démarche collective (en tout cas pas formellement et pas que l'on sache), mais bien d'une requête individuelle, dans une logique jurisprudentielle ; la requête a ainsi été le vecteur d'une forme d'agentivité populaire, authentiquement « *from below* » [Thompson, 1966]. Cet exemple montre tout à la fois que la requête individuelle n'est pas nécessairement individualisante et qu'elle n'enferme pas le requérant dans une relation de patron à client.

1 ARM, Actas de la Comisión de Urbanismo de Madrid, 20 avril 1948.

En outre, ce cas, comme d'autres dans notre corpus de lettres, invalide manifestement la distinction communément établie, pour la période contemporaine, entre la requête individuelle et la requête collective – que l'on désigne en français par le terme « pétition » –, de portée politique et d'inspiration démocratique. On trouve en effet des requêtes collectives ayant exactement le même objet et la même forme que des requêtes individuelles. C'est le cas, par exemple, d'une lettre signée par douze chefs de famille, demandant leur relogement. Si l'on voit dans la pétition (collective) une pratique démocratique, c'est sans doute parce que le groupe des signataires permet d'objectiver l'existence d'un public; il a fallu se réunir et se reconnaître un intérêt commun pour produire la lettre. Pourtant, rien ne permet de dire que derrière des requêtes individuelles, il n'y a pas un public ou, du moins, un public en puissance. L'engagement que constitue une prise de parole individuelle peut du reste être porteur d'une revendication collective. Lorsque les habitants plaident leur cause, *a fortiori* lorsqu'ils protestent, ils expriment en tout cas des critères de justice qu'ils perçoivent comme partagés. Les pouvoirs publics en prennent connaissance et doivent aussi en prendre acte. L'appréciation du risque politique dans la prise de décision est bien la preuve de la portée collective des requêtes et de leur traitement. Les arbitrages sur les requêtes dessinent les contours des règles non écrites du gouvernement des quartiers précaires. Ainsi résulte-t-il du traitement des requêtes une sorte de normativité pratique propre à l'espace considéré. Celle-ci est coproduite, dans des proportions évidemment très inégales, par les deux parties.

Enfin, les particuliers ne sont pas seuls – c'est le dernier point à souligner –, mais ils sont pris dans des relations sociales avec leurs pairs, ainsi qu'avec d'autres acteurs (du curé à l'officier, en passant par l'employeur ou encore les acteurs professionnels ou bénévoles de l'assistance). Sensible à l'évolution des rapports de force, le traitement des requêtes joue un rôle dans l'évolution des règles de fait qui régissent le gouvernement des baraques. Lorsque l'administration résiste et adapte insuffisamment ses réponses à l'état des relations sociales, ce mode de communication s'en trouve disqualifié. Le fait d'avoir formulé des critères de justice et de les voir bafoués dans un contexte où ils sont moins démunis, conduit les habitants à développer un point de vue critique sur le gouvernement, et pour certains à s'engager dans une action explicitement collective. Si l'on oublie le contexte social dans lequel s'insèrent les relations épistolaires entre l'administration et ses administrés, on ne peut comprendre les évolutions dans leur traitement, la généralisation de certaines décisions ou la contradiction apparente entre cer-

tains arbitrages. De ce contexte aussi, la forme des adresses témoigne, tels ces textes repris de lettre en lettre pour obtenir le droit de démolir sa maison.

L'adresse écrite à l'administration de la part de particuliers et le traitement qu'en fait celle-ci ont certes permis au système de gouvernement des baraquas de tenir un temps, mais ils l'ont aussi conduit à évoluer. En dépit du caractère extrêmement autoritaire et répressif d'un pouvoir qui s'exerce de manière opaque, la requête n'en est pas moins, pour la population, une manière d'agir sur les pratiques de celui-ci. Les habitants obtiennent occasionnellement l'amélioration de leur situation personnelle, mais ils font aussi parfois évoluer les manières de faire de l'administration. Des requêtes formulées individuellement peuvent ainsi aboutir à la généralisation de certaines pratiques, c'est-à-dire à la production de règles et de quasi-droits, par définition collectifs. Plus généralement, en prenant la parole pour faire entendre leur point de vue à propos de leur cas particulier, les habitants expriment des principes de justice partagés. Le canal de la requête contribue ainsi à relayer l'opinion publique. La formulation d'une requête par un particulier et la réponse que lui apporte l'administration doivent être comprises dans le contexte social dans lequel elles s'inscrivent : les particuliers qui les adressent et les autorités qui les reçoivent sont pris dans des relations sociales plurielles qui leur donnent sens. Ce faisant, la requête et son traitement relaient aussi l'évolution des rapports de pouvoir. Ainsi, non seulement la forme très codifiée de la requête ne l'empêche-t-elle pas d'agir sur le mode de gouvernement, mais elle contribue à en faire un vecteur de régulation, dans le temps, de la relation dynamique entre l'administration et ses administrés. Elle contribue, en somme, au changement politique et social sans rupture, qui caractérise la période ici considérée.

Lorsque les requêtes cessent d'être efficaces et que les particuliers font l'expérience partagée d'une injustice administrative bien identifiée, ce mode d'adresse est disqualifié comme vecteur pour faire valoir son bon droit. C'est finalement ce qui se passe à partir de la deuxième moitié des années 1960. L'adresse épistolaire ne suffit plus à porter la demande de justice. S'affirment alors d'autres modes d'action, reposant sur des formes d'organisation cette fois explicitement collectives et contestataires.

Références bibliographiques

- ASQUER Enrica et CECI Lucia, 2021, *Scrivere alle autorità. Suppliche, petizioni, appelli, richieste di deroga in età contemporanea*, Viella, Roma.
- BLANCHARD Emmanuel, 2024, *Des colonisés ingouvernables. Adresses d'Algériens aux autorités françaises (1919-1939)*, Presses de Sciences Po, Paris.
- CERUTTI Simona, 2021, « Supplices : de la déférence et des droits (États savoyards, XVIII^e siècle) », in ASQUER Enrica et CECI Lucia (dir.), *Scrivere alle autorità. Suppliche, petizioni, appelli, richieste di deroga in età contemporanea*, Viella, Roma.
- COTTEREAU Alain, 2002, « Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré, puis évincé par le droit du travail (France, XIX^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57^e année, n° 6.
- FASSIN Didier, 2000, « La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, n° 5.
- GARDEY Delphine, 2008, *Écrire, calculer, classer*, La Découverte, Paris.
- GOODY Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris.
- REIG TAPIA Alberto, 1984, *Ideología e historia. Sobre la represión franquista y la guerra civil*, Akal, Madrid.
- ROWELL Jay, 2006, *Le totalitarisme au concret. Les politiques du logement en RDA*, Economica, Paris.
- SCHIJMAN Emilia, 2013, « Écrire aux HLM, se plaindre à l'État. Quelques figures de la protestation dans un quartier populaire », *Espaces et sociétés*, vol. 154, n° 3.
- THIREAU Isabelle et HUA Linshan, 2001, « Le sens du juste en Chine. En quête d'un nouveau droit du travail », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56^e année, n° 6.
- THOMPSON Edward P., 1966, « History from Below », *Times Literary Supplement*, 7 avril.
- VORMS Charlotte, 2024, *Le franquisme vu des baraques. Madrid années 1940-60*, mémoire inédit d'HDR, Sciences Po, Paris.
- ZALC Claire, 2016, *Dénaturalisés. Les retraits de nationalité sous Vichy*, Seuil, Paris.

Des formes en mouvement

Se plaindre aux autorités en République populaire de Chine

Isabelle Thireau

Cet article s'intéresse aux plaintes exprimées par les membres de la société chinoise auprès des autorités du Parti et de l'État, et plus précisément de l'administration des Lettres et visites chargée de réceptionner requêtes orales et écrites. Comment manifester auprès de l'administration un sentiment d'injustice et décrire une réalité qui ne devrait pas être alors que le régime politique en place salue, pendant les premières décennies, l'avènement d'une société nouvelle ou réclame, plus récemment, que seuls les aspects positifs des réalités chinoises aient droit de publicité? À cette question, les lignes qui suivent ne répondent que de façon limitée et parfois allusive, prises entre le vertige épistémique souligné par les éditrices de ce numéro face à l'ampleur du champ de ce qui « fait forme », et le souci de rendre intelligibles des processus couvrant plusieurs décennies.

Relevant d'une sociologie de la compréhension (qui est surtout ici une crainte de l'incompréhension et des risques politiques qu'elle charrie) et de la volonté de saisir comment se manifestent les jugements, ce texte distingue notamment entre la forme des plaintes, soit leur physionomie ou configuration d'ensemble, et les formes qui les traversent, au sens cette fois de structures de signification reconnaissables. Si les premières sont singulières – il n'existe pas deux plaintes qui soient identiques, les secondes ont un caractère partagé : inscrites dans un processus de généralisation, elles sont présumées acquises, relèvent d'évidences ou de conventions. De fait, la langue chinoise reconnaît également une distinction entre les nombreux termes qui désignent la forme au singulier – qu'elle soit sphérique, régulière ou imprécise – et les formes au pluriel au sens de « mettre les formes », qui pointent alors vers les questions d'étiquette ou de la politesse. Toutefois, les formes dont il sera ici question ne relèvent pas uniquement d'une typologie des égards standardisés mais, plus largement, des bonnes et justes manières de définir la situation d'interlocution et le cadre de référence qui doivent orienter l'interprétation

des plaintes et des récits qui les traversent. Les « bonnes formes », ce sont en effet, dans l'expérience politique singulière que connaît la Chine depuis 1949, les manières politiquement audibles de porter un jugement partagé sur les situations négatives rencontrées sans être accusé de s'opposer au Parti et à l'État.

Des mots aux gestes

Les changements observés en Chine à partir du 1^{er} octobre 1949, jour de la proclamation officielle de la République populaire, suivent des chemine-ments complexes derrière la coupure instaurée par une date qui oppose, dans le récit officiel, un passé désigné comme féodal et réactionnaire à la révolution qui vient de triompher. Si, dans de nombreux domaines, cette coupure ne marque pas une rupture immédiate, elle n'est pas qu'apparence. Elle se donne à voir notamment dans le langage et dans les formes catégorielles, dans les schèmes et les structures de pertinence soudain reconnus comme seuls valides pour désigner les personnes, les actions, les situations.

Ce nouveau lexique et ces nouvelles formulations sont imposés par le nouveau pouvoir dans un climat de violence. Leur usage public semble confirmer qu'elles sont non seulement familières mais légitimes, prises comme allant de soi, tout en instaurant une réalité sociale partagée. Il s'agit là en apparence, pourrait-on dire, d'un nouveau sens commun détaché toutefois du parcours biographique comme des expériences passées de ses utilisateurs, et d'autant plus impérieux qu'il doit manifester la présence d'un peuple-Un. Ou plutôt, ne pas utiliser ces nouvelles significations, ou les utiliser de manière fautive, signale un rejet de l'expérience révolutionnaire en cours et donc une extériorité par rapport au peuple. Par exemple, la réforme agraire qui est achevée en 1953 sur une grande partie du territoire débute par des séances dites de « récits d'amertume » au cours desquelles, dans chaque village, des habitants sont organisés pour en accuser d'autres, ces derniers étant alors désignés comme responsables des souffrances et des exploitations passées. Sélectionnés par des équipes de travail extérieures au village, ceux qui mènent ces attaques ont fait au préalable l'objet d'un apprentissage des formes qui conviennent par les autorités dépêchées sur place. Cela, afin d'asseoir la confection de récits inédits mais qui, en prenant appui sur les nouvelles catégories politiques, les parent d'une justesse normative établie, incontestable. Le propriétaire foncier, le riche oisif, l'espion du Guomindang mais aussi l'exploitation ou l'oppression font ainsi irruption. Ces typifications, pour reprendre la terminologie de Schutz [1962], ou plus précisé-

ment ces stéréotypes – puisque les critères justifiant leur usage ne sont que brièvement explicités – décrivent tout autant qu’ils évaluent; ils s’imposent d’autant plus comme des évidences que d’autres mots et interprétations sont formellement prohibés. Qui plus est, les jugements et surtout les accusations qu’ils recèlent sont à la fois révélés et validés par les indignations visibles, voire ostensibles – qui s’accompagnent parfois de violences physiques – ou les pleurs collectifs qui les ponctuent, quels que soient les sentiments effectifs qui animent ces derniers en ces temps de terreur.

Cet article n’entend pas analyser une quelconque « esthétisation de la politique », pour reprendre l’expression très débattue de Walter Benjamin [1935, p. 113]. Ou parler des formes dans lesquelles s’inscrivent les mises en scène des congrès du Parti ou autres moments politiques qui doivent donner à voir une unité collective. Ou encore d’analyser la nouvelle langue du pouvoir. Il s’agit, de façon beaucoup plus limitée, de souligner quelques traits des formes, langagières ou pas, qui orientent à partir de 1949 l’expression d’un sentiment d’injustice auprès des représentants du Parti et de l’État; puis d’évoquer brièvement leur devenir après 1979, une fois le principe de la lutte des classes – et donc des étiquettes de classe – remisé.

En effet, dès 1949, chaque adulte se voit attribuer une étiquette de classe. Le système est complexe : ces étiquettes dépendent des conditions socio-économiques du foyer pendant les trois années qui ont précédé l’arrivée au pouvoir du Parti communiste et du degré d’exploitation qu’elles recèlent. Mais il peut s’agir également de catégories socio-professionnelles ou de désignations négatives attribuées à la suite d’une campagne politique. Ces étiquettes posent une équivalence entre des actions – décrites et évaluées par autrui – et une identité politique et sociale. En 1952, paysans comme citadins sont ainsi tous affublés d’un statut individuel qui oriente, quoique de manière fluctuante selon la conjoncture politique, leur destin politique, professionnel, familial.

Sans entrer ici dans le détail de ces étiquettes de classe ou décrire plus avant leur caractère vague et arbitraire, sans analyser la manière dont elles sont régulièrement révisées ou rectifiées, il convient de souligner que la soixantaine de catégories qui existent au début de l’année 1979 se divise en deux grands blocs : il y a les bonnes – même si celles-ci s’inscrivent dans une hiérarchie – et les mauvaises étiquettes de classe [Billeter, 1987]. Autrement dit, il y a les étiquettes « rouges » et les « noires »; il y a le « peuple » et les « ennemis du peuple ». Les récits d’amertume de la réforme agraire ont d’ailleurs également pour visée de distinguer dans chaque localité entre « amis » (notamment alors paysans pauvres, moyen-pauvres et moyen-riches) et

« ennemis » (propriétaires fonciers et paysans riches) de la révolution, une distinction qui constituera le principe directeur du mouvement de redistribution des terres, des habitations, des outils et autres biens. Au sein du peuple existe une hiérarchie de classes et de statuts, officiellement fondée sur une échelle d'exemplarité révolutionnaire. Pareille hiérarchie justifie les différences de traitement qui persistent tout en relayant les injonctions à la conformité.

La lutte des classes qui prend appui sur l'existence de ces deux grands blocs se manifeste tout autant lors de campagnes politiques, de réunions dites d'accusation ou de critique que de situations quotidiennes. Elle s'inscrit alors dans des formes langagières codifiées et attendues, dont l'usage est nécessaire – mais non suffisant – pour attester de l'appartenance au « peuple », aux « masses » [Ji, 2003]. Présente dans chaque village, usine ou quartier, elle revêt également la forme d'interactions non verbales, conventionnelles et donc également codifiées. Par exemple, les ennemis de classe, hommes ou femmes, se doivent de faire reconnaître leur statut négatif – et de montrer qu'ils en reconnaissent eux-mêmes le caractère justifié – en marchant le dos courbé et sans regarder autrui dans les yeux. Reconnaisables dès lors à la façon dont ils se tiennent et se déplacent, ils doivent aussi donner à voir l'infériorité politique qui les constitue. Il s'agit ainsi pour eux de céder ostensiblement la place devant autrui ; de descendre, par exemple, dans la rizière lorsqu'ils croisent quelqu'un sur l'étroite bande de terre qui délimite les champs.

Mon oncle faisait partie des cinq classes noires, c'était un « paysan riche », alors il allait toujours pieds nus et les chaussures à la main lorsqu'il se rendait au marché. Comme ça, il était prêt à sauter dans l'eau s'il croisait quelqu'un, même si c'était un paysan plus jeune que lui ou un neveu dans l'ordre des générations. C'était fatalement à lui de céder la place en toutes circonstances. Il avait un frère, mon quatrième oncle, qui était lui aussi de mauvaise étiquette de classe et qui a subi plusieurs séances de lutte. Les cadres trouvaient en effet qu'il gardait malgré tout un air fier en marchant, ce qui voulait dire qu'il refusait de se considérer comme un mauvais élément, et donc qu'il était contre la révolution¹.

À l'inverse, une personne de bonne étiquette de classe qui, en pareille situation, cédait la place à un « ennemi du peuple » courrait le risque d'être

1 Entretien avec Wu Guojia, Canton, 3 mars 1991.

accusée de faillir à « la position de classe », une accusation lourde de conséquences.

De tels comportements étaient encore plus de mise lors des interactions entre « ennemis du peuple » et représentants locaux du Parti et de l'État. D'une façon générale, il convenait devant une personne d'autorité de ne pas manifester confiance en soi, voire agressivité, en croisant les bras devant la poitrine ou en plaçant ses mains sur ses hanches. Les bras pouvaient être croisés dans le dos mais le mieux était qu'ils soient ballants, le long du corps. Il convenait de ne pas regarder un responsable dans les yeux, des enquêtés expliquant qu'une telle attitude était interprétée non seulement comme un défi mais comme l'intention, assurément répréhensible, d'essayer de deviner les pensées de son interlocuteur¹. On choisissait donc de regarder le nez, ou éventuellement le premier bouton de la chemise. De ceux qui avaient une mauvaise étiquette de classe, il était attendu qu'ils baissent franchement la tête face une personne exerçant quelque fonction d'autorité, agissant ainsi de façon conforme à l'expression « baisser la tête en signe de culpabilité ».

Il y avait ce que tu disais comme « mauvais élément », et il y avait comment tu te comportais. Tu ne pouvais pas dire que tu reconnaissais tes torts – tu en avais fatalement puisque tu étais un ennemi de classe – et en même temps te tenir comme si ce n'était pas le cas. Car alors tu étais accusé d'être faussement obéissant. On disait que « ta bouche était convaincue mais pas ton cœur ». Pour montrer que tu étais sincèrement convaincu, il fallait que tes mots et ton attitude aillent ensemble².

Il serait possible de multiplier de tels exemples manifestant l'attention portée aux mots prononcés mais aussi à la nécessité que ceux-ci soient redoublés par d'autres manifestations extérieures : posture, démarche, expressions et gestes (y compris de violence envers autrui quand on voulait démontrer son activisme politique). Les uns et les autres étaient stylisés, mis en scène dès les premières séances d'accusation de la réforme agraire et réaffirmées en cas de défaillance au cours des interactions quotidiennes. Parfois, l'appariement légitime entre les mots et les gestes faisait l'objet de désaccords, notamment lorsque statuts et hiérarchies étaient soudain ébranlés. Par exemple, pendant les trois premières années de la Révolution culturelle (1966-1969), les dirigeants chinois encouragent la mobilisation des « masses » contre les éléments

1 Entretien avec Liao Guohong, 2 septembre 2024; Li Desheng, Hong Kong, 20 novembre 2024.

2 Entretien avec Ma Lingliu, Tianjin, 7 décembre 2024.

ditions révisionnistes au sein même des instances du Parti et de l'État. Des organisations, notamment de gardes rouges, surgissent, qui localisent des ennemis politiques parmi les autorités locales et font ainsi surgir des situations inédites. Un ancien garde rouge raconte :

À Guilin, les gardes rouges rebelles étaient parvenus à renverser le secrétaire du Parti de la ville. Le Centre nous soutenait, et une directive est tombée de Pékin disant que le maire devait nous prêter main-forte et non pas obstruer notre action. Alors on a envoyé un représentant, Li Shifeng, de nos organisations qui rassemblaient les étudiants, les ouvriers et les paysans, pour présenter une pétition au maire. On avait demandé au maire qu'il organise un grand rassemblement au cours duquel lui-même et d'autres dirigeants devraient reconnaître leurs erreurs. Le maire n'était pas content, il disait qu'on ne comportait pas comme ça avec des amis, mais il a tout de même demandé à voir la pétition. Li est arrivé avec quelques autres. Il a remis la pétition au maire en la présentant des deux mains, les bras tendus et levés au-dessus de sa tête, en inclinant celle-ci. Or ça c'était l'attitude à adopter quand on remettait son auto-critique à un cadre du Parti. Ce n'était pas du tout celle qui convenait à un garde rouge rebelle demandant au maire de rendre des comptes. Li était membre du Parti, il avait agi comme ça par réflexe, mais il a été ensuite critiqué par son groupe et démis de ses fonctions de chef. Il a eu beau expliquer qu'il s'agissait alors pour lui de « recourir à la courtoisie avant d'user de la force » comme dit le proverbe, on ne l'a pas écouté¹.

Ces exemples signalent comment le Parti communiste chinois a utilisé, tout en les revisitant, les gestes formels hier attendus envers un représentant du pouvoir impérial comme l'inclinaison de tête. Ils confirment également que le nouveau pouvoir a fait fond, en le dévoyant, sur un héritage confucianiste soulignant non seulement la continuité entre connaissance et action, entre intériorité et extériorité, mais privilégiant la conduite du corps et faisant du *li* (toute action qui obéit au rituel) le fruit du cœur ou *xin* 心, terme désigné par les commentateurs comme l'esprit confucéen [Kyung-Hee Nam, 2014]. Le soupçon politique n'a en tout cas jamais cessé de s'exercer pendant les premières décennies de la révolution à l'égard d'une possible discontinuité entre les gestes donnés à voir, les mots donnés à entendre et les convictions

1 Entretien avec Hua Linshan, Paris, 5 avril 2025. Le proverbe cité est *xianli houbing* 先礼后兵, soit littéralement : « d'abord – courtoisie (ou protocole, étiquette, rite) – ensuite – armes (ou soldats, guerre) ».

intérieures. D'un côté, priorité était donnée à la conformité des mots et des gestes aux injonctions officielles comme signes d'une adhésion à la nouvelle idéologie; de l'autre était sans cesse brandie l'accusation d'une dissimulation des véritables intentions, d'une adhésion affichée mais mensongère.

Sans analyser plus avant cette revisite d'usages passés, il convient de réaffirmer l'importance attachée par le nouveau régime à des formes partagées, hautement stylisées, verbales et non verbales, pour faire publiquement paraître une certaine réalité sociale. Pareille réalité s'affichait comme d'autant plus incontestable que ce qui était apparent car public l'était à tous et de la même manière, une équivalence étant dès lors posée – dont l'attente n'a pas disparu aujourd'hui – entre ce qui est visible, ce qui est légitime et ce qui est effectivement.

Exprimer un sentiment d'injustice à l'ombre de la « lutte des classes »

Se plaindre des injustices subies en ces décennies de « la révolution » (1949-1979) – celles qui leur ont succédé depuis étant placées sous le signe de « la construction » – n'était pas chose aisée. La révolution était en effet censée avoir éradiqué les souffrances passées et leurs causes. En mai 1951 cependant, une « Instruction » de Mao Zedong encourage la création d'organismes spécialisés pour répondre aux lettres et visites du peuple qui formulent des plaintes ou émettent des suggestions de toutes sortes. L'administration des Lettres et visites, toujours en vigueur aujourd'hui, voit le jour. Elle représente un réseau de bureaux, à l'échelle notamment des gouvernements (national, provinciaux, de municipalités et d'arrondissements, de bourgs et de communes populaires) ou des départements qui les constituent, lesquels doivent répondre aux lettres envoyées et aux visites effectuées par des membres du peuple. Très vite, les témoignages écrits et oraux reçus sont formellement divisés par ceux qui les reçoivent en quatre grandes catégories : « accusations et dénonciations », « critiques et suggestions », « appels » (visant à redresser une sanction jugée injuste), « demandes d'assistance » [Thireau, 2010, p. 89].

Comme le montre l'historien Li Yufeng [2024], la création de cette administration est la réponse officielle choisie face à la multiplication des plaintes engendrées notamment par la réforme agraire et adressées au Comité central et au Conseil d'administration de l'État¹, ou transmises par des paysans à de proches parents ayant accès au cercle dirigeant. Ceux qui prennent la parole contestent alors les superficies de terres dont on leur attribue la propriété,

¹ Il s'agit d'une autorité administrative suprême, qui assure l'orientation générale et le contrôle de la politique intérieure et extérieure. Créée en 1949, elle disparaît en 1954.

l'absence de distinction opérée entre propriété individuelle et commune, les taux de rentes qu'on leur impute, les relations d'exploitation dont ils sont accusés et qui doivent formellement exister dans chaque village puisqu'elles seules permettent de distinguer localement entre le peuple et ses ennemis, et donc d'organiser la lutte des classes.

Afin d'endiguer cette remontée des plaintes et des plaignants vers les instances centrales, le choix est fait d'un dispositif de traitement interne. Autrement dit, il est décidé de confier à l'administration du Parti et de l'État, à travers la création de bureaux spécialisés, la gestion de plaintes qui prennent pourtant souvent à partie l'un des échelons de celle-ci. La prise en charge des demandes et requêtes reçues par ces instances situées aux différents niveaux de l'administration du Parti et de l'État, du plus local au niveau central en passant par toutes sortes d'échelons intermédiaires, s'accompagne dès lors d'une forme d'invisibilisation. Le principe de confidentialité recouvre en effet les échanges entre visiteurs et plaignants, tout comme le traitement des lettres au sein des bureaux¹. D'où la difficulté de saisir les formes dans lesquelles s'inscrivent ces interactions réciproques.

Des corpus de lettres ont cependant pu être collectés qui éclairent certaines des « bonnes formes » mobilisées par les plaignants pour signaler la situation d'interlocution légitime dans laquelle ils s'inscrivent. On pourrait plutôt parler ici de « bonnes formes d'engagement », pour reprendre la terminologie d'Erving Goffman [2013]. Les termes d'adresse, par exemple, s'ils sont limités, désignent et reconnaissent d'emblée la position et l'autorité des destinataires : « Chef du district », « Responsables bien-aimés », « Chers dirigeants, cher Président Mao et cher Zhou Enlai »². Les courriers sont en effet volontiers adressés aux plus hauts dirigeants du pays même quand ils sont envoyés au bureau local des Lettres et visites. Les auteurs des lettres soulignent également une appartenance commune au « peuple » en se tenant fermement éloignés des « ennemis du peuple » par l'usage inclusif du terme « camarade » : « Camarades responsables du comité du Parti du district de L. », « Chers camarades, responsables dirigeants de la province du Shanxi »³.

S'ensuivent en général – mais la lettre peut aussi débiter d'emblée par le récit des injustices subies – des souhaits concernant la bonne santé de ceux auxquels on s'adresse en dépit de leurs occupations nombreuses. « J'espère que votre santé a été bonne ces derniers temps, que vous avez été très occupés

1 Pour une compréhension des précédents historiques à cette administration, voir [Fang, 2013].

2 Corpus : lettres du 10 juillet 1958, du 16 juin 1958, du 10 mars 1958.

3 Corpus : lettres du 15 octobre 1958, lettre du 25 octobre 1958.

par votre travail. Je souhaite que toutes vos activités se déroulent sans problèmes », « Vos personnes sont-elles en bonne santé? Le boire et le manger se sont-ils améliorés pour vous? Êtes-vous très occupés? », « J'espère que votre santé est bonne, que votre travail avance sans problème, que votre destinée est heureuse, que votre vie est sans cesse meilleure. J'espère que tout va pour le mieux »¹. Là aussi, plusieurs formes attendues peuvent se succéder, ancrées dans des temporalités et des registres différents avec comme ici, d'un côté, un mode de salutation épistolaire depuis longtemps partagée en Chine qui consiste à s'enquérir de la santé de son interlocuteur et, de l'autre, l'allusion à l'amélioration des conditions matérielles de tous qui est l'une des principales promesses du nouveau régime.

Ces modalités d'adresse et de salutations relèvent de la typologie des égards dus aux supérieurs, du souci de « mettre les formes », mais il s'agit de plus que cela. Il s'agit en effet pour ceux qui écrivent de prévenir toute interprétation susceptible de les rejeter dans le mauvais camp, celui des ennemis de la révolution. Autrement dit, dans un régime orienté par une « incessante fabrication d'ennemis du peuple » [Lefort, 1999, p. 214], s'impose la nécessité, pour être entendu tout en évitant des représailles, de manifester une appartenance incontestable au « peuple ». D'où des lettres qui se donnent à voir, par des signes explicites car relevant de formes codifiées, comme provenant des « masses » et non des « classes noires » (propriétaires fonciers, paysans riches, contre-révolutionnaires, mauvais éléments et droitiers). Ces derniers, d'ailleurs, ne sont habilités à écrire que pour faire appel de leur statut, dans l'espoir de réintégrer les masses, en le faisant reconnaître comme erroné et injuste; ils sont privés du droit de prononcer des « accusations et dénonciations », « des critiques et suggestions » ou des « demandes d'assistance ».

Parmi les formes d'engagement permettant de tenir à distance toute identification ou toute intention politique négative, figure celle de la reconnaissance, là aussi ostensible, de la supériorité de jugement de ceux auxquels on s'adresse. Les lettres sont ainsi volontiers traversées de formules qui manifestent que leur auteur attend d'être éclairé, exprime des doutes sur sa propre compréhension ou craint de faire fausse route. « Je vous écris cette lettre simplement pour que vous m'aidiez à résoudre un problème », « Peut-être que je ne saisis pas très bien le principe de la résolution des contradictions au sein du peuple élaboré par le Comité central », « Camarade rédacteur, les problèmes décrits ci-dessus découlent uniquement de mes réflexions personnelles. Est-ce qu'il est juste de ma part de penser ainsi? Ou dois-je essayer de

1 Corpus : lettres du 15 octobre 1958, lettre du 10 mars 1958, lettre du 25 octobre 1958.

comprendre les choses autrement? J'attends ta réponse avec impatience »¹. Ces variations autour d'une même forme – la reconnaissance de la supériorité de jugement de celui auquel on s'adresse et, partant, celle d'un cadre normatif et idéologique commun – s'inscrivent dans plusieurs visées : pacification (et non opposition), identification partagée (ici au cadre idéologique imposé), légitimation (de la hiérarchie existante). Elles signalent en creux les risques encourus par les plaignants. En effet, si une personne mauvaise ne peut qu'accomplir une action mauvaise, une action mauvaise – comme l'énoncé, dans une lettre, de faits jugés réactionnaires par les autorités – ne peut être accomplie que par une personne mauvaise et donc conduire à la révision d'une étiquette de classe jusqu'ici positive.

Ces « bonnes formes » encadrent le récit des faits reprochés qui, s'il fait usage du lexique consacré pour désigner acteurs et situations, impute malgré tout des responsabilités, établit des relations de cause à effet et peut donc faire l'objet d'interprétations incontrôlées. Un tel risque encourage d'ailleurs nombre de lettres à se concentrer sur la dénonciation de réglementations officielles mises en œuvre de manière erronée ou injuste au niveau local. En dépit du recours aux formes d'engagement qui conviennent, nombreux sont ainsi les auteurs de lettres qui sont rejetés hors du peuple une fois leur missive lue par l'administration. Tel est le cas de ce paysan qui, dans une lettre datée du 21 avril 1958, en plein Grand bond en avant – un programme de production économique volontariste dont les excès aboutiront à la Grande famine (1959-1962) –, écrit que « notre socialisme fait de grands bonds en avant, mais il faut quand même procéder par étapes et de façon scientifique. Si on fait de grands bonds par-ci par-là comme les grenouilles, sans réfléchir, cela ne marchera pas et on n'arrivera pas à grand-chose »². La lettre se poursuit en mettant en avant d'autres savoirs aux formes bien établies comme la nécessité de respecter le rythme des saisons et le calendrier agricole. Elle sera toutefois qualifiée de réactionnaire et son auteur rejoindra les rangs des « mauvais éléments » – l'une des catégories des « ennemis du peuple » – au nom de l'intention mauvaise qui, à l'évidence, la soutient : une forme valide comme le caractère scientifique revendiqué par le Parti et son idéologie semble ici démenti ; le Grand Bond en avant, initiative officielle majeure, est rapproché des sauts en apparence erratiques des grenouilles.

Ces quelques exemples, qui ne font justice ni à la diversité thématique ni aux variations temporelles des griefs exposés, confirment la polysémie

1 Corpus : lettres du 10 mars 1958, du 15 octobre 1958, du 29 juillet 1958.

2 Corpus : lettre du 16 juin 1958.

de la notion de « forme » soulignée par les éditrices de ce numéro. Chaque lettre a bien une forme particulière, une physionomie qui varie selon sa longueur, ses découpages internes, sa syntaxe et son registre de langue tout en étant constituée d'un enchâssement de formes plus ou moins codifiées et qui doivent être considérées ensemble. Les unes sont conventionnelles et attendues, comme les formes d'adresse et de salutation qui sont en réalité autant de marques d'allégeance et de loyauté – et cela même si elles puisent dans plusieurs répertoires. D'autres relèvent d'un principe de prudence : elles s'emparent de formules éprouvées, dont l'absence pourrait prêter flanc au soupçon, afin de prévenir tout risque inhérent au fait même d'exprimer un sentiment d'injustice. Autrement dit, ces formes d'engagement visent à écarter toute erreur d'interprétation de la part des récipiendaires de ces lettres et notamment tout soupçon concernant l'intention, par définition invisible, qui les sous-tend. Dès lors, elles visent à orienter l'interprétation de ce qui est moins codifié, à savoir le récit des situations rencontrées avec tous les risques qu'un tel récit implique : susceptible de dynamiques de signification non maîtrisables, il peut contribuer non seulement à rendre la plainte sans effet mais à rejeter son auteur à l'extérieur de la communauté légitime.

Des plaignants face à ceux qui les gouvernent

À partir de 1978 se déroule un processus souvent ignoré, sans lequel la politique dite de réforme et d'ouverture observée depuis le début des années 1980 n'aurait pas été possible. D'un côté, un vaste mouvement de réhabilitation des victimes politiques de la Révolution culturelle, qui couvre officiellement la décennie 1966-1976, ainsi que celles de campagnes politiques antérieures, est lancé ; de l'autre, les « ennemis de classe » qui s'accumulent depuis 1949 sont jugés rééduqués pour la plupart, ce qui permet de leur ôter leur « chapeau de classe ». À la suite de ces décisions, les étiquettes de classe, bonnes ou mauvaises, disparaissent et le principe de la lutte des classes, tel qu'il avait orienté l'expérience chinoise depuis 1949, est abandonné même s'il n'est pas officiellement démenti. Le 27 juin 1981, une résolution concernant l'histoire du Parti communiste chinois, qui reconnaît les erreurs commises pendant la Révolution culturelle, est adoptée [Roux et Xiao-Planes, 2024].

Il est impossible d'évoquer ici les conséquences observées, à différentes échelles, de ce qui est alors interprété comme une reconnaissance du caractère erroné de certaines des politiques passées – reconnaissance qui colore autrement le passé prérévolutionnaire mais qui ébranle aussi les formes ayant

prévalu pendant les décennies de « la révolution », même si ces dernières ne sont pas officiellement désavouées. Il est également impossible de décrire les transformations ultérieures de l'administration des Lettres et visites, envahie un temps de demandes de révision des étiquettes de classe négatives hier attribuées et toujours investie aujourd'hui pour dénoncer, par exemple, des expropriations de terre, des destructions immobilières, des conditions de travail ou environnementales jugées mauvaises. On se contentera de signaler quelques-unes des transformations relevées.

Cessant d'être inscrite dans la lutte des classes, et donc dans la menace pour les plaignants d'une exclusion politique, la saisie des bureaux des Lettres et visites relève désormais de façon beaucoup plus directe d'une relation entre gouvernants et gouvernés. Autrement dit, au « nous », fondé hier sur une unité entre auteurs et destinataires des lettres face aux « ennemis du peuple », se substitue un rapport plus clairement confrontationnel entre administrateurs et administrés. De la même manière, au « je » des auteurs des lettres, désormais beaucoup plus présent et qui décrit, juge ou exprime des attentes répond désormais un « nous » constitué de ceux pour lesquels, ou au nom desquels, on s'adresse aux représentants de l'État et du Parti. Qui plus est, avec la disparition de la lutte des classes, les critères permettant de distinguer entre plaignants légitimes et non légitimes, entre récits valides et non valides, se brouillent.

Les autorités font ainsi face à une diversité normative nouvelle alors qu'un passé plus lointain redevient réserve de sens. Indice parmi bien d'autres de cette situation, les termes d'adresses aux dirigeants puisent à partir du début des années 1980 dans des répertoires ancrés dans différentes temporalités et registres qui manifestent tout à la fois des tâtonnements et une pluralité normative hier inconnue pour répondre à la question : qui est l'un pour l'autre ? Aux « Camarades », « Responsables », « Camarades responsables » d'hier viennent s'ajouter les « Pères et mères du peuple », « Oncle », « Dieu protecteur », « Serviteur du peuple », « Mademoiselle », « Monsieur », « Juge » [Thireau, 2010, p. 262]...

Mais, de manière plus générale, les « bonnes formes » se déplacent des formes d'engagement vers des formes d'argumentation et de jugement pour identifier cette fois non pas tant la relation qui vaut pour saisir l'intention du plaignant mais les principes communs transgressés qui doivent être réaffirmés. Le récit des faits reprochés s'empare ainsi de formes légitimes mais jusque-là inédites dans les plaintes pour exposer les obligations des gouvernants. Les auteurs des lettres écrivent, par exemple, au président de la République en tant que « Chinois » en lui demandant de se mettre à leur

place, pointant vers une attente de reconnaissance réciproque et d'égalité hier inaudible :

[...] Je ne peux pas continuer à vivre dans cette situation. Je suis un Chinois, vous êtes le président des Chinois. Comment feriez-vous si vous étiez à ma place? [Gao, 2006, p. 39]

Ils s'adressent parfois directement aux administrateurs incriminés, en un affrontement plus immédiat entre les représentants du Parti et de l'État qui réaffirme les responsabilités de ces derniers tout en pointant vers les principes de justice qui valent :

[...] Les villageois de Sanchawan sont les maîtres des terres qu'ils cultivent. Tel est le principe que nul ne peut nier; tel est l'article de la Loi écrite par le Ciel. Vous autres qui travaillez au gouvernement municipal, vous dites que ces terres sont à vous. Mais vous n'en avez jamais fait usage; vous ne les avez jamais exploitées. Alors dites-nous d'où vous viennent vos titres de propriété¹?

Du côté des plaignants, tâtonnements normatifs et affirmation d'une compétence de jugement vont de pair. Ils reconfigurent les points d'appui partagés et les formes qui valent, les « bonnes formes », pour désigner les situations dénoncées et les principes bafoués. Par exemple, on pourrait parler d'une figure de « retournement » lorsque les catégories autrefois mobilisées pour dénoncer l'expérience prérévolutionnaire sont utilisées pour décrire le présent :

Quelle différence y a-t-il entre les concessions françaises et anglaises qui existaient avant 1949 à Shanghai et notre situation actuelle? Les patrons chinois prêtent main-forte aux patrons étrangers; ils sont leurs chiens courants et nous considèrent comme des esclaves².

Des stéréotypes politiques légitimes depuis 1949, tels que ceux de « chiens courants » et d'« esclaves », hier utilisés pour désigner les anciennes classes exploitantes et exploitées, sont ainsi repris de manière subversive pour signaler que ce qui était – et qui ne devait plus être – est à nouveau observé.

1 Corpus : lettre du 15 octobre 2004.

2 Corpus : lettres de Shenzhen, lettre 121, 8 juillet 1997.

Non seulement les formes qui font autorité aux yeux des plaignants sont puisées dans un répertoire beaucoup plus large, mais elles sont donc travaillées de façon singulière, souvent non anticipée, pour confectionner un récit pertinent et valide. Ainsi on pourrait parler également d'une figure de la « déformation » lorsque les plaignants s'emparent d'une forme légitime mais en proposent une interprétation qui la découpe, la transforme, en retravaille le sens. Par exemple, la forme légitime car légale que désigne la Loi sur le travail de 1994 est parfois invoquée dans les lettres comme tout simplement « la Loi » et devant à ce titre s'imposer à tous. Elle est parfois saisie à travers un seul de ses articles identifié comme celui qui en incarne le sens principal. Des auteurs de lettres lui attribuent même parfois un contenu qui n'y figure pas mais qui, à leurs yeux, ne peut pas en être absent tant il relève d'une évidence morale, comme celle qui pose que nul – et donc aucun patron – ne peut user de « violence envers autrui » [Thireau, 2010, p. 277]. On pourrait également parler d'une figure de « montage » lorsque, par exemple, la Loi sur le travail est articulée à la Loi écrite par le Ciel, inscrivant la lettre dans un montage singulier qui combine des sources de légitimation relevant de registres différents.

De manière plus large, il s'agit pour les plaignants de créer de nouvelles configurations normatives à partir des formes qu'ils jugent disponibles et légitimes. Ils opèrent ainsi toutes sortes de disjonctions et de connexions entre ce qu'ils reconnaissent comme les « bonnes formes », redistribuant leurs différents éléments en de nouveaux arrangements pour ajuster descriptions et jugements à un cadre normatif à la fois commun et restructuré. Leur action rejoint les réflexions de Nelson Goodman quand il considère la correction des énoncés comme étant, avant tout, une affaire d'ajustements : « ajustement à ce à quoi on se réfère d'une façon ou d'une autre, ou à d'autres rendus, ou à des modes ou manières d'organiser » [Goodman, 1978, p. 189]. Dès lors, les formes qui se manifestent pour décrire et agir ne renvoient pas seulement à des schèmes ou des structures de signification ; elles consistent aussi en des agencements susceptibles d'être décrits par le chercheur. Se pose alors la question des limites à ne pas dépasser dans la transformation des formes mobilisées pour que celles-ci demeurent reconnaissables et conservent leur portée significative et symbolique. Se pose également la question des sélections et connexions pertinentes à opérer, dans des circonstances historiques et politiques singulières, pour retravailler de manière efficace des formes partagées par gouvernants et gouvernés et censées obliger les uns et les autres.

Des gestes en place des mots

De différentes manières, la confidentialité et l'invisibilité hier imposées aux requêtes adressées à l'administration sont aujourd'hui battue en brèche. Non seulement lettres et visites augmentent de manière régulière depuis le début des années 1980, mais les plaintes collectives augmentent plus vite que les plaintes individuelles, les plaignants surgissant dès lors en groupes aux portes des bureaux. Qui plus est, ils deviennent particulièrement visibles sur les trottoirs de la capitale, les instances centrales apparaissant bien souvent comme un dernier recours¹. En réponse, des mesures sont prises pour réduire l'apparition des plaignants dans l'espace public, qu'il s'agisse d'interdire slogans et banderoles, ou de mettre en place un site Internet national permettant de déposer une plainte et d'en suivre le cheminement.

La nouvelle visibilité des plaignants est due également au développement d'Internet et des réseaux sociaux en Chine, notamment depuis 2003, et à la multiplication des textes de plaintes qui y sont postées, des images qui y circulent des interactions qui se tiennent à l'abri des bureaux entre administrateurs et administrés. Face cependant à la censure croissante observée depuis une quinzaine d'années, face aux contenus supprimés ou aux commentaires annulés dès lors qu'ils révèlent des réalités jugées négatives, une nouvelle variation des formes de la plainte peut être soulignée (même si des variations successives n'ont cessé d'être observées depuis 1949).

En effet, les plaignants mettent en ligne en images et font circuler sur les réseaux sociaux non pas la plainte elle-même, vite supprimée, mais les formes qui fondent à leurs yeux la légitimité de leur démarche. Cela, afin de tenter d'en rendre la répression illégitime. Donner à voir le nombre de plaignants réunis pour une visite collective souligne, par exemple, les torts collectifs infligés et donc la transgression probable de repères communs, qu'ils soient issus de la sphère du droit, de la morale ou de la politique. Surgit alors la figure de la victime, dont le terme chinois ne signifie pas seulement celui qui souffre d'un dommage ou d'un mal particulier, mais celui qui est affecté par la transgression de principes présumés partagés et que les responsables politiques ont pour obligation de préserver. De même, donner à voir la présence de femmes et d'enfants signale la dimension non confrontationnelle

1 Si les chiffres concernant le nombre de plaintes doivent être maniés avec prudence, les données officielles font état par exemple de la réception de plus de 63 millions de lettres ou visites entre 1983 et 1995 au niveau des bureaux des Lettres et visites des provinces, préfectures et districts. En 2004, ce sont près de 13736000 d'affaires qui sont portées auprès de l'ensemble de l'administration concernée. Entre 1992 et 2005, le nombre de visites collectives augmente de 20 % par an en moyenne, aucun chiffre global n'étant fourni depuis 2006.

de l'initiative prise. Soit quelques exemples récents. Le 26 décembre 2024, plusieurs dizaines de paysans, dont les habitations ont été détruites sans que de nouveaux logements leur aient été proposés, filment leur entrée pacifique, avec nombre de femmes et enfants, dans le bureau des Lettres et visites de la ville de Zhengzhou¹. Le 14 novembre 2024, plusieurs dizaines de parents d'enfants uniques se filment dénonçant devant les bureaux de la municipalité les autorités de Tianjin qui ne mettent pas en œuvre les mesures politiques promises aux parents ayant perdu leur enfant unique. S'ils demeurent muets, sur les affiches et documents retenus à leurs vêtements, on lit : « Aujourd'hui à Tianjin, demain à Pékin ! » ; « Perdre un enfant unique n'est pas un crime, porter plainte est juste ! »². Quelques mois plus tard, le 27 mai 2025, près d'une centaine de plaignants ayant tenté en vain de rencontrer les membres de l'équipe centrale d'inspection envoyée dans la province du Henan se filment devant l'agence provinciale chargée du contrôle financier, lisant à voix haute les consignes données à cette équipe par le président Xi Jinping en personne et notamment le fait que celle-ci doit « résoudre avec empathie les malheurs et les inquiétudes des masses³ ». Il faudrait ici analyser plus avant comment cette dernière démarche s'inscrit dans une longue tradition consistant à opposer le droit (quelle que soit sa définition) aux autorités chargées de le mettre en œuvre.

Cette mise en image fait en tout cas surgir un autre public de la plainte adressée aux représentants du Parti et de l'État et confère dès lors un autre sens à cette dernière. Elle contribue sans doute à l'usage également croissant d'une forme conventionnelle qui n'avait jamais entièrement disparu mais qui connaît aujourd'hui un regain : le fait de se tenir à genoux, seul ou à plusieurs, devant des bureaux ou sièges de gouvernement locaux. En janvier 2015, se déroule en effet ce qui sera ensuite nommé « l'affaire des paysans de Jining qui s'agenouillent ». Les images qui circulent alors de plus de deux cents paysans, hommes et femmes, à genoux devant les locaux du comité du Parti de la ville de Zouzhou (province du Shandong), encouragent une diffusion telle de cette pratique que des discussions officielles sont aujourd'hui en cours pour débattre de sa légalité. Les plaignants qui se postent ainsi à genoux sont nombreux ou pas. Il s'agit, par exemple le 16 mai 2025, de deux hommes postés sur le passage de l'équipe d'inspection de la province du Henan venue de Pékin : le premier, le père, est assis sur un tabouret, le

1 <https://x.com/whyyoutouzhele/status/1873080418393833502>.

2 <https://x.com/whyyoutouzhele/status/1857630955915087976>.

3 <https://x.com/whyyoutouzhele/status/1927711109487763755>.

second, le fils, est à genoux et porte une pancarte sur laquelle sont inscrits les mots : « Respectée équipe d'inspection du Centre, depuis douze ans nous avons un foyer mais pas de maison¹. » Ou d'un père qui, le 23 avril 2025, se tient à genoux devant l'entrée de l'école à Shanghai, où son fils a été encouragé à sauter du toit de l'immeuble².

Comme le statut de victime, cette forme sensible, non langagière, par laquelle on « demande justice » en demeurant – souvent longuement – à genoux articule de manière indissociable un subir et un agir. Elle signale la relation et les obligations mutuelles qui lient gouvernants et gouvernés, les derniers réclamant justice et les premiers ayant devoir de la rendre. Elle se distingue d'une autre forme conventionnelle, également observée aujourd'hui, et qui elle aussi met les mots à distance – une tentative d'explication pouvant être couronnée du délit pénal de « chercher des querelles et provoquer des troubles » : se prosterner devant des représentants des autorités en frappant le front contre le sol, une prosternation de supplication qui sollicite leur mansuétude face à la situation particulière dans laquelle se trouve l'intéressé.

À ces manifestations qui visent à signaler des injustices non pas par la parole mais par le geste, ou plus précisément ici par des formes gestuelles symboliques dont le sens est incontestable, il est possible de rapprocher d'autres formes non langagières qui puisent dans un répertoire plus élargi. Tel le fait, le 17 novembre 2024, pour un homme de se joindre, avant d'être arrêté, au marathon télévisé de Nankin après avoir revêtu les habits reconnaissables entre tous du juge Bao, un juge de la dynastie Song : sa course signalait l'attente d'un juge intègre susceptible de redresser l'injustice subie³. Ou encore, pour des étudiants et citoyens confinés en novembre 2022, celui de se rassembler en brandissant des feuilles blanches, symboles des paroles et plaintes qui ne peuvent être exprimées en raison de la censure, en s'inspirant cette fois d'une forme adoptée quelques années plus tôt à Hong Kong [Thireau, 2023].

Conclusion

Quelles conclusions exploratoires proposer à l'issue de ce bref exposé ? Tout d'abord, comme d'autres signes, le rapport entre les formes et les objets qu'elles désignent relève bien d'un rapport triangulaire tel que le propose la

1 <https://x.com/whyyoutouzhele/status/1923659273432858863>.

2 <https://x.com/whyyoutouzhele/status/1914997625847480677>.

3 <https://x.com/whyyoutouzhele/status/1858868115473301850>.

semiosis de Peirce avec la présence d'un interprétant, quel qu'il soit. C'est cet interprétant (qu'il s'agisse d'un agent ou d'un autre signe) qui opère dans la dynamique de signification, une dynamique néanmoins plus ou moins contrainte selon que la forme est plus ou moins codifiée.

On pourrait parler dans ces plaintes de jeux de formes, tant il est difficile de ne pas tenir compte, on l'a dit, de la forme au sens de physionomie générale de ces lettres, laquelle aurait mérité de plus longs développements, et des formes qui la constituent. Pendant les premières décennies, les formes d'engagement marquées, tels les termes d'adresse ou de salutation, ou le fait de reconnaître la supériorité d'autrui, visent à réduire le champ des malentendus possibles et à orienter la bonne interprétation, la juste interprétation des situations exposées : le récit provient de l'intérieur, d'un membre du peuple et a une visée constructive ; il ne provient pas d'un ennemi du peuple avec une visée destructive. De telles marques explicites sont cependant parfois impuissantes à contrer l'accusation, qui ne peut ni n'a besoin d'être démontrée, d'une dissimulation de la véritable intention, mauvaise.

Depuis l'abandon du principe de la lutte des classes (et même si l'opposition est ici quelque peu forcée), l'espace de ces jeux de forme s'est déplacé et concerne moins les formes d'engagement que les formes de jugement. Il s'est aussi agrandi : non seulement les formes jugées légitimes par les plaignants puisent dans un répertoire beaucoup plus vaste mais il en est fait un usage varié, composé de toutes sortes de processus de retournement, de déformation, de montage qui font surgir de nouvelles formes à partir de formes retravaillées mais qui demeurent repérables pour pouvoir être efficaces.

À l'espace confidentiel du traitement des Lettres et visites pendant les décennies dites maoïstes, qui était alors couplé à une mise en forme publique des interactions attendues entre le peuple et ses ennemis, mais aussi entre le peuple ou ses ennemis et les représentants du Parti et de l'État, succède aujourd'hui une mise en scène publique, par les plaignants, de l'adresse aux autorités qui rebat les cartes entre formes langagières et non langagières. Aux gestes publics devant conforter hier les mots prononcés et garantir, en dépit d'une maladie du soupçon persistante, succèdent aujourd'hui les attitudes, les positions, les vêtements, les gestes qui disent sans parler face à la censure. Pareille mise en scène est d'autant plus embarrassante pour les autorités que l'équivalence posée formellement entre ce qui est visible, et les réalités qui sont censées être, persiste.

Face aux dangers qui accompagnent toute prise de parole publique, face à l'étroite ligne de crête qui sépare les manifestations officiellement dénoncées ces derniers temps comme animées d'un « cœur mauvais » (comme le fait

de crier des slogans pour réclamer des arriérés de salaire) des manifestations dites civilisées – où, de fait, la parole est malaisée –, d'autres formes d'apparitions publiques ont donc surgi. Peu ou non langagières, ces apparitions sensibles s'inscrivent dans des formes repérables qui, plus qu'un récit d'injustices, rendent visible un jugement politique : les gouvernés font face à des injustices ; les gouvernants ne peuvent se soustraire à leur devoir d'écoute et de justice.

Références bibliographiques

- BENJAMIN Walter, 2000 [1935], « L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », in *Œuvres III*, trad. fr. Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris.
- BILLETER Jean-François, 1987, « Le système des statuts de classe en république populaire de Chine », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXV, n° 76.
- FANG Qiang, 2013, *Chinese Complaint Systems. Natural Resistance*, Routledge, Londres.
- GAO Zhisheng, 2006, *Zhongguo minqi weiquan di yi an* 中国民企维权第一案 (*La première affaire de mobilisation des entrepreneurs privés chinois pour la défense de leurs droits*), Broad Press International, Taipei.
- GOFFMAN Erving, 2013, *Comment se conduire dans les lieux publics. Notes sur l'organisation sociale des rassemblements*, trad. et postf. Daniel Cefaï, Economica, Paris.
- GOODMAN Nelson, 2006 [1978], *Manières de faire des mondes*, trad. fr. Marie-Dominique Popelard, Gallimard, Paris.
- Ji Fengyuan, 2003, *Linguistic Engineering. Language and Politics in Mao's China*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- LEFORT Claude, 1999, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris.
- LI Yufeng, 2023, « Étude sur les problèmes concernant la création du dispositif des Lettres et visites de la République populaire de Chine » [Zhonghua renmin gongheguo xinfang tizhi jianli wenti kaoxi 中华人民共和国信访体制建立问题考析], *Zhongguo dangdai shi yanjiu* 中国当代史研究, n° 4.
- NAM Kyung-Hee, 2014, « Li (礼), ou les rites. Préface à une philosophie confucéenne de l'action humaine », trad. fr. Nicole G. Albert, *Diogène*, vol. 248, n° 4.
- PEIRCE Charles S., 2017, *Écrits sur le signe*, trad. fr. Gérard Deledalle, Points-Essais, Paris.
- ROUX Alain et XIAO-PLANES Xiaohong, 2024, *Histoire de la République populaire de Chine. De Mao Zedong à Xi Jinping*, Armand Colin, Paris.
- SCHUTZ Alfred, 1962, *Collected Papers I*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- THIREAU Isabelle, 2010, *Les Ruses de la démocratie. Protester en Chine*, Seuil, Paris.
- 2023, « Zéro Covid, une politique désavouée », *Projet*, vol. 395, n° 4.

Les politiques de civilité dans la Chine post-maoïste :

Un programme thermidorien ?

Victor Louzon

La République populaire de Chine (RPC) se distingue aujourd'hui par l'omniprésence, dans l'espace public, des appels à se comporter de manière « civile » ou « civilisée » (*wenming*)¹. Ce message est porté par une institution spécialisée au sein du Parti, le « bureau de l'Édification de la civilisation spirituelle socialiste », ou « bureau de la Civilisation » (*wenming ban*), placé sous l'autorité du département de la Propagande et disposant de branches aux échelons locaux. Concrètement, il s'agit pour les individus de surveiller, dans le sens d'une plus grande retenue, la façon dont ils exercent des activités quotidiennes diverses et, en elles-mêmes, incontestables : manger (sans gaspiller), se promener dans un parc (sans y jeter ses ordures), uriner (sans salir les toilettes), circuler (sans se heurter), parler (sans importuner son voisin), faire la queue (sans se battre), s'adresser à autrui (sans lui manquer de respect), etc.

L'évolution des formes de la civilité dans la Chine contemporaine, ainsi que les discours et les politiques publiques qui cherchent à les façonner (que nous appellerons « politiques de civilité »), ont fait l'objet d'études relevant principalement de la sociologie et de l'anthropologie. Ces travaux tendent à analyser ces phénomènes soit comme la rémanence d'une tradition confucéenne de « citoyenneté transformative » (présupposant l'inadéquation du citoyen à son rôle et le devoir pour l'État de l'y éduquer) [Lin, 2017], soit, plus fréquemment, comme le pendant des transformations de la société chinoise sous l'effet de la décollectivisation de l'économie urbaine à partir des années 1990. Ann Anagnost envisage ainsi les injonctions étatiques et sociales à se comporter de manière « civilisée » (*wenming*) et à améliorer sa « qualité » (*suzhi*) comme une tentative de rendre les Chinois conformes aux

1 Dans le cadre de cet article, nous laisserons de côté la question des différents sens et usages du terme *wenming* en Chine contemporaine. Il suffira ici d'indiquer que son champ sémantique recouvre aujourd'hui tout à la fois celui des termes français « civilité », « civilisation » (comme degré d'évolution ou de raffinement des mœurs) et « civilisations » (comme cultures).

exigences du capital global [Anagnost, 1997], et Jean-Louis Rocca à l'éthos et aux modes de distinction d'une « classe moyenne » idéalisée [Rocca, 2017]. David Schak, en s'appuyant sur une comparaison avec Taiwan, fait dépendre le succès de ces politiques de l'émergence d'une société civile où autrui est considéré comme un concitoyen [Schak, 2018]. Chayma Boda, enfin, dans son étude des politiques d'encouragement des actes de secours à autrui, repère d'abord la volonté de déléguer des fonctions de police aux citoyens ordinaires (à la fin des années 1980), puis, dans les années 1990-2010, l'effet d'une préoccupation du pouvoir et de la société au sujet de la « froideur » (*lengmo*) des Chinois, dans le contexte de la privatisation des entreprises d'État et de l'exode rural [Boda, 2023a, 2023b]. Le démantèlement du système qui affectait la plupart des travailleurs urbains à une « unité de travail » (*danwei*) dont ils dépendaient pour leur rémunération mais aussi leur logement, leur accès aux services publics et leur sociabilité quotidienne, couplé à l'afflux massif de travailleurs venus des campagnes, consacrent la fin d'une vie urbaine qui conservait un caractère de proximité, les progrès de l'anonymat et – aux yeux de beaucoup – une dégénérescence de la morale publique qui appelle une redéfinition des devoirs envers autrui.

Le présent article se propose de contribuer à cette discussion d'un point de vue historique, en partant du constat suivant : une inquiétude officielle au moins aussi vive quant à la dégradation des comportements publics et des rapports interpersonnels se fait jour dès le tournant des années 1980, au point de faire l'objet à partir de février 1981 d'une campagne d'échelle nationale dite des « cinq insistances, quatre embellissements » (*wu jiang si mei*, ci-après WJSM). Si elle agrège plusieurs mots d'ordre, cette campagne se distingue par la mise sur le même plan d'importance de moyens et d'objectifs éthiques paraissant substantiels et de comportements en apparence formels : les citoyens sont priés d'insister (*jiang*) sur la civilité (*wenming*), la politesse, l'hygiène, l'ordre et la moralité, afin d'embellir (*mei*) leur âme, leur langage, leur comportement et leur environnement.

Or la campagne WJSM est lancée dans un contexte bien différent de « l'économie socialiste de marché » des années 1990-2010. À l'époque, en effet, le secteur urbain public est encore largement intact, tout comme le monde « cellulaire » des unités de travail, et les grandes villes – qui sont le cœur de cible de la campagne – ne sont pas encore touchées par un exode rural massif, la main-d'œuvre surnuméraire des campagnes étant toujours largement absorbée par les entreprises « de bourgs et de villages » nées de la décollectivisation rurale. Autrement dit, il ne peut s'agir principalement de répondre à une déstabilisation des rapports sociaux sous l'influence de

l'économie de marché – ni d'ailleurs de l'anticiper, puisque les décideurs du début des années 1980 n'envisagent pas encore, en dehors d'expérimentations locales, de restauration du capitalisme, mais plutôt la recherche à tâtons d'un socialisme fonctionnel. Entre l'amorce des réformes et l'ère de la marchandisation, on a donc affaire à deux moments distincts des politiques de civilité dans la Chine post-maoïste, qui répondent chacun à sa logique propre. Certes, ils ont tous deux partie liée à la suppression, en 1979, des « étiquettes de classe » qui assignaient chaque individu à un groupe plus ou moins valorisé par l'idéologie officielle [Hua et Thireau, 2010], mais c'est de manière différente : là où Chayma Boda se concentre (pour les années 1990-2000) sur la redéfinition des devoirs envers autrui qu'implique la disparition de ce système intrinsèquement inégalitaire, on se penchera plutôt (pour le début des années 1980) sur ce qu'implique l'abandon d'une division de la société entre « amis » et « ennemis ».

En effet, plutôt que de considérer la campagne WJSM comme une préfiguration des politiques ultérieures, au risque de la téléologie, ou comme l'expression d'une tradition politique chinoise, au risque du culturalisme, il peut être utile de l'éclairer par son arrière-plan historique immédiat. On inscrira ainsi la naissance (ou la renaissance) des politiques de civilité en Chine dans un moment marqué par la fin de la « lutte des classes » comme principe organisateur et dynamique de la société socialiste, par la répudiation d'une Révolution culturelle érigée en repoussoir, et plus généralement par une quête de stabilité que la campagne WJSM vise à consolider par une réforme des comportements individuels en un sens civil et pacifié, plutôt que rugueux et combatif.

Elles s'inscrivent à ce titre dans ce qu'on pourrait appeler, en suivant Jean-François Bayart, un programme thermidorien [Bayart, 2008]. On entendra par ce terme la recherche par l'élite politique issue d'une révolution d'un ordre qui ne répudie pas cette dernière ni ses fondements idéologiques, mais vise à en neutraliser le potentiel de déstabilisation continue – donc à tourner la page d'une remise en cause radicale des hiérarchies, tout comme de la conception agonistique de la politique qu'une telle remise en cause implique souvent. Ce « programme », qui trouve des traductions institutionnelles, juridiques ou économiques, trouve également à s'appliquer au niveau de l'éthos individuel. En effet, si le tournant des années 1980 est marqué en Chine par une déprise du discours officiel sur une population fatiguée et gagnée par le scepticisme, il ne faut pas en conclure que le Parti abandonne l'espoir de la façonner. Seulement, ses ambitions changent d'échelle, et s'attachent désormais à des objets aussi anodins en apparence que la courtoisie, les relations

de bon voisinage ou la propreté des personnes et des lieux – raison pour laquelle, sans doute, cette campagne n’a pas attiré l’attention des historiens, alors qu’elle représente le premier grand effort du Parti communiste chinois (PCC) depuis la mort de Mao pour réformer les conduites des individus, et l’origine des politiques de civilité actuelles.

On s’appuiera, dans cette étude, sur quatre types de sources. Premièrement, des textes réglementaires émanant du Parti et de l’État. Deuxièmement, la littérature théorique du Parti. Troisièmement, ce qu’on appellera la « littérature grise » : les campagnes menées en RPC s’accompagnent de nombreuses publications à visée non commerciale émanant d’institutions diverses (universités, branches locales du Parti...), qui illustrent les politiques à déployer par des exemples concrets, synthétisent des retours d’expérience ou contiennent un matériau pédagogique (histoires édifiantes, chansons, etc.). Cette littérature grise est produite pour l’usage des cadres chargés de piloter la campagne, mais elle peut aussi être livrée à « l’étude » des masses lors de sessions de lecture ou de discussion. Quatrièmement, on tâchera d’éclairer la mise en œuvre de la campagne WJSM par un sondage dans les archives municipales de Shanghai. En effet, cette politique d’envergure nationale prend la société urbaine comme cible prioritaire et connaît des variations locales, l’échelon municipal étant son niveau d’application privilégié.

En l’absence d’accès aux archives de la répression, de presse libre ou d’enquêtes sociales rendues publiques, la réception de ces politiques n’est perceptible que de manière fragmentaire, et largement en négatif. La mobilisation d’autres sources serait nécessaire pour aborder la manière dont les nouvelles normes promues par le pouvoir ont rencontré, ou non, « le travail normatif qui se réalise dans l’échange civil » quotidien [Gayet-Viaud, 2022, p. 207]. Notons enfin que le choix de Shanghai, qui s’explique avant tout par des raisons pratiques (les archives municipales y sont plus ouvertes que dans le reste de la RPC), appelle quelques remarques. Premièrement, cette ville, la plus peuplée de Chine à l’époque, présente une forte concentration d’entreprises industrielles d’État. Cette particularité nous fournit un point d’observation privilégié, les grandes unités de travail disposant d’un appareil du Parti étoffé qui relaie les politiques centrales et municipales. Mais elle oriente aussi les priorités de la campagne WJSM vers des questions telles que les relations au travail ou avec les clients ; on en observerait de partiellement différentes dans une province moins développée, ou si l’on avait accès aux archives des comités de quartier ou des commissariats, davantage préoccupés par le maintien de l’ordre public ou la criminalité. Deuxièmement, Shanghai a été un haut lieu du radicalisme ouvrier pendant la Révolution culturelle et jusqu’à

l'automne 1976, particularité historique dont on évoquera l'influence sur certains aspects de la campagne WJSM.

Des hauts faits aux petits gestes

Le régime maoïste héritait du marxisme-léninisme une attitude globalement négative à l'égard de la « forme » (*xingshi*), associée à l'abstrait, à la superstructure ou à l'illusion idéologique, quand les communistes prétendaient déchirer le voile des apparences pour atteindre et transformer la réalité des rapports d'exploitation¹. Cette méfiance se traduisait en pratique dans des domaines divers. Au sein du Parti, le « formalisme » (*xingshizhuyi*)² du style de travail était un des péchés dont on pouvait accuser un cadre, comme en URSS. Sur le plan des rapports entre les personnes, le PCC était soucieux de mettre à distance les formes de courtoisie propres aux élites et/ou aux relations hiérarchiques dans les différents anciens régimes : formules de politesse exprimant une inégalité de condition, prosternation ou inclinaison mains jointes pour l'époque impériale, inclinaison mains le long du corps pour l'époque républicaine (1912-1949), etc³. Cette préoccupation courante des mouvements révolutionnaires était renforcée, dans le cas chinois, par le legs de la critique du ritualisme confucéen avec son attachement aux gestes codifiés de la piété filiale ou du respect des aînés, attaqué comme cause d'arriération et outil de domination par le modernisme des années 1910-1920, dont le PCC se faisait le continuateur sur ce point.

Même dans le texte très diffusé « La culture de soi du communiste », qui assumait une certaine filiation avec l'exigence confucéenne de perfectionnement éthique, le dirigeant Liu Shaoqi rejetait toute approche « formelle » (*xingshi de*) de la question qui la détacherait de la « pratique révolutionnaire » : il s'agissait moins de régler extérieurement les conduites que d'extirper l'égoïsme au plus profond du sujet [Liu, 1939].

Non que la RPC ait simplement encouragé une sorte de « naturel » dans les rapports humains, car la construction d'une société socialiste et la préparation du communisme passaient bien par l'inculcation de nouvelles manières de décrire sa propre place et celle d'autrui dans la société, de s'adresser

1 Ce n'est pas la seule acception du terme chez Marx, mais cette connotation – qui attribue à la « forme » un degré inférieur de réalité par rapport au contenu, au concret, à l'infrastructure ou au réel – finit par s'imposer, notamment dans le vocabulaire stalinien dont le maoïsme est directement tributaire. Voir [Cachon, 1998, p. 476-482].

2 Ce terme d'opprobre, qui désignait généralement l'attention excessive attachée aux procédures au détriment de l'esprit, pouvait néanmoins recevoir des significations diverses selon les besoins.

3 Voir [Harrison, 2000, p. 49-55].

à lui, etc. Mais le style promu était celui d'un sans-*façon* pensé comme inséparable de l'égalitarisme, y compris dans les modèles les plus domestiqués parmi ceux proposés à l'imitation des masses, comme le travailleur modèle Lei Feng, loué pour sa simplicité de manières et sa conception tout intérieure de la beauté. Il n'est donc pas surprenant qu'après la victoire des communistes en 1949, peu d'attention ait été accordée par les autorités aux bonnes manières et à la « civilisation » (au sens processuel du terme) des formes quotidiennes de l'interaction sociale.

On trouve quelques contre-exemples dans les années 1950 et au début des années 1960, qui concernent essentiellement deux cas de figure : les contacts avec les étrangers, auxquels il importait de ne pas donner une mauvaise image de la « Chine nouvelle¹ » ; et les lectures destinées aux écoliers ou aux pionniers². La civilité des jeunes et des adultes, quant à elle, ne semble pas avoir été une préoccupation officielle significative. Rare exception, les Éditions du peuple de la province du Liaoning publient en 1958 une brochure signée d'un certain Wang Shubin, intitulée *Sur la civilité et la politesse* [1958], qui souligne l'importance pour les jeunes gens d'incorporer une civilité socialiste (*shehuizhuyi de wenming limao*) – puisqu'il arrive malheureusement, lit-on, qu'ils se livrent à des « comportements odieux » tels que troubler l'ordre public, se battre et s'insulter, violer les femmes ou dégrader les jardins publics et y violenter les animaux. Wang prend soin de distinguer la civilité socialiste de la civilité capitaliste ou féodale : bien que certaines règles leur soient communes (comme le respect dû aux aînés) et que les prescriptions de la brochure ressemblent parfois beaucoup à des conseils de bonnes manières petites-bourgeoises (savoir refuser poliment une invitation à danser, soigner son intérieur pour recevoir...), la civilité socialiste exprimerait une authentique égalité de dignité entre les différentes fonctions sociales, et non le maquillage hypocrite de la domination. Ce thème, déjà mineur, semble toutefois disparaître entièrement avec la radicalisation maoïste des années 1960-1970, tant il convient mal à l'éthos combatif et rustique alors promu.

L'émergence de la civilité comme objet de politique publique après la prise de pouvoir de Deng Xiaoping a donc un caractère de nouveauté dans l'histoire de la RPC, même si la documentation officielle cherche une onction

1 Par exemple « Matériau sur la politesse internationale élémentaire pour la compagnie jeunesse d'opéra de Pékin de Shanghai », en visite à Hong Kong à l'hiver 1961-1962. Archives municipales de Shanghai (ci-après AMS), B172-5-460-27.

2 Par exemple « Documents pédagogiques sur le respect de la discipline, l'amour des biens publics et la politesse », Ligue des jeunesses communistes de Shanghai, 1962, AMS, C21-2-2022.

dans des propos allusifs de Mao Zedong et que Wang Shubin cosigne en 1980 un nouvel ouvrage qui reprend en partie les prescriptions de celui de 1958. En revanche, un parallèle s'impose à tout observateur familier de l'histoire de la Chine contemporaine : celui du « mouvement de la vie nouvelle » (MVN), campagne lancée en 1934 par les autorités de la République de Chine, qui appelaient la population à réformer son mode de vie dans l'espoir de créer une communauté nationale disciplinée et mobilisable contre les ennemis du pays (communistes et japonais). Le MVN empruntait en partie son vocabulaire au ritualisme confucéen, mais ses prescriptions s'inspiraient plus concrètement de la vie de caserne (lever matinal, toilette à l'eau froide, politesse, redressement du corps, nettoyage collectif des rues, etc.). En façonnant les comportements individuels, il s'agissait « d'esthétiser » (*yishuhua*), de « rendre plus productive » (*shengchanhua*) mais aussi et surtout de « militariser » (*junshihua*) la société chinoise. Si les échos avec WJSM sont évidents, l'opprobre jeté en RPC sur la République de Chine et le MVN (considéré comme « fasciste ») en font une filiation inavouable, donc impossible à attester¹.

En dehors des antagonismes partisans et du vocabulaire employé, il existe une différence substantielle entre le MVN et la campagne WJSM : l'objectif de « militarisation » est absent de ce dernier, dans le fond comme dans la forme. En effet, au tournant des années 1980, l'heure est plutôt à la *démilitarisation* de la société chinoise. Les formes militarisées d'organisation de la production sont alors associées aux excès « de gauche » dont le pouvoir Denguiste est soucieux de se démarquer, comme le Grand Bond en Avant (dont l'un des slogans était « militariser l'organisation, combatifier (*sic*) l'action, collectiviser la vie »). De manière plus pratique, la nouvelle équipe dirigeante engage un processus de remonopolisation de la violence (réduction des effectifs de la milice, récupération des armes en circulation dans la population) et de fin de la division de la société entre amis et ennemis (suppression des étiquettes de classe) qui s'accompagne d'un effort de démobilisation culturelle : la « civilisation » que le pouvoir appelle de ses vœux est aussi une « civilianisation », si l'on entend par ce mot la promotion de valeurs et de modèles de comportement issus du monde civil. L'imprégnation de la société par l'imaginaire militaire et héroïque de la guerre révolutionnaire est désormais considérée comme un problème politique, dont les autorités rendent commodément responsable la « Bande des Quatre », c'est-à-dire les maoïstes ra-

1 Il y a des lapsus : un document de novembre 1978 détaillant les critères d'une « production civilisée » dans une filature de Shanghai appelle à « esthétiser, militariser et améliorer sans cesse le niveau de production civilisée », soit le slogan du MVN à quelques mots près. AMS, G26-2-203-1.

dicaux arrêtés peu après la mort du Grand Timonier (9 septembre 1976) et désignés comme boucs émissaires de ses errements. On en identifie les conséquences fâcheuses dans la figure repoussoir du garde rouge, mais aussi du délinquant, en particulier juvénile : le tournant des années 1980 est marqué par une forte anxiété autour de la criminalité violente et des incivilités des jeunes¹, que le Parti et les experts qu'il sollicite (psychologues, sociologues, criminologues...) attribuent volontiers au mélange d'anomie et d'héroïsme martial mal compris dans lequel auraient été élevées les cohortes socialisées pendant la Révolution culturelle².

Contrairement aux vagues d'inquiétude des années 1990-2010, celle qui préside à la campagne de civilité des années 1980 ne postule donc pas que les Chinois entretiennent des rapports trop « froids » (terme souvent employé pour qualifier les relations humaines dans l'ailleurs capitaliste, notamment Hong Kong et Macao), mais plutôt trop « chauds » – agressifs, désinhibés, le tout parfois légitimé par un idéal de simplicité populaire, voire par une conception dévoyée de la bravoure révolutionnaire. D'où, entre autres, une « déflation » des modèles héroïques proposés à la population, que l'ambassadeur de France Claude Chayet relève avec amusement en octobre 1980 :

Les grands modèles du maoïsme, la martyre Liu Hulan, l'héroïque Ouyang Hai ou le très internationaliste docteur Bethune se sont effacés. Plus de soldat héroïque, combattant à lui seul des cohortes d'Américains ou de Japonais. [...] Les héros ont été, comme l'économie, réajustés, ils prennent leurs instructions dans le manuel de Liu Shaoqi qui leur apprend comment être un bon communiste en étant d'abord propre et honnête. Deux timides tentatives ont été faites, au cours des derniers mois, pour répandre dans le public l'image flatteuse d'un vidangeur modèle et d'un aviateur hépatique³.

1 Les statistiques officielles sont d'usage difficile (fort contrôle politique des chiffres, requalification de certains actes après la promulgation du code de pénal de 1979...). Cependant si le taux de criminalité publié augmente nettement à la fin des années 1970, puis se tasse après 1981, c'est en restant à des niveaux très bas en comparaison internationale. Børge Bakken parle donc de « panique morale » pour le début des années 1980, le discours alarmiste de l'État trouvant un écho dans une société urbaine inquiète de ce qu'elle perçoit comme une flambée des comportements délictueux [Bakken, 2004].

2 Cette question est traitée en détail dans un article à paraître : Victor Louzon, « Brutality and civility in the early reform era: the "Five stresses, four beautifications" campaign », en deuxième évaluation par *Modern China*.

3 Télégramme diplomatique de l'ambassadeur Claude Chayet, « De la jeunesse chinoise (I) », 6 octobre 1980. Archives diplomatiques de la Courneuve, 2882TOPO/2911.

Il s'agit donc, pour le Parti, de faciliter le retour à l'ordre en encourageant non plus les hauts faits mais les petits gestes, en particulier s'ils permettent de désamorcer des conflits. Ce changement de pied est justifié par une attaque en règle contre la « théorie des détails inoffensifs » (*xiaojie wuhai lun*) attribuée à Lin Biao, autre croque-mitaine qu'on peut charger de tous les crimes de la Révolution culturelle, d'autant qu'il a été éliminé du vivant de Mao en septembre 1971. L'expression est prélevée dans un discours de Lin d'octobre 1966, dans lequel il affirmait le primat de la ligne idéologique sur les qualités morales et les habitudes de vie d'une personne, justifiant ainsi, affirment ses détracteurs, le recrutement de voyous dans les rangs des « rebelles » de gauche. Après la mort de Lin Biao, les attaques contre cette « théorie » se multiplient, la dénonçant d'abord comme une déviation « de droite » avant d'y voir, après la prise de pouvoir de Deng et la condamnation des radicaux, une erreur « de gauche », et même « le fondement idéologique des coups, du vandalisme et du vol (*da, za, qiang*) », la formule consacrée pour condamner les violences des gardes rouges [Gao, 1985]. Si la campagne de civilité WJSM est indexée à l'ambition aussi considérable que vague de bâtir une « civilisation spirituelle socialiste », dans ses modalités pratiques, elle proclame haut et fort qu'il faut « commencer petit » (*cong xiao zuoqi, cong xiaao zhuaqi, zhua xiao...*)¹.

« Améliorer les rapports interpersonnels »

Comme souvent, la campagne nationale est précédée par des ballons d'essais locaux. À Shanghai, un programme « d'éducation à la civilité » (*wen-ming jiaoyu*) est lancé dès avril 1979 dans des écoles techniques. La directive, préfigurant les mesures ultérieures, appelle à « inverser la tendance à ne pas être civilisé », legs empoisonné de la « Bande des Quatre » qui voyait dans les bonnes manières une marque de « révisionnisme », moquait les élèves studieux comme des « petits moutons » et présentait comme « héroïques » les brutes ignorantes aimant frapper et injurier autrui. Malgré la chute des Quatre, lit-on, ce « retour à un stade primitif et sauvage » fait encore sentir ses effets délétères chez les jeunes (vêtements en désordre, insultes, crachats, absence de ponctualité, etc.)². Dans le courant de 1979 et 1980, d'autres initiatives similaires émergent dans les grandes villes du pays. La campagne

1 Par exemple dans la réunion conjointe de la Croix Rouge et du Comité d'hygiène patriotique de la ville de Shanghai le 20 avril 1982, AMS, C63-2-391.

2 Directive du département de l'Éducation et de la Santé de la Société de réparation de machines pour l'industrie légère de Shanghai, 30 avril 1979. AMS, B166-2-189-1.

WJSM de février 1981, qui marque le passage à l'échelon national, bat son plein pendant trois ans avec l'organisation récurrente d'activités par les branches locales du Parti, avant d'entrer dans une phase de routinisation et d'institutionnalisation (*jingchanghua, zhiduhua*) à partir de 1984-1985. L'année 1982 représente un pic d'activité notamment en raison de la tenue, en mars, du premier « mois de la civilité et de la politesse » (*wenming limao yue*), lancé en fanfare le 28 février par un discours télévisé du premier ministre Zhao Ziyang, tandis que le secrétaire général du Parti Hu Yaobang conduit le Politburo dans une opération publique de balayage du parc Beihai à Pékin [Chen, 2014, p. 58-62].

Le Parti fixe en effet à la campagne trois objectifs négatifs : lutter contre « le sale, le médiocre, le désordonné » (*zang, cha, luan*), ce qui se traduit en pratique par un inventaire à la Prévert d'injonctions, qui varient en partie selon les lieux et les contextes d'application, mais dont la tendance commune est d'exiger des citoyens davantage d'égards à l'endroit des choses et des personnes. Par exemple, une liste rédigée par la Ligue des jeunes communistes de Shanghai énumère, à la manière d'une comptine, les mauvais comportements (porter des vêtements en désordre, se promener torse nu, se curer le nez, crier sur autrui, brûler la politesse...) et les bons (traiter les gens avec douceur, refuser poliment les cadeaux, se soucier des problèmes d'autrui sans écouter aux portes...)¹. L'éventail de méthodes, hérité de la longue expérience du PCC en la matière, est vaste : réunions dans l'unité de travail, discussion d'expériences de travailleurs modèles, sessions de lecture du matériel produit pour la campagne, concours, composition collective d'un « code de conduite des employés », récompenses matérielles ou symboliques, etc.². La campagne vise notamment à obtenir des citoyens chinois qu'ils prennent davantage soin de leur environnement, le nettoyage et le « verdissement » des rues et lieux de travail, auxquels les résidents et employés sont fortement encouragés à participer, faisant l'objet d'une quantification méticuleuse (les usines de tissage de Shanghai reçoivent, par exemple, un formulaire où dénombrer les tonnes d'ordures balayées, les « angles morts » nettoyés et les mètres carrés verdis pendant le mois de la civilité³). L'irrespect de la propriété

1 Comité de la Ligue des jeunes communistes du bureau des Affaires administratives du Gouvernement municipal de Shanghai, « Directive sur le déploiement des activités d'éducation à la morale professionnelle », 22 avril 1982. AMS, B-50-6-413.

2 Par exemple, la « Synthèse de l'activité WJSM et du travail syndical dans la Compagnie d'appareils à vide électrique de Shanghai », avril 1982. AMS, B143-2-105.

3 « Tableau statistique des résultats partiels du mois de la civilité », mars 1982. AMS, B191-2-277.

publique – dégradation du mobilier urbain et, surtout, chapardage dans les usines – est également une préoccupation.

Mais l'enjeu le plus fondamental de la campagne WJSM est bien « l'amélioration des relations interpersonnelles » (*gaishan ren yu ren zhijian de guanxi*)¹. Cette expression recouvre un large spectre de réalités. L'objectif le plus immédiat est de désamorcer les disputes et bagarres, dans l'espace public et sur le lieu de travail, ainsi que le mauvais traitement des femmes et des personnes âgées au sein des familles, ces dernières faisant l'objet de visites à domicile par les syndicalistes, activistes ou membres du Parti². Toutefois, l'examen des dossiers de candidature au statut « d'élément avancé » (*xianjin fenzi*) pour la campagne WJSM au sein de l'industrie textile, soumis à la fin de l'année 1982, laisse apparaître des critères d'évaluation beaucoup plus larges. Préremplis par les membres du syndicat officiel, les dossiers donnent à lire les formules stéréotypées attendues par la hiérarchie plutôt que le langage vernaculaire des employés. Hormis l'ardeur au travail, la discipline et le dévouement au collectif, on y met en avant des qualités morales comme le « courage de faire ce qui est juste » (*jian yi yong wei*) ; ou des qualités de caractère telles que la bienveillance (la formule laudatrice la plus fréquente est : « traite les gens avec gentillesse » [*dai ren heqi*]), la courtoisie, la serviabilité (*zhu ren wei le*), le souci (*guanxin*) d'autrui, tant dans un contexte professionnel que familial. Le PCC ne remettant pas en cause l'attribution aux femmes du travail domestique³, ce sont les dossiers de candidature féminins qui insistent le plus sur les attitudes de soin au sein de la famille, mais ces vertus sont également soulignées pour les hommes⁴.

La récompense (y compris pécuniaire) des petites attentions est sans doute d'autant plus nécessaire à Shanghai que les luttes factionnelles impliquant des ouvriers y ont été particulièrement intenses, avec un lourd héritage de tensions et de rancunes dans les entreprises. Il faut en effet rappeler que la campagne WJSM se déroule en même temps que la punition, certes sélective, des personnes s'étant rendues coupables de crimes pendant la Révolution culturelle [Leese et Shuman, 2023]. Cette nécessité de surmonter le « trau-

1 Département central de la Propagande *et al.*, « Directive concernant la mise en œuvre d'un mois de la civilité et de la politesse », 28 février 1981.

2 Par exemple : Ministère du Commerce et Premier bureau du Commerce de la ville de Shanghai, « Directive et avis sur la mise en œuvre de l'activité WJSM », juillet 1982. AMS, B123-11-103.

3 Rare exception à cette règle, Jiang Qing, épouse de Mao, a thématisé le problème des tâches domestiques en 1974. Son arrestation comme membre de la « Bande des Quatre » s'accompagne d'un retour à l'ordre genré en la matière.

4 « Noms et faits des personnes évaluées comme éléments avancés de l'activité WJSM en 1982 dans la Compagnie des industries du tricot de Shanghai », janvier 1983. AMS, B200-4-970.

matisme spirituel » (*jingshen chuangshang*) des « dix années de chaos »¹ est soulignée lors d'une « réunion d'échange d'expériences » (*jingyan jiaoliuhui*) organisée dans la Compagnie des industries du tricot le 20 mai 1981, où la dégradation des relations au sein de l'unité de travail apparaît en creux. Les organisateurs font intervenir trois employés dont les erreurs et le repentir ont valeur d'exemple, et qui expriment chacun à sa manière les types d'amélioration éthique attendus : une ouvrière qui a cru au mirage capitaliste de Macao avant de revenir, découragée par la froideur des relations humaines, l'insécurité économique et la criminalité; un responsable d'atelier qui aurait hérité de « l'idéologie gauchiste » une conception trop brutale de l'autorité, causant de nombreux conflits avec les ouvriers avant de se raviser; et un ancien leader garde rouge que sa dérive vers l'indiscipline et la « grande démocratie » maoïste² a conduit à mettre la pagaille dans son usine, et même à participer à des manifestations démocratiques à Shanghai à l'hiver 1978-1979, et dont la réhabilitation a commencé quand il a retrouvé le chemin de la politesse et du respect³.

Enfin, dans les entreprises ayant une activité commerciale, une attention prioritaire est accordée à l'amélioration du service, dont la mauvaise qualité (négligence, grossièreté, voire accrochages avec les clients) est universellement déplorée. « La vente au détail est au service de la consommation (*wei xiaofei fuwu*) et la vente de gros au service du détail (*wei linghuo fuwu*) », souligne dans un discours le secrétaire du Parti du Premier bureau du Commerce de Shanghai, revisitant avec une ironie sans doute involontaire le slogan maoïste « au service du peuple » (*wei renmin fuwu*)⁴. Cela se traduit notamment par un exercice de pensée, imposé aux employés de plusieurs unités de travail : chacun est appelé à se demander comment il souhaiterait être traité s'il était un client, ou le public (*jiashi wo shi guke, jiashi wo shi guanzhong...*)⁵, cela afin de préparer le personnel au développement du secteur des biens de consommation et à l'intensification des échanges entre entreprises publiques.

1 *Shi nian dongluan* : la formule s'impose sous Deng Xiaoping pour condamner en bloc une Révolution culturelle définie au plus large, de 1966 à 1976.

2 *Da minzhu* : la participation directe des masses « sous la direction du prolétariat » aux luttes politiques, préférée par Mao Zedong à la « petite démocratie » bourgeoise.

3 « Matériaux de la réunion d'échange d'expériences sur la mise en œuvre de l'activité WJSM dans la Compagnie des industries du tricot de Shanghai », 20 mai 1981. AMS, B200-4-469.

4 Secrétaire du Parti du Premier bureau du Commerce de Shanghai, « Situation de la mise en œuvre de WJSM au sein du bureau et avis sur la marche à suivre », AMS, B123-11-103.

5 Par exemple : « Point sommaire sur le concours WJSM dans la librairie Dahua », décembre 1982, AMS, B172-7-570.

Résistances et difficultés

Les rapports sur la mise en œuvre de la campagne WJSM font état de difficultés, au premier rang desquelles figure l'incompréhension de certains cadres. Ces derniers sont perturbés par l'aspect souvent intangible des objectifs; par la difficulté de contraindre les réfractaires avec de simples paroles et des incitations essentiellement symboliques (statut de « travailleur modèle », médailles...), les récompenses matérielles étant modestes au regard des possibilités de gain ouvertes par les premières réformes économiques (comme les primes à la performance); et, enfin par l'inadéquation perçue entre des fins élevées (le perfectionnement moral des travailleurs) et des moyens triviaux (les encouragements à la politesse ou la propreté)¹. D'où, aux échelons supérieurs, la plainte récurrente que les cadres de base font valoir en considérant les politiques de civilité et de moralité comme une mission facultative à laquelle ils se plient pour la forme, et dont il faut sans cesse réaffirmer la haute importance politique et éthique. Il arrive que les « masses » manifestent aussi leur scepticisme, en particulier l'élite urbaine éduquée : des membres de la Conférence politique consultative du peuple de Shanghai, en visite d'inspection à l'École normale supérieure de Chine de l'Est, se voient objecter par les étudiants qu'ils sont à l'université pour étudier et non pour se faire chapitrer sur leur tenue et leur hygiène, et par les enseignants que le besoin d'améliorer sa civilité est l'affaire des jeunes (*qingnian ren de shi*) – la focale initiale de la campagne sur la jeunesse nuisant ici à sa crédibilité d'ensemble².

Mais la campagne semble aussi rencontrer des résistances qui vont au-delà de l'indifférence, et qui tiennent à la manière dont elle tente de réajuster les rapports sociaux. Les exercices mentaux de réciprocité mentionnés ci-dessus substituent au « nous » du groupe non-choisi (la classe, le peuple, voire l'unité de travail) un « je » (*wo*) qui doit être capable de se mettre à la place d'autrui. Si l'opération est sans doute permise par le passage à un ordre social qui n'est plus fondé sur l'assignation de chacun à une « origine de classe » plus ou moins favorable, elle ne part pas pour autant d'un postulat d'égalité. Certes, « on agit avec autrui *comme si* les places pouvaient être inversées » [Gayet-Viaud, 2022, p. 213], mais en se projetant dans une relation asymétrique; de même pour une partie des injonctions à la politesse de la campagne WJSM, qui encourage à donner des gages de respect aux personnes âgées, aux clients, mais aussi aux professeurs voire aux supérieurs hiérarchiques.

1 « Matériaux... », 20 mai 1981, *op. cit.* AMS, B200-4-469.

2 « Rapport sur le travail d'hygiène », Comité d'hygiène patriotique de l'École normale supérieure de Chine de l'Est, 12 octobre 1982. AMS, L1-4-260.

Or cette dimension asymétrique de la civilité heurte manifestement un ethos socialiste égalitaire répandu parmi les employés des entreprises d'État, groupe emblématique du projet communiste. Une synthèse réalisée à partir du courrier des lecteurs du *Quotidien des ouvriers* prépare ainsi les cadres aux objections qu'ils ne manqueront pas de rencontrer : la politesse exigée n'est-elle pas une affectation petite-bourgeoise ? Convient-il vraiment qu'un ouvrier chinois laisse son siège à un visiteur étranger dans le bus ? Mais également : si l'usine est la maison des travailleurs (*yi chang wei jia*), pourquoi ces derniers n'auraient-ils pas le droit de se servir dans les surplus ? La perplexité est d'autant plus grande que la campagne WJSM adresse aux employés des exigences contradictoires en pratique : ils sont censés se comporter en « maîtres chez eux » (*zhurenweng*) (c'est-à-dire s'impliquer dans les résultats de leur unité de travail), sans s'imaginer pour autant qu'ils ont un droit sur l'instrument de production, et tout en se mettant au « service » du client¹. Les idéologues du Parti-État soulignent à l'envi – insistance symptomatique d'un certain malaise – qu'il ne s'agit pas de restaurer les anciennes formes « bourgeoises » ou « féodales » de politesse ou de civilité. La solution théorique qu'ils trouvent est un retour aux lectures les plus évolutionnistes de la théorie marxiste de l'histoire, qui connaissent un regain de faveur général au début des années 1980. C'est en particulier le cas de l'appropriation par Friedrich Engels, dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* [1884], des thèses de l'anthropologue Lewis Henry Morgan, qui distinguait les stades sauvage, barbare et civilisé dans l'histoire des sociétés humaines : le socialisme étant considéré comme une étape plus avancée que le capitalisme au sein du stade civilisé, il n'y a pas lieu de s'étonner que sa « civilisation » lui ressemble à certains égards, sous une forme plus achevée².

Conclusion : un programme thermidorien ?

Quelle signification politique attribuer à l'avènement des « politiques de civilité » dans la Chine du début des réformes ? Comme nous l'avons vu, elles ne peuvent pas encore, à ce stade, être considérées comme l'accompagnement idéologique d'un passage à l'économie de marché (qui n'est alors qu'embryonnaire), ni comme remède à l'anonymat d'une société brassée et fluide (qui reste à venir). Faut-il la comprendre, comme l'historien marxiste Arif Dirlik à l'époque, comme une vaine tentative de trouver « des solutions

1 Département pour l'Idéologie et l'Éducation du Quotidien des ouvriers, *Cent questions sur WJSM* (*Wu jiang si mei yi bai ti*), Pékin, Éditions du Quotidien des ouvriers, 1982.

2 Par exemple : [Gao, 1985, p. 109-111].

spirituelles à des problèmes matériels » [Dirlik, 1982] ? Ou faut-il y voir, en s'inspirant d'une sociologie des normes dont le terrain principal est la Chine de l'économie socialiste de marché, une manière pour les pouvoirs publics de prendre acte de la fin des « étiquettes de classe » en accompagnant une redéfinition des normes de l'interaction postulant l'égale dignité des personnes ?

Sans écarter entièrement ces deux lectures, cette brève enquête suggère une autre interprétation, ancrée dans la conjoncture du tournant des années 1980. Les politiques de civilité post-maoïste répondent d'abord à l'inquiétude que suscitent la brutalisation de la société chinoise, et plus généralement les effets subjectifs (réels ou imaginaires) du radicalisme qui a marqué la fin du maoïsme. Elle est certes étroitement liée à la fin des étiquettes de classe, mais moins comme système de castes que comme mécanisme permettant l'activation à tout moment de la « lutte », ce trait fondamental du mode maoïste d'exercice du pouvoir : la campagne WJSM doit contribuer au démantèlement de la subjectivité belliqueuse et grossière que la nouvelle coalition au pouvoir identifie comme le legs empoisonné de la Révolution culturelle et de la « gauche », et dont il affirme voir des manifestations dans la délinquance juvénile, la brutalité générale des rapports humains, les incivilités et même, sans reculer devant le paradoxe, les appétits matériels qui s'expriment à l'occasion des premières réformes. L'objectif est donc d'encourager une meilleure autorégulation des pulsions chez les citoyens de manière à prévenir le désordre en amont, conformément à une lecture de la Révolution culturelle (historiquement très contestable) qui attribue sa violence et son chaos aux foules déchaînées de fanatiques abusés par la « Bande des Quatre », dont le garde rouge est l'incarnation commode.

En termes d'analogies historiques, on est donc moins proche de la civilisation révolutionnaire de 1789 – censée incarner dans le côtoiement quotidien l'égalité proclamée dans l'ordre politique et juridique, et donc remplacer les manières aristocratiques [Gayet-Viaud, 2019, p. 49] – que de la sortie de la Terreur telle que l'analyse Bronislaw Baczko. Ce dernier montre en effet que s'épanouit dans le courant de 1794 une condamnation des « vandales » et des « cannibales » rendus coupables de ses excès, peuple innocent manipulé (avant Thermidor) ou canaille intrinsèque (après Thermidor), nécessitant dans tous les cas une approche mêlant répression et sollicitude pédagogique [Baczko, 1989, p. 255-304]. La fidélité affichée du pouvoir denguiste au marxisme-léninisme l'empêche d'aller très loin dans le mépris explicite des masses, mais l'énergie qu'il met à adoucir les mœurs de sa population urbaine, couplée à l'imposition d'un récit qui fait de la Révolution culturelle

un « effondrement de civilisation¹ », suggère la recherche par tâtonnement moins d'une esquisse de « forme élémentaire de la coexistence démocratique » [Gayet-Viaud, 2022] que d'un type post-révolutionnaire et autoritaire de civisme.

Références bibliographiques

- ANAGNOST Ann, 1997, *National Past-Times. Narrative, Representation, and Power in Modern China*, Duke University Press, Durham.
- BACZKO Bronislaw, 1989, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Gallimard, Paris.
- BAKKEN Børge, 2004, « Moral panics, crime rates and harsh punishment in China », *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, vol. 37.
- BAYART Jean-François, 2008, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de recherche*, n° 24, CERI Sciences Po, Paris.
- BODA Chayma, 2023a, *Le secours à autrui entre droit, politique et morale. Reconnaissance et rétribution des actes de secours courageux en Chine contemporaine*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- 2023b, « Secourir et apparaître secourable à Pékin », in BIDEAU Alexandra, GAYET-VIAUD Carole (dir.), *L'engagement comme expérience*, EHESS, Paris.
- CACHON Jean-Luc, 1998, « Forme(s) » et « Formel/réel », in BENSUSSAN Gérard et LABICA Georges (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, 3^e éd., PUF, Paris.
- CHEN Yajie, 2014, *La « Chine morale » des années 1980 (1980 niandai de daode Zhongguo)*, Zhonggong dangshi chubanshe, Pékin.
- DIRLIK Arif, 1982, « Spiritual Solutions to Material Problems: The "Socialist Ethics and Courtesy Month" in China », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 81, n° 4.
- ELIAS Norbert, 2017 [1989], *Les Allemands*, Seuil, Paris.
- GAO Qinghai, 1985, *Dictionnaire de la civilisation spirituelle (Jingshen wenming cidian)*, Éditions de l'Université de Jilin, Changchun.
- GAYET-VIAUD Carole, 2019, « La civilité est-elle réac? », *Politix*, vol. 32, n° 125.
- 2022, *La civilité urbaine. Enquête sur les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Economica, Paris.
- HARRISON Henrietta, 2000, *The Making of the Republican Citizen. Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929*, Oxford University Press, Oxford.
- HUA Linshan, THIREAU Isabelle, 2010, *Les ruses de la démocratie. Protester en Chine*, Seuil, Paris.
- LEESE Daniel et SHUMAN Amanda, 2023, *Justice After Mao. The Politics of Historical Truth in the People's Republic of China*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LIN Delia, 2017, *Civilising Citizens in Post-Mao China: Understanding the Rhetoric of Suzhi*, Routledge, New York.
- LIU Shaoqi, 1939, « La culture de soi du communiste » (*Gongchandang de xiuyang*).

¹ Selon le terme employé par Norbert Elias pour parler de l'Allemagne [Elias, 2017].

- ROCCA Jean-Louis, 2017, *The Making of the Chinese Middle Class. Small Comfort and Great Expectations*, Palgrave MacMillan, Basingstoke / New York.
- SCHAK David, 2018, *Civility and Its Development. The Experiences of China and Taiwan*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
- WANG Shubin, 1958, *Sur la civilité et la politesse (Lun wenming limao)*, Shenyang, Éditions du peuple du Liaoning.
- WANG Shubin et YUAN Zhongren, 1980, *Une vertu de la jeunesse. La civilité et la politesse (Qingnian de meide : wenming limao)*, Shenyang, Éditions du peuple du Liaoning.

Répétitions, prémonitions, et vers d'oreille

La double vie des formes sonores

Victor A. Stoichiță



FORMES, GESTES, CORPS : ÉTHIQUE ET ESTHÉTIQUE

« Salut, salut, je suis ton ver d'oreille, ton ver d'oreille¹ ». Ainsi salue la mélodie entêtante qui poursuit le narrateur de la chanson *Öhrwurm* du groupe allemand Wise Guys (2004). Le pauvre hère a pourtant tout essayé : écouter les bruits de la rue, emplir ses oreilles de Bach, ou de la 5^e Symphonie de Beethoven « pleine de "Tata" / mais le ver d'oreille dit : "je suis encore là" ». Quand son amie le quitte, le ver d'oreille le console : « c'est pas grave, tu m'as moi ». Exténué, ne trouvant pas le repos, il essaye de compter les moutons. Cela marche presque, jusqu'à ce que le troupeau tout entier se mette à chanter « Salut, salut, je suis ton ver d'oreille, ton ver d'oreille ».

Cet article entend montrer ce que les expériences de ce type, communes même si souvent moins dramatiques, disent des formes sonores en général. Nous verrons que celles-ci engagent toujours l'imagination, et qu'elles incorporent aussi une qualité d'agent que le « ver d'oreille » ne fait que révéler. Un détour par un village Rom de Roumanie montrera enfin comment des musiciens professionnels peuvent mettre cette agentivité à profit pour laisser travailler les formes sonores, sans donner l'impression de « travailler » eux-mêmes².

1 L'expression « ver d'oreille » (à l'origine *Öhrwurm*) désigne le fait de ne pas parvenir à se déloger une chanson de la tête (NDLR).

2 Cet article a bénéficié des relectures attentives de Carole Gayet et de Laurence Kaufmann que je remercie toutes deux.

Les sons ont-ils une forme?

Dans la première moitié du XX^e siècle, des psychologues allemands croisaient leurs expériences et développaient ce qu'ils appelèrent une « théorie de la forme » (*Gestalttheorie*). Ils prolongeaient ainsi des recherches antérieures sur la sensation et les seuils de perception, en y ajoutant l'idée que les *relations* entre sensations pouvaient être un donné immédiat de l'expérience. Selon la nouvelle théorie, une forme (*Gestalt*) pouvait être directement *perçue*.

Lorsque Christian von Ehrenfels proposa le concept de *Gestalt*, c'est par une expérience musicale qu'il le justifia. Il invitait ses auteurs à considérer une mélodie connue, à la transposer, et à constater que la mélodie restait reconnaissable. À l'inverse, en jouant les mêmes notes dans un autre ordre, la mélodie était dénaturée.

Nous avons donc d'un côté deux complexes de tons, entièrement différents, qui néanmoins produisent une mélodie similaire (ou identique, comme on dit habituellement). De l'autre côté, nous avons deux complexes constitués exactement des mêmes éléments, qui produisent deux mélodies entièrement différentes. Il s'ensuit que la mélodie ou forme tonale [tonal Gestalt] est nécessairement autre chose que la somme des tons individuels dont elle est constituée [von Ehrenfels, 1988, p. 90]¹.

C'est ce qu'on appellerait aujourd'hui un phénomène émergent. Par des expériences précises, aisément reproduites et qui insistaient souvent sur le paradoxe, Ehrenfels, Wertheimer, Koffka et d'autres montrèrent comment des formes et des mouvements émergeaient de sensations discontinues.

Malgré la mention initiale de la musique, et malgré son importance paradigmatique pour la psychologie allemande de la perception [Klempe, 2019], l'essentiel des expériences *gestaltistes* porta sur la vue. L'investigation des mécanismes de regroupement des sons (condition essentielle de l'émergence de formes auditives) forme un fil plus ténu d'expériences qui court au long du XX^e siècle et n'est synthétisé que dans les années 1990 [Bregman, 1994; voir Deutsch, 1999a; 1999b]. La transposition au sonore de l'idée de forme pose en effet deux problèmes de principe.

1 Je retraduis ici à partir de la traduction anglaise de l'article. On notera que celle-ci fit le choix de conserver *Gestalt* en allemand. La pratique est courante en français comme en anglais, mais en préférant le germanisme au simple mot vernaculaire pour *form(e)*, les traductions accentuent le caractère étrange et spécifique de la notion. Dans le contexte de ce numéro, la théorie nous intéresse précisément parce qu'elle entend traiter des formes au sens le plus banal du terme.

Formes sonores *vs.* expérience sensible

Musiciens et musicologues ne s'en rendent pas forcément compte, eux qui parlent couramment de « forme » pour désigner un niveau d'organisation de l'expérience musicale, parmi les plus étendus. Par exemple, le *rondo* dans la musique occidentale, le *semâi* dans la musique ottomane, ou le *ladrang* dans la musique javanaise sont des « formes musicales ». Dans un sens plus lâche, une forme *sonore* (et non plus strictement « musicale ») peut désigner, en sciences sociales, à peu près n'importe quelle structure qu'une personne perçoit dans ce qu'elle entend.

Au cœur de la sémantique musicale (tout entière) et de celle de la langue (en partie), les affects se dotent de formes acoustiques : profils intonaux et dynamiques distinctives, grain de la voix, sanglots, chevrotelements, jeux d'imitation, oppositions de registres, débit vocal, symétries rhétoriques, silences, mots sans signification (ou supposés tels) et, tout autant, significations musiquées sans paroles. Toutes ces formes sonores intéressent à la fois le linguiste et le musicologue dès lors qu'elles véhiculent du sens et guident l'entendement [Lortat-Jacob 2020, p. 411].

Mais avant le linguiste, le musicologue ou l'anthropologue, le phénoménologue [Husserl, 1964, en l'occurrence] remarque qu'un « objet temporel » comme une mélodie n'est jamais entièrement perçu. La vibration étant éphémère, une forme *sonore* est fonction de la sensation, mais aussi de la mémoire et de l'anticipation. Pour la comprendre, ne faudrait-il pas prendre la direction inverse de celle de la *Gestalttheorie* dont la prémisse, on l'a dit, était justement que les formes étaient des données immédiats de la perception ?

Le problème est dans le vocabulaire, plus que dans la théorie elle-même. Le terme *Wahrnehmung*, qui fut traduit par « perception », n'était en effet pour les psychologues allemands « pas juste un synonyme de sensation, mais plutôt un terme qui [comprenait] également des fonctions cognitives plus élevées » [Klempe 2019]. Le terme anglais « imagination », ajoute Klempe, « peut être vu comme un pont en ce qu'il reflète la complexité de ces fonctions cognitives supérieures » [*idem*].

Les travaux contemporains du britannique Francis Bartlett montrent, en germe, ce qu'aurait pu être une « théorie de la forme » centrée sur la notion d'imagination, plutôt que sur celle de perception. Bartlett menait des expériences très similaires à celles de ses homologues allemands. À l'aide

d'un tachistoscope¹, il faisait voir durant 400 millisecondes un dessin à un observateur. Ce dernier devait ensuite reproduire ce qu'il avait vu. Bartlett remarqua que les observateurs avaient tendance à « compléter » les dessins ou à en ignorer au contraire certaines parties. Les déformations étaient souvent inconscientes (les observateurs étaient persuadés d'avoir reproduit la forme entraperçue), mais non aléatoires. À la différence des psychologues allemands, Bartlett n'interpréta pas ces résultats à l'aune de la perception, mais comme des manifestations d'une capacité d'imaginer qu'il définissait comme l'apparition de dimensions qui dépassent « ce que l'expérience sensible immédiate justifie » [Bartlett 1916, p. 27]².

Les formes sonores en appellent particulièrement à cette imagination, puisqu'à l'oreille elles sont toujours données en quelque sorte au tachistoscope. Jamais « l'expérience sensible immédiate » ne peut les justifier dans leur intégralité – ce qui est vrai également des formes visuelles telles qu'étudiées par la *Gestalttheorie*, mais moins évident dans la traduction de *Wahrnehmung* (littéralement « prendre pour vrai ») par « perception ». La possibilité d'avoir une mélodie « dans la tête » montre que les formes sonores peuvent même se passer entièrement de sensation. Nous y reviendrons.

Formes *vs.* flux auditifs

L'autre difficulté de l'application du concept de forme aux sons est liée à la nature des informations que traite le système auditif. Un environnement naturel produit une vibration complexe. Plusieurs sources sonores y sont mélangées. L'une des premières tâches que le système auditif doit accomplir est de les séparer. L'« analyse des scènes auditives » (*auditory scene analysis*) désigne l'ensemble des mécanismes préconscients qui concourent à ségréguer en « flux auditifs » (*auditory streams*) la vibration qui parvient aux tympans. Ces mécanismes ont été décrits à partir des années 1970 par des expériences inspirées en grande partie de celles de la *Gestalttheorie*. On y retrouve non seulement une attention pour les principes de regroupement et les phénomènes de masquage (lorsqu'un son semble en « recouvrir » un autre), mais aussi une appétence pour les paradoxes et les situations multistables (l'équivalent des jeux fond/forme par exemple dans lesquels on peut percevoir une mélodie ou une autre, mais non les deux à la fois). Pourtant,

1 Le tachistoscope est un appareil mécanique permettant de montrer une image à un observateur durant un laps de temps contrôlable, généralement très court.

2 Les traductions des textes dont le titre figure en anglais dans la bibliographie sont miennes.

dans sa synthèse des connaissances acquises sur l'analyse des scènes auditives, Albert Bregman insistait sur une différence de « style » avec la *Gestalttheorie* :

L'explication *Gestalt* voit les principes de regroupement comme des phénomènes en eux-mêmes, comme un système auto-suffisant dont la tâche serait d'organiser les choses. L'approche « analyse des scènes » rattache le processus davantage à l'environnement ou, plus précisément, au problème que l'environnement pose à l'observateur lorsqu'il ou elle (ou ça) essaye de se représenter une situation [Bregman, 1994, p. 29].

L'environnement sonore, ainsi compris, n'a pas de formes. Il a des flux, ou plutôt ce sont des flux que le cerveau tente en premier lieu de discriminer. Idéalement, ils devraient correspondre à des sources émettrices. Pour les retrouver, explique Bregman, le cerveau essaye simultanément plusieurs groupages de l'information sensorielle et choisit celui qui semble le plus cohérent. Les méthodes pour cela ont été sélectionnées par l'évolution, et le processus est pré-attentionnel. Cette mise en ordre pourrait être décrite comme une mise en « formes » puisque les flux sont constitués selon des régularités perçues. Mais Bregman évite le terme (ou alors il emploie l'allemand *Gestalt*) car dans cette approche de l'audition, la forme n'est pas un objet pour la conscience. Elle est ce qui permet de prendre conscience d'un objet physique en tant qu'il est distinct d'un autre.

La différence peut sembler subtile ou théorique, mais elle a son importance. Une vibration requiert que de l'énergie soit relâchée quelque part dans le monde. Les objets ne se manifestent à l'audition que lorsqu'ils font ou qu'il leur arrive quelque chose. Le son diffère en cela de la couleur ou de la texture. Si ces dernières peuvent être considérées comme des propriétés des objets eux-mêmes, pour qu'un son advienne, il faut un événement, une action. L'idée de « flux » (*stream*) semblait à Bregman plus apte que celle de « forme » pour signifier ce caractère dynamique de l'entité sonore qui accède à la conscience.

La composante agentive des formes sonores est particulièrement importante dans l'écoute musicale [Scruton, 1997] ou « enchantée » [Stoichita et Brabec de Mori, 2017]. Pour le philosophe Francis Wolff (qui élabore à partir de l'intuition de Scruton), faire l'expérience de la musique serait faire l'expérience d'un monde d'événements « purs », en ce sens que leurs causes matérielles sont reléguées hors du champ de la conscience par un mouvement de l'attention [Wolff, 1999, 2015]. Entendre de la musique reviendrait à ne garder des sons que les événements eux-mêmes, sans se demander « à »

ou « de » quoi ils arrivent. La causalité physique serait remplacée par une causalité interne au domaine sonore, un son semblant en appeler un autre.

Une intuition similaire sous-tend en fait toutes les analyses qui expliquent un moment musical par un autre (par exemple la survenue d'un accord comme la « résolution » de la « tension » engendrée par un autre)¹. On peut trouver un caractère irréal à cette causalité : que dans le monde physique un événement puisse être la conséquence d'un autre n'étonnera personne, mais qu'un son puisse être la conséquence directe d'un autre son requiert en effet une manière particulière d'écouter. Or, d'une part, l'ethnographie montre des auditeurs très enclins à accorder un statut ontologique aux entités et « phénomènes » dont ils font l'expérience dans cette écoute « enchantée » [Stoichiță, 2024]. D'autre part, dans une ontologie vraiment naturaliste, l'idée même de causalité a quelque-chose d'illusoire. Pour Bertrand Russell, on se méprendrait en lui donnant un quelconque autre statut épistémique. La science formulerait des « lois », c'est-à-dire des corrélations exprimables par des fonctions qui mettent en relation des données observables et d'autres qui ne le sont pas, du moins pas encore. Mais qu'un événement puisse en entraîner un autre *par nécessité*, serait une simple vue de l'esprit [Russell, 1912].

Parler de formes sonores requiert donc d'admettre, d'un côté, l'existence d'objets temporels qui ne sont jamais donnés entièrement dans l'instant sensible, et, de l'autre, que ces objets peuvent être constitués selon des principes en partie fictionnels. L'écho, l'implication, la répétition, la dérivation, sont des aspects d'une « causalité » sonore qui n'a rien de scientifique, mais tout d'une évidence. Un lien de cette nature « tient » les moments acoustiques qui constituent une forme sonore, même en dehors de l'écoute musicale. Rauque et bref, le cri du geai n'en forme pas moins un complexe vibratoire caractéristique et reconnaissable en ce qu'il est parcouru d'une « logique » qui lui est propre. Ce que fait l'écoute musicale est simplement de reléguer le geai (et sa possible logique de volatile) à l'arrière-plan de l'attention.

Si toutes les formes musicales dépendent ainsi de l'imagination, celles que l'on a « dans la tête » sont particulières. Leur source physique n'est même pas à l'arrière-plan de l'attention : elle n'existe pas (du moins pas présentement). En se passant entièrement de sensation, elles manifestent la capacité qu'ont les flux « auditifs » d'accéder à la conscience sans corollaires immédiats dans le monde physique. Et lorsqu'elles s'imposent à la volonté de l'humain qui les perçoit, « malgré » elle ou lui, elles manifestent de surcroît une capacité d'agir qui leur est propre.

¹ Pour une méthode d'analyse musicale fondée explicitement sur l'idée d'une causalité intra-sonore, voir [Ockelford, 2013].

On les appelle alors parfois « vers d'oreille » (*earworms* en anglais), car elles semblent capables de s'infiltrer et de se propager d'une « oreille » à une autre, sans que le propriétaire dudit organe ait l'impression de pouvoir y faire quelque chose. Ce sont en quelque sorte des formes acoustiques extrêmes qui ne gardent du son que la forme, et de la forme que la logique d'engendrement interne. C'est cette logique qui les fait « tourner » en boucle et se reproduire, un élément semblant en appeler un autre, et le dernier convoquant à nouveau le premier. Cette agentivité première doit être distinguée de celle que les auditeurs attribuent aux formes sonores lorsqu'ils les décrivent comme ayant une personnalité ou un caractère émotionnel propres [voir par exemple Brabec de Mori, 2017 ou Hatten, 2018]. Un « ver d'oreille » est souvent plus bête que cela : il « tourne » simplement, un peu idiotement même, à la manière d'un virus qui se reproduit et se propage sans même être totalement vivant. Cette agentivité première des formes sonores n'a bien sûr pas échappé aux musiciens. Certains ont même trouvé comment la mettre à profit. C'est ce qu'illustre l'observation qui suit.

Comment ne pas « répéter »

Quand j'arrivai pour la première fois à Zece Prăjini (au nord-est de la Roumanie) durant l'été 2001, je m'attendais à y entendre de la musique tous les jours ou presque. Le village était connu à l'international par ses fanfares, et les pochettes de disques le décrivaient comme un « village de musiciens ». Sur les 500 habitants environ que comptait la bourgade, une soixantaine vivaient exclusivement de la musique. Ils étaient *lăutari*. En Roumain, le terme désigne les musiciens, généralement Rom, qui animent contre rémunération les fêtes populaires comme les mariages, les baptêmes ou les foires de village. Avec trois fanfares en activité qui enregistraient et tournaient dans le pays et au-delà, et avec une dizaine de formations, plus petites et qui écu-maient les fêtes de la région avec leur amplification électrique, Zece Prăjini était bien un point nodal des musiques Rom de Roumanie.

Et pourtant, on n'y faisait pas souvent de la musique. Les habitants aimaient en écouter, à partir d'enregistrements, et la commentaient sans arrêt. Mais les *lăutari* y jouaient peu, et jamais sans un bon prétexte. Ils n'aimaient, en particulier, pas « répéter ».

En treize mois passés dans le village, j'entendis à peine une dizaine de répétitions de fanfare. Elles étaient le plus souvent imposées par les agents des groupes. Ces *impresari* étaient de nationalité allemande, française ou roumaine (mais n'étaient pas *lăutari*), et insistaient pour qu'il y ait des répéti-

tions avant les concerts qu'ils organisaient. Les musiciens s'exécutaient alors, mais à contrecœur. En vivant dans la famille du chef de l'une des fanfares, il n'était pas difficile de comprendre pourquoi.

Une fanfare est constituée d'une dizaine d'individus. Le jeu des relations familiales, des aptitudes de chacun et des instruments joués faisait que, pour chaque fanfare, seulement une partie d'entre eux vivait au village. Les autres venaient sous l'impulsion de l'*impresario*, certes, mais surtout à la demande du chef de fanfare. Ce dernier se devait de les accueillir convenablement, de ranger au préalable la cour, d'échanger avec eux des amabilités, de leur rembourser peut-être l'essence, sa femme devait leur faire à manger... L'*impresario* ne s'en rendait généralement pas compte, mais dans la maison du chef, les répétitions étaient plus d'une fois vécues comme une corvée familiale.

L'autre raison pour laquelle ces musiciens professionnels rechignaient à répéter tenait au fait que, forcément, cela allait s'entendre. Le voisinage était truffé d'autres musiciens (potentiels concurrents), et de leurs familles qui n'en pensaient pas moins. Le problème n'était pas que les concurrents entendent la musique que le groupe allait jouer. Au contraire, il fallait qu'ils l'entendent, et qu'ils en crèvent si possible de jalousie. Mais s'ils entendaient un travail laborieux, des erreurs répétées, une tournure qu'il faut sans cesse reprendre, des hésitations, alors l'effet serait gâché. En général, d'une répétition de fanfare, la rumeur villageoise ne retient en effet que les ratés.

Dans ces conditions, à moins que l'*impresario* ait vraiment une demande expresse à formuler, les répétitions se passaient plutôt comme des filages avant le concert. Autant que possible, on ne s'arrêtait pas, et on ne reprenait pas les passages difficiles. En cas d'erreur, si l'*impresario* n'avait rien entendu, le chef de fanfare disait simplement aux musiciens fautifs (en langue *romani*, que les *impresari* ne comprenaient pas) de veiller à faire autrement la prochaine fois. D'ailleurs les musiciens évitaient d'utiliser le mot « répétition » (*repetiție*) pour ces séances de jeu. Ils recouraient à des périphrases, en insistant sur la présence de l'*impresario* : « on va jouer un peu pour qu'il entende lui aussi » (*aș te bașauas i zalaga ca te șunel li uo*).

Aux côtés des fanfares, les *lăutari* jouaient aussi dans des ensembles plus petits, nommés « orchestres » (*orchestre*). Une *orchestra* intégrait *a minima* un synthétiseur et un instrument mélodique (saxophone, trompette ou clarinette étaient les préférés dans la région). D'autres instruments pouvaient s'y adjoindre, comme une batterie pour renforcer la partie rythmique, ou des instruments mélodiques supplémentaires. Ces ensembles n'avaient pas d'*impresario*. Ils répétaient donc encore moins (pour ainsi dire jamais). Ils

prétextaient parfois une invitation au bar du village pour y installer leurs instruments, avec l'amplification, et faire un « bal » (*bal*). Les musiciens s'y rôdaient, essayaient de nouvelles mélodies. Mais même s'ils n'étaient généralement pas payés pour cela, ils n'en jouaient pas moins pour de bon, à la demande du patron. N'importe qui pouvait venir écouter, danser, commander des airs, et bien sûr le groupe ne s'arrêtait pas pour corriger ou « répéter » quoi que ce soit.

Le répertoire des *lăutari* était constitué de musiques dites « traditionnelles », mais aussi d'airs dérivés de la variété internationale. Il était loin d'être statique. Chaque année il y avait des modes. De nouvelles mélodies apparaissaient, ainsi que de nouvelles manières de jouer les mélodies anciennes (des tournures stylistiques nouvelles, des petits motifs qu'on ne jouait pas avant, etc.). Quand on est « malin », ou « léger d'esprit » (*șmecher, cioran*) disaient les musiciens, on attrape tout cela au vol. Pas besoin de travailler donc en dehors des engagements. D'un autre côté, si on n'est pas « malin », disaient les mêmes, alors mieux vaut changer de métier.

J'ai décrit ailleurs avec plus de détails cette agilité d'esprit [Stoichiță, 2008]. Deux aspects sont à mon sens utiles pour comprendre le rapport entre l'agentivité des musiciens et celle des formes acoustiques qu'ils manipulent.

Apprendre et deviner

D'une part, la « ruse » ou « malice » (*șmecherie, ciorănie*) était censée permettre de lire des indices laissés par les collègues à même la musique : une modulation arrive, on change de mélodie, ici on va faire une autre tournure que d'habitude, attention à cet accord, il vaut mieux le remplacer par celui-là... Tout cela pouvait en principe être deviné aux silences, anticipations, accents et arpèges qui émaillaient le jeu collectif. Ces signes ne constituaient pas un code explicite. Il s'agissait plutôt de formules de politesse (on prévient, on s'attend, on cède l'initiative), et de petits « clins d'œil » sonores, à interpréter selon le contexte. Lorsqu'on est « rusé/malin », disaient les *lăutari*, on « sent » les autres (*îi simți*) : on les devine, on anticipe leurs gestes et leurs pensées, en musique comme dans la vie.

D'autre part, la « ruse/malice » était également une valeur cardinale dans l'apprentissage des jeunes enfants. On lui imputait la capacité de certains d'entre eux de progresser rapidement, tandis que d'autres, moins « malins » stagnaient et finissaient par se détourner finalement du métier de musicien – pourtant à l'époque clairement le plus lucratif pour les villageois. Les en-

fants commençaient à jouer de manière informelle en prenant l'instrument d'un parent ou d'un grand frère¹. C'était vraiment du jeu au sens ludique du terme : pas d'exercices, pas d'instructions à suivre, pas même de répertoire spécialement destiné aux débutants. Ils pianotaient sur l'instrument, tentaient vaguement de retrouver des mélodies entendues ailleurs, parfois en inventaient eux-mêmes. Les adultes donnaient occasionnellement des conseils, mais de manière très ponctuelle.

Puis, quand le jeune commençait à faire sonner un peu correctement son instrument, on l'encourageait à jouer avec d'autres : entre cousins, entre voisins... Les adultes donnaient là encore des conseils, mais pour l'essentiel, les jeunes s'organisaient entre eux comme ils le voulaient, et comme ils le pouvaient. On parlait parfois de « répétition » pour ces proto-fanfars. Mais c'était encore, pour beaucoup, un passe-temps ludique.

L'étape suivante, quand on jugeait que le jeune maîtrisait suffisamment son instrument et qu'il comprenait les rudiments du jeu collectif, était qu'il intègre un ensemble d'adultes. Son père ou un oncle le prenait avec lui dans une petite fête sans grande importance (un baptême par exemple, où on ne joue que quelques heures). Le jeune jouait quelques morceaux avec le groupe. Pour le reste il attendait, observait, allait chercher les cigarettes, les allumait... Au fur et à mesure il jouait de plus en plus dans les fêtes. Et il ne « répétait » donc plus.

Le métier de *läutar* est très technique. On leur reconnaît une grande virtuosité, et ils jouent des répertoires que nul autre ne saurait jouer. Ils considèrent leur activité comme un véritable travail, et insistent volontiers sur l'effort qu'elle exige : rester debout, souffler pendant des heures dans le froid ou la chaleur, exécuter sur commande des airs que l'on n'aime pas forcément... Mais au sortir d'un engagement de vingt-quatre heures (durée approximative d'un mariage), ils ont gagné en général davantage que le salaire mensuel d'un ouvrier. C'est cela aussi, être « malin ».

L'équation repose sur la dévalorisation systématique de tout travail de préparation. Soit c'est un jeu d'enfants (littéralement), soit on joue « pour de bon », et alors on se débrouille. L'éthique de la « ruse/malice » installe idéalement un régime d'efficacité magique, soit une « technologie idéale qui "ne

1 Seuls les hommes étaient instrumentistes. J'ai rencontré une femme qui avait appris la clarinette, instrument que jouaient ses grands frères et oncles. Mais elle-même ne jouait que pour son plaisir, dans le cadre familial, sans velléité professionnelle, et je n'ai jamais pu même l'entendre jouer. Des femmes pouvaient se joindre aux *läutäri* et être rémunérées en tant que chanteuses. Le chant faisait l'objet d'un apprentissage encore plus informel que le jeu instrumental. Il n'était même pas besoin d'accéder à un instrument. Il suffisait d'avoir « une belle voix », disaient les musiciens, et d'aimer chanter au quotidien.

coûte rien” comparée à la pénibilité, aux investissements et aux risques que requiert inévitablement une véritable activité technique » [Gell, 1988, p. 8].

Mais si ces musiciens pouvaient se permettre de ne pas « répéter », c’est aussi parce que les formes sonores « se répétaient » toutes seules à travers eux. En étant un peu « malin », on peut en effet tirer bien des avantages des « vers d’oreille » qui accompagnent inmanquablement un intérêt accru pour la musique.

Préméditer sans y penser

Fredonner, siffloter, imaginer

Entendre une forme sonore « dans sa tête » est faire l’expérience d’une mélodie, d’un rythme ou d’un discours sans leurs corollaires sensibles. L’absence de sensation acoustique distingue ces expériences aussi bien de l’audition au sens courant que de l’hallucination. « Dans la tête », les formes sonores sont des fonctions de l’imagination *et on le sait*. On pourrait se demander ce qu’elles ont encore de sonore dans ce cas. La réponse dépend évidemment de la définition donnée aux sons. La question est trop large pour être abordée ici, mais ces expériences intérieures, sans sensation acoustique directe, gardent manifestement quelque chose de la modalité auditive [voir Grimshaw et Garner, 2015 pour une théorie de l’audition dissociée de la vibration physique].

Plus « formes » que « sons », les entités qui peuplent notre imagination auditive gardent fréquemment aussi un ancrage dans le corps au travers d’une vocalisation subliminale. Cette dernière a été mise en évidence aussi bien pour l’imagerie musicale que pour les voix intérieures [Pruitt *et al.*, 2018 ; Bruder et Wöllner, 2019 ; Greenspon *et al.*, 2023]. Entendre quelque chose « dans sa tête » revient ainsi souvent à se le fredonner ou à se le dire, légèrement, du bout du larynx.

On peut aller plus loin bien sûr que la simple contemplation des flux auditifs intérieurs : on peut se parler à soi-même, fredonner, siffloter. La première activité tend à être considérée avec suspicion dans l’aire culturelle euro-états-unienne¹. Les deux autres en revanche y sont jugées normales,

1 Tanya Luhmann [2015 ; 2022] a montré qu’« entendre des voix » (des voix intérieures qui échappent au contrôle volontaire du sujet) faisait l’objet d’appréciations différentes en Inde, au Ghana et aux États-Unis. Les voix tendaient à être jugées moins inconfortables et plus acceptables socialement dans les deux premiers contextes que dans le dernier. La définition d’une condition « schizophrène » et la gestion de ses désagréments variaient en conséquence.

tout juste irritantes parfois pour l'entourage. À Zece Prăjini, personne ne s'en incommodait.

Les musiciens fredonnaient ou sifflotaient souvent. Surtout les plus actifs d'entre eux avaient toujours un air au coin des lèvres. On ne le reconnaissait pas forcément. Cela pouvait être juste un petit motif, ou une formule rythmique qui accompagnait leurs silences. C'est lorsque je remarquai que mon ami Costică fredonnait doucement pendant que je lui parlais – s'interrompant à peine pour me répondre, puis reprenant aussitôt – que je pris conscience de l'omniprésence de ces formes sonores dans le quotidien des musiciens.

Costică ne fredonnait pas n'importe comment. Comme tous les clarinettes, saxophonistes et trompettistes, il employait une alternance de [də/gə/də/] qui correspondait aux mouvements que fait la langue pour détacher les notes dans le jeu instrumental. Cette technique était utilisée en premier lieu pour fredonner un morceau de mélodie lorsqu'on voulait l'indiquer à quelqu'un d'autre, par exemple. Elle constituait une représentation extrêmement détaillée de la partie fredonnée, qu'elle disséquait rythmiquement à la double croche près. Lorsqu'on parvient à fredonner ainsi une mélodie, c'est qu'on s'en est formé une représentation mentale précise. La jouer ensuite sur l'instrument est en principe relativement aisé, du moins pour un musicien aguerri.

Écoutant tout le temps de la musique avec mes amis *lăutari*, et désireux de jouer avec eux, je me laissai moi aussi fredonner au quotidien. Un jour que nous étions en voiture avec Costică, je me fredonnais à moi-même un air de *horă* qui m'intéressait. Je « voyais » clairement la mélodie : où chaque note devait tomber, les petits détours et volutes qui la rendaient intéressante à mes oreilles... Costică s'exclama, appréciatif : « eh ben voilà, tu l'as apprise ! ». J'étais loin pourtant de pouvoir mettre en pratique sur ma clarinette la représentation mentale que j'avais. Mais pour Costică, c'était là un détail. La vraie difficulté était de comprendre le morceau : en saisir la logique intérieure, déterminer chaque note, jouer avec la structure d'ensemble, trouver peut-être des variations, des enchaînements nouveaux. Tout cela pouvait se faire en fredonnant, en sifflotant, en imaginant. Le reste était simplement une question de cablage neuromoteur. C'est là, me semble-t-il, ce qui permet à ces musiciens hautement professionnels de se passer non seulement d'apprentissage formalisé, mais aussi de répétitions régulières : penser la musique dans les interstices de la vie quotidienne, la laisser reposer, y revenir, se la représenter en détail. Il suffira ensuite d'un peu de ruse et de débrouillardise pour qu'elle prenne aussi forme sur l'instrument.

Quand la musique se pense d'elle-même

Je n'ai jamais pu en avoir la certitude cependant. Les musiciens ne théorisaient guère cette pratique diffuse. Ils parlaient simplement d'une agilité d'esprit qui était un peu un don (*dar*) de Dieu, et un peu une compensation de leur statut subalterne – la ruse étant aussi, avec la musique, l'une des seules « compétences » reconnues aux Rom.

L'écoute intérieure peut nécessiter un effort délibéré, comme lorsqu'on essaye de se remémorer une chanson. Mais aussitôt la chanson retrouvée, elle semble se déployer « par elle-même ». On ne se remémore pas la première note, puis la deuxième, puis la troisième. Elles s'engendrent les unes les autres, la première partie appelle la seconde, le refrain, et puis la boucle recommence. Une fois trouvé l'*incipit*, ou un autre fragment du fil mélodique, l'effort s'efface – il n'y a, en un sens, même plus de volonté dans l'exercice de remémoration. Parfois les chansons ou les motifs arrivent d'ailleurs sans avoir été conviés. Le souvenir d'un moment passé en leur compagnie, qu'il ait été agréable, désagréable ou simplement marquant, peut les faire resurgir. Qu'ils aient accroché une fois l'attention, et les voilà susceptibles de se réinventer, silencieusement, dans la mémoire.

C'est là que les formes musicales diffèrent des mots et des discours. Les premières ont une capacité bien plus grande que les seconds à revenir « d'elles-mêmes », et à accompagner leur porteur, à la manière d'une bandeson. On peut les diriger en partie, mais au quotidien les mélodies « dans la tête » restent à la frontière du subliminal. C'est là que prolifèrent aussi les « vers d'oreille », ces motifs qui ne « veulent pas sortir de la tête », défiant ainsi la volonté de leur porteur.

Il s'agit de petites formes, plus souvent que de mélodies entières, comme si le disque s'était rayé. L'un des conseils que la sagesse populaire donne pour s'en départir est d'ailleurs de forcer la mélodie à aller à son terme, en se la chantant intérieurement jusqu'au bout¹. Mais si, pour beaucoup, les « vers d'oreille » sont des nuisances, pour des musiciens professionnels, ils seraient plutôt des aubaines.

Un jour le Diable fit une Java
Qu'avait tout l'aire d'une mazurka
Valse à trois temps, il n'savait pas
Ce qu'il venait d'inventer là.

1 Un autre conseil relayé par Sacks [2007, p. 45] est de relâcher les muscles de l'appareil phonatoire.

Ainsi commence *La java du Diable*, où Charles Trénet narre, sur un air de java, la carrière d'un « ver d'oreille ».

Aussitôt la terre entière
Par cet air fut enchantée
Des dancings aux cimetières
Tout l'monde la chantait.

[...]

Des p'tits malheurs vite commencèrent
Car ce refrain de Lucifer
Planait partout, tout d'suite appris
Circonvenant bien des esprits.

Et d'imaginer les troubles causés aux politiques, aux acteurs, et surtout aux banquiers, tous sommés de compter « 1,2 3,4 » sur le rythme de la java¹.

On ne prend guère de risque à dire que l'efficacité de cette mélodie, fût-elle démoniaque, est un idéal pour nombre de musiciens professionnels. Lequel d'entre eux ne rêve de marquer les esprits, de captiver ses auditeurs, de faire qu'ils reviennent à lui ou à elle pour en entendre davantage?

Curieusement, dans la chanson, le Diable ne parvient pas à monnayer son invention. Il ne touche pas de droits d'auteur, « puisqu'il n'était même pas éditeur », nous dit Trénet. « Allez, remportons notre musique / Et retournons en enfer » : telle fut la conclusion de Lucifer, et celle de la java. Dans la vraie vie cependant, il existe d'autres manières que les droits d'auteur pour convertir les vers d'oreille en moyens de subsistance.

En Roumanie, les *lăutari* sont payés pour le service qu'ils accomplissent, par exemple l'animation d'un mariage, plus souvent que pour leur musique même [Stoichiță, 2010]. Leurs disques se vendent à prix presque coûtant et eux-mêmes les dupliquent volontiers pour les distribuer. Ils réalisent aussi des clips à leurs frais pour les poster sur leurs chaînes internet, ou bien ils y mettent directement les moments les plus réussis de leurs prestations passées. L'espoir est que cela devienne « viral ». C'est la logique de l'échantillon promotionnel, et d'un produit qui, idéalement, devrait être addictif.

¹ Je remercie Violette Boulanger, elle-même violoniste professionnelle, d'avoir attiré mon attention sur cette chanson.

Tirer les vers des oreilles

O. Sacks préférerait, à l'expression « vers d'oreille » (*earworms*), celle de « vers de cerveau » (*brainworms*). Citant la formule à moitié humoristique d'un magazine de 1987, il y voyait des « agents musicaux cognitivement infectieux » (*cognitively infectious musical agents*). Les vers d'oreille ou de cerveau constituent en effet de bons exemples pour une théorie épidémiologique des représentations [Sperber, 1996], ou pour une « mémétique » qui serait l'équivalent culturel de la génétique [Dawkins, 1976; Dennett, 1990]. Dans l'expression « agents musicaux cognitivement infectieux », c'est bien sur le mot « agents » que porte l'accent.

Le renversement proposé par ces théories est en effet de penser que l'idée, la représentation ou le *meme* sont les unités minimales sur lesquelles s'opère l'équivalent idéal de la sélection naturelle : les plus infectieuses se répliquent et se propagent d'un cerveau à l'autre, les autres périssent ou restent cantonnées à certains contextes (ceux où existent déjà des idées avec lesquelles elles peuvent entrer en symbiose). Ceci permettrait d'expliquer les phénomènes culturels sans faire appel à la volonté des humains. Un encombrant problème philosophique en moins : la volonté elle-même serait le résultat de la compétition des idées pour se reproduire. Comme l'écrit Dennett pour illustrer la radicalité de la proposition, « un chercheur est juste une manière pour une bibliothèque de faire une autre bibliothèque » (*a scholar is just a library's way of making another library*) [Dennett, 1990, p. 128].

Le problème toutefois est que si les virus et les gènes se répliquent souvent à l'identique et mutent rarement, c'est l'inverse qui est vrai pour les idées. Le savoir contenu dans les bibliothèques ne se reproduit pas : il s'étoffe, se développe, se transforme. Il en va de même des formes que jouent les musiciens populaires, y compris ceux que l'on qualifie de « traditionnels » comme les *lăutari*. Ils cultivent les mélodies, les petits motifs, les rythmes qui parcourent une population plus large. Ils en font la « culture » au sens bactériologique du terme. Dans leur imagerie musicale intérieure les formes sonores se répliquent, mais elles mutent aussi souvent, ce qui n'est nullement un inconvénient, bien au contraire.

Le répertoire grossit alors, et avec lui non seulement la capacité des musiciens à monnayer du temps de performance, mais aussi leurs chances pour qu'un auditeur développe une dépendance accrue à l'une des formes sonores qu'ils seront, idéalement, seuls à avoir en culture. À la manière d'éleveurs ou d'horticulteurs, ils sélectionnent des variantes mélodiques, les élaguent, les croisent, les laissent à nouveau se développer. Cela peut se faire sur les instru-

ments, à voix haute, mais aussi dans l'audition intérieure, en fredonnant, en sifflotant. Ce qui singularise alors les musiciens, parmi toutes celles et ceux qu'habitent des formes sonores, est simplement l'attention plus soutenue qu'ils portent aux détails et aux mutations possibles de leurs hôtes.

Conclusion

Les formes sonores peuvent sembler mener une double vie. Un peu à la manière des jouets des films *Toy Story*, elles sont, le plus souvent, parcourues d'émotions, d'intentions, façonnent leur monde jusqu'à coopter les humains en vue de leur survie. Mais dès que les humains les scrutent avec les yeux de la science et de la validation empirique, elles se laissent tomber à terre et paraissent inanimées.

Le film joue avec un charmant paradoxe : les enfants sont prompts à considérer les jouets comme des agents autonomes, mais en même temps, c'est en leur présence que les jouets doivent être les plus malléables. A. Gell affirmait que lorsqu'une petite fille soutient que sa poupée est un membre à part entière de la famille – qualité qu'elle serait peut-être plus encline à contester à son petit frère –, elle ne se méprend en rien sur la différence entre un humain et un objet inanimé. Il ne trouvait guère plus heuristique l'interprétation culturaliste qui aurait posé que, « pour la petite fille », la poupée est animée. Gell proposait de voir l'animation de la poupée comme une conséquence de l'agentivité première de l'enfant : la poupée serait un agent « secondaire » en ce qu'elle « distribuerait » dans le monde la capacité d'agir de la fillette. L'exemple illustre une conception où « l'origine et la manifestation de l'agentivité prennent place dans un milieu fait (en grande partie) d'artefacts, et [où] de ce fait les agents "sont", et non simplement "utilisent", les artefacts qui les connectent aux autres acteurs sociaux » [Gell, 1998, p. 21].

L'analyse de Gell permet de comprendre ce qui empêche les jouets de *Toy Story* d'être pleinement eux-mêmes : ils doivent avant tout « être » les humains dont ils héritent leur qualité d'agent. Étendue à la musique, cette perspective permet de comprendre aussi comment des artefacts sonores peuvent être investis, par les humains, d'une qualité d'agent qui structure en retour leurs interactions [Stoichiță, 2011]. Mais si la discussion qui précède est correcte, les formes sonores disposent aussi d'un principe d'animation plus fondamental.

Avant que les humains ne leur attribuent des caractères, des émotions ou des personnalités, elles se manifestent à eux comme des entités mues par une causalité interne. Elles incorporent quelque chose de la nature événe-

mentielle des vibrations qui les constituent, et dont la production requiert toujours une dépense d'énergie. L'imagination auditive conserve cette dimension agissante, et cela même en l'absence de sensations acoustiques.

On peut alors penser les formes sonores en termes de structure. On peut les écrire, les mesurer, se donner des règles pour en composer de nouvelles. En partant de la diversité foisonnante des musiques jouées, on en vient à croire qu'on les comprendra en les couchant sur le papier, en les traçant à l'aide d'outils informatiques, en les ramenant à des archétypes premiers. On a alors le sentiment d'avoir compris lorsque l'on a simplifié, épuré.

Ce mode de raisonnement se rencontre parmi les compositeurs et les (ethno)musicologues, mais il est assez rare parmi les autres musiciens et mélomanes qui peuplent la planète. Les musicologues en concluent parfois qu'ils sont les seuls à analyser véritablement la musique. J'incline plutôt à penser que l'analyse musicale est au contraire une capacité très répandue, mais que les autres humains la pratiquent selon des modalités plus organiques. Fredonner, répéter intérieurement, jouer avec un motif en le ralentissant ou en l'accéléralant, sont autant de manières de comprendre une forme sonore sans l'amputer de son agentivité première. Elle conserve, en particulier, sa capacité de se mouvoir « par elle-même », de se croiser avec d'autres et ainsi de muter dans la répétition.

Contrairement aux jouets de *Toy Story*, les formes sonores peuvent s'affranchir du contrôle volitionnel des humains. Certains d'entre eux l'ont bien compris : ils mettent à profit la capacité des formes à se maintenir, à se répliquer aux frontières de l'attention, et à muter dans des croisements dont la conscience ne prend la mesure qu'après coup. Le rapport entre agent et patient se trouble : maîtrise-t-on la mélodie ou est-ce elle qui nous possède ? Musiciens et musiciennes apprennent à rendre audibles les formes sonores qui les parcourent. Mais « faire de la musique » est une activité plus discrète, et plus répandue. Elle requiert seulement de se laisser accompagner par – et peut-être de jouer avec – ce qu'on entend et qui « se » joue soi-même, au-dehors et au-dedans de soi.

Références bibliographiques

- BARTLETT Frederic C., 1916, « An Experimental Study of Some Problems of Perceiving and Imagining », *British Journal of Psychology*, vol. 8, Leicester.
- BRABEC DE MORI Bernd, 2017, « Music and Non-Human Agency », in POST Jonathan (dir.), *The Ethnomusicology Reader*, University of Chicago Press, Chicago.
- BREGMAN Albert S., 1994, *Auditory Scene Analysis. The Perceptual Organization of Sound*, MIT Press, Cambridge et Londres.

- BRUDER Christoph et WÖLLNER Clemens, 2019, « Subvocalization in Singers : Laryngoscopy and Surface EMG Effects When Imagining and Listening to Song and Text », *Psychology of Music*, vol. 49, SAGE, Londres. DOI : <10.1177/0305735619883681>.
- DAWKINS Richard, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford et Londres.
- DENNETT Daniel, 1990, « Memes and the Exploitation of Imagination », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 48, n° 2.
- DEUTSCH Diana, 1999a, « Grouping Mechanisms in Music », in DEUTSCH Diana (dir.), *The Psychology of Music*, Academic Press, San Diego.
- 1999b, « The Processing of Pitch Combinations », in DEUTSCH Diana (dir.), *The Psychology of Music*, Academic Press, San Diego.
- GELL Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- GREENSPON Emily B., GENTILE Alicia M., PRUITT Tyler A., HALPERN Andrea R. et PFORDRESHER Peter Q., 2023, « Subvocalization during Preparatory and Non-Preparatory Auditory Imagery », *Auditory Perception & Cognition*, vol. 6, n° 1-2, Routledge, Londres. DOI : <10.1080/25742442.2022.2163582>.
- GRIMSHAW Mark et GARNER Tom, 2015, *Sonic Virtuality. Sound as Emergent Perception*, Oxford University Press, Oxford.
- HATTEN Robert S., 2018, *A Theory of Virtual Agency for Western Art Music*, Indiana University Press, Bloomington.
- HUSSERL Edmund, 1964 [1905], *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris.
- KLEMPPE Sven Hroar, 2019, « The Sensation of Sound and Imagination in a Historical Perspective », in GRIMSHAW-AAGAARD Mark, WALTHER-HANSEN Mads et KNAKKERGAARD Martin (dir.), *The Oxford Handbook of Sound and Imagination*, Oxford University Press, Oxford. DOI : <10.1093/oxfordhb/9780190460167.013.2>.
- LORTAT-JACOB Bernard, 2020, *Petits pays, grandes musiques*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- LUHRMANN Tanya M., 2022, « The Voices of Madness », *Terrain*, Nanterre.
- LUHRMANN Tanya M., PADMAVATI Ramachandran, THAROOR Hema et OSEI Akwasi, 2015, « Differences in Voice-Hearing Experiences of People with Psychosis in the U.S.A., India and Ghana: Interview-Based Study », *British Journal of Psychology*, vol. 206, Wiley-Blackwell, Londres.
- OCKELFORD Adam, 2013, *Applied Musicology. Using Zygonic Theory to Inform Music Education, Therapy, and Psychology Research*, Oxford University Press, Oxford.
- PRUITT Tyler A., HALPERN Andrea R. et PFORDRESHER Peter Q., 2018, « Covert Singing in Anticipatory Auditory Imagery », *Psychophysiology*, vol. 56, n° 3, Wiley-Blackwell, Londres. DOI : <10.1111/psyp.13297>.
- RUSSELL Bertrand, 1912, « On the Notion of Cause », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 13.
- SACKS Oliver, 2011 [2007], *Musicophilia. Tales of Music and the Brain*, Picador, Londres (édition revue et augmentée).
- SCRUTON Roger, 1997, *The Aesthetics of Music*, Clarendon Press, Oxford.
- SPERBER Dan, 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Odile Jacob, Paris.
- STOICHITȚĂ Victor A., 2008, *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*, Société d'ethnologie, Nanterre.

- 2010, « Les “voleurs intelligents” ou l’éthique de la créativité selon les musiciens professionnels tsiganes de Roumanie », *Gradhiva*, n° 12, URL : <<http://gradhiva.revues.org/1856>>.
- 2011, « Quand la mélodie ruse. L’enchantement musical et ses acteurs », in HOUDART Sophie et THIERY Olivier (dir.), *Humains, non humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La Découverte, Paris.
- 2024, « The Ethnography of Enchanted Listening: How Sonic Beings Become Social Facts », *Musilogica Austriaca*, URL : <<https://www.musau.org/parts/neue-article-page/view/178>>.
- STOICHIȚĂ Victor A. et BRABEC DE MORI Bernd, 2017, « Postures of Listening. An Ontology of Sonic Percepts from an Anthropological Perspective », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*. DOI : <10.4000/terrain.16418>.
- VON EHRENFELS Christian, 1988 [1890], « On “Gestalt Qualities” », in *Foundations of Gestalt Theory*, Philosophia Verlag GmbH. DOI : <10.2307/j.ctv2x8v91j.5>.
- WOLFF Francis, 1999, « Musique et événement », *L’animal. Littérature, arts et philosophies*, vol. 1, n° 8, L’Animal, Metz.
- 2015, *Pourquoi la musique?*, Fayard, Paris.

La forme minimale du lien

Care game musical et monde commun chez des adolescents en souffrance psychique

Marine Kneubühler, Émilie Bovet et Angelika Güsewell

Cet article propose d'appréhender les conditions minimales pour initier une relation et, plus généralement, pour constituer une « forme sociale » [Simmel, 1999] par la médiation du jeu. Alain Caillé et Philippe Chanial ont souligné l'aspect fondationnel du jeu qui sous-tend n'importe quelle société : « À l'instar du don, ce "phénomène social total" selon Mauss, le jeu manifeste [...], par son archaïsme même, les conditions anthropologiques sans lesquelles la vie sociale serait impossible » [2015, p. 10]. Dans leur présentation du numéro de *La Revue du MAUSS* sur « L'esprit du jeu », ils nous invitaient à interroger cet esprit à l'aune de la dualité entre « *game* » et « *play* », le *game* désignant le cadre général du jeu, ses règles et les stratégies qu'il autorise – son aspect formel – et le *play* désignant les manières de jouer, les improvisations et l'appropriation des rôles qui actualisent sa forme concrète [*idem*]¹. L'un ne va jamais sans l'autre et nous penserons leur articulation en ce qu'elle est en mesure de créer une forme de lien minimal au sens de Simmel. À travers le concept de « forme sociale », Simmel entendait étudier toutes les formes de la socialisation, des plus institutionnalisées aux plus temporaires, afin de définir leur « structure primitive » [Kaufmann, 2010, p. 348]. Il était ainsi intéressé par les « formes sociales peu voyantes » mais qu'il estimait « infiniment importantes pour une compréhension plus approfondie de la société », car elles la montrent « dans son *status nascens* – naturellement pas à son tout premier commencement, impossible à étudier historiquement, mais dans celui qui se passe chaque jour et à tout moment » [Simmel, 1999, p. 55]. Aussi minimale soit-elle, la structure primitive d'une forme sociale s'appuie, pour Simmel, sur une « configuration triadique »,

1 On reconnaît la distinction bien connue de Mead. Cependant, dans cette présentation, Caillé et Chanial déplient les enjeux inhérents à cette dualité à partir d'un débat entre Roberte Hamayon, Roger Caillois et Sébastien Kapp.

car c'est par la médiation d'un *tiers* – objet, règle, tierce personne – que la pluralité des individus peut former une unité collective [Kaufmann, 2010].

Afin d'approfondir cette problématique, cet article s'appuie sur une enquête de terrain menée au sein d'une unité d'hospitalisation psychiatrique pour adolescents où se tiennent des ateliers autour d'un *care game* musical – ce jeu constitue ainsi un objet-tiers dans leurs interactions. Ces ateliers ont été l'occasion d'observer la constitution d'une forme sociale dans un contexte où le lien est toujours incertain et semble parfois impossible. Cette unité teste le prototype du jeu vidéo, développé par notre équipe de recherche interdisciplinaire, depuis l'automne 2024 en le proposant chaque lundi aux jeunes hospitalisés. Une sociologue de l'équipe y a été accueillie durant deux mois pour observer ces ateliers et documenter les usages du jeu en situation concrète¹. Les dynamiques collectives qui en ont émergé se sont révélées d'un grand intérêt thérapeutique, mais également sociologique. En dépit de diagnostics très différents, le sentiment de solitude et l'isolement constituent ce qui rassemble, bien malgré eux, la majorité des jeunes hospitalisés. Leur hospitalisation, brève mais intensive, intervient lors d'une crise psychique aiguë, et l'objectif premier de l'équipe infirmière vise la sortie de cette crise. Il s'agit notamment de leur permettre de retrouver et mobiliser leurs compétences sociales, en leur proposant des activités susceptibles de les aider à créer un lien, même léger ou éphémère, entre eux.

D'un point de vue *sociologique*, le *care game* se profile donc comme un objet-tiers, contribuant à nouer des liens entre les jeunes en souffrance psychique. D'un point de vue *thérapeutique*, il intervient comme un « objet transitionnel », qui s'installe « entre une réalité personnelle ou psychique et la réalité réelle et partagée » [Winnicott, 2007 (1975)]. Dans les deux cas, il constitue une médiation leur permettant de faire l'expérience d'un monde commun, certes fragile et fugace, mais auquel ils ont contribué en tant que sujets. Un tel objet culturel est apparu comme propice à rassembler, d'une part, une sociologie des médiations et, d'autre part, une psychologie qui situe la culture au principe de tout développement psychique. Le pédo-psychiatre B. Golse [2020], par exemple, défend une telle psychologie : en adoptant une perspective normative sur ce que devrait être la culture, il la considère « comme un objet transitionnel social, un ours en peluche collectif en quelque sorte, qui assure des liens dans le groupe et dans le socius, en reliant entre eux les membres du groupe autour d'un vécu partagé qui respecte toutefois certaines différences interindividuelles » [p. 92-93].

¹ C'est Marine Kneubühler qui a mené ces observations. Elle a rejoint le collectif de recherche interdisciplinaire AmenHotep en avril 2024. URL : <<https://www.amenhotep.ch/fr>>.

À partir d'une situation pratique, le *care game* musical nous a ainsi permis d'approcher la façon dont s'esquisse la socialisation chez des jeunes en souffrance psychique. Néanmoins, le jeu (*game*) ne suffit pas, à lui seul, à créer du lien. Afin que des interactions émergent entre les jeunes (*play*), différentes médiations complémentaires s'avèrent nécessaires. On le verra, pour donner lieu à une forme minimale de socialité, la structure mise en place par le jeu au sein des ateliers requiert à la fois un investissement du côté de l'équipe infirmière – pour maintenir l'attention des jeunes dans l'activité – et une inventivité de leur part dans leur appropriation du dispositif ludique. Autrement dit, la médiation-objet qui pose le cadre de la situation doit être complétée par des médiations-humaines qui s'instancient dans des rôles interactionnels.

Ces médiations seront au cœur de nos analyses et nous permettront de complexifier la notion d'objet-tiers autour duquel s'organise une forme minimale de lien. Nous commencerons par présenter les différentes étapes du projet et préciserons en quoi le *care game* peut constituer une médiation collective à portée thérapeutique. Après avoir présenté le jeu, le terrain d'enquête et la méthode d'observation, nous examinerons les médiations nécessaires au bon déroulement des interactions pendant les ateliers, en nous arrêtant sur des extraits de description clés. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la médiation de l'avatar, qui a donné lieu à des formes d'identification réciproques entre les jeunes ; à la médiation d'un jeune « coach », capable d'entraîner les autres dans des activités conjointes ; et enfin à la médiation encadrante, qui fait tenir le cadre interactionnel et thérapeutique, en maintenant l'attention des jeunes sur l'activité et en valorisant leur créativité.

Développement collaboratif d'un *care game* musical

L'équipe interdisciplinaire à l'origine de ce projet contribue depuis 2012 au développement de dispositifs d'intervention à l'intersection de la musique et de la santé mentale. Elle est composée d'un ingénieur, d'une psychologue, de sociologues et d'infirmiers en psychiatrie. Après avoir développé et expérimenté un dispositif d'écoute musicale dans les chambres de soins intensifs en psychiatrie [Güsewell *et al.*, 2019 ; Bovet *et al.*, 2021], l'équipe s'est tournée vers l'exploration des potentialités des jeux vidéo, afin de proposer un dispositif adapté aux adolescents et jeunes adultes en souffrance psychique. Le jeu vidéo a été longtemps stigmatisé en psychiatrie mais des travaux récents s'en sont saisis comme une « médiation thérapeutique » décisive, pouvant apporter « une réponse face à l'échec des cadres-dispositifs qui sont uniquement basés sur la verbalisation face à face » [Gillet et Leroux,

2021, p. 110]. La plupart de ces recherches mettent l'accent sur le jeu vidéo comme un facilitateur de lien entre les soignants et les patients. Il permet d'ouvrir « un espace différent, où la relation peut se travailler autrement » [Le Bihan, 2014, p. 102] et « établir une meilleure communication entre le patient et son équipe soignante » en le mobilisant « dans le processus de sa prise en charge » [Vinçotte *et al.*, 2023, p. 43].

Plusieurs types de jeux vidéo sont mobilisés dans un tel contexte. La spécificité du *care game* est que son *game* s'articule autour de la thématique du soin, les avatars performant dans le jeu des actions orientées vers le soin ou en sont les bénéficiaires [Peters, 2020]. Le *care game* musical ne propose pas un jeu sur le thème du soin mais de la musique. C'est donc dans son *play*, dans ses usages et appropriations possibles, que la dimension de *care* est accomplie. L'objectif n'était pas d'attribuer *a priori* à la création musicale une « propriété thérapeutique spécifique », mais de l'envisager comme « un outil dans la pratique soignante » [Bovet *et al.*, 2021] – dans ce cas, un outil favorisant les interactions entre les jeunes. La conception du jeu a été confiée au studio digital Tourmaline. Deux institutions partenaires de Suisse romande ont été impliquées dans le processus de recherche et de développement. La première est un hôpital de jour spécialisé dans la réinsertion sociale et l'autonomisation des personnes atteintes de troubles psychiques. La seconde intervient dans des situations d'urgence. La phase préliminaire du projet a donné lieu à des échanges approfondis entre les équipes soignantes de ces deux institutions, Tourmaline et l'équipe de recherche, afin d'identifier les attentes et contraintes du terrain. Plusieurs jeunes personnes hospitalisées ont ensuite participé à la phase de développement en tant qu'actrices à part entière¹. Des ateliers menés entre l'été 2023 et l'automne 2024 ont permis de développer un prototype de jeu sous la gouverne des jeunes qui l'ont nommé Groovy Park².

1 Cette recherche s'est inscrite dans une démarche participative centrée sur l'implication active des jeunes personnes hospitalisées en psychiatrie. À aucun moment, des données de santé n'ont été récoltées ni des éléments permettant d'identifier les participants, conformément aux critères définis par la Loi relative à la recherche sur l'être humain (LRH) en Suisse. Une attention rigoureuse a été portée au respect des principes éthiques fondamentaux – autonomie, non-malfaisance, bienfaisance – tout au long du processus. Les jeunes ont été impliqués en tant que partenaires à part entière dans la phase de conception du jeu. Un consentement écrit non signé – afin de garantir l'anonymat – a été sollicité pour leur participation aux ateliers, et un consentement oral a été recueilli avant toute observation menée dans l'unité de soin. Les équipes soignantes ont été étroitement associées à chaque étape du projet afin de s'aligner avec les réalités cliniques et les besoins spécifiques des personnes hospitalisées. Cette posture vise à reconnaître pleinement leur subjectivité, leur expertise d'usage et leur capacité à agir.

2 Sur le détail de toutes ces étapes de développement collaboratif, ainsi que sur le détail de l'argumentaire psychiatrique qui les sous-tend et les références y afférentes, nous renvoyons à [Bovet

Le prototype a ensuite été testé en autonomie au sein des deux institutions. Quatre tablettes iPad, des casques audios et des fiches explicatives ont été fournis aux équipes soignantes. Cette phase de test avait pour but de documenter plus spécifiquement ses *usages* – son *play* – la façon dont le jeu donnait véritablement lieu à des formes de jeux. Durant cette phase, l'unité d'hospitalisation aiguë a instauré le jeu comme activité hebdomadaire pour les jeunes, alors que l'hôpital de jour l'a mobilisé de manière plus sporadique. L'équipe de recherche a par conséquent décidé de mener des observations régulières uniquement au sein de la première unité. Dans la mesure où toutes les dynamiques collectives observées partent d'interactions au sein du jeu, il convient de le décrire avant de présenter le terrain d'enquête.

Un terrain de jeu

Un jeu

Groovy Park repose sur des échanges musicaux entre les joueurs *via* des avatars au sein d'un parc qui propose plusieurs activités, avec des modalités d'interaction variées. Le jeu a été créé pour être joué sur tablette; l'avatar est ainsi piloté par le doigt du joueur qui se déplace en glissant sur l'écran. Le rapport tactile avec la tablette étend le « schéma corporel » du joueur « jusque dans l'univers du virtuel » [Delbouille, 2016, p. 4]. En trois dimensions, le jeu engage une « modalité particulière de la relation au corps », qui « oblige à incorporer, outre le contrôle du mouvement, le contrôle de la vision » pour s'orienter [Delbouille, 2016, p. 9]; il mobilise la « présence incarnée » [Delbouille, 2016, p. 5] du joueur. Dans la mesure où Groovy Park était proposé en *coprésence* durant des ateliers collectifs, l'avatar apparaît au joueur non seulement comme une forme d'altérité, qui lui offre la possibilité d'interagir au sein du jeu, mais également comme une forme d'« extension corporelle » [Delbouille, 2016, p. 8] qui permet aux autres de relier son avatar dans le jeu à sa personne dans la salle.

Le jeu s'ouvre précisément sur la création de l'avatar avec plusieurs éléments personnalisables qui définissent son *apparence* – la coupe de cheveux, la couleur de la peau et des yeux, la tenue, les chaussures et les accessoires – et son *identité* – le pronom (elle, iel ou il) et le son de sa voix [C1¹]. Les avatars ne peuvent pas parler dans le jeu; en revanche, ils peuvent chanter sur une

et al., 2025].

1 L'abréviation C renvoie aux captures d'écran de la Figure 1 et le chiffre à l'image correspondante.

gamme d'une octave [C6]. Avant de valider son avatar, il faut lui choisir un nom parmi des propositions générées automatiquement; chaque nom s'inspire du nom d'un artiste musical existant qui a été transformé dans l'esprit d'un jeu de mots comique : John Lemon, Oreleswan, Maître Ribs, Lady Gar Gar, Florent Panini, Céline Lion, DJ Serpent, Grand Corps Salade, Sopragneau, ou encore Bison-cé. Les références sont aisément reconnaissables mais la forme des noms propose une appropriation amusante; elles contribuent ainsi à faire entrer le jeune dans le parc en tant qu'artiste, mais d'une façon ludique.

À l'exception de ce nom qui est verrouillé après sa sélection, l'apparence et l'identité de l'avatar peuvent être changées à volonté devant le miroir d'une zone nommée « la boutique ». Une fois l'avatar choisi ou créé, le joueur est accueilli sur « la place principale » du parc par Dana, un personnage non-joueur (PNJ), qui lui explique le principe du jeu et les différentes zones qu'il peut explorer et pratiquer à sa guise. Des PNJ sont présents de manière fixe sur certaines zones pour assister les avatars – ce sont les seules entités à disposer d'un langage verbal. Les avatars peuvent interagir lorsqu'ils se rencontrent, mais leur mode d'expression se résume à des emojis et des pas de danse. Les interactions verbales spontanées *via* un chat ont été écartées pour éviter d'ajouter un travail de modération et pour favoriser les échanges verbaux entre les jeunes *in real life*.

La zone phare du jeu est le « cercle de musique » [C2], dédié à la composition musicale. L'avatar se place devant un totem qui mène à un séquenceur électronique [C3]. L'activité suit le principe du cadavre exquis : celui qui démarre un totem choisit certaines caractéristiques sonores (style, tempo et swing) puis compose un premier bloc. Les autres avatars complètent le totem à tour de rôle, jusqu'à obtenir six blocs qui formeront un morceau de musique. L'activité est solitaire pour l'avatar qui se rend dans le séquenceur, mais la composition s'appuie sur la créativité des autres et le résultat est collectif. Le nom du morceau est choisi par le dernier avatar parmi une liste générative conçue selon le même esprit que les noms des artistes. Les morceaux peuvent ensuite être écoutés collectivement sur la « scène musicale » [C4] animée par DJ Liam (PNJ) aux platines, ou en privé, *via* la fonction « baladeur » [C5]. Les autres zones de jeu sont des espaces de « pataphonie » où la musique se crée *en live*, seul ou avec d'autres avatars, sans enregistrement. En plus du chant, qui peut se faire partout dans le parc, trois espaces offrent des éléments interactifs qui produisent des sons : des tuyaux, des dalles au sol et des grenouilles dans une mare.



Figure 1. Captures d'écran de Groovy Park

Un terrain

L'unité observée est située en marge d'un hôpital général. L'organisation spatiale repose sur un long couloir central desservant des chambres individuelles et des espaces fonctionnels. Les rotations de l'équipe, fréquentes et variables, rendaient la présence de la sociologue relativement discrète dans le bureau infirmier. Identifiée tantôt comme chercheuse, tantôt comme animatrice d'un atelier hebdomadaire, elle occupait effectivement ces deux positions. Hormis les médecins, la secrétaire et les agents de sécurité, l'ensemble de l'équipe peut participer à l'activité Groovy Park, proposée par l'équipe soignante aux jeunes. Ces derniers y sont conviés sur la base d'une évaluation préalable de leur état, de leur volonté et de leur autorisation clinique ou comportementale.

L'atelier avait lieu dans « le salon », un espace de détente à côté du bureau (Figure 2). Les jeunes, ainsi que les infirmières, prenaient place sur des canapés en cuir qui forment un U autour d'une table basse de salon, face à un meuble télé, entouré de deux petites tables rondes en bois. Marine s'asseyait avec son ordinateur pour prendre des notes à la table à côté de l'entrée, afin de bien voir l'ensemble de la pièce. L'écran des tablettes est difficilement visible depuis cette place, mais les verbalisations, et surtout les comportements des jeunes et leurs interactions, ont aisément permis de savoir où ils se situaient dans le jeu. À l'exception de rares moments d'effervescence, ces

jeunes sont peu bavards, ce qui a facilité la prise de notes *verbatim* des interactions. Chaque séance a été très différente, tant par le nombre et le profil des participants – qu’il s’agisse des jeunes ou des membres de l’équipe soignante – que par l’ambiance et la dynamique collective. Cette diversité a permis de dégager des régularités qui ne dépendent pas de la configuration particulière propre à chaque atelier.

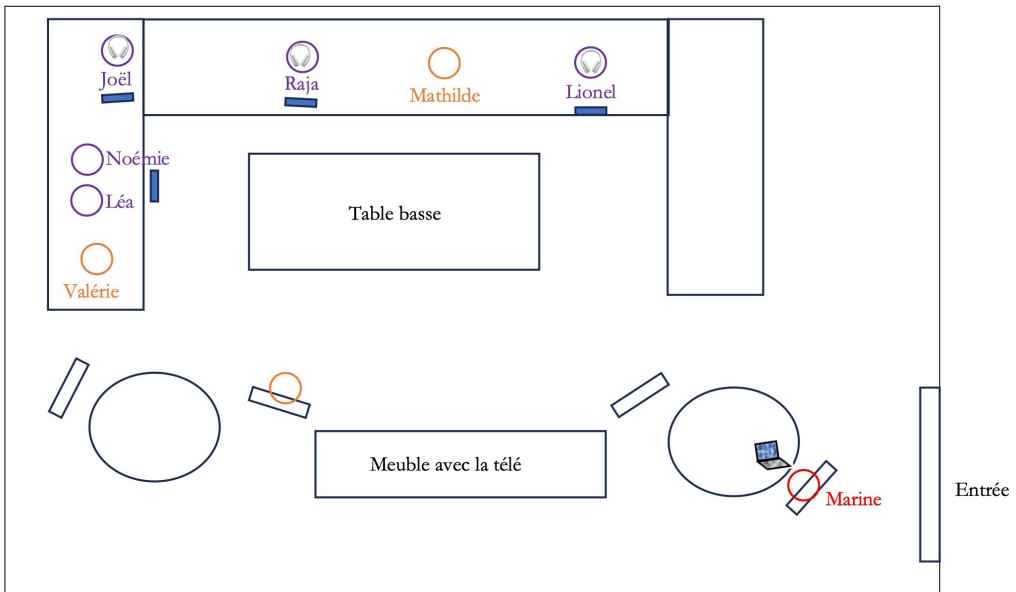


Figure 2. Disposition du salon à la 1ère séance ; les jeunes sont en violet, les infirmières en orange et la sociologue en rouge¹

Les ateliers, d'une durée de trente à cinquante minutes, ont accueilli de deux à sept jeunes autour des quatre tablettes. Parfois, deux joueurs partageaient un avatar sur la même tablette, rendant d'emblée collectives certaines activités normalement solitaires, comme la création musicale dans le séquenceur. Les casques étaient utilisés de manière variable, ce qui impliquait d'adapter le son des tablettes pour garantir un environnement sonore viable. Il arrivait régulièrement que les jeunes laissent une oreille découverte pour rester connectés aux autres ou, dans les cas du partage d'une tablette, mettent le son à fond avec l'écouteur tourné au-dessus de l'oreille pour intégrer pleinement leur co-joueur à l'expérience. Les jeunes présents n'étaient pas contraints d'assister à l'atelier et pouvaient quitter à tout moment le salon – la configuration a ainsi parfois changé au cours d'une même séance.

¹ Tous les prénoms sont fictifs, excepté celui de la sociologue.

L'atelier était plus ou moins cadré; en principe, il démarrait par une courte annonce de la nature de l'activité, présentée comme « un jeu vidéo qui permet de faire de la musique et d'interagir entre vous », et se clôturait par des questions sur l'appréciation du jeu et l'expérience faite. Lors de certaines séances, le test du prototype n'était même pas mentionné et aucun *debrief* n'avait lieu selon les priorités du moment au sein de l'unité.

Le nombre d'encadrants a varié de trois à aucun, Marine ayant animé une séance seule, un matin où toute l'unité était occupée à gérer une crise violente. Marine a été présentée formellement à la toute première séance, mais plus ensuite, malgré la rotation des jeunes et donc la composition changeante du groupe. Ils n'ont jamais manifesté le besoin d'en savoir plus sur sa présence ou son identité. En termes de genre, d'âge et d'apparence, Marine correspond au profil type de l'infirmière de cette unité, ce qui a sans doute facilité son intégration en son sein; le tutoiement était de rigueur au sein de l'équipe et avec les jeunes. Ces derniers se référaient à elle comme à un membre de l'équipe venant animer la séance et consigner leurs avis sur le jeu. La majorité du temps, ils ne s'adressaient à elle qu'au fil du jeu et le plus souvent à la toute fin. Ils adoptaient souvent une posture très fermée au début des ateliers, ne répondant pas aux salutations d'usage, et en ressortaient avec une attitude beaucoup plus ouverte et décontractée à son égard, la remerciant et venant parfois spontanément lui faire des retours. De manière générale, ceux-ci étaient très positifs, même de la part des jeunes qui étaient sceptiques ou réticents au départ. Il a été difficile de les faire cesser de jouer à la fin de deux séances. Les jeunes encore hospitalisés d'une séance à l'autre ou ceux qui avaient été ré-hospitalisés sont toujours revenus participer à l'activité s'ils n'étaient pas en entretien clinique au moment où elle se déroulait.

Tableau de synthèse des observations à l'UHPA (janvier à février 2025)

	Date	Titre	Durée de l'atelier	Nb de jeunes	Nb ayant déjà joué	Nb d'encadrants	Nb de tablettes	Nb de casques
1	13.01	« C'est toi ? »	40min	5	1	2	4	3
2	20.01	Partie de cache-cache	50min	4 à 7	4	2 puis 1	4	3
3	27.01	Le rappeur	35min	2 à 3	0	2 à 3	4	0
4	03.02	Romance avec DJ Liam	30min	3	1	2	4	3
5	10.02	Sous haute tension	45min	7 à 3	3	0	4	0
6	17.02	Maintenance technique	—	—	—	—	—	—
7	24.02	Le DJ et le boysband	45min	4 à 3	1	3	4	4

Figure 3. Tableau de synthèse des observations; le titre de la séance correspond à un élément marquant de l'atelier permettant aux chercheuses de l'identifier

Des médiations au cœur de la socialisation

Groovy Park comme objet d'attention conjointe

Groovy Park constitue un objet-tiers qui fait office de « *dispositif d'attention conjointe* » [Kaufmann, 2008, p. 87] pour l'ensemble des participants à un atelier. Il favorise une forme d'intersubjectivité qui n'est pas uniquement basée sur la « *rencontre des corps* et l'attention réciproque », mais, précisément, sur « la *rencontre des attentions* et l'orientation commune vis-à-vis d'un tiers » [*idem*]. Une telle intersubjectivité, partiellement indirecte, relève d'une « communication triadique », dans laquelle les participants « tiennent mutuellement compte de leur réaction », se « coordonnent » et se trouvent ainsi en situation de « mettre en commun » mais aussi de « confronter leurs expériences » [*idem*]. Cette « triangulation » est rendue possible par la référence à l'objet-tiers qui leur permet « d'éprouver une *communauté* d'intérêt et d'attention » [*ibid.*, p. 90]. Pour Simmel, une telle forme de communication *médiée* est « au cœur de la société et du processus de socialisation qui lui est corrélatif » [*ibid.*, p. 87]. En psychologie du développement, cette dynamique est également reconnue : en tant qu'« objet transitionnel », la culture est en effet conçue comme un « objet d'attention conjointe [...] qui favorise la découverte par l'enfant du fait que l'autre fonctionne comme lui en termes d'états mentaux » et qu'il est à la fois semblable et différent de lui [Golse, 2020, p. 93]. En somme, les dispositifs d'attention conjointe, qu'ils prennent la forme d'un jeu ou renvoient plus largement à la culture, constituent une médiation essentielle de la socialisation et de la subjectivation de celles et ceux qui y participent – en l'occurrence les jeunes usagers de Groovy Park.

Au sein des ateliers observés, l'attention conjointe au jeu apparaît comme un prérequis à l'activité. Même les jeunes qui ont joué exclusivement dans leur bulle – en exploration ou en composition – ont souhaité arrêter quand ils se sont retrouvés seuls dans le parc. Cela signifie que, même sans interaction concrète, la présence des autres qui *font la même chose en même temps* est décisive pour que le jeu ait un sens. Cela étant, la coordination des attentions n'est pas suffisante pour donner lieu à une activité conjointe. Une fois établie la focalisation attentionnelle, les jeunes procèdent à l'*identification* systématique et mutuelle de celles et ceux qui pilotent l'avatar. Une telle identification est la condition préalable de toute esquisse d'interaction, que celle-ci mène ou non, par la suite, à une activité collective. En tant qu'« interface de

communication » [Gillet et Leroux, 2021, p. 115-116], l'avatar est donc une médiation qui est absolument essentielle à analyser.

Médiation de l'avatar : s'identifier pour entrer en lien et faire une activité ensemble

Pour comprendre comment se joue l'identification en situation, lisons un premier extrait issu de la première séance d'observation. Léa¹ est une jeune fille qui a été ré-hospitalisée; elle avait déjà testé le jeu en été 2024. Quatre autres jeunes sont présents : Noémie suit le jeu au-dessus de l'épaule de Léa, et trois garçons jouent seuls, avec un casque sur *une* oreille : Raja, Lionel et Joël. Mathilde est l'infirmière la plus impliquée dans la recherche au sein de l'unité et Valérie, sa collègue, découvre le jeu avec intérêt. Cet extrait intervient vers la fin de la séance; les jeunes ont essayé de nombreuses manières d'interagir *au sein du jeu* avant cela et il y a déjà eu deux moments d'identification, mais qui ont uniquement abouti à de brefs échanges verbaux.

Extrait du 13 janvier 2025, 1^{ère} séance

Léa cherche à identifier les trois garçons parmi les avatars : « ah c'est Joël, c'est écrit que vous avez changé de look. Est-ce que tu as changé de couleur de peau ? »

Joël : « c'est toi ça ? »

Léa : « ah mais c'est toi ? c'est TOI ? ah non ».

[...]

Léa chante : « on fait une petite chorale ».

Mathilde : « tu fais ça où ? »

Léa : « je suis au milieu de la place ».

Mathilde : « tu fais des vocalises ? »

Léa : « j'adore ».

Valérie : « ah ben t'as attiré la foule. C'est une chorale ». Elle regarde Marine avec un grand sourire et lui dit : « ils se sont tous retrouvés au centre ».

Léa verbalise sa volonté d'identifier un avatar en parlant d'abord de Joël à la troisième personne – elle s'adresse à Noémie. Puis, elle l'interpelle et lui demande s'il a changé d'apparence. Joël laisse planer le doute en cherchant à savoir si « c'est toi ça ? » : donc si « ça », l'avatar en face du sien, est bien celui de Léa qui essaie de l'identifier. Après un court moment de confusion, volontairement entretenu par Joël, Léa commence à chanter sur la place centrale. Son chant est audible au sein du jeu, mais aussi dans le salon, car sa

1 Par souci d'anonymat, les prénoms ont été modifiés. Les échanges et la dynamique interactionnelle sont restitués fidèlement, mais certains détails ont été adaptés afin d'éviter toute identification des personnes décrites.

tablette n'a pas de casque; elle informe en outre à voix haute faire « une petite chorale » – son avatar est seul à chanter mais le « on » qu'elle emploie inclut Noémie. Cette opération attire les trois autres avatars, celui de Joël au premier chef, à les rejoindre pour chanter avec elles. La réaction de Valérie témoigne de l'importance du moment : elle valide l'initiative de Léa – ce n'est plus « une petite chorale » mais « une chorale » – et signifie à la sociologue que le but recherché par l'activité s'est concrétisé : ils font quelque chose tous ensemble, ils ont créé du lien.

L'identification passe toujours par l'interrogation « c'est toi ? » Elle a été observée à toutes les séances, y compris lorsqu'il n'y avait que deux avatars dans le jeu. C'est dire à quel point elle est incontournable pour démarrer une interaction, même brève. « Savoir à *qui* l'on a affaire », disait Simmel, « telle est la condition première pour avoir affaire avec quelqu'un » ; c'« est l'*a priori* de toute relation » [1999, p. 357]. En l'occurrence, le « c'est toi ? » est spécifique. Il ne s'appuie pas sur une identification catégorielle, et rarement sur l'usage du prénom, qui fait partie du nom propre, très chargé en termes de classification sociale [Kaufmann, 2022]. Cette forme d'identification permet ainsi une mise à zéro des catégories dans l'ici et maintenant du jeu : ce ne sont plus des adolescents en souffrance psychique et en crise, avec tels symptômes ou tel diagnostic, qui s'interpellent, mais des joueurs assis autour d'un canapé qui pilotent des avatars. Le « c'est toi ? » relève alors d'une identification purement « spatiale » et corporelle [*idem*] qui commence par une rencontre dans le jeu et s'étend à une interaction dans la salle. Cette identification demande de lever le regard de la tablette pour désigner l'endroit où est assis le jeune à identifier et l'invite à lever les yeux en retour. Cette « identité spatiale » est intimement reliée à la présence incarnée du joueur dans la salle, qui se manifeste *via* son avatar. Cette identification, très faiblement connotée et liée à la situation, suffit à « faire prendre » l'interaction. Ce sont souvent les jeunes qui connaissent déjà le jeu, ou le comprennent plus vite que les autres, qui se trouvent à l'origine de ces identifications ; ils sont donc ceux qui maîtrisent le mieux le pilotage de l'avatar – qui étend leur schéma corporel au sein du monde virtuel. Ces jeunes jouent un rôle crucial dans la médiation de la dynamique collective.

Médiation d'un jeune « coach » : entraîner les autres dans l'interaction

On l'a vu dans l'extrait précédent, c'est Léa qui « fait prendre » le groupe ; elle *coache* Noémie et entraîne les autres dans sa chorale. La deuxième séance a été la plus dynamique, la plus longue et la plus positive de toutes. Il a été

particulièrement difficile de reprendre les tablettes à la fin, et c'est Joël qui a cette fois-ci occupé le rôle de *coach* et d'*entertainer*¹. Noémie était également présente, mais elle passera la majorité de la séance à composer en solitaire dans le séquenceur. Lionel reviendra également de manière plus sporadique en alternant avec la tablette de Gabriel, un nouveau, qui interagira principalement avec Joël. Adèle et Arthur découvrent le jeu et partagent une seule tablette. Cet extrait intervient assez rapidement, après une interaction avec l'avatar de Joël, qui a identifié celui d'Adèle et Arthur.

Extrait du 20 janvier 2025, 2ème séance

Gabriel : « c'est toi le gars avec les tresses ? »

Joël : « ouais » en riant.

Ils ricanent tous les deux.

Joël à Gabriel : « attends. Tu sais, ils te voient pas hein ! » *Gabriel fait des danses devant l'avatar d'Adèle et Arthur qui composent dans le séquenceur.*

Gabriel : « ouais je sais. C'est comment qu'on peut changer d'habits ? »

Joël : « viens, suis-moi, je vais t'emmener ». *Ils sont à l'autre bout du salon l'un de l'autre. Il lui demande donc de suivre son avatar dans le jeu pour lui montrer où se trouve la boutique.*

Gabriel : « ah ouais merci ».

Joël : « je vais faire un personnage super moche ».

[...]

Gabriel à Joël : « c'est toi ? »

Joël : « Ouais, attends viens. T'as pris quoi comme couleur de cheveux ? »

Gabriel : « Rose bizarre là ».

Joël lui montre sur sa tablette en la levant en l'air et en la tournant dans sa direction.

Gabriel : « non, l'autre ».

Joël change et remontre.

Gabriel : « Voilà ».

Joël demande le détail du look de Gabriel : lunettes, crop-top jaune, chaussures avec les pics, etc. Il essaie de reproduire à l'identique.

Lionel regarde à travers la tablette de Gabriel et valide : « ah voilà ».

Adèle : « cette couleur, on dirait la glace d'hier au cassis ».

Joël à Gabriel : « Va au truc des DJs. Non, en fait, va chercher tout le monde et on va au truc des DJs ».

Joël : « Attends, viens, suis-moi ».

Adèle : « c'est toi ? ».

Noémie commence à rigoler avec le groupe.

Gabriel à Joël : « C'est DJ Serpent ? »

Noémie : « attends c'est où ? »

Adèle remet la tablette entre elle et Arthur.

Joël tourne sa tête en direction d'Arthur qui le regarde droit dans les yeux : « on va au truc du DJ ! »

Joël : « Hey les deux jumeaux là hahaha ! »

Au début de l'extrait, l'avatar de Gabriel rejoint celui de Joël qui vient d'interagir avec celui d'Adèle et Arthur. Gabriel propose une interaction à Joël en utilisant la formule « c'est toi ? » puis lui demande de l'orienter, car il

¹ Ces rôles sont implicites en situation et non thématiques par les jeunes; ils sont apparus par l'analyse et la formalisation des interactions observées.

aimerait également changer d'apparence. C'est le plaisir de Joël de jouer sur son identification. Il ratifie la demande de Gabriel et lui enjoint de suivre son avatar dans le jeu. Il va alors initier un concours de l'avatar le plus « moche », ce qui fera beaucoup rire l'assemblée.

Une quinzaine de minutes sépare les deux parties de l'extrait. Plus tard, Gabriel revient chercher Joël, renouvelant l'identification par le « c'est toi ? » Sans l'expliciter, ils s'amusent à créer deux avatars identiques, « les deux jumeaux », puis Joël lance la séquence de réunification de tous les avatars sur la scène musicale – ce qui fonctionne à merveille. Léa arrive alors et se place à côté de Noémie, qui lui cède la tablette. Curieuse d'identifier les jumeaux, qu'elle repère très vite, elle initie une partie de cache-cache dans le parc, car Joël et Gabriel tentent de lui échapper. L'arrivée de Léa relance une nouvelle activité conjointe avec les sept jeunes présents. La présence de deux jeunes qui enrôlent les autres dans des activités collectives a ainsi été particulièrement favorable à la dynamique de groupe.

Le cache-cache est une activité non prévue par le jeu, mais il a donné lieu au plus grand moment d'effervescence observé durant ces ateliers. C'est en démultipliant les identifications par le changement des avatars que le lien dans le groupe a été le plus fort. Dans ce cas, l'avatar a été utilisé comme une extension ludique, permettant de jouer et rire ensemble et non comme un « fragment de soi » ou un « support d'identification projective » [Gillet et Leroux, 2021] sur le plan identitaire. À ce titre, il a donné lieu à ce que l'on pourrait appeler un *play* identitaire : un jeu porté sur leurs identités virtuelles. Un tel *play* identitaire leur a permis de s'affranchir momentanément du cadre identitaire imposé par l'institution, qui les prend en charge sous leurs identités civiles et à travers un diagnostic, en orientant leur créativité vers l'apparence de leur avatar. Au-delà de la partie de cache-cache, il arrive souvent que les jeunes prennent plaisir à tester des apparences qu'ils ne peuvent s'autoriser dans la réalité et qu'ils l'explicitent à voix haute – par exemple avoir les cheveux roses alors que leurs parents l'interdisent. Dans ce cas, le *play* identitaire prend une forme plus personnelle que collective. Il arrive, bien sûr, que certains jeunes tiennent à créer un avatar qui leur ressemble, mais il s'agit d'une petite minorité. Cette minorité prend le rôle de composition – et pour ainsi dire d'artiste – très au sérieux. Elle renvoie aux mêmes jeunes qui regrettent l'aspect trop « dessin animé » des sons et du *design* et qui recherchent des interactions basées sur des échanges musicaux plus travaillés et moins fantaisistes. Toutefois, qu'il s'agisse du registre ludique ou du registre sérieux, la modalité d'entrée en lien par l'identification de l'avatar de l'autre est la même.

Lors de la deuxième séance, les multiples identifications et la présence de deux jeunes-médiateurs ont créé un environnement propice à des échanges qui ont formé un lien fort entre les jeunes. Deux infirmières étaient présentes, mais elles ne connaissaient pas le jeu ; elles ont été très passives toute la séance, l'une est même partie, se sentant inutile. Toutefois, Marine a joué un rôle encadrant au début de séance pour focaliser les nouveaux et les accompagner, en imitant le comportement de Mathilde, qu'elle avait observé la semaine précédente. Fondamentalement, la médiation des jeunes-*coach* ne remplace pas celle de l'encadrante, elle est complémentaire. Le rôle encadrant est très minime, mais il s'est révélé être une médiation élémentaire pour maintenir l'attention des jeunes sur le jeu. Tout semble ainsi indiquer que, pour constituer une forme minimale de groupe, la différenciation des rôles relationnels autour de l'objet-tiers est cruciale.

Médiation encadrante : focaliser, orienter, valoriser, féliciter

La modalité de jeu privilégiée dans l'unité se déroule, selon les termes de l'infirmier-chef, sur le principe du « tiens la tablette, et joue ! » Cette modalité fonctionne très bien, elle est même réclamée par les jeunes, qui aiment découvrir par eux-mêmes et se montrent réticents à trop d'explications. En même temps, ils sont nombreux à dire dans les dix premières minutes ne pas « capter le but du truc » – bien qu'ils aient très bien saisi le concept « jeu vidéo de création musicale avec interactions » – et avoir besoin d'un accompagnement pour ne pas décrocher. Cet accompagnement passe par des questions ou relances discrètes « tu t'en sors ? », « tu veux pas créer un nouveau bloc ? », des suggestions pour se rendre dans une autre zone, des solutions pour débloquer une incompréhension ou des indications sur comment utiliser certaines fonctionnalités. Son importance est apparue à la séance où Marine était seule avec sept jeunes dans une ambiance très tendue et anxiogène en raison d'une crise qui avait mobilisé toute l'équipe soignante en parallèle de l'atelier : les jeunes présents n'étaient pas concernés mais en état de choc, d'humeur maussade, certains à la limite de l'hostilité – autant dire qu'ils n'étaient pas disposés à jouer. Tous ceux qui n'ont pas bénéficié du suivi de Marine sont partis en cours de séance, malgré la présence de Léa, qui est pourtant habituée à occuper le rôle de *coach*. Voici un extrait issu de cette séance :

Extrait du 10 février 2025, 5ème séance

Alix est très négative. Elle répète sans cesse qu'elle ne comprend rien et qu'elle est nulle. Les autres jeunes – à part Karim qui compose dans son coin – lui jettent beaucoup de regards et commencent à adopter son attitude. Elle a l'air un peu plus âgée que le reste du groupe. Marine décide de lâcher son ordinateur et va s'asseoir à côté d'elle. Quand elle s'assoit, Alix répète : « je sais pas ce que c'est, ça me soûle ». Marine lui lance d'un ton décontracté et avec le sourire : « ben peut-être juste que tu t'en fous aussi, hein ! C'est pas interdit ». Alix est surprise et rétorque plus doucement : « ouais, peut-être ». Marine remarque qu'elle utilise ses deux doigts sur l'écran comme un joystick. Son avatar fait des va-et-vient, elle ne pouvait pas avancer. Elle est proche du cercle musical, Marine pose son doigt sur la tablette et lui montre sans rien dire que ça avance mieux avec un seul doigt. Alix l'imites ensuite, aussi sans dire un mot, et reprend le *lead* de son avatar. Clara les regarde attentivement. Jade n'a alors plus de vis-à-vis. Elle dit à Marine qu'elle va aux toilettes et s'en va. Marine lui dit que c'est ok. Elle explique à Alix qu'elle peut s'asseoir en lui montrant le point blanc et lui explique les blocs du totem. Elle va dans le séquenceur, lui montre les notes, les différents instruments, etc. Elle sort et lui fait découvrir le plan qui permet de s'orienter dans le parc. L'avatar de Karim est dans la zone de danse du DJ, Marine reprend le *lead* et se dirige vers lui. Alix observe attentivement, elle s'est relaxée. Elle sourit quand Marine lui dit que c'est Karim : « ah c'est lui ? » L'opération a fonctionné, tout le monde s'est détendu. Marine les laisse et retourne à sa place.

Ce cas est extrême, car il ne s'agissait pas seulement de *focaliser* Alix sur le jeu mais de lui permettre, plus en amont encore, de *se connecter corporellement* à la tablette. Sa négativité était compréhensible, elle ne parvenait pas à se mouvoir dans le jeu, elle était *désorientée*. Dans ces conditions, impossible d'identifier qui que ce soit dans le parc, car elle-même n'y était pas. La situation d'ensemble n'a pas vraiment donné lieu à des interactions de groupe incroyables : hormis Clara – qui a suivi les explications de Marine – et un autre jeune, tous sont partis un par un. Marine a concentré son énergie sur ce petit groupe de trois, si bien qu'Alix a finalement profité du jeu. Elle a aimé chanter en *live* dans le parc, elle a même révélé un certain talent, en reproduisant des morceaux connus à l'aide de la voix de l'avatar, ce qu'aucun autre jeune n'a su faire. Ce moment lui a valu des félicitations de la part de Marine. Clara lui a alors lancé : « ben vous pouvez tous nous féliciter parce qu'on est resté jusqu'à la fin », ce à quoi elle répondra : « oui c'est bien, bravo, vous vous êtes accrochés malgré les a priori du début ». Quelques minutes après cet échange, Clara murmura à Alix : « en fait, je comprends trop le but ».

Valoriser et féliciter les jeunes font partie intégrante de la médiation encadrante, ne serait-ce que pour souligner l'effort de concentration et... d'attention, qui ne va pas de soi pour la plupart. Un extrait, issu de la dernière séance, permettra de conclure sur l'importance de cette forme de médiation pour favoriser le lien entre les jeunes. Lors de cette séance, ils étaient trois à découvrir le jeu, ainsi que deux infirmières, Mathilde et Jamila, et une étudiante, Lola. Charlie, une jeune timide, a passé tout son temps à composer,

le casque sur les deux oreilles. Matteo et Ethan ont passé du temps à interagir, ils ont même formé ce que les infirmières ont nommé un « boys band ». Matteo a adoré le jeu et Jamila a dû le forcer à poser sa tablette à la fin de la séance pour pouvoir débrief. Elle lui a cependant proposé de faire écouter son morceau après le debrief. L'extrait suivant intervient à la fin de ce debrief.

Extrait du 24 février 2025, 7ème séance

Mathilde : « Autre chose à rajouter avant d'écouter le chef d'œuvre de **Matteo** ? »

Matteo tout à coup timide : « Ah ouais, vous voulez vraiment ? »

Marine lui dit qu'il ne peut plus se défiler.

Matteo reprend sa tablette, la main un peu tremblante et débranche le câble du casque. « Si jamais je crois qu'il y a la collaboration de **Charlie** ». Il regarde la tablette. « C'est qui Kendrick Lamar ? C'est **Charlie** qui a collaboré ? »

Ethan : « non c'est moi ».

Matteo : « ah tu l'as fini ! »

Il lance le son et se rend compte qu'ils ont tous les trois collaboré au même totem. Les blocs forment un morceau à part entière et on reconnaît la patte de chacun. Leurs visages sont lumineux, ils se jettent des regards discrets mais pleins de fierté. Quand le son s'arrête, **Marine** lance des applaudissements. **Mathilde**, **Lola** et **Jamila** suivent. Les jeunes sont tout contents et **Matteo** enchaîne en leur faisant écouter toutes les compos du jour.

Mathilde : « Pas mal, vous avez bien bossé. Et bravo aussi pour votre concentration ».

Marine se lève. **Lola** et **Jamila** s'approprient à sortir. **Jamila** dit à **Matteo** qu'il a trouvé sa passion. Il lui répond qu'il va réorienter sa carrière. **Marine** rigole. **Mathilde** renchérit en disant qu'elle veut bien être sa manageuse et s'occuper du flouze. **Charlie** dit à **Matteo** qu'il devrait vraiment faire DJ. Les infirmières et **Marine** rassemblent les écouteurs et les trois tablettes ; elles leur laissent la tablette de **Matteo**. Elles sortent et les trois jeunes restent dans le salon avec la tablette sans écouteur.

[...]

Marine remballage ses affaires et leur rappelle en sortant qu'elle ne sera plus là les prochaines semaines. Elles la remercient tout en restant occupées. Elle ne tarde pas et sort. Elle passe devant le salon où la porte est restée ouverte. **Charlie** et **Ethan** sont encore assis autour de **Matteo** qui anime la discussion et continue de faire écouter des sons avec son attitude de DJ, le bras droit levé qui bat la mesure. Ils échangent, ils discutent, ils rient. **Marine** passe la porte principale et fait un signe de main pour dire au revoir à la secrétaire. Elle est heureuse que sa dernière séance se soit terminée ainsi.

Un moment d'écoute collective permet de valoriser la créativité des jeunes, par des félicitations verbales mais aussi par des applaudissements. Dans le cas présent, il a permis en plus d'inclure Charlie dans le groupe des deux garçons, puisqu'elle a contribué à la composition du « chef-d'œuvre ». Elle ne leur avait pas adressé la parole jusque-là et pourtant elle se joint à l'échange autour de Matteo sur la « réorientation de sa carrière » ; elle le valorise en lui disant qu'il « devrait vraiment faire DJ » et reste avec le petit groupe dans le salon après l'activité. C'est une dynamique collective très différente de celle qui a émergé de la partie de cache-cache qui s'est créée lors de la 2^e séance, mais les médiations autour du jeu sont sensiblement les mêmes : un *care game* musical, un encadrement et un jeune-médiateur autour duquel s'est constitué un lien.

Conclusion

Nos observations montrent que le *care game* constitue bel et bien un objet-tiers autour duquel les jeunes hospitalisés peuvent se réunir, mais il ne se transforme pas spontanément en un dispositif d'attention conjointe donnant lieu à une forme minimale de lien. L'objet-tiers est bien plus un prérequis, qui demande ensuite une appropriation active en situation. Le rôle des encadrants est incontournable : l'attention des jeunes a besoin d'être sollicitée et maintenue et il est essentiel de veiller à ce qu'ils parviennent à s'orienter dans le jeu de manière fluide. La centralité de ce rôle, dans un contexte où les jeunes éprouvent de grandes difficultés à tisser des liens, souligne l'importance du cadre – en l'occurrence un *game* introduit par la voie institutionnelle – pour que ces jeunes puissent entrer en interaction à travers leurs *plays* et, ainsi, *former* un lien d'une manière créative et... autonome. Une fois ce dispositif établi, encore faut-il que certains d'entre elles et eux initient des identifications pour que les activités conjointes et les moments d'effervescence puissent véritablement advenir. Déterminante pour la création d'une dynamique de groupe, la médiation des jeunes est également susceptible de perdurer *après* les ateliers. En effet, les échanges post-ateliers entre les jeunes sont recherchés par l'équipe infirmière, car ils sont le signe de leur capacité à s'inscrire dans des interactions qui ne se réduisent pas à parler de leurs symptômes et débordent le cadre de leur hospitalisation. En définitive, le *care game* permet de mettre en place la structure d'une forme minimale de lien, mais la chair de cette forme dépend ensuite de ce que les acteurs en font. Il ouvre un espace pour faire l'expérience d'un monde commun, vraisemblablement éphémère, mais assurément significatif, dans des moments de souffrance où le sentiment de solitude des jeunes prédomine.

Références bibliographiques

- BOVET Émilie, THOMAS Matthieu, GÜSEWELL Angelika, BANGERTER Gilles, STANTZOS Alexia et BORNAND Cédric, 2021, « Dans les coulisses d'une recherche-action : genèse et enjeux d'une recherche sur les apports de l'écoute musicale en psychiatrie », *Recherches qualitatives*, n° 40(1).
- BOVET Émilie, GÜSEWELL Angelika et STANTZOS Alexia, 2025, « Aider les adolescents à communiquer leurs émotions à l'aide d'un *care game* », *Soins en psychiatrie*, dossier « L'esprit du lien », n° 358.
- CAILLÉ Alain et CHANIAL Philippe, 2015, « Présentation », *La Revue du MAUSS*, n° 45, La Découverte, Paris.

- DELBUILLE Julie, 2016, « Négocier avec un corps virtuel. Apports phénoménologiques à l'étude de la relation au corps dans le jeu vidéo », *Implications philosophiques* [en ligne], URL : <<https://www.implications-philosophiques.org/negocier-avec-un-corps-virtuel/>>.
- GILLET Guillaume et LEROUX Yann, 2021, *Le jeu vidéo pour soigner? Des résistances envers le jeu vidéo à son utilisation en psychothérapie*, Érès, Toulouse.
- GOLSE Bernard, 2020, « La culture comme objet transitionnel collectif. Une découverte de l'autre, une prévention de l'intolérance et de la violence », *Spirale*, n° 93(1).
- GÜSEWELL Angelika, BOVET Émilie, BORNAND Cédric, STANTZOS Alexia et BANGERTER Gilles, 2019, « Music in seclusion rooms – development, implementation and initial testing of a music listening device », *Issues in Mental Health Nursing*, vol. 40.
- KAUFMANN Laurence, 2008, « La société de déférence. Médias, médiations et communication », *Réseaux*, n° 148-149(2).
- 2010, « Faire "collectif" : de la constitution à la maintenance », in KAUFMANN Laurence et TROM Danny (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- 2022, « Où suis-je? Petit traité de géométrie politique », *La Revue du MAUSS*, n° 59(1), Le Bord de l'eau, Lormont.
- LE BIHAN Éva, 2014, « Le jeu vidéo, un objet de soin? César ou le passage du jeu vidéo aux jeux collectifs », *Cliniques*, n° 7(1).
- PETERS Florentin, 2020, « Expressions de l'éthique du *care* dans le design de jeux vidéo : récits, performances et éléments de réception. Analyses de trois jeux vidéo indépendants canadiens par le prisme du *care* », *Sciences de l'information et de la communication*, hal-03019492.
- SIMMEL Georg, 1999 [1908], *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris.
- VINÇOTTE Édouard, MINCHELLA Delphine et JOFFRE Clémence, 2023, « Comment un serious game peut-il améliorer l'engagement et l'expérience d'une prise en charge hospitalière d'enfants? Le cas du "Héros, c'est toi" », *Management & Avenir*, n° 137(5).
- WINNICOTT Donald Woods, 2007 [1975], *Jeu et réalité*, Gallimard, Paris.

Être en forme ou avoir la forme

Essai sur la course à pied comme une technique du corps

Fabrice Clément

Introduction

Désireuses de se distinguer des sciences biologiques, les sciences humaines se sont longtemps focalisées sur les productions culturelles propres à l'espèce humaine : les outils qui façonnent nos technologies, les institutions qui structurent la vie politique, ou encore les formes symboliques qui alimentent la vie religieuse. Pourtant, à l'intérieur d'une approche « intégrative » en anthropologie ou en sociologie [Clément et Kaufmann, 2010], il apparaît essentiel de reconnaître que les phénomènes humains reposent sur des « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » [Mauss, 1989 (1934), p. 21]. Si la dimension symbolique des sociétés humaines est fondamentale, il n'en demeure pas moins qu'il faut des esprits pour transmettre les représentations partagées et des organismes pour animer les sociétés [Durkheim, 1898]. Un des objectifs de cet article est de montrer, en prenant l'exemple du sport et en nous aidant des réflexions de Mauss, que la dimension symbolique de la culture ne s'inscrit pas uniquement au niveau de la « couche » psychologique, mais également au niveau biologique de l'organisme lui-même.

L'autre objectif, en s'intéressant à la notion de « forme » physique, est d'apporter une modeste contribution à une meilleure compréhension des activités sportives. En effet, avoir la forme, ou être en forme (nous reviendrons sur cette expression) constitue l'une des préoccupations majeures d'un grand nombre de nos contemporains¹. Pourtant, à l'exception de quelques

1 En France, par exemple, deux personnes sur trois pratiquent au moins une activité sportive, et un tiers d'entre elles se déclarent passionnées, y consacrant en moyenne 3 h 30 par semaine (<https://www.sofinco.fr>). Toutefois, ce que désigne véritablement cette notion de « forme » est loin d'être évident. Si l'on se réfère à l'Organisation mondiale de la santé, la forme physique renvoie à la capacité générale à s'adapter et à répondre favorablement à l'effort physique. Comme il est largement admis que l'activité physique procure des bienfaits importants pour la santé physique et mentale,

« classiques » des sciences humaines comme Elias ou Huizinga, l'analyse des activités physiques reste globalement marginalisée. Comme le soulignait Pierre Bourdieu, la sociologie du sport occupe une position dominée dans le champ intellectuel : « dédaignée par les sociologues, elle est méprisée par les sportifs » [Bourdieu, 1987, p. 203]. Même parmi ceux qui reconnaissent l'intérêt anthropologique du sport, on observe une nette préférence pour les disciplines collectives – tels le football ou le rugby – souvent considérées comme des microcosmes de la vie sociale [Bromberger, 2003 ; Bourdieu, 1998]. Par ailleurs, dans les cercles intellectuels critiques, le sport a longtemps été interprété comme une émanation de l'esprit du capitalisme. Ehrenberg [1991] montre ainsi que, sous l'effet conjugué de la compétition économique et sportive, l'individu est sommé de se dépasser, de réussir, et de sans cesse démontrer sa valeur à travers l'action et la performance sociale [voir aussi Brohm, 2006]. Ce n'est que plus récemment que le vécu corporel et subjectif des pratiques sportives a commencé à être pris au sérieux, notamment à travers des études sur le cyclisme [Brissonneau *et al.*, 2008] ou sur la boxe [Wacquant, 2002].

Sans remettre en cause la pertinence des perspectives évoquées ci-dessus, c'est à la pratique concrète d'une activité physique exigeante que nous allons nous intéresser. En prenant pour exemple les courses d'ultra-trail – une forme quelque peu « extrême » de course à pied –, nous chercherons à comprendre ce que signifie *être en forme* pour celles et ceux qui s'y adonnent. Plus précisément, nous nous concentrerons sur la notion de « forme » au sens anglais du terme (*running form*), en nous appuyant notamment sur le texte que Marcel Mauss a consacré aux techniques du corps. À travers une controverse autour de l'usage des chaussures de course, nous verrons comment une activité en apparence aussi « naturelle » que courir est en réalité profondément investie par ce que nous pourrions appeler, en nous inspirant de Mauss, des *formes symboliques*. Plus largement, ce détour par des pratiques qui peuvent sembler dénuées de sens aux yeux des non-initiés nous permettra de mieux comprendre pourquoi tant d'individus se trouvent littéralement « saisis » par la passion de la course.

être en forme est devenu pour beaucoup un objectif de vie important (même si, dans les faits, un pourcentage important de la population – 31 % des adultes et 80 % des adolescents – ne pratique pas une activité physique suffisante) (<https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/physical-activity>).

Chercher la forme

Comme le soulignent Carole Gayet-Viaud et Laurence Kaufmann dans leur introduction, la polysémie de la notion de forme a de quoi donner le vertige. La forme désigne d'abord l'ensemble des contours qui donnent à un être ou à un objet une apparence identifiable (*Le Robert*). Dans cette perspective, les sportifs présentent généralement un aspect physique qui révèle leur préparation à un type d'effort particulier. Les commentateurs parlent ainsi d'un boxeur ou d'un cycliste « affûté », pour souligner que leur musculature semble avoir été « taillée au couteau » et débarrassée de toute graisse superflue¹. Mais, comme le relevait l'écrivain Roger Vailland [1979], la forme du sportif est également associée à la « bonne forme » d'un argument, dans le sens où il a tout fait « selon les règles » pour gagner.

Étymologiquement, le mot forme a connu, dès la fin du XI^e siècle, un autre sens que celui d'apparence : il désignait un moule, en particulier la pièce reproduisant la forme du pied, utilisée pour fabriquer des chaussures (CNRTL). Ce sens renvoie à l'idée de « patron » ou de « modèle » à reproduire, une dimension essentielle pour comprendre les pratiques sportives, notamment lorsqu'elles s'inscrivent dans une logique de performance. En effet, comme nous le verrons, le sportif ou la sportive passionné(e) cherche à maximiser son efficacité en s'inspirant d'athlètes reconnus, devenus pour lui ou elle de véritables modèles à imiter.

La langue anglaise est d'ailleurs plus précise sur ce point : elle distingue la forme physique (*shape*) de la forme du geste (*form*). Être en bonne forme physique revient, en anglais (comme en allemand), à être « fit », ce qui renvoie à la définition proposée par l'Organisation mondiale de la santé, qui associe la forme physique (« fitness ») à la capacité générale de l'organisme à s'adapter et à répondre favorablement à l'effort. Le terme anglais *form*, emprunté au français avec son sens latin de contour ou d'apparence, est aujourd'hui utilisé dans le domaine sportif pour désigner la manière d'effectuer un mouvement, dans sa dimension biomécanique. L'objectif est bien souvent de tendre vers le geste parfait : celui qui permet de maximiser la performance tout en limitant la dépense énergétique et en réduisant les risques de blessures musculaires ou articulaires.

Dans le domaine de la course à pied en général, et de l'ultra-endurance en particulier, cette quête de la « bonne forme » devient une véritable obses-

1 « À l'époque, les coursiers n'arrivaient pas aussi affûtés qu'aujourd'hui, plutôt avec trois à cinq kilos de trop que l'inverse. D'entrée de saison, ils s'allumaient aux amphétamines, aussi bien pour perdre du poids que pour être dans le coup » [Voet, 1999].

sion pour de nombreux athlètes. La répétition des impacts, l'alternance de terrains techniques et de surfaces dures, les risques liés à une mauvaise trajectoire en descente, ainsi que la durée même de l'effort, exigent une maîtrise fine des mouvements – une maîtrise qui, comme nous allons le voir, est loin d'aller de soi.

Juste courir ?

À première vue, rien ne paraît plus simple et naturel que de courir pour les bipèdes que nous sommes. Pourtant, une analyse détaillée de la marche révèle déjà la complexité de ce mode de déplacement [Bril *et al.*, 2015]. Courir ajoute encore à cette complexité, puisqu'il s'agit d'accroître sa vitesse en intégrant une phase de « suspension », durant laquelle aucun pied ne touche le sol. Il existe ainsi une technique – ou plutôt des techniques – de course à pied, qui varie(nt) selon les lieux et les époques. Difficile, dès lors, de résister à l'envie de citer Marcel Mauss :

Sur la course, j'ai vu aussi, vous avez tous vu, le changement de la technique. Songez que mon professeur de gymnastique, sorti un des meilleurs de Joinville, vers 1860, m'a appris à courir les poings au corps : mouvement complètement contradictoire à tous les mouvements de la course ; il a fallu que je voie les coureurs professionnels de 1890 pour comprendre qu'il fallait courir autrement [Mauss, 1989, p. 368].

L'analyse d'une controverse fascinante autour de la « bonne » façon de courir permet de mieux saisir à quel point une activité en apparence simple peut susciter de vifs débats parmi les spécialistes. Il convient d'abord de rappeler que le phénomène du « jogging » est relativement récent. Jusqu'aux années 1960, peu de gens couraient « pour le plaisir » [Morath, 2015]. Les marathons, puis les ultra-marathons, ont émergé dans les années 1970, et le premier UTMB (Ultra-Trail du Mont-Blanc) a eu lieu en 2003 [Lelief, 2018]. L'un des principaux promoteurs de cette nouvelle pratique, Bill Bowerman, est également le cofondateur de la marque Nike, qui va équiper les premiers champions de la course d'endurance. Les innovations technologiques se succèdent, à commencer par la semelle à crampons de type « waffle », légère et offrant une meilleure adhérence. Au début des années 1980, Nike introduit la technologie « Air » : un système d'amorti basé sur de l'air pressurisé contenu dans une membrane souple et résistante, insérée dans la semelle intermédiaire de la chaussure. Cette innovation, conçue pour at-

ténuer les chocs à l'atterrissage tout en favorisant le rebond, sera rapidement imitée par la plupart des autres marques de chaussures de course.

Le paradoxe, c'est que ces nombreux développements technologiques, bien qu'ils aient largement contribué à populariser la course à pied, n'ont pas permis de réduire les blessures récurrentes qui affectent notamment les coureurs amateurs de longue distance. En 2009, un livre vient bouleverser la communauté des coureurs à pied : *Born to Run* (« Né pour courir »), écrit par Christopher McDougall et vendu à plus de deux millions d'exemplaires. À la fois récit d'aventure, enquête sur la biomécanique humaine et immersion dans le mode de vie des Indiens Tarahumaras, cet ouvrage constitue une critique virulente des chaussures de course modernes et une défense de la pratique dite de la course « minimaliste ». Selon McDougall, les chaussures à amorti renforcé altèrent la mécanique naturelle de la course en favorisant un atterrissage sur le talon – une technique de foulée qui ne correspondrait pas à la manière dont le corps humain a évolué pour encaisser les chocs.

Cette théorie s'appuie largement sur les travaux du paléoanthropologue Daniel Lieberman. Pour ce dernier, le corps humain s'est adapté, dans des environnements chauds, à la course de fond afin de pratiquer la chasse par épuisement. En effet, bien que relativement lents, les humains possèdent une endurance exceptionnelle, notamment grâce à leur capacité à réguler leur température par la transpiration, ce qui leur permettrait de poursuivre une proie jusqu'à ce qu'elle s'effondre. D'après Lieberman, courir pieds nus respecte la biomécanique naturelle du corps humain, en favorisant une attaque du pied par l'avant (ou le médio-pied) plutôt que par le talon, ce qui réduit les chocs à l'impact et limite certaines blessures. À l'inverse, les chaussures modernes, avec leur amorti renforcé, encouragent une attaque talon, qui génère un pic de force important à chaque foulée et ne correspond pas à la manière dont l'espèce humaine a évolué pour courir [Lieberman, 2012].

Née dans le sillage du succès de *Born to Run*, la mode des chaussures minimalistes (*barefoot running*) n'a pourtant duré que quelques années. Dès 2014, une recrudescence de blessures – probablement liée à une transition trop rapide vers ce type de foulée – ainsi que la publication d'études nuanciant les bénéfices attendus ont relancé l'intérêt pour les modèles à amorti maximal. Cette tendance minimaliste a toutefois laissé une empreinte durable : elle a sensibilisé de nombreux coureurs à l'importance de la biomécanique et à la nécessité de prêter attention à leur technique, en particulier à la manière dont le pied entre en contact avec le sol.

Techniques de course

Si nous nous sommes attardés sur la controverse autour du minimalisme en course à pied, c'est essentiellement pour revenir à l'usage de la notion de « forme », telle que Marcel Mauss l'envisage dans *Les techniques du corps*. Dans ce texte fondateur, Mauss n'emploie pas directement l'expression de formes symboliques pour désigner les manières de faire propres à un groupe social et à une époque donnée. Il utilise toutefois la notion d'acte symbolique et mentionne, dans son exemple des bûches françaises (mal) utilisées par les troupes françaises, que toute « technique proprement dite à sa forme » [Mauss, 1989, p. 367]. Son exemple le plus célèbre de telles *formes symboliques* est sans doute celui de la nage. Il y décrit les changements dans la façon d'apprendre à nager aux enfants – comme le fait de plonger les yeux ouverts ou fermés – afin de montrer que, même en l'absence d'outil, il s'agit bien de transmettre une technique précise, socialement construite.

Par ailleurs, le fait qu'il ait lui-même été témoin d'un changement de style de nage – avec l'adoption progressive du crawl comme technique dominante – montre que ces gestes relèvent de formes culturelles intériorisées qui, une fois acquises, sont difficilement modifiables. Mauss raconte ainsi avoir appris à nager selon une méthode aujourd'hui jugée absurde : avaler de l'eau et la recracher pour imiter les bateaux à vapeur. Il reconnaît pourtant continuer, malgré lui, à reproduire ce geste, incapable de se défaire de cette habitude [Mauss, 1989, p. 366]. C'est d'ailleurs dans ce texte que Mauss introduit la notion d'*habitus*, ces habitudes qui ne « varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges » [*ibid.*, p. 368].

Ce qui est plus difficile à saisir, c'est la raison pour laquelle on peut parler, pour ce type de techniques du corps, de formes *symboliques*. Pour le comprendre, il est utile de revenir sur la définition que Mauss propose de la technique :

J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit traditionnel et efficace. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale [Mauss, *ibid.*, p. 371].

Cette manière de distinguer notre espèce des autres animaux est profondément contemporaine. S'il est aujourd'hui largement reconnu que certaines formes élémentaires de culture existent également chez d'autres espèces, il n'en demeure pas moins que l'évolution semble avoir favorisé, chez les humains, le développement de solutions culturelles plutôt qu'organiques pour s'adapter à leur environnement [voir Henrich, 2017]. Dès lors, il devient essentiel que les « bons trucs » découverts par certains soient copiés, reproduits et transmis – de manière plus ou moins explicite et fidèle – d'une génération à l'autre [Tomasello, 1999; Whiten *et al.*, 2011]. Les humains sont ainsi particulièrement attentifs aux manières de faire des autres, qu'ils interprètent non seulement comme des sources d'apprentissage, mais aussi comme des marqueurs sociaux. Ces gestes et pratiques servent en effet d'indices pour différencier les membres de son propre groupe de ceux d'un groupe extérieur [Gruber *et al.*, 2015; 2019]. C'est l'existence de tels modèles de comportement qui est à rapprocher des symboles. En effet, Mauss sécularise la notion de symbole, qui renvoie pour lui à « toute médiation de sens socialisé et socialisante » [Tarot, 2003, p. 100]. Le comportement humain est ainsi dépendant de « montages » [Mauss, *ibid.*, p. 372] de séries d'actes, et ces derniers sont imposés « du dehors » :

Ce qui se passe, c'est une imitation prestigieuse. L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui. L'acte s'impose du dehors, d'en haut, fût-il un acte exclusivement biologique, concernant son corps. L'individu emprunte la série des mouvements dont il est composé à l'acte exécuté devant lui ou avec lui par les autres [Mauss, *ibid.*, p. 369].

Le corps est ainsi, selon Mauss, « le premier et le plus naturel des instruments de l'homme » [Mauss, 1934, p. 372]. Grâce aux représentations psychologiques qui servent d'« engrenages » – en élaborant des modèles mentaux des gestes à reproduire –, le social imprime sa marque dans la physiologie même de l'individu. Dans l'acte d'imitation, « se trouvent tout l'élément psychologique et l'élément biologique » [*ibid.*, p. 369]. Si le corps occupe une place si centrale dans la pensée de Mauss, c'est parce qu'il est à la fois source et médiateur, point de départ et point d'arrivée de « ces montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » qui rendent possible d'envisager une compréhension de « l'homme total » [Tarot, 2003, p. 107].

Pourquoi courir ?

Les techniques du corps – et la course à pied en particulier – requièrent de la part des individus une adaptation à une forme gestuelle spécifique. Cela suppose des capacités cognitives relativement élaborées, dans la mesure où il s'agit de construire, à partir de l'observation de modèles, une image mentale de la « bonne » manière d'agir, puis de parvenir à l'incarner dans ses propres mouvements par essais et ajustements successifs. Ce que l'on désigne communément par le terme de « imitation » est donc loin d'être un phénomène simple ou passif [Want et Harris, 2002] : il engage un véritable travail de perception, de modélisation et d'intégration corporelle.

Cette complexité est bien décrite par le neuroscientifique Alain Berthoz, qui montre combien les différents sens coopèrent pour faire du cerveau une remarquable machine à anticiper l'avenir grâce à ce qu'il appelle des « modèles internes ». Ces derniers permettent à l'organisme de se préparer à l'action la plus adaptée [Berthoz, 1997, p. 179]. Ils reposent sur des schèmes internes qui sont plus ou moins accessibles à la conscience. Ainsi, lors d'un apprentissage, l'imagerie cérébrale a montré que le cortex cérébral est mobilisé dans un premier temps, avant de céder le relais aux noyaux de la base (un groupe de structures sous-corticales jouant un rôle essentiel dans la modulation et l'affinement des mouvements volontaires) et au cervelet. Cette réorganisation donne « au cortex la possibilité de faire face à de nouveaux problèmes pour leur trouver de nouvelles solutions » [Berthoz, *ibid.*, p. 257].

Dans le cas d'une action acquise par imitation, le processus devient encore plus complexe. Le cerveau doit d'abord percevoir, grâce à la vision, la forme du geste à reproduire ; il élabore ensuite un *pattern*, c'est-à-dire une représentation interne de l'action idéale. Cette image mentale est alors comparée, notamment via la proprioception¹, aux gestes effectivement réalisés, afin de les ajuster progressivement et de les faire converger vers le modèle souhaité.

Un coureur à pied, par exemple, peut passer des heures à observer des enregistrements vidéo de ses champions préférés, repérant des détails techniques qui lui avaient jusqu'alors échappé : un talon qui se relève à 90 degrés vers l'arrière, une amplitude de bras plus marquée que prévu, ou encore une légère inclinaison du buste vers l'avant. Convaincu d'avoir identifié un élément clé pour progresser, il va tenter de l'intégrer à ses propres entraîne-

¹ La proprioception désigne notre aptitude à détecter, consciemment ou non, la position et le déplacement des différentes parties de notre corps dans l'espace, sans recours à la vue. Elle joue un rôle essentiel dans le maintien de l'équilibre et la coordination des mouvements.

ments, en essayant de faire correspondre la forme idéalisée qu'il a en tête aux sensations corporelles issues de son déplacement dans l'espace. Avec la répétition, il est possible que l'un de ces éléments repérés chez un expert s'incorpore durablement à sa propre technique – comme ce fut le cas pour de nombreux coureurs influencés par la mode du *minimal running*. Sa *running form*, selon l'expression anglo-saxonne, va ainsi s'infléchir, intégrer un ou deux de ces « bons trucs » qui, s'ils génèrent à leur tour de « bonnes sensations », déclencheront un nouveau cycle d'ajustements et de perfectionnements.

Si ce processus peut sembler absurde à un observateur extérieur, ce n'est pas ainsi qu'il est vécu par celles et ceux qui le mettent en œuvre. Pour le comprendre, il faut se replonger dans l'univers de l'enfance et se rappeler le caractère exaltant de la découverte de nouvelles possibilités motrices. L'un des pionniers des théories de la motivation, Robert White, a particulièrement bien décrit ce phénomène. Selon lui, les humains doivent apprendre tant de choses pour survivre dans leur environnement qu'un mécanisme favorisant l'exploration et l'apprentissage à long terme a été sélectionné au cours de l'évolution. Il le nomme *effectance* : un sentiment de satisfaction éprouvé lorsqu'un individu interagit de manière efficace avec son environnement [White, 1959, p. 321]. Lorsque la réalisation d'une activité ne donne plus lieu à de la nouveauté, et que le progrès devient impossible, ce sentiment d'efficacité s'estompe peu à peu, laissant place à l'ennui, ce « vide épouvantable » auquel Schopenhauer [1912, p. 465] préférerait encore la souffrance.

Par conséquent, la quête de la « bonne forme » en course à pied peut être comprise comme une façon – plus ou moins consciente – de maintenir vivant le sentiment de satisfaction lié à la maîtrise progressive d'une action. En effet, pour que l'intérêt pour une activité perdure, il est nécessaire d'y introduire régulièrement de la nouveauté et de la complexité dans les objectifs à atteindre [Silva, 2008]. Les sportifs les plus expérimentés semblent particulièrement sensibles à cette dynamique : une fois un objectif atteint, ils s'efforcent d'imaginer de nouveaux défis, renouvelant ainsi leur engagement et leur motivation.

Je cherche des aventures qui me mettent à mal afin de creuser, chercher, et trouver des solutions qui me permettent d'être plus à l'aise dans ces conditions extrêmes. Je suis convaincu que c'est possible. On a une capacité d'adaptation incroyable, même si ça prend des années [Blanchard, 2025]¹.

1 Mathieu Blanchard est champion champion d'ultra-trail.

Dans cette perspective, la quête importe davantage que l'obtention du résultat, même si la présence d'un objectif demeure essentielle pour donner forme à l'ensemble du processus. La récompense liée à la réalisation d'un défi est ainsi souvent décrite comme transitoire et de courte durée, bien qu'elle puisse s'accompagner d'un sentiment de fierté plus durable¹.

Conclusion

L'exemple de la course à pied illustre bien que, pour un sportif, « être en forme », c'est aussi – au moins en partie – avoir la (bonne) forme. Les techniques du corps, dans le domaine sportif, mobilisent de manière exemplaire ce que Marcel Mauss appelait « l'homme total ». Les gestes athlétiques impliquent une coordination motrice exigeante, qui oblige le cerveau à élaborer des solutions complexes en combinant, de façon à la fois ingénieuse et économique, des schèmes perceptifs et moteurs (dimension *biologique*). Pour progresser, les sportifs adoptent une posture d'apprentissage proche de celle des enfants : ils observent et imitent « les personnes en qui ils ont confiance et qui ont autorité sur eux » [Mauss, 1989, p. 369], c'est-à-dire ceux qui incarnent un standard technique légitime (dimension *sociale*). Enfin, ils et elles s'efforcent, par un travail attentif et prolongé, de réduire l'écart entre la représentation du geste souhaité et les sensations proprioceptives produites par le mouvement réellement accompli (dimension *psychologique*).

Parfois, ces efforts portent leurs fruits. L'athlète entre alors dans un état où les trois dimensions – biologique, sociale et psychologique – s'harmonisent, où l'écart intérieur qui le séparait du geste idéal s'efface, et où il « devient le geste ». Ce moment correspond à ce que Mihaly Csikszentmihalyi [2009] nomme un état de *flow*, c'est-à-dire une immersion totale dans l'action, au point que plus rien d'autre ne semble exister. Selon lui, ces états surgissent lorsque le corps ou l'esprit est poussé à ses limites dans le cadre d'un effort volontaire visant à accomplir quelque chose de difficile et qui a du sens [p. 12]. Durant ces instants, l'expérience devient véritablement optimale : l'effort n'est plus perçu comme une contrainte, mais comme un prolongement naturel du mouvement. Le cycliste professionnel Romain Bardet décrit ainsi cet état :

1 Les alpinistes ont souvent décrit cette sensation : « *It was strange to be filled so soon with a sense of anti-climax, now that it was finished. All the glory with which I had invested the route had vanished the moment I had climbed it* » (« C'était étrange d'être si vite envahi par un sentiment de déception, maintenant que c'était terminé. Toute la gloire dont j'avais paré l'itinéraire s'était évanouie au moment même où je l'avais gravi », Joe Simpson, *This Game of Ghosts*, cité dans [Loewenstein 1999, p. 328]).

Ces excursions, après le Tour, sont mes sorties favorites. Seul sur mon vélo, aux aurores, l'air encore froid et vif me rappelle que je me trouve en altitude. Je ne transporte que le strict nécessaire : un coupe-vent, un bidon d'eau et vingt euros. C'est une promenade en toute simplicité. Votre conduite à vélo s'adapte au rythme de la route. La joie que vous éprouvez à négocier les virages d'un col de montagne n'est pas gratuite, c'est l'aboutissement de semaines exténuantes d'entraînement en altitude au printemps. Ces moments de liberté sont inestimables, synonymes de bonheur estival, de « lâcher-prise » après l'endurance et la discipline exigées durant des mois de course [Blann, 2016].

Enfin, pour celles et ceux qui n'auraient pas encore compris qu'il faut imaginer ces Sisyphe heureux, rappelons que cette quête – celle de la « bonne forme », de la progression sans fin – trouve des échos dans d'autres aventures humaines, notamment intellectuelles. Est-il, par exemple, si rationnel de s'engager dans une carrière académique, de traverser des années de précarité en espérant qu'un jour un poste se libère pour continuer à faire de la recherche ? Et pourtant, chaque année, des cohortes de jeunes choisissent de s'engager dans ces trajectoires incertaines. Le psychologue George Loewenstein [1999], en s'appuyant sur l'exemple des alpinistes, insiste sur le fait que le modèle utilitariste traditionnel, tel qu'il est utilisé en économie, ne permet pas d'expliquer de tels engagements existentiels. Cette vision étroite de la motivation humaine échoue en effet à rendre compte de l'attrait exercé par des activités sans finalité pratique immédiate, parfois même dangereuses ou sans récompense tangible. Il faut sans doute chercher ailleurs – ce qui ne surprendra pas les lecteurs du *MAUSS* – pour comprendre ce qui pousse les humains à s'investir avec ferveur dans ces formes de pratiques exigeantes, même lorsque les bénéfices matériels sont incertains, lointains, ou même inexistantes.

Références bibliographiques

- BERTHOZ Alain, 1997, *Le sens du mouvement*, Odile Jacob, Paris.
- BLANN Michael, 2016, *Les cols mythiques. Dans la roue des grands cyclistes*, Chêne-EPA, Paris.
- BLANCHARD Mathieu, 2025, *Jogging international*, Hors-Série Trail.
- BOURDIEU Pierre, 1987, *Choses dites*, Minuit, Paris.
- 1998, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris.
- BRIL Blandine, 2018, « Action, Movement, and Culture: Does Culture Shape Movement? », *Kinesiology Review*, vol. 7, n° 1.

- BRISSENEAU Christophe *et al.*, 2008, *L'épreuve du dopage. Sociologie du cyclisme professionnel*, PUF, Paris.
- BROHM Jean-Marie, 2006, *La tyrannie sportive. Théorie critique d'un opium du peuple*, Beauchesne, Paris.
- BROMBERGER Christian *et al.*, 1987, « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! », *Terrain*, avril.
- 2003, *Football. La bagatelle la plus sérieuse du monde*, Pocket, Paris.
- CLÉMENT Fabrice, 2023, « Plus jamais ça... mais quand même. L'ultra-trail comme dispositif d'enchantement », in BRAHY Renaud, THIBAUD Jean-Paul, TIXIER Nicolas et ZACCAÏ-REYNERS Nathalie (dir.), *L'enchantement qui revient*, Hermann, Paris.
- CLÉMENT Fabrice et KAUFMANN Laurence, 2010, *La sociologie cognitive*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- DURKHEIM Émile, 1898, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 6.
- EHRENBERG Alain, 1988, « L'âge de l'héroïsme. Sport, entreprise et esprit de conquête dans la France contemporaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 85.
- 1991, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris.
- MORATH Pierre, 2015, *Free to Run*, film documentaire.
- GRUBER Thibaud, DESCHENAUX Amélie, FRICK Aurélien et CLÉMENT Fabrice, 2019, « Group Membership Influences More Social Identification Than Social Learning or Overimitation in Children », *Child Development*, vol. 90, n° 3.
- GRUBER Thibaud, ZUBERBÜHLER Klaus, CLÉMENT Fabrice et VAN SCHAİK Carel, 2015, « Apes Have Culture but May Not Know That They Do », *Frontiers in Psychology*, vol. 6.
- HENRICH Joseph, 2017, *The Secret of Our Success. How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton University Press, Princeton.
- LE BRETON David, 2000, « Playing Symbolically with Death in Extreme Sports », *Body & Society*, vol. 6, n° 1.
- 2013, « Passions physiques et sportives de l'« extrême » », in LE BRETON David, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, 3e éd., PUF, Paris.
- LELIEF Jean-Philippe, 2018, *La folle histoire du trail*, Guérin, Chamonix.
- LIEBERMAN Daniel E., 2012, « What We Can Learn About Running from Barefoot Running: An Evolutionary Medical Perspective », *Exercise and Sport Sciences Reviews*, vol. 40, n° 2.
- LOEWENSTEIN George, 1999, « Because It Is There: The Challenge of Mountaineering... for Utility Theory », *Kyklos*, vol. 52, n° 3.
- MAUSS Marcel, 1989, *Sociologie et anthropologie*, 3e éd., PUF, Paris.
- MCDUGALL Christopher, 2009, *Born to Run. A Hidden Tribe, Superathletes, and the Greatest Race the World Has Never Seen*, Alfred A. Knopf, New York.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1912, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Felix Alcan, Paris.
- SILVIA Paul J., 2008, « Interest. The Curious Emotion », *Current Directions in Psychological Science*, vol. 17.
- TAROT Camille, 2003, *Sociologie et anthropologie de Mauss*, La Découverte, Paris.
- TOMASELLO Michael, 1999, « The Human Adaptation for Culture », *Annual Review of Anthropology*, vol. 28.

- VAILLAND Roger, 1979, *325 000 francs. Roman*, Buchet-Chastel, Paris.
- WACQUANT Loïc, 2002, *Corps & âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, 2^e édition revue et augmentée, Agone, Marseille.
- WANT Stephen C. et HARRIS Paul L., 2002, « How Do Children Ape? Applying Concepts from the Study of Non-Human Primates to the Developmental Study of "Imitation" in Children », *Developmental Science*, vol. 5.
- WHITEN Andrew *et al.*, 2011, « Culture Evolves », *Philosophical Transactions of the Royal Society B : Biological Sciences*, vol. 366.

De quoi le drag est-il la forme ?

L'artifice comme puissance créatrice

Nina Gayet

« *We're all born naked and the rest is drag*¹. »

RuPaul Charles, 1995

Introduction²

Dans cette formule très *cunt*³, RuPaul condense l'essence d'un art aussi spectaculaire que politique : le drag⁴. Toute existence publique, tout choix vestimentaire et stylistique, toute présentation de soi – et donc tout ce qui relève de l'apparaître – appartiendrait au drag, compris autant comme un jeu qu'une assertion. Chaque présentation de soi au monde serait donc un jeu spectaculaire et – au moins partiellement – artificiel. Initialement, le drag signifie s'habiller en femme, dans un acte de travestissement masculin, lié à la nécessité d'une représentation. Le drag peut être conçu comme une pratique de transformation scénique, artistique et sociale des codes de genre, qui dé-

1 Proposition de traduction : « On naît tous nus et le reste est du drag. »

2 Je remercie chaleureusement Alexis Langlois de nos échanges et de m'avoir autorisée à utiliser les photos d'Oli de Vos. Je remercie également la photographe Ngadi Smart pour sa série à découvrir en ligne. Je remercie mon ami Adelchi pour nos discussions. Je remercie très sincèrement Carole Gayet-Viaud, Laurence Kaufmann et Fabien Robertson pour leurs lectures et leurs conseils pour la rédaction de cet article.

3 Sur le site *Urban Dictionary*, on peut lire la définition assez explicite de « *serving cunt* » par M1dn1ghtt0ker, qui date du 17 juin 2021, à savoir « *Similar to serving realness, serving cunt takes serving realness to the next level. It's pussy power. Bold. To the point. And overall extravagant. Any gender is able to serve cunt. It's a mindset* ». Le terme *cunt* apparaît dès le Moyen Âge pour désigner la vulve mais devient au XVII^e siècle associé à un usage injurieux. Depuis 2020, l'expression « *serving cunt* » est apparue et est très utilisée, comme une réappropriation positive du stigmate. Dans la culture des *bals drag* aux États-Unis, le terme *cunt* est parfois employé pour désigner une *queen* qui incarne ou projette un idéal de beauté féminine.

4 L'étymologie du mot « drag » n'est pas clairement établie. Soit liée aux bals masqués de la fin du XVIII^e siècle nommés « grand rag », soit attachée à Shakespeare, remontant au baroque européen, quand les femmes ne pouvaient se produire sur scène, le terme se référerait aux robes portées par les acteurs masculins qui traînaient au sol, « *they would drag on the floor* ».

passé le simple travestissement : il constitue un dispositif esthétique, performatif et communautaire¹, qui met en tension l'artifice – ruse et masque de la vérité – et l'authenticité, comme un ensemble de conduites et de manières d'être conformes à un soi profond. Le drag s'impose comme une « puissance du faux » [Deleuze, 1985, p. 158] en reposant sur une indiscernabilité entre réel et imaginaire. Le drag s'est peu à peu affranchi des seules contraintes et nécessités matérielles pour devenir une forme de revendication ludique. Ce qui apparaissait comme seul artifice devient un langage subversif en acte.

La subversion est pensée par Judith Butler, dans son ouvrage central sur la théorie queer *Trouble dans le genre* [1990], comme la reprise de l'idée foucauldienne selon laquelle la sexualité se construit à l'intérieur de rapports de pouvoir. Dans ce cadre théorique, le drag dépasse la caricature et initie une réflexion sur les conditions mêmes de production du genre. Dans cette perspective, le drag apparaît comme une pratique qui, en multipliant les excès, rend visibles les mécanismes normatifs qu'il détourne. Le personnage que crée le drag est un outil de subversion majeur en tant que parodie. Or sa puissance n'est plus confinée aux marges. En s'institutionnalisant, le drag s'est transformé jusqu'à inclure toute forme de présentation de soi au monde, ainsi que semble l'évoquer, non sans provocation et avec une lucidité politique souvent sous-estimée, un des drags les plus connus du monde, RuPaul.

Cette extension de la pratique invite à déplacer le regard : le drag entretient un rapport particulier avec les formes. Plutôt que de s'y conformer, il les expose, en exhibe les coutures et en invente les détournements. Le drag renouvelle les formes de perception de soi et de l'autre. Cette pratique fait de la transformation spectaculaire de soi et de sa mise en scène le lieu d'un brouillage des normes : de la beauté, du bon goût, du genre, de la sexualité, du spectacle vivant. Ces performances font advenir quelque chose d'irréductible à leur dimension théâtrale ou à leur exubérance. On essaiera d'éclairer sa façon particulière d'activer une dialectique féconde entre l'artificiel et l'authentique, entre le travestissement et la quête de soi, entre la farce et l'institution (sérieuse et durable) de codes et d'espaces communs, de création, de reconnaissance, de valorisation de formes minoritaires (d'art et d'existence) qui deviennent, par leur circulation, autant de contre-modèles féconds. L'artificialité érigée en culte peut devenir la condition d'un accès privilégié

1 Le drag est une pratique individuelle mais qui s'épanouit le plus souvent dans des collectifs, façonnés en nouvelles communautés. Les cabarets sont des lieux de réunions pour ces créatures sur scènes mais aussi dans les coulisses et en dehors, où des problématiques communes (vie précaire et de minorité par exemple) soudent les liens.

et renouvelé à une identité, au sens où elle participe à la quête de nouvelles formes d'appartenance, et à l'invention d'espaces individuels et collectifs.

L'exploration du drag se fait ici dans une perspective historique particulièrement importante pour l'art, d'autant plus pour un art aussi politique. Les conditions matérielles du drag se sont transformées, du travestissement fonctionnel des premières scènes théâtrales aux foires mettant en scène des *freaks* jusqu'au culte et aux icônes adulées de *RuPaul Drag Race* (2009-) et autres drag shows en passant par les cabarets des années 1920 et les *ballrooms* new-yorkais. Or, ces transformations sont centrales pour étudier l'évolution de la place du drag dans la société, qui a permis d'intégrer de plus en plus largement la *queerness*¹ sous toutes ses formes. Ce sont ces transformations que cet article se propose d'analyser en s'appuyant sur les *performance studies* et l'histoire culturelle pour envisager le drag comme forme au sens plastique et scénique et comme un jeu performatif sur les formes. Cette double approche – esthétique et sociologique – permet de tenir ensemble la matérialité des pratiques (costumes, gestes, codes) et les univers symboliques qu'elles font advenir. Elle se situe au croisement de la performativité butlérienne, des études de la culture visuelle et artistique, de l'anthropologie des formes et de la sociologie de l'art. Une telle exploration se nourrit également des enquêtes ethnographiques dans les milieux drag, qui permettent d'appréhender au mieux ses formes riches et variées.

L'analyse se déploiera en trois mouvements : d'abord une étude historique des formes du drag et les implications esthétiques et politiques de telles évolutions ; ensuite la mise en lumière de la farce et du kitsch comme deux principes structurants du drag, grâce à une manipulation et hybridation des codes visuels ; enfin, la question d'un corps en acte et sa capacité à tisser ses collectifs propres : communautés, *ballrooms* et *houses*.

1 La *queerness* désigne à la fois des identités, des pratiques sexuelles ou de genre jugées hors normes, et une posture critique qui déconstruit les normes sociales du sexe et du désir. Issu de l'anglais *queer* (étrange, bizarre), longtemps utilisé comme insulte homophobe, le terme a été réapproprié à partir des années 1980 par les mouvements militants et intellectuels LGBT. Cette réappropriation a notamment passé par l'activisme radical (*Queer Nation*) et la *queer theory*, qui l'utilisent comme une bannière d'affirmation, de fierté et de contestation des catégories identitaires figées. Être *queer* devient la revendication d'échapper aux normes.

Travestissements hérités : le drag dans son épaisseur historique

Le drag comme dispositif scénique

Le drag peut être entendu comme un dispositif scénique, lieu de mise en scène totale où le genre devient à la fois matière de jeu et produit du spectacle. Un retour sur les jalons de ces scènes, dans l'histoire du théâtre et de la littérature occidentale, donne à penser l'existence du drag, bien avant que ce terme n'existe. Liées à l'interdit pour les femmes de monter sur scène, les premières performances travesties de la Grèce antique plaçaient déjà le genre dans un espace de jeu et de décalage. Dans *Lysistrata* [Aristophane, 411 av. J.-C.], les héroïnes, incarnées par des hommes, utilisent une grève du sexe pour contraindre leurs maris et prendre le contrôle de la cité. L'exagération burlesque des scènes parodiées par cette assemblée improvisée met à nu l'artificialité des rôles genrés et en dénature la prétendue évidence. Le spectateur, confronté à cette discordance, perçoit que ce que l'on prend pour des vérités naturelles sur les genres n'est en réalité qu'un ensemble de conventions scéniques et sociales, dès la *polis* grecque et ses premières comédies.

Bien plus tard, le baroque européen réinvente ce principe de déconstruction et rend floues les limites entre corps joués, corps imaginés et corps vécus. C'est ce qu'étudie notamment Jan Kott [1974] dans son approche du théâtre shakespearien et de son recours abondant au travestissement intra-diégétique. Dans *As You Like It* [Shakespeare, 1623], jouée dès 1603 au Wilton House, le personnage de Rosalinde (interprété par un *boy actor*) se déguise en homme, qui lui-même se fait passer pour une femme devant Orlando, dupé. La superposition de ces travestissements – un homme jouant une femme qui joue un homme imitant une femme – opère une mise en abyme vertigineuse, où la distinction entre naturel et artificiel s'effondre. Cette construction, non contente de provoquer le rire et la perte de repère chez le spectateur, mine en profondeur l'idée d'une vérité stable du genre comme une identité immuable. Le genre apparaît comme le produit d'une performance, qui peut dès lors être imité, exagéré, voire renversé. Ces stratifications parodiques sont le terreau fécond du drag : une métamorphose théâtrale qui subvertit les codes en les rendant visibles, poussés à l'excès. Elle révèle ainsi que leur prétendue évidence n'est qu'une construction culturelle susceptible d'imploser.

Les scènes du drag du XIX^e au XXI^e siècles

Le dispositif drag a évolué depuis ces premières scènes. Ses profondes transformations stylistiques peuvent être restituées en six époques identifiables. Les plus pertinentes à mon sens sont celles du burlesque primitif, du glamour hollywoodien, du drag militant des années 1960 et de Stonewall, du *pageant drag*, du drag *underground* et, enfin, de l'ère RuPaul. Des auteurs comme Laurence Senelick [2000] se sont attachés à établir une histoire de ces scènes travesties, posant des jalons chronologiques importants. La première période marquante est celle du théâtre populaire, avec le développement du vaudeville et de la pantomime à la fin du XIX^e siècle, et un élan stylistique renouvelé avec l'émergence du cinéma et tout particulièrement du burlesque américain. Un des meilleurs exemples de celui-ci est l'exploitation du potentiel androgyne de Buster Keaton dans le *Buster s'en va-t-en guerre* d'Edward Sedgwick [1930]. Une scène présente Keaton enrôlé malgré lui et grimé en femme pour divertir les troupes lors d'un spectacle militaire : le burlesque repose alors sur le contraste entre son attirail – une robe légère, une perruque et du fard – avec sa célèbre *stone face*, à l'encontre de l'exubérance attendue du fait de son rôle féminin. Les plans insistent sur la maladresse des gestes qu'il effectue avec une précision mécanique, comme si la féminité était une chorégraphie à maîtriser, ce qui, d'ailleurs, n'est peut-être n'était-ce pas tout à fait absurde.

La période Glamour s'est déployée des années 1930 aux années 1960, avec une coïncidence parfaite avec le Hollywood classique, et des figures emblématiques communes à ces deux mondes artistiques en réalité très liés. La beauté y est cisnormée¹, inspirée des icônes de Liz Taylor à Barbara Stanwyck, avec une féminité puissante et sophistiquée, où le *passing* (la tentative de faire passer pour naturel le genre performé) est un idéal. L'autrice Diana McLellan [2000] a largement documenté les histoires invisibles et amours effacées du Hollywood classique, dévoilant des figures comme Mercedes de Acosta, qui a entretenu des relations amoureuses avec les plus célèbres lesbiennes dans le placard d'Hollywood (Marlene Dietrich, Greta Garbo). Androgyne, elle est décrite comme flamboyante et esquisse une esthétique pré-drag, où l'artifice devient un langage codé de résistance face aux impératifs moraux dominants, instaurés notamment par le Code Hays (1933-1962), un code de censure puritain qui tente de contrôler les mœurs à travers la production du cinéma Hollywoodien.

1 Elle est conforme à la norme suivant laquelle une personne née mâle s'identifie comme homme et une personne née femelle s'identifie comme femme [N.D.L.R.].

Dans les années 1970, le *pageant* drag fait son apparition, codifié, spectaculaire et luxueux, il émerge comme un renouveau drag intersectionnel, dans les *ballrooms* afro-latino de New York (popularisés dans le fabuleux *Paris is Burning* de Jennie Levingston en 1990). Intégrant ainsi plusieurs luttes et identités à la fois, il montre combien les scènes et les espaces sociaux façonnés par le drag ne sont pas coupés du monde mais en sont une recomposition. Ces ballrooms naissent dans les communautés noires et latinas, queer et trans aux États-Unis et leur appartiennent. Cette revendication identitaire est aussi celle d'une scène artistique propre. Ces scènes apparaissent nécessaires pour des communautés marginalisées au sein même des communautés LGBT+ blanches dominantes. Contre l'exclusion, les ballrooms offrent un lieu d'expression où se croisent classe sociale, race, genre et sexualité, transformant le drag en un art collectif qui dépasse la question de la parodie du genre. Les concours avaient des catégories spécifiques : *Performance*, *Face*, *Realness*, qui semblent convoquer autant de modalités d'être. Ces catégories ont marqué l'apparition d'une grammaire rigoureuse du drag où le désir queer s'exprime à travers la sublimation de soi, la beauté performée et la maîtrise virtuose des codes de la féminité hégémonique.

Le drag underground des années 1980-1990 est plus expérimental, avec un goût prononcé pour la difformité, jouant ainsi sur un stylisme de l'exubération. Cet essor esthétique renouvelé se fait conjointement à un élan musical depuis la fin des années 1970 : des morceaux comme *You Make Me Feel (Mighty Real)* de Sylvester présentent au monde la *realness*, interprétant, dans une visée réaliste, différentes *personae*¹. Sylvester incarne de plus une passerelle entre le monde de la musique et du drag, appartenant à la troupe d'avant-garde *The Cockettes*. Cette compagnie théâtrale drag et hippie, composée de membres d'identification de genres et d'orientations sexuelles variées, fut créée en 1969 par l'artiste Hibiscus. Les idoles du drag *underground* sont notamment Leigh Bowery ou RuPaul à ses débuts, qui développent une esthétique postmoderne, androgyne et parfois monstrueuse. Le *passing* n'est plus du tout visé, le spectaculaire et le subversif sont poussés à leur paroxysme.

En 2009, la naissance de *RuPaul's Drag Race* change le paysage du drag en entraînant la virtualisation de la performance et sa médiatisation mondiale comme un nouveau produit culturel globalisé. La diversification des styles connaît un essor inédit et les barrières entre les genres aussi : le glamour rencontre le *monster* (créatures difformes, fantastiques) et les créatures

1 La *persona* est à l'origine le masque de théâtre [N.D.L.R.].

(inspirées de la création théâtrale du clown contemporain) renouent avec le *slapstick*¹ (un des premiers leviers du burlesque). Mais cet affranchissement vis-à-vis des canons du genre et cette sortie de l'ombre ont aussi redéfini la capacité d'action du drag, qui est amené à se reconfigurer, en se conformant au capitalisme du spectacle. Ainsi, dans son mémoire sur Drag Race France, Alexandre Pereira Da Silva [2023] montre bien que « cette nouvelle médiation a rendu accessible cette pratique à un nouveau public plus conséquent, qui la perçoit de plus en plus comme légitime à travers une forme de banalisation, [ce qui] peut également altérer l'aspect plus subversif et radical qu'avait le drag auparavant » [p. 11]. Cette expansion planétaire agit sur le drag : autrefois pratique culturelle marginalisée, désormais objet de consommation culturelle légitime, il est soumis à des dynamiques de capitalisation et de standardisation, mais aussi à des formes inédites de créativité locale.

Si la mondialisation actuelle du drag a entraîné une circulation accrue de styles, de références et de formats de performance, souvent marquée par la domination d'esthétiques occidentales, elle permet aussi leur réinterprétation dans des contextes culturels variés. Des scènes aussi diverses que les cabarets parisiens, les compétitions drag de Copenhague, les spectacles queer de Hanoï ou les festivals estivaux de Mykonos réinventent la grammaire visuelle du drag selon leurs propres traditions et enjeux politiques. La visibilité du drag en Côte d'Ivoire semble en hausse, après la victoire de Keiona à Drag Race France (en 2023) et la consécration de Mami Watta comme nouvelle Queen, elle aussi ivoirienne (tout récemment, le 28 août 2025). Ces formes se déplacent et se transforment à travers les frontières, en s'articulant aux héritages coloniaux mais aussi aux rapports à la sexualité et à la performance. Dans *The Queens of Babi* [2020], la photographe Ngadi Smart immortalise les drag queens d'Abidjan, Britney Spears et Baba. Les drag queens y apparaissent comme des êtres surréels, presque féériques, recouvert d'éclats d'or ou d'argent. En rupture avec cette apparence tout artificielle voire fantastique, la photographe les met en scène dans la nature, dans un décor organique, révélant une fascinante cohabitation de la nature et des drags en Côte d'Ivoire².

1 Le *slapstick* est un style de comédie avant tout physique, caractérisé par des gags exagérés, des situations absurdes et des gestes burlesques, souvent accompagnés de chutes, de coups et de collisions visant à provoquer le rire par le spectacle visuel plutôt que par le dialogue ou l'intrigue.

2 Le lecteur trouvera une des magnifiques photographies de Ngadi Smart dans la version @ de cet article [N.D.L.R.].



Ngadi Smart, *Queens of Babi* (2020)

Une farce moderne : le culte du kitsch

Derrière l'exubérance des perruques, la brillance des paillettes et l'outrance des postures se joue le dévoilement d'une présence. Le drag se présente comme la réappropriation farcesque et spectaculaire des stigmates adressés au queer, c'est-à-dire initialement le bizarre, l'étrange, l'inclassable et hors normes. Le drag peut être entendu comme une farce sans que cela ne le tourne au ridicule ou ne le décrédibilise ; la farce est peut-être ce qu'il y a de plus important. Elle sort du corps, de la matière même, se joue des peurs et des fantasmes, fascine et perturbe. Ainsi, le drag procède à un anoblissement du kitsch et à une élévation du trivial et du vulgaire. Art du masque, du maquillage et du déguisement, il est outrance et irrévérence. Le drag devient une forme de farce moderne : théâtre de l'identité où le grotesque et le sublime se défient et se mélangent ouvertement, pour créer un décalage frappant entre la réalité et la représentation.

La figure du drag exulte dans la transgression des règles du bon goût, cultive son sens de l'artifice et du vulgaire, renvoyant l'idée d'authenticité ou de naturel au rang de fantasme suranné, d'obstacle au jaillissement de la vitalité. C'est que ni la beauté ni la vie ne se laissent enfermer dans un idéal figé, une vérité immuable : elles se laissent réinventer par la performance, par l'épreuve de l'exposition de soi et de la mise en scène face à un public, par le jeu et l'exubérance.

La forme iconoclaste

Le drag abolit la forme connue du genre binaire. La mise en lumière de créatures cantonnées à l'ombre consacre des formes iconoclastes. Dans *Sarrazine* d'Honoré de Balzac [1830], la figure de Zambinella semble protéiforme, échappant à toute binarité. Au-delà de la pratique du castrat, sur laquelle porte le récit et qui explique rationnellement cette anomalie humaine, une lecture queer de cette figure peut être entendue. C'est ce qu'a proposé Eva Avian [2024] en ouvrant un nouveau champ d'analyse sur ce personnage et ce qu'il convoque.

Tu n'es rien. Homme ou femme, je te tuerai! [...] Sans cesse je penserai à cette femme imaginaire en voyant une femme réelle. J'aurai toujours dans le souvenir une harpie céleste [...] qui signera toutes les autres femmes d'un cachet d'imperfection! Monstre! Toi qui ne peux donner la vie à rien, tu m'as dépeuplé la terre de toutes ces femmes.

Ce cri de rage de Sarrasine à la Zambinella, créature queer, castrat, homme et femme tout à la fois, décrit le jeu de tromperie que peut opérer la prouesse transformiste. Cette créature de Balzac joue le rôle d'une femme sur scène et trompe Sarrasine, furieux de voir ainsi se déjouer la cour dont il se pensait maître. Sa haine se déverse comme la révélation de sa déception, y compris orgueilleuse : comment a-t-il pu s'éprendre d'un être qui n'était pas une femme ? Sarrasine est un homme déçu, trompé, effrayé par son propre désir qui se déploie. La Zambinella est un castra¹. Elle a un corps queer qui échappe aux genres. Elle est un *monstre* au sens étymologique, une forme de miracle et un être de caractère surnaturel. Zambinella, sans avoir voulu jouer ou se cacher de Sarrasine, n'a jamais tenté de le tromper : elle apparaît sur scène et Sarrasine construit seule son illusion. Zambinella, trompeuse malgré elle, incarne une iconoclastie queer précoce et radicale, qui interroge les mécaniques du désir et de la performance de genre.

Pour de nouvelles narrations

Le drag offre une surface de lecture stratifiée, qui ne fait pas que jouer le genre, mais expose aussi les hiérarchies incorporées du monde social. Le geste drag est efficace politiquement dans la mesure où il pluralise les normes visibles et incarne simultanément un moyen de les dépasser. Ce faisant, cette mise en scène du corps transformé bouscule et reconfigure les règles de la lisibilité sociale. Elle brouille la définition de la normalité en l'un de ses lieux décisifs d'accomplissement : la perception. En effet, percevoir c'est toujours interpréter à travers un schéma corporel, qui reconfigure le visible.

Pour créer de nouvelles perceptions on invente de nouvelles *narratives* [Lamont, 2025]. C'est ce que propose notamment le *Queer Cinema*², un renouveau cinématographique qui a ouvert la voie à des créations hybrides et polymorphes, comme le bijou kitsch et dramatique d'Alexis Langlois, *Les Reines du Drame* [2024]. Décrit comme le premier film « hyperpop³ », ce film, manifeste esthétique queer et kitsch, a su dépasser et déborder les genres, dans une explosion acidulée et irrévérencieuse. L'univers des années 2000 est transformé dans un mélange de romantisme mélodramatique et de

1 Cette pratique violente mais commune du XVIII^e siècle, créait des hermaphrodites artificiels, sortes de fétiches sexuels pour des hommes aisés.

2 Le *New Queer Cinema* émerge dans les années 1990 avec des films comme *Go Fish* [Rose Torche, 1994] ou *The Watermelon Woman* [Cheryl Dunye, 1996] qui ont détourné les schémas narratifs conventionnels en offrant de nouveaux points de vue, résolument queers.

3 L'hyperpop, c'est « une musique par les queers et pour les queers » explique l'artiste française Louise Bsx.

références à la pop culture queer, avec l'histoire d'amour impossible entre les deux « Dramagouines » que sont Billie Kohler (Gio Ventura) et Mimi Madamour (Louiza Aura). Le film laisse les *drama queen* inventer leurs propres formes pour vivre leur amour tragique, à la fois dans leur chair et au-delà de leurs enveloppes corporelles. Les dialogues à l'eau de rose, l'esthétique de journal intime *girly*, pleine de colle à paillettes, en ont fait hurler plus d'un, mais le film joue avec plaisir sur une saveur sucrée, qui revendique fièrement son côté kitschissime. C'est dans ce sucre que se joue le renouveau des représentations, le culte de nouveaux corps, de nouvelles plastiques. La modernité de ce film tient donc, pour une large part, à la façon dont il saisit ce qui, dans le queer, tient de la réinvention de la farce : une réappropriation de son être saisi dans la chair, comme objet transformé, espace d'expression insolente et subversive, parfois effrayante, morbide, mais libérée par sa façon d'assumer le risque de destruction.



Oli De Vos, *Les Reines du Drame* [2024]

Le drag comme puissance d'expression : l'exemple du « camp »

Parmi les formes du drag, l'esthétique du *camp*¹ est l'une de celles où s'affirme de la façon la plus forte peut-être, sa puissance expressive. On peut définir le *camp* comme une forme jouée d'exagération codifiée, une sorte de langage virtuose, que Susan Sontag théorise comme une esthétique fondamentale et *queer*, dans son essai fondateur *Notes on Camp* [1964]. Si le *camp* existe déjà comme pratique dans les scènes *queer* des années 1960, la philosophe et photographe théoricienne de son art contribue ainsi à déplacer cette esthétique longtemps marginalisée vers le champ de la théorie licite, en l'arrachant au registre du goût mauvais ou de la frivolité pour en faire un objet digne d'analyse. La reconnaissance qui se joue ici est double : à la fois reconnaissance d'une pratique artistique et sociale comme forme esthétique à part entière, mais aussi reconnaissance implicite d'une subjectivité *queer* qui trouve à se dire à travers elle. Le geste de Sontag inaugure un mouvement plus large, où la littérature, la philosophie et l'histoire de l'art commencent à intégrer – souvent de manière ambiguë – ces pratiques issues des marges, et à leur accorder une légitimité. Elle reprend la définition du *camp* donnée par Christopher Isherwood dans son roman *The World In The Evening* [1954] :

Le *Camp* le plus raffiné conserve toujours une part de sérieux. On ne peut pas faire du *camp* à propos de quelque chose que l'on ne prend pas au sérieux. Il ne s'agit pas d'en rire, mais d'en tirer du rire. On exprime ce qui compte profondément pour soi sous les formes du jeu, de l'artifice et de l'élégance.

Le drag est *camp*, il joue avec l'exagération, un culte de l'artifice et de la mise en scène de soi, peut être grotesque et pourtant jamais ne désavoue ou ne méprise ses jeux.

1 Un style qualifié d'insaisissable par l'entretien du *Monde* du 19 juillet 2019, où Andrew Bolton, conservateur en chef du département mode du Metropolitan Museum de New York, affirme que « ses caractéristiques sont l'humour, la générosité, l'exagération, l'artificialité, la théâtralité, quelquefois l'excentricité. Mais, à mon sens, le trait majeur reste l'ironie, une distance légèrement moqueuse sur les choses. »

Inventer ses formes : les communautés à paillettes

Mode, codification et conformité dans le drag : Xtravaganza

Le drag engage les corps comme lieux actifs de jeu entre le visible et l'invisible, mais aussi le sacré et le vulgaire. Le corps devient le théâtre d'une tension entre l'apparence et ce que convoquent ces formes débordées. Dans son « Éloge du maquillage », Charles Baudelaire évoquait déjà la puissance presque divine de la femme qui se farde, entre mépris et admiration :

La femme [...] accomplit une espèce de devoir en s'appliquant à paraître magique et surnaturelle; il faut qu'elle étonne, qu'elle charme; idole, elle doit se dorer pour être adorée [1968 (1863), p. 562].

Dans la puissance de l'apparat, quelque chose de magique se joue, un pouvoir presque divin de transformation de soi. L'artifice du drag ne cherche pas à masquer une vérité enfouie mais fait plutôt surgir une puissance en acte, une capacité créatrice qui ne reste pas virtuelle mais s'actualise dans le geste, le corps et la scène.

Une des dimensions centrales du drag reste l'attirail : comment gagner une compétition sans style? Les perruques volumineuses et sculpturales ne se contentent pas de coiffer; elles prolongent les gestes, accentuent les mouvements, encadrent le visage comme une scène miniature. Le *mopping* (vol à l'étalage pour défiler) est alors une pratique centrale, notamment dans les *ballrooms* où les drags sont parfois plus pauvres : tout doit briller et être spectaculaire, même un instant, même en volant. Les paillettes et strass captent la lumière, la réfractent, éblouissent, la performance joue de ces éclats rituels. Les robes corsetées ou ultra-courtes, les talons vertigineux et les accessoires *oversize* composent un uniforme codifié mais hyperpersonnalisable, où chaque détail, des ongles aux bijoux les plus extravagants, raconte l'histoire d'une créature. Les textures s'entrechoquent : vinyle contre velours, satin contre latex, chaque contact tactile devient un jeu de sensation et de provocation. Lors de leur défilé, les avatars les plus audacieux peuvent être qualifiés de « fierce », féroce, plus haute gratification drag qui soit.

De nos jours, il existe une « culture drag », dans laquelle la mode reste dominante et qui articule les enjeux d'appartenance avec les exigences de singularisation, d'expression spectaculaire et artistique, de distinction sociale. S'y manifeste une tension permanente entre conformité et singularisation. Mais le caractère familier et partagé des formes rend possible leur détourne-

ment. Le rapport au détournement des formes se place ainsi dans un second degré, voire une fuite en avant de l'inventivité et du décalage, pour lutter contre le devenir *conforme*. Le drag travaille une forme stylisée de conformité à une esthétique communautaire codée, tout en s'efforçant d'y trouver les ressorts d'une expression personnelle et singulière.

Une culture communautaire : le drag comme forme de vie

En dehors de la scène, les mondes du drag reposent sur des structures communautaires solides et hiérarchisées, qui permettent aux performeurs de se construire, de se reconnaître et de survivre. Comme le souligne Stanley Cavell [1969, 1979], la reconnaissance et l'éthique passent par l'adhésion à des pratiques ordinaires et collectives : comprendre et être reconnu par les autres exige de participer à un monde commun de langage et d'action. Le drag fonctionne de manière analogue : il crée un langage esthétique et performatif commun, des codes de conduite et des pratiques collectives qui permettent à ses participants de se reconnaître et de se constituer mutuellement comme sujets dans un monde partagé. Les « maisons » (*Houses*) ont été conçues comme des relais des espaces familiaux. Ce sont des réseaux d'entraide qui ont émergé dans les années 1970 avec le *pageant* drag et la culture des *ballrooms*, pour les communautés LGBT+ minoritaires en quête de *safe space*. Ces *Houses*, qui reprennent le plus souvent le nom de leur fondateur ou fondatrice ou des noms de marque de luxe, sont à la fois des réseaux affectifs, des écoles de performance et des espaces de socialisation. Une des maisons les plus connues est la *House of Xtravaganza* fondée par Hector Xtravaganza, né Hector Valle, en 1982. Face à l'homophobie et à leur marginalisation dans la société, ces maisons fonctionnent comme des structures d'accueil, où les membres se soutiennent, s'éduquent et se transmettent des savoirs collectifs. Dans le documentaire *Paris is Burning* [1990], on voit comment les *Houses* recréent des familles choisies dans lesquelles les jeunes *queers* afro-latino-américains trouvent refuge, sous l'aile des *Mothers*, plus expérimentées, capables de protéger les « babies » tout en les aidant à aiguiser leurs armes. Chaque *House* est dirigée par une *Mother* (parfois un *Father*), garante de la transmission, de l'intégration et de la protection de ses « babies ». Cette hiérarchie affective ne fait pas obstacle à l'autonomie, mais l'encadre dans un système alternatif de reconnaissance. Les *Houses* organisent ensuite des *walk*, compétitions où elles s'affrontent selon diverses catégories et sont jugées sur le style et l'attitude (et le répondant, le plus souvent). L'anthropologue américaine Esther Newton a investi des milieux drag des

États-Unis pour comprendre les modalités de circulations de pratiques et manières de vivre propre au drag. Elle relate les fruits de cette enquête dans *Mother Camp* [1972], décrivant avec précision son intégration progressive dans ces mondes choisis comme espace d'enquête ethnographique :

Je ne me suis pas contentée d'écouter et de poser des questions, j'ai aussi répondu et débattu. J'aidais autant que possible pendant les spectacles : je tirais les rideaux, transmettais des messages aux artistes, et allais chercher des boissons et des frites au restaurant d'en face. Il me semble que j'ai eu relativement peu de difficulté à établir un lien. Cependant, lorsque les artistes ont, à moitié en plaisantant, suggéré que je remplace une strip-teaseuse absente, j'ai posé mes limites [p. 134].

Cette immersion progressive, elle l'a faite en vivant dans le même hôtel bon marché que ceux qu'elle observait et dont elle retranscrivait les vies.

Le drag comme extrême conformisme ?

Parmi les modalités du jeu du drag se trouve l'art du *passing*, c'est-à-dire l'imitation réaliste sur scène. Le *passing* renvoie à la capacité de performeur ou performeuse à « passer » pour une identité de genre autre que la sienne, en adoptant avec une telle vraisemblance les codes corporels, vestimentaires et comportementaux de l'autre genre que la frontière semble brouillée. D'abord théorisé par Goffman [1975 (1963)] et Garfinkel [2007 (1967)] pour penser le *self* comme performance et l'ordre social comme chose à accomplir, puis réélaboré dans les *gender studies* [Butler, 1990 ; Garber, 1992], le concept de *passing* interroge l'illusion d'une naturalité antésociale des identités et des genres. En drag, il peut désigner à la fois l'art de « se faire passer pour » une femme cisgenre (drag queen « *fishy* » ou réaliste), ou au contraire de souligner l'artificialité du genre par l'exagération et la parodie.

Cette tension entre vraisemblance et dévoilement de l'artifice met en lumière ce que Butler appelle le caractère performatif et construit du genre : il ne tient que dans la répétition stylisée de gestes, postures et signes, qui peuvent être reproduits, détournés ou subvertis. Le *passing* drag, loin de n'être qu'un mimétisme, révèle ainsi la fragilité de l'ordre binaire et l'instabilité de toute prétention au « naturel ». Judith Butler, dans son analyse de *Paris is Burning*, souligne que ces performances peuvent exprimer autant un désir de subversion qu'un fantasme d'intégration. Il ne s'agit pas de « devenir » ces figures normatives, mais de jouer leur rôle avec intensité, que

ce soit de manière ironique ou sérieuse. Ces performances semblent parfois chercher moins à déconstruire qu'à accéder symboliquement à une norme qui leur est structurellement refusée, ce qui révèle un désir d'intégration. Le détournement subversif se fait au contraire en surjouant grâce à la parodie et au kitsch qui provoquent « une subversion de l'intérieur dans laquelle la binarité est à la fois présumée et propagée jusqu'à perdre tout son sens » [Butler, 1990, p. 246].

Les *ballrooms* de la scène *queer* afro-latino-américaine sont en effet des espaces où les normes sociales dominantes ne sont pas simplement reproduites ni renversées, mais jouées à travers des imitations hyperréalistes qui en soulignent à la fois la force d'attraction et le caractère construit. La « *realness* » engage ainsi une performance minutieuse de la féminité blanche, de la masculinité hétérosexuelle ou du capitalisme visuel : c'est en consolidant ces stéréotypes, en les incarnant jusqu'à la perfection, que les performeurs en révèlent l'artificialité et ouvrent la possibilité de leur déplacement. En jouant avec l'excès, la théâtralité et la surenchère, le drag transforme le conformisme apparent en une forme de jeu critique et comique. Ni pure caricature ni pure émancipation, le drag-bal est une scène de jeu et d'existence. Elle constitue un espace de normativité paradoxale : on y rejoue certaines injonctions, mais dans un cadre qui les déplace, les redouble et parfois les explose.

Performative turn et expression drag

L'esthétique drag, sans être nécessairement une revendication politique explicite, produit une mise en crise des normes : de genre, de beauté, de langage. À ce titre, elle peut être envisagée comme ayant une portée politique, en déstabilisant concrètement les normes sociales et culturelles qui organisent la vie collective. Les changements de formes qu'elle introduit perturbent l'ordre symbolique dominant. Le langage *queer*, son lexique propre et ses gestes sont à l'origine d'une grammaire renouvelée, qui donne un certain ancrage communautaire et politique à ces pratiques. De « *pageant* » à « *cunt* », de « *queen* » à « *club kid* », le drag a construit un monde où l'identité est toujours en performance, jamais figée. Ce monde codé fonctionne comme un idiome *queer*, et comme toute langue, il peut inclure, exclure, faire rire ou faire mal. Le drag s'inscrit donc pleinement dans ce qu'on a appelé le *performative turn*, théorisé notamment par Tracy C. Davis [2008], qui prolonge le *linguistic turn* en insistant sur le fait que les comportements individuels sont façonnés par des influences sociales et collectives, souvent inconscientes. La performance devient un mode de savoir incarné, une ma-

nière d'agir sur le réel, de l'interroger, de le contester. *Voguing, house, slay, lipsync, ballroom* : autant de pratiques, de danse, de chant, d'inventions communautaires qui composent l'univers du drag et expriment des imaginaires qui lui sont propres.

Conclusion : le drag comme écriture de soi

« Je raconte ce qui m'arrive, ce que je suis, ce que j'ai subi, mais je ne me livre pas : je me fabrique » [Despentes, 2006, p. 9].

Le drag n'est pas un simple déguisement ou une illusion, mais un outil performatif qui joue avec les formes : artistiques, esthétiques, collectives, individuelles, et peut-être existentielles. Le monde du drag façonne ses formes hors normes, avec de nouveaux mots, de nouveaux styles, de nouvelles familles. Mais il est singulier : si le travestissement pouvait sembler s'opposer à un rapport naturel à soi, c'est précisément cette idée qu'il déconstruit. Sans chercher le changement de genre définitif, il campe un espace tiers, entre les genres et leur supposée naturalité binaire. Il surjoue l'effort et l'effet produit, plutôt que de l'invisibiliser, et en rit. Il ne s'agit pas d'un simple déguisement ou d'une illusion, mais d'un outil qui crée des formes : artistiques, esthétiques, collectives, individuelles et existentielles.

Le drag est donc une modalité d'existence, une façon de donner vie à un soi possible qui confère au performeur une existence partielle supplémentaire. La porosité entre l'imitateur et le personnage joué est plus forte que dans un simple rôle théâtral. La performance, règne du faux mis en lumière, permet de façonner des sujets et de faire advenir des identités en saisissant des attributs contingents soudain revêtis comme caractères essentiels¹. Dans cette invention jubilatoire de soi, cette farce sérieuse, cette esthétique de l'outrance, l'être cesse d'être unique pour devenir multiple ; l'authenticité cesse d'être une révélation pour devenir une écriture en puissance. À rebours d'une ontologie fondée sur l'immanence ou la vérité intérieure, le drag propose une ontologie de la possibilité, du devenir, de la transformation. Comme l'écrit Adelchi Ghezzi à propos du *camp* :

1 Vincent Descombes définit ainsi une des spécificités de l'individu moderne : « Il veut pouvoir se saisir d'un trait accidentel de son comportement, un attribut contingent, comme le fait de porter tel vêtement, tel foulard ou tel chapeau portugais du XVI^e siècle, et en faire un trait essentiel, un trait qu'il voudrait que les autres reconnaissent comme lui étant essentiel. S'affirme ainsi une sorte de souveraineté de l'individu, qui voudrait imposer sa définition de lui-même, même si cette dernière est en conflit avec le monde » [2022, p. 80].

Il porte l'être au degré de l'extravagance, ne voit l'être que dans l'extravagance. Aussi n'est-ce plus du côté de la vérité qu'il faut chercher l'être, mais de la puissance. Si la vérité n'a aucun effet, elle cède le pas à tout ce qui produit plus d'effet qu'elle [2025].

Dans un monde où l'identité s'élabore toujours plus par la mise en scène, le drag nous enseigne qu'être est avant tout un devenir possible, qui se joue dans l'acte même de sa création. En explorant les formes spectaculaires du drag, on ne découvre pas une vérité cachée derrière le maquillage, mais un nouveau mode d'être ou de s'accomplir. Loin d'opposer authenticité et artificialité, l'un passe en réalité par l'autre et dans cet aller-retour que la subjectivité se construit, s'écrit, se stylise. Le drag, dans ses multiples formes, est riche de ces tensions : il est à la fois produit culturel et acte politique, spectacle et expérience intime, norme et transgression. Le drag apparaît ainsi comme porteur d'une force ontologique en soi : une création identitaire mise au service de la scène mais qui ne s'y restreint pas et survit aux projecteurs. Les personnages créés marquent des transformations individuelles et collectives profondes, dans la constitution de nouveaux soi et de micro-sociétés, avec leurs dynamiques internes. Le drag est ainsi une écriture de soi, une manière de se créer à travers l'artifice et la performance. On se fait à travers ce que l'on fait. Cette transformation, qui peut être comprise comme une alchimie poétique et aussi politique, n'est toutefois jamais pleinement libre : la scène impose ses limites. Le drag ne permet pas à un sujet tout-puissant de prendre vie hors de son cadre, il existe comme modalité de soi, comme double, comme possible circonscrit à la lumière des projecteurs.

Références bibliographiques

- AIZURA Aren Z., 2018, « Transnational Drag : Performing Gender across Borders », *Gender, Place & Culture*, vol. 25, n° 6.
- AVIAN Eva, LEROY Augustin, MERLIN-KAJMAN Hélène et POCQUET Tiphaine (orgs.), 2024 (7-9 mars), *Hériter? [Colloque international]*, Mouvement Transitions (EA 174), Université Sorbonne Nouvelle, Paris.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1970, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel, Gallimard, Paris.
- BALZAC Honoré de, 2001 [1830], *Sarrasine*, Le Livre de Poche, Paris.
- BAUDELAIRE Charles, 1968, *Cœuvres complètes*, Seuil, Paris.
- BOLTON Andrew, 2019 (19 juillet), « Le camp, c'est quoi? "Un style qui émerge là où la droite conservatrice domine" », propos recueillis par Valentin Pérez, *Le Monde*, URL : <https://www.lemonde.fr/m-styles/article/2019/07/19/mode-le-style-camp-emerge-la-ou-la-droite-conservatrice-domine_5491212_4497319.html>.

- BRICKELL Chris, 2005, « Masculinities, Performativity, and Subversion : A Sociological Reappraisal », *Men and Masculinities*, vol. 8, n° 1, Sage Publications, New York.
- BUTLER Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- 1993, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of « Sex »*, Routledge, New York.
- CAVELL Stanley, 1969, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1979, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.
- CHARLES RuPaul, 1995, *Lettin' It All Hang Out*, Hyperion, New York.
- CLAIR Isabelle, 2012, « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, n° 60, vol. 1, Presses de Sciences Po, Paris.
- DAVIS Tracy C., 2008, « Introduction : The Pirouette, Detour, Revolution, Deflection, Deviation, Tack, and Yaw of the Performative Turn », in DAVIS Tracy C. (dir.), *The Cambridge Companion to Performance Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DELEUZE Gilles, 1962, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris.
- 1985, *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, Paris.
- DERUISSÉAU Bruno, 2024 (27 juin), « Pourquoi l'hyperpop définit-elle notre époque? », *Les Inrockuptibles*, URL : <<https://www.lesinrocks.com/musique/pourquoi-lhyperpop-definit-elle-notre-epoque-623028-27-06-2024/>>.
- DESCOMBES Vincent, 2022, « La confusion des identités », entretien avec KAUFMANN Laurence et CHANIAL Philippe, in *La Revue du MAUSS*, vol. 59, n° 1, Le Bord de l'eau, Lormont.
- DESPENTES Virginie, 2006, *King Kong Théorie*, Grasset, Paris.
- DORLIN Elsa, 2009, *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, PUF, Paris.
- EDWARD Mark et FARRIER Stephen, 2020, *Contemporary Drag Practices and Performers. Drag in a Changing Scene*, vol. 1, Bloomsbury Academic, Londres.
- FERRARESE Estelle, 2005, « Judith Butler, Trouble dans le genre », *Travail, genre et sociétés*, vol. 18, n° 2, La Découverte, Paris.
- FOSTER Susan Leigh, 2025, *Knowing as Moving*, Duke University Press, Durham (NC).
- GARFINKEL Harold, 2007 [1967], *Études en ethnométhodologie*, PUF, Paris.
- GENET Jean, 2001 [1947], *Les Bonnes*, Gallimard, Paris.
- GHEZZI Adelchi, 2024, *Platon et le camp*, mini-mémoire de validation, Séminaire platonicien et néoplatonicien, Université Panthéon-Sorbonne, inédit.
- GOFFMAN Erving, 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, Minuit, Paris.
- HOROWITZ Katie, 2013, « The Trouble with “Queerness” : Drag and the Making of Two Cultures », *Signs*, vol. 38, n° 2, University of Chicago Press, Chicago.
- 2020, *Drag, Interperformance, and the Trouble with Queerness*, Routledge, New York.
- JACKSON Shannon, 2008, « What Is the “Social” in Social Practice? Comparing Experiments in Performance », in DAVIS Tracy C. (dir.), *The Cambridge Companion to Performance Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KOTT Jan, 1974, *Shakespeare Our Contemporary*, Norton, New York.

- LAMONT Michèle, 2025, *Seeing Others. How Recognition Works – and How It Can Heal a Divided World*, Atria One Signal Publishers, New York.
- McLELLAN Diana, 2000, *The Girls. Sappho Goes to Hollywood*, St. Martin's Press, New York.
- MUÑOZ José Esteban, 1999, *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- 2009, « Introduction : Feeling Utopia », in MUÑOZ José Esteban, *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*, NYU Press, New York.
- NEWTON Esther, 1972, *Mother Camp. Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago.
- PEREIRA DA SILVA Alexandre, 2023, *Drag Race France. La visibilité et l'expression LGBT+ dans la pratique médiatisée du drag*, mémoire de master en sciences sociales, sous la dir. de Sébastien Chauvin, Université de Lausanne, Lausanne.
- RANCIÈRE Jacques, 1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.
- RIDOUT Nicholas, 2008, « Performance and Democracy », in DAVIS Tracy C. (dir.), *The Cambridge Companion to Performance Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHACHT Steven P. et UNDERWOOD Lisa, 2004, *The Drag Queen Anthology : The Absolutely Fabulous but Flawlessly Customary World of Female Impersonators*. New York, Haworth Press.
- SCHICHARIN Luc, 2017, « Du drag au post-drag : la performance travestie à l'épreuve de l'ethnicité et de la classe », *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, n° 7(2), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- SCHWARTZ Selby Wynn, 2019, *The Bodies of Others : Drag Dances and Their Afterlives*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SIMMEL Georg, 2013, *Philosophie de la mode*, trad. A. Lochmann, Allia, Paris. [Texte original publié en 1905 dans *Moderne Zeitfragen*, n° 11, H. Landsberg, Berlin ; réédité en 1911 dans *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, W. Klinkhardt, Leipzig.]
- THE GUARDIAN, 2015 (28 juillet), « Nan Goldin : The Fabulous Drag Queens Who Launched My Career – in Pictures ».
- WARNER Sara, 2012, *Acts of Gaiety : LGBT Performance and the Politics of Pleasure*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

La maison commune et la toiture de paille

Démocratie, socialisme et émancipation, vus du don¹

Philippe Chanial

VARIA

Existe-t-il un plus beau cadeau, pour un sociologue ou un anthropologue, que de se voir offrir par son terrain, pour ainsi dire sur un plateau, un pur moment de société, un moment privilégié et rare où son objet, son énigme, le lien social, vient se nouer devant lui, se donner à voir en pleine lumière ? Tel un photographe, Marcel Mauss a saisi ce moment, cette épiphanie du social, sous cette belle formule : « l'instant fugitif où la société prend ». Et que décrivait-il ainsi sinon ces fêtes du don, *potlatch*, *kula*, *pilou-pilou*, ces instants où, à travers les présents donnés, reçus et rendus, la société manifeste son « aspect vivant », où s'offre au regard de l'anthropologue le « mouvement du tout » [Mauss, 1989, p. 275] ? Pour autant, si ces moments éphémères rendent la société si vivante, ils en disent également long sur ce qui la rend possible et pérenne. Ces moments de don, Mauss nous invitait à les appréhender comme autant de moments de manifestation et d'institution du social.

En effet, si, pour Mauss, le don désigne bien une forme de prestation sociale – ou de relation interhumaine – parmi d'autres, il est, en même temps, plus que le don. Avec le don, comme il le suggère dans sa fameuse conclusion, « nous touchons le roc » ou l'un des « rocs », l'infrastructure relationnelle élémentaire sur laquelle s'élèvent les diverses formes instituées de la sociabilité humaine.

¹ Ce texte est celui d'une conférence prononcée à l'université de Rome, « la Sapienza », le 8 mai 2024. [N.D.L.R.]

Une autre image ou métaphore, qui évoque cette dimension d'institution, m'a également frappé à la lecture de l'*Essai* : celle de la maison kanake et de son toit de paille. Évoquant les travaux de Maurice Leenhardt, il rappelait en quels termes les Kanaks décrivaient l'un des moments culminants de la société néo-calédonienne, la grande fête rituelle du *pilou-pilou*, grande fête de dons, à la fois de biens et de paroles :

Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille pour en faire un seul toit, une seule parole [Mauss, 1989, p. 174-175].

À l'image du va-et-vient de l'aiguille, le va-et-vient du don – biens échangés et « paroles enfilées » –, vient tresser le toit de paille de cette « maison commune », de cette « maison bien lacée » sous laquelle toutes les familles, tous les clans, les vivants et les morts, les hommes, les femmes, les enfants, les dieux et les esprits, pourront s'abriter et vivre ensemble. Bref, comme les sociétés archaïques savent si bien le manifester, le ritualiser et le symboliser, il n'y a pas de monde commun qui ne tienne sans cet art de se lier, sans ce travail d'attachement, d'entrelacement, de tissage.

Cette métaphore couturière du lien tissé et retissé est une métaphore coutumière en anthropologie, notamment chez Mauss. Elle l'est aussi en philosophie depuis Platon. C'est en effet ce même terme de « tissage » (*sum-plokê*) qui désigne chez le philosophe l'art de lier propre à l'art politique – cet art qui réalise « le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus, en enveloppe, dans chaque cité tout le peuple, esclaves ou hommes libres, les serre ensemble dans sa trame [...] » [Platon, 1970, p. 88] –, mais aussi l'embrassement ou la relation sexuelle (au sens de lien d'*éros*). Chez les pères de l'Église, notamment pour Grégoire de Nysse, ce terme désignera « la corde de l'amour », « la tresse écarlate », « la foi entrelacée avec la charité », bref la *caritas*, l'*agapè* [Chrétien, 2005, p. 9].

Je partirai de cette double image du roc et de la maison commune pour questionner quelques implications politiques et normatives du paradigme du don, tel que nous le concevons au *MAUSS*, et notamment telles que je les développe dans le cadre de mon dernier ouvrage. Les conclusions politiques de l'*Essai sur le don*, rédigées dans ce contexte de crise, celui, diagnostiqué au même moment par Keynes comme celui de la crise du libre-échange – dont on sait comment elle s'est achevée à la fin des années 1930 – sont, dans cette année où nous fêtons le centenaire de l'*Essai*, particulièrement précieuses et actuelles. Face à cette crise, Mauss voyait notamment, pour s'en féliciter,

dans les formes modernes de protection sociale, et notamment des assurances sociales et des retraites, une actualisation de l'esprit du don tel qu'il l'avait analysé dans les sociétés traditionnelles, un retour à de l'archaïque (au sens d'*arkhé*). Plus précisément, il invitait à appréhender les assurances sociales comme un espace de dons mutuels, nouant, sur le modèle des rites de dons traditionnels, des liens subtils de générosité et de réciprocité, tissant le toit de paille de la maison commune, du monde commun des Modernes.

Dans le contexte de crise qui est à nouveau le nôtre, cette maison commune, nommons-la République, menace ruine, tant ses fondations – le roc du don – semblent minées par l'épuisement, sous les assauts du néolibéralisme contemporain, des ressources anti-utilitaristes sur lesquelles nos sociétés étaient encore, jusqu'à il y a peu, en partie fondées, frayant ainsi la voie, avec la montée de l'extrême droite, à l'édification de maisons peu hospitalières. Comme le soulignait Gerald Cohen, sur lequel je vais revenir dans un instant, évoquant les médecins, les infirmières (pensons à la pandémie) et les enseignants, « au sein même de notre société, bien des choses dépendent de la générosité ou, pour le dire de façon plus générale et négative, de motivations étrangères au marché » [2010, p. 33]¹. Or, justement, ces motivations ne doivent plus avoir cours dans le monde néolibéral, où chacun est contraint, dans la concurrence de tous contre tous, d'adopter le comportement maximisateur de l'*homo oeconomicus*, où rien ne saurait être donné « par-dessus le marché ».

Dans ce contexte, et dans la perspective tracée par Mauss, savant et politique, anthropologue et socialiste, et par le *MAUSS*, il apparaît urgent de repenser l'architecture même de nos sociétés démocratiques, cette maison à deux étages, dont les murs et le toit, celui de ses institutions, de ses superstructures politiques et sociales, reposent sur ces fondations que nous avons tendance à négliger : son infrastructure sociale, morale et relationnelle. À ce titre, l'un des enjeux les plus essentiels de la démocratie aujourd'hui consiste à savoir si nos sociétés contemporaines sont encore capables de faire un bon usage, plutôt qu'à les laisser en friche ou à les exploiter au profit de quelques-uns, de ces ressources morales (sollicitude, générosité, réciprocité) qui sont au cœur de ce que Mauss nommait la « délicate essence de la cité » [1997, p. 550].

Avant de revenir sur cet exemple emblématique de cette architecture démocratique, celui des assurances sociales dont Mauss et son maître en socialisme, Jean Jaurès, ont été les ardents défenseurs, je voudrais faire un

1 Et comme l'illustre avec tant de force l'épreuve de la pandémie de la Covid.

bref détour par une grande figure de la philosophie anglo-saxonne, Gerald Cohen, l'un des fondateurs du marxisme analytique et critique de gauche de la théorie de la justice de John Rawls.

« Campeurs de tous les pays, unissez-vous! »

Dans son tout dernier texte, posthume¹, *Why Not Socialism?*, ce philosophe britannique d'origine canadienne proposait un plaidoyer bien singulier en faveur du socialisme. On pourrait le résumer par cette paraphrase du *Manifeste du Parti communiste* de Marx et Engels : « Campeurs de tous les pays, unissez-vous! »

Il y montrait, avec humour, combien « l'esprit du camping » réalise concrètement l'idéal socialiste. Mettre en commun, entre amis, casseroles et popotes, huile et café, ballons de foot et cartes à jouer, refuser tout rapport hiérarchique, se donner pour seul objectif de passer du bon temps en s'adonnant à ses activités favorites, n'est-ce pas en effet souscrire, implicitement, au « mode de vie socialiste fondé sur la propriété commune et l'échange librement consenti » [p. 41] ?

Bien sûr, il s'agit là d'une expérience de pensée. S'il nous invite à partir en camping, c'est pour nous inviter à nous demander à quoi ressemblerait une société où ces principes du camping seraient systématiquement mis en œuvre. Dans quelle mesure et en quel sens serait-elle une société juste? Est-elle désirable? Est-elle possible? Comment? Cette expérience de pensée permet de la sorte d'identifier les points d'appui possibles – les courtois suisses – d'une telle utopie concrète et de mesurer les obstacles à sa réalisation. Or ces points d'appui relèvent moins de l'idéologie que de notre expérience ordinaire, de nos pratiques de don, d'entraide, de sollicitude réciproque. Comme si l'exigence de justice était déjà au cœur des relations interhumaines les plus anodines. Comme si, pour paraphraser une nouvelle fois le *Manifeste* de Marx et Engels, les forces productives qui dorment dans le travail du social étaient avant tout des forces morales et si c'étaient ces forces morales qu'il s'agirait d'émanciper, de libérer. Non pas de « bons sentiments », impuissants, mais des pratiques et des formes de générosité et de réciprocité tout à fait concrètes par lesquelles nous nous attachons librement et obligatoirement les uns aux autres sous le signe de l'égalité.

Proudhon n'opposait-il pas dans *De la Justice* le « regard oblique », jeté « de haut en bas », celui du mépris, propre à la relation entre supérieur et

1 Publié en 2009. Traduction française : *Pourquoi pas le socialisme?* [2010].

inférieur, au respect, à « l'égalité de considération » [1927, p. 85] que manifeste la salutation qu'échangent deux personnes qui se regardent face à face, dans les yeux, comme des *alter ego* (ou des alter-égaux)? Comme si l'universel était logé dans les interstices de la vie ordinaire. Comme si, dans l'existence (la plus) commune, de simples mots, gestes ou attitudes œuvraient déjà à l'émancipation.

À ce titre, renouer, aujourd'hui, avec cette tradition d'un socialisme pratique et moral, qui est celui de Cohen, mais aussi de Mauss et de Jaurès (et de George Orwell dans sa défense de la *common decency*) n'est aucunement irénique, du moins si l'on tente d'affronter sa difficulté principale. Et elle n'est pas mince. Comme l'énonce Cohen, cette difficulté n'est pas avant tout liée au fait que « les hommes seraient, comme on le dit souvent, par nature trop peu généreux et solidaires pour satisfaire à ces critères, aussi généreux et solidaires soient-ils dans le cadre ponctuel et intime du camping ». « Le problème, poursuit l'auteur, c'est que nous savons faire tourner l'économie, et plus généralement la société, sur la base de l'égoïsme le plus effréné, mais que nous ne le savons pas en tirant parti de la générosité. »

Plus généralement, pour poursuivre l'invitation de Cohen, si le socialisme a pour ambition légitime d'étendre les principes du camping au-delà du petit groupe de nos amis campeurs – ou, pour le formuler en termes maussiens, de l'esprit du don –, la question politique essentielle consiste avant tout à définir les moyens propres à assurer un usage efficace de cette force productive que constituent nos généreuses réciprocités afin de les déployer de l'ordre de la relation à celui de l'institution.

La démocratie sociale comme espace de dons réciproques

C'est depuis cette question que je voudrais évoquer rapidement, pour en tirer quelques leçons plus générales, les débats français sur les retraites de 1910 et revenir sur le plaidoyer de Jaurès en faveur des assurances sociales, qui ne sont généralisées en France qu'avec la création de la sécurité sociale, à partir de 1945. Ce plaidoyer visait à ouvrir une troisième voie, alternative à l'assistance publique ou privée (charité) – source d'humiliation, redoublement de la servitude ouvrière, don empoisonné : « la vieillesse doit être fière », ne cesse-t-il de rappeler –, d'une part, et, d'autre part à l'assurance ou à la prévoyance privée, invitant l'ouvrier à « devenir un capitaliste au petit-pied », alors qu'il s'agissait pour Jaurès de généraliser le principe de solidarité au cœur de la tradition ouvrière des sociétés de secours mutuel. Il s'inspire pour cela très explicitement de sa conception de la justice, telle qu'il

l'énonce dans sa conférence de 1903, « La justice dans l'humanité », et qu'il définit en ces termes : « l'universelle fierté humaine par l'universelle solidarité humaine » [1919, p. 13].

Universelle fierté, universelle dignité : une société juste, c'est avant tout une société où chacun peut compter *pour* les autres, compter pour quelque chose et non compter pour rien, échapper à ce que nous appellerions aujourd'hui le déni de reconnaissance. Ce qui suppose de trouver sa place dans le cercle de la réciprocité et non, par exemple, d'en être exclu sous le stigmate de l'assisté, de celui qui reçoit sans donner sa part (cf. les politiques actuelles de restrictions des droits des chômeurs en France).

Universelle solidarité, universelle sollicitude : une société juste, c'est aussi une société où chacun peut compter *sur* les autres, et pas seulement sur lui-même, et ainsi bénéficier d'une certaine protection de la société face aux aléas de la vie, être le légitime bénéficiaire de diverses formes de générosité publique (mais pensons aussi à l'école publique dans la tradition républicaine française où l'éducation est donnée gratuitement à tout enfant).

Or cette articulation subtile entre cette *exigence de générosité*, garante de solidarité, et cette *exigence de réciprocité*, garante de dignité, n'est autre que ce qui définit la force de socialisation et de subjectivation du don selon Marcel Mauss. Car son impératif catégorique n'est pas « donner pour que l'autre reçoive », c'est-à-dire une forme de générosité sans réciprocité, fondamentalement asymétrique ; il n'est pas non plus « donner pour que l'autre rende », une forme de réciprocité sans générosité, sur le modèle contractuel du donant/donnant. À la suite de Claude Lefort, commentant l'*Essai* de Mauss, cet impératif doit être ainsi formulé :

On ne donne pas pour recevoir ; on donne pour que l'autre donne [1978, p. 42].

Et telle est justement l'architecture normative de l'assurance sociale défendue par Jaurès, mais aussi par Mauss dans sa conclusion de l'*Essai*, fondée sur ce que j'appelle nos généreuses réciprocités. La force de leur plaidoyer, si on l'analyse en clé de don, est d'avoir posé deux principes fondamentaux :

1. *C'est l'obligation de donner – par la cotisation, obligatoire, de chacun – qui crée solidairement le droit à la prestation pour tous.* Chacun doit s'obliger et c'est parce que tous s'obligent que tous pourront recevoir. C'est le don de chacun pour tous et de tous pour chacun qui institue solidairement cette maison/propriété commune, cette « propriété sociale », où chacun sera en

droit de puiser au moment de la vieillesse (ou de la maladie, du chômage, de l'accident, etc.)

2. *C'est l'obligation de donner qui fonde la liberté de chacun.* C'est justement par sa contribution, sa cotisation, que le travailleur – indissociablement donateur et donataire – pourra affirmer et voir reconnaître son droit, son égale dignité et ainsi échapper à la servitude et à l'humiliation de l'assistance.

Subtil schéma maussien, dans la mesure où, à travers cette circulation de dons réciproques, l'individuel et le collectif se solidarisent, l'intérêt se mêle au désintéressement et l'obligation engendre la liberté. C'est en ce sens que l'assurance sociale, articulant générosité et réciprocité, constitue bien un prolongement de l'esprit du don archaïque, comme le proposait Mauss en conclusion de l'*Essai sur le don*. Mieux, c'est en ce sens qu'elle *institue* un espace de dons mutuels, à l'image du rite kanak du *pilou-pilou*, qu'elle donne une forme institutionnelle (leur maison commune et son toit de paille), et donc politique, à nos relations de dons les plus ordinaires, les plus informelles, celles que nous mettions en œuvre notamment lorsque nous partions en camping en compagnie de notre cher ami Gerald Cohen.

La démocratie vue du don

Pour autant, le rapport entre ce que nous nommerons l'ordre de la relation et l'ordre de l'institution ne saurait être conçu dans une parfaite continuité de l'un à l'autre. L'ordre de la relation et celui de l'institution sont tout à la fois continus et discontinus : ils se médiatisent l'un l'autre. Continus, d'une part, parce que toute institution doit porter la trace de son origine, s'abreuver à sa source relationnelle pour établir des formes de réciprocités qui prolongent vers l'« étranger », le « lointain », l'esprit de certaines de celles à l'œuvre dans les relations nouées avec celui que Ricœur nomme « le prochain ». C'est en ce sens que l'ordre de la relation médiatise celui de l'institution. Discontinus, d'autre part, parce que le proche n'est pas le lointain, le familier n'est pas l'étranger. Le Nous ne se déduit pas mécaniquement du Tu, de l'entre-soi. Il suppose des règles impersonnelles, notamment de justice, qui ne valent pas seulement pour Toi, mais pour chacun (Ricœur).

Comme le soulignait Ricœur, ces médiations nécessaires sont sans cesse menacées par ce qu'il nomme le « maléfice de l'institution » [2001, p. 123]. Ce « maléfice de l'objectivation » des relations interhumaines dans des rapports abstraits et anonymes tend, en effet, à nous déposséder de celles-ci,

de les objectiver, de les réifier. Ainsi, ce qu'il nomme la « démesure verticale » conduit les institutions à « absorber et à épuiser à leur niveau toute la problématique des relations humaines », à « cacher le mystère des relations humaines » [*ibid.*, p. 124].

La question essentielle est alors de définir dans quelle mesure l'esprit du don – et le cas des assurances sociales en constitue un exemple éclairant – pourrait aussi souffler sur nos institutions politiques, afin de chasser ce « maléfice de l'objectivation ». Comme y invite Alain Caillé, reformulant une distinction précieuse de Claude Lefort, ne faut-il alors pas opérer une distinction entre la politique et le politique ? La politique, d'une part, circonscrit une sphère d'institutions et d'activités (l'État, la concurrence entre les partis, etc.) délimitée de l'espace social – espace qui, en outre, menace de se fermer sur lui-même pour dégénérer en bureaucratie anonyme, voire en domination. Le politique, quant à lui, n'est pas localisable dans la société, mais désigne ce par quoi celle-ci s'institue comme société. Pour Alain Caillé, ce processus d'institution politique du social relève du don. Non pas du don par lequel se nouent les relations dans le rapport Je/Tu, mais de celui qui permet de faire alliance avec celles et ceux qui sont étrangers à cette sphère de l'entre-soi [2009, p. 137] :

Là où le don tresse d'abord entre ceux qui se connaissent, les relations dans l'interconnaissance, le politique opère le passage à la limite en direction des inconnus, de ces étrangers à la sphère de l'entre-nous [2009, p. 137].

Le politique se définit alors, selon ses termes, comme l'« intégrale des dons » que les membres d'une collectivité se font (ou non) les uns aux autres et par lesquels s'institue, concrètement et symboliquement, leur être-ensemble, leur Nous. Ou, dans une formulation qui n'est pas sans évoquer Rousseau, comme l'« acceptation collective d'être-ensemble collectivement par laquelle tous se donnent (ou se refusent) à tous sans se donner à personne en particulier ».

Se donner à tous, la formule peut paraître presque outrancière, pourtant n'est-ce pas en ces termes qu'il nous faut penser la communauté politique ? Comme le rappelle le linguiste Émile Benveniste explorant dans un chapitre consacré à l'hospitalité le terme latin *munus*, la communauté, *com-munis*, désigne l'ensemble de ceux qui sont liés par des obligations de don réciproque [Benveniste, 1969, p. 96-97].

Si le propre de la communauté politique est de constituer un « Nous » qui excède « l'entre-nous », ces obligations sont avant tout des exigences de justice. Et plus encore dans des sociétés pluralistes, multiculturelles qui sont désormais les nôtres et au sein desquelles il n'est plus possible, et d'ailleurs pas souhaitable, que l'intégration sociale s'opère exclusivement en référence à des valeurs culturelles, religieuses et substantielles qui vaudraient pour tous, à une foi commune que toutes et tous devraient partager. Si les sociétés démocratiques modernes doivent faire leur deuil de toute communauté de croyances, elles ne peuvent plus alors reposer que sur des principes de justice – distincts de toute conception englobante du bien, de ce qui fait la valeur de la vie humaine. Bref, si elles ne peuvent plus être ordonnées par des valeurs ou des croyances, elles le seront avant tout au regard de la qualité des *formes* de coopération, de relations – libres, égales, réciproques – qui s'y déploient, comme l'avait souligné Durkheim dès sa *Division du travail social* [1893].

Comme si l'*ordre de l'institution* était appelé à soutenir, en les généralisant et en les formalisant, ces formes de réciprocités qui se nouent déjà dans nos relations et nos pratiques communes les plus ordinaires, ces obligations morales tout ordinaires qui relèvent de l'*ordre de la relation*. Comme si, serions-nous tentés de suggérer, la capacité des sociétés modernes à faire société supposait d'ouvrir la *morale du don* – ou de la relation ou de l'interaction¹ – telle qu'elle se manifeste dans les différents ordres particuliers de la pratique, à une *politique du don* fixant les conditions générales d'une société conçue comme système équitable de coopération sociale.

Les droits sociaux, vus du don

Dans une telle perspective, il faut reconnaître toute l'importance des droits sociaux et de ce que j'appellerai l'autonomie sociale. Ce principe d'au-

1 Voir Anne Rawls [2001], où l'auteure démontre magistralement, dans des termes profondément maussiens, en quoi l'ordre *sui generis* de l'interaction chez Goffman doit être défini comme « un ordre moral basé sur un engagement envers des idéaux de réciprocité généralisé ». À ce titre, « l'interaction la plus minime, loin d'être cette force conservatrice que l'on présente traditionnellement comme résistante au changement, représente en réalité une revendication continue d'égalité face à la structure sociale et offre ainsi des ressources pour une critique anti-utilitariste (*interest-free*) de la moralité des arrangements sociaux existants » [*ibid.*, p. 131-132]. Elle conclut ainsi, identifiant explicitement l'ordre de l'interaction à la position originelle de John Rawls : « Finalement, la morale d'une forme de vie structurelle particulière doit toujours rendre des comptes aux valeurs de pure réciprocité sous-jacentes à l'ordre de l'interaction. La tension essentielle de l'histoire humaine est celle de la confrontation permanente entre l'égalitarisme pur de la *position originelle* (présent comme principe sous-jacent de l'ordre *sui generis* de l'interaction) et la réalité des inégalités sociales » [*ibid.*, p. 148, nous soulignons].

tonomie sociale (qu'Axel Honneth [2017, p. 138] nomme la « liberté sociale ») ne s'oppose pas à l'idéal d'autonomie, tant privée que publique. Au contraire il le radicalise en quelque sorte puisqu'il rappelle qu'une autonomie qui serait acquise aux dépens d'autrui ne constitue en fait qu'une hétéronomie camouflée : personne n'est libre tant que tous ne sont pas libres¹. La solidarité réciproque, condition de l'autonomie réelle de chacun, en tant qu'individu et citoyen, implique alors que les droits sociaux ne constituent pas seulement des droits, sur le modèle des droits civils et politiques. Ils sont tout autant des *obligations*, ces obligations que nous nous imposons à nous-mêmes pour que la réalisation de notre autonomie ne s'opère pas au détriment de celle d'autrui. Cette capacité d'autolimitation et d'auto-obligation suppose ainsi une capacité d'empathie solidaire de chacun pour tous, ce que nous désignons par le terme de générosité. Et, celle-ci exige à son tour un sens de la communauté, de la coappartenance qui, en quelque sorte, corrige les tendances dissociatives propres à l'idéal de l'autonomie individuelle, de l'identité pour soi ainsi qu'à la défense exclusive d'intérêts catégoriels.

Dans cet esprit, l'assurance sociale n'est qu'un moyen, parmi d'autres, au service d'une fin plus ambitieuse : le droit inconditionnel de tous à la sécurité sociale. C'est ainsi qu'il faut lire, à la suite de la déclaration de Philadelphie de 1944, l'article 22 de la Déclaration universelle des droits de l'homme [1948] : « toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ». Mais pour immédiatement préciser combien ce droit, individuel, suppose la solidarité collective et réciproque : chacun *doit* à tous les autres la couverture de ses besoins essentiels ainsi qu'une capacité égale d'agir comme un citoyen indépendant et autonome. Ce qui exige que chacun, dans un contexte d'interdépendance généralisée, se considère *sub specie societatis* : comme le « coopérateur » de tous, tout à la fois créancier et débiteur, donateur et donataire dans cet espace de don et de dettes mutuels que constitue la République.

Ce qui conduit à envisager l'État-providence moins comme une instance de distribution de droits que comme un *régime d'endettement positif mutuel*, au sens proposé par Jacques Godbout [2000, p. 133]. Le sens de la communauté ne repose-t-il pas avant tout sur le sens de ce que nous nous devons les uns aux autres ? Ne suppose-t-il pas la reconnaissance de multiples dettes issues d'une générosité anonyme – nommons-là générosité publique ou, avec Michael Walzer, « amour social » [1997, p. 104] – dont l'État est le régulateur et le médiateur, et la République le symbole ? Ainsi faudrait-il

1 Ou, pour le formuler autrement, l'homme n'est libre que dans la compagnie d'hommes libres.

faire l'hypothèse que ce sens communautaire, nourri du sentiment d'avoir beaucoup reçu, est en même temps ce qui nous engage à donner, non pas pour solder les comptes, mais pour faire vivre ce tiers qui nous relie – ici la République ou la démocratie. À coups de dons.

Dans une telle perspective, l'ordre collectif, quelles que soient ses formes de symbolisation et ses modes d'institutionnalisation politiques, n'est-il pas principalement ce qui ouvre à l'échange, à la coopération ? C'est en ce sens aussi que l'« invention démocratique » ne saurait résulter mécaniquement du seul tissage des libertés individuelles. Elle est autre chose, comme le rappelle Marcel Gauchet, que la liberté libérale portée à ses dernières conséquences. Elle repose avant tout sur ces pratiques par lesquelles s'instituent des espaces de dons mutuels, sur ces moments où la société prend en tissant une certaine qualité, réciprocaire et égalitaire, des relations interhumaines.

Réenchanter la critique sociale

Dans une telle perspective, la critique sociale, voire social-iste, ne saurait avoir d'autre ambition que de défendre et d'étendre l'empire du social et de la qualité réciprocaire des relations qui s'y nouent. À l'image du camping, la société la plus désirable n'est-elle pas « la société la plus sociale » [Dewey, 2011, p. 160], « devenue sociale au plein sens du terme » [Honneth, 2017, p. 140] ? Et, à l'inverse, la moins désirable, n'est-elle pas celle qui limite le degré d'interaction et de coopération entre les groupes, et donc l'intensité même de la vie sociale¹ ? Dans mes propres termes, celle qui menace, affaiblit ou laisse en friche la force socialisatrice et subjectivante du don, la puissance de nos généreuses réciprocitys.

Tentons de préciser plus avant les contours de cette conception sociophilique de la critique sociale. J'ai proposé, au premier chapitre de mon dernier ouvrage [Chaniel, 2022, p. 35-52], une formule singulière pour mieux distinguer son impératif de celui des grammaires dominantes de la dénonciation – « rendre la réalité inacceptable » – et de l'aliénation – « décrire pour détacher les subjectivités de ce monde qui est notre ennemi ». Je l'ai exprimé par ces termes : « rendre justice à ce qui est ». Cet impératif est évidemment paradoxal en tant qu'injonction critique. En effet, si l'on part de cette conception courante selon laquelle la critique repose sur le constat et la dénonciation d'un différentiel entre ce qui est (un état de choses réel) et ce qui devrait être (un état de choses désirable), alors critiquer, c'est s'insurger

1 Cf. le très puissant ouvrage de F. Fischbach, *Le Sens du social. Les puissances de la coopération* [2015, p. 13].

contre ce qui est, dénoncer un monde dans lequel la justice est sans cesse transgressée, et non lui rendre justice. Ainsi comprise, la critique présuppose que la justice n'est pas de ce monde, que le monde « social » est un *no man's land* normatif – un pur champ de forces et rapports de pouvoir ou d'intérêts – qu'il faudrait en quelque sorte « peupler » de principes et d'idéaux qui lui seraient comme extérieurs ou étrangers. Tel est le cœur, mais l'impasse aussi de ce que je nomme, avec Alain Caillé, la « critique critique » contemporaine, en clin d'œil à la *Sainte famille* de Marx et Engels.

Le paradigme du don, comme les théories du *care* et de la reconnaissance ou la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas [1987] ou de la résonance de Rosa [2018], mais aussi la tradition pragmatiste, avant tout chez Dewey, défendent une tout autre démarche. Elle consiste, d'une part, à mettre en lumière le potentiel moral, la normativité intrinsèque aux relations interhumaines afin, d'autre part, d'en dégager, un point de vue critique immanent aux pratiques et relations humaines elles-mêmes. Dans une telle perspective – nommons-la, à la suite d'Alain Caillé, « typiquement idéaliste » ou « idéaliste-typique », en référence à la démarche idéal-typique wébérienne¹ –, le travail critique est indissociable d'un travail d'idéalisation, ancré dans les faits – en ce sens matérialiste – qui invite à reconnaître les possibilités idéales données dans le monde et les moyens propres à les actualiser. Il se nourrit de ce que l'on pourrait nommer, à la suite de John Dewey, un « idéalisme de l'action » ou un « idéalisme pratique »².

Dans la perspective sociophilique défendue dans mon ouvrage, la tâche de la critique la plus radicale, celle qui prend les choses à la racine, ne consiste donc pas à juxtaposer des normes et idéaux à ce qui est, mais à montrer que ce qui est n'est pas un pur donné, un pur fait (l'implacable « logique de l'existant »), mais doit être saisi comme une tension entre effectivité – ce qui est devenu, advenu – et possibilité – ce qui pourrait être, mais n'est pas

1 A. Caillé, 2015, p. 231 : « Après tout, les idéaux d'une société font partie de sa réalité, voire la constituant. Même un sociologue tout positif nous accorderait sans doute ce point. Plus précisément, la "réalité" d'une société ne consiste-t-elle pas dans l'écart où elle se tient par rapport à ses propres idéaux ? Dans cette optique, il ne suffit pas de prendre acte de l'écart de la réalité par rapport à la seule rationalité instrumentale. Tout aussi important, et peut-être plus, est d'évaluer à la fois les contradictions entre les valeurs dont une société se réclame – son "polythéisme" –, et son impuissance à les expliciter et à s'y égarer. L'écart dans lequel elle se trouve par rapport à sa propre rationalité axiologique (*Wertrationalität*). Or la nature exacte comme le degré d'effectivité et de cohérence de ses idéaux ne sauraient être déterminés *a priori*. »

2 Cf. [Dewey, 2003] : on retrouve ici une autre idée proudhonienne : le réel social, dans sa texture même, est « idéo-réaliste ». La justice n'est pas un idéal abstrait, un implant transcendantal, mais une réalité pratique, une « idée-force », au sens d'Alfred Fouillée, inscrite dans les pratiques et les relations interhumaines. Cette double face du social, à la fois empirique et normative, est aussi au cœur de la sociologie de Durkheim.

encore. Dès lors, l'idéal, l'idéal d'émancipation, peut se réaliser en tant qu'il est l'idéalisation pratique du réel qui s'anticipe en lui.

L'émancipation comme parturition

Si le travail critique suppose ainsi de rendre justice à ce qui est, la question de l'émancipation consiste alors moins à définir *de quoi* nous devons nous émanciper, mais, d'abord, *ce que* nous visons à émanciper¹ : qu'est-ce qui, dans ce que nous sommes, dans ce que nous faisons *déjà*, mérite d'être valorisé et libéré de ses entraves. Pour l'exprimer autrement, il s'agit moins de *s'émanciper de*, de toutes ces formes d'oppression, réelles ou supposées, qui nous font, et inéluctablement nous défont – comme si l'émancipation constituait une valeur en soi et pour soi –, mais de *s'émanciper pour* – pour donner libre cours à des relations moins asymétriques et instrumentales, plus réciproques et plus généreuses. Bref d'émanciper le cycle du donner, recevoir, rendre, ou plutôt des multiples cycles du don qui, dans leur dimension symbolique, tissent la trame de la vie sociale. Ou, pour l'exprimer dans les termes d'Honneth, le projet d'émancipation exige avant tout de protéger, renforcer, élargir dans les différentes sphères relationnelles instituées (intimes, économiques, politiques) ce qu'il nomme la *liberté sociale*, celle qui consiste « à participer aux activités d'une communauté dans laquelle les individus se témoignent leur sympathie en s'apportant réciproquement une aide désintéressée dans la satisfaction de leurs besoins légitimes » [2017, p. 43].

Dans une telle perspective, la notion d'émancipation – ou de révolution – n'a plus guère à voir avec une quelconque *tabula rasa*. Il s'agit moins de renverser la table, d'engendrer un monde fondamentalement nouveau que de fortifier et de libérer ce qui existe déjà, ce qui s'est déjà développé dans les « flancs » de la société. Martin Buber, grande figure du judaïsme libertaire, suggérerait ainsi : « l'heure de la révolution n'est pas une heure de procréation, mais une heure de parturition » [2016, p. 90]. Accoucher d'un monde nouveau suppose alors de reconnaître les virtualités inscrites dans le monde – le côté lumineux de la force du social – pour mieux les émanciper des structures économiques et politiques qui les empêchent de se développer à l'air libre. Tel est également le sens du socialisme bien compris pour Axel Honneth : « rendre enfin la société sociale au sens plein du terme, en libérant

1 Dans sa *Philosophie de l'argent*, Simmel lui aussi montrait en quoi les changements socioéconomiques et socioculturels de son temps favorisaient une conception négative de la liberté (et de l'émancipation) où il s'agit de « se libérer de » et non pas de « se libérer pour » quelque chose [1999, p. 509].

des forces et des potentiels déjà présents en elle » [2017, p. 76]. Ce qui suppose de témoigner d'une foi peu commune [Dewey, 2003] dans l'expérience sociale ordinaire et la créativité de l'agir [Joas, 1999], mais aussi, pour favoriser la libération et l'actualisation de ces potentiels inexploités, d'intensifier et d'enrichir la vie sociale en multipliant les connexions, les échanges et les points de contact entre les individus, les groupes et les identités.

Pour autant, l'émancipation vue du don ne se limite pas à l'éloge de cette créativité du social, aussi lumineuse soit-elle. En contraste avec le déconstructionnisme contemporain de la critique critique, émanciper, c'est aussi savoir conserver. Dans une lettre à une militante qui désirait voir le mariage supprimé, le socialiste libertaire Gustav Landauer, élève de Simmel, proche ami de Buber et artisan de la Commune des Conseils de 1919 en Bavière, répondait : « Ce serait vouloir encore “supprimer” le peu de formes de lien qu'il nous reste ! *Nous avons besoin de formes, non d'absence de formes*. Nous avons besoin de traditions » [cité in Buber, 2016, p. 96]. Ainsi, pour cet anarchiste impénitent, les voies de l'émancipation peuvent tout à fait légitimement emprunter des chemins de traverse. Face à l'État et au capitalisme modernes, ne s'agit-il pas d'émanciper certaines de nos traditions de l'emprise de certaines institutions emblématiques de la modernité elle-même ? Proudhon ne l'aurait pas démenti. Mauss non plus. Ne reprochait-il pas aux bolcheviques, et plus généralement au « rationalisme politique intempérant » et à la « dogmatique enfantine et dangereuse » des idéologues socialistes, leur cécité face à ces « nombreux liens invisibles qui nouent ensemble les individus dans les sociétés » au point de prétendre leur substituer, si besoin par la force et la violence, leurs lois, principes et systèmes abstraits [Mauss, 1997, p. 545-550] ?

Car il faut bien partir de quelque chose, soit de ces formes de lien déjà opérantes, c'est-à-dire d'une réalité communautaire¹ qui, issue de groupes multiples (familles, groupes de voisinage, d'amis, communautés locales, collectifs de travail, etc.), donne sens à notre existence partagée et constitue pour Mauss « le terrain » sur lequel « peut germer et croître l'ardeur à satisfaire les autres » [1997, p. 549]. Parmi ces groupes, Landauer, à l'instar de Mauss, soulignait également toute l'importance des nations. Débarrassé des dialectiques abstraites et des philosophies de l'histoire, le socialisme doit se nourrir de la multiplicité des formes concrètes d'être-en-commun. Comme le suggérait Buber, commentant l'œuvre de son ami : « la proximité réciproque des

1 G. A. Cohen souligne lui aussi combien l'« esprit camping » est indissociable de ce « principe totalement étranger au marché » – celui de la « réciprocité communautaire » [2010, p. 57] – qui fait de la coopération un bien intrinsèque et non pas seulement instrumental, comme simple moyen de satisfaction ou de maximisation des intérêts de chacun.

personnes d'un même pays dans la manière d'être, dans la langue, le fonds traditionnel, la mémoire d'un destin commun, c'est tout cela qui prédispose à une existence communautaire, et ce n'est qu'en construisant cette existence que les peuples peuvent se constituer à nouveau » [2016, p. 97].

« Se constituer », je crois qu'il faut entendre et comprendre ce terme en son sens fort, celui d'« instituer », dans la dialectique de l'instituant et de l'institué. Non pas seulement reconduire l'existant, l'institué, sans droit d'inventaire notamment au nom de la justice, mais pas davantage tableur sur la pure performativité d'une auto-institution, d'une auto-transcendance ou d'une « autocréation » individuelle¹ qui relèveraient d'un immanentisme désincarné, d'un subjectivisme ou d'un formalisme impuissant. Justement, le paradigme du don vient nous rappeler que nous ne partons pas de rien : que le don comme relation, au regard de sa normativité interne, celle de nos « généreuses réciprocités » les plus ordinaires et les plus essentielles à la fois, constitue bien une force instituant, celle par laquelle les sociétés peuvent, au-delà de l'entre-soi, *se donner* librement des institutions, notamment politiques, et des règles communes, et ainsi tisser les fils d'un monde commun, à l'instar de la maison kanake et de son toit avec lesquels nous avons introduit notre propos.

Références bibliographiques

- BENVENISTE Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, Minuit, Paris.
- BUBER Martin, 2016, *Utopie et socialisme*, L'Échappée, Paris.
- CAILLÉ Alain, 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, La Découverte, Paris.
- 2015, *La Sociologie malgré tout. Autres fragments d'une sociologie générale*, Presses Universitaires de Paris Ouest, Paris.
- CHANIAL Philippe, 2022, *Nos généreuses réciprocités. Tisser le monde commun*, Actes Sud, Arles.
- CHRÉTIEN Jean-Louis, 2005, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du « Cantique des cantiques »*, PUF, Paris.
- COHEN Gerald A., 2010 [2009], *Pourquoi pas le socialisme?*, L'Herne, Paris.
- DEWEY John, 2003, *Reconstruction en philosophie*, Farrago, Pau.
- 2011 [1916], *Démocratie et Éducation*, La Découverte, Paris.
- FISCHBACH Franck, 2015, *Le Sens du social. Les puissances de la coopération*, Lux, Québec.
- GODBOUT Jacques T., 2000, *Le Don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- HABERMAS Jürgen, 1987 [1981], *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, Paris.
- HONNETH Axel, 2017, *L'idée du socialisme. Un essai d'actualisation*, NRF Gallimard, Paris.
- Jaurès Jean, 1919 [1903], *La justice dans l'humanité*, Librairie d'action d'art de la Ghildes « Les forgerons », Paris.

¹ Au sens des théoriciens postmodernes [Walzer, 2003, p. 29-30].

- JOAS Hans, 1999 [1992], *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris.
- LEFORT Claude, 1978 [1951], « L'échange et la lutte des hommes », in LEFORT Claude, *Les formes de l'histoire*, Folio-Essais, Paris.
- MAUSS Marcel, 1989 [1924-1925], « Essai sur le don », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- 1997 [1924], « Appréciation sociologie du bolchevisme », in MAUSS Marcel, *Écrits politiques*, Fayard, Paris.
- PLATON, 1970, *La politique*, trad. A. Diès, Les Belles Lettres, Paris.
- PROUDHON Pierre-Joseph, 1927 [1858], *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Rivière, Paris.
- RAWLS Anne W., 2002, « L'émergence de la socialité : une dialectique de l'engagement et de l'ordre », in *La Revue du MAUSS*, n° 19 (1), La Découverte, Paris.
- RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, Points-Essais, Paris.
- ROSA Hartmut, 2018 [2016], *Résonance*, La Découverte, Paris.
- SIMMEL Georg, 1999, *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris.
- WALZER Michael, 1997 [1983], *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil, Paris.
- 2003 [1999], *Raison et Passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, Belval.

Fabriquer de la parenté?

Dominique Jacques-Jouvenot

« La relation maître-disciple se fonde aussi sur *un lien d'âme* unissant deux personnes ; elle allègue aussi une parenté choisie et, par un mécanisme d'inscription généalogique dépassant deux contemporains, elle devient un maillon dans la chaîne des générations. »

Françoise Waquet, 2008

Les anthropologues et les sociologues des sociétés paysannes [Barthelemy de Saizieu, 1988] ont insisté sur les liens étroits existant entre les modes de transmission des patrimoines et la famille agricole. La transmission des patrimoines en agriculture s'opère encore aujourd'hui majoritairement en lignées familiales. De ce fait, le patrimoine transmis s'apparente en même temps à un bien professionnel et à un bien de famille. Les biens sont des liens [Gotman, 1988] qui se traduisent dans l'imbrication permanente de ces deux sphères. Transmettre en agriculture reste une affaire de famille [Jacques-Jouvenot et Droz, 2015, p. 7-18]. Les rapports de parenté sont au cœur de la question du renouvellement des générations au travail en élevage. La transmission du patrimoine professionnel permet ainsi à la famille de durer. En agriculture peut-être encore plus qu'ailleurs « *la parenté unit. Elle crée des droits et des obligations morales auxquelles on ne peut se soustraire* » [Segalen et Martial, 2013].

Or nous assistons depuis quelques années à une crise sans précédent dans l'histoire de la profession agricole, liée à l'absence de successeur familial. Ce processus déjà souligné par P. Champagne [2002] dès les années 2000 signet-il aujourd'hui la fin du lien de parenté comme mode de renouvellement des générations au travail? La question posée par G. Augustins en 1980, à savoir « Comment se perpétuer? » [Augustins, 1990], redevient un problème d'actualité sous une forme nouvelle. Comment se perpétuer lorsque le destinataire « naturel » du patrimoine, le fils désigné, refuse de succéder à son père? Comment se perpétuer lorsque le dernier pilier de l'exploitation

familiale refuse l'héritage du métier et déserte l'espace professionnel? Cette crise professionnelle s'apparente à une révolution culturelle en tant qu'elle interroge le lien indéfectible entre la famille et le travail qui caractérisait jusque-là le modèle de l'exploitation familiale et de sa transmission. Ce vide générationnel laissé par l'absence du fils oblige les cédants à trouver une solution hors de la filiation biologique pour permettre au patrimoine de durer. Pour cela les chefs d'exploitation sans successeur familial ont recours à un repreneur hors du cadre familial¹.

C'est à partir du modèle de la désignation en filiation biologique développé dans *Le choix du successeur* [Jacques-Jouvenot, 1997] et d'un terrain de recherche plus récent réalisé en 2023 portant sur l'évaluation de « la valeur » de leur patrimoine² par les éleveurs confrontés à une transmission hors du cadre familial, que nous interrogeons ici, les mécanismes de fabrication de la parenté, pour reprendre l'expression utilisée notamment par F. Waquet [2010] ou J.-H. Dechaux [2014]. Cet article a pour objet de montrer comment le changement de destinataire du patrimoine agricole – du fils au hors cadre familial (HCF) – trouble les rapports de parenté [Jacques-Jouvenot, Sposito-Tourier et Casagrande, 2021]. Cette modalité de transmission, en introduisant un nouvel acteur non comptable des liens familiaux préexistants, perturbe le cycle du don [Jacques-Jouvenot et Schepens, 2007] et transforme le rapport des acteurs – cédants, héritier successeur et collatéraux – à l'héritage du patrimoine considéré jusque-là comme un bien circulant par les liens familiaux [Gotman, 1988] et dont on dévoile dans une dernière partie, les dimensions plurielles.

Transmettre : une économie du don

En convoquant ici le paradigme du don du fondateur de l'ethnologie M. Mauss nous analysons la transmission des patrimoines comme une économie du don. Cela signifie que le paradigme maussien dans lequel nous nous inscrivons consiste à considérer que tout échange qu'il soit du registre économique ou symbolique repose avant tout sur l'engagement des acteurs dans le cycle du don caractérisé par la triple obligation de donner recevoir et rendre. Nous considérons ainsi que cette réciprocité propre à l'action de transmettre relie les acteurs dans un rapport symbolique aux générations précédentes et

1 Le statut de HCF est défini, comme son nom l'indique, par son absence de lien de parenté avec la famille du cédant. Le terme de « Hors cadre familial » date d'une trentaine d'années.

2 Projet ANR FARM VALUE 2022-2025, « *Farm value and farm transfert perspectives from economics and sociology* » (ANR 15-CE36-0006-01). Les extraits d'entretien sont tirés de cette enquête.

avec celles qui suivent ou, devrait-on dire, aux générations qui s'entremêlent [Huard, 2018]. De plus, les relations entre cédant et repreneur ne sont pas gouvernées exclusivement par une pensée économique mais par l'esprit du don. À l'instar d'A. Caillé, nous considérons que « C'est parce qu'ils aspirent plus à être reconnus qu'à accumuler que les hommes ne sont pas réductibles à la figure de *l'homo oeconomicus* » [Caillé, 2011, p. 52]. Le mélange des sphères familiale et professionnelle qui caractérise ce métier impose le respect des obligations propres à la logique du don, à savoir de donner, recevoir et rendre à chacun des membres de la famille en fonction de la place occupée dans la fratrie et dans les générations. Les cédants, en l'occurrence les parents sont engagés dans un système d'échanges transgénérationnels dont l'obligation première consiste à fabriquer un successeur parmi les enfants de la famille, successeur sans la présence duquel le patrimoine professionnel ne peut pas durer. Nous avons montré ailleurs [Jacques-Jouvenot, 1997] comment s'opérait la construction de l'élus dans les cas de transmission familiale, processus que nous avons appelé la désignation du successeur. L'élus est donc choisi au sein de la fratrie. Ce lien de filiation en règle générale entre un père et son fils fait dire au premier que le second « *avait ça dans le sang* », sous-entendant la compétence à exercer le métier, et ce comme une « *évidence de la nature* » [Dechaux, 2014]. C'est par ce processus de désignation que commence la transmission du patrimoine [Jacques-Jouvenot, 1997]. Le système de réciprocité qui règle les rapports de parenté suppose que l'héritier désigné, le successeur, accepte de recevoir la place de donataire qui lui est assignée et ainsi d'entrer dans le cycle du don. Le père doit céder sa place et le fils élu doit accepter de la prendre. En laissant sa place, le cédant accède au statut de donateur. En l'acceptant le fils successeur devient donataire. Ainsi, par le biais de la transmission, en même temps que le donataire devient endetté à l'égard de ses parents, il les libère de l'obligation qu'ils avaient de rendre ce qu'ils avaient eux-mêmes reçu de la génération précédente. Ce n'est que dans un temps différé, c'est-à-dire lorsqu'il transmettra à son tour, que le donataire devenu donateur, réglera la dette contractée avec ses collatéraux lors de la reprise de l'exploitation. En plus du couple de cédants et de son successeur désigné, les collatéraux n'échappent pas à cette logique de don-contre don. Ils doivent eux aussi faire face à certaines obligations, dont la première est d'accepter la désignation d'un frère à occuper la place du père¹. La désignation de l'élus s'accompagne de l'exclusion des autres enfants de la fratrie. Cette exclusion concerne exclusivement la succession de

1 Nous parlons d'un frère et non d'une sœur dans la mesure où la succession féminine en élevage est très rare.

la ferme. En effet, « les partages patrimoniaux sont également des partages familiaux » [Gotman, 1988] et donc, s'ils ne succèdent pas, les collatéraux, en tant qu'enfant des cédants, n'en restent pas moins héritiers d'une part du patrimoine. La logique de réciprocité n'entraîne donc pas seulement les acteurs liés par le travail mais l'ensemble des membres de la famille, dans un rapport symbolique aux générations qui se suivent [Mauss, 1950] dans une temporalité longue. Ainsi s'opérait le renouvellement générationnel en élevage jusqu'à ce que le refus de l'élú d'entrer dans le cycle du don rende imparfaite cette mécanique de transmission patrimoniale et laisse inachevé le cycle du don.

Changement de destinataire du don

En élevage, le refus du fils élu de se soumettre au choix des parents afin qu'il leur succède laisse une place vide dans la succession des générations familiales, place qu'il convient d'occuper et sans laquelle le cycle du don est rompu. Cette situation est de plus en plus fréquente en élevage. Pour pallier ce problème, les responsables agricoles ont dû recourir à un recrutement non endogène du successeur et le chercher « hors du cadre familial » d'où l'acronyme de HCF. Alors que la filiation biologique était la condition d'entrée dans la profession, il s'avère, à l'inverse, que dans ce nouveau mode de transmission, le lien de parenté fait figure d'interdit puisque la loi stipule que le nouveau destinataire du patrimoine ne doit pas être apparenté au cédant et ce jusqu'au troisième degré de parenté. Le nouveau venu doit respecter cette règle absolue pour entrer dans la profession¹. A. Barthez [1999] a analysé ce statut au début des années 1990 à partir de l'observation de l'entrée d'un ou plusieurs associés dans un GAEC² familial. Elle souligne alors toute l'ambiguïté qui caractérise ce nouveau lien « bien que n'étant pas liés par le sang, les associés entretiennent des relations de familiarité qui font plus penser à une relation d'adoption qu'à un rapport inhérent à la réalisation d'un contrat ». Elle propose de considérer que l'on est alors face à une parenté de substitution créée par le père pour pallier l'absence du fils. Dans le cas des HCF, il nous semble plus juste de parler de parrainage que d'adoption quant à la relation qui s'établit entre ces deux personnes que sont le cédant et le repreneur. M. Gillet [1999] souligne elle aussi, dans ses re-

1 Entrer dans la profession s'accompagne d'un certain nombre de mesures telles que le bénéfice de stage professionnel, mais aussi d'aides à l'installation qui ne sont pas sans importance autant pour le successeur HCF que pour le cédant.

2 GAEC : Groupement agricole d'exploitation en commun.

cherches, que si les HCF sont déliés d'un rapport de parenté avec les cédants, ils sont toutefois le plus souvent issus de famille agricole au sein de laquelle ils ont été empêchés de succéder (frère installé, conflit familial). L'autrice nous propose de parler de filiation professionnelle plutôt que de filiation biologique car ayant bénéficié d'une socialisation au métier dans leur famille d'origine, ces héritiers auraient eux aussi dans leur patrimoine, « ce sang » qui équivaldrait pour les cédants à la compétence professionnelle. « Avoir ça dans le *sang* » n'est pas une simple rhétorique. Elle a des effets dans la réalité de la transmission. D'abord, dans le recrutement des HCF comme dans la transmission familiale, le masculin continue de l'emporter sur le féminin, et ce, avec la complicité des femmes relative à « *leur propre éviction* » [Cardon, 2004]. Comme le remarque F. Waquet [2008], « la filiation qui existe dans la société des maîtres et des disciples est d'ordre patrilineaire. Maîtres et disciples se reproduisent de mâle en mâle, par une sorte d'androgénèse... ». Le choix du cédant en direction d'un garçon est d'autant plus facile à faire que peu de filles HCF, bien qu'elles soient nombreuses à suivre une formation agricole, se présentent à la succession dans cette filière de production de l'élevage [Jacques Jouvenot et Guigon, 2023]. Par ailleurs, en cas d'absence de cette supposée hérédité génétique [Waquet, 2008, p. 183], le cédant rétablit ce manque par un temps de collaboration au travail avec le repreneur qu'il a choisi, temps suffisamment long pour permettre à ce dernier, d'acquérir les savoirs de l'éleveur. En cela, le cédant pallie le manque de socialisation professionnelle du repreneur et peut le construire à son image. Ainsi fabrique-t-il de la parenté là où il n'y en a pas. Au « ça » qui circule dans le sang en cas de filiation biologique, perçu comme un héritage « naturel », d'une compétence innée du successeur, le cédant transmet son savoir afin que le HCF l'acquière à ses côtés dans une collaboration au travail. Au terme de cette socialisation professionnelle, l'élu HCF, soumis à une épreuve de compétences, sera habilité à lui succéder. Ce n'est qu'après cette habilitation que le cédant procède à la cession [Jacques-Jouvenot, Sposito-Tourier, Casagrande, 2021]. Le HCF est sous la dépendance du cédant. Donner sa place trop tôt serait, pour le cédant, prendre le risque d'un conflit de pouvoir avec le HCF. Conflit qui, dans de nombreux cas de transmission familiale, est responsable du renoncement du fils à succéder. Si le jeune ne trouve pas sa place il peut choisir de s'en aller, mais si le cédant veut réussir sa transmission il doit aussi savoir garder [Huard, 2018] le nouveau venu. Le cédant crée ainsi un lien de parenté virtuel avec son repreneur. Mais cette parenté reste professionnelle. Elle ne crée apparemment pas d'obligations particulières pour le successeur HCF eu égard aux autres parents, notamment les membres de la fratrie.

L'absence de successeur familial empêchait la réalisation complète du cycle du don et mettait fin au processus de transmission. La ferme ne donnant pas lieu à un renouvellement générationnel servait alors à agrandir les patrimoines voisins sur le territoire, ce qui signifie l'échec de transmission. En revanche, le changement de destinataire du don en la personne du hors cadre permet au cédant de maintenir une exploitation sur le territoire en lui donnant l'occasion d'assumer sa dernière obligation et de clore le cycle du don. Lorsque le cédant choisit son successeur HCF, c'est d'abord parce qu'il pense que la relation entre lui et le successeur fonctionnera sur la base d'une reconnaissance mutuelle et d'une amitié partagée. « Le don est un pari de la confiance réciproque : se confier entièrement ou se défier entièrement » [Messaouden, 2012]. La relation d'apprentissage du successeur auprès du cédant donne à ce dernier la possibilité de fabriquer un lien plus étroit entre les deux acteurs.

De toute façon le but, c'était de voir un maximum de choses ici pendant l'apprentissage, pour être prêt à reprendre la ferme. Et donc, avec François, moi je trayais le matin avec lui, et le soir je trayais avec son associé de l'époque, Grégory, et après j'ai traité tout seul le soir... Donc en fait lui, en hiver, il bossait moins à la ferme pour pouvoir faire du chien de traîneau avec ses clients. Donc très vite, j'ai traité le soir tout seul, et le matin j'ai continué à traire pendant un an et demi avec François. J'aimais bien traire avec lui parce que c'était un moment où j'apprenais. On discutait, et le fait de voir, de voir les gestes, pareil, j'aimais ça ! Il y a un savoir-faire, vu que ça fait trente ans qu'il est paysan, il y avait des... la façon de procéder, comprendre la façon dont il organisait son travail, je trouvais ça vraiment bien. [...] (successeur HCF).

Le temps réservé à cette transmission des savoirs sert également à s'apprécier mutuellement, jusqu'à ce que le cédant considère le repreneur « comme si c'était mon fils ». En comblant le vide générationnel, le nouveau venu a, lui, réenclenché le cycle du don [Jacques-Jouvenot, Shepens, 2019]. « Le don... cet état dans lequel chacun a le sentiment de recevoir plus qu'il ne donne, et où c'est d'ailleurs effectivement le cas puisqu'en état de confiance mutuelle, les rendements sont plus que proportionnels et tout le monde se retrouve gagnant » [Messaouden, 2012]. Mais il a aussi créé un trouble dans la parenté. En effet, si la transmission permet au cédant comme au successeur de faire une transaction gagnant/gagnant, le bien transmis ne se résume pas au patrimoine agricole. Dans ce monde où professionnel et familial sont sans

cesse entremêlés, le moment de la cession met fin à l'échange entre cédant et repreneur mais ouvre la page du partage de l'héritage familial entre les collatéraux. La vente de la ferme ne fait que redéfinir les termes du partage.

Dans la transmission familiale, le lien familial prime sur le lien professionnel et ceci tant que chacun se soumet aux obligations propres à la logique du don : les cédants donnent, les collatéraux héritent, reçoivent et l'un d'eux succède c'est-à-dire hérite de la place de successeur ce qui l'oblige vis-à-vis de ses parents. Endetté face à ses collatéraux dans la mesure où il occupe la place privilégiée du père, un système d'équivalence de dons et de contre-dons s'établit entre le successeur et ses collatéraux acteurs dans un temps long. Ces échanges permettent de rétablir une certaine équité entre les enfants face à l'héritage. Dans le cas d'une transmission hors cadre, le lien professionnel prend le dessus sur le lien familial. L'entrée en scène d'un tiers étranger aux rapports de parenté percute ce système propre à la logique du don. Dans cette situation originale où le cédant n'est pas un père et le successeur n'est pas un fils, le cédant tente de fabriquer un lien de parenté qui n'existe pas et pour cela il tente de faire « comme si » avec le HCF.

« C'est comme si c'était mon fils » disait le père

Cette phrase entendue dans la bouche de tous les cédants interrogés sur la relation qu'ils entretiennent avec le repreneur nous conduit à considérer avec N. Alter, que « [c]e qui fait qu'une action est un don ne dépend pas de la nature de ce qui est donné mais de la nature de la relation dans laquelle elle s'inscrit » [Alter, 2010]. Le passage du terme de successeur à celui de repreneur dit quelque chose de la complexité de cette relation dans laquelle s'inscrivait le don et du changement de nature de celle-ci. « La métaphorisation du maître en père et du disciple en fils n'est pas sans incidence sur la nature du lien qui les unit », comme le souligne par F. Waquet [2008] à propos des filiations intellectuelles. De la même manière, le cédant dira du repreneur qu'il est comme son fils, alors qu'il ne vient pas combler le vide lié à l'absence d'un enfant, ne s'inscrit pas dans le champ de la parenté mais dans un champ professionnel. Parler du repreneur comme d'un fils n'est pas qu'une représentation du monde, cela implique aussi un mode d'agir du cédant à l'égard de celui-ci. La vente à une personne non parente bénéficie de certains arrangements habituellement accordés au fils en raison de son lien d'alliance [Jacques-Jouvenot, Sposito-Tourier et Casagrande, 2021]. C'est ainsi que bien que n'étant pas de filiation biologique, dès le début du processus de transmission, le repreneur bénéficie du même privilège en matière

d'héritage professionnel que le fils s'il avait succédé. On pourrait encore dire avec N. Alter [2010] que les échanges entre cédant et successeur « font du sentiment ». Ces cadeaux sont autant de gestes de sympathie et d'amitié en direction du repreneur qui scandent l'interaction entre cédant et repreneur tout au long du processus de coopération. Ils permettent au cédant de soutenir le repreneur dans sa démarche de reprise de la ferme, tout en testant sa compétence. Comme l'écrit F. Waquet [2008], « les dons traduisent une volonté de se perpétuer dans l'autre ». N'oublions pas que dans ce temps de coopération au travail, il s'agit de préserver un juste équilibre relationnel. En occupant la place professionnelle laissée vide par l'absence de successeur familial, le nouveau venu réactive le cycle du don. Là où il manquait un acteur pour recevoir, le repreneur s'inscrit dans les échanges et recrée le lien indispensable à la réalisation de l'économie du don. En occupant cette place, le repreneur prend la place du chaînon manquant dans les générations et inscrit par là même le cédant dans une illusion d'immortalité. Le repreneur permet à la part professionnelle du patrimoine de se pérenniser et ainsi initie une nouvelle histoire. Il retisse le lien, ce qui autorise le cédant à dire du repreneur : « c'est comme si c'était mon fils ». Cette rhétorique laisse penser à une réinscription symbolique du tiers dans le cercle familial. Elle dit en effet quelque chose de la proximité entre les deux acteurs principaux de la pièce engagés dans la logique de don. Mais s'il est possible de créer un lien de professionnel en remplaçant un acteur familial, l'absence du lien de parenté rend la transmission bancal. Face à l'équité supposée entre les enfants face à l'héritage, les collatéraux ne voient que de l'injustice à leur égard dans ce nouveau mode de transmission du patrimoine. Et ce que les collatéraux acceptaient de leur frère, ils le refusent d'un étranger aux liens familiaux, alors même que sa seule présence redistribue les cartes de l'héritage familial. Le couple professionnel entre cédant et repreneur fonctionne bien mais la « ruse » du cédant pour aider le repreneur dans la reprise se heurte à la logique du don dans le champ familial. D'autant lorsque certains cédants, comme le suivant, sont prêts à favoriser le successeur HCF. Certes il faudra qu'il paie leur part aux héritiers familiaux, mais le cédant considère qu'il faut le protéger d'éventuels rapaces familiaux.

Je vais pas rentrer dans le détail mais même ma succession, si je viens à décéder... mais bon j'ai d'autres héritiers, mais au niveau des terrains F. il serait chez lui, monnayant une soulte qu'il aura payé à mes héritiers. Non parce que des fois les héritiers... s'il y en a un qui se dit « ah, je vais reprendre 2 hectares pour mettre un cheval ou je ne sais pas quoi... »

Bon je ne sais pas ce que F. va vous dire mais les 20 hectares à moi c'est comme si c'était à lui. Et en retour mes héritiers ne sont pas lésés.

Ben c'est surtout lui que j'ai protégé... Bon, là, c'est comme s'il était chez lui, il me paie les fermages, demain, je décède, le notaire il va voir mes héritiers « bon ben M. F. vous fait un chèque de tant d'euros pour le montant des terrains donc il récupère les terrains monnayant une soulte, comme ça personne n'est lésé » (cédant HCF).

« Ce n'est pas comme si c'était mon frère » disait la fille.

L'absence de filiation biologique entre les acteurs rend, comme dans « Le Tyran boiteux » de J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet [2004], la transmission « bancaire ». Les règles de réciprocité propres à la logique du don ne sont plus les mêmes puisque le successeur n'est pas un fils et le cédant n'est pas son père. Ils agissent l'un et l'autre, certes au service de la pérennité du patrimoine mais l'échange se fait entre un donateur et un donataire à partir de leur statut de professionnel, et non pas de leur statut familial. Une fois payée sa dette économique aux cédants, le HCF n'est plus comptant de rien à l'égard des enfants du cédant. Ainsi, la substitution du repreneur à la place du successeur heurte les règles de l'héritage fondées sur le principe de la filiation. Ces règles, dans la société agricole, sont des règles d'équité entre les enfants avec une possibilité pour le cédant d'attribuer une quote-part disponible en plus à celui ou celle de ses enfants qui succède. Dans les transmissions familiales, cette logique patrimoniale résulte d'arrangements [Bessière, 2010] entre les acteurs, qui visent en même temps à respecter les règles de droit et d'équité devant l'héritage, et pour cela à établir un système d'équivalence entre l'ensemble des biens hérités par les enfants d'une même famille. La complexité due à l'absence de filiation du repreneur est donc liée en partie au fait que la transmission du patrimoine ne s'épuise pas dans la réalisation de la transaction économique. Le temps de la cession ou de la vente de la ferme n'est qu'une étape du processus de transmission. Transmettre est un processus qui se déroule sur un temps long [Debray, 1997] au cours duquel le cycle du don se réalise. Dans le cas de la transmission familiale, les échanges s'inscrivent dans le temps des générations successives au travail, temps durant lequel parents et enfants ont des liens qui évoluent au cours de l'histoire de la famille. En famille, le cycle du don fonctionne et l'idéal de fraternité entre germains se confirme dans la pratique. En effet, alors que l'équité dans la fratrie est proclamée par chacun des collatéraux dans les familles agricoles, il est rare

de voir des procès qui opposent des membres de la famille pour remettre en question le privilège économique accordé au successeur. Pour autant, on peut penser avec J.-H. Dechaux [2005] que les relations entre germains à propos de l'argent sont singulières : « ... dans la famille le langage du calcul et de l'intérêt s'avère incompatible avec la bienveillance ou l'altruisme ». Le principe organisateur du lien entre germains est un principe égalitaire, et bien que bafoué en cas de transmission familiale, le discours du désintéressement est fréquent. Ainsi, même considéré comme injuste, le partage des biens entre les enfants tel qu'il est effectué par les parents n'est pas remis en cause, préservant ainsi la bonne entente familiale.

Il faudra bien que l'on pense à elle. Si je suis encore là ! Mais si je ne suis pas là, il faudra bien qu'ils s'arrangent les deux. Mais entre parenthèses, Michel qui travaille sur la ferme, il aura droit à plus qu'elle qui est partie assez vite. Mais bon. Envers la loi, ça ne sera pas pareil (cédant HCF).

L'insistance avec laquelle ce cédant parle de l'investissement du fils successeur sur l'exploitation permet également au père de se disculper face à une probable inégalité des parts d'héritage de ses deux enfants. Là encore, l'argument qui justifie une éventuelle injustice face à l'héritage familial entre les deux enfants relève de la sphère professionnelle. Il n'en reste pas moins que l'exigence de contre-dons entre le repreneur et les membres de la fratrie n'étant pas honorée par le repreneur HCF, la transmission perd le socle solide sur lequel son processus reposait. Le successeur familial payait ainsi sa dette à l'égard des frères et sœurs et en contre-don d'une succession « privilégiée », en s'occupant, par exemple, des vivants et des morts, personnes âgées et entretien des tombes au cimetière. La maison familiale restait un lieu d'accueil pour des cousins, neveux et nièces à la campagne. Dans la mesure où la transmission du patrimoine professionnel est dissociée de celle du patrimoine familial (territoire, maison, famille, les soins à la génération précédente...), la transmission au repreneur bouscule le rapport des héritiers à l'héritage.

Des choses que l'on garde, celles que l'on donne et celles que l'on vend

À l'instar de la circulation des biens analysée par M. Godelier [1996], on retrouve dans la transmission d'un patrimoine agricole les choses que l'on donne, celles que l'on garde et celles que l'on vend. Le patrimoine professionnel compte les bêtes, les bâtiments et le cheptel qui font partie des

choses que l'on vend, en lignée familiale comme en situation de hors cadre familial. Le foncier fait plutôt partie des choses que l'on garde. Même dans le cas de la transmission hors cadre familial, les cédants préfèrent garder les terres « ... au cas où un de mes petits-fils voudrait reprendre dans le futur. On sait jamais, le fils de ma fille il est mordu par le métier. Bien sûr il est encore petit mais si jamais il voulait reprendre plus tard ce serait pas mal d'avoir un peu de terrains pour s'installer », nous dit Jacques qui s'apprête à transmettre sa ferme à un HCF mais, tout en se projetant dans l'avenir, garde la propriété des terrains familiaux qu'il loue au repreneur. Une des raisons de la qualité attachée à ce bien renvoie à la projection des cédants dans les générations futures. En effet, les enquêtés considèrent qu'il n'est pas impossible que dans la génération des petits enfants, il s'en trouvera un qui choisira de prendre la suite de la génération actuelle, comme s'ils espéraient que la transmission HCF ne soit qu'un écart, une embardée momentanée à la transmission familiale, et que le patrimoine finirait par revenir au sein de la famille. Garder la terre apparaît dès lors comme une précaution face à cet avenir incertain. Par ailleurs, il y a les choses que l'on donne qui se traduisent dans les coups de main, des avantages qui ne font l'objet d'aucune estimation économique mais qui vont permettre au jeune de reprendre l'exploitation dans de meilleures conditions. Ces gestes s'apparentent à des choses que l'on donne comme elles l'auraient été dans le cadre familial [Jacques-Jouvenot, Spósito-Tourier et Casagrande, 2021]¹. Le changement de destinataire du don entraîne avec lui une orientation nouvelle de certains biens familiaux en direction des frères et sœurs du successeur, notamment celle de la maison familiale.

L'absence de filiation biologique dans la transmission professionnelle permet de mieux saisir les diverses dimensions du patrimoine. Les objets en circulation dans la transmission d'une exploitation sont nombreux. Certes, la ferme a été vendue au repreneur avec tout ce que nous venons de souligner de relations de proximité entre le cédant et le repreneur. Mais les biens de famille ne se résument pas à la ferme et la présence d'un tiers non relié à la parenté trouble également le partage des autres biens préalablement répartis selon des normes supposées égalitaires dans la famille du cédant. En cas d'absence de filiation biologique, leur partage entre les membres de la fratrie suit

1 Dans un article précédent qui portait sur la valeur attribuée au patrimoine par les cédants, nous montrions que bien que n'étant pas de filiation biologique, la valeur du bien transmis n'augmente pas, pas plus que ne disparaissent les cadeaux faits au repreneur HCF. Il s'agit, par exemple, d'avantages en nature (repas offerts durant plusieurs mois, logement mis à disposition gratuitement), de location de bâtiments au prix de l'assurance correspondante, ou d'un investissement réalisé par le cédant avant la date de reprise officielle sans remettre en question la valeur fixée préalablement.

une nouvelle logique qui donne à voir qu'il ne suffit pas de faire « comme si » pour créer un lien de parenté avec le nouveau venu. Il ne s'agit pas ici de suivre le devenir de l'ensemble des biens qui accompagnent la transmission d'une ferme en HCF, mais d'observer la place tenue par la maison familiale dans l'ensemble des biens patrimoniaux transmis.

La maison familiale : un bien singulier dans l'héritage familial

Dans le cadre de la transmission familiale, la maison familiale est un bien singulier qui fait l'objet d'une décision des cédants prise préalablement à la transmission de la ferme. Dans l'ensemble des biens familiaux hérités par les membres de la fratrie, la maison était identifiée le plus souvent comme une chose que l'on garde « dans la famille ». La transmettre fait souvent l'objet de discussions informelles avec certains des enfants de la fratrie et notamment avec celui ou celle désigné par les cédants comme héritier de ce bien. La présence d'un successeur familial donne lieu, tout au long de la trajectoire de vie des acteurs, à une somme de dons et de contre-dons entre les collatéraux. Le successeur familial est considéré comme occupant la place du privilégié en reprenant la place du père de famille. Les collatéraux savent qui héritera de la maison familiale, le plus souvent une fille de la fratrie. Le rapport à l'héritage résulte de la place de chacun dans la famille sachant que la répartition des biens doit respecter l'équité entre les héritiers, qui établiront selon les normes de justice familiale, des équivalences acceptées, au moins de façon visible par chacun.

A contrario, il est intéressant de constater que les collatéraux réapparaissent sur la scène de la transmission en cas de transmission HCF. Alors, l'équivalence entre les choses héritées n'est pas l'essentiel car selon eux, il ne peut pas y avoir d'équivalence entre un frère et ce non-parent. Ce qui importe ce n'est pas tant la valeur des choses transmises que le statut, le lien de parenté entre les acteurs concernés. Plus de statut privilégié, tous les enfants sont des héritiers. Paradoxalement, réapparaît une revendication d'équité entre les enfants d'une même fratrie devant l'héritage d'un patrimoine lorsqu'un acteur non parent entre dans la danse. L'iniquité est soulignée par les collatéraux à l'égard du non-parent. Pour quelle raison devrait-il bénéficier d'une faveur quelconque de la part de leurs parents ? Face à l'héritage, les enfants, eux, se comportent comme des héritiers et ne voient pas pourquoi un cadeau serait fait au successeur alors même qu'il n'a pas sa place dans le groupe familial. En sortant de la famille, le discours sur l'argent n'est plus tabou. Si la baisse du prix de vente de l'exploitation est admise dans le cadre

familial elle ne l'est plus au service du HCF. Les collatéraux se réapproprient les droits qui leur sont conférés par les règles de l'héritage même s'ils n'étaient pas forcément respectés dans la transmission en filiation biologique.

Certes, en l'absence du personnage familial successeur, le repreneur a permis de réenclencher le cycle du don. Par-là, il a réinscrit le cédant dans sa lignée généalogique et lui a permis de renouer les générations entre elles sur son territoire. Le cédant et le repreneur sont quittes de tous comptes. Mais une fois sa dette payée au cédant, le repreneur reste-t-il comptable de quelque chose à quelqu'un d'autre? La logique du don s'impose-t-elle à lui une fois passée le moment de la cession? Oui, si on étend le concept de patrimoine à sa dimension territoriale. Certains successeurs HCF pensent qu'en acceptant la reprise d'un patrimoine professionnel, ils participent à la survie d'un patrimoine local (le territoire, le village, les responsabilités professionnelles dans les organisations, la coopération). C'est leur manière de rendre à la société plutôt qu'au cédant, un patrimoine dont il est dépositaire. Mais le repreneur ne se sent comptable d'aucune dette à l'égard des autres membres de la famille.

Le changement de destinataire du patrimoine professionnel modifie le statut de ce bien familial qu'est la maison. Les agriculteurs appréhendent souvent leur ferme comme un ensemble qui recouvre habitation et bâtiments d'exploitation. Nous partageons avec D. Lataste l'idée que si cette intrication « des espaces personnel et professionnel ne pose pas de problème dès lors qu'on y vit et qu'on y travaille, il s'avère souvent source d'inquiétudes lors de l'éventuelle transmission HCF de la ferme » [Chizelle, Lataste et Leroy, 2019]. Divers cas se présentent qui dépendent du bien que le repreneur souhaite acquérir. Lorsque le hors cadre familial n'est pas intéressé par l'achat de la maison familiale, elle garde son statut de bien familial. Dans le cas inverse, le bien vendu est affublé d'une valeur économique. Si elle intéresse le repreneur, alors elle devient une chose que l'on vend car, sinon, le processus de transmission et le cycle du don se trouvent stoppés par un empêchement mutuel. Le repreneur est empêché car il a besoin de se loger, il empêche donc à son tour le cédant de prendre sa place dans les générations et le patrimoine de se perpétuer. Dans un autre cas, le cédant souhaite vendre la maison d'habitation mais cette dernière, trop chère, n'intéresse pas le repreneur. Cette situation conduit à une négociation entre les cédants et le repreneur. Tel ce cédant qui est en accord avec le repreneur sur le prix de la ferme mais amorce une discussion avec ce dernier sur le prix de la maison d'habitation. Cette fois, il n'est pas tenu à une évaluation extérieure et choisit d'estimer sa maison en dessous du prix du marché.

Dans le cas de C., une de ses filles relève l'injustice de la situation. En effet la baisse du prix de vente de la maison pour permettre au successeur HCF de s'installer vient amoindrir sa part d'héritage. La maison d'habitation est un bien qui permet de rééquilibrer les parts de certains, le plus souvent d'une fille. Hériter de la maison familiale c'est aussi être gardien d'une part de l'histoire de la famille [Muxel, 1996].

Lorsque le problème se pose du rachat de la maison familiale par le repreneur ceci donne lieu à des négociations entre le cédant et le repreneur :

... Après, négocier c'est bien mais si on veut la tranquillité aussi... c'est-à-dire être proche du bâtiment, enfin si on dit non à la maison à ce prix-là, logiquement on ne prend pas la ferme, parce qu'on voulait la maison... nous on ne connaissait pas trop les prix ici... enfin c'est un peu comme chez nous, mais on ne pensait pas que c'était pareil ici. Et en plus ici c'est un peu moins cher que le canton de Vaux. Donc on a dit « bon ben tant pis on part là-dessus... après quand on s'est renseigné sur les prix de l'immobilier, on a bien vu qu'elle n'était pas trop chère, pas plus chère qu'une autre ici » (un repreneur).

S'il veut racheter la maison et qu'il a les moyens de le faire, les cédants ne sont pas mécontents de lui vendre de façon à assurer financièrement leur retraite. Mais ceci n'est pas du goût de tous les enfants, dont certains considèrent que ce qu'ils auraient accepté de leur frère ils ne l'accepteront jamais du nouveau venu.

Après la maison ça a été plus compliqué. La maison il y a réflexion... avec mes filles notamment. Bon, un chalet ici se vend 450 000 euros. Mais une maison comme ça, ancienne! Isolée, mais pas trop! ça peut valoir très cher aussi mais la question est... si je la vends cher, eh bien le mec qui vient en tant qu'agriculteur ne pourra pas se l'acheter. Moi, je ne pouvais pas la mettre plus cher parce que la situation quand même de l'immobilier... Après là-dessus B. (le repreneur) il trouve bien qu'elle est un peu cher effectivement mais mes filles trouvent que ce n'est pas assez cher. En même temps je ne pouvais pas ne pas la vendre avec la ferme. Cela me semblait ridicule. Mais la maison elle n'a pas la valeur qu'elle pourrait avoir s'il n'y avait pas de ferme à côté. Le problème, c'est que s'il (le repreneur) ne la reprenait pas qu'est-ce que j'en faisais après? Quelqu'un qui vient et qui me dit « je veux la ferme et pas la maison », j'aurais pas accepté (un cédant).

Dans d'autres situations, l'intérêt du repreneur à la reprise de la ferme repose sur le fait que la maison d'habitation est également à vendre :

Et puis surtout, dit la femme du repreneur à son mari, t'avais donné l'aval à cause de la maison, parce que la maison on pouvait venir avec les valises. Il y avait pas de gros travaux à faire.

Ou encore le bâtiment d'élevage collé à la maison d'habitation comme elle l'a toujours été plaît beaucoup au repreneur :

Ce qui m'a plu déjà direct, c'est que déjà mon installation ça faisait plusieurs années que je la voyais sur le territoire du Jura, vu que je suis du Jura, je voulais m'installer sur le Jura, plus même le haut jura. Mais vu les prix de l'immobilier ici, ça me paraissait compliqué d'accéder à la propriété et au foncier ici, car vu que c'est déjà très... sa ferme est encore cette dimension traditionnelle, c'est-à-dire que le bâtiment c'est dans la maison, avec un habitat typique du haut, c'est ce qui me bottait vraiment à la base pour travailler.

Entre un père qui fait « comme si c'était son fils » et des collatéraux qui ne veulent pas faire « comme si c'était un frère » voilà des rapports de parenté, qui croisent les propos de M. Fortes [1969] selon lequel « [l]a parenté unit. Elle crée des droits et des obligations morales auxquelles on ne peut se soustraire ». Certes la parenté unit les enfants contre le tiers non parent, mais elle désunit parents et enfants au profit de la sauvegarde du patrimoine. En fabriquant le maillon manquant dans la chaîne des générations familiales, le père règle sa dette aux générations précédentes mais en étant prêt à tout y compris à désavantager ses enfants héritiers non-successeurs au profit d'un tiers non familial, il se soustrait à ses obligations morales familiales.

Conclusion

En famille, la transmission du patrimoine repose sur des normes qui ne sont pas toutes respectées mais qui sont acceptées. Il en est de l'estimation de la valeur du patrimoine comme de l'exclusion des filles à la place de successeur. Ce système inégalitaire est accepté en famille, en raison du fait qu'il reposait sur un système de dons et contre dons, ce qui n'est pas le cas lors d'une transmission hors cadre familial. Comment se perpétuer ou comment assumer « ce dur désir de durer » des cédants alors que le destinataire du

don n'est plus apparenté à la famille? Le refus du fils à prendre sa place de successeur désigné marque son refus d'entrer dans le cycle du don et rompt ainsi le lien social indispensable à la perpétuation du patrimoine familial. On mesure alors la difficulté des cédants à perpétuer le patrimoine économique et symbolique ainsi qu'à se perpétuer au travers de sa transmission. Certes en prenant la place du fils manquant, le nouveau venu permet au cycle du don de se renouer. Il satisfait ainsi une part des obligations du cédant à transmettre ainsi que son désir de durer. Mais, malgré cela, le recours des cédants à une personne hors du cadre familial perturbe les rapports des enfants des cédants à l'héritage. Ceux-ci, bien que non-successeurs, n'en restent pas moins héritiers d'une part du patrimoine de leurs parents. Et contrairement au cas de transmission familiale où le fils désigné a contracté une dette à l'égard de ses collatéraux, le nouveau venu n'est comptant de rien face aux enfants des cédants. Pas plus qu'il n'a d'obligations à l'égard des morts et des vivants de la famille, il n'en a face au maintien de la mémoire familiale.

Références bibliographiques

- ALTER Norbert, 2010, *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, La Découverte, Paris.
- AUGUSTINS Georges, 1990, « Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes », in JEUDY Hubert (dir.), *Patrimoines en folie*, Maison des sciences de l'Homme, Paris.
- BARTHÉLÉMY DE SAIZIEU Thierry, 1988, « Les modes de transmission du patrimoine. Synthèse des travaux effectués depuis 15 ans par les ethnologues de la France », *Études rurales*, n° 110-112.
- 2004, « L'héritage contre la famille? De l'anthropologie à l'économie, des approches plurielles », *Sociétés contemporaines*, n° 56, Presses de Sciences Po, Paris.
- BARTHEZ Annette, 1999, « Installation hors du cadre familial et relation d'adoption », *Économie rurale*, n° 253.
- BESSIÈRE Céline, 2010, *De génération en génération. Les arrangements de famille dans les entreprises viticoles*, Raisons d'agir, Paris.
- BLANQUET Marc et SOBEL Richard, 2019, « Valeur et capitalisme », *Revue française de socio-économie*, vol. 23 (2019/2), La Découverte, Paris.
- BOURDIEU Pierre, 1993, « Les contradictions de l'héritage », in Bourdieu Pierre (dir.), *La misère du monde*, Seuil, Paris.
- CAILLÉ Alain, 2011, « La force de l'économie, c'est son simplisme », entretien (propos recueillis par André Bellon et Alexandre Dorna), *Humanisme* (Grand Orient de France), 2011/1 (n° 291).
- CHAMPAGNE Patrick, 2002, *L'héritage refusé. Crise de la reproduction sociale de la paysannerie française*, Seuil, Paris.
- CHIZELLE Bruno, LATASTE Delphine et LEROY Clarisse, 2019, « La maison, cet impensé des projets de transmission hors du cadre familial », *Sociologies pratiques*, vol. 39 (2019/2), Presses de Sciences Po, Paris.

- CHIZELLE Bruno et LATASTE Delphine, 2015, « Transmettre sa ferme à un repreneur hors cadre familial. Analyse et perspectives pour l'accompagnement », *Pour*, n° 228(4).
- DEBRAY Régis, 1997, *Transmettre*, Odile Jacob, Paris.
- DÉCHAUX Jean-Hugues, 2005, « L'argent entre germains adultes : ambivalence, déni et parades », *Enfances, familles, générations*, vol. 2.
- 2014, « Une autre manière de fabriquer de la parenté », *Enfances, familles, générations*, vol. 21.
- FORTES Meyer, 1969, *Kinship and the Social Order*, Aldine, Chicago.
- GILLET Maryline, 1999, « Analyse sociologique des transmissions dites hors cadre familial », *Économie rurale*, n° 253.
- GODELIER Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Fayard, Paris.
- GOTMAN Anne, 1988, *Hériter*, PUF, Paris.
- 2018, « La transmission hypothéquée », *La Revue du MAUSS*, n° 52 (2018/2), La Découverte, Paris.
- HUARD Stéphen, 2018, « “Garder tout en donnant” : un héritage dans le centre du Myanmar », *La Revue du MAUSS*, n° 52 (2018/2), La Découverte, Paris.
- JACQUES-JOUVENOT Dominique, 1997, *Le choix du successeur*, L'Harmattan, Paris.
- JACQUES-JOUVENOT Dominique et DROZ Yvan, 2015, *Faire et défaire des affaires en famille*, PUFC, Besançon.
- JACQUES-JOUVENOT Dominique et SCHEPENS François, 2007, « Transmettre et reprendre une entreprise : de l'Homo œconomicus à l'Homo memor », *La Revue du MAUSS*, n° 29, La Découverte, Paris.
- 2019, « Transmettre des places au travail », *Revue des sciences sociales*, n° 62, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg.
- JACQUES-JOUVENOT Dominique, SPOSITO-TOURIER Marianne et CASAGRANDE Claire, 2021, « Parce qu'il le vaut bien », *Études rurales*, n° 208, Éditions de l'EHESS, Paris.
- LAGRAVE Renée-Martine, 2004, « Préface », in CARDON Pascal, *Des femmes et des fermes. Logiques sociales*, L'Harmattan, Paris.
- LEFÈVRE François et QUELEN Michel, 2004, « Le devenir des générations agricoles installées hors du cadre familial. Le renouvellement des générations agricoles bientôt assuré par des citoyens », URL : <https://ec.europa.eu/eip/agriculture/sites/default/files/synth_le_devenir_des_agri_hcf.pdf>.
- 2010, « Le renouvellement des générations agricoles bientôt assuré par des citoyens. Le devenir des générations agricoles installées (source MSA, Agreste) », Ministère de l'Agriculture.
- LOBET Delphine, 2006, « La logique du don dans les transmissions des entreprises familiales », *Sociétés contemporaines*, n° 62.
- MAHÉ Michel, JACQUES-JOUVENOT Dominique, GLOKER Olivier et QUELIN Christelle, 2019, « La mobilité professionnelle des agriculteurs », chap. 6, in *Actif'Agri. Transformations des emplois et des activités en agriculture*.
- MASSON André et GOTMAN Anne, 1991, « L'un transmet, l'autre hérite... », *Économie & prévision*, n° 100-101 (1991/4-5).
- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

- MESSAOUDEN Jalel, 2012, « L'apport de la sociologie du don aux théories des organisations », *Idées économiques et sociales*, n° 170.
- MUXEL Anne, 1996, *Individu et mémoire familiale*, Nathan, Paris.
- OUELLET Diane et PERRIER Jean-Philippe, 2018, « Prix de vente des fermes au Québec. Divergence de vue entre les besoins des cédants et des repreneurs », *Économie rurale*, n° 363.
- SEGALEN Martine, 1985, *Quinze générations de Bas-Bretons*, PUF, Paris.
- 1997, « Les relations de parenté dans les sociétés ouest-occidentales. Perspectives historiques et contemporaines », *Ethnologie française*, vol. 20.
- SEGALEN Martine et MARTIAL Agnès, 2013, « Lier et transmettre », in *Sociologie de la famille*, Armand Colin, Paris.
- VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, 2004, « Le Tyran boiteux : d'Edipe à Périandre », in VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, La Découverte, Paris.
- WAQUET Françoise, 2008, *Les enfants de Socrate*, Albin Michel, Paris.

« Don forcé » ou « vol consenti » ?

Note sur une curieuse façon d'échanger

Richard Bucaille

Dans l'intitulé même de l'*Essai sur le don*, nous avons toujours été frappé par le sous-titre : « Forme et raison de l'échange [...] » : le don pourrait donc y être donc défini par Marcel Mauss comme *une forme* (parmi d'autres : vente, location, vol...) d'innombrables pratiques d'échange¹. Insistons, fût-ce un peu lourdement : le concept d'échange serait donc beaucoup plus compréhensif (ou, pour paraphraser un terme maussien, plus « totalisant ») que le concept de don, ce dernier n'étant que l'un des aspects possibles de l'échange. Et cet échange *lato sensu* (qui se situe bien au-delà de l'orbe étroitement économique : de politesses, de coups, de compliments, d'insultes, de présents) constituerait assez bien, à nos yeux, la quintessence de la société même. Il n'y a pas là que discussion nominaliste : donner/recevoir une gifle ou un gâteau n'a pas du tout le même contenu sociologique. Reprenons la lecture sociologique du don, faite par Alain Caillé, comme pratique hybride entre intérêt et désintéressement [Caillé et Chanial, 2024, p. 6-7] : du point de vue freudien² comme du point de vue durkheimien sans doute, il paraît difficile de créditer la notion de désintéressement d'une définition autre que morale, donc labile : même psychologique voire d'apparence absurde – suicide compris –, le moindre geste d'ego implique, pour celui-ci ou pour d'autres, la production d'effets, intentionnés comme tels, immédiats ou médiats ; ce qui confirmerait qu'au fond, aucun don ne se ramène jamais strictement au cadeau purement gratuit – cette auto-illusion sommaire – et ne se comprend jamais sans quelque compensation (fût-elle implicite, différée, etc.). Mais cet échange – ou si l'on préfère, ce don – prend parfois des aspects très inattendus : il est si manipulé en tous sens, axiologiques et idéologiques,

1 Par ailleurs, mais c'est secondaire, nous comprenons « raison » – à tort peut-être –, non pas au simple sens de « cause », mais au vieux sens philosophique de « raison constituée » [Lalande, 1993, p. 883-884] : un ensemble de règles, de principes, variables selon les personnes et selon les époques, sur lesquels se fondent les raisonnements et les pratiques en découlant.

2 Que l'on nous permette d'invoquer le grand Sigmund Freud autrement que comme l'affabulateur malhonnête et médiocre pour lequel une mode inepte veut le faire passer.

au gré des préoccupations sociétales et sociales, qu'il en devient vite méconnaissable ; il peut même prendre la forme d'un vol, plus ou moins consenti.

On connaît l'anecdote, si déformée qu'elle apparaît largement imaginaire, d'Antoine Parmentier faisant garder, seulement le jour, le champ de pommes de terre qu'il avait fait planter dans la plaine des Sablons (à Neuilly-sur-Seine) en 1786, afin que les pauvres de Paris vinssent, la nuit, « voler » celles-ci, et par là, les répandre dans la population parisienne : vol provoqué qui n'en eût donc pas été un, et don *imposé* où la main forcée n'eût pas été celle que l'on croyait.

Autre exemple, plus proche. En 1972, nous avons été surpris, et presque choqué, par un vers de Georges Brassens dans ses *Stances à un cambrioleur* : « ce que tu m'as volé, mon vieux, je te le donne » ; malgré ses goûts antiautoritaires, le célèbre cambriolé nous semblait céder, par une trop facile compensation toute psychologique, des biens qu'il eût d'évidence préféré ne pas perdre. Pourtant, ce don involontaire postérieur au vol accompli apparaît parfois comme une véritable pratique, sociologiquement caractérisable, comme on va le voir plus bas.

Contre-exemple du précédent : un voyou (c'est-à-dire quelqu'un qui paraît peu gêné par la morale) de notre connaissance tardait à régler une dette d'argent à un autre voyou qui, lassé d'attendre, vint une nuit prendre en otage l'auto de son débiteur ; outré par la méthode, ce débiteur vint reprendre son auto par la même voie nocturne et forcée : à quoi le créancier peu courageux n'osa donner suite, le débiteur estimant de surcroît avoir payé sa dette par compensation de la violence qu'il avait subie... On sait aussi qu'en l'univers des déviants, le souteneur qui s'approprie la femme d'autrui peut s'exonérer de tout ennui ultérieur par une dite « amende » versée à celui-ci : outre qu'il transforme fâcheusement la personne humaine féminine en marchandise, ce procédé institué montre qu'au-delà de l'aspect psychologique, une réparation matérielle (don forcé, vol consenti ?) peut venir annuler toute agression antérieure, tel le vol ou autre crime. Au point que certaines sociétés, ainsi les Nuers, semblent en avoir fait une forme d'échange ordinaire.

Parcourant récemment le célèbre *The Nuer* [Evans-Pritchard, 1940]¹ à propos d'une question de parenté, nous sommes retombés, à la fin du chapitre IV (« *The political system* »), sur des paragraphes concernant – entre autres² – les compensations matérielles, matrimoniales ou consécutives à

1 Nous nous appuyons ici sur le texte original en anglais. Les traductions en français sont de notre fait.

2 Car on pourrait discuter ça et là le classement des matières en ce fameux ouvrage ; par ex., l'essentielle description des lignages et l'importante esquisse de la parenté ne se trouvant que vers la fin du

des délits ou crimes ; or le règlement de ces compensations prend souvent, chez les Nuers, des formes pour le moins surprenantes. On sait que, pour le très subtil Evans-Pritchard, les Nuers apparaissent psychologiquement très rigides – comme, si souvent, les éleveurs de grand bétail : très individualistes, orgueilleux et indépendants, portés à la violence physique, ils se font un devoir de ne pas craindre les conflits et pratiquent ordinairement, comme une sorte de sport, la razzia de bétail chez leurs voisins les Dinkas¹ ; l'ethnographe définit la société nuer comme « *an ordered anarchy* » [p. 6 *et passim*]² sans État ni chefs, mais avec une hiérarchie sociale fondée sur des lignages plus ou moins prestigieux et fortunés (par la quantité de bovins, obsession et sorte d'unité de compte nuer) : les meurtres et crimes les plus graves engendrent des vendettas inter-groupes sans fin, parfois sur plusieurs générations. Toutefois, les conflits interpersonnels plus ordinaires s'y règlent selon ce qu'Evans-Pritchard semble hésiter à nommer comme tel le droit nuer³, pourtant bien réel puisque l'on peut énumérer infractions et sanctions cor-

livre (chap. V), les chapitres précédents renvoient sans cesse à ces chapitres finaux. On peut avancer qu'il y a là quelque prévention ethnocentrique : car en Europe, où les institutions politiques sont très précisément dessinées, on peut assez bien les décrire synthétiquement – État et administration républicains, monarchiques... – *avant* la parenté et les rapports familiaux, alors qu'en une société d'esprit aussi libertaire que celle des Nuers, mieux vaut, peut-être, *commencer* par lignages et parenté ; mais il est vrai que la relative horizontalité « démocratique » de la société nuer se paie de l'inouïe complication de ces lignages, fort théoriques et instables quoiqu'armature principale de cette société (voir le chap. V. « *The lineage system* »).

1 À supposer que ces Dinkas soient autre chose qu'une... classe sociale nuer en principe dominée, tant ces deux populations se donnant comme distinctes vivent « entre-mariées » depuis un temps indéfini, quand l'adoption pure et simple n'est pas venue anticiper les liens matrimoniaux ou de filiation : d'ailleurs « *the myth [...] brings the whole of Nuerland into a single kinship structure [...]* » [p. 236] (« le mythe rassemble tout le pays nuer en une seule structure de parenté ») en ces populations où « *kinship values are the strongest sentiments and norms in Nuer society and all social interrelations tend to be expressed in a kinship idiom* » [p. 228] (« les valeurs de parenté engendrent les sentiments et les normes les plus robustes en une société nuer où toutes les relations sociales tendent à s'exprimer dans le langage de la parenté ») ; mais comme en pays nuer, « *community of living overrides differentiation of descent* » [p. 235] (« la vie en commun l'emporte sur la différence de filiation »), des liens de parenté aussi affirmés que souples voire diffus permettent de se dire nuer ou dinka presque à volonté selon besoins ou circonstances.

2 « Une anarchie ordonnée » : expression autocontradictoire, qui mériterait une longue discussion.

3 « *In a strict sense Nuer have no law. There are conventional compensations for damage, adultery, loss of limb, and so forth, but there is no authority with power to adjudicate on such matters or to enforce a verdict* » [p. 162] (« Les Nuers n'ont pas de loi au sens strict. Ils ont des réparations conventionnelles pour les dommages [aux biens], l'adultère, la perte d'un membre [du corps], et ainsi de suite, mais il n'y a pas d'autorité ayant pouvoir de juger en ces matières ni de faire exécuter un verdict »). Par ailleurs : « *We speak of "law" here in the sense which seems most appropriate when writing of the Nuer, a moral obligation to settle disputes by conventional methods, and not in the sense of legal procedure or of legal institutions* » [p. 168] ; (mais le ton se fait là ambigu : « Nous parlons ici de "loi" en un sens qui paraît le plus adapté lorsqu'on écrit sur les Nuers, [à savoir] l'obligation morale de régler les différends par des méthodes convenues, et non au sens [étroit] d'une procédure légale ou d'institutions [à proprement parler] judiciaires »).

respondantes : par exemple dix bêtes pour une jambe cassée ou la perte d'un œil, deux bêtes pour la dent cassée d'une jeune fille, etc. [p. 167] ; et surtout, la société nuer possède un personnage judiciaire central, « *the leopard-skin chief* », auquel Evans-Pritchard consacre une partie spéciale [p. 172-176], qu'il refuse à raison de désigner comme un juge car il est essentiellement « *fitted to mediate* » (« qualifié pour l'intercession ») [p. 174]. Comme tout dépositaire d'un pouvoir symbolique (ainsi les magiciens), ce médiateur¹ semble choisi autoritairement (qu'il le veuille ou non) par la communauté, selon son origine lignagère modeste, ainsi que pour ses qualités de jugement et de pondération : son pouvoir, *de facto* très limité, se ramène principalement à sa vague possibilité de maudire, capacité mal définie qui suffit pourtant à son autorité ; insigne de sa fonction, la peau de léopard dont il drape ses épaules sert aussi à jurer « sur » celle-ci. Toute infraction se répare couramment en têtes de bétail, lesquelles sont également la cause majeure des litiges et dommages ; s'y ajoutent les amours illicites (adultères, séductions de vierges, etc.), réparées de même façon.

Tout cela est finalement assez banal. L'originalité du droit civil nuer réside principalement en *la méthode compensatoire*, systématisation sociologique du « don » de Brassens à son monte-en-l'air et des méthodes de voyous occidentaux citées plus haut : lorsque le créancier ou spolié veut récupérer sa créance ou son bien², il se sert lui-même, fût-ce furtivement mais *en toute légitimité sociale*, dans les biens (très généralement, le troupeau) de son débiteur : « *so well is this practice of helping yourself to what is owing to you an established habit, that it may be said to be a customary way of settling debts* » [p. 165] (« aussi bien cette pratique de se servir soi-même concernant ce qui vous est dû constitue un usage dûment établi : on peut même dire que c'est la façon la plus ordinaire de régler les dettes »). Ensuite de quoi le débiteur négligent peut réagir de trois façons : soit il a de l'entregent, des relations haut placées, s'estime dans son bon droit et spolié à son tour – et il se répand alors en plaintes publiques jusque devant le médiateur, qui s'efforcera d'éteindre le conflit ; soit, appartenant à un lignage modeste, ce débiteur n'a guère de surface sociale ou se sait plutôt fautif, et tel Brassens il fait son deuil des bovins enlevés ; soit encore, manquant de relations mais s'estimant dans son droit, comme nos voyous et voleurs de pommes de terre il se ser-

1 Seul terme adéquat, puisque ce personnage est rémunéré en quelque manière (alors qu'en notre droit, le conciliateur est bénévole) ; ou peut-être « arbitre », mais en Occident le terme ne connote fortement que le sport. Par ailleurs, « *chief* » est fort mal adapté, puisque sa fonction n'est que de conseil : théoriquement du moins, on peut refuser sa décision.

2 Étant entendu que dette ou spoliation peut être psychologiquement créée de toutes pièces : ainsi dans l'exemple presque imaginaire des pauvres incités à voler des pommes de terre.

vira nuitamment en bétail avec l'aide d'un ou deux parent(s) ou ami(s). Ces moyens de don forcé ou vol consenti s'appliquent singulièrement bien à la compensation matrimoniale (*bridewealth* en anglais) due, chez les Nuers, par le marié (et sa famille) à la mariée ou à la famille de celle-ci : très souvent la famille du marié, sans nier l'arriéré qu'elle reste devoir, ne livre pas la totalité du *bridewealth* en bétail, et la famille de la mariée devra se servir par force dans le troupeau de la famille du marié, sans jamais recouvrer cette totalité initialement promise [p. 167-168]...

En principe, ces énergiques moyens compensatoires visent aussi les peu licites relations sexuelles hors mariage. Si (cas fréquent selon Evans-Pritchard) un jeune célibataire est publiquement convaincu de relations sexuelles avec une fille à marier, il doit théoriquement à la famille de celle-ci un veau et une génisse – qu'il se garde bien de fournir : la peine reste donc plutôt virtuelle ; si la fille se trouve enceinte, l'affaire est bien plus sérieuse et la famille de celle-ci vient saisir plusieurs bêtes chez le suborneur : mais si ce dernier épouse la fille, les bêtes saisies formeront une partie du *bridewealth* [p. 166-167]. Vient enfin le cas insolite de l'adultère, dont son auteur est censé dédommager l'époux trompé par cinq vaches et un bœuf ; toutefois – et l'on atteint là au plus étrange – si cet époux est notoirement impuissant, l'auteur de l'adultère pourra réclamer une vache lors du mariage ultérieur d'une petite fille éventuellement née de ses œuvres [p. 165-166]¹...

Etc., etc. Si l'on ajoute que le troupeau est un bien collectif de la famille, on conçoit sans peine qu'une quantité non négligeable du bétail nuer, de propriété contestée donc de statut juridique toujours incertain et même provisoire, circule en permanence entre les familles propriétaires : bétail promis, dû, donné, pris, repris – ou propriété *de facto* collective, exploitée (et entretenue : on peut compter pour cela sur ces éleveurs amoureux de leurs bêtes) en commun et à tour de rôle ? Ces incessantes captations mutuelles entretiennent dans tout le pays nuer une tension chronique, quasi structurale, qui peut contribuer à la raideur psychologique, à la dureté des relations en cette société². *An ordered anarchy*, en effet, mais *où et comment* situer

1 Ajoutons rapidement qu'en tous ces cas de relations hors mariage (subornations de jeunes filles, adultères, etc.), la relation discutable risque fréquemment de se compliquer d'inceste, tant les habitants d'un village voire d'une aire plus large sont à peu près tous apparentés par divers côtés ; or parmi les attributions judiciaires du médiateur à peu de léopard, figurent d'ailleurs le repérage des incestes et l'éradication magique de leurs effets négatifs.

2 En un pays nuer où les gens portent des noms donnés comme noms de bovins (prestigieux, souvent des bœufs), l'assimilation psychologique entre êtres humains et ceux-là va très loin ; assimilation renforcée, d'ailleurs, par ceci que les razzias de bétail faites par les « Nuers » chez les « Dinkas » s'accompagnent souvent, par la même occasion, d'enlèvements d'enfants et jeunes gens : par-là, jeune taureau et garçon « dinka », ou belle génisse et jeune fille « dinka », se trouvent respectivement

le don au sens propre en un tel désordre organisé? Au total, ces quelques exemples nous paraissent montrer que le champ de l'échange-don s'avère encore plus large et nuancé – voire plus complexe – qu'il peut sembler, et que cet échange-don peut se tapir sous des formes sociologiques assez imprévues, quoi qu'en réalité assez courantes, au sens où elles font le cours, c'est-à-dire le dynamisme, des pratiques sociétales.

Références bibliographiques

- CAILLÉ Alain et CHANIAL Philippe, 2024, « D'autres visages du don, inattendus. Cent ans après... », Présentation, in *La Revue du MAUSS*, n° 63, Le Bord de l'eau, Bordeaux.
- EVANS-PRITCHARD Edward, 1940, *The Nuer : A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford.
- LALANDE André, 1993 [1926], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, PUF, Paris.

mis sur un même plan mais, à l'inverse de nos valeurs occidentales, cette assimilation nuer semble mutuellement gratifiante.

Pourquoi réfléchir au sens de sa vie ?

Stéphane Breton

La quête de sens est une question qui anime l'humanité depuis toujours. Réfléchir au sens de sa vie n'est pas seulement une activité réflexive, c'est un besoin organique qui structure notre existence et notre rapport au monde.

Se diriger dans le monde : corps, émotions et pensées

Le corps, les émotions et les pensées sont les trois dimensions qui nous permettent de naviguer dans le monde qui nous entoure. Réfléchir au sens de sa vie implique une harmonisation de ces trois aspects.

Le corps est notre ancrage dans la réalité. Il nous rappelle constamment notre existence physique et notre finitude. Prendre soin de son corps, l'écouter et le respecter sont des actes premiers pour trouver un sens à sa vie. Une bonne santé physique permet une meilleure clarté mentale et émotionnelle, facilitant ainsi une réflexion plus profonde sur notre existence. Comme le souligne Maurice Merleau-Ponty, « le corps est notre moyen général d'avoir un monde » [1976, p. 171].

Les émotions sont des marqueurs précieux de notre état intérieur. Elles nous informent sur ce qui est important pour nous, sur ce qui nous rend heureux ou malheureux. Comprendre et gérer ses émotions est essentiel pour développer une vie équilibrée et pleine de sens. Les émotions négatives, bien qu'inconfortables, peuvent aussi être des moteurs de changement et d'ajustement à propos de ce que nous pouvons modifier. D'après les travaux de Daniel Goleman [2003] sur l'intelligence émotionnelle, apprivoiser, comprendre et être en accord avec ses émotions quelles qu'elles soient est essentiel pour vivre de manière épanouie et significative.

Les pensées sont le reflet de notre capacité à conceptualiser et à donner de la cohérence à notre expérience. Ainsi, notre capacité de réflexion permet de structurer nos actions et nos choix. C'est une activité qui nécessite de la lucidité, de l'esprit critique et de l'imagination pour envisager des horizons nouveaux et mettre en place des « formes de vie » adaptées à ce que nous sommes.

Comprendre notre vie

Décoder les expériences que nous vivons et les intégrer dans une histoire personnelle congruente, voilà l'ambition partagée par nombreux d'entre nous. Pour cela, il convient de mieux nous comprendre.

Ainsi, explorer le passé nous permet de comprendre les influences qui ont façonné notre identité. Les événements marquants, les relations importantes, les succès et les échecs sont des éléments qui constituent notre histoire personnelle. En réfléchissant à ces aspects, nous pouvons mieux saisir pourquoi nous agissons de telle ou telle manière.

Analyser et vivre le présent nous aide à identifier ce qui fonctionne ou pas dans notre vie actuelle. Prendre le temps de se poser des questions sur ce qui nous motive, ce qui nous dérange est essentiel pour vivre une vie authentique. Être présent à notre monde, en saisir les contours, les pleins comme les creux ; les lignes de forces comme les frontières concourent à nous approprier notre vie et à la vivre en conscience. Comme le dit Viktor Frankl, psychiatre, créateur de la logothérapie et survivant des camps nazis :

Si nous ne sommes pas libres de changer les conditions de notre existence, nous demeurons entièrement libres de transformer notre attitude à l'égard de ces mêmes conditions. Or, c'est dans l'interstice de cette nuance – nuance de taille – que se loge une définition toute authentique et toute véridique de la liberté [Frankl, 2011, p. 169].

Et de préciser :

Le sens ne saurait être donné, plus ou moins arbitrairement, il ne peut qu'être trouvé. Et ce qui guide l'homme dans cette quête, c'est sa conscience. On pourrait la définir comme la faculté de détecter intuitivement le sens unique et spécifique que recèle chaque situation. En un mot la conscience est un organe du sens [p. 148].

Créer et participer

L'acte créatif est un acte fondamental de la vie. Que ce soit par l'art, la connaissance scientifique, philosophique, la pratique artisanale ou toutes autres formes d'expression, l'acte créatif permet de matérialiser nos idées et nos émotions. Il est une manière de « dire notre monde », de le signer singulièrement et de le partager avec nos semblables. Hannah Arendt en souligne

l'importance lorsqu'elle précise « contre l'imprévisibilité, contre la chaotique incertitude de l'avenir, le remède se trouve dans la faculté de faire et de tenir des promesses. » [1994, p. 302] La responsabilité d'une personne est de proposer au monde sa propre création sans en attendre un quelconque retour.

Parce qu'une création ne prend forme qu'avec et pour des autres, elle contribue ainsi au sens commun. Nous participons dès lors à la vie sociale, celle-là même qui nous permet de nous mettre en relation et donc d'exister. En nous impliquant dans des projets collectifs, en aidant les autres, nous trouvons un sens profond à ce que nous sommes. La solidarité, l'engagement civique et l'entraide sont des valeurs qui nous enrichissent. Notre épanouissement personnel est intrinsèquement lié à notre engagement dans la vie de la cité. Car comme l'écrit Arendt :

L'existence elle-même n'est jamais, dans son essence, isolée; elle n'est que dans la communication et dans le savoir qu'il y a d'autres existences. Les semblables ne sont pas (comme chez Heidegger) un élément de l'existence structurellement, certes, nécessaire, mais dérangeant nécessairement l'être-soi; c'est l'inverse : ce n'est que dans l'avec des hommes, dans le monde donné à tous, que l'existence peut réellement se développer [2015, p. 198-199].

À nous d'y participer pleinement.

Donner de l'authenticité à sa relation au monde

Si vivre par et pour soi peut s'entendre comme une condition première à toute vraie relation avec autrui, cette maxime ne peut constituer à elle seule un impératif catégorique au sens kantien du terme. Car développer et nourrir notre relation au monde (du plus proche au plus étranger) dans une perspective simplement centripète ne serait nous permettre d'être relié de manière intime, pérenne et valable avec ce qui peut nous toucher chez les autres (amis, parents, amoureux, inconnus jusque-là). Ce jeu d'influence, d'affectation, quelle qu'en soit la forme, n'est envisageable que si nous troquons les égoïsmes de nos vies mondaines pour une vie faite de donation de soi : du temps, de l'attention, de la disponibilité; de l'amitié, de la fraternité voire de l'amour. Cette donation est résultat d'une convergence des corps et des esprits dans le principe si cher à Martin Buber qu'est la rencontre entre deux êtres vivants : la reconnaissance de notre humanité dans ses faiblesses et sa grandeur. C'est le « Je » qui rencontre le « Tu » comme un être singu-

lier et plein. Un « Tu » qui existe et participe à la vie du « Je ». Une relation synallagmatique, où l'espace commun de la rencontre est celui de l'assemblage immatériel des sensibilités, des réalités intimes de chacun, du partage, du dialogue et de l'apprentissage, de l'un vers l'autre. Qui n'a pas ressenti, à un moment donné de sa vie au contact d'une personne particulière, une chaleur humaine dense et réconfortante, une communion de cœur, une vive résonnance, qui font que les esprits se mettent au diapason, que le fait d'être véritablement ensemble devient alors tangible ?

Pour Buber, « toute vie véritable est rencontre » [2012, p. 44] et la présence de l'autre est une réciprocité qui « agit en moi comme j'agis en elle » [p. 48]. Je donne, il donne, nous donnons, et ainsi de suite. Et, pour Marcel Mauss « si on donne les choses et les rend, c'est parce qu'on se donne et se rend "des respects" [...]. Mais aussi c'est qu'on se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se "doit" – soi et son bien – aux autres. » [1993, p. 227] En ce sens, Buber et Mauss se rejoignent.

Si le don est un échange d'humanité entre vivants, il n'est effectif que lorsque l'expression de notre présence à l'autre, est authentique. C'est-à-dire que nous sommes pleinement avec l'autre, à l'autre en quelque sorte. Ce que Martin Heidegger nomme le *Mitsein* [1985, paragraphe 26, p. 108], soit notre capacité à être ensemble dans un même mouvement d'esprit. C'est alors que notre rapport devient intentionnel, conscient, que nous reconnaissons l'autre comme semblable à nous-mêmes. Cette authenticité trouve sa racine au travers de l'intercorporéité [Merleau-Ponty, 1964, p. 185], dans l'entrelacement des chairs, dans un corps-à-corps (poignée de main, embrassade...) qui dit « oui » à l'autre en tant que faisant partie de la relation. Comme un don qui fait sens.

Références bibliographiques

- ARENDT Hannah, 1994 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris.
- 2015 [1946], « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence? », in ARENDT Hannah, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Payot, Paris.
- BUBER Martin, 2012 [1923], *Je et Tu*, Aubier, Paris.
- FRANKL Victor, 2011 [1946], *Découvrir un sens à sa vie*, J'ai Lu, Paris.
- GOLEMAN Daniel, 2003 [1996], *L'intelligence émotionnelle*, J'ai Lu, Paris.
- HEIDEGGER Martin, 1985 [1923], *Être et temps*, Authentica, Paris.
- MAUSS Marcel, 1993 [1925], « Essai sur le don », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris.
- 1976 [1945], *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

Qu'est-ce que donner sens ?

Fabien Robertson

L'article de Stéphane Breton, « Pourquoi réfléchir au sens de sa vie ? » (*infra*, p. 205), a été écrit dans le prolongement d'un ouvrage collectif récemment paru, *Pourquoi a-t-on besoin de donner un sens à sa vie ?* [2025], dont il a assuré la direction. Les deux écrits posent des questions *a priori* évidentes... mais inconfortables, parce qu'elles imposent à tous ceux qui les prennent au sérieux de réfléchir sur ces notions courantes et équivoques que sont le « sens », la « vie » et, surtout pour ce qui nous concerne ici, le « don ». Autant de mots qui « chantent plus qu'ils ne parlent », « qui demandent plus qu'ils ne répondent », pour reprendre les expressions peu amènes de Paul Valéry, à propos de la notion de liberté [Valéry, 1960, p. 951]. C'est qu'on attend souvent de ces mots plus qu'ils ne peuvent rendre, qu'ils figurent chacun à leur manière un besoin insatisfait. Un besoin de sens, si l'on veut. Et pourquoi existe-t-il ? Peut-être parce que, cette vie qui est en principe la nôtre est certes « donnée », mais sans mode d'emploi, sans qu'on puisse toujours bien savoir à quoi l'employer.

Face à un tel besoin, deux grands types de réponse se dégagent. Soit le « sens » *se donne* et donc s'impose de lui-même, soit il nous appartient de le *donner* et donc de l'imposer à notre existence. Selon la première réponse, la vie a déjà un sens et il nous faut le redécouvrir. À chaque génération échoit alors la charge de recevoir un passé « où semble cachée la mystérieuse clef de son destin futur » [Arendt, 2002, p. 481]. Certes, à l'ère moderne, quand le futur prime sur le passé, quand le progrès entend remplacer la tradition, celle-ci perd considérablement de son autorité. Aussi la seconde réponse consiste, non à découvrir, mais à apporter, à ajouter à nos vies un sens que, sans cela, elle ne pourrait pas avoir. De ce point de vue, chaque être humain qui émerge, point infime et imperceptible dans l'univers, aurait pour charge d'investir son existence de significations qu'elle n'a pas d'emblée. Comme le dit le professeur Lévy, qui figure une caricature de philosophe européen dans le film *Crimes et délits* :

Le monde est impitoyable. C'est nous qui l'investissons avec notre émotivité [Allen, 1993, p. 115].

Donner du sens, c'est alors conférer au monde une signification et une valeur qu'il ne pourrait jamais, de lui-même, nous offrir.

Si le don de sens est soit découvert soit inventé, déjà là ou bien à venir, reste que chacune des deux voies pose ses propres problèmes. Ce sens découvert, est-il authentique? Comment savoir qu'en le dévoilant, nous ne le trahissons pas? Notre regard impudique peut faire s'évanouir la vérité qu'il cherche. Peut-être faut-il alors se laisser porter par un sens traditionnel qu'il faudrait suivre sans avoir à le comprendre; mais est-ce bien sensé de ne rien saisir à la voie qu'on emprunte? Quant au sens inventé, et imposé aux choses, il peut, lui aussi, sonner faux : peut-être nous inventons-nous d'artificielles raisons pour croire que notre vie a un sens... lequel, en fait, n'existe qu'autant que nous voulons qu'il existe. Mais quand s'épuise cette volonté, ce qui ne manque pas d'arriver, le sens disparaît, nous laissant face à notre propre insignifiance, face à cette dernière vérité : que nous ne saurons « guérir la mort, la misère, l'ignorance » [Pascal, 1964, p. 119]. D'où, peut-être, le suicide du professeur Lévy de *Crimes et délits*, qui jette Cliff (le personnage du documentariste, incarné par Woody Allen) dans un certain désarroi¹. C'est que le monde, définitivement, est sans pitié... et sans cruauté non plus d'ailleurs, puisqu'il n'est traversé par aucune autre tonalité affective que celle que nous essayons, en vain visiblement, lui accorder.

Dans cette situation, l'angoisse peut encore se formuler comme une hésitation. C'est d'ailleurs ce type d'hésitation qui traverse l'ouvrage collectif dirigé par Stéphane Breton. Par exemple, pour David Le Breton, « l'existence se trame en permanence sur un fond de sens intériorisé » qui fait que « je suis toujours dans une relation de réflexivité diffuse avec mon environnement » [Breton, 2025, p. 97]. Reste, poursuit-il, que « le monde est là en lui-même, il ne revendique rien » : « [i]l n'a pas de sens, sinon celui que les systèmes symboliques lui confèrent » [p. 95]. Entre l'absence mondaine de sens et le « fond de sens » préexistant, quelle voie choisir?

On peut répondre qu'il n'y a pas vraiment d'alternative et que c'est l'articulation de la découverte et de l'invention qui fait le don de sens. Autrement dit, c'est un sens déjà donné qui se transmet, permettant la reprise des promesses comme des craintes qu'il contient. Et c'est pourquoi, comme l'écrit si bien Georges-Elia Sarfati, « le sens est aussi bien trouvé (il me préexiste) que

1 Cliff est d'autant plus déçu que le petit mot laissé par Lévy (un simple « J'ai sauté par la fenêtre ») n'est pas à la hauteur d'« un intellectuel de sa taille ».

donné (je me donne du sens, sur cette base, en venant au monde) » [Breton, p. 169]. Pour en revenir au film de Woody Allen, il faut voir que la mort du professeur n'est pas sans reste : demeurent quelques mots enregistrés, notamment sur l'amour qui nous protège de ce monde froid¹, autant de traces, de traits d'esprit qui, dans un registre tragicomique, continuent à résonner. Autrement dit, il reste du professeur ce qu'il a bien pu ou voulu nous laisser. Ou nous donner. Et peut-être – c'est l'idée que je suis ici – le sens de nos vies n'émerge-t-il qu'au travers de dons, c'est-à-dire de relations sociales animées par la triple obligation de donner, recevoir et rendre. En effet, ce mode relationnel articule toujours découverte et invention, en tirant du passé de quoi investir l'avenir, et de l'avenir de quoi éclairer le passé.

Il faut, pour comprendre une telle thèse, commencer par clarifier l'expression « donner du sens ». De manière très générale, le fait de *donner* consiste à apporter quelque chose. C'est ainsi qu'on donne un coup de peinture à la façade de sa maison, en lui apportant une couleur neuve qui remplace l'ancienne. Pour autant, l'attribution de cette couleur ne la rend pas destinataire de l'acte. Il en va de même du sens que l'on « donne » à sa vie. On lui confère bien quelque chose qui, à nos yeux, lui manquerait (une coloration, une perspective, une direction), mais il ne s'agit pas d'entretenir avec elle une relation de don et de contre-don : on ne fait pas à notre existence un présent dont elle aurait à répondre. Cet apport n'est pas en lui-même un *acte relationnel*, un acte par lequel on s'adresse à quelqu'un en lui proposant – ou en lui imposant – quelque chose qui exigerait de lui qu'il réponde, notamment en donnant à son tour. Le don adressé à une personne (individu ou groupe, dans des rapports de face-à-face ou non) ne consiste pas tant à lui attribuer quelque chose qu'à l'obliger, par l'intermédiaire de la chose donnée.

Une fois la distinction faite, reste à savoir en quoi le don comme relation peut donner sens à notre existence. Ce n'est pas en ces quelques lignes qu'on peut espérer répondre à une question d'une telle envergure. On le comprend d'autant mieux quand on considère la variété des réponses possibles. Quand il s'agit d'interpréter le rôle du don dans la vie des hommes, plusieurs options se dessinent : on peut estimer qu'il ne fait que masquer des structures de sens autrement plus fondamentales ; on peut penser qu'il y a effectivement place pour des relations authentiques de don, mais de manière marginale, voire carrément miraculeuse ; on peut y voir une orientation parfaitement sensée, mais qui ferait partie d'un large spectre de conduites possibles, cha-

1 Il dit notamment : « Mais il ne faut jamais oublier que, depuis le jour de notre naissance, nous avons besoin d'énormément d'amour pour nous persuader de rester en vie... Si nous recevons cet amour, il reste généralement inscrit en nous, et il dure » [Allen, 1993, p. 115].

cune chargée de sens ; on peut, enfin, estimer que *le don seul fait sens*. C'est cette dernière voie que je choisirai de suivre. Certes, oser dire que le sens d'une vie se joue seulement et entièrement par les relations de don, et donc qu'une vie sans don serait foncièrement insensée, c'est prendre un pari qui ne va nullement de soi. De plus, épouser une telle voie serait peut-être accorder à certaines analyses sociologiques ou anthropologiques une sorte de monopole de sens que d'autres courants et d'autres disciplines feraient bien de contester. Tout cela est juste, mais ne doit pas nous empêcher de mettre l'hypothèse au travail.

Pour ce faire, je ne prendrai ici qu'un exemple, celui de l'« aide à mourir », qui a fait l'objet de débats récents, et surtout d'une loi (sur le « droit à l'aide mourir ») adoptée en première lecture à l'Assemblée nationale le 27 mai 2025. Je ne rentrerai pas dans le détail des discussions ni dans le contenu de la loi, et encore moins dans les quelque 2000 amendements proposés [*Le Monde*, 2025]. Je me contenterai de prendre au sérieux l'expression « aide à mourir », où se formule une demande, laquelle requiert nécessairement un don sans lequel le fait même de mourir peut être dénué de sens. Précisons : par « l'aide à mourir », il s'agit de procurer à une personne en souffrance et qui se sait condamnée – et condamnée à souffrir plus encore – les moyens qui lui permettraient de mourir dignement. Mais de quelle aide a-t-elle besoin ? La plupart des personnes qui expriment une telle requête sont tout à fait en capacité de se « donner » la mort, les difficultés physiques et techniques n'étant pas considérables. Peut-être est-ce le courage qui manque : si les personnes en fin de vie s'avouent incapables d'accomplir ce dernier geste par elles-mêmes, c'est bien qu'une certaine peur les paralyse, comme elle le ferait pour la plupart d'entre nous. La peur de mourir ? Certes, mais pas seulement : celle, certainement, de mourir esseulées, en portant seules la responsabilité de leur propre fin.

Il faudrait alors comprendre que ces personnes souhaitent d'abord que la « société » (les institutions, le personnel médical, leurs proches) puisse les accompagner dans la fin comme elle l'a fait lors de leur venue au monde. Ainsi, si le mourant peut vouloir que ses proches, attachés à lui, le laissent partir, il peut aussi souhaiter qu'ils soient là au moment où il ne le sera plus. Bien sûr, un tel accompagnement est limité dans la mesure où il s'arrête au seuil de la mort où le mourant, au final, se dirigera seul. Mais, jusqu'à cette limite insondable, les aidants – proches mais aussi soignants – doivent pouvoir être à ses côtés. Cet accompagnement a le sens d'un don, sous la forme d'une présence encore accordée à cet autre, auquel sont adressés des mots et des gestes qui sont d'autant plus précieux que le mourant peut encore

y répondre. Le don garde ici une forme réciproque : si les vivants sont aux côtés du mourant, celui-ci reste encore présent, fût-ce de manière diminuée.

Mais quel sens cet accompagnement confère-t-il à la vie du mourant ? Et peut-il s'arrêter au moment où il nous quitte ? Soyons cyniques, un moment : en se vouant ainsi à lui, d'un point de vue strictement utilitaire, c'est en pure perte qu'on agit : ce qu'on lui donne ne lui sert à rien puisque, mort, il n'en fera aucun usage. De plus, il n'aura plus rien à donner en retour. Alors, quitte à concevoir l'aide à mourir dans le registre de la réciprocité, du donnant-donnant, il ne reste qu'à reconnaître en cette aide que le sens d'une dette : à ceux qui nous ont tant donné, on doit bien donner en retour. Mais accompagner un mourant, est-ce nécessairement s'acquitter, payer par ses soins les bienfaits reçus ? La mort, de ce point de vue, serait le moment ultime où les comptes de la moralité se soldent une bonne fois pour toutes. Certes, on comprend bien le poids moral de l'obligation, et toute la gratitude qui y est contenue et exprimée. Mais le problème, ici, est qu'il n'y a en fait aucune équivalence : celui à qui on donne la mort nous a donné bien autre chose que la mort. Inversement, cette mort qu'on lui accorde, il ne nous la rendra pas. Le geste paraît donc avoir quelque chose d'insensé, d'absurde même... du moins tant qu'on conçoit les relations entre les hommes sous le registre de l'échange simple, c'est-à-dire de l'intérêt et de la dette.

Sur ce point, la difficulté tient au fait qu'entre les hommes, qu'ils soient vivants ou morts, mourants ou à naître, les relations fondamentales ne sont ni immédiates, ni symétriques, ni vraiment circulaires. Revenons, encore une fois, sur cette direction vers laquelle regardent le mourant et ceux qui l'accompagnent. Est-ce vraiment la mort ? Oui, et en même temps un au-delà de la mort – sans que cet au-delà ait à se penser dans un registre métaphysique. Avec ceux qui l'accompagnent, le mourant regarde vers la vie : celle qui restera, qui lui succédera, cette existence « subjective » qu'évoquait Auguste Comte quand il écrivait que « la loi fondamentale de l'ordre humain » est que « les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts », rappelant ainsi ce que chacun doit à « l'ensemble de ses prédécesseurs » [2002, p. 44]. Comte a raison, mais il ne faut pas oublier qu'au fond, c'est *la vie qui gouverne la mort*, que ce sont les vivants qui auront à décider des suites à donner à cette vie passée. Le mourant, qui est encore accompagné, le sait : il appartiendra à d'autres de témoigner de son existence et du sens – ou plutôt des sens – qu'on pourra lui accorder. En s'abandonnant à la mort, il faut qu'il sache qu'il ne part pas en vain, que ceux qui l'accompagnent actuellement donneront continuité à sa vie en prolongeant certaines des directions qu'il a suivies et tracées. En d'autres

termes, au moment où il demande à recevoir la dernière des aides, il lui faut comprendre que d'autres continueront à considérer sa vie comme un don qui fut et qui peut continuer à prospérer.

Au seuil de la mort comme en d'autres moments, l'existence de chacun est traversée par une *temporalité générationnelle*, qui est à la fois irréversible et imprévisible. Ce sens est à la fois révélé et inventé. La première et la dernière signification sont là : dans une vie accordée, reçue, chargée ensuite de donner sens à d'autres vies. Comment ? Par l'enfantement, certes, mais aussi par l'éducation, le soin, la production intellectuelle et artistique ou encore la parole et l'action (au sens qu'Arendt confère à cette notion, comme capacité politique d'initiative). L'enfantement reste le premier de tous les dons, celui par lequel les parents et la société tout entière accordent une place à un être qui, destinataire des soins prodigués, ne pourra en répondre que plus tard, et de manière incomplète. C'est qu'en effet les enfants ne peuvent rendre la vie à ceux par qui elle leur a été donnée. Ils peuvent encore rendre service ou hommage ; mais de tels contre-dons ne sont jamais à la mesure du don initial. Il leur échoit donc de donner à leur tour. Ainsi, l'enfantement est non seulement le premier des dons, mais il en est aussi le modèle : donner, c'est toujours, fondamentalement, donner naissance – et ce, même si on ne saurait recevoir à mesure de ce qu'on a donné, et même si l'on n'est plus là pour savoir ce à quoi on donne naissance.

C'est dans le cadre de cette temporalité qu'il nous faut considérer la triple obligation maussienne. Il nous faut comprendre que *donner c'est redonner*, que *recevoir c'est reprendre*, et que *rendre c'est donner* non pas en retour mais *à son tour*. Cette dynamique prend place dans un processus qui, à un certain point de vue, global et impersonnel, peut ressembler à un cycle, mais qui n'a rien d'un recyclage. Il s'agit d'un processus qui ne produit du sens qu'à la condition de n'être pas réduit à une simple reproduction. C'est pourquoi il faudrait mieux parler d'un « renouvellement » ainsi qu'y insiste Arendt, notamment dans ses écrits sur l'éducation [Arendt, 1960, p. 196 ; Robertson, 2025]. Sans ce renouvellement, toute mort et toute naissance seraient insensées, n'ayant ni l'occasion de donner, pour la première, ni celle de recevoir, pour la seconde. C'est ainsi que le don, comme principe social et intergénérationnel, s'impose – et ce même s'il faut bien admettre qu'il ne s'expose pas toujours aussi clairement qu'il le faudrait dans nos sociétés.

Comprenons alors le don de sens ne se révèle pleinement que s'il s'inscrit dans la dynamique du don comme relation, où l'on est toujours avec et pour autrui, comme le dit si bien S. Breton dans son article. On pourrait penser – et on le pense souvent – que le don fait partie des orientations possibles

d'une vie, et donc des sens possibles. Mais on peut aussi estimer qu'il est, au fond, la seule chose qui soit susceptible de répondre pleinement, c'est-à-dire dans le fil du temps, à l'exigence de sens. Et je crois qu'on ne le réalise jamais aussi clairement qu'en ayant à vivre ces épreuves – tantôt magnifiques, tantôt tragiques, mais toujours singulières – que sont la naissance et la mort.

Références bibliographiques

- ALLEN Woody, 1993 [1989], *Crimes et délits*, Seuil, Paris.
- ARENDT Hannah, 1960, « The Crisis in Education », in ARENDT Hannah, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, 1961, The Viking Press, New York.
- 2002 [1951], *Les Origines du totalitarisme*, « L'impérialisme », Gallimard, Paris.
- BRETON Stéphane, 2025, *Pourquoi a-t-on besoin de donner un sens à sa vie?*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues.
- COMTE Auguste, 2002 [1852], *Catéchisme positiviste*, URL : <https://classiques.uqam.ca/classiques/Comte_auguste/catechisme_positiviste/catechisme_positiviste.html>
- LE MONDE, 2025 (27 mai), « Aide à mourir : ce que permettrait ou non la nouvelle loi française », URL : <https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2025/05/27/aide-a-mourir-ce-que-permettrait-ou-non-la-nouvelle-loi-francaise_6605802_4355771.html>.
- PASCAL Blaise, 1964 [1670], *Pensées*, éd. Brunschwig, Classiques Garnier, Paris.
- ROBERTSON Fabien, 2025, « Arendt : l'éducation dans un monde en crise », *Journal du MAUSS*, URL : <<https://www.journaldumauss.net/?Arendt-l-education-dans-un-monde-en-crise>>.
- VALÉRY Paul, 1960 [1931], *Regards sur le monde actuel*, in *Œuvres II*, Gallimard NRF, Paris.

Transmission, triomphe ou trahison

De la décroissance à la « *degrowth* »

Serge Latouche

La transmission intergénérationnelle d'une idéologie, qu'il s'agisse d'un message religieux, philosophique, politique ou autre, est toujours problématique. La jeune génération qui reçoit cette idéologie en héritage (marxisme, décroissance, aussi bien que libéralisme ou anarchisme...) se trouve devant le défi de transmettre à son tour le flambeau porteur de la flamme reçue et de construire son identité propre en enrichissant, en déformant, voire en contredisant le contenu du message originel. De là provient sans doute la prolifération au fil du temps de l'ajout « néo » devant les « ismes » (néo-libéralisme, néo-marxisme, etc.). Il est incontestable, cependant, que ce sont souvent les épigones qui font triompher le nouveau paradigme des obstacles qui s'opposent à sa réception, au prix, éventuellement, de son édulcoration voire de sa dénaturation... En réalité, pour novatrice qu'elle soit, l'idéologie reçue en héritage n'est jamais l'œuvre de la seule génération précédente. Celle-ci a dû aussi régler ses comptes avec ses propres « pères ». Même si elle les a éventuellement contredits, elle n'a jamais complètement innové et elle a intégré consciemment ou inconsciemment l'apport considérable de précurseurs. C'est en prenant pleinement conscience de cette situation que la transmission réalise vraiment une « *aufhebung* » (au sens hégélien), c'est-à-dire un dépassement, un enrichissement et non une trahison.

Étant donné qu'une génération à peu près s'est écoulée depuis l'émergence de la décroissance comme projet sociétal et devant le constat de sa large diffusion, y a-t-il déjà une « néo-décroissance », plus ou moins triomphante et/ou plus ou moins déviationniste ?

Sortir de l'économie

Le problème de la transmission du message dans le cas de la décroissance se complique du fait que les intellectuels qui sont les premiers interpellés par le sujet sont des économistes professionnels – situation paradoxale,

mais inéluctable qui n'est pas sans évoquer le sophisme du Crétois attribué à Epiménide¹. Les spécialistes des autres disciplines et le commun des mortels, colonisés à leur insu par l'imaginaire ambiant, ne sont pas préparés pour mettre en doute la supposée évidence de l'existence universelle et transhistorique de l'économie. Or, si la décroissance implique une « dé-croyance », c'est bien sûr celle de la foi dans la croissance, mais, à la racine de celle-ci, on trouve celle de la foi dans l'économie, véritable religion de la modernité.

Quand les économistes s'emparent du thème de la décroissance, ils en ont inévitablement une lecture *économiste*. La décroissance leur apparaît comme un autre régime d'économie voire à la limite comme une variante du développement durable, au lieu d'un véritable changement de société pour construire un monde dans lequel l'économie n'existerait plus comme instance autonome et dans lequel ce que nous désignons sous ce nom (production, répartition, consommation de la richesse) serait (*ré*)encasté dans le social. L'idée de « sortir de l'économie » qu'implique la décolonisation de l'imaginaire ne leur vient tout simplement pas à l'esprit, puisque cela remettrait en question leur raison d'être et d'abord leur position institutionnelle. Ils parlent donc de la décroissance comme d'un projet d'« économie stationnaire en harmonie avec la nature² », d'une économie pensée « autrement », d'une « économie post-croissance et post-capitaliste », d'un nouveau « régime macroéconomique », etc. C'est normal et naturel, et pour préserver leur statut d'économiste tout en intégrant la nécessité de décroître, ils inventent cette monstruosité conceptuelle : « l'économie écologique ». Celle-ci ne peut aboutir qu'à la « croissance verte » qu'ils dénoncent par ailleurs fort justement. Agir autrement irait à l'encontre de leur formation et remettrait en question leur statut d'expert de la *chose économique* qu'elle soit libérale, keynésienne, socialiste, marxiste, ou *décroissante*. Une *économie décroissante* est certes une expression qu'on peut difficilement ne pas utiliser dans la rhétorique des débats sur la nécessaire transition, mais l'expression constitue fondamentalement un oxymore. Le piège est d'autant plus difficile à éviter qu'on baigne dans un univers totalement économicisé et que le passage vers une société d'abondance frugale ne peut se faire du jour au lendemain. La *démarchandisation* du monde, planifiée ou non, n'échappe pas à tout calcul *économique*. La sortie de la société de croissance ne peut se faire sans com-

1 Minos dit : « Tous les Crétois sont menteurs », mais Minos est Crétois, donc Minos est menteur. Mais s'il ment, il dit vrai et s'il dit vrai, il ment... Ainsi, Latouche dit que tous les économistes sont des imposteurs, mais Latouche est économiste, donc il est un imposteur, etc.

2 Cette expression et les suivantes sont tirées des articles du numéro spécial de *Socialter* consacré à la décroissance [2024].

promis avec des forces « réformistes » ; le militant « décroissant » est amené à soutenir des propositions encore situées dans l'espace économicisé, comme le fait de changer d'indice pour évaluer les sociétés et passer du PIB (Produit intérieur brut) à l'indice de bonheur authentique (*happy planet index*), même si l'empreinte écologique est un meilleur guide, plus déséconomicisé. Il en va de même pour les luttes plus concrètes : contre les grands travaux inutiles, contre la surpêche, contre les pesticides, contre les mégabassines, contre le nucléaire, etc.

Toutefois, le malentendu entretenu par les économistes professionnels est d'autant plus grave que le commun des mortels pense que les économistes, se référant de façon incantatoire à une mythique scientificité, sont plus compétents qu'eux pour aborder ce problème alors même que la rupture d'avec la société de croissance vise à redonner aux citoyens ordinaires la maîtrise de leur vie et de leur destin.

On se demandera peut-être pourquoi j'attache tant d'importance à ce thème de la sortie de l'économie qui, après tout, n'occupe pas une grande place dans la littérature sur la décroissance et qui suscite tant de polémiques. Cela vient d'abord de mon itinéraire personnel. Ayant passé de longues années à ferrailler sur le thème de la sortie du développement, j'ai retrouvé à propos de la décroissance les mêmes obstacles et les mêmes difficultés dans la décolonisation de l'imaginaire. À tort ou à raison, il me semble qu'on a là un marqueur très fort, comparable, toutes proportions gardées, à la lutte des classes dans le marxisme ou au complexe d'Œdipe dans la psychanalyse. On sait que ce sont sur ces points que se sont fait jour les divergences entre révolutionnaires ou radicaux et réformistes ou révisionnistes¹.

Il se rejoue là quelque chose d'analogue à ce qu'a connu le marxisme. Toute l'œuvre de Marx est centrée sur la critique de l'économie politique. Il dénonce en particulier le naturalisme de Ricardo, c'est-à-dire le fait de considérer que la réalité économique dont il entreprend de décrypter les lois serait « naturelle », éternelle, transhistorique. Faute de voir vraiment que toute autre réalité ne serait pas vraiment « économique », puisque c'est justement le discours économique qui sélectionne dans la réalité la *chose économique*, il débouche sur une paradoxale « économie politique marxiste » que ses épigones pousseront même au statut de « science économique marxiste ». Un contresens absolu !

On pourrait penser qu'il devrait être moins difficile d'accepter de se libérer de la croyance dans le naturalisme économique que de celle dans la

¹ C'est sur l'*Œdipe*, en particulier, que Freud a rompu avec Jung, puis avec Otto Rank et finalement avec Sandor Ferenczi.

croissance parce que la croissance, en tant que phénomène biologique, est une réalité incontestable alors que toutes les tentatives pour trouver de l'économie chez les fourmis, les abeilles ou les chimpanzés ne se sont pas révélées très convaincantes jusqu'ici. Toutefois, il n'en est rien, car la foi dans la croissance s'ancre sur le socle *incontestable* de l'*évidence* économique.

Contre-pouvoir

Cela étant, le jeune adepte de la décroissance de deuxième ou troisième génération qui a l'ambition légitime de se faire un nom a le choix entre plusieurs stratégies (non exclusives entre elles). Il peut choisir de développer les implications concrètes du projet et tenter de mettre en œuvre un programme à travers un parti politique ou une association. C'est, me semble-t-il, le choix fait par Vincent Liegey, par exemple. Il peut aussi se faire connaître en approfondissant certains aspects du projet dans une thèse et se poser en rénovateur du thème en devenant une « star médiatique », tout en *ringardisant* ses prédécesseurs. C'est clairement la voie revendiquée par Timothée Parrique. Enfin, il peut se propulser sur la scène internationale, en développant les échanges avec les mouvements étrangers qui sympathisent avec des idées voisines et en élargissant les assises du mouvement à travers des forums mondiaux. C'est plus ou moins la stratégie du groupe catalan autoproclamé « école de Barcelone ». Ces trois stratégies ont leur intérêt et leurs mérites, mais toutes trois présentent aussi le risque de déformer le message en voulant partir à la conquête d'un public plus large. Le glissement du compromis à la compromission tient souvent à peu de chose. Dans les trois cas, et tout particulièrement dans le troisième, la tentation est forte de décontextualiser la décroissance, c'est-à-dire de la sortir de sa culture d'origine, en l'occurrence latine, pour l'universaliser et l'internationaliser, c'est-à-dire en fait l'*anglosaxonner*. Le mot « décroissance » n'est pas immédiatement traduisible dans les langues non latines, ce qui signifie qu'il ne fait pas sens parce que l'imaginaire des cultures correspondantes n'est pas assez économicisé, en dépit de l'impérialisme du développement, ou au contraire, dans le cas du monde anglo-saxon parce qu'il l'est tellement que remettre en cause la religion de la croissance est impensable¹. Cela ne veut pas dire pour autant que dans une planète mondialisée, le projet ne parle pas en dehors de sa zone d'apparition, mais qu'il doit trouver son expression à travers un imaginaire propre à chaque culture, comme par exemple le *sumak kawsai* des amérin-

1 Nous avons abordé cette question dans plusieurs textes et en particulier notre article : « La décroissance est-elle un projet latin ? » [2015].

diens Quéchua (que nous traduisons approximativement par « *buen vivir* »). À partir de là, ce n'est pas une nouvelle Internationale qu'il s'agit de fonder, mais un dialogue interculturel et des échanges sur les différentes expériences de lutte contre le rouleau compresseur de l'impérialisme économique.

C'est sur la consistance de la rupture d'avec l'ordre économique régnant qu'implique le projet de la décroissance que se joue l'essentiel. Certes, tous conviennent que la décroissance requiert de rompre avec la religion de la croissance et donc d'abandonner le productivisme et le consumérisme; mais à la racine de ces derniers n'y a-t-il pas le capitalisme et l'imaginaire économique, voire le patriarcat? Une rupture radicale avec le système et son imaginaire n'implique-t-elle pas une façon différente et nouvelle de mettre en œuvre le projet? Pour nous comme pour Ellul, précurseur incontournable de la décroissance, « [l]e courant écologiste [et cela vaut aussi pour la décroissance] devrait se développer comme un contre-pouvoir, sans entrer dans le jeu politicien » [Ellul et Chastenet, 2024]. Il ne s'agit donc pas de partir à la conquête de l'appareil d'État, façon Lénine en 1917, mais de constituer une force de lanceurs d'alerte, de résistance et de propositions.

La décroissance recyclée

Interroger les innovations et déviations éventuelles des épigones des pères fondateurs de la décroissance permet d'éclairer les différences afin d'éviter les confusions et de signaler éventuellement les contradictions qui peuvent aboutir à des récupérations non souhaitables, voire, à la limite, à des impostures.

Penchons-nous, par exemple, sur le cas de Timothée Parrique. Si nous analysons particulièrement le travail de la « star de la décroissance », ce n'est pas qu'il est le seul représentant des « rénovateurs » de la seconde génération¹. Simplement, il se trouve que l'intéressé m'ayant demandé de relire les épreuves du livre tiré de sa thèse, j'ai été particulièrement attentif à ses conceptions². De plus, il s'est lui-même mis en avant comme le nouveau théoricien d'une décroissance, reposant désormais sur une base scientifique et visant à *dépoussiérer* les thèses de ses prédécesseurs.

1 Dans les excellents cahiers de l'association Eco-filosofia [2024], le philosophe Paolo Scroccaro, dénonce aussi les ambiguïtés de « l'école de Barcelone » (Kallis-Paulson-D'Alisa-Demaria). Il se demande si en voulant élargir les assises de la décroissance, ce qui est un projet louable, ils n'aboutissent pas à la mutiler.

2 Je lui ai fait part de mes critiques dont il ne semble pas avoir fait grand cas.

Dès l'introduction de son livre, *Ralentir ou périr. L'économie de la décroissance* [2022], il est affirmé que « toute société a toujours organisé d'une manière ou d'une autre ses activités productives », et donc aurait une *économie*. Mais qu'est-ce qu'une activité productive ? La suite de l'ouvrage montre que le contenu en est à géométrie variable. On y fait entrer à peu près tout et n'importe quoi comme les services écosystémiques, l'entraide, et le bénévolat. Finalement, il élargit la définition de l'économie à « l'organisation sociale de la satisfaction des besoins ». Il précise que l'objectif de la satisfaction des besoins, c'est « avoir assez de toutes ces choses que l'on désire » (par exemple le salut éternel, la mort de ma belle-mère, etc.). Cela rejoint curieusement la conception de Gary Becker, le théoricien de l'ultralibéralisme libertarien, pour qui la science économique a vocation à traiter de tout ce qui fait l'objet d'un désir humain. Bien sûr, la démarche de notre auteur se veut aux antipodes de celle de ce théoricien nobélisé de l'économie du crime, du mariage, de l'éducation, du racisme, etc., mais force est de constater chez tous deux une même vision « pan-économiste ». Si Becker veut réduire toute la complexité d'*homo sapiens* à l'*homo œconomicus* et à ses choix *rationnels*, Parrique veut introduire dans les choix d'*homo œconomicus* toute la complexité d'*homo sapiens*. De mon point de vue, les deux démarches sont vouées à l'échec et, paradoxalement, peuvent aboutir parfois à des résultats voisins. On a pu ainsi rapprocher non sans raison de Gary Becker, théoricien du capital humain, les visions d'un Bourdieu ou d'un Foucault¹. L'économie est finalement présentée comme le *superorganisme métabolique*. Mais cela, n'est-ce pas la définition ou le rôle de la société ? Un anthropologue en conclurait fort justement que toute société a une « culture », pas forcément une *économie*. On peut d'ailleurs remplacer chez Parrique, le mot « économie » par société dans beaucoup d'occurrences, mais, évidemment, pas dans toutes... ce qui pose le problème de ce qui pour lui constitue « l'extra -économique » puisqu'il utilise encore cette notion. Outre la nature, ce qui va de soi, il y met plus ou moins, semble-t-il, la sphère privée dont la famille ; mais pourquoi tout d'un coup, la famille ne ferait plus partie de l'économie ? Celle-ci jouant un rôle essentiel dans la reproduction n'entre-t-elle pas de plein droit dans le *superorganisme métabolique* ?

Malthus, confronté déjà à ce problème des limites du domaine de l'économie, se pose fort justement la question de savoir si les services religieux « qui sont assurément les biens les plus précieux », entrent ou non dans la définition de la richesse, et il en conclut que si on veut faire une *science*

1 On ne l'a pas (encore) fait pour Bataille qui voulait pourtant faire une « économie générale » dont l'érotisme constituait un volet essentiel, mais la question reste posée.

économique, il faut restreindre les activités productives à la production *matérielle*, donc en excluant les services. On a pu aussi, comme Marx, limiter le champ *économique* aux activités « marchandes », productrices de plus-values, etc. On retrouverait alors la *chrématistique* d'Aristote, c'est-à-dire finalement l'économie comme pratique marchande (économie = capitalisme). Donc, si la décroissance suppose de sortir du capitalisme, cela implique de sortir de l'économie et réciproquement. C. Q. F. D....

En conséquence, si dans la thèse de Parrique, la critique du mythe de la déconnexion entre croissance et destruction des écosystèmes est menée avec brio et un luxe de statistiques convaincantes, la rupture entre société de croissance et société de décroissance n'est pas assez marquée. Il n'y a d'ailleurs pratiquement rien sur les implications philosophiques de cette rupture. « Il faudrait engager, écrit-il, des politiques de décroissance exactement de la même manière que l'on engage actuellement des politiques de croissance ». Une telle proposition, qui suppose d'entrer dans le jeu politique, laisse rêveur, et lorsqu'il aborde certaines mesures pratiques à adopter, il apparaît clairement que ce n'est pas le cas et que les initiatives qui vont dans le sens de la décroissance ne sont ni gouvernementales, ni technocratiques. En voulant rester à tout prix dans l'économie, sortir de l'économie de croissance pour faire une *économie de décroissance* revient à vouloir sortir rationnellement du rationnel, ce qui est évidemment contradictoire. Il en vient même à écrire qu'« économie et écologie doivent coexister en paix », mais cela, c'est ce que soutiennent tous les gouvernements et en particulier Macron ; c'est l'imposture qu'entend dénoncer la décroissance et, pour moi, c'est même sa raison d'être. Il faut choisir. Dans la conclusion de son livre, on retrouve les formules favorites des *écotartuffes* : « autre économie », « économies alternatives », « repenser notre modèle de croissance » et jusqu'au « développement ». Dans ce recyclage médiatique ou universitaire quelque peu opportuniste, la radicalité du projet originel perd, me semble-t-il, de son potentiel subversif et de son incitation militante. Cette décroissance-là s'inscrit plus, en effet, dans la mouvance de l'économie alternative que dans celle d'une alternative à l'économie.

Faut-il pour autant crier à la trahison ? Nous ne le pensons pas. Cela serait inutilement polémique et contre-productif, injuste peut-être, pour toute une série de raisons. Il ne s'agit pas, en particulier, d'incriminer l'exemple analysé en jouant les gardiens du temple. D'abord, parce qu'il n'y a pas de temple et que chaque auteur est libre de défendre sa conception de quelque « isme » que ce soit. Ensuite, parce que l'analyse approfondie des autres démarches aurait sans doute révélé des transformations ou des déformations du message

initial aussi, voire plus importantes. Enfin, parce que ce sont sans doute ces transformations-déformations qui ont contribué à faire sortir de l'ostracisme médiatique le nouveau paradigme de la décroissance et donc à faire passer une partie au moins du message initial, ce qui n'est pas rien, même si l'ostracisme politique est toujours aussi important. En outre, les nécessaires compromis tant rhétoriques à des fins pédagogiques que pratiques dans les alliances avec d'autres mouvances pour l'action politique peuvent facilement être taxés, à tort ou à raison, de compromissions par des esprits dogmatiques. Je me suis moi-même vu l'objet de telles accusations¹. Toute idéologie, qu'on le veuille ou non, a quelque chose de religieux et toute religion suscite des hérésies, des hétérodoxies et des apostasies. Mais ce qui avec le temps obtient le label d'orthodoxie est lui-même une transformation-déformation du message initial que les coupeurs de tête pourront toujours traiter de trahison. Le travail de clarification théorique est utile pour éclairer les choix de chacun, il n'a pas pour but d'imposer des convictions qui ne peuvent jamais être déclarées vérités incontestables et définitives.

Références bibliographiques

- CHASTENET Patrick et ELLUL Jacques, 2023, *À contre-courant. Entretiens*, La Table ronde, Paris.
- LATOUCHE Serge, 2015, « La décroissance est-elle un projet latin? » in *Nouveaux cahiers du socialisme*, 14, CAP, Montréal.
- PARRIQUE Timothée, 2022, *Ralentir ou périr. L'économie de la décroissance*, Seuil, Paris.
- SCROCCARO Paolo, 2024, « Focus decrescita : Proviamo a fare il punto », in *Quaderni de l'associazione Eco-filosofica*, n° 77, novembre-décembre 2024, Terra Nuova, Trévise.
- Socialter*, 2024, Hors-série n° 18, « Décroissance. Réinventer l'abondance », automne 2024.
- Sortir de l'économie*, 2017, revue en ligne, n° 1, URL : < <https://sortirdeleconomie.ouvaton.org/sde-n1.pdf>>.

1 Voir la revue en ligne *Sortir de l'économie*, n° 1 [2017]. Il s'agit d'une publication lancée par le philosophe Clément Homs, qui s'inscrit dans la ligne de l'analyse de l'école de la critique de la valeur de Robert Kurz et Anselm Jappe.

Un temps pour la sociologie

Manifeste pour la sociologue en une époque polarisée¹

Association internationale de sociologie

À l'heure où les dirigeants de nombreux pays encouragent la méfiance à l'égard de la science et où les attaques contre les sciences sociales se multiplient ;

À l'heure où les *fake news* circulent plus largement et avec plus d'impact que les analyses fondées sur de solides recherches ;

À l'heure où de nombreux responsables politiques diffusent des discours de haine et refusent le droit à une citoyenneté pleine et entière à une partie de la population de leur pays ;

À l'heure où la déshumanisation de catégories entières d'êtres humains redevient une stratégie répandue de conquête et de consolidation du pouvoir ;

À l'heure où les preuves scientifiques sont niées pour ne pas reconnaître les urgences environnementales et sociétales systémiques ;

À l'heure où les États répriment ceux et celles qui dénoncent un génocide, les violences et le racisme systémiques ;

À l'heure où une concentration sans précédent de richesse permet à une poignée de multimillionnaires de contrôler les médias et les réseaux sociaux ;

À l'heure où l'humanité est confrontée à des crises globales interconnectées qui détermineront la vie des générations futures ;

À l'heure où la liberté académique est menacée, même dans des démocraties établies ;

1 Cette déclaration a été présentée par Geoffrey Pleyers, président de l'Association internationale de sociologie, lors de son allocution d'ouverture du 5^e forum mondial de sociologie qui s'est tenu à Rabat du 6 au 11 juillet 2025. Elle est soutenue par les anciens présidents de l'ISA, Sari Hanafi, Margaret Abraham et Michel Wieviorka, les vice-présidents actuels de l'ISA, Allison Loconto, Marta Soler et Elina Oinas, ainsi que les présidents des associations européenne et latino-américaine de sociologie et du Conseil latino-américain des sciences sociales (CLACSO), Kaja Gadowska, Jesus Diaz et Pablo Vommaro.

L'association internationale de sociologie recueille les signatures de chercheuses et chercheurs qui soutiennent ce texte sur le site <<https://www.isa-sociology.org/en>>.

Nous considérons que les interventions critiques des chercheurs en sciences sociales sont plus essentielles que jamais.

Et nous réaffirmons les valeurs et les engagements qui sont au cœur de notre travail de chercheurs, d'éducateurs et d'intellectuels publics.

Nous défendons :

- Une sociologie rigoureuse fondée sur des faits et des analyses, qui rejette les récits simplistes et ne nie pas la complexité du monde ;
- Une sociologie indépendante, qui nous rappelle que les paroles des puissants ne sont pas toujours la vérité et qu'un mensonge répété mille fois reste un mensonge ;
- Une sociologie critique, qui dénonce les inégalités croissantes et interroge le mythe du *self-made-man* et de la masculinité alpha et questionne la valorisation simpliste des marchés et de l'hyper-consommation ;
- Une sociologie publique qui intervient dans les débats de société, non pas du haut du piédestal d'une prétendue supériorité intellectuelle mais en dialogue avec celles et ceux qui veulent transformer la société et défendre le bien commun ;
- Une sociologie générale, qui résiste aux risques de l'hyperspécialisation et de la fragmentation et cherche à répondre aux questions urgentes de notre époque ;
- Une sociologie globale, qui apprend des chercheurs et des acteurs sociaux des différentes parties du monde pour comprendre et relever les défis du XXI^e siècle, et qui contribue à renforcer la conscience d'une commune humanité.

Nous affirmons que les sciences sociales et la liberté académique sont intrinsèques à la démocratie et doivent être protégées et défendues.

Nous estimons qu'un débat public éclairé, historiquement fondé et sociologiquement pertinent est essentiel pour comprendre et surmonter les crises de notre époque.

Nous sommes convaincus que la sociologie nous aide non seulement à comprendre le monde, mais aussi à construire un avenir plus juste, habitable, pacifique et durable.

À l'heure de la dévastation de la nature, du retour des guerres, de la montée des inégalités et de la haine, la sociologie est un outil indispensable pour vivre ensemble sur une planète limitée.

Geoffrey Pleyers, président de l'Association internationale de sociologie
(*International Sociological Association*)
Rabat, juillet 2025

Le *MAUSS* et le mouvement convivialiste ne peuvent que soutenir une telle initiative, qui réaffirme que nous avons besoin d'une sociologie ambitieuse, vivante, exigeante, capable de trouver sa place dans les débats publics contemporains.

Parmi les signataires maussiens : Cengiz Aktar, Rigas Arvanitis, Stéphane Borhausen, Alain Caillé, Francesco Fistetti, Anne-Marie Fixot, François Gauthier, Marc Humbert, Ahmet Insel, André Magnelli, Hervé Marchal, Sylvain Pasquier, Serge Proulx, Michael Singleton, Frédéric Vandenberghe.

Parmi les signataires convivialistes : Michel Adam, Luis Roberto Cardoso, Vincent de Gaulejac, Roland Gori, Jacques Lecomte, Gus Massiah, Pierre-Olivier Monteil, Bernard Perret, Jacques Perrin, Jacques Toledano, François Vatin, Patrick Viveret.

Pragmata, association et revue

Dix années de réception du pragmatisme en philosophie et en sciences sociales dans le monde francophone

Entretien avec Daniel Cefaï, mené par F. Guillaume Gass-Quintero¹

Il y a dix ans qu'existe l'association francophone d'études pragmatistes, Pragmata, et six ans la revue du même nom, Pragmata. Et pourtant, les circonstances de cette naissance sont peu connues. La revue a publié plus de 5 500 pages, en 8 numéros, et vous avez fait paraître 5 livres dans une nouvelle collection, « La Bibliothèque de Pragmata ». Cet entretien voudrait fixer un certain nombre d'informations sur la réception du pragmatisme dans le monde francophone, sur la naissance de l'association Pragmata et de la revue du même nom, Pragmata. Qu'est-ce qui rend compte de l'émergence dans le paysage de la philosophie et des sciences sociales de langue française de ce nouvel organe d'expression et de discussion? Comment les choses se sont-elles passées?

Plus fondamentalement, qu'est-ce que c'est que ce pragmatisme dont on entend beaucoup parler? On sait que c'est une philosophie (ou une manière de faire de la philosophie) qui naît à la fin du XIX^e siècle aux États-Unis, que ses grands noms sont Charles S. Peirce, William James, George H. Mead et John Dewey. On a traduit en français des auteurs plus récents, comme Richard Rorty, Hilary Putnam ou, plus récemment, Robert Brandom. Et puis Pragmata semble avoir décidé d'ouvrir le panthéon pour y faire tenir Jane Addams, Mary Parker Follett, Robert E. Park, et même W. E. Burghardt Du Bois! En quelques mots, si vous deviez définir les traits distinctifs du pragmatisme, comment le feriez-vous? Qu'est-ce qui en fait la singularité?

¹ Daniel Cefaï, directeur d'études de l'EHESS, chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux, directeur de rédaction de la revue *Pragmata* entre 2018 et 2023; Guillaume Gass-Quintero, Doctorant au Max Weber Kolleg, Erfurt, et à l'EHESS, Paris. Cet entretien s'est fait en plusieurs phases avant l'été 2025.

Daniel Cefaï. Je n'aime pas trop ce type d'exercice, qui tend à réduire une pensée à un petit nombre de propositions. Mais je peux vous donner quelques indications, du point de vue des sciences sociales. Le point de départ sur lequel tout le monde s'entend est :

1. le rejet de l'opposition cartésienne entre subjectivité et objectivité dans une théorie de l'expérience. C'est de là que tout est parti, avec Peirce, et sa méthode de fixation des croyances, puis la psychologie de James, qui a révolutionné la façon dont on concevait le courant de conscience, l'émotion, la sensation, l'habitude, l'attention, la volonté, la mémoire et l'imagination, les lois de l'association, le sens de la réalité ou la perception de l'espace et du temps.

Et puis je dirais, sans chercher à rentrer dans les détails :

2. l'insistance sur la rationalité intrinsèque des activités telles qu'elles se font en contexte : elles produisent leur propre organisation interne et leur sens pour les acteurs et les observateurs. C'est une nouvelle conception du rapport entre milieu, moyens, valeurs et fins qui est proposée pour rendre compte des cours d'action avec pour critère d'évaluation que les différences en théorie ne sont pertinentes que si elles font une différence en pratique.

3. L'ordre social est ressaisi comme un ordre processuel en train de se faire : c'en est fini des illusions d'éternité. Du reste, la société et l'histoire se sont débarrassées des explications par des formes transcendantes. Le monde est en devenir, les êtres ne cessent de croître, et le problème est d'expliquer comment dans ce flux de flux temporels, des structures durables, relativement stables, peuvent émerger. Le temps n'est pas répétition, mais avant tout émergence.

Cela va de pair avec :

4. le rejet du fétichisme des institutions et la critique de la réification des structures : tous les arguments actuels qui, en sciences sociales, insistent sur la question des « processus » ou qui développent une vision « relationnelle » de la société ne font que réactiver des hypothèses pragmatistes (d'ailleurs partagées par d'autres, en cette époque où le darwinisme était encore tout chaud sorti du moule) !

5. Je mettrais la place centrale accordée à la définition et à la résolution des problèmes dans la transformation du monde social : c'est le *leitmotiv* de l'ère progressiste, aussi bien des activistes que des travailleurs sociaux ou des chercheurs en sciences sociales. La sociologie se pense elle-même initialement comme une clinique des pathologies sociales – je pense au premier manuel de sociologie, celui d'Albion Small et George Vincent en 1895 ; et

cette analyse des situations problématiques est au cœur de la conception des publics de Dewey en 1927.

6. Pour définir et résoudre des problèmes, les méthodes de l'enquête et l'expérimentation s'imposent : ce sont des modes de transaction privilégiés des organismes entre eux et des organismes avec leurs environnements, dans le prolongement de la vie animale, toujours dans l'héritage de Darwin. Mais cela correspond aussi à la victoire de l'esprit scientifique, avec Bacon comme héros fondateur ; et cela présuppose une forme de primauté du social sur l'individuel.

7. Qui dit enquête et expérimentation par une communauté d'explorateurs requiert une théorie de la signification. Celle-ci est fournie par la tripartition de l'icône, du signe et du symbole de Peirce et sa portée pour une sémiotique sociale, ou dans une autre perspective, la conception de la communication médiatisée par des signes naturels ou conventionnels de Mead et de la linguistique d'Edward Sapir. Dans cette perspective, l'esprit est social (et non pas dans le cerveau des individus) et il se fait et se transforme dans la configuration externe de signes.

8. Cette conception de l'enquête et de l'expérimentation, dans un monde foncièrement ouvert, indéterminé, immanent, indéductible, va de pair avec une dialectique entre habitudes et créativité, ou encore une philosophie de l'émergence des *patterns* d'expérience individuelle et collective – assez puissantes pour, aujourd'hui, se démarquer aussi bien des théories de l'action rationnelle que d'une économie générale des pratiques.

Votre manière d'aborder le pragmatisme est sans doute très orientée par des préoccupations sociologiques et politiques ! Pourriez-vous nous en dire plus ?

C'est vrai que ma compréhension des choses est commandée par une perspective qui est celle des sciences sociales – et d'une certaine théorie politique ! On pourrait aller dans d'autres directions, sur les problèmes de l'expérience, de l'art, du droit, de la science, ou encore choisir les voies d'une philosophie de l'éthique ou d'une philosophie de l'esprit. Personnellement, c'est par l'entrée sociologique, civique et politique que j'aborde avant tout le pragmatisme. Si la méthode de la discussion, de l'enquête et de l'expérimentation est mise au centre de la vie civique et politique – ce qui était le cas pour un bon nombre d'activistes des années 1890-1920 (vous trouvez ça dans divers articles de *Pragmata*) – alors on voit surgir une nouvelle façon de penser et d'agir collectivement qui est celle que Dewey appellera en 1927 le

« public ». C'est pour cela que *Le Public et ses problèmes*, un livre qui a déjà un siècle, un livre qui, lorsqu'il a été écrit, résonnait de toutes les expériences de l'ère progressiste [Cefaï, 2021 et 2023], continue de nous parler.

Et ce, même si les enquêtes des politistes sur l'action publique, telle qu'elle se fait concrètement, aujourd'hui, et sur son articulation avec des mobilisations collectives de toutes sortes, sont d'une richesse bien plus grande que ce qu'étaient en mesure de dire Dewey ou Mead, Addams ou Follett. Et même si nous avons perdu leur confiance dans la « méthode de la science » pour résoudre les problèmes et créer du consensus autour de la raison publique. Mais ce livre reste majeur pour penser les *liens entre participation citoyenne, politique gouvernementale ou parlementaire, expertise scientifique et technique*. Il l'est du reste, historiquement, puisqu'il a souterrainement nourri la naissance des études de politiques publiques aux États-Unis.

On a en tout cas un aperçu de quelques questions qui tiennent au cœur du pragmatisme. Ce pragmatisme me semble être, plus qu'une tradition philosophique, un mouvement qui rassemble un ensemble assez hétérogène d'engagements intellectuels. Comment en est-il venu à être discuté en France? Quels ont été les acteurs clés et dans quels contextes? On sait que l'association Pragmata a joué un rôle important dans cette histoire. Comment cette association a-t-elle été créée? Il y a pourtant un moment que le pragmatisme a ressurgi dans le monde francophone. On laissera de côté la vieille histoire de sa réception en France, Suisse ou Belgique au début du XX^e siècle, dans la pédagogie de l'école nouvelle, les liens forts de Peirce à Renouvier ou de James à Bergson et Boutroux (voir le collectif coordonné par Stéphane Madelrieux autour de James et Bergson, paru en 2011) ou encore l'épisode du cours de Durkheim en 1913-14, qu'on sent à la fois séduit par Peirce et Dewey et méfiant à l'égard de James. Si on s'en tient à l'histoire plus récente, comment les choses se sont-elles mises en place? Et à partir de quand? Qui en était partie prenante? Quels en étaient les objectifs?

On ne va pas remonter trop loin, c'est d'accord. Dans l'histoire récente, on pourrait dire que l'association est née de la confluence de plusieurs petits ruisseaux, qui se sont mis à couler dans les années 1990, dont les lits, petit à petit se sont approfondis, et qui se sont mis à converger dans la même direction – bord à bord ou en s'entrecroisant. Il y a bien sûr les petites rivières des philosophes – et ce serait bien, en parallèle à cet entretien-ci, d'en faire un second avec un témoin de première main du renouveau du pragmatisme

en philosophie et de sa progressive officialisation et « respectabilisation » après des années de purgatoire. De ce côté-là, il faudrait remonter au travail accompli par Gérard Deledalle, puis examiner les interprétations de Peirce par Christiane Chauviré et Claudine Tiercelin, et surtout, recueillir l'histoire de la façon dont leurs étudiants ou ceux de Sandra Laugier ont travaillé à cette réception francophone du pragmatisme. Le laboratoire de la Sorbonne, EXeCO – « Expérience et Connaissance » –, a été crucial, de ce point de vue, avec en premier lieu Guillaume Garreta et Mathias Girel, puis dans la foulée, Stéphane Madelrieux. Ils vous raconteront cette histoire mieux que je ne peux le faire.

Ces flux philosophiques n'ont pas manqué d'aimer des flux sociologiques – et réciproquement. Albert Ogien, par exemple, dit avoir trouvé dans le pragmatisme une méthode. Si vous lui posiez la même question, « qu'est-ce que le pragmatisme? », il serait sans doute porté à énumérer une série de points épistémologiques et à discuter réalisme et naturalisme, anti-fondationalisme et faillibilisme, anti-dogmatisme et pluralisme, rejet du dualisme ou socialité des savoirs et des normes, etc. Louis Quéré, lui aussi, y a puisé beaucoup de choses : des questions de Mead qu'il a incorporées dans les années 1990 à sa réflexion sur l'opinion, des éléments d'épistémologie peircienne, et puis une interrogation sur l'expérience publique, et plus récemment, il tire du pragmatisme des arguments pour intervenir dans le débat sur les sciences cognitives et sur l'intelligence artificielle, et a ouvert son énorme chantier sur les émotions en relisant Dewey. Si on prend Sandra Laugier, elle a développé toute une réflexion sur les « formes de vie », elle choisit une autre généalogie qui remonte au transcendantalisme, à Emerson et Thoreau, en hybridant avec Wittgenstein, Cavell et quelques autres ; elle explore la catégorie de l'ordinaire, va dans le sens d'une éthique et d'une politique du care avec Patricia Paperman, et ainsi de suite [Laugier et Ogien, 2021 ; Gayet-Viaud, 2021]. Si vous allez à Bruxelles au GECO (Groupe d'études constructivistes), vous voyez que les auteurs de référence sont James et Whitehead, avec des lectures très éloignées de celles des peirciens-deweyens-meadiens et qui aujourd'hui, après des années de compagnonnage avec Latour, tirent de plus en plus vers une radicalisation des cosmopolitiques (Isabelle Stengers en premier lieu), la symétrie entre humains et animaux et les expérimentations écoféministes (ce qui vaut aussi pour Émilie Hache et Noortje Marres). Et si vous voulez un collectif pragmatiste dans l'âme, proche du GECO comme du CSI (Centre de sociologie de l'innovation aux Mines) à Paris, allez voir DingDingDong, l'Institut de coproduction de savoir sur la maladie de Huntington, autour

d'Emilie Hermant, Valérie Pihet et beaucoup d'autres (URL : <<https://dingdong.org/>>) [Hermant et Pihet, 2017] !

Il y a aujourd'hui beaucoup d'autres foyers de pragmatisme, plus éparpillés, en France, Belgique, Suisse et Québec, où l'on voit dialoguer pragmatisme et sciences sociales. On ne doit pas oublier le Sophiapol (Sociologie Philosophie et Anthropologie politiques à Nanterre) où Emmanuel Renault, qui y est venu par Hegel et Marx, forme ses étudiants à un rapprochement entre théorie critique, marxisme et pragmatisme et qui agrège aujourd'hui un grand nombre de chercheurs et d'étudiants très actifs. En sociologie à l'UQAM, Jean-François Côté poursuit son parcours sur Mead, et mène des enquêtes intéressantes sur le théâtre. À Bruxelles et Louvain, c'est autour de Mathieu Berger et pendant longtemps, de l'énorme dispositif d'enquêtes urbaines, le Metrolab, que des connexions se sont faites. Et à Lausanne, ce sont Philippe Gonzalez, Laurence Kaufmann et Joan Stavo-Debaugé qui concentrent cet effort. Pour ce qui me concerne, c'est au sein du CEMS – le Centre d'Étude des Mouvements Sociaux (Ehess/Cnrs/Inserm) – qu'il y a longtemps, déjà, vers 1993-1994, nous avons commencé à plonger sérieusement dans la littérature pragmatiste. Dès la fin des années 1990 et le début des années 2000, le petit groupe que nous avons constitué au CEMS s'est cherché des interlocuteurs. Tout a commencé dans un séminaire que coordonnaient Louis Quéré et Renaud Dulong. Quéré et Albert Ogien ont été les premiers, à travers « Raisons pratiques », à développer des relations de travail avec Chauviré, Garreta et Girel à EXeCO. Avec Isaac Joseph, depuis le réduit nanterrois, nous nous sommes, à l'époque, plutôt rapprochés de Joëlle Zask – mais Isaac gardait aussi des liens avec Latour, Philippe Pignarre, et les Empêcheurs de penser en rond. Bref, il n'y a pas un pragmatisme francophone, mais de très nombreux, comme ce paysage le montre, tout comme il y a une multiplicité de thématiques et de questionnements, et beaucoup de façons différentes de nouer philosophie et sciences sociales. Jusqu'à mon ami Philippe Chaniel [2006], de *La Revue du Mauss*, qui avait écrit un excellent texte sur l'éducation et lancé des passerelles avec une politique du don et de l'association !

... D'accord, il y avait et il y a une ébullition, un phénomène fort de réception et de réappropriation, mais aussi une dispersion des foyers d'invention. On sait que des associations et des groupements d'intérêt scientifique autour du pragmatisme ont été créés dans plusieurs pays européens ces dernières années : Swiss Pragmatism Network, German Pragmatism Network, Pragma en Italie, Nordic Pragmatism Network en

Scandinavie; Central European Pragmatist Forum, ou plus spécifique, le Grupo de Estudios Peirceanos à l'Université de Navarre, etc. En plus de l'Association Européenne de Pragmatisme et la revue correspondante : European Journal of Pragmatism and American Philosophy (EJPAP), dont le premier numéro paraît en 2009. Qu'en est-il de la France dans tout ça ?

Comment Pragmata, l'association française d'études sur le pragmatisme se forme-t-elle ?

Une dispersion, oui, mais aussi, une conscience réciproque de l'existence de ces différents foyers d'invention, sans que pour autant ils ne se fédèrent les uns avec les autres. Pour cela, une pichenette extérieure a été utile, quand Roberto Frega a obtenu un post-doctorat de l'IEA Paris, puis un poste de chargé de recherches au CNRS. Roberto a commencé à « faire le tour des popotes », pour essayer de comprendre qu'est-ce que c'était que cette compréhension parisienne du pragmatisme. Quelque chose d'assez exotique pour lui, largement déconnecté de ce qu'il connaissait dans le monde anglophone, en matière d'épistémologie – sur quoi il a écrit ses premiers livres [Frega, 2006] – mais aussi de philosophie morale et politique. Sa démarche a accéléré le mouvement de fédération des énergies – de même que les Italiens ont été moteurs dans la création d'EJPAP et continuent de s'en occuper.



*Et alors, la première fois ? Où et quand vous êtes-vous rencontrés ?
Comment les choses se sont-elles passées ?*

Nous avons déjà beaucoup discuté en amont, je me souviens, entre collègues, par courriel, au téléphone. Plusieurs d'entre nous avaient eu la chance de passer du temps ensemble à des rencontres France-Italie-Allemagne à la Villa Vigoni, sur le lac de Côme, entre 2012 et 2014 (co-organisées par

Ogien, Frega et Bogusz). Et puis nous nous croisions dans les séminaires des uns et des autres, et surtout nous nous lisions. En plus de ça, 2010, c'est l'année où Dewey passe en Folio-Gallimard – *Le Public et ses problèmes* comme *L'art comme expérience*. Ce qui était resté confidentiel pendant des années, alors que Jean-Pierre Cometti avait réussi à caser son programme de traduction aux Presses de l'Université de Pau et chez Farrago/Éditions Léo Scheer, trouvait là sa consécration. James avait en parallèle gagné beaucoup de lecteurs à travers ses publications et republications, notamment par l'action de Philippe Pignarre aux « Empêcheurs de penser en rond ». Les collègues du CSI ou du GECO à Bruxelles s'en étaient emparés (tout comme ils nous ont aidé à redécouvrir Whitehead).

Pour ce qui me concerne plus directement, tout a commencé bien plus tôt. D'abord à titre personnel, étudiant au début des années 1980, je tombe dans les fichiers des bibliothèques de la MSH et de Sciences Po sur Berger-Luckmann, pas encore traduit, et je remonte à Schütz, de là je découvre le rapprochement par Maurice Natanson de la phénoménologie de Schütz et du pragmatisme de Mead, et je tombe sur les bouquins d'Hugh Dalziel Duncan, *Communication and Social Order* [1962] et *Symbols in Society* [1968]. Je me rappelle avoir dévoré tout ça avec passion dans ma chambre de bonne, en étant un peu perdu dans les références à Kenneth Burke, Peirce ou Dewey, que Duncan mixait avec Freud, Simmel et Malinowski; et finalement, j'ai privilégié pendant des années la phéno, par amour, sans doute pour Merleau-Ponty. Tout cela a resurgi après 1990, au CEMS, au séminaire de Quéré et Dulong. Dans ce séminaire sonnait encore l'écho de la petite révolution qui s'était produite en sciences sociales dans les années 1980 : de nouvelles conceptions de l'activité, de l'interaction, du discours et de la situation avaient été discutées (selon les auteurs, à partir de la philosophie analytique, de l'ethnométhodologie, de la pragmatique, ou de la tradition de Chicago par exemple). On a l'habitude de dire que l'hégémonie du carré formé par Boudon-Bourdieu-Crozier-Touraine avait été entamée. C'est un peu vrai, même s'il y avait beaucoup d'autres façons de faire des sciences sociales dans les années 1970 ! En tout cas, un des lieux où se poursuivait cette discussion était ce séminaire de Quéré-Dulong, deux piliers du CEMS. Quéré et Michel Barthélémy menaient une réflexion sur « l'événement public » : qu'est-ce qui fait événement ? En quoi consiste cette publicité ? On s'est mis à travailler sur cette idée de publicité à partir de l'espace d'apparences d'Arendt, de la visibilité chez Goffman et de l'*accountability* de Garfinkel [Joseph et Quéré, 1993]. C'était un moment très excitant. De là nous sommes passés à *La Culture des problèmes publics* de Joseph Gusfield [1981], à qui j'ai ren-

du visite l'été 1994, grâce à une Fulbright – tout comme à Anselm Strauss et Howard Becker (à San Francisco), et du côté de l'ethnométhodologie, Aaron Cicourel, Melvin Pollner et Robert Emerson (à Los Angeles). Mon programme de recherche à venir s'est fixé à ce moment-là.

Ce croisement que nous faisions avec le pragmatisme – fondé historiquement du côté de Chicago sur la charnière de Park – était difficilement compréhensible à l'époque, pour les collègues français (y compris pour les ethnométhodo qui n'ont jamais beaucoup apprécié cette sociologie du Midwest) comme américains (à part pour les anciens de Chicago, Ans[elm] Strauss en premier lieu). Mais nous avons persisté. En 1999, nous avons organisé un gros colloque de Cerisy avec Isaac [Joseph] dont une partie était consacrée à la discussion du pragmatisme. À la même époque, nous avons monté un séminaire avec Danny Trom sur l'action collective, un colloque avec Dominique Pasquier sur les sens du public, ouvrant du côté des publics médiatiques, et avec Louis, un séminaire sur les problèmes publics, une coopération qui a duré entre 1999 et 2003 (Louis a ensuite continué avec Barthélémy, Cédric Terzi et à la fin, je crois, Stéphane Tonnelat). À cette époque, Bénédicte Zimmermann a commencé à creuser la question des capacités et à en retracer la généalogie chez Dewey. Ogien s'est lancé avec Sandra Laugier dans une enquête sur la démocratie radicale qui allait accoucher de trois livres. Après qu'Alexandra Bidet a fini son enquête sur l'engagement dans le travail, elles ont repris, avec Carole Gayet-Viaud, entourée de Manuel Boutet, Frédérique Chave et Erwan le Méner, le projet d'une ethnographie de la citoyenneté dans une perspective pragmatiste. Francis Chateauraynaud poursuivait son projet de sociologie pragmatique, de plus en plus pragmatiste, jusque dans son mode d'intervention dans les mobilisations et controverses publiques. Pour ma part, mes propres séminaires, une fois passé directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), ont presque tous tourné autour du pragmatisme : question du public et des problèmes publics, tradition sociologique de Chicago, ancrage de cette philosophie dans le mouvement réformateur, leçons politiques du pragmatisme, etc. Avec Terzi, nous avons bouclé, en 2012, *L'Expérience des problèmes publics* pour la collection « Raisons pratiques ». Et nous voyions que les philosophes – à l'époque Garreta, Girel et Madelrieux, qui apparaissaient parfois dans les couloirs du CEMS, étaient extrêmement actifs et demandeurs, comme nous, de discussions. Pragmata naît de la rencontre de tous ces gens. On s'est rapproché des « latouriens » à travers Antoine Hennion. Finalement, nous avons décidé de nous mettre un jour autour d'une table, il y a dix ans de cela. Et nous avons eu une réunion constituante

de l'association Pragmata. J'ai retrouvé les minutes de la première réunion (c'est utile de faire le scribe d'une réunion!) :

Le 5 février 2014 s'est tenue à l'École des hautes études en sciences sociales, 190 Avenue de France, 75013-Paris, la réunion de l'assemblée constitutive d'une association d'études pragmatistes. Dix personnes étaient présentes : Alexandra Bidet, Daniel Cefaï, Barbara Formis, Roberto Frega, Mathias Girel, Antoine Hennion, Albert Ogien, Pierre Steiner, Joëlle Zask, Bénédicte Zimmermann. La réunion commence à 14h00.

Les points à discuter étaient bien sûr les statuts. Nous avons rédigé une première mouture avec Frega, qui de son côté avait contribué à la fondation de l'Association européenne du pragmatisme, deux ans plus tôt¹, tandis que je mettais les choses dans le langage juridico-administratif de la loi 1901. Tout cela a été ensuite discuté collectivement par l'assemblée constituante² qui a nommé un conseil d'administration de quinze membres³, respectant l'axe Paris-Lyon-Marseille et incluant des représentants pour la Suisse et la Belgique. Mathias Girel et Pierre Steiner ont finalement monté l'architecture d'un site web sur *wordpress* (URL : <<https://pragmataaep.wordpress.com/>>). Voilà en gros comment ça s'est passé.

Ce qui est très intéressant dans tout ça, c'est que l'on arrive à voir vraiment comment une communauté scientifique se fait petit à petit et par le bas, en marge et à travers des institutions académiques établies. Dans un monde universitaire que l'on sent de plus en plus rigide (par son institutionnalisation, sa marchandisation et sa bureaucratisation), la vitalité des petites associations comme Pragmata est rafraîchissante... Est-ce que cet élan collectif s'est traduit par des activités, des séminaires, des conférences? Dans quelles entreprises l'association de Pragmata s'est-elle impliquée, et lesquelles a-t-elle initiées?

1 URL : <<https://europeanpragmatism.org/>> qui à l'époque rassemble Pragmata, Pragma Italia, The Nordic Pragmatism Network et le Central European Pragmatist Forum.

2 Les statuts de l'association peuvent être consultés sur le site : URL : <<https://pragmataaep.wordpress.com/lassociation/organigramme-et-statuts/>>.

3 Le premier conseil comprenait : Alexandra Bidet, Daniel Cefaï, Barbara Formis, Roberto Frega, Claude Gautier, Mathias Girel, Philippe Gonzalez, Antoine Hennion, Sandra Laugier, Stéphane Madelrieux, Albert Ogien, Joan Stavo-Debauge, Pierre Steiner, Joëlle Zask, Bénédicte Zimmermann.

Si vous surfez sur le site de l'association, vous avez des traces de tout ce qui a été entrepris. Dans mon souvenir, mais c'est un souvenir personnel, la création de l'association est liée de la façon la plus immédiate avec le séminaire « Pragmatisme et sciences sociales » que nous avons monté en 2012-13 à l'EHESS, avec des collègues de perspectives différentes les uns les autres, et qui a été un moment important pour que nous fassions connaissance, que des liens se nouent, que nous nous écoutions et lisions davantage les uns les autres, et pour qu'en quelque sorte, nous cartographiions ce que le pragmatisme avait pu féconder en sciences sociales.

Ce séminaire, repris en 2014-15, a donné lieu à un numéro spécial de *SociologieS* (revue de l'AISLF, 2015), qui faisait le tour des points de vue les plus forts qui avaient émergé dans nos discussions¹. Il y manquait, parce qu'ils n'avaient pas eu le temps de rendre leur copie, Bénédicte Zimmermann [2020] et son travail sur les capacités et Yves Cohen, qui essayait de croiser son approche par les pratiques avec des hypothèses pragmatistes (il coéditera avec Francis Chateauraynaud, en 2016, le « Raisons pratiques » sur *Histoires pragmatiques*). En tout cas, la tenue de ce séminaire a eu un lien direct, pour ce qui est des sciences sociales, avec la création de l'association. Pour ce qui est des collègues de philosophie, pédagogie, ou sciences du management, il faudra aller leur demander. Je vous livre ma version.

Par ailleurs, il y a eu un pic d'activités suite à la création de l'association. Certaines liées à l'administration de l'association : créer un annuaire, monter une Journée annuelle qui couple conférence et Assemblée générale, mettre en place un prix du meilleur article / meilleur mémoire / meilleure thèse – ce qui aboutira à la création du Prix Gérard Deledalle (Girel a pris ça en charge). Un Centre d'études John Dewey, lié au Center for Dewey Studies de Carbondale, Illinois, a été fondé au CEMS, tandis que Frega organisait dans la foulée un colloque international, « Pragmatisme et philosophie politique » (juin 2015). *L'European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, quoique tenu par Pragma Italia, l'association italienne, a désormais un pied à Paris, au CEMS, et c'est Guillaume Braunstein, l'éditeur de « Raisons pratiques », qui s'en occupe tout comme il s'occupe de la revue *Pragmata*. Sans son aide, rien de tout ça n'existerait.

En parallèle, il y a une floraison de séminaires et de projets : Bidet et Gayet-Viaud poursuivent leur ethnographie des engagements (qui vient, en 2023, de donner lieu à un volume de « Raisons pratiques », *L'Engagement comme expérience*) ; Hennion monte un séminaire « Attachements » au CSI

1 Pour sa présentation générale : URL : <<https://journals.openedition.org/sociologies/4915>>.

Mines, qui explorera ensuite la question de la « fragilité comme mode d'existence » et auquel se joindront Jérôme Denis, Anne-Sophie Haeringer, David Pontille et quelques autres ; Girel poursuit ses cycles annuels de conférences à l'ENS Ulm sur « Facettes du pragmatisme » ; les philosophes avaient créé une série de rencontres thématiques, intitulées « Catégories du pragmatisme », avec Frega du CNRS, Girel de l'ENS-Ulm, et leurs collègues Claude Gautier de l'ENS Lyon et Stéphane Madelrieux de Lyon 3 à l'EHESS ; enfin je lance un programme de recherches interdisciplinaires à l'EHESS autour de la thématique de « Expérimentation démocratique / démocratie expérimentale », auquel tous les collègues de l'EHESS intéressés peuvent se joindre.

Et j'allais oublier un moment fort de la vie de l'association, dès sa naissance, c'est l'organisation d'un événement. Pragmata accueille à Paris, du 9 au 11 septembre 2015, la Conférence de l'Association internationale, avec plus de 200 participants, sur les sites de l'EHESS-Paris et de l'ENS-Ulm. Une dizaine de laboratoires et les labex Transfers et Tepsis en étaient les financeurs. Il a fallu payer le gîte et le couvert et les billets pour un bon nombre d'invités. Tout cela s'est télescopé avec la première école d'été que nous avons montée à Oléron (22-27 juin 2015). Ça a été un *momentum*, un bel élan autour de 2014-2016, de rencontres et d'événements. En deux ans, nous étions passés de la dispersion initiale à un véritable travail collectif.



Second European Pragmatism Conference

9-11 Septembre 2015
Lieux : EHESS, ENS Ulm

Organisation: Pragmata Association d'études pragmatiques, en collaboration avec The European Pragmatism Association, The Nordic Pragmatist Network, PRAGMA, et le Central European Pragmatist Forum.
Programme détaillé : <http://epcz.sciencesconf.org>

École normale supérieure, 29 rue d'Ulm, 75005 Paris
EHESS, 105 Bd Raspail, 75006 Paris

Logos des partenaires : EHESS, ENS Ulm, PSL, ENS, LECOLE NORMALE SUPERIEURE, GESTE, CITE, TEPISIS, TRANSFERS, PRAGMA, etc.

Nous avons lu le numéro spécial de SociologieS de 2015, « Pragmatisme et sciences sociales » et de fait, ce qui saute aux yeux, c'est, d'une part, la singularité de cette réception du pragmatisme en France dans les sciences sociales (surtout en sociologie, du reste, ça a l'air d'avoir moins bien pris en histoire, anthropologie, géographie, etc. – le cas de la linguistique, avec la pragmatique, qui a un lien direct avec Peirce et Mead, est à part). Alors que dans d'autres pays, le pragmatisme reste avant tout une affaire de philosophes. D'autre part, par-delà l'air de famille des approches « à la française », il y a aussi une grande pluralité de perspectives et d'approches, ce qui fait la grande richesse de ce « courant » en sciences sociales.

« Courant », je ne sais pas si c'est le bon mot. Ce qui est sûr c'est que nous ne cherchons pas à créer d'école, nous n'énonçons pas une doctrine commune, nous ne sommes pas des *true believers*, de vrais croyants ! Nous défendons haut et fort nos idées sans pour autant en faire des dogmes. Elles ne valent que parce qu'elles sont de bonnes hypothèses qui nous permettent de voir les choses autrement et de recueillir et d'organiser différemment des corpus de données, mais aussi par leurs conséquences pratiques – parce qu'elles permettent de faire une différence dans la façon de concevoir, de faire et de dire les sciences sociales. Est-ce que c'est un « courant » ? Sans doute un peu, si on accepte que la dynamique collective est devenue de plus en plus importante et que chacun d'entre nous se situe désormais par rapport à ce que font tous les autres.

Sur la singularité francophone, elle existe, de fait. Nous sommes sans doute le pays où le pragmatisme a le mieux pris en sciences sociales. Le cas du Brésil est intéressant, où il y a eu une réception forte de ce que nous faisons en France, mais où les chercheurs entremêlent pragmatisme, sociologie pragmatique, celle de Thévenot ou de Chateauraynaud, et *Science and Technology Studies* à la Latour. Nous avons organisé deux énormes colloques à Brasilia, en 2016 et 2018 – le troisième, annulé pour cause de Covid, aura peut-être lieu en 2026 (nous y travaillons avec Sayonara Leal). Du côté français, nous étions à la manœuvre avec Nicolas Dodier (qui ne se revendique plus d'une sociologie pragmatique et ne se reconnaît pas particulièrement dans le pragmatisme) et du côté brésilien, il y avait Laura Chartain, Diogo Corrêa, Sayonara Leal et Rodrigo Cantu. Ça donne parfois d'étranges hybridations, à Rio de Janeiro ou à Buenos Aires – au Brésil, surtout, « anthropophagie culturelle » aidant ! Ça donne aussi des résultats aussi inattendus qu'intéressants, comme à Florianópolis où une amie, Carolina Andion, a créé un Observatoire d'innovation sociale, centré sur les droits des enfants et des

adolescents, avec une fonction d'enquête scientifique à l'Université et une fonction de fédération civique des associations et ONG ; et où dans la même ville, Mauricio Serva a formé un noyau de chercheurs en administration publique. Le pragmatisme est crucial pour eux. Ils ont maintenant développé des liens avec moi-même, Francis Chateauraynaud, Yves Cohen, Mathieu Berger à Bruxelles, tout comme ils ont des liens historiques avec Montréal, avec un énorme réseau en Amérique latine, qui se bat pour d'autres pratiques administratives, et à présent avec un autre réseau international dédié aux laboratoires d'innovation sociale. Toutes ces expériences ont donné lieu à des comptes rendus réflexifs dans la revue *Pragmata* [Andion, 2021 ; Berger et Carlier, 2022].

Et aux États-Unis ?

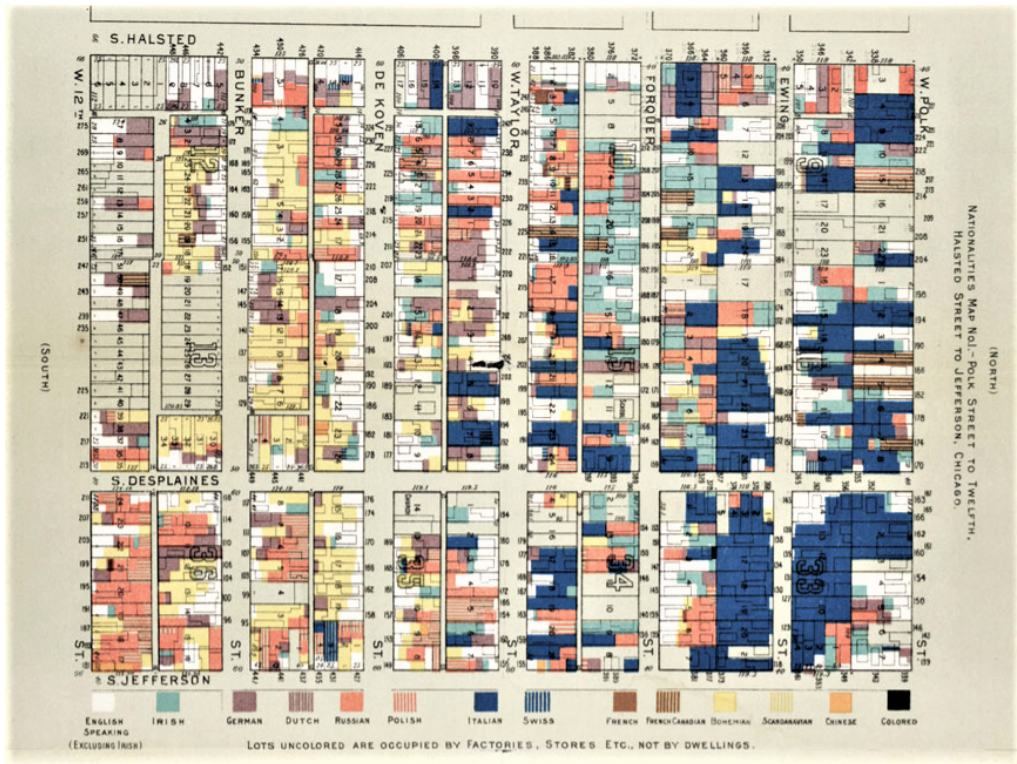
DC : Aux États-Unis, c'est une longue histoire. Il y a plusieurs choses à prendre en compte. Le fait est que la fondation de la sociologie aux États-Unis a beaucoup à voir avec le pragmatisme – c'est un de mes objets de recherche en ce moment. Certains des pionniers de la sociologie, en particulier à Chicago, Albion Small, William I. Thomas, Robert E. Park ou George H. Mead, ont une relation directe avec la philosophie pragmatiste et plus largement, avec le mouvement progressiste. Prenez la série de l'*American Journal of Sociology*, jusqu'à 1918, elle inclut sans difficulté des articles de travailleurs sociaux, d'organiseurs communautaires et de réformateurs sociaux ; et elle mélange des propos plus théoriques de professeurs de sociologie avec toutes sortes d'enquêtes et d'expérimentations provenant de la « société civile ». J'ai parlé à ce propos de « *pragmatisme en action* ». Non pas pour dire que les sociologues et les activistes mettaient en pratique des propositions tirées du pragmatisme – un corpus qu'au début du XX^e siècle, on aurait, du reste, été bien embarrassé pour délimiter ! L'expression « pragmatisme en action » sert à rendre visibles les relations de proximité ou de familiarité entre une philosophie de l'enquête et de l'expérimentation, et les enquêtes sociales et les expérimentations civiques de l'époque. Tout cela a ensuite été refoulé, même si jamais complètement oublié.

Un de mes efforts dans *Pragmata* a été de défenestrer le pragmatisme de la niche des départements de philosophie (une erreur commune aux commentateurs actuels qui oublient que le pragmatisme a d'emblée été lié aux expérimentations des départements de psychologie et de pédagogie et qu'il ramifiait comme une espèce de philosophie pratique dans d'autres disciplines...). Avec Dan Huebner, auteur d'un très beau livre d'histoire et de sociologie de

la connaissance sur Mead [2014], nous avons écrit un texte à quatre mains où nous reprenons la trajectoire des métamorphoses de Mead dans la discipline sociologique [Cefaï et Huebner, 2019]. Plus largement, pour bien comprendre ce que signifiait le pragmatisme au début du XX^e siècle, il faut le désincarcérer de l'Université dans lequel il n'était absolument pas cantonné (regardez mes papiers sur « Expérimentation démocratique » [2020], et « Politique pragmatiste » [2021]). Du Bois, Addams, Mead, Dewey, Tufts, Follett, Park – tous ces auteurs étaient des activistes de premier plan, qui ont consacré une bonne part de leur énergie à la vie civique. En 1918-1920, de mémoire, Mead doit encore présider le City Club et Park dirige l'Urban League de Chicago (ils prennent position à ce titre lors des émeutes raciales de 1919 et Charles S. Johnson, Park et ses étudiants vont mener l'enquête au sein de la Chicago Commission on Race Relations) ; Du Bois est alors un des leaders de la NAACP et l'éditeur en chef de *The Crisis*, Addams continue de régner sur son fief de Hull House tout en payant son engagement aux avant-postes du pacifisme international, Dewey est actif au sein de l'Association américaine des professeurs d'université (*American Association of University Professors*) qu'il a co-fondée en 1915 et accompagne les premiers pas de l'Union américaine pour les libertés civiles (*American Civil Liberties Union*), Tufts est encore impliqué dans l'arbitrage entre l'Amalgamated Clothing Workers of America (syndicat de travailleurs du vêtement) et l'entreprise Hart Schaffner et Marx, tandis que Follett publie *The New State* [1919], un des grands classiques de démocratie directe, dans le sillage de la vague des conseils communautaires (*community councils*) de défense nationale qui l'a portée pendant la guerre. On ne comprend pas vraiment leurs textes politiques – et les variations entre leurs conceptions du pragmatisme – si l'on n'a pas à l'esprit le gisement d'expériences qui les nourrissaient et tous les combats de l'époque autour de l'immigration, des droits du travail et des droits à la ville, de la corruption politique et de l'efficacité administrative, des relations raciales, et des services publics – transports, école, éducation...

Donc une partie de mon travail revient à découvrir ce lien des idées aux expériences. C'est une façon pragmatiste de faire de la sociologie de la connaissance. Si l'on revient à la sociologie universitaire, E. C. Hughes voyait les traits communs entre une sociologie plutôt interactionniste et l'héritage du début du siècle. Pour Blumer, Shibutani ou Strauss, c'était un héritage revendiqué de Mead et de Dewey, qu'ils enseignaient dans leurs cours et qu'ils citent dans leurs travaux. Et puis le pragmatisme est redécouvert, aujourd'hui, par un certain nombre de collègues qui commencent à faire jouer ses hypothèses dans leurs enquêtes empiriques. Vous avez un aperçu

de ce travail dans un livre collectif, coordonné par Neil Gross, Isaac Reed et Christopher Winship, *The New Pragmatist Sociology: Inquiry, Agency, and Democracy* [2022]. Parfois, ça prend un tour un peu cosmétique. Mais quelques-uns trouvent dans le pragmatisme une source de questionnement qui leur permet de dire et de faire des choses nouvelles et intéressantes. Regardez Iddo Tavory et Stefan Timmermans sur l'abduction et l'induction analytique [*Abductive Analysis*, 2014], Paul Lichterman [*How Civic Action Works*, 2020] ou le chemin accompli par Anne Mische depuis son enquête brésilienne [*Partisan Publics*, 2007] sur les mobilisations collectives... tout cela était pratiquement absent du paysage jusqu'au début des années 2010.





Hull House, 1895 : les prémisses de l'enquête urbaine *in situ* et de la cartographie écologique des quartiers – ici des revenus et des nationalités autour de Halsted Street.

On a tendance à confondre, notamment à l'étranger, les sciences sociales qui en France s'inspirent du pragmatisme et ce que l'on appelle sociologie pragmatique depuis maintenant une trentaine d'années. Quelle est la différence ? Quelles sont alors les différences de perspectives entre les espèces de pragmatisme à la française ? Quelques repères seraient très utiles ici...

Ça, c'est un point très intéressant. Aucun auteur ne cherche à tirer la couverture à soi et à se présenter comme le vrai représentant du pragmatisme ! Pas davantage en philosophie qu'en sociologie, où il n'y a pas de tenant d'une « sociologie pragmatiste », ou quelque chose comme ça. Le pluralisme, qui est une vertu philosophique et politique dont la source est inextricablement liée au pragmatisme états-unien, au début du XX^e siècle, caractérise l'arène des enquêtes et des réflexions inspirées par le pragmatisme, en philosophie comme en sciences sociales. Il n'y a pas un chef de file, il n'y a pas un corps de doctrine, il n'y a pas de point de vue unitaire ; il n'y a même pas l'illusion

que suivre des principes pragmatistes serait la garantie d'une bonne enquête ou d'une bonne théorie. Rien de tout cela. Un vrai pluralisme, avec certains qui se tournent du côté de Marx, d'autres qui sont plongés dans les STS et ce que Latour en a fait, certains qui sont friands de phénoménologie et d'autres qui explorent les voies des cosmopolitiques et maintenant de l'écoféminisme, certains qui restent accrochés à leur métier de philosophe, d'autres qui cherchent leurs appuis en sociologie, en esthétique ou en éducation, et d'autres encore qui ont largué les amarres et louchent vers les mouvements sociaux, ou qui raccrochent les wagons avec l'anarchisme. Certains réélaborent une philosophie de l'esprit et discutent sciences cognitives et intelligence artificielle, et d'autres se confrontent aux problèmes du rapport entre publics, agnotologie et expertise scientifique et technique; pour d'autres, prime la critique du tournant post-séculariste et la montée des religions évangéliques, la mise en place d'observatoires d'innovation civique, les émotions ou le droit.

En tout cas, le machin qu'on appelle « *French Pragmatism* » dans le monde anglophone et souvent hispanophone et lusophone, n'a rien à voir avec ce bouillon de culture, extrêmement vivant et fécond. C'est cela, le *French Pragmatism*! Vouloir le réduire à Bruno Latour (qui avait bien compris l'enjeu du débat Dewey-Lippmann, mais qui n'avait qu'une connaissance très utilitaire de quelques textes tout en les faisant jouer avec brio dans la réforme de l'enseignement à Sciences Po) ou vouloir l'imputer à Luc Boltanski ou à Laurent Thévenot (qui reconnaissent eux-mêmes dans leurs entretiens que leur sociologie pragmatique ne doit rien au pragmatisme) est assez curieux! Tout cela est fondé sur un premier amalgame sous l'étiquette de « sociologie pragmatique » de toutes sortes de courants de sciences sociales qui se développent à partir des années 1980, mais bien différents les uns des autres (Louis Quéré, Isaac Joseph, Bernard Conein, Albert Ogien, Jean Widmer, etc., par exemple, ne s'en réclamaient pas); et ensuite, sur une seconde confusion entre les adjectifs « pragmatique » et « pragmatiste » (ce dernier renvoyant à un ensemble de traditions, de réceptions et d'appropriations depuis la source nord-américaine – celles que nous nous efforçons de faire connaître et fructifier dans *Pragmata*). Pour compliquer les choses, les pragmatistes américains d'il y a 120 ans utilisaient eux-mêmes l'étiquette de « pragmatique » et le projet d'une pragmatique linguistique a été dessiné par Charles W. Morris, étudiant et éditeur de George H. Mead, son successeur au département de sociologie à partir de 1931...

Mais tout cela reste très différent de ce que Boltanski ou Thévenot voulaient faire en adoptant le terme de « pragmatique ». Le terme, en vé-

rité, comme nous le rappelle Joan Stavo-Debaugue (dans son HDR, 2020), ne semble s'imposer qu'à partir de la publication d'un article de Thomas Bénatouïl, « Critique et pragmatique en sociologie », dans les *Annales*, en 1999, qui parle des vertus des sociologies de Callon, Latour, Boltanski et Thévenot en relation à celle de Bourdieu, mais qui n'a absolument rien à voir avec le pragmatisme. Le problème de l'héritage de Dewey et Mead et de la tradition sociologique de Chicago y est balayé en un paragraphe, au revoir et merci ! Dans leur texte programmatique sur la sociologie pragmatique, Cyril Lemieux et le groupe du LIER prennent du reste bien garde à leur tour de marquer la différence. Mais depuis, la confusion est allègrement entretenue par toutes sortes d'articles qui inventent des généalogies fantastiques, faute d'enquêter sérieusement.

Tout cela est plutôt navrant, on peut aussi en rire ! Ça vaudrait une petite étude de sociologie de la connaissance... Aujourd'hui, il y a trois ou quatre programmes de recherche, à ma connaissance, qui se revendiquent toujours d'une sociologie pragmatIQUE tout en travaillant sérieusement telle ou telle dimension de la tradition pragmatISTE, ce sont ceux de Francis Chateauraynaud et de Joan Stavo-Debaugue. On pourrait sans doute rajouter Laura Centemeri, qui s'y réfère de plus en plus dans sa recherche sur des écologies soucieuses de prendre en compte le social ou Philippe Gonzalez qui, à Lausanne lui aussi, navigue entre ces différentes sources, dans ses recherches d'anthropologie et d'histoire des mouvements évangéliques [2014 ; voir aussi avec Laurence Kaufmann, 2012]. D'autres, aussi, dont les noms ne me viennent pas à l'esprit à l'instant. Les lignes ne cessent de bouger.

OK, merci pour la mise au point. Et merci pour le panorama. Tous ces points ont trouvé des organes d'expression. Vous avez parlé de Sociologies en 2015, pour un numéro spécial, et il y en a eu d'autres, comme le numéro de Sociologies et sociétés en 2019, sur « Les problèmes, leurs expériences et leurs publics : Une enquête pragmatiste ». Il y avait eu les deux livraisons de « Raisons pratiques », La croyance et l'enquête [2004] et L'Expérience des problèmes publics [2012], et peut-être le collectif le plus ancien, L'Héritage du pragmatisme [2002], le produit de ce colloque de Cerisy que vous avez coorganisé avec Isaac Joseph en 1999. Sans compter les articles dispersés dans différentes revues, comme le papier d'Albert Ogien dans la RFS en 2014 [Revue française de sociologie]. Mais depuis, l'association Pragmata a créé sa propre revue, Pragmata, une revue francophone, entièrement dédiée au pragmatisme et à son héri-

tage. Quelle est la place de cette revue dans le paysage? Comment a-t-elle été créée et quel en est le programme?

Oui, la masse de publications pour qui s'intéresse à la question, en sciences sociales, est déjà importante. Il m'est arrivé d'entendre que les hypothèses que nous avançons à partir du pragmatisme sont trop abstraites et philosophiques : j'invite les collègues à se plonger dans cette littérature, ils verront que, si nous sommes en dialogue avec les philosophes et que nous partageons avec eux un souci de rigueur dans le maniement des concepts et des arguments, il n'en reste pas moins que les enquêtes empiriques qui se réclament du pragmatisme sont nombreuses, diverses, souvent excitantes.

Notez que je parle du point de vue de quelqu'un qui se situe davantage dans le domaine des sciences sociales, mais ce qui caractérise les collègues philosophes qui se réclament du pragmatisme, c'est une certaine « attitude », comme le dit Stéphane Madelrieux [2023], qui les sensibilise aux efforts d'enquête et d'expérimentation menés dans différents domaines, extérieurs aux départements de philosophie. C'est sans doute vrai pour Pierre Steiner (qui explore la philosophie de l'esprit et les sciences cognitives), Mathias Girel (spécialiste des controverses scientifiques, des problèmes d'expertise et d'agnotologie), Barbara Formis (qui travaille en esthétique sur les mondes de l'art, la question du geste et de la performance), Joëlle Zask (qui a écrit de nombreux livres sur la démocratie participative et sur l'art public), Claude Gautier (qui lit les sociologues, de Bourdieu à la sociologie pragmatique), Sandra Laugier (qui a joué un rôle important pour la reconnaissance du pragmatisme au CNRS), et *idem*, si l'on va chercher Émilie Hache, Didier Debaise ou Isabelle Stengers (qui suivent les mouvements environnementalistes et ont promu les cosmopolitiques).

L'inverse est vrai, d'ailleurs, des chercheurs en sciences sociales qui s'inspirent du pragmatisme, car ils ont en général une formation en philosophie, non? Je pense en France à Louis Quéré ou à Isaac Joseph, et à tous les auteurs qui ont impulsé une nouvelle sociologie de l'action dans les années 1980. Mais comment se font ces circulations dans la revue Pragmata?

Vous avez raison, fermons cette parenthèse (encore une!). *Pragmata* est donc née en 2018. Elle est en accès libre à l'adresse suivante : URL : <<https://revuepragmata.wordpress.com/les-numeros/>>. Mais il a fallu près d'un an de travail avant de mettre au point la formule que nous avons choisie. D'abord il a fallu contacter un comité scientifique international, et puis monter un

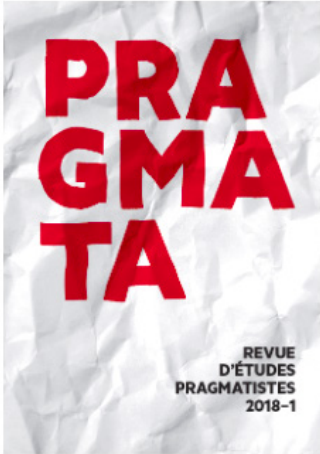
comité de rédaction, en respectant la parité de genre et de disciplines. Puis j'ai utilisé un reliquat de crédit de recherche pour faire faire une maquette par un professionnel. Il nous a proposé plusieurs couvertures possibles, le comité de rédaction, déjà constitué, a choisi, et nous avons travaillé avec Guillaume Braunstein à la mise en page. C'est une revue originale. Chaque numéro, annuel, est énorme. Elle combine histoire de la philosophie, questions théoriques, enquêtes empiriques, comptes rendus d'expérimentations civiques... Elle s'organise autour d'un « Dossier » centré sur un problème (ou un auteur : c'est ainsi qu'Antoine Hennion a pris en charge, au pied levé, le dossier Latour, juste après la disparition de celui-ci en 2022).

Nombre de « dossiers » ont été consacrés à des questions politiques : il s'est trouvé que la plupart des personnes contactées ont accepté avec enthousiasme d'écrire de nouveaux articles. Ceux-ci paraissent avec des traductions d'auteurs reconnus (Alexandra Bidet et Carole Gayet-Viaud ont ainsi proposé et introduit une belle traduction de « La démocratie comme communauté morale idéale » de Gregory Pappas). On a ainsi eu, successivement, quatre numéros spéciaux sur des questions politiques. Cela a donné en 2019, « *Pragmatisme, politique et sciences sociales : nouvelles explorations* », en 2020, « *Éthique et politique selon John Dewey* », en 2021, « *Figures du public : enquêter, expérimenter, éduquer* », et en 2022, « *Démocratie et pragmatisme. Mobilisations, expérience et citoyenneté* ». Et le tout dernier numéro, un double, le 7-8, est intitulé « *Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale* ».

Et puis chaque dossier est encadré par un certain nombre de rubriques : une rubrique « Entretiens » avec un auteur, un éditeur, un chercheur – le premier à s'être prêté à l'exercice a été Hans Joas [2018] ; les « Comptes rendus » de colloques ou d'événements – nous l'avons fait pour l'école d'été de Porquerolles ; une rubrique « Traductions », présentées et commentées, importante pour rendre accessible des textes classiques (nous avons eu des dossiers de traductions sur la religion selon Dewey, l'expérimentation sociale et les *social settlements*) ; et une rubrique « Atelier », destinée à faire connaître des expériences qui s'inspirent du pragmatisme (certaines francophones, le Metrolab de Bruxelles, certaines non-francophones, comme l'Observatoire d'innovation sociale de Florianópolis). Enfin, nous avons organisé des « Symposiums » : autour des *Écrits politiques* de John Dewey [2018], de *Pragmatism and Organization Studies* de Philippe Lorino (depuis est sortie la version française : 2018/2020), et du *Projet démocratique* de Roberto Frega [2020]. Régulièrement, tous les deux ans, est remis un « Prix Gérard Deledalle » à un jeune chercheur, et nous publions un article, souvent le tout

premier, des lauréats du Prix destiné au meilleur article, livre, mémoire de master ou thèse de doctorat (Benjamin Tremblay sur la mémoire, Guillaume Alberto sur le sens commun ou Giulietta Laki sur le public et les choses de la ville).

Je crois que c'est à peu près tout. En tout cas, pour qui s'intéresse aux questions morales et politiques dans une perspective pragmatiste, il a là une mine à explorer.



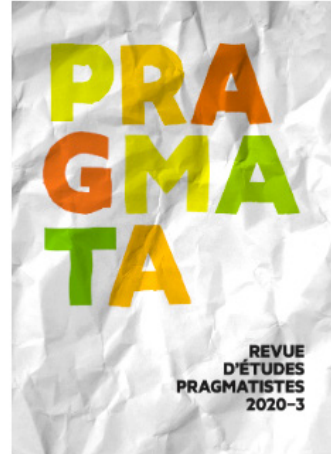
1er numéro

(paru en septembre 2018)



2e numéro

(paru en décembre 2019)



3e numéro

(paru en décembre 2020)



4e numéro

(paru en octobre 2021)



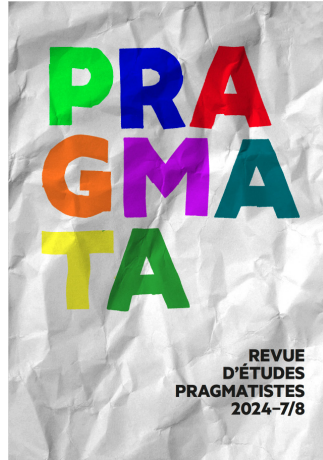
5e numéro

(paru en juillet 2022)



6e numéro

(paru en avril 2023)



Les prochains numéros vont-ils aborder de nouvelles questions? Ou continuer à tracer le sillon de l'enquête et de la réflexion sur le politique?

La revue a trouvé son rythme de croisière, même s'il faut toujours aller trouver de nouveaux thèmes et de nouveaux auteurs, mais petit à petit se dessine ainsi une communauté de réflexion qui n'existait pas il y a encore une dizaine d'années. Elle est rendue visible du fait qu'elle s'est donnée des lieux d'existence publique, et puis ses membres ont appris à se connaître au cours du temps – nous avons en particulier organisé quatre *Summer Schools*, à Oléron, Aussois et Porquerolles, où 40-50 personnes ont passé ensemble une semaine, à écouter des conférences, à présenter des recherches et à discuter de pragmatisme (Carole Gayet-Viaud a pris en main la préparation de la prochaine en 2026).

L'étape suivante sera l'entrée (en cours) dans le portail de *Reviews.Org*, ce qui donnera à la revue une plus grande diffusion et lui permettra d'être présente sur de nombreux réseaux. Depuis l'an dernier, c'est Mathias [Girel] qui est le nouveau directeur de rédaction – ces cinq dernières années ont été intenses pour moi, la création de la revue m'a pris beaucoup de temps, et je voulais revenir à des projets plus personnels. Des dossiers sont programmés à l'avenir : sur « Pragmatisme et genre » (*Pragmata* 9), sur l'apport du pragmatisme à l'étude des mobilisations collectives (*Pragmata* 10) ; quelque chose est en préparation sur l'art et l'esthétique, et autre chose encore sur pragmatisme et religion. J'espère aussi qu'il y aura des numéros spéciaux sur l'économie (en particulier le rapport à l'institutionnalisme de Veblen et Commons) et sur le droit (le rapport au réalisme juridique et à Law and Society).

Tout cela nous donne une idée de quelques possibilités en matière d'innovation théorique ou d'enquête empirique. Sans doute, bien d'autres sont encore à explorer et à découvrir. Dans votre cas, en quoi est-ce que le pragmatisme a-t-il élargi ou transformé vos horizons de recherche (qui venaient plutôt de la phénoménologie) et ouvert pour vous de nouvelles possibilités d'enquête et de compréhension, en sciences sociales et en politique? Quelle différence ça a fait?

Ouh là là! Je ne vais pas parler dans l'abstrait des connexions entre phénoménologie, herméneutique et pragmatisme et de leurs implications pour une philosophie de la démocratie. Il vaut mieux parler concret. Je vais prendre deux exemples qui me viennent à l'esprit.

Premier exemple. Pour comprendre la *situation d'enquête en ethnographie*, tout en partant des savoirs pratiques développés par les ethnographes (une épistémologie « vue d'en bas »), j'ai tenté de les mixer avec des réflexions provenant de la phénoménologie, de l'herméneutique et du pragmatisme [Cefaï, 2003 et 2010]. Il faut partir des transactions du corps et du milieu de l'enquêteur comme point-zéro de l'enquête, et accéder ainsi aux expériences des enquêtés qui elles-mêmes relèvent d'une telle écologie de l'expérience. L'attention de l'ethnographe est avant tout attirée et retenue par des situations problématiques, énigmatiques ou troublantes, à la fois celles des enquêtés, qui indiquent aux chercheurs ce qu'il vaut la peine d'aller voir ou entendre, mais aussi celles des enquêteurs dont la curiosité est mise en branle par un certain nombre d'indices déroutants ou étranges. Le travail de problématisation peut du reste être le produit des interactions en cours d'enquête : l'effort de compréhension est coopératif. Cette coopération peut se faire dans le registre d'une co-observation, d'une conversation, autant que du recueil d'informations et de l'invention d'archives, de la formulation d'hypothèses ou d'une vérification en commun par les enquêteurs et les enquêtés. Le travail de terrain part souvent de descriptions de situation, d'histoires de vie ou de corpus de documentation qui sont le fruit de cette « ethnographie coopérative ». L'ethnographe, par ailleurs, enquête par cas – la *case method* était au cœur des façons de pratiquer la sociologie à Chicago, autour de Park et Thomas, dans les années 1920. Simultanément, la circonscription de cas permettait de savoir de quoi le cas était le cas : la particularisation de cas allait de pair avec l'émergence de catégories et d'hypothèses qui en rendent compte et permettent de les expliquer et de les interpréter. Le processus abductif, plutôt qu'inductif ou déductif, est au cœur de la démarche ethnogra-

phique (depuis, Tavory et Timmermans [2014] ont décrit pédagogiquement ce processus).

Peirce est ici crucial, mais aussi la *Logique* de Dewey [1993 (1938)], particulièrement ce qu'il y dit de l'enquête sociale. Celle-ci ne peut que s'appuyer sur des hypothèses incertaines, qui émergent « de la masse informe et complexe du matériel existentiel et du matériel potentiellement observable et enregistrable » et qui vont par la suite s'affiner, s'enrichir, s'éclaircir et se valider à l'épreuve de ce corpus de matériaux, en le rendant intelligible. Herbert Blumer parlera de concepts de sensibilisation (*sensitizing concepts*), ces idées vagues, faillibles, provisoires, qui orientent l'enquête, initialement, mais sont destinées à être amendées et dépassées. Les hypothèses de départ ne sont pas des constructions arbitraires : elles se profilent comme des perspectives dans les situations d'enquête. Elles sont là, mais il faut à l'ethnographe les façonner et les formuler pour les faire apparaître. J'avais développé la métaphore de la « spirale de l'enquête » dans *L'Engagement ethnographique* [Cefaï, 2010] : il n'y a pas, d'un côté, une investigation empirique sur des faits, de l'autre, un travail intellectuel sur des concepts et des hypothèses, mais une avancée progressive de l'une et de l'autre, en spirale : la production d'un savoir sociologique ou anthropologique se fait par l'apprentissage du monde de significations des enquêtés, par la participation à leurs milieux de vie et l'accumulation de traces de cette participation dans le journal de terrain. Le pragmatisme recoupe les perspectives phénoménologique [Schütz, 1970] et herméneutique [Ricoeur, 1986].

Mais il y a plus, nous apprend Dewey (Addams ou Follett disaient des choses similaires). Un travail d'évaluation [Dewey, 2011 (1939)] est à l'œuvre dans les situations sociales et c'est lui qui permet de faire émerger les thèmes, les questions et les catégories d'enquête. La saisie des faits requiert un certain rapport aux valeurs, pour se référer à Weber. Sans valuation, il est impossible d'articuler et de sélectionner des problèmes, d'observer et d'ordonner des faits. En même temps, ce rapport aux valeurs ne doit pas virer au jugement de valeur. C'est toute la différence entre une enquête qui s'efforce d'être responsable tout en restant attachée à une forme de réalisme et une enquête qui vire au militantisme – vous savez, les remarques que l'on entend parfois : l'enquête est une façon de faire de la politique, elle doit choisir si elle est du côté des dominants ou des dominés, de l'oppression ou de l'émancipation. J'ai retrouvé une longue citation de Dewey :

Les troubles sociaux sérieux tendent à être interprétés en termes moraux. Que les situations elles-mêmes soient profondément morales dans

leurs causes et leurs conséquences, au sens authentique de morale, cela est indéniable. Mais la conversion des situations soumises à l'investigation en problèmes définis, que l'on peut traiter intelligemment, exige une formulation intellectuelle objective de ses conditions; et une telle formulation exige à son tour de faire complète abstraction des qualités de péché et de droiture, de mauvaises et de bonnes intentions, qui sont si facilement attribuées aux individus, aux groupes, aux classes et aux nations [1993, p. 597 (1938, p. 494-495)].

L'enquête doit être réaliste, et se doit de neutraliser « jugements sociaux » et « préconceptions morales ». Mais s'abstenir de formuler des accusations et des approbations, de distribuer des prix de vice et de vertu ne signifie pas que « tous les procédés d'évaluation doivent être éliminés au sens strict » [*ibid.*, p. 598 (p. 495)].

C'est tout le problème de l'éthique et de la politique de l'enquête. J'ai souvent appliqué le schéma de la triple *mimésis* de Paul Ricœur [1983]. On insiste beaucoup sur la configuration du récit ethnographique (le moment de « construction » qui correspond chez Ricœur à la seconde phase d'élaboration du récit, *mimésis* 2). Mais on court-circuite souvent la première phase de la triple *mimésis* (*mimésis* 1) – celle de l'ancrage de l'enquête scientifique dans les mondes de significations des enquêtés qui sont des acteurs. Il faut à l'ethnographe rendre compte de leurs descriptions, explications, interprétations, évaluations (et en particulier de leurs « enquêtes ordinaires »), non pas pour les reprendre telles quelles à son compte, mais comme thèmes d'enquête et comme « structures de pertinence » qui orientent l'attention vers ce qui est important pour les enquêtés, ce qui mérite donc d'être investigué (décrit, expliqué, interprété). Et puis le récit ethnographique, comme tout texte, a son propre destin de réception et d'application – c'est là la troisième phase de la triple *mimésis* (*mimésis* 3). S'il ne tombe pas dans les oubliettes, il est lu, discuté, critiqué, approprié, et métabolisé dans de nouveaux contextes d'expérience et d'action. C'est ce moment qui intéresse une « *ethnographie publique* », et l'on peut ici restaurer le sens deweyen de la catégorie de « public », autrement que ne l'a entendu Michael Burawoy [Cefaï, 2023]. L'ethnographe ne peut plus ignorer les publics qui lisent, regardent et écoutent les enquêtes et qui en font quelque chose – les enquêtes sont pour eux des « ressources » ou des « armes » – et dont l'expérience collective, en tout cas, est affectée et transformée par cette restitution. L'ethnographe est irrémédiablement pris dans ces boucles de *mimésis* 1 et de *mimésis* 3. Il doit

faire avec, tout en maintenant le cap de l'enquête. Mais il doit éviter de se prendre pour la « voix du peuple » ou pour le « guide de la révolution » !

Et le deuxième exemple ?

Pour ce deuxième exemple, on peut se déplacer sur le terrain historique pour laisser entrevoir comment celui-ci vient nourrir la recherche sur les *mobilisations collectives* et les *problèmes publics*. Les chercheurs en sciences sociales et politiques l'ignorent, mais ils ne font que réaliser le programme pragmatiste en connectant ces deux domaines de recherche ! Pendant la phase passionnante qui précédait l'institutionnalisation de la sociologie comme discipline, les enquêtes sociales de type *social survey*, ce que l'on comprend aujourd'hui sous l'étiquette de *settlement sociology*, et plus largement, les enquêtes financées par des fondations philanthropiques étaient portées par des initiatives progressistes ou pouvaient renvoyer à des mouvements associatifs ou syndicaux. De l'avis de tous, le Pittsburgh Survey, dirigé par Paul Kellogg pour la Russell Sage (1907-), en était, par son envergure et sa qualité, le prototype. Crystal Eastman intervient dans ce cadre. Elle est connue pour ses plaidoyers pour l'amour libre, cofondatrice du *National Woman's Party*, mais aussi pour son engagement contre la guerre et pour son implication dans l'*American Civil Liberties Union* (ACLU). Mais elle mène aussi, à la demande de Kellogg, une enquête rigoureuse sur les accidents du travail, leurs causes, leur coût économique et social et leur législation. Son enquête contribue à affirmer la responsabilité des employeurs et à avancer la solution d'assurances qui couvrent les accidents industriels. Elle le fait en tant que sociologue et juriste, diplômée de Columbia et NYU, mais aussi avec l'arrière-fond de vingt ans d'enquêtes et de luttes et de réflexions par le mouvement progressiste, dont les syndicats d'hommes et de femmes (comme la WTUL). Cette connexion entre problèmes publics et mobilisations collectives n'est pas présente seulement dans *Le Public et ses problèmes* [2010 (1927)], qui serait ainsi tombé du ciel ; elle est déjà largement thématisée par Dewey et Tufts dans leur *Éthique* [2021 (1908)], et on la retrouve dans beaucoup d'écrits d'activistes réformateurs, à commencer par Jane Addams.

J'en ai donné un autre exemple que j'aime beaucoup dans le livre sur *Addams, Du Bois et le vote des femmes* [2023], celui de la fondation du Bureau de l'Enfance en 1912. Julia Lathrop était proche d'Addams à Hull House. Elle était l'une des principales instigatrices du tribunal pour mineurs, créé en 1899 à Chicago et avait présidé l'Institut de psychopathologie des jeunes (Juvenile Psychopathic Institute) à sa fondation. Lathrop est à l'origine du

Bureau de l'Enfance (et la première directrice, au féminin, d'une agence fédérale aux États-Unis). Cette création résulte de très nombreuses mobilisations de la société civile – en particulier des associations civiques, de la Ligue nationale des consommateurs, des *social et University settlements*, en tête desquels Hull House et Henry Street, des réseaux de clubs et de syndicats de femmes, et du mouvement de travailleurs et travailleuses sociales et des infirmières. Cette dynamique collective passe par un travail de lobbying au Congrès et à la Maison Blanche ainsi que par une action au niveau des instances étatiques et municipales. Le Bureau de l'Enfance met en œuvre des enquêtes statistiques et écologiques sur les causes de la mortalité infantile. Il engage la bataille du lait propre afin de le stériliser et de suivre toutes les étapes de sa production et de sa distribution, sauvant ainsi la vie de dizaines de milliers de bébés. Et il mène d'énormes campagnes d'information et de formation afin d'alerter les mamans et de changer certaines de leurs habitudes, par la mise en place d'un suivi infirmier, médical et social dans les crèches et dans les écoles.

C'est une véritable arène publique qui se met en place autour du problème public du lait contaminé, composée elle-même de multiples sous-arènes, emboîtées en elle ou connectées en périphérie, qui viennent transformer des univers professionnels et organisationnels. Comme toujours, avec les femmes progressistes, la réforme des pratiques de consommation va de pair avec la création de nouvelles institutions de contrôle et de régulation, en particulier du fonctionnement des marchés, et elle passe par un fort lobbying auprès des politiciens et surtout des chambres législatives. Les femmes n'avaient pas le droit de vote, mais elles étaient des championnes de la « politique de la vie quotidienne » et de l'action dans les coulisses des pouvoirs institués, tenus par les hommes. Ce détour historique est passionnant pour lui-même, mais aussi parce qu'en parallèle, un certain nombre de philosophes (à commencer par Mead, ou Dewey et Tufts dans leur *Éthique* [1908], puis Dewey [1927]), de militantes (Addams [1902 et 1910] ou Follett [1918 et 1924]) et de sociologues [Park et Burgess, 1921] produisent des catégories pour analyser ce qu'on appelle société civile, organisations civiques, comportement collectif, mouvement social, problèmes sociaux... Ce que l'on appelle sociologie des mobilisations collectives et des problèmes publics trouve là sa source, et les tentatives ultérieures des sociologues de mettre en forme ces expériences gagneraient à y revenir et à se les rappeler.

Est-ce qu'on peut dire, alors, qu'une approche d'inspiration pragmatiste, qui prendrait acte de ce rapport étroit entre mobilisations et constitution

des problèmes publics, permettrait de dépasser une conception réificatrice des « mouvements sociaux » que l'on rencontre parfois dans les « social movement studies » ? Une telle approche invite à déplacer le regard au-delà de l'objet « mouvement social », et à examiner des « processus de politisation » dans des contextes d'action collective, organisationnels, et institutionnels à des échelles variables et divers degrés de publicité... Il y a en tout cas deux concepts, ou deux idées, centrales dans cette sociologie des publics, et que vous empruntez, en partie, aux auteurs de la nébuleuse pragmatiste : l'expérimentation et l'enquête. Comment ces outils conceptuels, ces façons de voir, sont utiles en sciences sociales, plus particulièrement, en sociologie politique ?

DC : Peut-être même trois : il faut peut-être rajouter la « discussion » et penser le triptyque « discussion, enquête et expérimentation ». C'est ce que je proposais déjà dans les textes publiés dans *L'Héritage du pragmatisme* [2002] et dans *Les Sens du public* [2003] et que je redéveloppe ensuite dans *Pourquoi se mobilise-t-on ?* [2007]. J'étais convaincu de la nécessité, pour renouveler les recherches sur les « mouvements sociaux », d'aller regarder de plus près des contextes de discussion, d'enquête et d'expérimentation – et ne pas travailler seulement à partir des modèles de dilemmes de l'action collective, de mobilisation des ressources, de processus politique, d'organisations et de réseaux et d'analyse de cadres... Le public de Dewey devenait une source de jouvence pour ce domaine de recherche. C'est ce que nous avons mis en œuvre, en partie, avec Cédric Terzi dans *L'Expérience des problèmes publics* [2012] ou que vous retrouvez dans le papier « Ethnographies de la participation » au début du numéro spécial, du même nom, de la revue *Participations* [2012]. Cette idée de « discussion » est venue assez tôt dans cette littérature, sans doute parce qu'aux États-Unis, des chercheurs comme Nina Eliasoph et Paul Lichterman en ont, dès leur thèse à la fin des années 1990 [*Avoiding Politics*, 1998 (2010) et *The Search for Political Community*, 1996] une version qui mixe Habermas, Goffman et Gumperz (et pour Nina les travaux sur la « communication politique »). Chez Ann Mische également, qui enquête alors au Brésil sur les mouvements de jeunesse et l'impeachment de Collor, pour ce qui deviendra son beau livre *Partisan Publics* [2007]. Mais leur conception de la sphère publique était encore presque totalement habermassienne : le livre de Habermas est traduit en 1989 et le collectif édité par Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, qui a eu un énorme impact, sort en 1992. Quand nous faisons connaissance avec ces chercheurs au tout début des années 2000, ils étaient intrigués par la place que nous accor-

dions en France à ces vieilles lunes de Dewey et Mead (un peu comme si un Américain venait vous parler de sa passion pour Léon Bourgeois ou Charles Gide, Benoît Malon ou Eugène Fournière!). Depuis ils se sont réappropriés leur propre tradition [Gross, Reed et Winship, 2022].

Le thème de la discussion a fini par entrer dans les recherches sur la mobilisation et la participation. L'enquête et l'expérimentation, ça a pris beaucoup plus de temps! Si l'on met à part les travaux pionniers de John Dryzek, et surtout de James Bohman, c'est plutôt par les réseaux des STS, autour de Latour et Callon, que la connexion va se faire. Au Centre d'études des mouvements sociaux, la lecture de la *Logique* de Dewey [1993 (1938)] que Gérard Deledalle a traduite en français a été cruciale. Le fait que les enquêtes ne sont pas le monopole des experts et que tout le monde, confronté à une situation problématique, peut mener des « enquêtes ordinaires », est une idée centrale tant pour la phénoménologie que pour le pragmatisme. Dans les recherches en STS, c'est peut-être la reprise de la notion de « savoirs expérientiels » qui a servi à remettre en question l'asymétrie entre savoirs experts et profanes et à s'intéresser aux « enquêtes ordinaires ». Pensez aux mouvements de « patients » devenus « co-acteurs » de leurs thérapies. La difficulté est bien sûr de prendre au sérieux ces « savoirs expérientiels », comme les chercheurs et les médecins ont été conduits à le faire, d'introduire de nouvelles perspectives, celles des citoyens-usagers-patients-etc., et normativement, tout en exerçant une vigilance et en critiquant certains excès et abus du pouvoir médical, de ne pas cesser de prendre la science, ses méthodes et ses standards au sérieux (sous peine de rejoindre les antivax!). Se concentrer sur les problèmes d'agnotologie comme le fait Mathias Girel [2013], par exemple, mais éviter certains délires post-modernes et post-constructivistes. L'enquête était au centre de la politique réformatrice du temps du pragmatisme classique. Exemple classique : les enquêtes des reporters qui dénonçaient les aliments, les boissons et les médicaments frelatés, allant de pair avec l'enquête d'un Upton Sinclair dans *The Jungle*, avec les enquêtes des chimistes sur la composition des aliments et les risques des additifs, ou les enquêtes diligentées par la Ligue des consommateurs. La création de l'U.S. Drug and Food Administration est impensable sans cette masse d'enquêtes menées en amont.

Enfin, deux mots sur l'omniprésence du langage de l'expérimentation dans les travaux sur la démocratie participative – je pense à mes collègues du GIS Démocratie et Participation. Il y a 20 ans, en France, quand vous parliez de politique comme enquête et expérimentation, on vous regardait avec de gros yeux pleins d'incompréhension ; aujourd'hui, le mot est en passe

de devenir un poncif. Tout le monde « expérimente » comme tout le monde « gère » ! Mais les premiers à développer un sens de la démocratie fondé sur l'expérimentation ont été les pragmatistes. Ceux-ci ont une véritable philosophie de l'expérimentation, couplée pour certains d'entre eux (comme Peirce, James ou Mead) avec une pratique rigoureuse de laboratoire. Leur théorie de la connaissance est fondée sur l'enquête, laquelle a toujours une dimension expérimentale. On a traduit avec Girel un tout petit texte de Mead [2020 (1899)], l'une des premières formulations claires d'une politique réformatrice fondée sur le test d'hypothèses – ce qui allait pour lui de pair avec une critique du dogmatisme ou de l'utopisme que Mead constatait dans les mouvements socialistes et radicaux [Cefaï, 2021]. Mais les pragmatistes vont au-delà – et on peut ici citer le jeune Du Bois, Dewey, Mead et Tufts, Jane Addams dont les livres regorgent d'exemples d'expérimentation (par exemple dans *Twenty Years* [1910]) et Mary P. Follett, qui y consacre des chapitres de *Creative Experience* [1924]. Joëlle Zask a souligné dans maintes de ses interventions que « l'expérience est la méthode démocratique » [Zask, 2018]. Pour Madelrieux et Girel, le point est également crucial. Quéré et Terzi [2015] font un long détour par l'ethnométhodologie, pour lier expérience, enquête, expérimentation et participation. C'est une évidence chez Francis Chateauraynaud [2021], qui lui, le met en pratique : sa politique de sociologue est de sans cesse « tester » ses descriptions et analyses auprès des groupes de mobilisation et de controverse auxquels il a affaire. Enfin, *last but not least*, Mathieu Berger [2023] et Louise Carlier [Berger et Carlier, 2022], dans les deux derniers numéros de *Pragmata*, ont affiné une typologie des formes d'expérimentation, et mis en garde, par ailleurs, sur les difficultés à tenir, de bout en bout, une démarche expérimentale – une façon, très pragmatiste, de tempérer les enseignements du pragmatisme.

Toujours le « pragmatisme en action », il y a un siècle comme aujourd'hui !

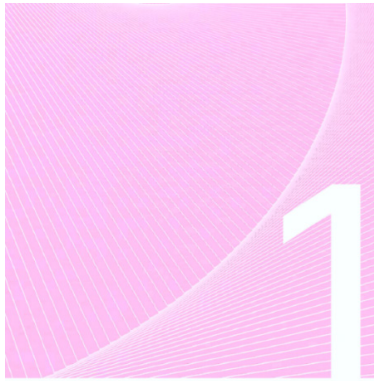
Une dernière question : quels sont les projets de l'Association ? Par exemple, il y a une chose dont nous n'avons pas parlé, c'est la collection de livres que vous avez lancée en septembre 2023, « La Bibliothèque de Pragmata ».

Oui, nous avons commencé par deux livres (les deux premiers de cette collection en ligne, en *open access*) qui traitent de problèmes de genre et de race. Nous voulions montrer que Dewey, Jane Addams et W. E. B. Du Bois, tous liés d'une façon ou d'une autre au pragmatisme, ont eu des choses fortes à dire sur ces questions. *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes* est une enquête que j'ai menée sur l'arène des mouvements sociaux

autour de l'élection présidentielle de 1912, sur les multiples revendications des femmes américaines dans les années 1900-1920 – bien au-delà de la seule exigence électorale – et sur leurs convergences et divergences avec celles des Noirs en quête de droits civiques et politiques. L'élection de 1912 et la création du Parti progressiste ont été un catalyseur de mobilisations de toutes sortes – celle, remarquable, des travailleuses et travailleurs sociaux, faisant adopter par la « plate-forme » du Parti progressiste un programme d'action sociale de grande portée; elles ont aussi été un opérateur de leur fédération et de leur politisation. J'ai tenté de raconter cette histoire en faisant sentir la proximité entre esprit réformateur et esprit pragmatiste, à partir des prises de position de ces deux grands leaders du mouvement des femmes et du mouvement noir qu'ont été Addams et Du Bois. Le deuxième volume de la collection, *John Dewey et les questions raciales*, de Joan Stavo-Debaugé, restitue les controverses récentes qui ont pris Dewey comme cible pour sa supposée tiédeur eu égard aux questions raciales. Stavo-Debaugé en traduit et en réinterprète quelques textes, en montrant au contraire que ses positions étaient à la fois plus courageuses et plus originales qu'on ne le dit. C'est un travail ardu de comprendre le sens de ces textes – et de bon nombre des textes que nous avons traduits par ailleurs dans *Pragmata*, lesquels nous ont imposé de pratiquer une histoire intellectuelle et de beaucoup lire sur l'histoire politique, sociale et culturelle de cette époque. Sur Addams, par exemple, Charlene H. Seigfried, Louise Knight et Marilyn Fischer, qui ont gentiment accepté de contribuer à la revue, nous ont beaucoup appris.

Ce sont les deux premiers livres de la série. Le suivant a été l'énorme *Au commencement était l'Acte... Pragmatisme et sociologie* de Louis Quéré [2024], qui reprend une bonne partie de ses textes sur le pragmatisme, antérieurs pour la plupart à ses livres sur les émotions [Quéré, 2021 et 2023]. Quéré les ordonne autour d'une critique culturelle d'un imaginaire inhérent au projet de la modernité. Puis nous avons mis en forme une collection de textes de Joëlle Zask, *La Démocratie comme milieu de vie. Lectures de John Dewey* [2025], qui donne un bon panorama de son travail depuis vingt-cinq ans et qui montre l'étendue des questions politiques que l'on peut poser à partir de l'œuvre de John Dewey. Et le petit dernier est une très belle enquête de terrain de Jean-Stéphane Borja sur le réaménagement du quartier de la République à Marseille, qu'il a intitulée *Street Corner Democracy* [2025], en clin d'œil au *Street Corner Society* de William F. Whyte. Voilà, il y a encore quelques autres petites choses en boutique. Ce devrait ensuite être le tour de *L'Espace public tel qu'il a lieu* de Mathieu Berger, professeur à l'UCL (Université Catholique de Louvain), en Belgique, qui poursuit depuis des

années ses recherches sur une éco-sémiotique de la participation et de la délibération. Il remet en question, en partant d'enquêtes empiriques et d'hypothèses pragmatistes, les théories de la démocratie délibérative d'Habermas et des post-habermassiens. Ensuite, nous avons programmé une série d'études urbaines, avec un essai de Brigida Proto sur l'œuvre de Pier Luigi Crosta, qui a développé pendant des années des idées iconoclastes sur les politiques urbaines et territoriales à l'IUAV à Venise, en Italie. Et avec l'aide des filles d'Isaac Joseph, nous avons récupéré les droits d'un livre classique, *Le Passant considérable*, paru en 1984, qui a beaucoup compté pour les chercheurs de ma génération sur l'étude des espaces publics urbains – l'un des tout premiers en France à recourir explicitement à des idées pragmatistes.

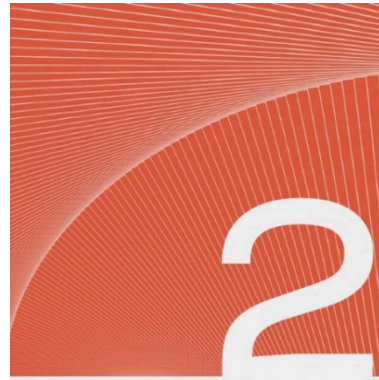


Jane Addams, W.E.B. Du Bois et le vote des femmes
Élection de 1912, organisations civiques et Parti progressiste

Daniel Cefai

Suivi d'une série de textes de Jane Addams

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**

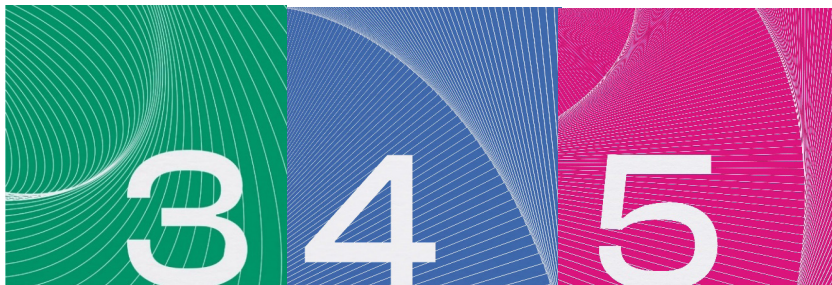


John Dewey et les questions raciales
À propos d'une controverse actuelle

Joan Stavo-Debaugé

Suivi d'une série de textes de John Dewey

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**



Au commencement était l'acte...
Pragmatisme et sociologie

Louis Quéré

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**

La démocratie comme milieu de vie
Lectures de John Dewey

Joëlle Zask

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**

Street Corner Democracy
Ethnographie politique d'un processus
de rénovation urbaine à Marseille

Jean-Stéphane Borja

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**

Pour créer cette collection, nous avons dû bricoler avec trois fois rien, mais nous avons trouvé un peu d'argent pour payer une maquettiste à Bruxelles qui nous a dessiné les couvertures. Avec Guillaume Braunstein, nous avons rectifié la charte graphique de la revue pour l'appliquer à la collection et nous avons longuement travaillé sur la mise en page. Rajoutez à cela le soin avec lequel les manuscrits sont évalués et édités. Le résultat est très professionnel. Nous avons finalement mis le tout en ligne sur le site de Pragmata avec l'aide de Cristina Popescu. L'idée est donc d'accueillir des projets et des manuscrits qui ont un lien avec le pragmatisme, sa mise en œuvre, son histoire ou sa critique.

Peut-être pouvez-vous dire un mot de clôture sur le dernier numéro de Pragmata, « Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale » ?

En cette période d'interrogation forte des problèmes de race et de genre, nous revenons sur ce début de siècle aux États-Unis qui est un moment-clef. Il se trouve que les deux grands noms de ce tournant, Addams et Du Bois, avaient l'un comme l'autre des liens avec le pragmatisme. Addams est directement liée au pragmatisme de Chicago, amie personnelle de Dewey, Mead, Tufts, Thomas et en incarnant parfaitement l'esprit de discussion, d'enquête et d'expérimentation – et je rajouterai d'organisation, de lobbying et de législation. Addams a été une personne centrale de tous les combats féministes et pacifistes, une tête de réseaux de toutes les luttes pour les droits des enfants et des travailleurs, pendant quarante ans. On redécouvre depuis le début des années 2000 son œuvre, bien plus riche et profonde qu'on l'imaginait, mais toujours orientée par des projets civiques. Vous avez, dans « Politique pragmatiste et *social settlements* » [Cefaï, 2021, p. 367-387], un point sur ses liens nombreux au pragmatisme, dans les milieux réformateurs dont elle participe.

Les connexions de Du Bois au pragmatisme proviennent plutôt de son passage par Harvard, et n'en sont pas moins fortes, même si elles sont restées inaperçues aux yeux de la plupart de ses commentateurs. Pourtant il ne cesse de revendiquer cette filiation à James, qui l'accueille à sa table, Royce, Palmer, Santayana – à côté d'autres, bien sûr. Ce sont James et Albert Bushnell Hart (un des grands historiens de l'ère progressiste, également directeur de thèse de Mary P. Follett) qui vont le détourner de « la terre aimable mais stérile de la spéculation philosophique vers les sciences sociales ». Dans « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois » [Cefaï et Stavo-Debauge, 2024], nous montrons à quel point son traitement du problème

social des Noirs (pour les Blancs!) est lié aux questionnements que l'on va retrouver en philosophie et en sociologie d'inspiration pragmatiste. Cela est vrai pour la conception de l'enquête sociale comme mode de définition et résolution de situations problématiques. Nicolas Martin-Breteau, qui a traduit et introduit *Les Noirs de Philadelphie* [2019 (1899)], en fait de même avec « Les Noirs de Farmville », [1898 (2024a)], et Nicolas Oberhauser a pris en charge son texte sur « L'Étude des problèmes des Noirs » [2024b (1898)]. Et puis cela est également vrai pour la conception de la « double conscience » dans *Les Âmes du peuple noir* [2007 (1903)], tout comme, du reste, que pour la figure de l'« homme marginal » de Robert E. Park. L'un et l'autre héritent en ligne directe de l'idée de Soi divisé, d'abord développée par William James dans les *Principes de psychologie* [1890], ainsi que de toute la littérature de l'époque sur les personnalités multiples en psychopathologie. Cela vaut également pour George H. Mead, et c'est là qu'il faut aller chercher l'origine des recherches sur les interactions sociales et sur la constitution d'un Soi social [Cefaï, 2024].

Ces questions-là sur les deux figures d'Addams et de Du Bois sont au centre du prochain numéro de *Pragmata* – double, n° 7-8. Tout comme les termes des discussions autour du « pluralisme culturel » de Horace Kallen, de l'« Amérique transnationale » de Randolph Bourne ou du « Nouveau Noir » d'Alain Locke (*The New Negro*, retraduit et commenté dans un beau texte par Anthony Mangeon). Voilà, tout cela sera disponible à l'été 2024. Nous y travaillons.

Merci pour toutes ces précisions. Bon anniversaire des 10 années, et longue vie à Pragmata!

Longue vie à *Pragmata*! Merci à vous.

Références bibliographiques

- ADDAMS Jane, 1902, *Democracy and Social Ethics*, Macmillan, New York.
- Addams Jane, 1910, *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, Macmillan, New York.
- ANDION Carolina, 2021, « L'Observatoire d'innovation sociale de Florianópolis, Santa Catarina, Brésil. Enquêter et expérimenter au cœur de la vie civique », *Pragmata*, 4.
- BENATOUÏL Thomas, 1999, « Critique et pragmatique en sociologie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2 (mars-avril).
- BERGER Mathieu, 2012, « La démocratie urbaine au prisme de la communauté. Effervescence, emphase et répétition dans la vie civique à Los Angeles », *Participations*, 4.

- 2024, *L'espace public tel qu'il a lieu. La théorie délibérative à l'école des situations*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris (à paraître).
- BERGER Mathieu, CEFAl Daniel et GAYET-VIAUD Carole (dir.), 2011, *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Peter Lang, Bruxelles.
- BERGER Mathieu et CHARLES Julien, 2014, « Persona non grata. Au seuil de la participation », *Participations*, 9, dossier « Les limites de l'inclusion démocratique ».
- BERGER Mathieu et CARLIER Louise, 2022, « Une critique pragmatiste de l'expérimentation. De l'Urban Living Lab à la communauté d'enquête sociale », *Pragmata*, 5.
- BIDET Alexandra, 2011, *L'engagement dans le travail. Qu'est-ce que le vrai boulot?*, PUF, Paris.
- BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis et TRUC G  r  me, 2011, « Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs », introduction in DEWEY John, *La formation des valeurs*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- BIDET Alexandra, BOUTET Manuel, CHAVE Frédérique, GAYET-VIAUD Carole et LE MENER Erwan, 2015, « Publicité, sollicitation, intervention. Pistes pour une étude pragmatiste de l'expérience citoyenne », *SociologieS*, né spécial « Pragmatisme et sciences sociales » [en ligne] : URL : <<https://sociologies.revues.org/4941>>.
- BIDET Alexandra et GAYET-VIAUD Carole (  d.), 2023, *L'engagement comme expérience*,   ditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques » né 31, Paris.
- BORJA Jean-Stéphane, 2025, *Street Corner Democracy. Ethnographie politique d'un processus de rénovation urbaine à Marseille*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris.
- CALLON Michel, LASCOUMES Pierre et BARTHE Yannick, 2001, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris.
- CEFAÏ Daniel, 2007, *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*, La Découverte, Paris.
- 2016, « Publics, problèmes publics, arènes publiques... Que nous apprend le pragmatisme? », *Questions de communication*, 30.
- 2019, « Les problèmes, leurs expériences et leurs publics : une enquête pragmatiste », *Sociologie et sociétés*, 51(1-2), Montréal.
- 2024, « L'expérience marginale : une socioanalyse pragmatiste du soi selon Robert E. Park et Everett V. Stonequist », *Pragmata*, 7-8.
- 2020, « La naissance de l'expérimentation démocratique. Quelques hypothèses de travail du pragmatisme », *Pragmata*, 3. [En ligne] : URL : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf>>.
- 2021, « Politique pragmatiste et social settlements. De nouveaux publics aux   tats-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata*, 4. [En ligne] : URL : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>>.
- 2023, *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes.   lection présidentielle de 1912, organisations civiques et Parti progressiste*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris. [En ligne] : URL : <<https://bibliothequepragmata.files.wordpress.com/2023/09/bp1-addams-du-bois-daniel-cefai.pdf>>.
- CEFAÏ Daniel et al., 2010, *L'engagement ethnographique*,   ditions de l'EHESS, Paris.
- CEFAÏ Daniel, BIDET Alexandra, STAVO-DEBAUGE Joan, FREGA Roberto, HENNION Antoine et TERZI Cédric, 2015, « Introduction »    « Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations », numéro spécial de *SociologieS* [en ligne] : URL : <<https://journals.openedition.org/sociologies/4915>>.

- CEFAÏ Daniel et HUEBNER Dan, 2019, « Pragmatisme et sociologie aux États-Unis : de Mead, Addams et Du Bois à l'interactionnisme symbolique », *Pragmata*, 2.
- CEFAÏ Daniel et JOSEPH Isaac (dir.), 2002, *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- CEFAÏ Daniel et STAVO-DEBAUGE Joan (dir.), 2024, *Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale*, numéro spécial *Pragmata*, 7-8.
- CEFAÏ Daniel et TERZI Cédric, 2012, « Présentation », in CEFÀÏ Daniel et TERZI Cédric (dir.), *L'expérience des problèmes publics*, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques » n° 22, Paris.
- CHANIAL Philippe, 2006, « Une foi commune : démocratie, don et éducation chez John Dewey », *La Revue du MAUSS*, 28(2).
- CHATEAURAYNAUD Francis, 2004, « L'épreuve du tangible. Expériences de l'enquête et surgissements de la preuve », in KARSENTI Bruno et QUÉRÉ Louis (dir.), *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques » n° 15, Paris.
- 2011, *Argumenter dans un champ de forces. Essai de balistique sociologique*, Éditions Pétra, Paris.
- 2020, *Alertes et lanceurs d'alerte*, PUF, Paris.
- 2014, « Faire de la sociologie "un pied dedans, un pied dehors". Le pragmatisme et l'ouverture du répertoire sociologique », entretien mené par LAMY Jérôme et SAINT-MARTIN Arnaud, *Zilsel*, 16 et 23 février et 8 mars 2014. [En ligne] : URL : <<https://zilsel.hypotheses.org/379>>, <<https://zilsel.hypotheses.org/418>>, <<https://zilsel.hypotheses.org/458>>.
- 2021, « Des expérimentations démocratiques en tension. L'œuvre des citoyens dans le travail politique des bifurcations », *Cahiers du GRM*, 18. [En ligne] : URL : <<https://journals.openedition.org/grm/3238>>.
- 2022, « Des expériences ordinaires aux processus critiques non-linéaires. Le pragmatisme sociologique face aux ruptures contemporaines », *Pragmata*, 5.
- CHATEAURAYNAUD Francis et TORNÉY Didier, 2014 (1999), *Les sombres précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Éditions de l'EHESS, Paris.
- CHATEAURAYNAUD Francis et COHEN Yves (dir.), 2016, *Histoires pragmatiques*, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques » n° 25, Paris.
- CUKIER Alexis et DEBRAY Eva (dir.), 2014, *La théorie sociale de G. H. Mead. Études critiques et traductions inédites*, Le Bord de l'Eau, Lormont.
- DEBAISE Didier, 2006, *Un empirisme spéculatif. Lecture de "Procès et réalité" de Whitehead*, Vrin, Paris.
- (dir.), 2007, *Vie et expérimentation : Peirce, James, Dewey*, Vrin, Paris.
- DEWEY John et TUFTS James H., 2021 (1932), *Éthique*, Gallimard, Paris.
- DEWEY John, 1993 (1938), *Logique : théorie de l'enquête*, PUF, Paris.
- 2010a (1927), *Le public et ses problèmes*, Gallimard, Paris.
- 2010b (1934), *L'art comme expérience*, Gallimard, Paris.
- 2011 (1939), *La formation des valeurs*, trad. et présentation BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis et TRUC Gêrôme, La Découverte, Paris.
- 2018, *Écrits politiques*, trad. et présentation COMETTI Jean-Pierre et ZASK Joëlle, Gallimard, Paris.
- DU BOIS W. E. B., 2007 (1903), *Les âmes du peuple noir*, La Découverte, Paris.

- 2024a (1898), « Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale », *Pragmata*, 7-8.
- 2024b (1898), « L'étude des problèmes des Noirs », *Pragmata*, 7-8.
- 2019 (1899), *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale*, suivi de « Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7^e district » par Isabel Eaton, La Découverte, Paris.
- DUNCAN Hugh Dalziel, 1962, *Communication and Social Order*, Routledge, New York.
- FOLLETT Mary P., 1918, *The New State. Group Organisation, the Solution of Popular Government*, Longmans, Green and Co., New York.
- 1924, *Creative Experience*, Longmans, Green and Co., New York.
- FREGA Roberto, 2006, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, L'Harmattan, Paris.
- 2017, « Pragmatizing Critical Theory's Province », *Dewey Studies*, 1(2).
- 2020, *Le projet démocratique*, Éditions de la Sorbonne, Paris.
- FREGA Roberto et HERZOG Lisa (dir.), 2020, dossier « Workplace Democracy », *Review of Social Economy*, 78(3).
- GAUDIN Olivier, 2021, « Apprendre à apprendre : vers une pédagogie de la créativité? John Dewey, le Bauhaus et le Black Mountain College », *Pragmata*, 4. [En ligne] : URL : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/3-pragmata-4-gaudin.pdf>>.
- GAYET-VIAUD Carole, 2022, *La civilité urbaine. Les formes élémentaires de la coexistence démocratique*, Economica, Paris.
- GAYET-VIAUD Carole, LAUGIER Sandra et OGIEN Albert, 2021, « Du langage ordinaire et du savoir pratique à la démocratie », *Pragmata*, 4.
- GIREL Mathias, 2013, « Agnotologie : mode d'emploi », *Critique*, 799(12).
- 2017, *Sciences et territoires de l'ignorance*, Éditions Quae, Versailles.
- 2020, « Five pragmatist insights on scientific expertise », *Philosophical Inquiries*, 8(2).
- 2021, *L'esprit en acte. Psychologie, mythologies et pratique chez les pragmatistes*, Vrin, Paris.
- GOMART Émilie et HENNION Antoine, 1999, « A sociology of attachment: music amateurs, drug users », in LAW John et HASSARD John (dir.), *Actor-Network Theory and After*, Blackwell, Oxford.
- GONZALEZ Philippe, 2014, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Labor et Fides, Genève.
- GONZALEZ Philippe et KAUFMANN Laurence, 2012, « The social scientist, the public, and the pragmatist gaze: exploring the critical conditions of sociological inquiry », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 4(1).
- GROSS Neil, REED Isaac A. et WINSHIP Christopher (dir.), 2022, *The New Pragmatist Sociology. Inquiry, Agency, and Democracy*, Columbia University Press, New York.
- GUSFIELD Joseph, 2009 (1981), *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production de l'ordre symbolique*, Economica, Paris.
- HACHE Émilie, 2011, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, La Découverte/Les Empêcheurs de tourner en rond, Paris.
- HENNION Antoine, 2010, « Vous avez dit attachements?... », in AKRICH Madeleine et al. (dir.), *Débordements... Mélanges en l'honneur de Michel Callon*, PÉM, Paris.

- 2013, « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements », *SociologieS*, mis en ligne le 25 juin 2013 : URL : <<https://sociologies.revues.org/4353>>.
- (dir.), 2023, Symposium « Bruno Latour, pragmatisme et politique », *Pragmata*, 6.
- HERMANT Émilie et PIHET Valérie, 2017, *Le chemin des possibles. La maladie de Huntington entre les mains de ses usagers*, Les Presses du réel, Dijon.
- HUEBNER Daniel R., 2014, *Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago.
- JAMES William, 1890, *Principles of Psychology*, Henry Holt, New York.
- JOAS Hans, 2002 (1992), « Pragmatisme et sciences sociales. L'héritage de l'école de Chicago », in CÉFAÏ Daniel et JOSEPH Isaac (dir.), *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- 2007 (1980), *George Herbert Mead. Une évaluation contemporaine de sa pensée*, Economica, Paris.
- 2018, « Comment devient-on un pragmatiste allemand? », entretien avec Daniel Cefaï, Olivier Gaudin et Thibaud Trochu, *Pragmata*, 1.
- JOSEPH Isaac et QUÉRÉ Louis, 1993, « L'organisation sociale de l'expérience », *Futur antérieur*, 19-20(5-6), (repris in JOSEPH Isaac, 2007b).
- JOSEPH Isaac, 1999, *La ville sans qualités*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- 2002, « Pluralisme et contiguïtés », in CÉFAÏ Daniel et JOSEPH Isaac (dir.), *L'héritage du pragmatisme*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- 2007a, « Parcours : Simmel, l'écologie urbaine et Goffman », in CÉFAÏ Daniel et SATURNO Carlo (dir.), *Itinéraires d'un pragmatiste. Autour d'Isaac Joseph*, Economica, Paris.
- 2007b, *L'athlète moral et l'enquêteur modeste*, Economica, Paris.
- 2026 (1983), *Le passant considérable*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris (nouvelle édition, à paraître).
- KARSENTI Bruno et QUÉRÉ Louis (dir.), 2004, *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques » n° 15, Paris.
- LATOUR Bruno, 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris.
- 2008, « Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions », in LIPPMANN Walter, *Le public fantôme*, Demopolis, Paris.
- 2022 (2005), « De la Realpolitik à la Dingpolitik ou comment rendre les choses publiques », *Pragmata*, 6.
- LAUGIER Sandra, 2004, *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale, de R. W. Emerson à S. Cavell*, Michel Houdiard, Paris.
- 2018, « La démocratie comme enquête et comme forme de vie », *Multitudes*, 71(2).
- LIPPMANN Walter, 2008 (1925), *Le public fantôme*, Demopolis, Paris.
- 1922, *Public Opinion*, Macmillan, New York.
- LOCKE Alain L., 2025 (1924), « Le nouveau Noir », trad. et présentation A. Mangeon, *Pragmata*, 7-8.
- LORINO Philippe, 2020 (2018), *Pragmatisme et étude des organisations*, Economica, Paris.
- MADÉLRIEUX Stéphane, 2008, *William James. L'attitude empiriste*, PUF, Paris.
- (dir.), 2011, *Bergson et James. Cent ans après*, PUF, Paris.

- 2016, *La philosophie de John Dewey*, Vrin, Paris.
- 2023a, *La philosophie comme attitude*, PUF, Paris.
- MARRES Noortje, 2012, *Material Participation. Technology, the Environment and Everyday Publics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- 2023b, « Comment renverser la politique : sur les choses, la terre, l'écologie », *Pragmata*, 6.
- MEAD George H., 2020 (1899), « L'hypothèse de travail dans la réforme sociale », *Pragmata*, 3.
- 2006 (1934), *L'esprit, le soi et la société*, PUF, Paris.
- OGIEN Albert, 2014, « Pragmatismes et sociologies », *Revue française de sociologie*, 55(3).
- OGIEN Albert et LAUGIER Sandra, 2014, *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, La Découverte, Paris.
- PAPPAS Gregory F., 2020, « La démocratie comme communauté morale idéale », trad. et présentation BIDET Alexandra et GAYET-VIAUD Carole, *Pragmata*, 3.
- PARK Robert E., 1929, « The city as social laboratory », in SMITH T. V. et WHITE L. D. (dir.), *Chicago: An Experiment in Social Science Research*, The University of Chicago Press, Chicago.
- PARK Robert E. et BURGESS Ernest W., 1921, *Introduction to the Science of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- PIGNARRE Philippe et STENGERS Isabelle, 2005, *La sorcellerie capitaliste*, La Découverte, Paris.
- QUÉRÉ Louis, 2002, « La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste », in CEAÏ Daniel et JOSEPH Isaac (dir.), *L'héritage du pragmatisme*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- 2019, « From inter-action to trans-action: ecologizing the social sciences », in MORGNER Christian (dir.), *John Dewey and the Notion of Trans-action*, Palgrave Macmillan, Londres.
- 2021, *La fabrique des émotions*, PUF, Paris.
- 2023, *Il n'y a pas de cerveau des émotions*, PUF, Paris.
- 2024, *Au commencement était l'acte. Pragmatisme et sociologie*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris. [En ligne] : URL : <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/bp3-pragmatisme-et-sociologie-louis-quere.pdf>>.
- QUÉRÉ Louis et TERZI Cédric, 2015, « Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique », *SociologieS*, dossier « Pragmatisme et sciences sociales ». [En ligne] : URL : <<https://sociologies.revues.org/4949>>.
- RENAULT Emmanuel, 2019, « Hégélianisme et pragmatisme selon Dewey et Rorty », *Archives de philosophie*, 82(3).
- 2022, *Le travail et ses problèmes. Biologie, sociologie et politique chez John Dewey*, Vrin, Paris.
- RICŒUR Paul, 1983, *Temps et récit I*, Seuil, Paris.
- SCHÜTZ Alfred, 1970, *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven.
- SMALL Albion et VINCENT George, 1894, *An Introduction to the Study of Society*, American Book Company, New York.
- STAVO-DEBAUGE Joan, 2012, *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Labor et Fides, Paris.

- 2019, « L'hommage (oublié) de John Dewey à Mgr Brown, l'évêque des athées et des bolcheviques, pendant la croisade anti-évolutionniste des années 1920 », *Pragmata*, 2. [En ligne] : URL : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-stavo-debaugue.pdf>>.
- 2020, « De “sociologie pragmatique” en philosophie pragmatiste : un aller-retour au prisme des épreuves de l'hospitalité et de l'appartenance », HDR de sociologie, Université de Caen.
- 2023, *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris. [En ligne] : URL : <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debaugue/>>.
- STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe et FREGA Roberto (dir.), 2015, *Quel âge post-séculier? Démocraties, religions, sciences*, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques » n° 24, Paris.
- STEINER Pierre, 2019, *Désaturer l'esprit. Usages du pragmatisme*, Vrin, Paris.
- STENGERS Isabelle, 1996, *Cosmopolitiques, tome I. La guerre des sciences*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- 2020, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- TERZI Cédric, 2005, « “Qu'avez-vous fait de l'argent des juifs?” Problématisation et publicisation de la question “des fonds juifs et de l'or nazi” par la presse suisse, 1995-1998 », Thèse de doctorat, Université de Fribourg (Suisse).
- TROCHU Thibaud, 2018, *William James. Une autre histoire de la psychologie*, CNRS Éditions, Clamecy.
- ZASK Joëlle, 1999, *L'opinion publique et son double. 1. L'opinion sondée et 2. John Dewey, philosophe du public*, L'Harmattan, Paris.
- 2011, *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Le Bord de l'Eau, Lormont.
- 2018, « L'Expérience comme méthode démocratique », in DEWEY John, *Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin.
- 2025, *La Démocratie comme environnement. Lectures de John Dewey*, La Bibliothèque de Pragmata, Paris.
- ZIMMERMANN Bénédicte (2020), « Capabilités et développement de l'individualité. De Dewey à Sen, la voie d'un pragmatisme critique », *Pragmata*, 3, p. 135–175. URL : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-4-zimmermann.pdf>>.

Don, grâce et gratuité

Entre paradigme du don et theologie (II)¹

Jacques T. Godbout et Jean-Marc Liautaud

Jacques T. Godbout, mercredi 20 novembre 2024 :

Bonjour Monsieur Liautaud,

J'ai terminé votre ouvrage depuis un certain temps, mais de petits problèmes de santé me font fonctionner au ralenti. J'ai lu la belle note d'Alain à laquelle je souscris entièrement, et j'ai envie de commencer là où il termine, par cette question « troublante », comme écrit Alain : « Le paradigme maussien du don, qui se veut scientifique et universel, n'est-il pas plus l'héritier du christianisme (et du judaïsme) que des Maoris, des Trobriandais ou des Kwakiutls ? La question mérite d'être posée. »

Je me suis en effet posé cette question en vous lisant, question à laquelle j'avais déjà essayé de répondre en partie dans l'article que je vous ai envoyé dans le courrier précédent, et que votre ouvrage confirme : le modèle de Mauss est celui de SA société, qu'il projette et qu'il utilise pour comprendre les sociétés qu'il étudie. Voilà pourquoi notre modèle vous va pour ainsi dire comme un gant, si je peux me permettre. Voici un extrait de cet article :

Et on peut se demander si, loin d'avoir été berné par l'interprétation indigène comme le croit Lévi-Strauss, Mauss n'a pas à l'inverse projeté une idée moderne sur ces sociétés archaïques. Car c'est un thème constant des écrits sur le don dans notre société. « Bagues et autres bijoux ne sont pas de vrais cadeaux mais ont seulement la prétention d'en être... Le seul présent, le seul don est un fragment de toi-même. C'est un don de ton sang que tu dois m'offrir » [Emerson, 2000, p. 131]. Il vaut donc

¹ Nous reproduisons ici la deuxième partie de l'échange de courriels figurant dans *La Revue du MAUSS* n° 65 et qui faisait suite à la recension de l'ouvrage de Jean-Marc Liautaud *En toute gratuité ? Penser la grâce sous le paradigme de l'alliance* (2023) par Alain Caillé. Il s'agit, là encore, de faire fond sur la question des liens entre le paradigme du don et toute une série de questions théologiques. La typographie et les formulations d'origine ont été conservées.

la peine de prendre au sérieux la théorie la plus controversée de Mauss. Lorsqu'ils passent par le don, tout se passe comme si les objets avaient encore une âme, même dans nos sociétés qui ont pourtant relégué l'animisme aux sociétés « arriérées ». L'idée la plus controversée de Mauss, la plus proche de la pensée indigène, selon Lévi-Strauss, rejoint au contraire notre sens commun. « Après avoir dégagé la théorie indigène, il fallait la réduire par une critique objective qui permette d'atteindre la réalité sous-jacente » [Lévi-Strauss, 1950, p. XXXVIII], affirme ce dernier. Mais quelle est donc la théorie sous-jacente de Mauss lorsqu'il parle de *hau*? Et si c'était la théorie courante du don dans notre société (Et même la théorie chrétienne du don [Hénaff, 2002, p. 350])? On ne peut pas ne pas se reconnaître dans la pensée maussienne du don. Voilà pourquoi l'idée de *hau* a fait autant couler d'encre : parce que cette idée nous appartient.

L'*Essai* parle constamment du « vrai don », du don idéal, sans le dire, sauf dans la conclusion morale. Contrairement à ce que croit Lévi-Strauss, la conception maussienne du *hau* est typiquement occidentale, c'est l'idée de don de soi, soit ce qui vient spontanément à l'esprit de l'individu moderne lorsqu'on lui parle de don. Ajoutons que le modèle de la circulation du don archaïque développé par Mauss, fondé sur les trois moments (donner, recevoir, rendre) ne se retrouve nulle part représenté comme tel dans les sociétés qu'il observe. Même s'il s'agit bien sûr d'une interprétation éminemment valable de ce que Mauss (ou plus précisément les ethnologues lus par Mauss) a observé, elle ne correspond pas à une représentation des archaïques. En revanche on la retrouve historiquement dans notre société, et d'abord chez Sénèque. Son modèle n'est donc pas indigène, et il répond probablement à des préoccupations de notre société concernant le don [Godbout, 2004].

Dans cet article, je ne réfère pas au don chrétien (mais je le mentionne quand même dans une note.) Mais après vous avoir lu, on ne peut plus avoir de doute me semble-t-il : En exagérant à peine, « notre » modèle est la « version laïque » du vôtre, comme l'écrit Alain. Votre Histoire de don, votre narratif, comme on dit de nos jours, est beaucoup plus riche que le nôtre, c'est une histoire extraordinaire, dramatique, de l'ordre des mythes les plus incroyables (et les plus extravagants parfois, oserais-je dire), le nôtre se voulant modestement le plus conforme possible à l'observation des faits. Et ces faits ne pourront jamais s'approcher le moins du monde de cette histoire d'un dieu dont le fils devient humain, souffre et donne sa vie « pour » sauver les hommes. Je n'avais jamais réalisé ce que cette histoire qu'on m'avait

racontée enfant avait d'unique, d'extraordinaire, de riche, etc., qui donne un sens possible à toute l'aventure humaine. En ce sens, vous naviguez dans un autre monde. Mais en vous lisant j'ai réalisé que lorsque j'écris des phrases comme « le fait d'être dépassé par ce qui passe par nous » pour parler du don, je ne suis pas loin d'une idée qui pourrait bien appartenir à « votre » don.

La même théorie, mais sans Dieu pour nous. Ajouter le don de Dieu au phénomène à expliquer enrichit incroyablement la problématique du don, mais pose des problèmes insolubles. Des mystères... D'innombrables questions, comme le souligne Alain, plus nombreuses que pour nous. Ou plutôt, en grande partie les mêmes questions, mais dont les réponses sont rendues beaucoup plus complexes et avec des ramifications sans fin...

Quelle est notre position par rapport à la vôtre?

« Notre » don, le cœur de notre théorie du don sans Dieu repose comme vous sur les trois moments, mais sa dynamique, son moteur réside dans le moment de recevoir. Le premier moment n'est pas donner, mais recevoir. Nous recevons la vie et sommes au départ en dette. Seul un dieu, en effet, peut être « premier » donateur. Mais il est absent de notre modèle.

D'où vient ce don? Nous ne répondons pas à cette question, à vrai dire nous ne la posons pas. Au début était le don. Que se passe-t-il après? Voilà ce que nous nous demandons. Un peu comme un physicien ne se demande pas d'où vient l'énergie. Il ne se demande même pas ce qu'est l'énergie. Il l'observe et essaie d'en comprendre les lois, le fonctionnement.

La dette peut être positive ou négative. Elle peut même être positive et mutuelle, ce qui contredit toute théorie de l'échange quantitative. C'est ce que j'ai observé en étudiant le don dans la parenté. Le frère ET la sœur affirmaient tous les deux : « Je lui dois tellement. » Vous utilisez beaucoup la dette positive, mais peu la dette positive mutuelle. Dans votre narratif, je suppose qu'elle ne s'appliquerait que dans le don horizontal, car je vois mal comment Dieu pourrait dire aux humains « je vous dois tellement », sauf peut-être à son Fils, mais je me sens ici incompetent.

Cet « appât du don » s'oppose à l'appât du gain. Le MAUSS, depuis ses débuts, dénonce l'idéologie qui veut fonder la société sur l'appât du gain plutôt que sur l'appât du don, l'*homo oeconomicus* plutôt que l'*homo donator*. Il dénonce les conséquences catastrophiques de cette idéologie, en particulier lorsqu'appliquée à la Nature. Le MAUSS en démontre la fausseté sur le plan théorique tout en mettant en évidence de multiples façons le fait que malgré l'influence de cette idéologie, l'*homo donator* demeure omniprésent dans ces sociétés dont l'idéologie cherche à le nier. Certes l'instinct de conservation pousse souvent les individus à vouloir prendre et garder ce qu'ils reçoivent

au lieu de le faire circuler. Nous vivons tous ces différents moments. Mais nous dénonçons le fait de vouloir fonder la société sur cet instinct qui isole les individus et assèche et détruit le lien social.

Recevoir est aussi le moment le plus difficile. Il peut facilement devenir négatif pour le receveur. C'est ici que le don maussien s'éloigne le plus du modèle du don unilatéral, et également d'un certain don « théologal », comme vous l'avez clairement montré. Vous rejetez bien entendu cette vision du don unilatéral, le « don pur » qui, comme l'écrit un autre théologien, italien, à propos de la tendance « à fantasmer d'un "don pur", parfaitement étranger à toute forme d'échange, de lien [...] de tension dramatique. Un tel don [...] ne peut pas exister : ni comme relation affective ni comme expérience morale. Il représente tout au plus le gadget publicitaire, ou la mystique d'une auto-confirmation narcissique (et ultimement despotique) de sa propre auto-suffisance. Il est la figure nihiliste inversée du don, et non la pureté idéale de sa vérité » [Sequeri, 1999, p. 152-153].

La première loi, la plus importante : le fait de recevoir quelque chose sous la forme de don déclenche chez le receveur un mouvement qui le porte à donner à son tour. Une « empreinte » chez le receveur. C'est le fondement du lien social, de la société, de toute société. Le mélange de liberté et d'obligation, l'inconditionnalité conditionnelle, tous ces paradoxes se trouvent concentrés dans ce moment. Tout est là, tout découle de là. *En outre, moins le retour est attendu, plus la probabilité de retour augmente.* Retour qui peut d'ailleurs se produire des années après le don reçu.

D'où vient cette impulsion à donner sans l'hypothèse de Dieu ? Est-elle dans notre ADN ? Une chose est sûre : les sociétés n'existeraient pas sans cet appât du don, qui s'est sans doute développé à mesure que les sociétés elles-mêmes se développaient, que le lien social s'approfondissait. D'ailleurs des éléments de don existent chez les animaux.

Donc :

Ce phénomène existe dans toute société.

Ce phénomène est le fondement de toute société.

Toute société qui tente de se soustraire, de se passer de ce phénomène est condamnée à terme.

La modernité a voulu lui substituer un mécanisme fondé sur l'intérêt immédiat, sur un modèle qui simplifierait la circulation des choses et en permettrait ainsi la généralisation en supprimant le poids social : l'équilibre entre l'offre et la demande effectué par des *homo oeconomicus*. Le marché. La marchandise.

En réduisant la circulation des choses et en l'abstrayant de son support social, elle a entraîné l'illimitation de la circulation et de la production et causé la catastrophe écologique dans laquelle nous sommes plongés.

Afin de justifier et de généraliser ce mode de fonctionnement, les économistes libéraux ont tenté d'appliquer ce modèle au phénomène du don, à la circulation par le don, réduisant ainsi le phénomène à une caricature, passant carrément à côté du phénomène. L'application de ce modèle au phénomène du don réduit le don à autre chose. L'analogie entre le phénomène du don et les phénomènes quantiques permet de mieux comprendre pourquoi ce paradigme dominant de la circulation des choses, le modèle économique néolibéral, ne peut pas plus rendre compte du phénomène du don que la physique classique peut expliquer les phénomènes quantiques? De même que l'observation des phénomènes quantiques conduit à une « réduction du paquet d'ondes », l'observation du don par l'économie classique conduit à la réduction du phénomène du don. Physique classique et économie classique sont confrontées à des phénomènes qui les dépassent.

Je vois une analogie entre certains aspects de la pensée théologique et je me demande même si ce n'est pas elle qui a rendu possible l'idée des quanta, si ce n'est pas ce qui aurait permis aux physiciens de la fin du XIX^e siècle de penser les quanta. Comme j'écrivais dans l'article que je vous ai fait parvenir.

« La science a renoncé à l'intelligibilité du monde; elle y a réellement renoncé! C'est quelque chose qui s'impose et qui n'est pas intelligible » [Thom, 1993, p. 86-87]. La foi, comme les quanta, est quelque chose qui s'impose et qui n'est pas intelligible. D'ailleurs les débats entre Einstein et Bohr ne sont pas sans rappeler les débats sur la nature de Jésus. Est-il un homme seulement, un Dieu dans un corps d'homme ou un homme et un Dieu? Jésus ne s'est jamais vraiment prononcé sur cette question. Un premier concile œcuménique a lieu à Nicée en 325. Mais les débats se poursuivent et ce n'est que plus d'un siècle plus tard, en 451, à Chalcédoine, après que l'empereur eut enfermé les Pères de l'Église jusqu'à ce qu'ils arrivent à un accord, qu'ils accouchent du texte suivant qu'il sera dorénavant interdit de discuter :

« ... nous enseignons tous, d'une seule voix, un seul et même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité, le même parfait en humanité, le même Dieu vraiment et Homme vraiment, d'une âme rai-

sonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantielle à nous selon l'humanité, semblable à nous en tout hormis le péché, engendré du Père avant les siècles quant à la divinité, mais aux derniers jours, pour nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie Mère de Dieu selon l'humanité, un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène. Nous le reconnaissons de deux natures sans confusion ni changement, sans division ni séparation. La différence des deux natures n'est nullement supprimée par l'union, mais, au contraire, les propriétés de chacune des deux natures sont sauvegardées et se rencontrent en une seule personne » [Lenoir, 2010, p. 320 ; Godbout, 2024].

J'y reconnais de nombreuses analogies avec les discussions de nature quantique, notamment la superposition.

Mon dieu, ma « foi » est d'inspiration quantique. J'ai toujours douté que l'univers ne soit que matériel, qu'il ne soit composé que de matière. Mais de quoi d'autre ? où serait l'Esprit ? Votre Dieu ayant créé l'univers, il est hors de l'univers et donc hors du temps. C'est *dans* l'univers que je crois voir autre chose que la matière, avec la mécanique quantique. Hors du temps, votre Dieu « voit » tout l'univers, le passé, le présent et le futur est un éternel présent devant lui. Le temps n'existe pas pour lui, il existe pour nous. Comment se fait le passage entre lui et nous, mystère. Mais une particule, un photon aussi sont hors du temps. Bohr parle des particules ayant une certaine « liberté ». Lorsqu'on veut les observer, elles se dérobent, elles refusent de se laisser déterminer. L'esprit existe peut-être dans les particules hors du temps (selon Carlo Rovelli). Mais nous ne comprenons pas plus comment passer de ce monde au nôtre.

J'arrête ici car je me rends compte qu'au lieu de commenter votre livre, j'essaie de vous donner ma vision du monde ! Or votre livre m'a inspiré vraiment de nombreux commentaires et réflexions plus spécifiques. Ce sera l'objet de mon prochain envoi. Encore merci de m'avoir permis de lire cet ouvrage si riche.

Jacques T. Godbout

Jean-Marc Liautaud, vendredi 21 février 2025 :

Cher monsieur Godbout

À mon tour de m'excuser, et platement.

Votre courrier date en effet du 20 novembre, autant dire une éternité, et je l'ai laissé sans écho. Honte à moi !

Cette correspondance a en fait cumulé deux handicaps. Le premier fut de tomber à un moment où mon rythme s'est emballé, avec une accumulation de travail qui a duré jusqu'à mi-février. J'espérais une accalmie pendant les « vacances » de Noël et j'ai dû au contraire honorer à ce moment-là une commande supplémentaire. Le second c'est le classique « le mieux est l'ennemi du bien ». Je ne voulais pas lire en détail vos deux articles et votre courrier joint avant d'avoir la disponibilité d'esprit idéale. Hélas, vœu funeste... car j'étais sans cesse rattrapé par des choses plus urgentes ou... par le besoin de me reposer. Bref, c'est seulement cette semaine, alors que je réussis à prendre une pause bienvenue de silence dans un lieu de retraite, que je parviens enfin à lire enfin vos pages avec toute l'attention requise.

J'espère que votre santé s'est tout à fait remise, que vous avez affronté sans problème les grands froids hivernaux de par chez vous dont les médias d'ici se sont fait l'écho et que votre météo revient vers des rivages plus cléments.

Je vous souhaite bonne lecture du document en pièce jointe et je vous dis à bientôt, très cordialement.

Jean-Marc Liautaud

Courrier joint au message du 21 février :

Cher monsieur Godbout,

Je vous dois une réponse, en toute logique d'obligation maussienne, et croyez bien que c'est de grand cœur car j'ai été vraiment touché par votre réaction et j'attends avec impatience l'autre courrier annoncé, celui où vous aviez l'intention de reprendre d'un peu plus près mon livre. Comme je l'écrivais dans le courriel qui vous apporte ces pages, je suis confus de n'avoir pas réussi à réagir plus tôt. J'espère que vous n'y avez pas vu une marque de désintérêt. C'est tout le contraire : je n'ai pas réussi à trouver plus tôt la disponibilité d'esprit nécessaire à honorer votre écho. C'est à présent chose faite.

Ma première réaction à la lecture de toutes ces pages, un peu comme envers les courriers d'Alain Caillé qui ont fait suite à sa lecture du livre, c'est que nous sommes vraiment sur la même longueur d'onde. En fait, nous voyons la même chose, nous parlons de la même chose et nous avons la même pré-

occupation : que la société ne se laisse pas aller à oublier que l'humain s'humanise par le jeu du « recevoir – donner » et que le « vendre – acheter » ne couvre qu'une infime partie de ce qui fait l'humain (et de ce qui peut le faire durer sur cette terre). Hélas, avec ce qui est en train d'arriver à vos voisins US et, par rebond, au reste du monde, cette ambition née du bon sens semble de plus en plus fragile et menacée.

C'est bien la raison pour laquelle, me semble-t-il, il faut s'en tenir à ce qui est essentiel et ne pas se laisser encombrer par ce qui est secondaire, à savoir, en cette matière, la question de l'existence, ou pas, du Dieu biblique.

J'apprécie la manière dont vous parlez de la foi, que vous qualifiez parfois de « modèle » et parfois de « narratif » (et, effectivement, la Bible déploie bien un « modèle narratif »). J'aime énormément que vous pointiez à la fois sa cohérence (en effet, tout ce mythe « se tient » et ça fait une sacrément jolie histoire) et les questions infinies qu'elle ouvre, voire ses apories. Je consone à ce que vous écrivez sur le fait que l'hypothèse « Dieu » à la fois enrichit la problématique du don, à la fois la noie dans un réseau de questions insolubles, dans un mystère. C'est très joliment dit et, je pense, très vrai.

En ce sens, votre théorie du don, que vous prenez la peine de détailler dans la suite de votre courrier (merci pour votre article sur l'actualité de l'*Essai sur le don*, il est très bien), se tient parfaitement, dans sa modestie toute scientifique. Et, j'ai envie de dire, se suffit parfaitement à elle-même. Je suis absolument d'accord avec vous : la « transcendance interne » du don n'a pas *besoin* d'être soutenue par une « transcendance transcendante » (ou transcendantale, comme dirait Karl Rahner). Elle est là, et cela suffit. À nous de prendre garde à son existence, c'est-à-dire de nous y soumettre, comme on se soumet à une transcendance qui ne crie pas fort mais qui se venge si on la néglige. Il est indéniable en effet que le don tel que vous en parlez est, en rigueur de termes, une transcendance. Venu de plus loin que nous (puisque nous naissons d'un « recevoir » qui nous met étrangement en dette), il nous laisse le choix de lui faire allégeance (et, par là même, de vivre humainement) ou de méconnaître sa puissance (et, dans ce cas, de mourir). Les dieux de toutes les religions du monde fonctionnent sur le même modèle.

Dans ce sens, il ne vous « manque » rien à mes yeux, il ne manque rien à votre approche du don qui, comme telle, est complète et ne nécessite aucun complément. Comme je l'écris au dernier paragraphe du VII-1-3, ma démarche est, exactement comme la vôtre, fondée sur le primat anthropologique du « recevoir », qu'il s'agit seulement, avec la foi biblique, de fonder « théologiquement ». Je suis également en plein accord avec vous quant à

l'importance de la dette (qu'il me semble bien avoir qualifié, comme vous, de dette mutuelle, même si je n'emploie pas ce mot mais plutôt « globale »).

Je pense sérieusement ce que j'écris quand j'écris, juste avant VI – 5 – 2 (pardonnez-moi de me citer un peu longuement – je souligne le passage qui concerne particulièrement notre échange) :

Ainsi, les synoptiques dessinent-ils le visage d'un Dieu qui épouse singulièrement les caractéristiques de la transcendance immanente aux spirales du don. [...] L'utopie évangélique est une utopie sociétale à fondement théologal, pas une utopie religieuse. *Une lecture « laïque » des synoptiques peut ainsi déduire que le croire chrétien n'est, en fait, qu'une prise au sérieux radicale de la transcendance immanente aux conduites de don évoquée par Anspach, traitée comme une entité transcendante. Cette lecture est légitime* car, rappelons-le, le Dieu donateur de la Bible ne se soucie pas d'abord que son existence soit reconnue par tous mais que le monde soit un lieu d'accueil et de bonté grâce à la médiation d'un peuple choisi. Les chrétiens, cependant, la jugeront limitée car, dans leur perspective, le Dieu auquel ils croient n'est pas une logique (fût-elle positive) divinisée, mais bien l'entité qui fonde et garantit l'existence de cette logique [Liautaud, 2023].

Je le redis, parce que j'en suis convaincu : votre posture, qui consiste à ne « prendre » que la transcendance interne au don et à renoncer à toute idée d'une Origine transcendantale à cette dynamique du don, est parfaitement légitime. Et cela est intimement cohérent avec la nature même du Dieu biblique (s'il existe). En effet, le Dieu dont je parle (et qui, selon la foi biblique, se « cache » derrière la transcendance immanente aux conduites de don), s'il est la transcendance garante de la transcendance des conduites de don et de gratuité, ne peut être que... gratuit. Il est nécessaire que son existence ne soit pas nécessairement reconnue, sans quoi le système entier s'effondre. Un Dieu qui se poserait comme garant de la gratuité et qui ne serait pas gratuit « n'aurait pas d'allure », pour reprendre une expression québécoise que j'affectionne particulièrement. En ce sens, un christianisme qui laisse entendre qu'il « faut » croire en son Dieu pour être « sauvé » se suicide lui-même. Hélas, historiquement, dans ce domaine, ce type de suicide a été et demeure fréquent.

Pour dire les choses autrement, mon travail n'a aucunement pour but de rendre les maussiens chrétiens, mais bien plutôt de rendre les chrétiens

maussiens. Les authentiques promoteurs des spirales du don n'ont pas « nécessairement » besoin du Dieu chrétien pour œuvrer. Par contre, les authentiques disciples de Jésus-Christ ont absolument besoin d'être au clair sur la dynamique sociétale qu'ils sont censés promouvoir et sur son enracinement théologal, sinon ils se condamnent non seulement à l'insignifiance (ce serait déjà dommage mais pas si grave) mais, plus sérieusement, à de désastreux contre-sens qui contribuent à ruiner l'humanité. De tels contre-sens sont hélas fréquents, aussi bien côté protestant (l'implication des évangéliques américains auprès de l'utilitarisme décomplexé et assassin de Trump en est une illustration pitoyable) que du côté catholique (où la culture des abus s'avance masquée sous les oripeaux de la générosité, du don de soi et du sacrifice prôné par les « saints prêtres »). Les orthodoxes russes, massivement rangés derrière leur dictateur, ne sont pas en reste.

Sur ce plan, vous l'avez sans doute remarqué, les critiques de mon livre se concentrent sur les chrétiens et sur leurs discours dévoyés de la gratuité. Mon combat se situe à cet endroit précis et, comme par hasard, mon livre n'a encore fait l'objet d'aucune recension dans les revues françaises de théologie. Je ne vais pas me laisser aller à être paranoïaque, mais je ne peux pas ne pas y voir un indice d'une forme de difficulté, pour le milieu catholique en tout cas, à se laisser recadrer par rapport à son discours du don unilatéral, qui plus est par des observations venues de la sphère agnostique des sciences humaines. Sur ce plan, je suis exactement sur la même longueur d'onde que Sequeri, que vous citez fort à propos. Je vous remercie pour cet extrait dont j'ignorais l'existence et qui apporte de l'eau à mon moulin. Sequeri est vraiment une ressource formidable en ces temps compliqués de postmodernité, et comme par hasard un allié objectif du pape François.

Pour dire les choses encore autrement, il n'est pas tellement sûr que je navigue dans un autre monde que le vôtre, comme vous l'écrivez. J'ai l'impression, au contraire, que je navigue strictement dans le même, avec un même sens de la transcendance. Par rapport au « vôtre », je rajoute simplement un plan, une sorte de « double-fond » qui confère une autre dimension à la question mais n'en modifie guère les données. Et, encore une fois, je ne demande à personne d'effectuer ce « rajout » : il n'est pas « nécessaire » au sens contractuel. Il est de l'ordre du don, d'un « en plus » qui peut être accepté ou refusé.

C'est finalement une manière tout à fait pertinente de parler du Dieu biblique : un « en plus » absolument inutile à qui ne s'y ouvre pas et absolument indispensable à qui s'y ouvre (mon maître à penser est ici le philosophe Éric Weil qui montre admirablement que tout système de sens n'est « néces-

saire » que pour celui qui a déjà choisi, librement et de manière contingente, de s'y inclure). En ce sens, le théologien ne se demande pas d'où vient Dieu ou la grâce, comment fait Dieu pour donner et à partir de quoi, tout comme le physicien de votre courrier ne se demande pas d'où vient l'énergie. Le théologien tente de réfléchir dans un univers de sens où il lui est donné de penser qu'un donateur opère derrière le don toujours déjà effectué. En termes théologiques on appelle cela « la grâce de croire ». Pour le croyant, la grâce de croire n'est pas au bout d'un questionnement mais au bout d'une réception, là encore gratuite, c'est-à-dire qui aurait tout aussi bien pu ne pas être.

Cela dit, dans votre écrit il y a aussi pas mal de théologie, théologie non pas affirmative mais plutôt négative, apophatique... Du coup je me sens autorisé à aller me promener un peu avec vous sur ce terrain. Juste pour relancer la balle et continuer la conversation...

La première chose que vous évoquez, à la page 3, c'est la difficulté de penser un Dieu qui dirait aux humains : « Je vous dois tellement. » Le Dieu dont vous parlez ne semble pas apte à recevoir et à éprouver de la gratitude. Il me semble, en fait, que mon travail s'appuie sur l'hypothèse contraire. Les Évangiles, me semble-t-il, présentent le Dieu de Jésus comme l'endetté suprême, celui qui s'oblige :

En fait, dans les Évangiles synoptiques (et particulièrement chez Matthieu), l'obligation de rendre pèse d'abord et surtout sur un protagoniste : Dieu lui-même. C'est lui, nous est-il affirmé à plusieurs reprises, dont personne ne peut forcer la main mais qui pourtant va s'obliger à rendre, dans un nombre important de situations diverses que nous avons rappelées plus haut. Dieu apparaît donc ici comme l'endetté suprême, posture qui semble échapper aux théologiens tenants des « droits » de Dieu [Liautaud, 2023, dernier § du VII-1-7].

L'image d'un Dieu imperméable à la gratitude et qui ne doit rien à personne est plus platonicienne que biblique. Le Dieu biblique, à l'inverse, se rend dépendant. Pour reprendre la très jolie expression du théologien Christoph Theobald, que je cite souvent, il choisit de suspendre sa propre plénitude à la plénitude de sa Création. Donc, le Père est en posture d'obligé et avant tout, comme vous le suggérez, envers le Fils. Pour les chrétiens, la résurrection de Jésus n'est pas autre chose que le résultat du libre endettement du Père envers son Fils : impossible au Père de ne pas « tout » redonner à celui qui a « tout » donné pour lui. Il lui doit tellement, et il en est

bien conscient ! La même logique joue tout au long des textes à l'égard des envoyés de l'Évangile, comme la citation ci-dessus le rappelle. Par contre, comme Paul le dit explicitement, personne ne peut « contraindre » Dieu à se laisser endetter. Cette logique d'endettement ne peut procéder que de sa propre et libre initiative. Bref, en régime chrétien, on sait qu'il est vain de vouloir faire pression sur Dieu, mais on sait aussi que Dieu n'a pas besoin de cela, car il « se met la pression » tout seul envers celles et ceux qui s'obligent pour lui. Et, du coup, on attend tranquillement le contre-don.

Enfin, je vous remercie pour votre développement du côté de la physique quantique, passionnante recherche qui tourne effectivement la page par rapport au positivisme scientiste du XIX^e siècle pour engager à frais tout à fait nouveaux le dialogue entre science et foi. Là encore, j'ai beaucoup apprécié votre article. En ce sens, je trouve votre « foi quantique » parfaitement noble et cohérente. Tout dans cet Univers n'est sans doute que vibration, ondulation, même et surtout la matière, qui – si c'est le cas – serait éminemment autre chose que ce qu'elle paraît être, fausse pesanteur orientée, en fait, vers la fluidité des échanges, fausse permanence orientée vers les interactions incessantes, faux réseau de contraintes et de lois orienté, en fait, vers la liberté. Ici se noue aussi un autre dialogue possible, tout aussi passionnant, avec le bouddhisme.

Du coup, cela appelle sans doute aussi une autre remarque théologique, que vous me pardonneriez. C'est juste pour le plaisir de continuer la discussion. Vous écrivez : « Votre Dieu ayant créé l'univers, il est hors de l'univers et donc hors du temps. ... Hors du temps, votre Dieu "voit" tout l'univers, le passé, le présent et le futur est un éternel présent devant lui. Le temps n'existe pas pour lui, il existe pour nous. » Pardonnez-moi, mais je n'ai aucune des certitudes que vous me prêtez et je n'interprète pas du tout « mon Dieu à moi » de cette manière.

Dans ces lignes, vous faites jouer les catégories « dehors » et « dedans » de manière étanche, sous un paradigme de séparation, aussi bien vis-à-vis du temps que vis-à-vis de l'univers et donc de l'espace. L'univers c'est le monde de ce qui est « dedans ». Dieu est donc « dehors ». C'est l'un ou l'autre, et « Dieu » étant l'autre de l'univers, il ne peut être que séparé, soustrait. Or, cette déclaration vient, dans votre courrier, juste après votre citation très bienvenue du canon de Chalcédoine sur la double nature du Christ, c'est-à-dire juste après que vous ayez produit le texte qui montre qu'en régime chrétien les rapports entre Dieu et l'univers (dont le Christ est solidaire, puisqu'il s'est incarné) ne peuvent être pensés ni sous le régime de la fusion, ni sous le régime de la séparation, mais seulement sous un régime d'articulation. Si

on suit le canon de Chalcédoine, ce n'est pas parce que Dieu est, quelque part, « l'autre » de l'Univers qu'il en est nécessairement séparé. Pour dire les choses autrement, le Dieu chrétien ne peut être pensé « hors » de l'univers ni du temps, de même qu'il ne peut être pensé « fondu » ou « inclus » dans l'univers et le temps. Ni l'un, ni l'autre. Le Dieu chrétien ne peut être pensé, conformément au canon de Chalcédoine, que comme articulé au temps et à l'espace. Je ne me hasarderais donc pas à dire, quant à moi, que « le temps n'existe pas pour Dieu ». Je préfère dire : « Le temps existe pour Dieu, à sa manière à lui (qui n'est pas la nôtre). » Les récits bibliques semblent pointer vers le fait que la manière propre à Dieu d'habiter le temps, son régime privilégié de temporalité, est le mode de la promesse.

Là encore, l'image d'un Dieu surplombant le temps (ou le manipulant de l'extérieur) est plutôt une contamination de la pensée philosophique grecque qu'un produit théologique enraciné dans le récit biblique. Si, pour reprendre une jolie formule d'un Père de l'Église, c'est bien « l'un de la Trinité qui est mort sur la croix », cela signifie qu'il y a de la temporalité pour Dieu et que Dieu n'était pas tout à fait le même « avant » cet événement qu'après.

Si l'on admet cela, il me semble que la question de savoir où réside l'esprit, ce qui est « dans la matière plus que la matière », trouve plus facilement une possibilité de réponse.

En vous lisant, je ne pouvais pas m'empêcher de penser au *Phénomène humain* de Pierre Teilhard de Chardin, qui propose une lecture à la fois chrétienne et scientifique du rapport entre esprit et matière, c'est-à-dire, quelque part, entre Dieu et l'Univers. Si vous avez lu ce livre, je serais très intéressé de savoir ce qu'il vous a inspiré. Et si vous ne l'avez pas lu, je ne peux que vous conseiller de vous y mettre, même s'il est un peu ancien à présent. Vous y trouverez certainement du grain à moudre pour penser votre « foi quantique » et la penser en dialogue avec la foi biblique (les passerelles avec le bouddhisme étant, à cet endroit-là également, nombreuses, mais c'est une autre histoire).

Si par chance vous avez réussi à produire ce deuxième écrit dont vous parliez à la fin du texte que vous m'avez fait parvenir, il va sans dire que je suis plus qu'intéressé pour le lire. Je vous promets de mettre moins de temps, cette fois, avant de réagir.

En m'excusant encore pour le délai indécent de ma réponse, je vous assure de mon amitié transatlantique et je vous dis à bientôt, en vous souhaitant la meilleure santé possible.

Bien cordialement,

Jean-Marc Liautaud

Jacques Godbout, dimanche 23 février 2025 :

Cher monsieur Liautaud, ou cher Jean-Marc...

Mille mercis pour ce long message que j'ai parcouru rapidement et que je viens d'imprimer pour mieux le lire. Je me demandais si je ne vous avais pas un peu ennuyé avec mon obsession quantique, mais je suis rassuré. Votre livre est rempli de notes dans les marges, de commentaires, et j'essaierai de vous en faire part (de quelques-unes) lorsque je vous répondrai.

Je ne sais plus si je vous avais envoyé ceci :

En faisant le ménage de mon bureau, j'ai retrouvé un article d'un anthropologue québécois (ancien curé) qui avait fait une longue critique de *L'Esprit du don*, à sa sortie.

On y trouve ceci : « le lecteur se met à regretter qu'ils (les auteurs) n'aient pas eux aussi succombé à la faute maussienne de la théologisation de leur théorie du don, non en la maorisant comme l'avait fait Mauss, MAIS EN LA JUDÉISANT ET EN LA CHRISTIANISANT ». (1994, mes majuscules)

Je n'avais absolument pas porté attention à cette idée à l'époque. Il a fallu votre bel ouvrage, plus de 30 ans plus tard, pour en voir la pertinence.

À bientôt,

Jacques T.

Jean-Marc Liautaud, dimanche 23 février 2025 :

Appelez-moi Jean-Marc, bien sûr. Après tout, nous nous sommes déjà rencontrés dans votre bureau puis vous avez bu le vin français que je vous avais apporté, nous sommes presque des intimes; -))

Je me demande si vous ne m'aviez pas déjà parlé de l'article de cet anthropologue quand j'étais venu vous visiter en octobre 2017. À ce moment-là j'en étais encore à mes lectures, je n'avais pas écrit la première ligne de ma thèse, mais mon projet de faire dialoguer théologie et héritiers de la pensée de Mauss était déjà bien ancré dans ma tête. Vers la fin de l'entretien, il me semble bien que vous aviez fait allusion à cette critique de votre livre et il me semble même que vous étiez allé chercher l'article quelque part dans vos réserves pour me le montrer... Est-ce que je me trompe?

Bonne semaine à vous, prenez votre temps pour réagir et mettre au propre vos notes. Nous pouvons aussi envisager un entretien à distance. C'est pratique ces engins, il suffit de trouver un créneau qui ne rende pas le décalage horaire trop compliqué pour l'un des partenaires. Cela vous éviterait peut-

être un fastidieux travail d'écriture. Bref, ce sera comme vous voulez pour continuer les échanges.

À bientôt.

Jean-Marc

Jacques Godbout, lundi 24 février 2025 :

C'est exactement ce à quoi je pensais quand j'ai écrit votre prénom : après tout, on se connaît plus que vous connaissez Alain... merci encore pour cette bouteille.

Non, ce n'est pas cet anthropologue, mais un théologien très connu ici, aujourd'hui décédé. Si je retrouve sa lettre, je vous en enverrai une copie. Votre livre, et votre dernier message, m'ont fait comprendre pourquoi le *MAUSS* pouvait intéresser un théologien. Mais je n'aurais jamais cru que vous iriez aussi loin que ce que vous écrivez dans votre dernier message : « il faut s'en tenir à ce qui est essentiel et ne pas se laisser encombrer par ce qui est secondaire, à savoir, en cette matière, la question de l'existence, ou pas, du Dieu biblique ». Ou encore : « mon travail n'a aucunement pour but de rendre les maussiens chrétiens, mais bien plutôt de rendre les chrétiens maussiens ».

Si j'ai bien compris, il serait plus important d'être maussien que de croire en Dieu ! De la part d'un théologien, cela me renverse un peu.

À bientôt.

JacT

Jean-Marc Liautaud, jeudi 27 février 2025 :

Cher ami,

Oui je peux comprendre (avec un petit sourire) que ma posture vous « renverse un peu ». Peut-être qu'elle renverse surtout les images qu'un sociologue se fait d'un théologien, des buts qu'il poursuit... Et si les théologiens n'étaient pas ce qu'on croit ?

Tout le monde ne peut pas être maussien, car tout le monde n'est pas sociologue. Par contre tout le monde peut être bon sans être naïf. « Rendre les chrétiens maussiens » est un peu un jeu de mots, vous l'avez sans doute compris. Déjà je n'écris pas pour « tous » les chrétiens mais pour des personnes intéressées par la réflexion théologique, dans la mesure où la collection qui me publie est universitaire. Mon but est d'aider les gens qui réfléchissent à la foi en milieu catholique à voir que les catégories maussiennes éclairent

puissamment leur foi et peut les aider à l'ajuster en comprenant mieux « en quoi » ils croient et « en quoi » cette foi les invite à être des agents positifs du lien social. Car l'enjeu est bien là : il y a des gens qui se disent chrétiens mais qui abîment le lien social, et ça, pour un théologien comme moi, c'est non seulement désolant mais grave.

Quand je vous écris le mot « secondaire », je ne veux pas dire que je considère que la foi en Dieu soit « secondaire » ou « accessoire ». Pour un croyant, elle est de l'ordre de l'essentiel. Par contre, elle peut être mal placée. Le mot « Dieu » est une surface de projection sur laquelle on peut projeter n'importe quoi. Le croyant a donc besoin de critères de santé pour cette foi. Je pense que les catégories dégagées par le *MAUSS* fournissent de tels critères, quand on les manie en regard de la Bible, ce que mon livre s'attache à faire. Du coup, oui, bien sûr, je trouve plus facile de dialoguer et d'interagir avec un maussien non chrétien qu'avec un chrétien qui marcherait sur les valeurs de gratuité et n'aurait que le contrat en tête, par exemple, ou qui serait tellement pollué par une vision sacrificielle du don qu'il serait un donateur toxique, problème que j'aborde dans le dernier chapitre.

Si on se place du côté du paradigme chrétien, en tout cas, le fait de vouloir « à tout prix » que les gens croient en Dieu n'entre pas, normalement, dans les préoccupations d'un théologien. Le pape François le répète sur tous les tons : même si des comportements séculaires ont pu aller dans ce sens, en logique évangélique croire est un don et user de moyens coercitifs (par violence physique, sociale ou psychologique) pour gagner des adeptes n'est pas chrétien. Le Dieu chrétien ne se soucie pas que tout le monde devienne chrétien. Par contre il se soucie que ce monde abrite de la bonté et il compte sur les chrétiens pour être fer de lance de cette dynamique. L'Évangile de Matthieu parle clairement dans ce sens, à la fin du chapitre 25, dans le célèbre passage du retour du Fils de Dieu dans la gloire. C'est une scène très « grand spectacle » : l'humanité entière défile devant le roi, chacun se voyant envoyé à droite ou à gauche du trône. Puis on explique à ceux de droite pourquoi ils sont là et ce qui va leur arriver (demeurer pour toujours avec le Fils) et aux gens de gauche pourquoi ils sont là et ce qui va leur arriver (brûler loin du Fils). C'est donc un récit qui évoque un « tri » définitif, qui établira la valeur de l'existence de chacun, conformément à la mentalité de ce temps, obnubilée par l'idée de justice finale. Or, dans ce texte d'une audace incroyable pour les mentalités de cette époque, le critère mis en avant pour justifier qu'on se trouve intégré (à droite) ou rejeté (à gauche) par rapport à l'éternisation n'est pas d'avoir cru en tel ou tel Dieu mais d'avoir montré sa capacité à se faire proche d'autres humains marqués par le manque. C'est tout. En

d'autres termes, les critères chrétiens de la valeur humaine ne sont nullement à chercher dans une croyance religieuse mais dans une attitude humaine vis-à-vis du lien social. Bien sûr, dans l'esprit des chrétiens, croire dans le Dieu de l'Évangile est en principe un atout pour parvenir à cette « performance » relationnelle. Mais entre un croyant qui marche sur les autres et un incroyant qui sait recevoir et donner, le choix est vite fait, nous dit la Bible. Donc, oui, si on veut, si le fait d'être maussien aide un incroyant à être plus ajusté à la logique du « recevoir – donner », cet incroyant, en logique chrétienne, est plus proche de Dieu qu'un croyant aveugle et sourd aux autres (ce qui en principe ne devrait pas se produire mais, hélas, n'est que trop fréquent).

Vous voyez que dans ma réponse j'évite soigneusement le terme de « plus important » car « être maussien » et « être chrétien » sont deux réalités qui ne se situent pas sur le même plan. Mais oui, résolument, la seule chose capitale c'est de contribuer à tisser un monde où les dons circulent au bénéfice de chacun. À cet égard, dans le contexte de nos échanges, je pense effectivement que savoir qui est « chrétien » et qui ne l'est pas est « secondaire », c'est-à-dire que cela n'ôte rien à la profondeur du consensus.

Je ne sais pas si ces quelques lignes vous ont relevé de votre renversement... En tout cas j'ai trouvé plaisant d'être obligé de préciser ma pensée.

À bientôt, bien cordialement.

Jean-Marc

Jacques Godbout, lundi 3 mars 2025 :

Cher ami, merci pour ces éclaircissements très éclairants, en effet. Il me revient une phrase que j'avais lue ou entendue étant jeune : aime et fais ce qui te plaît. Je ne sais plus de qui elle est. Mais elle me semble se rapprocher de votre pensée.

En faisant le ménage de mon bureau que je vais quitter, j'ai retrouvé la lettre dont je vous avais parlé. La lettre du premier théologien qui m'avait écrit, avant vous...

Amicalement,

JacquesT

Jean-Marc Liautaud, mardi 4 mars 2025 :

Merci beaucoup.

Je vais lire ce courrier à tête reposée.

La phrase que vous citez est de saint Augustin. La version littérale est « Aime, et ce que tu veux, fais-le. » C'est effectivement bien dans la ligne de nos échanges. Et d'une saine théologie.

Bonne semaine et à bientôt.

Jean-Marc

Références bibliographiques

- EMERSON Ralph Waldo, 2000 [1844], « Dons et présents », in EMERSON Ralph W., *La confiance en soi*, Rivages, Paris.
- GODBOUT Jacques T., 2004, « L'actualité de l'«Essai sur le don» », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2.
- 2024, « Le don est-il quantique? », *La Revue du MAUSS*, n° 63 (1), Le Bord de l'Eau, Bordeaux.
- HÉNAFF Marcel, 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris.
- LENOIR Frédéric, 2010, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Fayard, Paris.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- LIAUTAUD Jean-Marc, 2023, *En toute gratuité? Penser la grâce sous le paradigme de l'alliance*, Cerf, Paris.
- SEQUERI Pierangelo, 1999, « Dono verticale e orizzontale : fra teologia, filosofia e antropologia », in GASPARINI Giovanni (dir.), *Il Dono. Tra etica e science sociale*, Edizioni Lavoro, Rome.
- THOM René, 1991, *Prédire n'est pas expliquer*, Eshel, Paris.

Jim on the Beach

*Goulven Le Brech*¹

RICOCHETS

Vendredi 1^{er} mars 2024. Je marche seul sur la digue de la plage du Sillon... Les bancs en bois qui jalonnent la promenade semblent m'observer. Sans doute se remémorent-ils la soirée de mes douze ans où, en compagnie de mes parents, j'avais tenté de glisser dessus avec mon skateboard. Les troncs d'arbres plantés là dans le sable, afin de réduire la violence des vagues lors des grandes marées, me murmurent de vieux airs marins. Tandis que les fenêtres des villas réfléchissent le ciel, un ciel lumineux de mars, je pense à ma dernière promenade en ces lieux en compagnie de mon père, il y a quelques années, en été. Atteint d'un cancer des poumons, mon père avait alors perdu la voix. Nous avons marché de longues minutes l'un à côté de l'autre, dans le silence, bercés par le bruit des vagues, apparaissant au loin dans une légère brume de mer. Du bout de l'index, j'avais signalé à mon père une voile perdue dans l'horizon gazeux. Une voile, là-bas ! Quel là-bas était-ce ? À quelle distance précisément ? Proche ou lointain ? On ne le savait pas... Mon père avait esquissé un sourire de connivence.

Mes pas me mènent au pied du Grand Hôtel des Thermes de Saint-Malo. Je contemple les fenêtres des chambres, et je pense à un célèbre écrivain américain qui y séjourna deux nuits il y a quelques années. Les 8 et 9 mai de l'an 2000, le romancier Jim Harrison a séjourné dans une des chambres qui donne sur la mer. Il était important pour l'écrivain américain d'avoir une chambre dotée d'une fenêtre donnant sur le large, non par souci de contemplation ou souhait d'inspiration océanique, mais parce que cet écri-

¹ Extrait d'un livre à paraître aux éditions Les Perséides : *N'entends-tu pas la mer ?* (janvier 2026).

vain des grands espaces américains était tout à fait claustrophobe. De Paris à Barcelone, de Berlin à Londres, partout où il se déplaçait en Europe pour donner des conférences, il lui fallait une chambre dotée d'une grande fenêtre, donnant, si possible, sur un grand espace dégagé : un jardin, un parc, une avenue... Invité à Saint-Malo dans le cadre du festival « Étonnants voyageurs », son impresario lui avait dégotté une chambre donnant bien évidemment sur la mer. Rien de mieux, pourrait-on penser, pour un homme souffrant de claustrophobie...

Lors de sa venue à Saint-Malo, Jim Harrison, « Jim » pour les intimes, était depuis quelques temps plongé dans un état dépressif. Son œuvre commençait à être reconnue, en particulier en France, mais il lui fallait, pour vivre, réaliser des fictions, « se prostituer » comme il le pensait, pour le cinéma d'Hollywood. Le temps nécessaire à la réalisation de scénarios pour le grand écran était un frein à sa créativité romanesque et Jim en souffrait énormément. Cet état dépressif aggravait sa phobie de l'enfermement. Après avoir effectué les conférences et cafés littéraires, dans l'ambiance surchauffée du palais des congrès de Saint-Malo, à peine était-il arrivé à l'hôtel, situé à quelques encablures du festival, qu'il avait quitté précipitamment les lieux, la cigarette à la bouche, le pas pressé, le souffle haletant. Sur la promenade du Sillon, ses pas l'avaient mené en contre-bas, dans le sable sec. Il avait défait ses chaussures et face au large avait scruté l'horizon, la main au-dessus de ses longs sourcils. Avec sa lourde bedaine, sa veste de costard, son t-shirt XXL et ses larges épaules, il ne manquait que la casquette de marin pour qu'il se fasse passer pour un capitaine de navire, un flibustier des temps modernes, descendant *Yankee* des Corsaires malouins... Les quelques personnes déambulant sur la plage ne se doutaient pas que cet homme, qui partageait son temps, selon les saisons, entre le Michigan, le Montana et l'Arizona, avait passé sa vie à arpenter les vastes plaines du Midwest américain !

La mer était basse, le souffle du vent était doux en cette fin de journée de mai. Jim laissa s'engouffrer dans les poumons une grande bouffée d'oxygène iodée et s'exclama en lui-même : *What a huge place ! I can hardly see the sea !* Dans son esprit revenaient en boucle de pernicieuses pensées, associées à des images mentales désagréables : son impresario, à l'aéroport, lui tenant du bout des doigts une liasse de papiers ; un scénario à achever dans l'avion pour Paris... Le cauchemar climatisé d'un vol de huit heures, les cris incessants d'un enfant en bas âge, les mouvements angoissants de l'avion au moment du survol de l'Atlantique, l'immense stress au moment de la redescente... Enfin, l'arrivée à Paris, la queue pour le taxi à l'aéroport Charles-de-Gaulle...

Et l'hôtel, fort heureusement doté d'une double fenêtre ouverte sur le Jardin de l'Hôtel de Matignon.

Pendant son séjour à Saint-Malo, Jim, trop occupé à manger et à boire, oublie de se rendre sous le chapiteau réservé à la presse... Il vient pourtant de voir paraître deux nouveaux livres de lui chez de grands éditeurs français ; une anthologie de ses œuvres déjà traduites et *La route vers l'Ouest*. Il sait l'importance de sa présence au festival, dont il est l'une des icônes. Depuis son arrivée, des nombreux amateurs de ses romans se pressent à l'entrée du Palais du Grand large, dans l'espoir d'échanger quelques mots et d'obtenir une dédicace du grand écrivain américain. Certaines personnes sont venues de loin pour entendre Harrison parler de gastronomie et de son amour des femmes... Mais Jim n'est pas, à ce moment, au mieux de sa forme. De vagues projets de rencontres amoureuses évanouis, la panse pleine et l'esprit enfin en passe de se vider, il marche seul vers l'océan. C'est la marée basse, la mer est à peine visible. Jim marche sur le sable, en compagnie de quelques oiseaux de mer et de quelques vieilles dames occupées à pêcher des coquillages. Arrivé au ras de l'eau qui monte, il s'allonge à plat ventre dans le sable humide pour observer de près les coquillages et les algues... Ses habits de conférencier du Midwest s'imbibent d'eau salée. Une mouette le repère et le prend pour cible. Il remonte de la plage vers l'hôtel à la nuit tombante, trempé de la tête aux pieds, souillé par le guano de la mouette, sous le regard des goélands faisant chemin vers les îles. L'odeur forte de la marée, mélange de varech et de goémon, tel un puissant narcotique, pénètre ses narines et son esprit.

Tout déboussolé, une fois arrivé dans le hall de l'hôtel, il se trompe d'ascenseur et se perd dans un sous-sol tortueux. Perdu dans un dédale de couloirs, il pousse une grande porte en acier derrière laquelle une douzaine de ravissantes vieillardes mijotent dans un bassin d'eau thermale. Souriantes, elles lui font signe d'approcher, comme le faisaient ses deux défuntes grands-mères qu'il aimait tant. Après une douche bien chaude et un verre de Chablis, il s'assoit près de la fenêtre de sa chambre et compose sur un calepin un petit mémorial, « le poème de Saint-Malo ».

« La vie est trop courte pour me prostituer plus longtemps »,
 ai-je psalmodié à l'océan Atlantique
 depuis ma chambre du bord de mer à Saint-Malo,
 l'esprit tout à fait frugal jusqu'au moment où
 j'ai fait une longue promenade à marée basse vers la mer
 et observé de près des vieilles dames françaises

ramassant des coquillages. En partant, elles ont agité
leur index en me lançant : « La marée, la marée »,
et je les ai regardées repartir vers la côte
où je n'avais aucune envie de les suivre.
Quelques-unes
se sont arrêtées pour agiter les bras comme des moulins.
La marée ! La marée descend, et puis elle remonte
sur cette plage, énorme, haute
de sept ou huit mètres,
les vagues sont revenues vers le rivage lentement
mais plus vite que moi. Je ne voulais
toujours pas repartir
parce que j'avais l'impression d'être une très vieille prostituée
qui veut se noyer, mais alors cette impalpable
pulsion de l'ego
est partie à la dérive à la suite
d'une chiure de mouette.
Avant de mourir, il faut que je mange
les trois étages du plateau
de fruits de mer, accompagnés de deux bouteilles
de Sancerre. C'est son dîner qui ramène
chez lui le chien battu,
la queue mi-haute, mi-basse,
non pas un chien prostitué,
mais des jambes qui trottent, un ventre vide¹.

1 Jim Harrison, album *Étonnants Voyageurs*. Texte publié à l'occasion des dix ans du festival, traduit de l'anglais par Béatrice Vierne (consulté en ligne).

Chronique de ciel-qui-lit : Marelle¹

Anne Mulpas

Au premier coup d'œil, façon *flipbook*, dans le noir et blanc de l'impression, s'entremêlent les mots de la poète et les dessins de l'artiste. Il en naît une étrange impression initiale – celle que *L'Angelus Novus*, l'Ange de l'Histoire de Paul Klee serait passé par une enceinte de fils barbelés pour arriver aussi tremblant que vif sous tes yeux, dans tes paumes.

Et puis en quatrième de couv', cette première phrase de présentation : *Marelle* est un recueil de poèmes cliniques. » Partant de marelle, ce jeu d'enfant tracé à la craie sur le sol qui t'a appris tant bien que mal à aller de la Terre au Ciel, tu trébuches sur clinique – et entrevois un chemin plus labyrinthique, induisant peut-être et cependant, de « sortir par le haut ». Petits palets de sens cognent et rebondissent dans ton crâne.

*Clinique** adj. et n.f. est emprunté (1586) au bas latin *clinicus*, adjectif également employé sous la forme substantivée *clinice* « médecine exercée auprès du lit d'un malade ». Les mots latins sont calqués sur le grec *klinikos* « qui concerne le lit ». Substantivé au masculin à propos du médecin qui examine le malade au lit et au féminin *klinikê* (*tekhnê*) « médecine exercée au chevet du malade ». *Klinikos* est dérivé de *klinê* « lit », lui-même de *klinein* « pencher, incliner ».

*Chevet*** n.m. d'abord *chevez* (v. 1174) puis, par substitution de suffixe, *chevet* (v. 1450) est issu du latin *capitium* > dérivé de *caput* « tête » (-> chef), est d'abord un terme d'habillement, un corsage féminin se passant par la tête, à l'encolure d'une tunique.; à l'époque médiévale, par extension, il a pris le sens de « tête de lit ».

Être au chevet... Coucher, dans le lit du poème, les corps de la souffrance, y prêter attention et soin. De ce qu'on « lit » de l'autre, recueillir l'indicible. L'habiller de mots... Et, en un *Inventaire* sensible, renoncer / à séparer les êtres et les choses / à étouffer le chant/d'une voix nombreuse.

1 À propos de [Peker, 2024]. Les définitions de « Clinique » et « Chevet » citées ici sont issues du *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey, édition Le Robert.

Ces lambeaux d'images (ici, penser à Charles Juliet) suffisent à faire flambeau et t'éclairer au seuil de ta lecture, à te réjouir de filer dans l'incertain qu'est chaque livre, et particulièrement dans celui-ci qu'« on » te dit être une succession de « reprises » de consultation... Hasard qui n'en est jamais un, tu chopes *un monde peuplé de visages recousus*.

... fil, tissage, nœuds et dénouements... Coudre, recoudre, en découdre ?

Ciel-qui-lit accepte « d'entrée de jeu » la proposition et s'engage dans le titre du premier poème, *La fenêtre* qui s'avère être *glissée entre deux legs*. Pour de vrai/pour de faux, va savoir ce qui se trame-tramera. Secret d'hirondelle et titre du second poème : *Cache-cache*. ESPRIT sourit au souvenir palpitant d'un autre cadre poétique. Baudelaire, son évocation qui annonce et rappelle l'éternel dialogue/tricotage du dehors/dedans. « Celui qui regarde du dehors à travers une fenêtre ouverte, ne voit jamais autant de choses que celui qui regarde une fenêtre fermée. »

Isolé sur la page de gauche – comme le seront tous les autres – le titre est à la fois un cartel et un seuil. Peut-être comme un « avertissement au lecteur » : – Écoute avec tes yeux. Lis avec tes oreilles. Ne brusque rien.

Gauche, droite, droite gauche. Une maille à l'endroit, une maille à l'envers... Le « sens » de la lecture, l'énigme de l'Autre et la pelote du lien s'appréhendent par aller-retour, de bond en rebond – ce déplacement du regard que seul le poème semble pouvoir restituer, si ce n'est élucider. Ainsi, avant chaque tableau de vie qu'a « saisi » et nous offre la poète, ciel-qui-lit peut choisir de se recueillir et d'honorer la promesse de la rencontre à venir ou bien de glisser d'une page l'autre dans la solitude de ce qui se réveille/révèle *in petto*¹. Ce détail apparemment anodin de mise en page offre à « l'œil & le reste » un mouvement précieux, délicat. Comme une temporalité intérieure, une respiration intime. Le troisième poème, *L'aveu*, dilate la perspective autant qu'il la resserre : *l'aveu est sans retour*. Au quatrième poème, *Marelle*, cette fois le jeu est dessiné.

... une case pour le jour / une pour la nuit / aucune étoile ne déborde // quand on te demande de sauter / par-dessus ces astres trop bien rangés / tu ris de ne pas trouver l'élan ...

1 *In petto* : ici, le rappel que ce « en secret » vient d'in *pectore*, c'est-à-dire « dans la poitrine ». Le boudoir de la tête, l'antichambre du regard, le siège des émotions... (Envoyez vos propositions en mp, svp.)

Marelle. Marelle. Lecture cloche-pied_jeu boiteux – *on peut être si sérieux quand on a juste dix ans*. Ciel-qui-lit relance son palet. *Noir, Partie de cartes, Tambour battant...* Musique, silence, corps et regard, corps & âme trament un Royaume d'infinis IL ÉTAIT UNE FOIS en exil. Un royaume autant qu'une cour de récréation où chaque portrait/poème peint, esquisse de l'enfant, sa grandeur, sa profondeur – sa vaillance de funambule s'écrivant « à sa manière et avec sa matière » sur le fil de la vie, dans les dédales du singulier. Ce qui est épatant, c'est que dans le cabinet de la thérapeute comme dans le poème, il est possible de faire un faux-pas. Il est possible de tenter, de rater/raturer.

D'Entre les lignes – *tes mots ont pris le pli /s'avancent sur des lignes parallèles / pour ne jamais croiser/ce qui pourrait remonter du dedans* ou bien encore dans *Le long couloir où sans début ni fin / les murs pivotent de coude / en coude emportés par ton vertige*.

Marelle ne parle pas « à la place de ». Ne « prête » pas sa voix.
Et surtout « ne prend pas la parole ».

Chaque poème est une adresse qui guide ciel-qui-lit vers le héros, l'héroïne de sa propre vie. Bien sûr, il y a des pièges. *Le trou, Le bord du gouffre*. Tout un univers *Un poco agitato*. Mais il y a *Le chant des loups*, leur ombre fascinante. L'imaginaire, le rêve, la créativité. Il y a *Le cairn* et *tes yeux* [qui] *s'éclaircissent / illuminés par des nuances inconnues / l'ombre d'un bourgeon peut-être*.

Chemin de ronde sur les remparts de la souffrance. Marelle joue avec les vivants, les fantômes, *les mots* [qui] *nous frôlent / empruntés au silence* et la langue de *celui qui ne t'a pas nommé, le langage aseptisé qui glisse sans écorcher*

Écheveau de questions. Ronde des jours. Plis et replis de l'existence.

Dans le silence ou en *Un cri*. Marelle rappelle (qu') à la dernière page, quand *la voix de ta mère déplie / un récit qui s'enfuit / dans la nuit des temps*, qu'il est encore et toujours la possibilité d'un retour

À la ligne.

Référence bibliographique

PEKER Julia (textes) et LINDENBAUR Ena (illustrations), *Marelle*, préface de Jean-Louis Giovannoni, L'Atelier contemporain, Strasbourg, 2025

Fragments d'un herbier musical (suite)¹

Benoît Vincent

Depuis 2023, chaque dimanche à minuit (chaque lundi donc) je publie la chronique d'un disque de musique populaire tiré au sort dans un classement (la Souche) qui comprend, début 2025, 1352 albums. Chaque disque est donc rattaché à une famille, qui sont en fait ce qu'on appelle généralement les *genres* ici nommés popesque, chantesque, jazzesque, poprockesque, etc. En voici une nouvelle sélection.

562. Rino Gaetano, *Mio fratello è figlio unico*, 1976

CHANTESQUE – Chanson à texte avec rythme – Italianisme

16 juin 25

L'avantage de vivre dans un autre pays est d'accéder à toutes les petites choses, expressions, produits, coutumes ou chansons, qui ne transpirent pas des frontières dudit.

Rino Gaetano, par exemple (chez nous ce serait que sais-je Cœur de Loup ? Rémo Gary ?). Que dire, par rapport aux autres ses collègues, Battisti ou Dalla ? D'abord une voix, typiquement écorchée, bon, il n'est pas tout seul. Ensuite un certain désespoir traduit d'abord en ironie, puis en une mort rapide (à 31 ans), dont les circonstances sont loin d'être élucidées (suicide ou services secrets, qui sait ?).

Sous ses airs nonchalants, Gaetano balance, et balance fort : sur la société, la politique et l'inutilité de tout ce cirque. Il y a des morceaux plus « légers » (*Glu glu, Al compleanno della zia Rosina, Berta filava*), mais il y a aussi de sacrés skuds – ceux-là, on ne les entend pas siffler chez Guccini par exemple : *Rosita, Sforivano le viole*, le titre éponyme.

Ou *Cogli la mia rosa d'amore* La production est rêche, mais honnête (ça aussi c'est un peu différent de l'époque très léchée), la pochette est magnifique.

¹ Benoît Vincent poursuit ici son herbier musical, commencé dans le précédent numéro de La Revue du MAUSS (n° 65, p. 247-253).

519. The Rolling Stones, *Dirty work*, 1986

POP ROCKESQUE – Rock vénère mal réceptionné – Mature

21 avril 25

Vous allez rire, mais j'aime beaucoup cet album.

Je pense même, en conscience, et en toute sérénité de corps et d'esprit, que c'est l'un des meilleurs des Stones (dans la Souche, c'est le... septième!, après la Sainte Quadrilogie Intouchable 68-72 [#2, 30, 76, 107], et *Some Girls* [158] et *Blues and lonesome* [161]!), et l'un des meilleurs disques de rock des années 1980. Surtout cette année bien bien rude qui voit naître le CD et exploser *Money for nothing*, entre INXS et Simply Red. On ne nous aura rien épargné.

Certes les fans des Stones (mais pourquoi se faire du mal?) regrettent à pleines cordes que le groupe se sépare *sur* cet album. Enrichi de Tom Waits, Bobby Womack, Jimmy Page et Steve Jordan, le disque reflète l'ambiance tendue du moment. Victimes collatérales : Ian Stewart, à qui le disque est dédié; pire : Charlie Watts, qui sombre dans la drogue. Qui l'eût cru?

J'en ai déjà parlé souvent, pas la peine de s'attarder. Il y a des morceaux dégueulasses (*Back to zero*), ou inutiles (*Hold back*), mais vite oubliés devant les deux reprises parfaitement interprétées, le single (!) *Harlem shuffle* (d'Earl and Bob), et surtout *Too rude* (de Half Pint), qui deviendra un fer de lance de Keith Riff Hard en live solo. Et puis il y a des morceaux de bravoure comme *I had it with you*, drôle de boogie déjanté, le lyrique *Sleep tonight*, et ce qui reste pour moi une petite perle très « Exile », le morceau éponyme (la batterie de la fin est tout simplement époustouflante → effets de la drogue?). Et le « morceau caché », l'hommage à « Stu » interprétant Big Bill Broonzy.

C'est un disque en effet de transition, entre *Undercover* (1983) – que je considère le moins bon album des Stones pour ma part – et *Steel Wheels* (1989); l'absence, la séparation aura été de courte durée; et si ce disque en est l'emblème, on peut honnêtement juger que le jeu en a valu la chandelle. Car c'est l'album où Charlie Watts, en *bad trip*, balance un gnon à Jagger (qui avait osé l'appeler « mon batteur »), et l'album où le sixième Stones Ian Stewart, « Stu », n'est plus. Effets collatéraux? c'est également un album où Keith travaille beaucoup, la production est énorme, musclée, et enfin où la voix de Jagger est hargneuse et décidée.

On est quelques-uns, je le sais (F, G...) qui l'apprécient. Ça ne le rend que plus aimable.

95. Roy Harper, *Stormrock*, 1970

CHANTESQUE – Chanson progressivoïde folklorique – Britannia Rules
10 avril 23

Un disque à faire rougir Tim Buckley, Nick Drake, et tous leurs descendants. Et on sent même que Roger Waters a beaucoup tiré de cette verve guitarienne, veine folk *so british*, mais pas tellement londonienne. Mais au-delà des autres (même Johnny Marr l'avoue), il y a ce côté tragique, disons d'un Arthur déjà passé du côté obscur (ce qui est finalement le fonds d'Arthur). On évite ainsi le romantisme puéril de Led Zep (John Paul Jones, comme Gilmour, seront des fidèles toutefois, le mec envoie, ils le savent). Il y a un brin de psychédhippisme (la longueur des morceaux en atteste) à la Barclay James Harvest, mais toujours plus malin (*The same old rock*), plus désespéré (*Me and my woman*), plus incisif (*One man rock'n'roll band*).

Mais mettre le titre qui ouvre le disque (qui s'intitule *Hors d'œuvre*), et vous voilà très fort à rentrer à Hoelgoat, un soir de novembre, sans oublier de passer prendre du café au Bar des Amis. L'écume des ennuis traverse la route et s'accroche à la barbe des bruyères. Finalement, une ombre qui passe dans les phares, et quelques secondes durant, c'est la plénitude.

89. Prince, *Parade*, 1986

POPROCKESQUE – Popfunksongalooza – Noir lavande
29 juillet 24

Et le hasard veut que ce soit le premier album de Prince traité ici (comme la semaine dernière), et, coup de bol, je pense que c'est son plus cohérent, son plus abouti.

Là encore, pas nécessaire de s'appesantir outre mesure, tant tout a été dit et redit sur le personnage comme sur le disque. Bande originale d'un film tout à fait passable (mais qui mérite un visionnage pour ne pas mourir con), il recentre les efforts du prince et de ses Révolutions sur la musique rythmique, après une escapade en terrain psychédélique, plus ou moins comprise par la réception (*Around the world in a day*, 1985, #510). Étant une BO, la liberté est un peu contrainte, et c'est peut-être ce qui donne son unité de ton à l'ensemble, chose qui, semble-t-il après des milliers d'heures d'écoute, semble être la grande difficulté de Prince devant le format disque (en concert c'est tout à fait autre chose). Assemblage bluffant qui ne rechigne en rien à défendre ces territoires (sonores) chèrement acquis, le disque peut sembler au premier abord touffu, voire confus (l'ouverture est psychédélique en effet), mais devient vite une marque de fabrique, ou, dit poliment, un style.

À cette époque, et le délire du cinéma en est la preuve, Prince règne sans jeu de mots sur la pop, il a sonné ses deux principaux concurrents Michael Jackson et Madonna, et démontre, s'il était besoin, que derrière l'entrepreneur et l'entreteneur, il y a un musicien, et donc un cœur qui bat (ou en tout cas du sang qui bat quelque part). Il n'avait certes pas besoin de faire état de ses talents d'instrumentiste, l'ayant déjà fait dans les *sept* albums précédents, et il le refera dans le suivant, son unanime chef-d'œuvre, *Sign o' the times* (1987, #782, comme on voit, je ne suis pas unanime avec les autres) : « *I know how to undress me* », feule-t-il dans *Kiss*.

Mais c'est dans *Parade*, je crois, qu'on est en mesure de saisir l'épaisseur artistique, et sans doute le témoignage le plus direct de son propos, pour qui serait en quête de cohérence. Ainsi loue-t-on, selon, l'audace (*New position*, géniale, étonnante *Life can be so nice*, rafraîchissants *Mountains* del avec Wendy & Lisa), la confiance, incarnée par *I wonder U*, new-wave pop étrange faisant écho à l'atmosphère de *Dirty mind* (1980, #314), plusieurs notables excursions vers le jazz ou du moins une musique un peu moins pop, comme *Parade*, sur une partition de son père musicien de jazz, John Nelson, évidemment *Do u lie?* et *Venus de Milo*; à quoi on ajoute deux imparables balades, *Under the cherry moon* (également cosignée avec son père) et *Sometimes it snows in april*, que demande le petit peuple? Eh bien il en a encore sous le coude, le *purple* schtroumpf, avec l'authentique chef-d'œuvre de chanson qui est *Anotherloverholennyohhead*, l'une des tout meilleurs de son répertoire! Puis encore l'indéniable et indémodable *Girls and boys!* Et encore! Ce n'est pas fini, puisqu'il faut encore finalement citer l'inoxydable *Kiss*, devenue classique des classiques du genre.

On a rarement retenu autant de morceaux de choix dans une même gallette, ce qui rend ce disque aussi attachant que nécessaire, et permet une écoute inaltérable. Après *Sign o' the times*, Prince se maintiendra à flot (et comment!), jusqu'à *Diamonds and pearls* (1991, #1012) et *Love symbol album* (1992, #1245), et alors tout prendra une autre mesure (conflit avec Warner, abandon du nom, témoins de Jéhovah, maladie...) mais c'est une autre histoire, et ce n'est plus celle des folles nuits parisiennes des années 1980.

La récolte au village

Cellou Mandela Diallo

Koubia!
Koubia, ma terre!
Comme Senghor chantait son Joal natal,
moi aussi je me rappelle.

Je me rappelle... Koubia!
La nuit sous les montagnes,
le vent de l'harmattan qui fend la peau.

Je me rappelle... Koubia!
Les mères penchées sur les racines,
écorchant l'amertume des plantes
pour donner à boire avant la saison des récoltes.

Je me rappelle... Koubia!
La route du marigot,
où tous se pressaient,
les calebasses sur la tête,
pour aller puiser l'eau claire
avant de rejoindre les champs de fonio.
Je me rappelle les enfants dans la brousse,
cherchant des attaches
pour lier les gerbes dorées
fauchées par les adultes.

Je me rappelle... Koubia!
Les midis brûlants,
les regards fatigués des travailleurs
tournés vers le chemin du village,
espérant apercevoir les filles,
porteuses de nourriture,

porteuses d'espérance.
Un instant suspendu,
où la faim s'efface,
où la fatigue se tait.

Je me rappelle... Koubia!
Le cri des faucilles,
qui égorgeaient les tiges de fonio
dans une rapidité de feu,
dans une précision d'acier.
Et le crépuscule venu,
quand les corps ploient,
quand les muscles se taisent,
alors les cœurs s'élèvent!
Alors les femmes chantent!
(*Eyoo non djoma, eyoo maa souka,
ka an woony garko, ittoowo Heegué,
ko deddo wallowo weelahé,
à djaarama, à djaarama!*)¹

Je me rappelle... Koubia!
Ô chant peul, chant de gloire!
Chant de lutte contre la faim!
Chant pour l'homme courageux,
chant pour la femme pilier!
Chant pour les braves
qui portent la vie sur leurs épaules!

Je me rappelle... Koubia!
Après le coucher du soleil,
les anciens désignaient les jeunes garçons
qui dormiraient au champ,
gardant la moisson comme on garde un trésor,
pendant que le reste de la famille
rentrait au village,
une petite mesure de fonio dans la main,

1 Il s'agit là d'un chant guinéen dont voici la traduction : « Merci Seigneur, merci brave homme. C'est toi, l'homme fort, celui qui combat la faim. Merci à toi femme vaillante, toi qui secours les affamés. Nous vous saluons, nous vous remercions. »

promesse du repas du lendemain.
Je me rappelle... Koubia!

Dans les cases de paille,
avant que le sommeil ne tombe,
chaque enfant recevait une poignée d'arachides.
Séparer la graine de la coque,
c'était le dernier travail du soir.
Mais parfois, trop fatigués,
les petits s'endormaient là,
à même la terre,
les mains encore pleines d'arachides,
les rêves déjà semés dans leurs paupières.

À propos de *L'économie institutionnelle* de John Rogers Commons¹

Alain Caillé et Bruno Théret

Recension de l'ouvrage par Alain Caillé

Quel monument, quel livre, et quel travail son édition a demandé ! Le texte de Commons proprement dit (à cheval sur les deux volumes [qui ne peuvent être vendus séparément]) représente un peu plus de mille pages. Le reste comporte une longue note sur la traduction, une introduction de 300 pages à l'œuvre de Commons, sa biographie intellectuelle en 250 pages (rédigée par J.-J. Gislain), et une comparaison entre Commons, Polanyi et Proudhon de près de 200 pages écrite par B. Théret. La lecture de la note sur la traduction donne une idée de l'ampleur et de la difficulté de l'entreprise. Non seulement le texte est très long, mais Commons, suivant la recommandation du linguiste et grammairien Peirce qui lui sert de guide épistémologique, n'hésite pas à « créer des mots nouveaux pour désigner des idées nouvelles ». Des mots pas faciles à traduire en français. Par exemple *going concern* (rendu par groupe actif), *good-will* (non traduit), *equity* ou *futurity*. Le travail de traduction a pris une quinzaine d'années. Il a mobilisé au départ deux dizaines de traducteurs bénévoles qu'il a fallu coordonner. Il a aussi fallu trouver un éditeur pour un livre dont on ne peut escompter qu'il touche un large public. Bénévoles, c'est le mot juste. Le travail de traduction n'apporte aucune gratification académique. C'est par pur intérêt ou curiosité théorique que tous ces chercheurs se sont mobilisés. S'il existait un prix Maussien de l'anti-utilitarisme universitaire c'est donc à cet ouvrage qu'il devrait sans conteste aller cette année. Cette édition est le résultat d'une passion. Pourquoi celle-ci ? Parce que Commons est, avec Thorstein Veblen avant lui et Karl Polanyi après, le représentant le plus connu et important aux États-Unis de ce qu'on appelle l'institutionnalisme classique en économie, autrement dit de l'ensemble de ces auteurs qui (à l'instar de l'École historiciste allemande) refusent de réduire l'économie politique à la modéli-

¹ Le lecteur trouvera ici une recension de la parution récente, et inédite en français, de *L'économie institutionnelle. Sa place dans l'économie politique*, dont l'original est paru en 1934.

sation mathématique des actions d'un *homo oeconomicus* désincarné supposé rationnel, et qui, au contraire, montrent qu'on ne peut pas comprendre le fonctionnement du marché indépendamment des institutions (juridiques notamment chez Commons) qui l'encadrent et de son historicité. Cette économie politique se veut ainsi une branche de la science sociale générale. Une science sociale d'inspiration pragmatiste, en l'occurrence, fortement influencée par Peirce et Dewey (même si ce dernier ne semble guère s'être intéressé à Commons). On ne peut qu'être en plein accord avec cette perspective. Mais qu'y apporte Commons? La réponse n'est pas immédiate. Comme l'écrivent les éditeurs :

L'approche commonsienne a un mode d'exposition non linéaire et ce n'est qu'à l'issue de de cette exposition que l'ensemble de cette approche trouve sa cohérence et sa pertinence [...]. Dans ces conditions, l'effort intellectuel requis pour aborder et assimiler cette approche est relativement important [Commons, 2025, p 347].

Je ne peux donc livrer ici autre chose qu'une toute première impression. Mon sentiment est que l'œuvre est d'une grande sophistication intellectuelle, alimentée par une profonde immersion concrète et personnelle de l'auteur dans la pratique des tribunaux américains, mais que son intérêt est peut-être plus d'ordre méta-théorique ou épistémologique que proprement théorique. La théorie commonsienne de la formation des prix, par exemple, est infiniment plus complexe que ce que nous dit la théorie économique standard. Le prix est selon lui le résultat d'une combinaison toujours fluctuante entre rareté, efficacité, coutume, souveraineté (l'action de l'État) et futurité (les anticipations) [cf. par exemple p. 101]. C'est très certainement juste, mais que pouvons-nous faire de cette proposition générale sinon la mettre à l'épreuve dans l'étude empirique de cas toujours différents? Voilà qui soulève un problème intéressant, épistémologique justement. Quel est le statut de propositions générales qui ne peuvent faire pleinement sens qu'en renvoyant à des situations historiques concrètes toujours différentes? Je serais tenté pour répondre à cette question de la prendre par un autre bout. En posant (comme il m'est arrivé de le faire ailleurs) que c'est l'enracinement axiologique (normatif, si l'on préfère) d'une théorie qui lui donne son armature et sa véritable consistance. Or, la dimension normative de l'œuvre de Commons semble assez pâle. Il oscille entre un progressisme modéré et un conservatisme de bon aloi. Du coup, on ne voit pas émerger de ses textes de propositions fortes. Dans son intéressante comparaison entre Commons et

Polanyi (supposés trouver leur terrain commun chez Proudhon), B. Théret montre à juste titre que les concepts de Commons sont plus travaillés que ceux de Polanyi. Reste que les grandes thématiques polanyiennes, celles du caractère historiquement récent de l'économie de marché, celle de l'*embeddedness* de l'économie, la théorie des marchandises fictives, celle de la société de marché, celle de l'autonomie relative de l'idéal démocratique par rapport au marché etc., tout cela nous parle et nous interpelle immédiatement. Je ne vois rien de tel chez Commons.

P.S. Resterait à lire attentivement les quelque 200 pages consacrées par Commons à ses prédécesseurs en économie ; elles semblent jeter sur eux un jour tout à fait inédit (le chapitre sur Bentham, par exemple, est très intéressant).

Réponse de Bruno Théret

Merci cher Alain d'avoir commencé à te coltiner le Commons pour ton compte rendu dans *La Revue du MAUSS*.

J'ai une remarque principale à propos de ta « toute première impression » : je regrette que tu passes sous silence le fait que Commons ne relie *pas seulement* l'économie au droit (ce qui est déjà un apport important complétant l'approche de Polanyi qui bien que formé au droit ne l'aimait pas), *mais aussi et surtout* à l'éthique (envisagée de diverses manières selon l'échelle des pratiques) qu'il définit en gros comme soumission volontaire aux règles de fonctionnement de tout groupement, fondée sur l'adhésion aux valeurs qui le totalisent. Or la place de l'éthique dans sa double dimension « positive » et « normative » est centrale dans la problématique de Commons, ce qui fait que j'y vois non seulement une préfiguration des théories de la régulation et des conventions, mais aussi du convivialisme. En effet, si « la dimension normative de l'œuvre de Commons semble assez pâle », Commons oscillant « entre un progressisme modéré (en fait radical qui lui a valu d'être viré de l'université) et un conservatisme de bon aloi », ne peut-on pas en dire autant du convivialisme qui entretient un dialogue entre gauche (modérée) et droite (de bon aloi) ? Son point de vue est donc bien méta-théorique, il renvoie à des valeurs de justice (liberté, égalité et sympathie). Mais, en fait, il n'est pas si « pâle » que ça, si on veut bien considérer son concept de raisonabilité (qu'on connecte dans l'introduction avec celui développé par Peirce pour les sciences dites normatives, et *in fine* avec le concept de justice chez Proudhon). L'enjeu est en effet de remplacer la notion de rationalité (instrumentale) par celle de raisonabilité.

Sur le plan épistémologique, tu as raison, Commons refuse de considérer qu'il puisse exister une théorie générale de la société valable dans tous les contextes temporels et géographiques; mais il propose une méthode (sociologique) générale d'approche des sociétés dans leur diversité, qui justifie que les théories les expliquant sont toujours situées. Néanmoins cette méthode est fondée sur une théorie sociologique générale (différenciation sociale, grands principes de comportements, ordre tiré du conflit, etc., et là il y a des convergences avec Polanyi).

Tu cites la théorie des prix, c'est un bon exemple; Commons, qui est ici en phase avec la théorie de la valuation de Dewey, en propose une approche multifactorielle renvoyant aux cinq principes (composant le bon-vouloir des humains), et refuse l'idée qu'il existerait un système unifié de formation des prix de marché. Tu l'as bien vu et tu as raison quand tu dis :

C'est très certainement juste, mais que pouvons-nous faire de cette proposition générale sinon la mettre à l'épreuve dans l'étude empirique de cas toujours différents? Voilà qui soulève un problème intéressant, épistémologique justement. Quel est le statut de propositions générales qui ne peuvent faire pleinement sens qu'en renvoyant à des situations historiques concrètes toujours différentes?

Mais Commons propose ici comme réponse d'une part une approche de la monnaie comme opérateur de totalisation sociale (communauté de compte et de paiements) et, d'autre part, le développement des statistiques, lui qui a construit le premier indice de prix de gros aux US, bien avant celui de Fisher, et qui a été cofondateur avec Mitchell du NBER. Il propose une approche statistique par voie d'enquêtes et la mise en évidence de régularités, à la fois par secteurs, selon que la formation des prix relève plutôt du marché – rareté-efficacité –, ou de la coutume, ou encore de la souveraineté (tarification) ou de la futurité (spéculation), mais aussi au niveau macro-économique où la monnaie opère comme instance d'intégration, via la création de nombres indices et l'observation des taux de change.

Par ailleurs, quand tu dis :

Je serais tenté pour répondre à cette question de la prendre par un autre bout. En posant (comme il m'est arrivé de le faire ailleurs) que c'est l'enracinement axiologique (normatif, si l'on préfère) d'une théorie qui lui donne son armature et sa véritable consistance.

C'est aussi la position de Commons (*cf.* la place centrale de l'éthique dans son approche), avec sa théorie, en quelque sorte ordo-libérale de gauche, du capitalisme raisonnable, laquelle renoue avec celle du juste prix de Thomas d'Aquin, et repose sur l'idéal d'une concurrence loyale et égalitaire entre les transacteurs (et là Commons se révèle fondamentalement proudhonien).

Dernière remarque, par rapport à Polanyi, la plus grande complexité et sophistication de l'approche de Commons est certes un obstacle à sa diffusion dans l'ensemble des sciences sociales et dans le public, mais elle a en contrepartie comme avantage d'être plus dangereuse pour l'économie *mainstream*, car, comme le montre la question de la formation des prix, elle est susceptible de la concurrencer et de la miner de l'intérieur du champ des économistes. Elle est en cela proche des approches de la régulation et des conventions dont elle est une sorte de synthèse. Ici réside une part de ma motivation à ce gros travail.

Désolé pour la longueur de ma réaction.

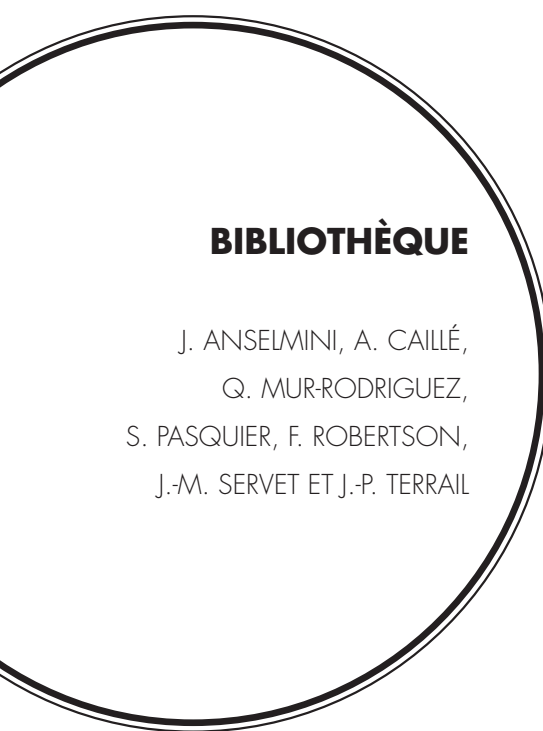
À part cela, j'espère que tu vas bien, et bravo pour ton activisme. Et encore merci d'avoir accepté de faire cette recension.

Amitiés,

Bruno.

Référence bibliographique

COMMONS John Roger, 2024, *L'économie institutionnelle. Sa place dans l'économie politique*, édition de Jean-Jacques Gislain et Bruno Théret, 2 vol., Classiques Garnier, Paris.



BIBLIOTHÈQUE

J. ANSEMINI, A. CAILLÉ,
Q. MUR-RODRIGUEZ,
S. PASQUIER, F. ROBERTSON,
J.-M. SERVET ET J.-P. TERRAIL

- CANNONE *Belinda, Comment écrivent les écrivains*, Éditions Thierry Marchaisse, Paris, 2025, 13,99 €, 206 pages.

Belinda Cannone s'est entretenue librement avec une quinzaine de confrères et amis écrivains (de Nathalie Azoulai à Jean-Pierre Siméon en passant par Jean-Christophe Bailly, Emmanuel Carrère, Jean Echnoz, Cécile Guilbert, Marie N'diaye ou

Maria Pourchet) pour composer ce livre polyphonique, mais construit avec pertinence et rigueur. Plutôt que de consacrer un chapitre à chaque écrivain ou écrivaine qu'elle interroge, ce qui aurait immanquablement produit un effet de catalogue et des répétitions, B. Cannone orchestre en effet les discussions autour de questions qui ont toutes pour point commun d'interroger les pratiques concrètes des écrivains : comment on commence à écrire, par quoi est stimulé le « démarrage » de l'écriture (I); les rituels dont s'entourent les écrivains pour écrire (II), l'articulation entre le travail et l'inspiration (III), l'organisation du temps (IV), la compatibilité de l'écriture avec une activité professionnelle « secondaire » et les vertus que celle-ci peut avoir sur l'écriture (V); le bureau, meuble et pièce, où travaille l'écrivain (VI), la lecture, la nourriture essentielle qu'elle constitue (VII), les notes préparatoires à l'écriture et leurs supports (VIII), la place du corps, de la forme physique, la « corporéité » de l'écriture (IX); la réécriture (X), les premiers lecteurs (XI), la publication, les relations avec le « milieu littéraire », la réception critique, la censure que peut exercer l'opinion (XII); les raisons qui poussent originellement à l'écriture, son « énigmatique obligation », la vocation, la poussée primordiale (XIII); les enjeux existentiels de l'écriture, enfin, et sa relation étroite

avec l'inquiétude, mais aussi la joie, l'intensité vitale.

Non seulement, sur ces diverses questions, le livre apporte beaucoup de grain à moudre, grâce aux témoignages sincères des écrivains et à ceux de l'auteur du livre elle-même; mais il a aussi le grand mérite de battre en brèche la mythologie persistante d'une écriture qui serait d'abord l'effet d'une inspiration inexplicable, ou d'un génie qui résiderait dans la nature profonde, dans l'innéité des auteurs. Sans nier la part du hasard, de l'inspiration, ni l'importance des caractères, voire des tempéraments, les questions soulevées et les entretiens mettent en effet l'accent sur la *praxis* de l'écriture, ses modalités et supports, ses rituels, bref, l'ensemble des conditions humaines mais aussi matérielles qui la déterminent, et qui permettent aux écrivains de surmonter les difficultés inhérentes à leur travail, qui est rarement un métier à temps plein. « ... je suis [...] frappée de constater à quel point les écrivains sont des êtres de manies, de rituels, de marottes – toujours vaguement obsessionnels au fond : comme si l'on ne pouvait décidément pas pratiquer une activité aussi éprouvante sans border, assurer, répéter, cadrer – sans se donner des conditions rassurantes », souligne B. Cannone [p. 122]. Rempli de détails savoureux et de « trucs » singuliers, propres à chacun et chacune, animé par la parole sincère des écrivains et par la

voix personnelle de B. Cannone, qui vient unifier le tout, cet essai vivifiant intéressera autant les passionnés de littérature ou les écrivains en herbe que les sociologues du fait littéraire, en somme tous ceux qui s'intéressent aux conditions, relations et gestes concrets dont est faite la littérature, à son inscription dans le réel. (J.A.)

• J.-H. ROSNY, *Le Bilatéral. Mœurs révolutionnaires parisiennes*, Vittorio Frigerio (éd.), Classiques Garnier, Paris, 2024, 39 €, 481 pages.

Cette édition d'un roman de J.-H. Rosny, écrit en collaboration par Rosny aîné, auteur entre autres succès de *La Guerre du feu*, et son frère, est le premier volume qui inaugure la nouvelle collection « Littératures populaires » ouverte chez Classiques Garnier, collection qui a l'ambition de proposer tant des éditions critiques d'œuvres que des études théoriques sur un champ longtemps marginalisé de la littérature, non sans s'interroger sur ce que recouvre la catégorie « populaire ». Roman d'amour et roman social, *Le Bilatéral*, paru pour la première fois en 1887 chez l'éditeur Savine, est aussi l'un des tout premiers romans à mettre en scène les milieux anarchistes, avec une fidélité qui vient, de la part de Rosny aîné, de sa fréquentation de longue date et de sa profonde sympathie, en dépit de ses réserves, pour les anarchistes. Philosophe « plura-

liste » autant que romancier, l'auteur s'interroge sur l'amour libre, sur les conditions, moyens et limites de la mise en œuvre d'une société idéale, et il dresse un portrait prophétique du milieu libertaire et anarchiste de son temps, allant jusqu'à prévoir, des années à l'avance, la vague d'attentats qui bouleversera les dix dernières années du XIX^e siècle.

Le texte de ce roman singulier et passionnant, dont le style appartient à la fois au naturalisme et au décadentisme, est scrupuleusement établi par Vittorio Frigerio, qui fait précéder le texte d'une préface développée et l'accompagne d'annexes particulièrement éclairantes, concernant notamment la réception critique du roman. Celui-ci fut salué par Gérard de Lacaze-Duthiers ou Han Ryner tout comme par Georges Rodenbach. Ce dernier écrira en 1894, dans un article intitulé « Le romancier de l'anarchie » :

Au moment où les bombes se succèdent, où les complots anarchistes se multiplient, il est curieux de signaler que presque tous les événements qui se déroulent aujourd'hui ont été consignés, prévus, racontés anticipativement, avec une divination rare, par un de nos romanciers les plus artistes, M. J.-H. Rosny...

(J.A.)

• **BERT Jean-François, Marcel**
Mauss ou la confusion géniale. Introduction à son œuvre, Le Croquant, Vulaines-sur-Seine, 2025, 12 €, 80 pages.

Ce livre pourra surprendre. Cette « introduction à l'œuvre de Mauss » est volontairement tout sauf classique. Elle déroutera sans doute le néophyte qui n'y trouvera aucun détail sur la vie et le parcours de Mauss, pas plus que de présentation résumée de ses grands textes. En revanche, elle s'avérera précieuse pour tous ceux qui ont déjà abordé Mauss d'une manière ou d'une autre. Elle leur permettra de mieux comprendre ce qu'ils ne font sans doute que pressentir : l'étonnante richesse, l'incroyable finesse mais aussi la complexité de ses analyses, tout en nuances. Ce que Jean-François Bert nomme « la confusion géniale », cette manière propre à Mauss de mêler des sources infiniment variées, de les appliquer à un champ d'études particulier sans pourtant jamais céder à la tentation d'extrapoler abusivement. Ce ne sont donc pas les grands articles de Mauss qui sont ici présentés en tant que tels mais des notions, des thèmes ou des concepts en quelque sorte transversaux, ceux qui irriguent sa pensée et en sont les marqueurs principaux. Par exemple : attente, civilisations, comparaison, concret, corps, don bien sûr, évolution, non-emprunt (le refus d'emprunter une coutume

ou une technique), personne, rites, sociologie, totalité. Chacune de ces entrées est très clairement présentée et donne à penser. À vrai dire, elles sont tellement éclairantes que pour nombre d'entre elles on en lirait volontiers beaucoup plus. Mais toutes ainsi réunies, faciles à lire, suffisent à nous convaincre qu'au-delà de l'anthropologue bien connu (enfin, presque), Mauss est un sociologue généraliste de grande importance, excessivement sous-estimé, jamais mentionné en tant que sociologue, justement. Du coup, cette introduction à Mauss qui semble tout d'abord ne pas en être une, se révélera peut-être la plus juste et la plus utile. (A.C.)

• **LAVAL Christian, *Marx en Amérique*, Champ Vallon, Ceyzérieu, 2025, 24 €, 363 pages.**

C'est peu dire que ce livre est inattendu. On connaît Christian Laval, entre autres, comme un remarquable historien de la pensée sociologique et, avec son ami Pierre Dardot, comme un théoricien érudit *du* commun. Une théorie du commun qui rivalise avec celle de Toni Negri dans l'actualisation de Marx et du communisme. Et là, Christian Laval nous offre un roman, et plutôt surprenant. Comme son titre (qui n'est pas sans évoquer *Tintin en Amérique*) l'indique, il y est bien question, là encore, de Marx, mais d'un Marx qui n'est pas mort le

14 mars 1883 comme on le croit. Un Marx, lassé du marxisme, de la théorie économique et du *Capital*, un Marx captivé par la lecture des livres de Morgan (le fondateur de l'ethnologie) sur les Iroquois, un Marx convaincu par sa correspondance avec la populiste russe Vera Zassoulitch que le communisme à venir pourra, voire devra emprunter des éléments au communisme archaïque, un Marx qui décide donc d'aller y regarder de plus près pour non seulement penser le communisme mais expérimenter lui-même ce qui pourrait rester encore vivant du communisme iroquois. Revigoré par son contact avec la nature, remotivé par son entente avec des hommes et des femmes libres dont il partage désormais la vie et le destin, on le voit devenir de plus en plus anarchiste, et même prêt à faire le coup de feu contre les capitalistes du coin. Bien sûr, tous les connaisseurs de la tradition marxiste retrouveront avec plaisir énormément de choses qui leur sont familières et qui leur parleront. Le lecteur ordinaire, s'il en est, sera-t-il captivé par ce roman ? Je ne saurais le dire. Certains, probablement, le liront, pour découvrir une illustration concrète du commun auquel Christian Laval aspire. Une question émerge : son avènement, préfiguré par ce Marx imaginaire, passe-t-il par certaines formes d'action directe ? (A.C.)

• **GORI Roland, *Dé-civilisation. Les nouvelles logiques de l'emprise, Les Liens qui libèrent, Paris, 2025, 23 €, 327 pages.***

Au croisement de la psychanalyse, de la sociologie, de la philosophie et de la littérature, ce livre, qui synthétise nombre d'ouvrages précédents de l'auteur, ouvre de multiples pistes de réflexion pour nous aider à comprendre ce que l'hégémonie du néolibéralisme fait de nous; des sujets dé-civilisés et sous emprise. Des sujets dé-civilisés? Non pas des sauvages, mais des sujets qui aspirent à se débarrasser de l'intériorisation des normes sociales, si bien analysée par Norbert Elias, pour se livrer aux plaisirs immédiats d'une désublimation généralisée. Et ceci sous l'emprise des agitateurs (à ne pas confondre avec les réformateurs, les révolutionnaires ou les propagandistes, [p. 173]) qui sur les réseaux sociaux, invitent « à une levée des inhibitions et à un défolement grotesque dont le Carnaval est la plus sublime des créations et le lynchage la pire » [p. 175]. Sous leur règne tout se passe en somme comme si le carnaval qui autrefois rendait possible, pendant quelques jours, l'inversion de toutes les normes et de toutes les hiérarchies sociales instituées était devenue la norme. Comme si, *via* les réseaux, nous vivions dans une forme de carnaval permanent, sous l'emprise d'agitateurs qui nous mènent où ils veulent, politique-

ment ou commercialement, en nous faisant croire qu'ils savent mieux que nous ce que nous savons, et qu'ils nous aiment : les deux ruses de tous les manipulateurs. C'est là, notamment, où la rencontre avec la psychanalyse se fait la plus éclairante, mais en quelque sorte *a contrario*. R. Gori écrit ainsi, en s'inspirant de Léo Lowenthal (Léo Löwenthal, Norbert Guterman, *Les prophètes du mensonge*) :

C'est précisément en ce point que la thèse de Léo Löwenthal me paraît très pertinente lorsqu'il affirme que les aliénations des foules aux meneurs et agitateurs s'inscrivent en contrepoint de l'émancipation que permet la psychanalyse. Les processus d'assujettissement émotionnel procèdent à l'inverse d'une psychanalyse [p. 236-237].

Dans cette dernière le sujet accède à sa vérité propre par le transfert, *i.e.* par l'amour qu'il en vient à éprouver pour l'analyste supposé savoir et aimer. Mais cet accès à la vérité ne peut survenir que dans la mesure où l'analyste finit par convaincre l'analysant qu'il n'est pas le véritable objet de son amour et qu'il rend ou confère ainsi au sujet sa liberté. L'agitateur, lui, procède à l'inverse de l'analyste pour mieux affermir son emprise. Parmi les nombreux

thèmes que le livre de R. Gori incite à développer, je m'attache pour ma part à celui-ci en particulier. Les peuples ou les sociétés, comme les individus, sont en quête eux aussi de leur désir et de leur vérité propres. Il leur faut affronter leurs non-dits, les traumas qu'ils ont vécus. Mais qui saura les leur faire dire ou exprimer, et les aidera à les surmonter? Dans la lignée de ces réflexions il est tentant de considérer hommes ou femmes politiques, écrivains, artistes, etc. comme autant de quasi-psychanalystes collectifs en concurrence les uns avec les autres et qui, chacun ou chacune, permet de faire voir ou au contraire, masque une partie de la vérité cachée et laisse miroiter un avenir possible, aliénant ou émancipateur selon les cas. Les bons *pys* ne sont pas légion. Les bons politiques encore moins. Reste qu'en politique, comme en psychanalyse, l'enjeu est l'accès à une parole qui n'aliène pas mais libère. (A.C.)

• **HUSTON Nancy, *Les Indicibles*, Actes Sud, Arles, 2025, 18 €, 195 pages.**

L'auteure a raison, à la fin de cet essai qui est aussi en partie une autobiographie, de préciser : « Moi qui ai toujours préféré le football américain aux poupées et qui, jeune femme, n'ai jamais ressenti dans mon corps le besoin d'être mère, j'approuve de tout mon cœur la fluidité de genre » (p. 186). Elle fait bien parce que

si les thèses qu'elle défend étaient soutenues par un homme celui-ci se verrait immédiatement taxé de machisme réactionnaire tant elles vont à l'exact opposé de la doxa dominante sur les rapports entre hommes et femmes. Simplifions. Pour la doxa, tendanciellement, le sexe se dissout dans le genre. Rien n'est naturel, rien n'est donné, tout est construit. Chacun doit pouvoir choisir librement non seulement sa sexualité mais jusqu'à son sexe. C'est ce que conteste avec la dernière énergie N. Huston, en prenant appui, notamment sur Darwin et sur Frans de Waal, et en déplorant le gouffre qui sépare la biologie et les sciences humaines et sociales. D'un point de vue biologique et évolutionniste, la sexuation, la différence des sexes, sert avant tout à la reproduction. Il serait absurde de nier cette donnée première. Les deux sexes peuvent faire ce qu'ils veulent de leurs organes génitaux, mais parce qu'hommes et femmes sont nés tels d'abord à des fins de reproduction, leurs corps, et donc une partie de leurs désirs, modelés par cette finalité originelle, se retrouvent foncièrement différents. Les femelles humaines, les femmes, pour ce qui concerne leur dimension animale, sont vouées à la maternité. Immense privilège. Si grand, que les hommes ont tout fait pour s'en préserver en rabaissant les femmes. Les mâles humains, les hommes, considérés dans leur dimension ani-

male, sont soumis à un besoin plus ou moins constant et pressant d'éjaculer. S'ils ne peuvent pas le faire de manière légitime, ils le feront de manière illégitime, par la violence et le viol. La violence masculine est parfois sans bornes, monstrueuse, mais plutôt que se borner à la dénoncer, mieux vaudrait comprendre ses soubassements biologiques. Si N. Huston peut se risquer dans des paragraphes théoriques aussi délicats, c'est parce que sa réputation de grantécrivaine et de féministe militante est bien établie. C'est aussi parce que l'expérience de sa vie – amante d'une cinquantaine d'hommes et mère de deux enfants –, l'y autorise. Elle sait de quoi elle parle. Du coup, les voies de l'indispensable réconciliation entre femmes et hommes qu'elle esquisse, apparaissent à la fois très proches de celles du féminisme dominant, et très éloignées. Très proches : elles passent par la fluidité des genres. « Aujourd'hui, écrit-elle, des femmes de plus en plus nombreuses tiennent à, prouver qu'elles peuvent être des guerrières; moi je sais que les hommes peuvent être maternels, pour la bonne raison que mon père l'a été plus que ma mère, et mon mari plus que moi » (*idem*). Mais aussi très éloignées. Elle aime les hommes (elle l'a suffisamment prouvé) et elle comprend (ce qui ne veut certainement pas dire tout justifier) les raisons de leur force, de

leur violence parfois, et de leur faiblesse. (A.C.)

P.S. On lira avec étonnement, amusement et intérêt la remarquable traduction que donne Nancy Huston d'une *Ode au pénis* rédigée par le poète gallois Dafydd ap Gwilym vers le milieu du XIV^e siècle. Une ode? Une lamentation humoristique plutôt sur les tracasseries que peut susciter cet organe capable de se montrer incontrôlable et de n'en faire qu'à sa tête.

• **GAUTHIER François, *Religion in the Market Era. The Rise of Market Islam, the Revenge of Confucius, and other Stories from a global Age*, Routledge, Londres et New York, accessible en open access, 343 pages.**

Ce livre de notre ami François Gauthier n'en impose pas seulement par sa taille (les caractères sont assez petits...) et son érudition (sur l'islam, sur la place de la religion dans l'Europe de l'est post-communiste ou sur sa situation en Chine), mais aussi, d'abord, par son envergure théorique. Raisonnant à partir d'un point de vue mondial et non pas européen-centré – à l'encontre de la quasi-totalité de la sociologie ou des sciences de la religion –, mobilisant habilement la précieuse distinction, entre le religieux, la religion, et la religiosité que nous avons en commun (mais avec une définition dif-

férente du religieux...), il développe une critique radicale des théories de la sécularisation. Ce qui tend à disparaître ce n'est pas le religieux ou la religion, ce sont les religions à église (*churched*), c'est le couplage de l'État-Nation, du religieux et de la religion, au profit de leur association non plus avec l'État mais avec le marché global. Il y a là des thèses fortes et puissantes qu'il faudra prendre le temps de discuter en profondeur. En commençant, sans doute, par traduire en français la longue introduction de l'ouvrage. (A.C.)

• **HART Herbert Lionel Adolphus, *Le droit, la liberté et la morale, suivi de La moralité du droit pénal*, Gregory Bligh (éd.), Classiques Garnier, Paris, 2021, 29 €, 301 pages.**

« La "liberté" dont doivent jouir les individus n'est pas fondée », écrit Gregory Bligh dans le long commentaire qu'il donne de ses traductions de l'œuvre du juriste britannique Herbert Lionel Adolphus (H. L. A.) Hart (1907-1992). Fruit d'une fréquentation assidue de la pensée de ce dernier, Bligh – maître de conférences à Sciences Po Lyon – livre ici la traduction de nombreux textes qui permettent au lecteur francophone de découvrir les idées encore méconnues de celui qui a été un important philosophe du droit. Comme Bligh le rappelle à profit

dans sa postface, Hart a développé une philosophie au carrefour du libéralisme et de l'utilitarisme, étroitement articulée avec sa philosophie du droit, s'interrogeant profondément sur les questions de moralité du droit. Entre autres textes traduits ici par Bligh, le lecteur de *La Revue du Mauss* sera sans nul doute intéressé par l'intervention de Hart dans le débat autour de la dépénalisation de l'homosexualité en Angleterre. Pour Hart, rappelle Bligh, « le seul caractère immoral d'un comportement ne suffit pas à justifier sa sanction en droit pénal », en ceci qu'il existe « une sphère de moralité et d'immoralité privées "qui n'est pas l'affaire du droit" ». Par conséquent, selon Hart, le droit pénal « n'a [...] pas pour fonction de pourchasser le vice "en tant que tel" mais de préserver à la fois le citoyen de ce qui peut lui être nuisible ou choquant, et l'ordre et la décence publiques ». C'est là, en somme, la vieille question de savoir « si le droit (pénal) peut légitimement servir à mettre en œuvre la morale sociale en tant que telle ». Toute l'originalité de Hart est alors d'y répondre négativement. Bien qu'en apparence étranger au domaine des sciences sociales, le chercheur trouvera dans cet ouvrage un *compendium* de la pensée « hartienne », présentée par un éminent spécialiste de l'auteur. Alors que les débats sociétaux, et la place du droit dans la régulation de ces derniers,

deviennent des questions fondamentales pour toute personne s'intéressant à la sociologie, nous ne pouvons que conseiller la fréquentation de cette pensée philosophique, que Bligh nomme, dans une expression qui laisse songeur, « un libéralisme sans les droits naturels ». (Q.M.-R.)

• **GHITTI Jean-Marc, *À travers le judaïsme : Buber, Levinas, Simone Weil*, Éditions Kimé, Paris, 2024, 20 €, 180 pages.**

Le nom de Jean-Marc Ghitti sonnera comme familier aux Maussiens de longue date, et pour cause : ses réflexions ont déjà trouvé place dans les colonnes de la revue. Si sa tentative d'élaborer une philosophie des lieux et de la Terre, enracinée dans la tradition phénoménologique, est bien connue, il nous surprend ici avec ce nouvel ouvrage. S'interrogeant sur le destin du sionisme, dans une période où le moins qu'on puisse dire est qu'il souffre d'une mauvaise presse, Ghitti réussit le pari de tenir ensemble les pensées de trois philosophes : Martin Buber, Emmanuel Levinas et Simone Weil. Il nous faut ici souligner le titre retenu par l'auteur, et insister sur ce « à travers ». Car, tout au long de l'ouvrage, c'est bel et bien un chemin abrupt et sinueux qui est retracé, à partir de lieux évocateurs – sortes de « madeleines de Proust » qui balisent l'exposition des idées –, qui amènent Ghitti à l'introspec-

tion. Nuancé, désamorçant toute polémique au travers d'une plume instruite, le philosophe Ponot (originaire du Puy-en-Velay) esquisse à nouveaux frais un sionisme spirituel qui semble aujourd'hui enfoui sous les limbes de l'histoire. Plus fondamentalement, le commentaire de ces trois auteurs permet la discussion de concepts fondamentaux de la sociologie politique. Ainsi, nous retrouvons, à partir de la lecture de Buber – qui est lu ici comme « le penseur le plus authentique du judaïsme messianique » – la distinction essentielle entre le social et le politique. Avec Levinas, la définition du judaïsme comme éthique, à défaut d'être une politique. Enfin, avec Simone Weil – « symptôme du judaïsme », en ceci « qu'elle manifeste certains maux qui l'habitent » –, les notions ô combien ambiguës de tradition et d'enracinement. Surtout, nous retrouverons dans ce livre quelques envolées, qui interpellent le lecteur, quant à l'idée de nation. En effet, pour Ghitti, au sein du territoire étatique, la nation française vit en mélange, ou en ménage, avec des nations voisines. C'est là l'idée d'une « entre-nationalité en dessous des États », qui n'est jamais reconnue comme telle par la doctrine politique officielle. Bien que le lecteur trouvera à redire à propos de la distinction opérée entre le « communautaire » et le « national », ou encore sur le lien opéré entre l'« altérité » et l'« inter-iden-

titaire », nul doute que quiconque souhaite revenir au cœur du « sionisme spirituel » trouvera ici son compte. Mentionnons, à toutes fins utiles, la publication récente d'un autre livre de Jean-Marc Ghitti (*La Terre confisquée. Critique de l'aménagement du territoire*) qui poursuit sa quête d'une philosophie des lieux et de la Terre avec, cette fois, un engagement personnel plus prononcé. (Q.M.-R.)

• **SERVET Jean-Michel, *L'institution monétaire de l'Humanité*, Classiques Garnier, Paris, 2025, 39 €, 924 pages.**

Le lecteur, amateur ou spécialiste, dispose là d'une véritable somme sur la monnaie, écrite par l'un des auteurs les plus prolifiques, mais aussi les plus passionnés et passionnants en ce domaine. J.-M. Servet œuvre, depuis les années 1970, à associer l'économie, l'anthropologie et l'histoire sur un objet qui pourrait nous paraître important, mais secondaire. Bien entendu, le fait monétaire, l'argent pour le dire plus communément, nous est familier : dans nos sociétés, la plupart de nos activités impliquent de recevoir, de dépenser, de garder et de faire circuler de l'argent. Ainsi, on ne comprendra rien à nos conditions de vie si on élude le fait monétaire. Mais J.-M. Servet va beaucoup plus loin : on n'a pas attendu la civilisation moderne ni le capitalisme pour produire et

faire circuler des signes monétaires. Et cela tient au fait que cette institution qu'est la monnaie est d'ordre archaïque, c'est-à-dire répond à des principes (*arkhè*) aussi anciens que l'humanité, dès lors que les sociétés atteignent un certain volume et un certain degré de complexité. Ainsi, trouve-t-on des ébauches de monnaies jusqu'à -50 000 av. J.-C. Mais ce n'est pas tout : l'auteur montre, avec force développements que la monnaie ne saurait se réduire à n'être qu'un instrument marchand. Elle est une institution sociale, un « fait social total », dirait M. Mauss, qui opère le partage entre les hommes ; elle est donc, à ce titre, un objet à la fois économique, psychologique et politique. Ainsi, l'erreur la plus fréquente est de croire que l'on peut comprendre la monnaie suivant les modèles d'une science économique abstraite et indifférente à l'histoire comme à la diversité des sociétés existantes. Mais l'erreur n'est pas seulement théorique, puisqu'à ne pas se préoccuper des questions monétaires (jugées trop techniques), le citoyen ne voit pas qu'il s'agit d'un véritable instrument de pouvoir. Par exemple, comme le montre J.-M. Servet dans un chapitre précis et incisif, la production de monnaie par les banques commerciales devrait préoccuper aussi bien les citoyens que les hommes politiques supposés les représenter et qui, de fait, n'y comprennent pas grand-chose. Il

est vrai que l'ouvrage impressionne par son volume. Mais c'est que nous trouvons là trois livres, qu'on pourrait presque lire séparément : la première partie (« Archaisme ») a une ambition anthropologique et met à profit quantité de recherches ethnologiques et historiques, notamment pour reprendre et déployer à nouveaux frais la critique de la « fable du troc », encore si prégnante dans les milieux économiques et politiques ; la deuxième partie (« Modernité ») s'intéresse aux usages contemporains de la monnaie, avec des analyses passionnantes sur la possible disparition du cash et les cryptomonnaies ; la troisième partie (« L'à-venir ») pose la question de la manière dont on pourrait et devrait ré-enchâsser la monnaie, pour qu'elle se remette au service des relations sociales et de la justice, notamment par le développement de « monnaies communautaires localisées » (qu'on retrouve dans les SEL ou Systèmes d'échange locaux). Au final, toute la question est de savoir dans quelle mesure cette chose étrange, et à la fois très ordinaire, qu'est la monnaie, peut servir à nourrir les relations sociales au lieu de les appauvrir. L'ouvrage nous montre, avec beaucoup de force, que la monnaie est bien un problème, mais qu'elle est aussi une partie de la solution, pour tous ceux qui entendent mettre en place une société solidaire, juste et, pour tout dire, convivialiste. (F.R.)

- INGOLD Tim, *Le passé à venir. Repenser l'idée de génération*, Seuil, Paris, 2025, 18,90 €, 240 pages.

Comment concevoir le passage des générations ? Comme une succession, où, à chaque fois, un nouveau groupe d'hommes et de femmes prend la place de ceux qui les ont précédés, chacun s'appropriant ainsi le présent en s'élancant vers l'avenir tout en tournant le dos au passé sur lequel il s'appuie ? Tim Ingold invite le lecteur à un changement radical de perspective : en réalité, la relation entre générations est comparable à une corde plutôt qu'à un entassement ou à une pile. En effet, la distinction des générations est quelque peu artificielle : chacune est en relation avec celle qui l'a précédée et celle qui lui succédera. De la naissance à la mort, l'individu se lie étroitement, à partir de besoins mutuels, à d'autres qui sont d'âges différents. Le rapport entre générations ne doit pas se penser comme un « transfert de ressources » [p. 27], suivant le modèle de l'héritage, mais comme un engendrement, ce qui implique de penser la génération en son sens le plus authentique. L'individu n'est pas, conformément au modèle généalogique classique, un point rapporté à d'autres points, mais une ligne qui en croise d'autres. Ainsi, il faut repenser la vie, aussi bien individuelle

que globale. Elle « n'est pas vécue de manière transversale mais longitudinale ». « Pour reprendre l'analogie de la corde, cela permet aux générations de se chevaucher et de forger un avenir dans la collaboration. Chaque génération, en engendrant la suivante, se penche sur sa progéniture dans un geste d'attention, voire d'amour. C'est certainement là que se trouve la véritable possibilité de la vie » [p. 118]. T. Ingold montre, notamment avec Arendt, que cet amour, c'est-à-dire cette capacité à prendre soin des nouveau-nés, suppose aussi un certain amour du monde tel qu'il est transmis, donné, par la tradition. Ce qui donne sens à la naissance comme à la mort, c'est le fait de faire partie d'un mouvement complexe, où les êtres tirent le sens et la valeur de leur vie d'un tout, auquel ils participent. À partir de là, on comprend à quel point ce livre nous invite à lutter contre un certain esprit du temps, où domine la « Génération Maintenant » (comme l'appelle l'auteur), un monde fait de ruptures, affecté par ce qu'Arendt appelait le « pathos de la nouveauté », un monde haïssable où, à prétendre tout faire à neuf, on se condamne à des conduites insensées et, pour tout dire, mortifères. L'invite de T. Ingold mérite vraiment de trouver résonance ou, comme il l'écrit, correspondance – en son sens le plus littéral –, avec d'autres analyses dont il ne fait pas usage :

celles de Koselleck et Hartog sur le futur passé, et celles du *MAUSS* sur la puissance régénératrice du don. On songe notamment au toit de paille de la maison kanake, mobilisé comme modèle de la vie sociale par Ph. Chanial (*infra*, p. 183), qui ne tient que par l'entrecroisement et le tissage des liens entre individus, groupes... et générations. (F.R.)

• **ALFANDARY Isabelle, *Le scandale de la séduction. D'Œdipe à #Metoo*, PUF, Paris, 2024, 19 €, 192 pages.**

L'autrice part d'un constat : le relatif silence de la psychanalyse par rapport à la multiplication des scandales d'agression sexuelle. Il semble y avoir là un raté de la psychanalyse, un déficit étonnant puisque s'il est bien un champ de savoir qui devrait être utile sur de tels sujets, c'est bien celui-là.

Le sexuel fait massivement parler de lui dans le champ social au moment même où la psychanalyse semble avoir presque perdu la partie du soin et de la culture [p. 196].

Pourquoi? Cela tient-il au discrédit dont le freudisme est aujourd'hui victime, puisqu'on entend de plus en plus lui substituer les neurosciences, qui paraissent bien plus scientifiques? Faut-il considérer que les principes mêmes de la

psychanalyse doivent être révisés? L'autrice, elle-même psychanalyste, estime que ce n'est pas tant la discipline elle-même qui est fautive que certains schémas de pensée qui l'encombrent depuis ses débuts. Cette rencontre manquée tient pour l'essentiel à la théorie freudienne de la séduction, c'est-à-dire à l'idée que dans cette première relation de domination qu'est la relation entre parents et enfants, le désir sexuel est d'abord celui des enfants. Si l'on prend par exemple le complexe d'Œdipe, il paraît entendu que l'enfant est celui qui est attiré par la mère et donc désireux de la mort du père. Freud semble notamment oublier, comme le rappelle opportunément I. Alfandary, que les actes et attitudes des parents d'Œdipe sont eux-mêmes passablement ambigus, le père d'Œdipe étant lui-même un « pédophile avéré » [p. 181]. Autrement dit, la sexualité infantile ne doit pas se réduire à la perversité originaire de pulsions aveugles, et doit impérativement se comprendre comme faisant suite aux désirs des parents, tels qu'ils se rapportent à l'enfant qui, avant d'être un sujet de désir, est d'abord un objet de désir. Or Freud, malgré quelques tentatives, n'a pas suffisamment travaillé sur les désirs du père ou de la mère. On rajoutera qu'une lecture attentive de la mythologie grecque, par exemple du désir d'Ouranos de ne pas laisser paraître ses enfants, ou ce-

lui de Chronos de les dévorer (dans la *Théologie* d'Hésiode), permet de penser que le désir (sexuel ou agressif) de l'enfant ne se comprend que dans l'orbe de celui, parfois dévastateur, de ses parents. Pour en revenir à l'ouvrage, il propose des analyses pointues et circonstanciées, et il est heureux qu'il ne cède jamais au simplisme. D'abord, l'autrice montre les doutes et les évolutions de la doctrine psychanalytique. Ensuite, elle met le doigt sur des problèmes véritables, qui méritent autre chose que des jugements tranchés et abusifs. Elle ne cède pas à toutes les facilités auxquelles cette thèse aurait pu la mener, notamment à un procès en règle contre Freud ou la psychanalyse en général. Elle finit par montrer que le véritable problème, dans les actes incestueux comme dans les agressions sexuelles révélées par le mouvement #MeToo, tient à une « condition de minorité », à une « dissymétrie irréductible » [p. 195]. Ainsi, le problème de fond est celui de la domination, c'est-à-dire d'un pouvoir sans partage, où l'autre, le dominé, est d'abord le jouet des désirs du dominant. (F.R.)

• **SERRA Clara, *La doctrine du consentement, La fabrique, Paris, 2025, 13 €, 160 pages.***

L'excellent petit ouvrage de la philosophe espagnole Clara Serra développe une réflexion mesurée, sérieuse et particulièrement précieuse

sur le consentement. Beaucoup de voix s'élèvent pour qu'enfin ce principe soit reconnu juridiquement et intégré à la définition des agressions sexuelles. En France, l'article 222-22 du Code pénal (sur les agressions sexuelles) n'en tient absolument pas compte alors que la notion de consentement figure dans d'autres textes de loi qui sont attachés au respect de la vie privée. Pourquoi cette réticence? Faut-il y voir le signe d'une sorte de « culture de viol »? L'affaire est bien moins simple. Clara Serra, dans cet ouvrage d'abord publié en 2024 (sous le titre *El sentido del consentir*, qui se traduit plutôt par « La signification du consentement »), montre qu'il y a fondamentalement deux écueils. Le premier consiste à voir de la domination partout, et surtout dans les choses du sexe. De ce point de vue, comme le soutient Catharine MacKinnon, tout « oui » est fondamentalement suspect, dans la mesure où il masque une domination dont la personne consentante n'a généralement pas conscience. Comme l'écrit Agustín Malón, que cite C. Serra : « pour MacKinnon [...] l'expression même *violence sexuelle* est un pléonasme. C'est la sexualité elle-même qui est violente. C'est le principal dispositif par lequel les hommes dominent les femmes, avec l'avantage que celles-ci ne savent pas qu'elles subissent une domination. Quand elles croient désirer et jouir, elles sont en réalité

soumises et violées » [*La doctrina del consentimiento afirmativo*, 2020]. De ce point de vue, la seule solution pour ne pas subir de violence est de refuser le sexe ou bien les relations hétérosexuelles, nécessairement entachées de domination masculine. Le second écueil consiste à imposer à la sexualité une lecture néolibérale, à contractualiser le plus possible les relations, c'est-à-dire à s'assurer que chaque partenaire précise et dise par avance ce qu'il veut, ce qu'il accepte, pour éviter qu'il soit soumis à des pratiques auxquelles il ne souscrirait pas dans un état rationnel (et que personne ne soit accusé d'agression ou de non-respect de l'autre). C'est que le sexe fait perdre la tête et qu'il vaut mieux, au moment où l'on a la tête froide, pouvoir décider par avance des limites qu'on reconnaît. Serra, dans l'analyse de ces deux conceptions, finit par montrer que les deux se rejoignent dans l'idée qu'elles se font des choses du sexe, qui, explique-t-elle « n'est pas seulement un champ de menaces, il est traversé de zones d'ombre, de doutes, d'indécision, d'erreurs, de malentendus » [p. 73]. Et de plaisirs, normalement partagés, ne l'oublions pas. En effet, le sexe est objet et lieu de désirs, et si l'on en parle, c'est qu'il y a quelque chose à en sauver, à en protéger. Contre la conception libérale, l'autrice, à la suite de Judith Butler, rappelle que le désir sexuel est *exploratoire* :

on ne sait pas par avance ce qu'on veut, ce qu'on peut y trouver et, dès lors, on ne peut pas d'avance déterminer s'accorder sur ce qui est ou non acceptable. Contre la théorie de la domination, elle insiste sur le fait que le sexe implique en principe une véritable relation, relation sensible et charnelle, à l'autre. Relation réciproque, puisqu'il s'agit de donner et recevoir du plaisir. Relation où on a toujours à se préoccuper du plaisir de l'autre, du plaisir qu'il a à donner du plaisir comme à en recevoir, ce qui nous rappelle que *con-sentir* devrait d'abord signifier « sentir avec ». Mais comment lutter contre les violences sexuelles ? Comment protéger les relations amoureuses ? La loi ne peut pas tout faire. Elle peut et doit, *a minima*, s'assurer que dans une situation donnée, le « non » de la personne soit toujours possible (ce qui permet de trancher aisément le cas Pélicot). Hors de là, la question est politique plutôt que juridique : il s'agit de faire en sorte que les hommes et les femmes vivent dans des conditions qui ne favorisent pas la domination et la violence. Mais cela suppose d'aller beaucoup plus loin que la seule question du consentement. Et c'est précisément ce à quoi nous invite Clara Serra. (F.R.)

• DE LAGASNERIE Geoffroy, *Par-delà le principe de répression*, Flammarion, Paris, 2025, 25 €, 416 pages.

Beaucoup sans doute découvriront l'abolitionnisme pénal (AP), né dans les années 1960, à la lecture de l'ouvrage de de Lagasnerie. Lequel, se réclamant tant de la sociologie que du réalisme, en structure les schèmes essentiels avec rigueur, sans éluder aucune difficulté. Sans punition des crimes, sans prison, *quid* de la frustration des victimes, des risques de récidive, de la prévention et du règlement des conflits, du respect général des lois ? La paix civile est-elle possible sans contrainte répressive publique ?

Posture sociologique : Historiquement, l'imputation de la responsabilité des délits est extrêmement variable. La responsabilité individuelle est une notion moderne. Pour l'AP le « crime » ne fait qu'actualiser une virtualité ancrée dans les formes de la vie sociale. Ainsi, d'*Anatomie d'une chute*. Accident, suicide, meurtre ? Mais n'est-ce pas la situation invivable qui rendait le drame sinon inévitable, au moins probable ?

Réalisme : le crime est acté, la volonté de punir est une passion triste, cruelle, et sans intérêt : on ne peut pas changer le passé. Par contre, on doit prendre appui sur l'occurrence pour assurer un meilleur avenir : apaiser les blessures provoquées, et

réfléchir aux conditions qui ont rendu l'agression possible en sorte de prévenir autant que possible toute récurrence. 9 crimes de sang sur 10 sont commis dans les fractions précarisées des classes populaires : appellent-ils une prison dont on sait par ailleurs l'inefficacité ou de profondes réformes sociales ?

Réalisme encore. Ce qui compte, c'est la blessure. Quelle réaction peut-elle susciter ? Ne rien faire, dans beaucoup de cas : le système pénal maintient une relation entre agresseur et agressé, alors qu'on pourrait réparer et passer à autre chose. Ou l'indemniser par un système assurantiel et solidaire, la police identifiant les coupables appelés à rembourser la sécu (ou coupe ainsi le lien agresseur/agressé). Les événements récurrents appellent une intervention sur le contexte social, *via* la mise en place soit de comités de conciliation immanents et représentatifs, sur le modèle des prud'hommes ; soit d'une procédure civile dans laquelle la victime maîtrise la procédure. Les auteurs récalcitrants seront confrontés aux mêmes types de contrainte sans violence que les situations de surendettement ; et les grands criminels à une privation de liberté visant à empêcher de nuire, non à faire souffrir.

Un très bel essai pour une société plus humaine. (J.-P.T.)

• **GRAEBER David, *Valeur, politique et démocratie aux États-Unis*, (traduit par Vassily Pigounidès, présenté par Véronique Dutraive) Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2025, 15 €, 71 pages.**

Pourquoi les classes populaires votent-elles pour des politiciens de droite (ou de droite extrême désormais) au détriment de leurs intérêts économiques ? Telle est la question que posait Graeber dans un article de 2011 repris dans ce petit livre. On conviendra que la question est plus actuelle que jamais. Le grand intérêt de la démarche de Graeber est qu'elle esquisse une réponse parfaitement anti-utilitariste, débarrassée de la dichotomie entre altruisme et égoïsme. Le grand atout selon lui de la droite est qu'elle se présente comme « simultanément championne de l'égoïsme et de l'altruisme » [p. 54]. La gauche en revanche ne sait que faire en ce domaine. Elle défend des valeurs élevées, le droit, le savoir, la culture, l'art, mais l'ascension sociale étant bloquée, plus elle les défend et plus elle fait ressentir aux classes populaires que leurs enfants n'y auront pas accès, parce que l'accès est réservé aux enfants des élites culturelles, aux enfants de la gauche. D'où une haine et un ressentiment croissants contre n'importe quel représentant des élites culturelles et la préférence pour des politiciens qui se présentent précisément comme

anti-culture. La gauche ne comprend pas que tout être humain veut transformer sa valeur économique dans des valeurs plus hautes, accéder à une forme de noblesse ou d'aristocratie, à l'anti-utilitarisme et que ceux qui défendent ces hautes valeurs, en interdisant de fait leur accès au plus grand nombre, en paieront nécessairement le prix. La même chose est vraie du domaine de l'art, comme le rappelle Nina Dabrowsky, l'ancienne compagne de Graeber. Ce petit livre souffre un peu d'être imprimé à l'économie, en caractères trop petits. Mais il est très intéressant, et la présentation de V. Dutraive résume bien le propos central du texte. (A.C.)

• **FRASER Nancy, *Le capitalisme est un cannibalisme*, Agone, Paris, 2025, 21 €, 288 pages.**

La thèse du dernier ouvrage de N. Fraser, publié en 2022¹, est parfaitement illustrée par l'image de l'ouroboros en couverture : le capitalisme est, tel le serpent mythique qui se dévore lui-même, un système autodestructeur. Il exploite et détruit tout ce qui lui permet d'exister : la force de travail directement investie pour le processus

d'accumulation, la reproduction de cette force par les dynamiques du *care*, l'environnement naturel utilisé comme un ensemble de ressources à exploiter et polluer, les dynamiques démocratiques que le système épuise à force de les trahir. Il faut donc comprendre, d'abord, que l'économie capitaliste dépend entièrement de conditions extra-économiques, ensuite, qu'il se les approprie ou les exproprie, enfin qu'à force d'agir ainsi, il finit par s'autodétruire. D'où des crises régulières qui nécessitent de nouveaux mécanismes d'exploitation (comme la dette aujourd'hui) ou, de temps à autre, des compromis (comme l'a été est l'est encore quelque peu l'État social). D'où aussi la nécessité de penser et de promouvoir une alternative qui puisse valoriser, c'est-à-dire protéger et cultiver, toutes ces forces dont, malgré tout, le système d'ensemble dépend. N. Fraser entend en effet montrer qu'il n'y a pas à transiger avec un système qui serait intrinsèquement parasite, sexiste et raciste, et que tout arrangement est voué à l'échec. Elle insiste aussi sur le fait que ce système ne sera pas remis en cause par des idées, aussi généreuses et avisées soient-elles. Mais cet ouvrage, avisé et rigoureux, peine encore à convaincre sur deux points fondamentaux. D'abord, on ne peut que s'interroger sur la manière dont le capitalisme a su revenir de ses crises et se réinventer. D'où tire-t-il

¹ Sous le titre *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet. And What We Can Do About It*. On notera l'excellent travail de traduction et d'édition de Laure Mistral, dont les nombreuses notes contextuelles éclairent toujours efficacement le texte.

sa puissance, son art, son « génie », pourrait-on dire? Si on ne répond pas à cette question, le projet socialiste risque bien de n'être qu'un vœu pieux, qui ne tiendrait compte ni de la nature des hommes ni des conditions sociohistoriques dans lesquelles il est conduit à agir. D'autre part, après un exposé particulièrement riche, un seul chapitre est consacré au socialisme (plutôt à l'américaine, façon Sanders et Ocasio-Cortez), considéré comme la seule alternative viable, dont le tableau est tracé à grands traits et demeure plutôt allusif. On comprend, en tout cas, que l'on doit faire face aujourd'hui à une dynamique autodestructrice, dont seuls quelques-uns, peut-être, finiront par tirer profit. Que faire, sinon encourager toutes les initiatives sociales, économiques et intellectuelles qui valorisent l'égalité, la paix et la durabilité? Mais faut-il attendre, pour qu'elles se développent pleinement, que le système ait fini de s'effondrer? Et si le capitalisme parvenait, encore une fois, à se réinventer? Si c'est le cas, est-il possible de transiger avec la bête? Ces questions sont fondamentales et l'ouvrage de Fraser est un élément de premier choix du débat. (F.R.)

• **DACHEUX Éric et GOUJON Daniel,** *Théorie délibérative des valeurs. De la valeur travail à un travail sur les valeurs*, Presses uni-

versitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2024, 16 €, 174 pages.

L'ouvrage est ambitieux, puisqu'il vise à repenser la question des valeurs au croisement de quatre disciplines : l'économie, les sciences de gestion, la sociologie et la philosophie. L'idée principale est que la domination de l'économie orthodoxe (et donc d'une conception libérale et utilitariste de la valeur) n'est acceptable ni scientifiquement ni politiquement et qu'il faut donc s'appuyer sur toutes les perspectives critiques pour s'acheminer vers une théorie délibérative. Le « délibéralisme » [p. 126], comme l'appellent les auteurs, consiste tout autant à faire rupture avec le libéralisme économique (c'est un « dé-libéralisme ») qu'à promouvoir la délibération comme véritable source des valeurs (à la suite, notamment, de Dewey et de Habermas). Autrement dit, au lieu de s'en tenir aux truismes de la croissance et de la richesse monétaire conçues comme valeurs absolues et indiscutables, il faut en revenir à la source première de toute valeur, à savoir l'association libre d'hommes capables de discuter et de décider de ce qui compte vraiment pour eux. C'est là une conception riche en perspectives et qui mérite franchement d'être discutée. N'y a-t-il pas des principes sans lesquels la discussion est impossible, et donc peut-être des « valeurs » dont on n'a pas à discuter? Lesquelles? Si la

démocratie est un régime de détermination de la valeur, qu'est-ce qui fait la valeur de la démocratie? Une société donnée peut-elle supporter un débat permanent sur ses propres principes? Dans une société comme la nôtre, les individus ne préfèrent-ils pas laisser la question des valeurs dans le champ de la vie privée? Une discussion publique sur les valeurs ne risque-t-elle pas en effet de tourner au dialogue de sourds, à la polémique stérile ou à la tyrannie de la majorité? Bien sûr, l'ouvrage n'interdit pas de poser ces questions. Au contraire, il nous oblige à nous y arrêter pour donner un sens plein, et aussi plus circonscrit, aux hypothèses de travail qu'il propose. (F.R.)

• **COCHARD Bertrand, *Vide à la demande. Critique des séries, L'échappée*, Paris, 2024, 17 €, 192 pages.**

Les séries disponibles sur les sites de *streaming* prennent de plus en plus de place dans le temps de loisir de nos contemporains, et même dans leurs conversations. Le phénomène traverse les couches sociales et s'observe sur tous les continents. Mais quelle est sa signification? Nous assistons à l'émergence d'un modèle narratif particulier qui reprend le principe des histoires par épisodes. Rien de particulièrement neuf; ainsi, les récits homériques, transmis oralement, ne pouvaient tenir en une soirée et il fallait donc

attendre le lendemain pour avoir la suite. Mais le mode de production, le type de support et la disponibilité des séries contemporaines leur confère un statut spécial et, au regard de l'auteur, particulièrement révélateur. Il existe déjà une petite littérature sur les séries, souvent élogieuse, qui tend généralement à montrer que ce format « pop » permet de traiter de véritables questions sociologiques (qu'on songe à *The Wire...*) ou encore existentielles (*Six Feet Under*, par exemple) et que ce format permet une véritable créativité, notamment narrative. Or, le propos de Bertrand Cochard, grand lecteur de Debord, est beaucoup plus critique. Son questionnement ne porte pas tant sur la qualité des contenus, parfois excellente (voir les exemples précédemment cités), souvent médiocre, que sur le mode de consommation que les séries contemporaines impliquent. À première vue la série est d'abord un passe-temps, un moyen de se libérer du temps de travail; mais ce temps hors travail, « vide » comme le montrait Arendt, est lui aussi un temps qui participe au procès de production. On peut estimer que les séries offrent une distance, en permettant de jeter un regard décalé, ironique voire acerbe sur le monde actuel. Mais il faut, comme nous y invite ce numéro de *La Revue du MAUSS*, être attentif aux formes. Et c'est pourquoi, à la suite de Gérard Wajcman [*Les séries*,

le monde, la crise, les femmes, Verdier, 2018], l'auteur considère la série, le divertissement sériel, comme une véritable « forme », « dont le caractère éclaté, fragmentaire, constitue une expression du caractère lui-même éclaté et fragmentaire du monde actuel » [p. 48]. Cette forme est celle du spectacle « qui met en scène son autocritique, pour tuer dans l'œuf toute entreprise critique future » [p. 136]. Au mieux cette critique forme-t-elle un miroir reflétant nos pires travers (comme la série *Black Mirror*), pour les dénoncer, mais sans expliquer comment nous en sommes arrivés là et sans nous donner les moyens de nous en sortir. Quant au désir de se voir raconter des histoires, il relève pour B. Cochard d'une « narrarchie », c'est-à-dire d'un mode de vie où il s'agit plus de se raconter que de vivre. Bref, nous avons là un essai stimulant, bien informé, écrit d'une plume alerte, qui parvient à mettre le doigt sur le malaise qui peut discrètement nous prendre quand nous réalisons le temps que les séries nous prennent, sans toujours trop savoir ce qu'elles nous donnent vraiment en retour. (F.R.)

• **FISCHBACH Franck, *Faire ensemble. Reconstruction sociale et sortie du capitalisme*, Seuil, Paris, 2024, 25 €, 413 pages.**

L'humanité commence par la coopération et menace de s'éteindre

avec la fin de celle-ci. Telle est l'urgence dans laquelle nous nous trouvons, à savoir celle de coopérer entre humains et entre tous les êtres vivants face à un capitalisme porteur de cette menace et face aux risques écologiques. « Faire ensemble » est donc une invitation à la coopération qui non seulement demande que chacun s'engage mais aussi à se rassembler dans une action commune faisant société. La progression de l'ouvrage invite à le lire comme s'inscrivant dans la tradition de la Théorie critique dont l'auteur est un spécialiste [*Pour la théorie critique*, Vrin, 2024]. Nous sommes donc conduits à repartir de Hegel (Chap.1) qui apparaît au fondement de cette tradition avec une « *Sittlichkeit* » [« Éthicité »] qui nous plonge « aux sources de l'agir ensemble ». « La promenade de Georg Simmel [...] » (chap.2) se fait en compagnie de Marx, Weber et Margaret Gilbert, et entend montrer les limites d'une coopération réduite à l'action ou à l'intersubjectivité. La question du travail apparaît alors cruciale, car, déjà présente chez Hegel, elle va constituer jusque chez Habermas et Honneth, un pivot de la Théorie critique. L'auteur marque ainsi son attachement à celle-ci en réinscrivant les relations sociales au sein de rapports sociaux qu'elles manifestent et qu'ils encadrent. « Les difficultés de l'École de Francfort [...] » (Chap.3) s'expriment au

mieux dans « l'opposition entre travail et interaction » qui est portée à son comble dans l'article éponyme d'Habermas et dans sa théorie de l'agir communicationnel au risque d'exclure la coopération du processus de production. Honneth, à la suite d'Habermas reste prisonnier d'un « paradigme intersubjectiviste » [p. 267]. Les deux derniers chapitres convoquent des auteurs n'appartenant pas à la théorie critique, mais qui permettent de sortir de ces difficultés et de l'armer face aux enjeux écologiques contemporains. Le défi est de taille car il consiste à penser une intentionnalité collective (chap.4) imputable à un « nous » pouvant caractériser pleinement l'action coopérative et émergeant de la pratique des individus. Le dernier chapitre se distingue davantage avec la nécessité d'élargir le « faire ensemble » à l'ensemble des êtres vivants avec lesquels nous sommes engagés, de fait, dans « faire ensemble ». La question de la nature et du travail de laquelle nous sommes partis avec Hegel est ici repensée à travers de longs passages consacrés à Tim Ingold. Le lien avec la tradition de la Théorie critique reste toutefois ténu.

L'ouvrage représente une somme importante de réflexions sur des enjeux déjà anciens mais qui se manifestent avec une acuité particulière du fait de l'urgence qui est la nôtre. On peut y voir une étape à franchir

par la Théorie critique, qui de génération en génération, se renouvelle face aux changements du capitalisme et du monde. Son intérêt est aussi d'apporter un nouvel apport à la discussion de l'articulation entre « rapport social » et « relations sociales » ou, autrement dit, entre structure sociale et interaction. Ce débat est essentiel dans le renouvellement de la théorie critique mais il l'est également chez les maussiens autour de la question du don et de la reconnaissance. Plus généralement, ceux-ci pourront y voir un anti-utilitarisme particulier qui non seulement les met au défi de la discussion avec lui mais aussi de la discussion entre eux. (S.P.)

• **JOURDAIN Édouard, *Maîtriser les conflits par les communs*, Frémeaux et associés, Vincennes, 2024, 22 €, 193 pages.**

Un petit livre porteur d'une grande ambition indiquée dans le titre. La guerre en Ukraine et avec elle le rappel de celle-ci à notre réalité et à notre conscience en est l'événement déclencheur du fait de sa contemporanéité avec l'actualité des communs. Pourtant, le caractère souvent local des initiatives en relevant et, plus encore, le caractère utopique que l'on est tenté de leur prêter semblent les disqualifier *a priori* face au réalisme requis par la question des conflits et de leur prévention. Néanmoins, « les com-

muns permettent une meilleure anticipation des risques de guerre et facilitent les sorties de conflit pour aller vers une paix positive qui permet de conjurer au mieux les guerres » [p. 15]. L'argument principal est que les conceptions classiques définissent avant tout la paix comme une absence de conflit et ne se posent pas la question de savoir comment construire une « paix positive » se définissant par « absence de violence structurelle issue de la société, y compris internationale » [p. 177]. La *Realpolitik* des conflits repose sur la confiscation de leur résolution par des États qui agissent par une pure défense de leurs intérêts et des calculs qui en découlent. Or, de la même manière que dans les interactions propres à l'*homo œconomicus*, une telle attitude interdit toute forme véritable de coopération. Au contraire, « en plaçant la gestion collective et participative au cœur des processus de décision, les communs permettent de dépasser les limitations des approches centralisée et étatique traditionnelles » [p. 178].

Nous trouvons là une continuité avec le numéro « En commun! », de notre revue (2023/1, n° 61). Cette approche apparaît aussi d'autant plus intéressante au moment où les conflits sont de moins en moins étatiques et engagent de plus en plus les populations civiles et les sociétés. Elle se lie, en outre, de plus en plus

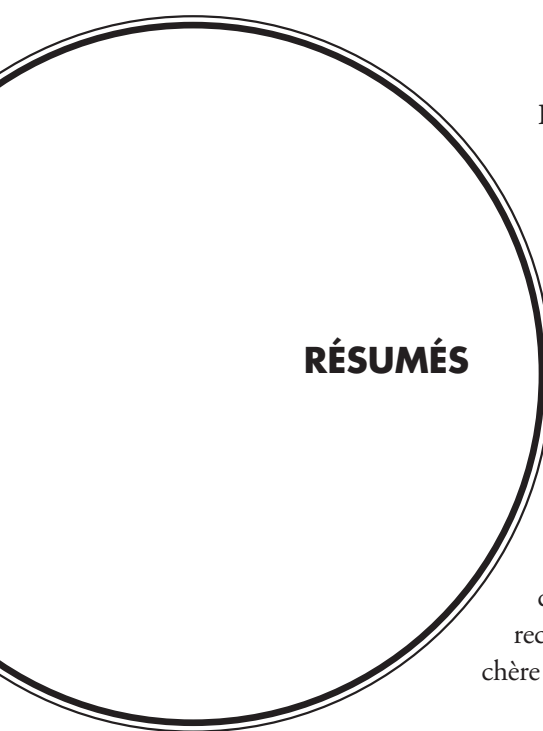
aux problèmes de précarité sociale des populations. Toutefois, la puissance des logiques entravant cette solution par les communs peut nous faire douter de leur efficacité. Mais avons-nous d'autres choix que d'en faire le pari? (S.P.)

• **ANCORI Bernard, 2025, *Figures du tiers et consensus monétaire en Grèce ancienne*, Classiques Garnier, Paris, 48 €, 572 pages.**

Dans cet ouvrage, B. Ancori, spécialiste d'épistémologie et d'histoire des sciences et des techniques, discute en profondeur, et avec une érudition des plus appréciables, l'émergence du fait monétaire et son essor en Grèce ancienne. L'un de ses apports les plus originaux est de situer l'adoption des pièces en rapport avec l'histoire et les systèmes d'idées des communautés helléniques antérieures à l'avènement des cités. L'auteur souligne à juste titre le parallèle qu'il faut établir entre la diffusion d'une écriture alphabétique et l'émission d'une monnaie fractionnée en pièces : « la monnaie frappée, la tyrannie et la phalange hoplitique figurent simultanément autant de concrétions simultanées de la figure du tiers mesurant » [p. 33]. Si l'ouvrage se concentre sur un ensemble civilisationnel particulièrement vaste, il ne tient peut-être pas suffisamment compte de tout ce qui se passe ailleurs, notamment au nord-est de l'Inde et en Chine (avec

des pièces non pas frappées mais coulées et en cuivre et dont certains exemplaires ont pu parvenir en Asie Mineure, et avoir ainsi inspiré notamment les souverains de Lydie considérée comme les premiers monnayeurs). Il n'intègre pas non plus les recherches sur les « monnaies avant la monnaie », selon une belle expression d'Alain Caillé (*Bulletin du Mauss* n° 14, 1985). En effet, si l'on comprend le fait monétaire comme un moyen de l'interdépendance entre les êtres humains, dont on peut faire remonter les prémices à 50 000 avant notre ère, on devrait aussi considérer avec plus d'attention certains phénomènes monétaires grecs : les *obeloi* brochés en fer (un instrument essentiellement local que B. Ancori aborde rapidement) ou les lingots en forme de peau de bœuf (qui eux ont circulé à grandes distances entre les communautés de l'est du bassin méditerranéen). Les premiers et les seconds correspondent à ce que l'on peut désigner comme des *paléomonnaies* (cf. la recension *infra* de *L'Institution monétaire de l'Humanité*, 2025), c'est-à-dire des objets produits dans des communautés animées par une logique d'accumulation, qu'on ne retrouve guère dans les groupes de chasseurs collecteurs. D'ailleurs, l'investigation, même si elle ne se limite pas au champ dit « économique », reprend souvent une définition fonctionnelle de la monnaie

(paiement, compte et réserve), ce qui ne permet pas toujours de voir la pluralité et le cloisonnement des usages monétaires, pourtant considérés comme fondamentaux pour l'institutionnalisme monétaire français (cf. les travaux de Jérôme Blanc, de Bernard Théret, ou encore de Michel Aglietta et André Orléan). En tout cas, l'ouvrage invite à donner sens et continuité à l'hypothèse de Karl Polanyi ou de John Maynard Keynes d'une universalité du phénomène monétaire qui pourrait se confondre avec les origines même de l'humanité. Ce caractère archaïque, c'est-à-dire fondamental de la monnaie doit nous conduire à reconnaître pleinement sa dimension de « commun ». N'est-ce pas d'ailleurs ce que veut dire Aristote lorsqu'il affirme dans les *Politiques* (1257a24) qu'avant l'introduction des pièces les Grecs pratiquaient la *metadosis*, terme qu'on a longtemps traduit par « troc » et qui désigne en fait le « partage », comme y insiste opportunément B. Ancori. En mobilisant les notions de « consensus monétaire » et de « tiers mesurant », l'auteur propose une recherche essentielle pour mieux comprendre le caractère proprement social et symbolique de la monnaie, à rebours de l'économisme prévalant en cette matière depuis les économistes dits « classiques ». (J.-M.S.)



RÉSUMÉS

Pourquoi réfléchir au sens de sa vie?

Stéphane BRETON

Réfléchir au sens de sa vie répond à un besoin organique qui traverse l'humanité. Cette quête exige d'harmoniser corps, émotions et pensées pour naviguer dans le monde. Elle nous invite à explorer notre histoire, à habiter pleinement le présent et, comme le souligne Viktor Frankl, à transformer notre attitude face aux conditions de notre existence. Le sens émerge dans l'acte créatif, celui qui signe notre singularité, et se manifeste dans l'engagement auprès des autres. Car toute vie véritable est rencontre : c'est dans l'authenticité du don de soi, dans cette reconnaissance mutuelle où le Je rencontre le Tu chère à Martin Buber, que se déploie notre humanité.

Why reflect on the meaning of one's life?

Reflecting on the meaning of one's life responds to an organic need that runs through all of humanity. This quest requires harmonizing body, emotions, and thought in order to navigate the world. It invites us to explore our personal history, to inhabit the present fully, and, as Viktor Frankl emphasizes, to transform our attitude toward the conditions of our existence. Meaning arises through creative action – through the gesture that affirms our uniqueness – and unfolds in our commitment to others. For every genuine life is encounter : it is within the authenticity of self-giving, in that mutual recognition where the I meets the Thou so dear to Martin Buber, that our humanity truly comes to life.

« Don forcé » ou « vol consenti » ?

Note sur une curieuse façon d'échanger

Richard BUCAILLE

Avançant que le concept maussien fondamental de l'*Essai sur le don* n'est pas tant le don que l'*échange* (comme l'indique le sous-titre « forme et raison de l'échange... »), nous décrivons ici une forme d'échange bien plus fréquente qu'il peut sembler : le don forcé ou vol consenti, à quoi le spolié donne préalablement accord implicite sans chercher à ultérieurement récupérer son bien ; ainsi paie-t-il une dette plutôt tacite mais d'abord restée pendante. Outre quelques cas occidentaux assez flous, nous tirons des Nuers d'Edward Evans-Pritchard un exemple vraiment institutionnel, puisqu'en cette *ordered anarchy* assez violente, le créancier vient souvent se servir de nuit dans le troupeau de son débiteur sans que celui-ci réagisse, tant cette pratique s'avère ordinaire quoique jamais clairement exprimée.

“Forced Gift” or “Consented Theft”? A Note on a Curious Form of Exchange

Arguing that the fundamental Maussian concept in *The Gift* is not so much the gift itself as exchange (as indicated by the subtitle, “the form and reason of exchange...”), this article describes a form of exchange far more common than it may appear : the forced gift, or consented theft, in which the dispossessed party implicitly agrees in advance not to reclaim the property taken from him ; in doing so, he settles a debt that was tacit, yet still outstanding. Beyond a few rather ambiguous Western cases, we draw from Edward Evans-Pritchard's account of the Nuer an example that is genuinely institutional : in this fairly violent “ordered anarchy,” a creditor will often help himself at night from his debtor's cattle herd, without provoking any reaction, so ordinary is this practice despite its never being explicitly articulated.

***Pragmata*, association et revue.**

Dix années de réception du pragmatisme

Daniel CEFAL

A l'occasion des dix ans de la revue *Pragmata*, Daniel Cefai, l'un de ses principaux fondateurs, revient sur l'émergence de cet espace commun où philosophes et chercheurs en sciences sociales participent au développement du pragmatisme comme démarche d'enquête, d'expérimentation et de discussion. Les circulations entre traditions, disciplines et terrains dessinent un

pluralisme vivant, nourri d'enquêtes empiriques, de réflexions théoriques, qui permettent une attention renouvelée aux problèmes publics.

Pragmata, Association and Journal: A Decade of Pragmatism's Reception in Philosophy and the Social Sciences Across the Francophone World

On the occasion of the tenth anniversary of *Pragmata*, Daniel Cefaï – one of its principal founders – reflects on the emergence of a shared space in which philosophers and social scientists contribute to the development of pragmatism as an approach to inquiry, experimentation, and discussion. Circulations between traditions, disciplines, and empirical fields give rise to a living pluralism, nourished by empirical investigation and theoretical reflection, enabling a renewed attention to public problems.

La maison commune et la toiture de paille.

Démocratie, socialisme et émancipation, vus du don

Philippe CHANIAL

Il appartient au paradigme maussien d'éclairer les conditions d'une démocratie véritablement sociale. Il nous appartient de concevoir la société comme une « maison commune », la vie collective étant fondée sur les réciprocités ordinaires : sollicitude, entraide, générosité. Face à l'érosion néolibérale de ces ressources morales, la refondation de l'État social et des assurances apparaît comme un enjeu central, conçu non comme l'objet d'une gestion technocratique mais comme espace de dons mutuels garantissant dignité et solidarité. La critique sociale se déploie alors comme une manière de rendre justice à ce qui est, en actualisant les potentialités coopératives déjà actives dans l'expérience ordinaire. L'émancipation tient alors à la préservation et au déploiement de ces liens grâce auxquels les sociétés se constituent en mondes communs.

The Common House and the Straw Roof: Democracy, Socialism, and Emancipation in the Perspective of the Gift

It is part of the Maussian paradigm to shed light on the conditions of a genuinely social democracy. We are called to conceive society as a “common home,” with collective life grounded in ordinary forms of reciprocity: solicitude, mutual aid, generosity. Confronted with the neoliberal erosion of these moral resources, the renewal of the welfare state and social insurance emerges as a central task – not as a matter of technocratic management, but as a space of mutual gifts ensuring dignity and solidarity. Social critique then

becomes a way of doing justice to what is, by actualizing the cooperative potentials already at work in ordinary experience. Emancipation, in this sense, depends on preserving and expanding those ties through which societies are able to constitute themselves as shared worlds.

Être en forme, avoir la forme. Essai sur la course à pied comme une technique du corps

Fabrice CLÉMENT

L'objectif de cet article est d'envisager la course à pied à travers le prisme des « techniques du corps » de Marcel Mauss. Il s'agit de souligner que le fait d'« être en forme » ne se réduit pas à une bonne condition physique ; il suppose l'intégration de gestes, socialement transmis et continuellement perfectionnés, qui confèrent au corps une dimension symbolique. En prenant appui sur la controverse du *barefoot running*, on montrera que cette pratique, loin d'être naturelle, relève de conventions culturelles et de processus d'imitation. La quête de la « bonne forme » apparaît alors comme une passion, moteur d'un apprentissage infini où s'entrelacent les dimensions biologique, psychologique et sociale.

Being in Shape or Being on Form : An Essay on Running as a Technique of the Body

This article examines running through the lens of Marcel Mauss's concept of "techniques of the body." It shows that "being in good shape" is not merely a matter of physical condition but also entails the integration of socially transmitted and continually refined movements that confer a symbolic dimension upon the body. By drawing on the controversy over barefoot running, it demonstrates that the practice, far from being natural, is *in*-formed by cultural conventions and processes of imitation. The pursuit of "good shape" thus emerges as a passion and a driving force behind an endless process of learning in which biological, psychological, and social dimensions are interwoven.

Des épopées à une théorie du chamanisme. Roberte Hamayon et l'anthropologie sibérienne en France à la fin du XXe siècle

Anne DALLES MARÉCHAL et Clément JACQUEMOUD

Figure centrale de l'anthropologie sibérienne, Roberte Hamayon a renouvelé l'étude du chamanisme en l'articulant aux épopées héroïques bou-riates. En reliant parenté, chasse et ritualité, Hamayon a proposé une théorie du chamanisme comme gestion des dettes vitales contractées envers la sur-

nature. Son héritage a structuré plusieurs générations de chercheurs, qui prolongent ce programme dans des contextes sibériens contemporains marqués par la recomposition des pratiques, les transformations politiques, et l'attention croissante portée aux relations homme-animal, à la littérature orale et aux dynamiques religieuses post-soviétiques.

From Heroic Epics to a Theory of Shamanism. Roberte Hamayon and Siberian Anthropology in Late 20th-Century France

Roberte Hamayon, a leading figure in Siberian anthropology, profoundly reshaped the study of shamanism by linking it to Buryat heroic epics. By connecting kinship, hunting practices, and ritual processes, Hamayon advanced a theory of shamanism as the management of vital debts contracted with supernature. Her work has shaped several generations of scholars, who have extended this programme into contemporary Siberian contexts marked by shifting ritual forms, political transformations, and renewed attention to human-animal relations, oral literature, and post-Soviet religious dynamics.

Hommage à Roberte Hamayon

François GAUTHIER

Ce court article en hommage à Roberte Hamayon, outre sa dimension personnelle, revient sur trois domaines sur lesquels sa contribution pour les sciences sociales est décisive. D'abord en ayant fait, au sujet des chasseurs-cueilleurs bouriates, une formidable analyse des trois systèmes de dons qui tissent ensemble cette société avec le monde des esprits suivant une logique d'alliance. Ensuite, en montrant le caractère ethnocentrique de la notion occidentale de « croire » pour la remplacer par une conception centrée autour de l'ouverture d'une virtualité. Enfin, en ayant relevé le concept du jouer, qui est une autre modalité subjonctive et métaphorique, au rang de concept essentiel pour penser la religion à esprit qui est le propre des sociétés « contre l'État », distincte des religions à dieu(x) qui sont coextensives à l'émergence d'un pouvoir différencié, centralisé et coercitif.

Tribute to Roberte Hamayon

This short article, offered in tribute to Roberte Hamayon, is both personal in nature and an acknowledgment of her decisive contributions to three key areas in the social sciences. First, her remarkable analysis of Buryat hunter-gatherers shed light on three interwoven systems of gift exchange that bind society to the spirit world through a logic of alliance. Second, she exposed the ethnocentric bias inherent in the Western notion of “be-

lief,” proposing instead a framework centered on the opening of virtuality. Finally, she elevated the concept of play – understood as a subjunctive and metaphorical mode – to the status of a fundamental category for understanding spirit-based religion, which characterizes societies “against the State,” as opposed to god-based religions that are coextensive with the emergence of differentiated, centralized, and coercive forms of power.

De quoi le drag est-il la forme? L’artifice comme puissance créatrice

Nina GAYET

Résumé

Transformation scénique de soi et jeu spectaculaire, le drag s’est peu à peu affranchi des seules contrainte et nécessité matérielle pour devenir une forme de revendication ludique. Ce qui apparaissait comme seul artifice devient ainsi un langage en acte. En étudiant l’histoire du drag et la nécessité de se représenter par-delà les normes d’un genre fixe, cet article étudie les formes spécifiques du drag comme des manifestations de soi possibles, à accomplir.

What is Drag a Form of? Artifice as Creative Power

A theatrical transformation of the self and a spectacular performance, drag has gradually freed itself from material constraints and necessities to become a form of playful protest. What appeared to be mere artifice has thus become a language in action. By examining the history of drag and the need to represent oneself beyond the norms of a fixed gender, this article explores specific forms of drag as possible manifestations of self, yet to be achieved.

La civilité en procès.

De la défiance démocratique envers les formes à leur rejet

Carole GAYET-VIAUD

La compréhension des formes civiles oscille entre deux visions antagonistes : les visions formalistes qui réifient les formes pour tenter de garantir leur valeur, et les visions critiques qui y voient des masques trompeurs, au service des puissants, faisant obstacle aux luttes pour la justice. Ces deux perspectives partagent une conception dualiste des formes dans laquelle l’articulation processuelle entre fond et formes est perdue. L’article présente ces deux perspectives et argumente en faveur d’une compréhension alternative (tierce) des formes de civilité, qui refuse de réifier les formes et de trancher une fois pour toutes, hors de tous contextes, quant à leur valeur, que ce soit pour la promouvoir ou la dénoncer, mais inscrit leur formation et leurs

transformations dans les processus sociohistoriques et les activités de réglage des justes conditions de la coexistence, c'est-à-dire du travail de définition à la fois normatif et pratique du vivre-ensemble, des façons de se rapporter les uns aux autres en société.

Civility on Trial : From Democratic Distrust of Forms to Their Rejection

There are two opposing views on understanding civil forms : formalist views that reify forms in an attempt to guarantee their value and critical views that see them as deceptive masks that serve the powerful and hinder the struggle for justice. Both perspectives share a dualistic conception of forms, losing sight of the procedural link between substance and form. This article presents these two perspectives and argues for an alternative understanding of civil forms. This alternative understanding refuses to reify forms or decide, outside of any context, on their formal value (whether to promote or denounce it). Instead, it inscribes the formation and transformation of forms in socio-historical processes and activities that regulate the conditions of coexistence. They have to do with how living together happens, how we define the right ways of relating to one another in society, both normatively and practically.

Don, grâce et gratuité : entre paradigme du don et théologie (II)

Jacques T. GODBOUT et Jean-Marc LIAUTAUD

Où il est question des rapports entre don et grâce, de théologie et d'anthropologie, d'inconditionnalité conditionnelle et de physique quantique. Suite du dialogue publié dans le numéro 65 de la *Revue du MAUSS*.

Gift, grace and gratuity, between gift paradigm and theology (II)

A discussion of the relationship between gift and grace, theology and anthropology, conditional unconditionality and quantum physics. Continuation of the dialogue published in issue 65 of the *Revue du MAUSS*.

Mettre en déroute les formes, une nouvelle passion politique?

Romain HUËT

Cet article explore la passion contemporaine pour l'effondrement des formes sociales à partir d'enquêtes ethnographiques menées dans des contextes de guerre et d'émeutes. Loin d'un nihilisme, ces expériences de désastre et d'état astructurel révèlent une quête d'expressivité et de présence au monde, née du sentiment d'impuissance politique. Le vertige provoqué

par la destruction suspend les évidences du réel et ouvre, brièvement, la possibilité d'autres formes de vie. Cette passion paradoxale traduit à la fois le désespoir et le désir de recommencement.

Putting Forms to Flight : A New Political Passion ?

This article examines the contemporary fascination with the collapse of social forms through ethnographic research in war and riot contexts. Far from nihilism, these experiences of disaster and astructural states reveal a quest for expressivity and presence in the world born of political powerlessness. The vertigo triggered by destruction suspends the ordinary solidity of reality and briefly opens the possibility of new forms of life. This paradoxical passion expresses both despair and the desire for renewal.

Fabriquer la parenté?

Dominique JACQUES-JOUVENOT

La transmission des patrimoines agricoles en élevage repose sur un système de dons et de contre-dons construit sur la base de la désignation d'un successeur au sein de la fratrie par les cédants. Les rapports de parenté sont donc au cœur du renouvellement des générations. Or la profession fait face aujourd'hui à une crise des successeurs qui touche à la perpétuation des patrimoines. Comment se perpétuer lorsque le fils désigné refuse de prendre la place de successeur? Cet article tente de répondre à cette question en montrant que le changement de destinataire du don hors de la filiation, donc à une personne non apparentée permet au cycle du don de se renouer. Le nouveau venu satisfait ainsi une part des obligations du cédant à transmettre ainsi que son désir de durer, mais perturbe en même temps les rapports de l'ensemble des acteurs familiaux à l'héritage.

Making Kinship?

Passing down farms and livestock businesses usually depends on a system of giving and receiving, where the current owner chooses a successor from among its siblings. Family relationships are therefore central to continuing these businesses across generations. However, today there is a problem : fewer successors are willing to take over, which threatens the future of these family farms. What happens when the chosen son refuses to become the successor? This article looks at that question and shows that if the inheritance is given to someone outside the family, the cycle of giving can continue. The newcomer fulfils some of the responsibilities of the previous owner and helps

keep the business going, but this also changes how the whole family relates to the inheritance.

« Vice de forme ». Dénî des médiations et crises de l'espace public

Laurence KAUFMANN

À partir d'une ontologie et d'une épistémologie des formes inspirées de G. Simmel, cet article analyse le rejet des médiations scientifiques, religieuses, et politiques qui caractérise trois phénomènes contemporains, le platisme, le créationnisme évangélique et le mouvement MAGA. Désertant le registre politique au sens normatif d'une enquête publique et ouverte sur les orientations de la vie en commun, ces différents mouvements privilégient les rapports d'adhérence et d'allégeance au grand « Référent » dont ils se réclament : la Terre plate, la Bible ou la figure de leur leader. Ce faisant, ils défigurent les dimensions sensible, géométrique et normative de la « méta-forme » tierce qui garantit la pluralité et l'ouverture démocratiques. Après avoir déployé les ressorts d'un tel « vice de forme », l'article pose les jalons d'une « proxémique » politique et morale, attentive à la distance et à la proximité des êtres qu'elle relie ou délie.

« Vice of Form » : Denial of Mediations and Crises of the Public Sphere

Drawing on an ontology and an epistemology of forms inspired by G. Simmel, this article examines the contemporary rejection of scientific, religious, and political mediations through three cases : flat-earthism, evangelical creationism, and the MAGA movement. Each departs from the political understood as a normative and public inquiry into collective life, favoring instead immediate relations of adherence and allegiance to a single « Referent » — the flat Earth, the Bible, or the leader. Such dyadic logics disfigure the sensible, geometrical, and normative dimensions of the third « meta-form » that underpins plurality and democratic openness. The article concludes by outlining a moral and political « proxemics » attentive to the shifting distances and proximities that shape our common world.

La forme minimale du lien. *Care game* musical et monde commun chez des adolescents en souffrance psychique

Marine KNEUBÜHLER, Émilie BOVET et Angelika GÜSEWELL

Cet article analyse l'usage d'un *care game* musical en unité psychiatrique pour adolescents, afin de comprendre les formes primitives de la socialisation. Grâce à la distinction *game/play* et le concept d'« objet-tiers », l'enquête

de terrain montre que le jeu (*game*) constitue un prérequis à l'attention conjointe et à l'expérience d'un monde commun. Mais pour qu'une telle expérience ait lieu, les usages (*plays*) et des médiations complémentaires sont nécessaires, permettant aux jeunes d'interagir de manière créative et de dépasser les cadres identitaires institutionnels : l'identification *via* l'avatar, le rôle de *coach* de certains jeunes et l'encadrement infirmier. Le *care game* apparaît ainsi comme un outil transitionnel collectif à la croisée du ludique, du thérapeutique et du sociologique.

The Minimal Form of the Link : Musical Care Games and Shared World Among Adolescents in Psychological Distress

This article analyzes the use of a musical *care game* in a psychiatric unit for adolescents in order to understand primitive forms of socialization. Drawing on the *game/play* distinction and the concept of the “third object,” field observations show that the *game* is a prerequisite for joint attention and the experience of a shared world. However, this is only possible through, complementary *plays* and mediations, that allow adolescents to interact creatively and transcend institutional identity frameworks : identification via avatars, the role of young “coaches”, and the guidance of nursing staff. The *care game* thus appears as a transitional collective tool at the crossroads of play, therapy, and sociology.

Transmission, triomphe ou trahison.

De la décroissance à la « *degrowth* »

Serge LATOUCHE

La décroissance repose sur une rupture radicale avec l'imaginaire économique moderne. C'est pourquoi la récupération du projet par des lectures économicistes, qui réduisent la décroissance à un régime alternatif de l'économie, atténue sa portée subversive. Au lieu d'une « économie de la décroissance », il faut continuer à œuvrer à un véritable changement de paradigme : décoloniser l'imaginaire, rompre avec le naturalisme économique et constituer un contre-pouvoir capable de résister à l'impératif productiviste.

Transmission, Triumph, or Betrayal : From *Décroissance* to Degrowth

Degrowth is grounded in a radical break with the modern economic imaginary. This is why attempts to recast the project in economic terms – reducing degrowth to an alternative economic regime – diminish its subversive force. Rather than an “economy of degrowth,” what is required is a genuine paradigm shift : decolonizing the imagination, breaking with eco-

conomic naturalism, and building a counter-power capable of resisting the productivist imperative.

Les politiques de la civilité dans la Chine post-maoïste : un programme thermidorien ?

Victor LOUZON

Cet article revient sur la genèse et la signification des « politiques de civilité » en République populaire de Chine au début des réformes de Deng Xiaoping, en se fondant sur des documents normatifs, sur la littérature théorique du Parti communiste chinois et sur les archives de grandes entreprises d'État shanghaiennes. Il analyse ces politiques comme partie intégrante d'un « programme thermidorien », pris sous l'angle de la réforme des conduites individuelles : en encourageant l'expression formalisée de la civilité, de la réciprocité et de la propreté, le Parti cherche à tourner la page de l'héroïsme révolutionnaire, de l'égalitarisme et de l'appétit pour la lutte, rendus partiellement responsables de la Révolution culturelle.

Civility Policies in Post-Mao China : A Thermidorian Program ?

This article examines the genesis and significance of “civilizing policies” in the People’s Republic of China in the early reform era, using normative documents, CCP theoretical literature, and archives of large Shanghai state-owned enterprises. It frames these policies as an integral part of the Party’s “Thermidorian program”, as it was manifested at the level of encouraged individual behaviors : by promoting formalized expressions of civility, reciprocity, and cleanliness, the Party aimed at moving past revolutionary heroism, egalitarianism, and combativeness, blamed as partly responsible for the Cultural Revolution.

« Avec » et « sans » : les « façons » en France au XVII^e siècle et les leçons de la civilité

Hélène MERLIN-KAJMAN

On appréhende souvent la définition de la civilité par des antonymes : incivilité, barbarie, fanatisme, irrationalisme, etc. Ces notions ne nous aident pas pour penser comment s'articulent les formes et leur contraire dans les liens sociaux. Un détour par le XVI^e siècle permet de proposer une ébauche de typologie : la familiarité, l'honneur et la civilité constituent trois manières, à la fois distinctes mais interdépendantes, où la forme et son contraire ne s'organisent pas selon un principe constant. On montrera comment la ci-

vilité peut être, à certains égards, définie comme la méta-forme sans laquelle les deux autres manières débouchent vite sur la violence sans limites.

“With” and “Without”: “Manners” in Seventeenth-Century France and the Lessons of Civility

The definition of civility is often approached through antonyms : incivility, barbarism, fanaticism, irrationalism, etc. These concepts do not help us to understand how forms and their opposites are articulated in social relationships. A detour through the 17th century allows us to propose a preliminary typology : familiarity, honor, and civility constitute three distinct but interdependent ways in which form and its opposite are not organized according to a constant principle. We will show how civility can, in some respects, be defined as the meta-form without which the other two ways quickly lead to unlimited violence.

Simmel : formes et phénoménologie de la relation humaine

Sylvain PASQUIER

Chez Simmel, le concept de forme constitue la clé d'une philosophie et d'une sociologie de la relation. L'action réciproque, principe vitaliste de la vie sociale, précède la forme et la fonde comme modalisation de toute interaction. À la croisée de l'esthétique, de l'épistémologie et de la sociologie, la forme apparaît à la fois fonctionnelle et expressive, donnant unité, visibilité et sens aux échanges. Ce cadre met en lumière les tensions centrales de la modernité - vie et forme, individu et société, culture subjective et objective - ainsi que la dimension créatrice, symbolique et phénoménologique de la relation humaine. Loin d'un formalisme abstrait, Simmel propose une anthropologie où la réalité sociale advient comme mise en forme partagée, dans l'échange des regards, la sociabilité et les médiations du tiers.

Simmel : Forms and the Phenomenology of Human Relations

In Simmel's work, the concept of form is the key to both a philosophy and a sociology of relation. Reciprocal action, the vitalist principle of social life, precedes form and grounds it as the modulation of every interaction. At the crossroads of aesthetics, epistemology, and sociology, form appears at once functional and expressive, giving unity, visibility, and meaning to social exchanges. This framework brings to light the central tensions of modernity – life and form, individual and society, subjective and objective culture – as well as the creative, symbolic, and phenomenological dimension of human relations. Far from any abstract formalism, Simmel develops an anthropo-

logy in which social reality emerges as a shared process of forming, through exchanged glances, sociability, and the mediations of the third.

Investir les lieux, investir les formes.

Pour une topologie politique des squats

LUCA PATTARONI

Cet article propose une théorie politique originale des formes spatiales à partir de l'étude des squats genevois. Plutôt que de réduire l'« informel » à un déficit de cadre formel, il montre comment ces expériences produisent des formes collectives puissantes issues d'investissements matériels, corporels et conventionnels. Inspiré par Simondon, Ingold et Thévenot, il invite à penser la forme non comme un ordre imposé, mais comme un processus vivant traversé par les tensions constitutives du commun. L'analyse développe une approche topologique attentive aux manières dont s'articulent espaces, valeurs et régimes d'engagement. Elle permet ainsi de distinguer trois topologies du commun, chacune marquée par une tonalité politique spécifique : anarchiste, sociale-démocrate ou libérale.

Investing Places, Investing Forms : Toward a Political Topology of Squats

This article proposes an original political theory of spatial forms based on the study of squats in Geneva. Rather than reducing the “informal” to a lack of formal framework, it shows how these experiences generate powerful collective forms, shaped through material, bodily, and conventional investments. Inspired by Simondon, Ingold, and Thévenot, it invites us to think of form not as an imposed order but as a living process traversed by the constitutive tensions of the common. The analysis develops a topological approach attentive to the ways in which spaces, values, and regimes of engagement are articulated. It thereby distinguishes three topologies of the common, each marked by a specific political tonality : anarchist, social-democratic, or liberal.

L'amour à mort. Formes féminines du silence et intimités mafieuses

Deborah PUCCIO-DEN

Quand on pense au silence mafieux, c'est immédiatement l'omerta qui nous vient à l'esprit, à savoir, précisément, une qualité du lien et du langage ayant trait au fait d'être un homme (*omu*). Cet article interroge le silence au féminin, tel qu'il est vécu, éprouvé, incarné, brisé par la femme d'un homme d'honneur, Margherita Petralia, première témoin ou collaboratrice

de justice italienne. Le journal intime qu'elle a remis à la police dans les années 1980 est devenu une preuve dans le procès à charge de son mari, Gaspare Sugamiele, boss de Paceco (Trapani) à une époque où l'on croyait que la mafia *n'existait pas*. Ce document exceptionnel permettra d'interroger les formes féminines du silence et les rapports de genre et domination au sein de la mafia sicilienne. Il ouvrira à une réflexion plus générale sur le rapport entre silenciation, réification et féminicide.

Love unto Death : Feminine Forms of Silence and Mafia Intimacies

When we think about mafia silence, the word *omertà* immediately comes to mind, referring specifically to a quality of connection and language related to being a man (*omu*). This article examines female silence, as experienced, felt, embodied, and broken by the wife of a “man of honor”, Margherita Petralia, the first witness or “collaborator of justice” in Italy. The diary she handed over to the police in the 1980s became evidence in the trial of her husband, Gaspare Sugamiele, boss of Paceco (Trapani) at a time when it was believed that the mafia did not exist. This exceptional document will allow us to examine the female forms of silence and gender relations and domination within the Sicilian mafia. It will open up a more general reflection on the relationship between silencing, reification, and femicide.

Qu'est-ce que donner sens?

Fabien ROBERTSON

Donner sens ne relève ni d'une vérité à retrouver ni d'une pure invention subjective. Au fond, la signification de nos vies s'élabore dans la relation de don : ce que nous recevons en venant au monde ne devient nôtre qu'en étant repris et transmis. Ainsi que le montre l'exemple de l'aide à mourir, c'est à travers des échanges symboliques, qui articulent héritage et restitution, que se constitue une dynamique relationnelle et intergénérationnelle au sein de laquelle chaque vie doit pouvoir s'inscrire.

What Does It Mean to Make Sense?

Giving meaning is neither a matter of recovering an original truth nor of purely subjective invention. The meaning of our lives emerges within relations of gift : what we receive at birth becomes ours only by being taken up and transmitted. As the example of assisted dying shows, it is through symbolic exchanges – linking inheritance and restitution – that a relational and intergenerational dynamic takes shape, one within which each life must be able to find its place.

Répétition, prémonition et vers d'oreille.

La double vie des formes sonores

Victor A. STOICHIȚĂ

L'article discute des formes sonores avec un intérêt particulier pour le cas limite du « ver d'oreille » (la mélodie entêtante dont on n'arrive pas à se défaire). Il montre que les formes sonores engagent toujours l'imagination, et qu'elles manifestent aussi une capacité d'agir distincte de (voire opposée à) celle des humains. Un détour par un village Rom de Roumanie montre comment des musiciens professionnels peuvent mettre cette agentivité à profit pour laisser travailler les formes sonores, sans donner l'impression de trop « travailler » eux-mêmes.

Repetition, Premonition, and Earworms : The Double Life of Sonic Forms

The article discusses sound forms, and in particular the extreme case of the “earworm” (the catchy melody one cannot get rid of). It shows that sound forms always engage the imagination, and that they also display an ability to act distinct from (and even opposed to) that of humans. A detour through a Romani village in Romania illustrates how professional musicians can make use of this agency, letting the sound forms do the work without giving the impression of “working” too much themselves.

**Des formes en mouvement : se plaindre aux autorités
en République populaire de Chine**

Isabelle THIREAU

Cet article s'intéresse aux plaintes exprimées en Chine auprès des autorités du Parti et de l'État, ainsi qu'aux « bonnes formes » permettant d'orienter l'interprétation de récits qui, du fait même qu'ils dénoncent des situations d'injustice, exposent leurs auteurs à des représailles. La réflexion s'appuie sur une mise en contraste des décennies « révolutionnaires » (1949-1978) au regard des décennies suivantes, dites de la construction, marquées par l'abandon du principe de la lutte des classes et par l'expansion, à la fois inédite et tâtonnante, des repères normatifs valides. L'enquête conduit plus largement à souligner comment les plaignants élaborent aujourd'hui de nouveaux agencements normatifs et de nouvelles manières d'articuler formes langagières et non langagières.

Forms in Motion : Complaining to the Authorities in the People's Republic of China

This article examines complaints made in China to Party and State authorities, as well as the “good forms” that guide the interpretation of narratives which, by denouncing situations of injustice, expose their authors to reprisals. The analysis is based on a comparison between the “revolutionary” decades (1949-1978) and the following decades, known as the construction period, marked by the abandonment of the principle of class struggle and the unprecedented and tentative expansion of valid normative benchmarks. More broadly, the study highlights how complainants nowadays develop new normative arrangements and new ways of articulating linguistic and non-linguistic forms.

De la commensalité au commensalisme

Frédéric VANDENBERGHE

La commensalité, c'est l'acte de manger et de boire ensemble ou, plus littéralement, comme le suggère l'étymologie (*cum + mensa*), de partager une table. Mais qu'est-ce qu'on partage quand on partage une table? La nourriture? La compagnie? L'addition? En suivant l'exemple de la convivialité (le plaisir de la société festive) et du convivialisme (l'art de vivre ensemble), l'article s'inspire de la fameuse Table ronde du roi Arthur, mentionnée par Marcel Mauss, pour développer le commensalisme comme utopie de la table universelle et explorer les tensions entre exclusion réelle et inclusion contre-factuelle.

From Commensality to Commensalism

Commensality refers to the act of eating and drinking together – or, more literally, as its etymology suggests (*cum + mensa*), to sharing a table. But what is it, exactly, that we share when we share a table? The food? The company? The bill? Following the example of conviviality (the pleasure of festive sociability) and convivialism (the art of living together), this article takes inspiration from King Arthur's legendary Round Table, as evoked by Marcel Mauss, to develop commensalism as the utopia of a universal table and to explore the tensions between real exclusion and counterfactual inclusion.

Former des requêtes quand on est dépourvu de droits

Charlotte VORMS et Juan CÓRDOBA

La requête individuelle aux autorités est un genre très codifié, qui se caractérise notamment par la déférence du requérant envers le destinataire.

Peut-elle dès lors être porteuse d'une expression politique? Cet article prend comme observatoire le cas extrême d'habitants à la fois pauvres et sans droits, parce qu'ils vivent dans des bâtiments construits illégalement dans les quartiers précaires, dans le contexte particulièrement autoritaire du régime franquiste. Or ces habitants écrivent aux autorités pour formuler des requêtes. L'analyse montre que les formes de ces adresses contribuent, dans une petite mesure, à façonner les modalités du gouvernement des quartiers précaires. Celles-ci participent en effet de la régulation de la relation entre l'administration et les administrés, et donc de l'évolution de cette relation. Ainsi, la requête individuelle n'est-elle pas nécessairement individualisante, pas plus qu'elle n'enferme le requérant dans une relation de patron à client. En mettant en évidence la portée collective de la requête individuelle, l'article montre aussi que l'opposition entre la requête individuelle et la pétition collective, de nature politique et d'inspiration démocratique, ne résiste pas à l'analyse.

Formulating Claims When One Is Deprived of Rights

Individual petitions to authorities constitute a highly codified genre, marked above all by the petitioner's deference toward the addressee. Yet can such petitions also carry political meaning? This article investigates this question through an extreme case : residents who were both very poor and rightless, living in illegally constructed housing in precarious neighborhoods, in the very authoritarian context of the Franco regime. Despite their situation, these residents addressed petitions to state authorities. The analysis shows that the very forms of these appeals helped, in subtle ways, to shape the modes of governance in such neighborhoods. Petitions contributed to regulating the relationship between administration and administered, and thereby to its ongoing evolution. Individual petitions are thus not necessarily individualizing, nor do they simply reduce the petitioner to a client in a patron-client relationship. By bringing out the collective dimension of individual petitions, the article also challenges the conventional opposition between individual petitions and collective petitions – the latter regarded as political and tied to democratic practices.

Liste des auteurs

- @ ÉMILIE BOVET *Maître d'enseignement HES, HESAV – Haute École de Santé Vaud, HES-SO Haute École spécialisée de Suisse occidentale.*
- STÉPHANE BRETON *Hypnothérapeute.*
- RICHARD BUCAILLE *Anthropologue et conservateur du patrimoine.*
- ALAIN CAILLÉ *Sociologue. Professeur émérite à l'université de Paris-Ouest-Nanterre-La Défense.*
- @ DANIEL CEFAI *Sociologue. Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).*
- PHILIPPE CHANIAL *Sociologue.*
(1967-2024)
- FABRICE CLÉMENT *Professeur au Centre de sciences cognitives de l'université de Neuchâtel.*
- JUAN CÓRDOBA *Agrégé d'espagnol, traducteur.*
- @ ROBERT R. CREPEAU *Anthropologue. Professeur à l'université de Montréal et membre du Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement (Cirad).*
- @ ANNE DALLES MARÉCHAL *Anthropologue. Membre associée du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL, CNRS-EPHE/PSL).*
- CELLOU MANDELA DIALLO *Étudiant en philosophie à La Sorbonne.*
- FRANÇOIS GAUTHIER *Socio-anthropologue des religions. Professeur de sciences des religions à l'université de Fribourg (Suisse).*
- CAROLE GAYET-VIAUD *Sociologue. Chargée de recherche au CNRS et chercheuse associée à l'Institut Marcel Mauss de l'EHESS.*
- NINA GAYET *Étudiante en master 1 d'histoire du cinéma à l'université Panthéon-Sorbonne et à l'Institut national d'histoire de l'art.*
- @ JACQUES T. GODBOUT *Sociologue. Professeur émérite à l'Institut national de la recherche scientifique (Québec).*
- @ ANGELIKA GÜSEWELL *Professeure HES. Directrice de la recherche, HEMU – Haute École de Musique, HES-SO Haute école spécialisée de Suisse occidentale.*
- @ ROMAIN HUËT *Maître de conférences en sciences de la communication à l'université Rennes 2 (laboratoire PREFICS), chercheur associé à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH).*
- @ CLÉMENT JACQUEMOUD *Anthropologue. Docteur associé au CêSor (Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux) de l'EHESS/CNRS et au GSRL (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités) du CNRS/EPHE.*

- @ DOMINIQUE JACQUES-JOUVENOT *Socio-anthropologue. Professeure à l'université de Franche-Comté (UFC) et directrice adjointe du Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie (LaSA-UFC).*
- LAURENCE KAUFMANN *Sociologue. Professeure à l'université de Lausanne (Suisse) et chercheuse associée au Centre d'études des mouvements sociaux (CNRS-EHESS).*
- @ MARINE KNEUBÜHLER *Chercheuse affiliée au laboratoire THEMA, Institut des sciences sociales, université de Lausanne.*
- SERGE LATOUCHE *Économiste et philosophe. Professeur émérite à l'Université Paris-Sud.*
- @ FRÉDÉRIC LAUGRAND *Anthropologue. Professeur à l'université catholique de Louvain (Belgique) et directeur du Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP-UCL).*
- GOULVEN LE BRECH *Archiviste. Adjoint à la direction des collections de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC).*
- @ JEAN-MARC LIAUTAUD *Théologien.*
- @ VICTOR LOUZON *Historien. Maître de conférences à La Sorbonne, membre junior de l'Institut universitaire de France.*
- HÉLÈNE MERLIN-KAJMAN *Professeure émérite à l'université Sorbonne Nouvelle, membre senior honoraire de l'Institut universitaire de France.*
- ANNE Mulpas *Romancière et essayiste.*
- LUCA PATTARONI *Sociologue. Professeur au laboratoire de sociologie urbaine (LaSUR) de l'École polytechnique fédérale de Lausanne (EPFL – Suisse).*
- @ MARTIN PIERRE *Doctorant FNRS, rattaché au laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP) de l'université catholique de Louvain (Belgique).*
- @ DEBORAH PUCCIO-DEN *Anthropologue. Directrice de recherche au CNRS, affiliée au Groupe de sociologie politique et morale de l'Institut Marcel Mauss (EHESS/CNRS).*
- @ MICHAEL PUETT *Anthropologue. Professeur à l'université Harvard (USA).*
- @ SYLVAIN PASQUIER *Sociologue. Maître de conférences à l'université de Caen Normandie (CERREV).*
- FABIEN ROBERTSON *Agrégé de philosophie. Professeur en classes préparatoires.*
- VICTOR STOICHIȚĂ *Écrivain et critique d'art. Professeur émérite d'histoire de l'art moderne et contemporain à l'Université de Fribourg (Suisse).*
- BRUNO THÉRET *Économiste et sociologue. Directeur de recherche émérite au CNRS rattaché à l'Institut de recherche interdisciplinaire en sciences sociales (IRISSO) de l'Université Paris Dauphine – PSL.*
- ISABELLE THIREAU *Directrice de recherche au CNRS, directrice d'études à l'EHESS, membre du Centre Chine, Corée, Japon.*
- FRÉDÉRIC VANDENBERGHE *Sociologue. Professeur à l'université fédérale de Rio de Janeiro.*
- BENOÎT VINCENT *Écrivain et naturaliste.*
- CHARLOTTE VORMS *Historienne. Maîtresse de conférences à l'université Panthéon-Sorbonne, affiliée au Centre d'histoire sociale des mondes contemporains (CHS).*

BULLETIN D'ABONNEMENT

à **La Revue du MAUSS** semestrielle
Je m'abonne pour un an ou pour deux ans

*L'abonnement comprend deux numéros (versions papier & numérique)
+ le numéro annuel du MAUSS International, uniquement disponible en version numérique et
publié en anglais (<https://www.editionsbdl.com/revue/mauss-international>)*

NOM & PRÉNOM OU INSTITUTION :

ADRESSE :

VILLE : CODE POSTAL :

PAYS : EMAIL :

TARIFS 2025

FRANCE

- ☐ Institutions (pour un an) : 55€ | (pour deux ans) : 100€
- ☐ Particuliers (pour un an) : 40€ | (pour deux ans) : 75€

EUROPE/AFRIQUE

- ☐ Institutions (pour un an) : 60€ | (pour deux ans) : 108€
- ☐ Particuliers (pour un an) : 50€ | (pour deux ans) : 90€

AMÉRIQUE/ASIE/OCÉANIE

- ☐ Institutions (pour un an) : 68€ | (pour deux ans) : 127€
- ☐ Particuliers (pour un an) : 60€ | (pour deux ans) : 105€

Délai pour effectuer une réclamation : 6 (six) mois

Je règle aujourd'hui la somme de€ à l'ordre des éditions Le Bord de l'Eau

- ☐ par chèque ci-joint
- ☐ par virement à la banque BPACA CAMBLANES
IBAN: FR76 1090 7000 8305 8210 1562 755
BIC: CCBPFRPPBDX

- ☐ Je souhaite recevoir une facture

Bulletin d'abonnement à renvoyer à

Le Bord de l'Eau éditions | 65 chemin de Vignac | 33360 Carignan-de-Bordeaux

Abonnements et ventes en ligne : www.editionsbdl.com

Retrouvez les sommaires détaillés des précédents numéros et la présentation des autres ouvrages publiés par le MAUSS sur

www.revuedumauss.com

(voir aussi, pour un bouquet de SHS, www.cairn.info)

Vous pouvez désormais échanger, discuter avec les animateurs du MAUSS et découvrir de nombreuses ressources en ligne sur le site de la Revue du MAUSS permanente :

www.journaldumauss.net

MAUSS INTERNATIONAL

Une nouvelle *Revue du MAUSS* en langue anglaise, uniquement disponible en numérique (<https://www.maussinternational.org>; <https://www.editionsbdl.com/revue/mauss-international>)

N°1

David Graeber, Marshall Sahlins, Mary Douglas, Alain Caillé, Ilana F. Silber, Elena Pulcini, Stephan Fuchs, Bruno Latour, Loïc J. D. Wacquant and Craig Jackson Calhoun, Jeffrey C. Alexander, Peter Wagner, Anne Warfield Rawls, David Le Breton, Stéphane Dufoix, Christian Laval, Sari Hanafi, Francesco Fistetti, Olli Pyyhtinen, Alain Caillé, Fyodor Dostoïevski

PRESENTATION: FIRST ISSUE OF THE *MAUSS INTERNATIONAL*

I. OPENING GIFTS

II. LINEAGES OF THE GIFT

III. OF RATs, BIRDS, AND MAUSSES

IV. ANOTHER SOCIAL SCIENCE IS POSSIBLE

V. AN UNFINISHED DIALOGUE

VI. PUBLIC SOCIOLOGY À LA FRANÇAISE

VII. A LITERARY ACCOMPLICE



N°2

Frédéric Vandenberghe, Alain Caillé, André Magnelli, Jacques T. Godbout, Mark Osteen, Philippe Chanial, Jocelyne Porcher, Iddo Tavory, Sonia Prelat and Shelly Ronen, Lars Spuybroek, Camille Tarot, Pierpaolo Donati, Mayfair Yang, David A. Palmer, Johann P. Arnason, Paulo Henrique Martins, Stéphane Dufoix, Michaël Hudson, Mario A. Cedrini and Roberto Marchionatti, Robert Boyer, Alain Caillé, Olivier Favereau, Keith Hart, Michel Terestchenko, Charles Dickens, Ilana F. Silber

PRESENTATION

I. A PERSON IN MOVEMENT: ALAIN CAILLÉ

II. PLAYING THE GIFT

III. MOVING WITH GRACE

IV. NORTHEAST PASSAGES

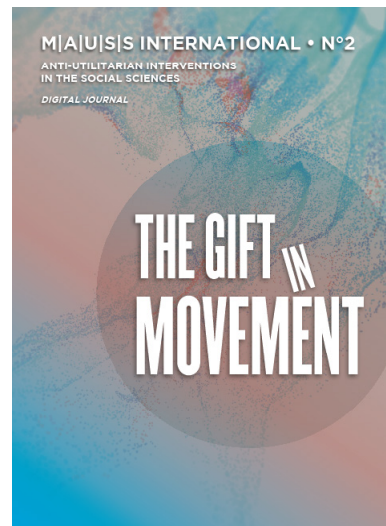
V. CIVILIZATIONAL ANALYSIS AFTER (POST-)COLONIALISM

VI. CIVILIZING ECONOMICS?

VII. LITERARY SUPPLEMENT: THE TEACHER AND THE PRINCE

BIBLIOGRAPHIC COMPLEMENT

APPENDIX



N°3

Carlo Ginzburg, Arpad Szakolczai, Alvin W. Gouldner, Philippe Chanial, Jacob Copeman and Dwaipayan Banerjee, Frank Adloff, Interview of Alain Caillé by Christian Lazzeri and Jean-Pierre Cléro, Peter Wagner, Robert Boyer, Paul H. Dembinski, Catarina Neves, Jonathan Swift

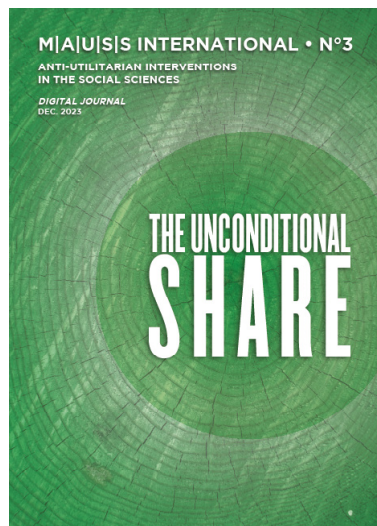
PRESENTATION

I. MAUSS, THE GIFT, AND UNCONDITIONALITY

II. ANTI-UTILITARIAN OFFERINGS: BEYOND ECONOMICISM

III. A LITERARY COMPANION

APPENDIX



N°4

João Aldeia, Roger Ames, Augustin Berque, Hagai Boas, Andrea Mubi Brighenti, Philippe Chanial, François Gauthier, Anne Gourio, David Inglis, Wan-Zi Lu, Stephan Moebius, Frithjof Nungesser, François Rabelais, Lorenzo Sabetta, Ilana F. Silber, Peter Sloterdijk, Bryan S. Turner

IN MEMORIAM: PHILIPPE CHANIAL

PRESENTATION

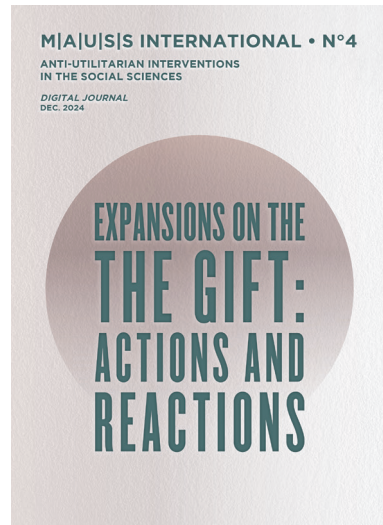
I. GIFT FORMATIONS: FROM GODS TO DRINKS, DANCE AND DEATH

II. RECEPTIONS OF AND ENCOUNTERS WITH MARCEL MAUSS

III. OTHER COSMOLOGIES, OTHER ONTOLOGIES

IV. LITERARY COMPANIONS

APPENDIX



PRIX : 20€

ISBN : 978-2-38519-213-6

ISSN : 1247-4819

DÉPÔT LÉGAL : Novembre 2025

DATE DE PARUTION : 21 novembre 2025

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en octobre 2025

pour le compte des éditions Le Bord de l'eau par

Imprimerie Source d'Or (58 500 Clamecy)

N° d'impression : 304091

Imprimé en France